



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه وآله

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

عمدة الأصوف

تأليف

آية الله السيد محمد باقر
المرعشي نجفي

المجلد السابع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عمده الاصول (آية الله السيد محسن الخرازي)

کاتب:

محسن خرازی

نشرت في الطباعة:

موسسه در راه حق

رقمی الناشر:

مرکز القائمية باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٦	عمده الاصول (آيه الله السيد محسن الخرازى) المجلد ٧
١٦	اشاره
١٦	اشاره
٢٠	تتمه
٢٠	اشاره
٢٠	الفصل الرابع: فى الاستصحاب
٢٠	اشاره
٢٢	والبحث عنه يقع فى ضمن امور:
٢٢	الأمر الأول: فى تعريفه
٢٧	الأمر الثانى: فى أركان الاستصحاب
٣٠	الأمر الثالث: فى أن البحث عن حجيه الاستصحاب هل هو بحث اصولى
٣٢	الأمر الرابع: فى جريان استصحاب حكم العقل وعدمه
٤٠	الأمر الخامس: فى أدله حجتيه الاستصحاب
٤٠	اشاره
٤٠	منها استقرار بناء العقلاء على العمل اعتماداً على حاله السابقه تعبداً
٤٣	بقى شىء: هو استبعاد المحقق العراقى حجيه الاستصحاب من باب السيره
٤٥	ومنها: الأخبار
٤٥	أحدها: مارواه الشيخ قدس سره فى التهذيب بسند صحيح عن زراره
٥٢	وثانيها: صحيحه اخرى لزراره أيضاً
٥٤	اشكال التعليل من ناحيتين
٥٩	بقى شىء: هو ان دلالة الحديث مبنيه على أن يكون المراد من اليقين هو اليقين بالطهاره
٦١	وثالثها: صحيحه اخرى عن زراره
٦٤	وهم و دفع
٧١	ورابعها: موثقه اسحاق بن عمار
٧٣	بقى هنا إشكال و هو ان فى الروايه احتمال الارسال
٧٤	خامسها: الأخبار الخاصه التى تصلح للتأييد أو الاستدلال
٧٤	منها صحيحه عبدالله بن سنان
٧٦	امتيازات هذه الصحيحه

٧٧	ومنها: موثقه عمار الساباطى المرويه فى التهذيب عن أبى عبدالله عليه السلام «فى حديث طويل»
٧٧	ونحوهما صحيحه الحسن بن الحسين اللؤلؤى باسناده (باسناده)
٧٧	وصحيحه أبى داود المنشد (سليمان بن سفيان المسترق) عن جعفر بن محمد عن يونس عن حماد بن عثمان عن أبى عبدالله عليه السلام
٧٨	تقريب الاستدلال بالأخبار الخاصه بوجه
٨٥	التنبيهات:
٨٥	التنبيه الأول: فى اختصاص الاستصحاب بالشك فى المتقضى و عدمه
٩٨	التنبيه الثانى: فى اعتبار الاستصحاب فى خصوص الموضوعات الخارجيه و الأحكام الجزئيه أو فى الأعم منها و الأحكام الكلئيه
١١٥	التنبيه الثالث: فى التفاصيل المذكوره بين الأحكام الوضعيه وبين الأحكام التكليفيه
١١٥	اشاره
١٢٧	بقى الكلام فى مثل السببيه و الشرطيه لنفس التكليف
١٢٩	تبصره: فى معنى الصحه و الفساد
١٣١	التنبيه الرابع: فى اعتبار فعليته الشك و اليقين و عدمه
١٣٦	التنبيه الخامس: فى ان الملاك فى جريان الاستصحاب هل هو مجرد الثبوت فى الواقع و ان لم يحرز باليقين
١٤٠	التنبيه السادس: فى استصحاب الكلى و هو على ثلاثه أقسام
١٤٠	اشاره
١٤٠	القسم الأول: من استصحاب الكلى
١٤٤	القسم الثانى: من استصحاب الكلى
١٥٠	بقى هنا امور:
١٥٠	أحدها: انه ذهب سيدنا الأستاذ المحقق داماد قدس سره إلى ان استصحاب كلى النجاسه مثلاً غير جار فى القسم الثانى
١٥١	وثانيها: انه قد يقال ان الشك فى بقاء القسم الثانى من الكلى يكون دائماً من الشك فى المقضى
١٥٢	ثالثها: ان جريان الاستصحاب فى الكلى كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدس سره انما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد والا فلامجال لجريان الاستصحاب فى الكلى
١٦١	القسم الثالث: من استصحاب الكلى
١٧٢	القسم الرابع: من استصحاب الكلى
١٧٥	التنبيه السابع: فى استصحاب التدريجيات
١٧٥	اشاره
١٧٥	المقام الأول: فى الزمان
١٧٩	المقام الثانى: فى استصحاب الزمانى
١٨٦	التنبيه الثامن: فى استصحاب الحكم التعليقى
١٨٦	اشاره
١٩١	شبهه المعارضه

١٩٧	التنبية التاسع: في استصحاب احكام الشرائع السابقه
١٩٧	اشاره
٢٠١	تبصره: في اثبات بقاء الأحكام الشرائع السابقه من طريق آخر
٢٠٣	التنبية العاشر: في الأصل المثبت
٢٠٣	اشاره
٢٠٧	تبصره: ولا يخفى عليك ان مورد البحث هو ما إذا كان اللازم العقلي أو العادي لازماً لبقاء المستصحب في زمان الشك
٢٠٨	الابتلاء بالمعارض
٢٠٩	الفرق بين الامارات و الأصول
٢١٣	بقي شيء في مدخلية القصد في حجيه الخبر
٢١٦	بقي إشكال و هو ان ما ذكر من حجيه الامارات بالنسبه إلى لوازمها وملزوماتها لايجرى في اعتبار مطلق الاماره
٢١٨	موارد الاستثناء
٢١٨	منها خفاء الواسطه
٢٢٦	و منها: جلاء الواسطه
٢٢٨	التنبية الحادي عشر: في دفع توهم المثبته عن بعض موارد الاستصحاب
٢٣٤	التنبية الثاني عشر: في عدم الفرق بين المجعولييه الاستقلاليه وبين المجعولييه التبعيه في جواز الاستصحاب
٢٣٨	التنبية الثالث عشر: في استصحاب الاعدام
٢٤١	التنبية الرابع عشر: ان عدم ترتب الأثر العادي أو العقلي في الأصول المثبه يختص بالانثار المختصه بالحكم الواقعي كالإجزاء واسقاط المأمور به الواقعي بالاتيان به
٢٤٢	التنبية الخامس عشر: انه قد تقدم كفايه كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي بقاء ولو لم يكن كذلك حدوداً
٢٤٣	التنبية السادس عشر: في حكم الشك في التقدم و التأخر بعد العلم باصله
٢٤٣	اشاره
٢٤٤	المقام الأول: انه لا إشكال في جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثاره ولكن لا يثبت به آثار تأخر وجوده عن زمان العلم بالتحقق
٢٤٥	وثانيهما: هو ما إذا كان الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر وستعرف ان شاء الله تعالى جريان الاستصحاب في جميع صوره
٢٤٩	توجيه عدم جريان الاستصحاب بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين
٢٥٦	بقي إشكال في مجهولي التاريخ
٢٦٧	التنبية السابع عشر: في تعاقب الحالتين كالتطاهره و الحدث المتضادتين
٢٧٦	التنبية الثامن عشر: في مجارى الاستصحاب
٢٧٨	التنبية التاسع عشر: في استصحاب حكم المخصص
٢٨٩	التنبية العشرون: في ان المراد من الشك المأخوذ في دليل الاستصحاب هو خصوص ما يتساوى طرفاه أو عدم اليقين الذي يعم الظن غير المعتبر أيضاً
٢٩٠	التنبية الأحد و العشرون: في جريان الاستصحاب في الزائل العائد
٢٩١	التنبية الثاني و العشرون: ان الاستصحاب من الأصول المحرزه و التنزيليه

٢٩٢	التنبيه الثالث و العشرون:في الاستصحاب القهقرايى
٢٩٣	التنبيه الرابع و العشرون:ان الاستصحاب كما يجرى فى الزمان و الزمانى كذلك يجرى فى المكان و المكانى
٢٩٤	التنبيه الخامس و العشرون:فى الاستصحاب الاستقبالى
٢٩٥	تممه الاستصحاب
٢٩٥	اشاره
٢٩٥	المقام الأول:فى اعتبار اتحاد القضييه المشكوكه مع القضييه المتيقنه
٢٩٦	المقام الثانى: فى بيان المرجع فى الاتحاد
٢٩٩	المقام الثالث:ان للعرف نظرين
٢٩٩	المقام الرابع:فى المراد من العرف
٣٠٢	المقام الخامس:ان قاعده لاتنقض هل يشمل الشك السارى وقاعده اليقين أو لا
٣٠٣	المقام السادس:فى انه لإشكال فى عدم جريان الاستصحاب مع وجود الاماره المعتمبره وانما الكلام فى وجه تقدم الاماره عليه انه هل هو الحكومه اوالورود أو التوفيق العرفى بين الدليلين
٣٠٣	اشاره
٣٠٤	الحكومه
٣٠٦	الورود
٣١٥	تعارض الاستصحابين
٣٢١	حكم ما إذا كان الشكنا مسيبين الأمر ثالث
٣٢٤	تذنيب:فى ملاحظه الاستصحاب مع بعض قواعد اخر مجعوله شرعاً
٣٢٨	فى أخبار القرعه و ملاحظه الاستصحاب معها
٣٣٢	خلاصه الفصل الرابع: فى الاستصحاب
٣٣٢	اشاره
٣٣٢	الأمر الأول:فى تعريفه:
٣٣٣	الأمر الثانى:فى أركان الاستصحاب
٣٣٥	الأمر الرابع:فى جريان استصحاب حال العقل أى حكمه و عدمه
٣٣٨	الأمر الخامس:فى أدله حجيه الاستصحاب و هى متعدده:
٣٤٩	وهم و دفع
٣٥٥	التنبهات:
٣٨٧	بقى هنا امور
٣٨٨	شبهه عيانيه
٤٠٤	شبهه المعارضه
٤١٠	الابتلاء بالمعارض

٤١٠	الفرق بين الأمارات و الأصول
٤١٤	موارد الاستثناء
٤٢٣	واجيب عنه بوجهين:
٤٣٠	توجيه عدم جريان الاستصحاب
٤٣٣	بقي شيء في مجهولى التاريخ
٤٤٩	تممه الاستصحاب
٤٥٢	الحكومه:
٤٥٣	الورود:
٤٥٤	خاتمه
٤٥٧	تعارض الاستصحابين
٤٥٩	اذا كان مسببين عن امر ثالث
٤٦١	تذنيب
٤٦٤	المقصد الثامن: في التعادل و التراجع
٤٦٤	اشاره
٤٦٦	الفصل الاول: في تعريف التعارض
٤٦٦	اشاره
٤٦٩	لاتعارض بين الأصول والامارات
٤٧٠	وجه تقديم الامارات على الأصول
٤٧١	لا تعارض بين الامارات بعضها مع بعض
٤٧٢	لا تعارض بين النص و الظاهر
٤٧٤	مورد التعارض بين الأخبار
٤٧٦	المعيار في الحكومه الخارجه عن مورد التعارض
٤٧٧	الفصل الثانى: في مقتضى الاصل الأولى فى المتعارضين
٤٨٠	الفصل الثالث: فى نفي الثالث و الرابع و الخامس من الأحكام الخمسه...
٤٨٧	الفصل الرابع: فى مقتضى الاصل الأولى فى المتعارضين بناء على السببيه
٤٩٥	الفصل الخامس: فى بيان الاصل الثانوى فى الخبرين المتعارضين
٤٩٩	الفصل السادس: فى حكم المتعارضين مع ملاحظه الادله الشرعيه الوارده فى...
٤٩٩	اشاره
٤٩٩	الطائفه الاولى: بما استدل به على التخيير على الاطلاق
٤٩٩	منها خبر الحسن بن الجهم المروى مرسلًا عن الاحتجاج عن الرضا عليه السلام

- ٤٩٩.....ومنها:صحيحه على بن مهزيار
- ٤٩٩.....اشاره
- ٥٠٢.....نقاش الشهيد الصدر قدس سره
- ٥٠٥.....ومنها:موقفه سماعه عن أبي عبدالله عليه السلام
- ٥٠٥.....اشاره
- ٥١٣.....بقي شيء
- ٥١٤.....تنبيه:في تماميه هذه الروايه
- ٥١٥.....ومنها:خير الحرث بن المغيرة المروى في الاحتجاج مرسلًا عن أبي عبدالله عليه السلام
- ٥٢٠.....الطائفة الثانية:هي ما يدل على التوقف مطلقاً
- ٥٢٠.....اشاره
- ٥٢١.....ومنها:ما رواه الصدوق في العيون
- ٥٢٥.....ومنها:ما رواه في الاحتجاج مرسلًا عن سماعه بن مهران عن ابي عبدالله عليه السلام
- ٥٢٦.....ومنها:ما رواه الصفار في بصائر الدرجات عن جميل بن دراج
- ٥٢٦.....ومنها:ما رواه الصفار في بصائر الدرجات في باب التسليم لال محمد عن محمد بن عيسى :
- ٥٢٧.....ومنها:ما رواه في الوسائل عن آخر السرائر نقلا من كتاب مسائل محمد بن علي بن عيسى عن مولانا أبي الحسن الهادي عليه السلام
- ٥٣٠.....ومنها:الروايات العامه الداله على التوقف عند الشبهه
- ٥٣١.....الطائفة الثالثة:ما دلّ على الاحتياط
- ٥٣٢.....الطائفة الرابعة:ما تدل على الأخذ بالاحداث
- ٥٣٤.....الطائفة الخامسة:ما يدلّ على الإرجاء والتأخير
- ٥٣٦.....الطائفة السادسة:هي الأخبار الداله على الترجيح بمرجحات منصوصه و هي متعدده و تسمى بالاخبار العلاقيه
- ٥٣٦.....منها:مقبوله عمر بن حنظله
- ٥٣٦.....اشاره
- ٥٣٧.....سند الحديث
- ٥٣٨.....فقه الحديث
- ٥٣٨.....أورد على هذا الحديث الشريف اشكالات و يمكن الجواب عنها:
- ٥٤٠.....وهنا جمله اخرى من الاشكالات:
- ٥٤٠.....أحدها: الاشكال السندی
- ٥٤٠.....ثانيها:كما أفاد سيّدنا الأستاذ ان الظاهر ان الترجيح بالصفات انما لوحظ في حكم الحاكم لا الى الروايه من حيث الروايه
- ٥٤٢.....ثالثها:كما أفاد سيّدنا الأستاذ ان المقبوله تختص بمورد التنازع و الترافع
- ٥٤٢.....رابعها:ان المقبوله تختص بزمان الحضور بقربنه قوله عليه السلام«فارجه حتى تلقى امامك»فلا تصلح للاخذ بها في غير زمان الحضور

- ٥٤٣----- خامسها: ان اللازم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر
- ٥٤٤----- سادسها: في المراد من الشهره
- ٥٤٦----- سابعها: ان الأمر بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحجه على الحجه بل هو تمييز الحجه عن اللاحجه
- ٥٤٧----- ومنها: (أى من الأخبار العلاجيه) ما رواه سعيد بن هبه الله الراوندى فى رسالته التى الفها فى احوال أحاديث اصحابنا و اثبات صحتها
- ٥٤٧----- اشاره -----
- ٥٥٠----- مقتضى الجمع بين الأخبار -----
- ٥٤١----- تنبيهات -----
- ٥٤١----- التنبيه الاول: -----
- ٥٤٧----- التنبيه الثانى: -----
- ٥٤٧----- اشاره -----
- ٥٤٨----- بقى شىء فى كلام الشهيد الصدر قدس سره -----
- ٥٤٩----- تبصره: فى حكم الخبر الواحد المخالف للكتاب -----
- ٥٧٠----- التنبيه الثالث -----
- ٥٧٢----- التنبيه الرابع -----
- ٥٧٧----- التنبيه الخامس -----
- ٥٧٧----- اشاره -----
- ٥٧٨----- والتحقيق جريان الاستصحاب فى جميع الصور -----
- ٥٨١----- بقى اشكال فى الاستصحاب -----
- ٥٨٢----- الفصل السابع: فى جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه و عدمه -----
- ٥٩٠----- الفصل الثامن: فى ان الأخبار العلاجيه تختص بموارد التى ليس لها جمع عرفى او لا تختص بها -----
- ٥٩٠----- اشاره -----
- ٥٩٢----- استدلال الدرر على التعميم -----
- ٥٩٢----- اشاره -----
- ٥٩٢----- جواب الاستدلال المذكور -----
- ٥٩٧----- الفصل التاسع: فى الموارد التى اشتبه الحال فيها من ناحيه تمييز ان أيهما اظهر و أيهما ظاهر -----
- ٥٩٧----- اشاره -----
- ٥٩٧----- الأمر الاول: انه اذا تعارض العموم مع الاطلاق -----
- ٦٠٠----- الأمر الثانى: فى دوران الأمر بين التخصيص و النسخ -----
- ٦٠٠----- اشاره -----
- ٦٠٦----- بقى شىء فى الخاص المتأخر -----

٦٠٧	الفصل العاشر: فيما اذا كان التعارض بين دليلين بالعموم من وجه
٦٠٧	اشاره
٦١٢	تنبيه في الخبر المخالف للكتاب
٦١٣	الفصل الحادى عشر: فى تعيين الاظهر بين المتعارضات المتعدده و انقلاب النسبه و عدمه
٦١٣	اشاره
٦١٤	أحدها:انه اذا كانت هناك عام و خصوصات
٦١٤	اشاره
٦١٩	بقى شىء فى لزوم تصديق انقلاب النسبه فى الجملة
٦٢١	ثانيها:انه اذا كانت النسبه بين المتعارضات متعدده
٦٢١	ثالثها:ما اذا كانت النسبه بين العمومات المتعارضه واحده و هى العموم من وجه
٦٢٢	رابعها:ما اذا ورد العامان المتباينان مع خاص لاحدهما
٦٢٢	خامسها:ما اذا ورد العام الواحد مع الخاصين اللذين اختلف حكمهما فى النفي و الاثبات
٦٢٣	سادسها:ما اذا استلزم تخصيص العام بكل من الخاصين ان لا يبقى مورد للعام او ان ينتهى الى حد الاستهجان
٦٢٣	اشاره
٦٢٤	تبصره
٦٢٦	الفصل الثانى عشر: فى جواز تقديم المرجحات بعضها على بعض
٦٣٢	الفصل الثالث عشر: فى ان على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصه و عدمه...
٦٣٣	الفصل الرابع عشر: فى الموافقه مع الشهرة الفتاويه التى لا تفيد الا الظن
٦٣٦	خلاصه المقصد الثامن(فى التعادل و التراجيح)
٦٣٨	لا تعارض بين الأصول و الأمارات
٦٣٩	وجه تقديم الأمارات على الأصول
٦٣٩	لاتعارض بين الأمارات بعضها مع بعض
٦٤٠	لاتعارض بين النصّ و الظاهر
٦٤١	مورد التعارض بين الأخبار
٦٤٢	المعيار فى الحكومه
٦٤٦	هنا إشكالات أخرى
٦٥٨	تنبيه
٦٦٩	فقه الحديث
٦٧٧	تنبيهات:
٦٨١	تبصره

٦٩٧	تنبيه
٧٠٣	تبصره في الشبهات المصداقيه و المفهوميه
٧١٠	و أما الخاتمه فهى فيما يتعلق بالاجتهاد و التقليد و فيها فصول:
٧١٠	الفصل الاول:فى تعريف الاجتهاد
٧١٣	الفصل الثانى:فى ان من تمكن من الاستنباط هل يجوز له التقليد بترك الاستنباط أم لا يجوز بل يتعين عليه الاجتهاد
٧١٧	الفصل الثالث: فى تقسيم الاجتهاد الى مطلق و متجزئ
٧٢٠	الفصل الرابع:فى الأحكام المترتبه على الاجتهاد المطلق و هى متعدده
٧٢٠	اشاره
٧٢٧	بقى شىء فى جواز توكيل العامى للقضاء
٧٣٩	الفصل الخامس:فى الأحكام المترتبه على المجتهد المتجزئ
٧٣٩	ويقع الكلام فى مواضع
٧٣٩	الموضع الاول:فى امكان التجزئ
٧٤٠	الموضع الثانى:فى حجبه رأى المتجزئ على نفسه
٧٤١	الموضع الثالث:فى جواز رجوع غير المتصف بالاجتهاد اليه فى كل مسأله اجتهاد فيها
٧٤١	اشاره
٧٤٢	بقى شىء و هو انه لو علم شخص أحكام باب القضاوه جميعها أو بعضها عن تقليد فهل ينفذ قضاؤه فيما علم به عن تقليد أو لا
٧٤٢	الفصل السادس:فى مبادئ الاجتهاد و مقدماته
٧٤٢	اشاره
٧٤٣	الأمر الأول:فى انه هل يلزم الاجتهاد فى تلك المبادئ و المقدمات أم لا
٧٤٣	الأمر الثانى:فى انه هل يجوز التقليد عنم كان مقلدا فى المقدمات أم لا
٧٤٤	الأمر الثالث:فى انه هل يلزم تعلم المنطق اولاً
٧٤٥	الأمر الرابع:فى انه هل يلزم تعلم علم الرجال أو لا
٧٤٥	الفصل السابع:فى التخطنه و التصويب
٧٥٠	الفصل الثامن:فى تبدل رأى المجتهد
٧٥٠	اشاره
٧٥١	تحريم محل النزاع و بيان صورته
٧٥٥	أدله الاجزاء
٧٥٥	أحدها حديث الرفع
٧٦٠	ثانيها:السيره المتشرعه
٧٦٢	ثالثها:نفى العسر و الحرج

٧٦٤	حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين
٧٦٦	الفصل التاسع: فى تعريف التقليد
٧٧٢	الفصل العاشر: فى أدله جواز التقليد
٧٧٢	يستدل على جواز التقليد بأمور:
٧٧٢	منها دليل العقل
٧٧٦	ومنها سيره العقلاء:
٧٧٨	و منها الآيات:
٧٨٣	منها: وجوب دفع الضرر المحتمل
٧٨٧	منها: الاخبار الداله على جواز تفريع الفروع
٧٨٧	ومنها: الاخبار الداله على الارجاع بملاك كون الغير عالما اوثقه
٧٩٠	ومنها: الاخبار الداله على النهى عن الافتاء بغير علم
٧٩٠	ومنها: الاخبار الداله على ان الاجتهاد والاستنباط معمول به بين الاصحاب و لم يردعهم الاثمه الأطهار عليهم الصلوات السلام
٧٩٢	و منها: الاخبار الداله على تعليم الاستنباط و الاجتهاد
٧٩٣	ومنها: ما يدل من الاخبار على المنع عن اخذ آراء المنحرفين و جواز رواياتهم
٧٩٣	ومنها: الاخبار الداله على النهى عن الحكم بغير ما انزل الله تعالى بناء على عدم اختصاص الحكم بباب القضاء
٧٩٤	ومنها: الاخبار الصحاح الداله على كيفية علاج الاخبار المتعارضة باخذ موافق القرآن و طرح المخالف له و باخذ المخالف للعامه و طرح الموافق لهم و غير ذلك من الامور التى لا يمكن إلا بالاجتهاد
٧٩٤	ومنها: الاخبار الداله على النهى عن القياس و الاستحسان و الاستصلاح و مجرد الرأى من دون استناده الى الحجه الشرعيه و غير ذلك من الاستنباطات الظنيه التى عولت عليها العامه
٧٩٧	بقى شىء
٧٩٨	الفصل الحادى عشر: فى اختلاف اهل الفتوى فى العلم و الفضيله
٨٠٤	الفصل الثانى عشر: فى جواز تقليد الميت و عدمه و يقع الكلام فى مقامين:
٨٠٤	المقام الاول: فى جواز التقليد الابتدائى عن الميت و عدمه
٨٠٦	والمقام الثانى: فى جواز البقاء على تقليد الميت
٨١٣	الفصل الثالث عشر: فى شرائط المرجعيه للتقليد
٨١٣	اشاره
٨١٣	منها البلوغ
٨١٦	ومنها العقل
٨١٨	ومنها الايمان
٨٢١	ومنها العداله
٨٢٦	ومنها الرجوليه
٨٣٠	الخلاصه:

٨٣٠	اشاره
٨٣٠	الفصل الأول: في تعريف الاجتهاد
٨٣٠	اشاره
٨٣٠	هنا مناقشات:
٨٣١	الفصل الثاني: في جواز تقليد المتمكن من الاستنباط و عدمه،
٨٣٣	الفصل الثالث: في تقسيم الاجتهاد إلى مطلق و متجزى
٨٣٥	الفصل الرابع: في الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هي متعددة:
٨٣٥	اشاره
٨٣٩	بقي شيء في جواز توكيل العامي للقضاء
٨٤٣	الفصل الخامس: في الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزى
٨٤٤	الفصل السادس: في مبادئ الاجتهاد و مقدماته
٨٤٦	الفصل السابع: في التخطئة و التصويب،
٨٤٩	الفصل الثامن: في تبدل رأى المجتهد
٨٤٩	اشاره
٨٤٩	تحرير محل النزاع و صورته
٨٥٢	أحدها: حديث الرفع
٨٥٥	تقريب الاستدلال بالسيرة
٨٥٦	تقريب الاستدلال بنفى العسر و الحرج
٨٥٨	حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين
٨٥٩	الفصل التاسع: في تعريف التقليد
٨٦١	الفصل العاشر: في أدله جواز التقليد
٨٦١	اشاره
٨٦٢	ومنها سيره العقلاء
٨٧٠	بقي شيء
٨٧٠	الفصل الحادي عشر: في اختلاف أهل الفتوى في العلم و الفضيله
٨٧٤	الفصل الثاني عشر: في جواز تقليد الميت و عدمه،
٨٧٨	الفصل الثالث عشر: في شرائط المرجعيه،
٨٨٦	«فهرس الموضوعات»
٩٠٥	تعريف مركز

اشاره

سرشناسه: خرازی، سید محسن، ۱۳۱۵ -

عنوان و نام پدید آور: عمده الاصول / تالیف محسن الخرازی؛ تصحیح علی رضا الجعفری

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۶

مشخصات ظاهری: ۷ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۲۲ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/خ ۴ع ۱۳۷۶

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م. ۷۸-۲۹۹۴

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

عمده الاصول

تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص: ۴

تتمه

اشاره

المقصد السابع

فى الأصول العمليه

الفصل الرابع: فى الاستصحاب

اشاره

فى الاستصحاب

ص: ٥

الأمر الأول: في تعريفه

و هو كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره عند الأصوليين عرّف بتعريف أسدّها و أخصرها إبقاء ما كان و المراد بالبقاء الحكم بالبقاء و دخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم فعلة الإبقاء هو أنّه كان فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله و إلى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبده «بانه اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأوّل» بل نسبه شارح الدروس إلى القوم، فقال إنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه. (١)

ثم لا يخفى عليك أنّ الحكم بالبقاء بإطلاقه يشمل الاستصحاب الموضوعي و الحكمي ولذا قال في الكفايه إنّ عباراتهم في تعريفه و إن كانت شتى إلّا أنها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد و هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقائه. (٢)

ولا فرق في الحكم بالبقاء بين كون المبني هو بناء العقلاء على ذلك مطلقاً أو في الجملة أو حكمهم بالتصديق الظني بالبقاء الحقيقي بسبب وجود الملازمه بين ثبوت

ص: ٧

١- (١) فرائد الأصول، ٣١٨، ط قديم.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٢٧٣.

الشيء في السابق و الظن ببقائه أو الأخبار الداله عليه تعبداً مطلقاً أو في الجملة إذ مرجع الجميع إلى حكم الشارع بالبقاء في كل شيء وجد ثم لم يعلم بقاءه تأسيساً أو امضاءً سواء كان بدلاله المطابقه أم بالدلاله الالتزاميه بل الاستصحاب بهذا المعنى أى الحكم بالبقاء قابل للنزاع ولذلك قال في الكفايه إن هذا المعنى (أى الحكم بالبقاء) هو القابل لأن يقع فيه النزاع و الخلاف في نفيه و إثباته مطلقاً أو في الجملة أو في وجه ثبوته على أقوال: ضروره أنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشمن العلم بثبوته لما تقابل فيه الأقوال ولما كان النفي و الإثبات واردين على مورد واحد بل موردين. (١)

والوجه في عدم التقابل أن نفي وجه لا ينافي ثبوت وجه اخرله

ثم لا يخفى عليك أنه لا وجه للايراد عليه بأن لازم كون الإبقاء إبقاء عملياً هو عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات التي لم تكن لها أثر شرعى في حال اليقين وكذا في الشبهات التي لم يعمل المكلف فيها على وفق حالته السابقه أو لا يعمل بعد مع أنه لا إشكال في جريانه في جميع الموارد.

وذلك لما أفاده سيّدنا الأستاذ قدس سره من أن المراد من الإبقاء هنا هو الإبقاء التنزيلى ويصح التنزيل جعل المماثل في الأحكام و الحكم بترتيب الآثار في الموضوعات و البناء عملاً على طبق حال اليقين فمتعلق الإبقاء إنما هو نفس الحكم أو الموضوع وابقاؤهما حقيقه حيث لا يعقل لامن المكلف ولا المكلف لأن الحكم الذى كان واقعيًا و الموضوع الذى ثبت كان تكوينياً ولا يعقل ابقاؤهما حقيقه يكون تنزيلاً لامحاله وبذلك يدفع الإشكال فتأمل. (٢)

ص: ٨

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٢٧٤-٢٧٣.

٢- (٢) المحاضرات سيّدنا الأستاذ، ج ٢، ص ١٦-١٥.

فتحصّل: أنّ الاستصحاب يكون بمعنى أنّ كل شيء وجد ثم شك في بقاءه وارتفاعه يحكم ببقائه من دون فرق بين أن يكون الشيء المذكور حكماً أو موضوعاً إذا أحكام شرعية ومن دون تفاوت في أنّ مبنى هذه القاعدة هو الأخبار أو بناء العقلاء أو إذعان العقلاء وتصديقهم الظني بالبقاء الحقيقي بسبب وجود الملازمه بين ثبوت السابق وبقائه فإنّ الاستصحاب بالمعنى المذكور و هو الحكم بالبقاء يجري على جميع الوجوه و المباني و يدلّ عليه كل واحد من المباني المذكوره بالدلاله المطابقه أو الالتزاميه ولا يفرق فيه بين أن يكون الاستصحاب أماره أو أصلاً عملياً لأنّ حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل يدلّ أيضاً بالالتزام على الحكم بالابقاء ولقد أفاد وأجاد المحقّق العراقي قدس سره حيث قال ولا يضرّ الاختلاف بحسب الحقيقه بوحده المفهوم في ابقاء ما كان. (1)

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: إنّ الاستصحاب إمّا أن يكون أصلاً عملياً كأصالة الحل و الطهاره ويكون وظيفه عمليه في مقام الشك و موضوعه الشك في شيء متيقن سابق من غير أن يكون اعتباره لأجل التحفظ على الواقع فلا يكون حينئذ حجه على الواقع ولا- طريقاً مجعولاً- فإطلاق الحجه عليه غير صحيح كإطلاق الحجه على اصالتي الطهاره و الحلّيه فبناء عليه يكون تعريفه بإبقاء ما كان وأمثاله ممّا لا مانع منه سواء أريد الإبقاء العملي الذي هو وظيفه المكلف أو الحكم بالإبقاء من قبل الشارع ولا يخفى أنّه حينئذ يكون مسأله فقهيه ولو في الاستصحابات الحكميه فإنه على كلا التقديرين يكون وظيفه عمليه غير ناظره إلى الحكم الواقعي ولا- حجه عليه ولا- طريقاً إليه و إمّا أن يكون حجه على الواقع سواء كان أصلاً اعتبر لأجل التحفظ على الواقع كأصالة الإحتياط في الشبهه البدويه أو طريقاً كاشفاً عنه كساير الأمارات الكاشفه عن الواقع

ص: ٩

فحينئذٍ يكون مسأله أصوليه وإطلاق الحجه عليه صحيح إلى أن قال وبالجملة إطلاق الحجه على الاستصحاب بناء على كونه أصلاً لتحفظ الواقع أو أماره لاثباته صحيح ولكن تعريفه حينئذٍ يبقاء ما كان ومثله ليس على ماينبغي لأن الاستصحاب بناء على أمر يكون حكم الشارع أو بناء العقلاء أو حكم العقل دليلاً على اعتباره ويجب على المكلف العمل على طبقه وجوبا طريقيا للتحفظ على الواقع ولا يكون نفس الحكم الشرعي أو نفس عمل المكلف فكما أن خبر الثقة الذي هو طريق إلى الواقع وحجه عليه شيء وإيجاب العمل على طبقه شيء آخر والعمل عليه شيء ثالث فلايصح أن يقال إن خبر الثقة هو وجوب العمل على طبقه أو العمل على طبقه فكذلك الاستصحاب فلايد من تعريفه بناء على إمّا يكون السابق للشئ الكاشف عن بقائه في زمن الشك فيه هذا بناء على أن اعتباره الشرعي بسبب جعل اليقين طريقاً إلى متعلقه في زمان الشك فيكون حقيقته هو اليقين السابق على الشك في البقاء الكاشف عن متعلقه ولو قلنا بأن اعتباره ليس لأجل الطريقيه عن الواقع بل لأجل التحفظ عليه فيكون أصلاً وحجه على الواقع نظير أصله الإحتياط في الشبهات البدويه إلى أن قال وقد اتضح أيضاً ممّا ذكرنا أنه لايمكن تعريفه بشيء يكون مورداً للنقض والإبرام على جميع المسالك لعدم الجامع بينها فإن من جعله أصلاً عملياً لايد وأن يجعل الشك موضوعاً ويقول إنّه وظيفه للشاك عند قصور اليد عن الواقع ومن جعله أماره للواقع لايد وأن لايعتبر الشك على نحو الموضوعيه وهما ممالا- يجتمعان وكذا لاجماع بين القول بالطريقيه والأماريه عن الواقع وبين القول بأنه حجه على ظلواقع وأصل كاصل الإحتياط فمن أراد تعريفه بجامع يجتمع عليه الأقوال المتقابلة فقد أخطأ إلّا أن يراد بالجامع الغرض منه على بعض الاعتبارات. (١)

ص: ١٠

وفيه: أنّ المسأله الأصوليه على مازاد صاحب الكفايه فى تعريف علم الأصول أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل ليست منحصره فى الحججه على الواقع بل تعم ما ينتهى إليه المجتهد عند عدم قيام الحججه على الواقع فكما أنّ البراءه و التخيير و الإحتياط من مسائل علم الأصول فليكن كذلك الاستصحاب بناء على كونه أصلاً عملياً.

لايقال: إنّ مقتضى كون المسائل التى ينتهى إليها المجتهد فى مقام العمل من مسائل علم الأصول هو إدراج قاعده الطهاره الجاريه فى الشبهه الحكميه فى مسائل علم الأصول أيضاً لأنها ممّا ينتهى إليه المجتهد أيضاً مع أنّها من القواعد الفقهيّه.

لأننا نقول: إنّ المراد من المسائل التى ينتهى إليها المجتهد فى تعريف علم الأصول هى التى لا تختص بباب خاصّ كالبرائث و التخيير والاستصحاب ونحوها لا ما يختصّ ببعض الابواب كقاعده الطهاره فإنّها مختصّه بباب الطهاره.

ولكن الانصاف ان هذا الجواب غير تام لأن الميزان فى كون المسأله اصوليه هو ان تقع نتيجهها فى طريق استنباط الحكم الفرعى ولا يعتبر جريانها فى جميع الأبواب الفقهه وإلّا لخرجت جملة من المباحث الأ-صوليه عن علم الأ-صول لعدم اطرادها فى جميع الأبواب الفقهه كالبحت عن دلالة النهى عن العباده على الفساد وعدمه فانه غير جار فى غير العبادات من سائر أبواب الفقه وعليه فنلتزم بكون قاعده الطهاره فى الشبهه الحكميه من مسائل علم الأصول ولا مانع.

ثم لا يخفى أنه لا يكون تعريف الاستصحاب بإبقاء ما كان جامعاً على جميع الأقوال المتقابله إلا أن الذى يسهل الخطب أنّ التعريف المذكور من باب الشرح الاسمى لا التعريف المنطقى ولذا يكون قصوره من بعض النواحي مغفورا عنه فتحصيل أنّ تعريف الاستصحاب بإبقاء ما كان هو التعريف بالأسد و الأخصر بالنسبه إلى سائر التعاريف و إن لم يكن خالياً عن بعض المناقشات و الله هو العالم.

وهي اليقين السابق و الشك اللاحق وتعريفه بإبقاء ما كان مشعر بكليهما إذ لايفرض أنه كان إلّا إذا كان متيقنا كما أنّ الشك اللاحق يفهم من كلمه الإبقاء إذ لا مورد له إلّا مع الشك في الواقع الحقيقي الثابت في السابق.

ثم إنه يعتبر امور في الشك و اليقين المعترين في الاستصحاب.

من-ها: أن يكون المقصود من اليقين هو اليقين بالحاله السابقه ولا فرق فيه بين أن تكون الحاله السابقه حكما شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعى ولا مجال للاستصحاب فيما لا يقين بالحاله السابقه لعدم بعض اركانه.

ومن-ها: أن يتعلّق الشك ببقاء المتيقن وإلّا فمع فرض بقاء اليقين به لا مجال للاستصحاب فيما لا شك لعدم بعض أركانه و هو الشك.

ومن-ها: أنه لا فرق في الشك بين أن يكون متساوي الطرفين أو لا يكون إذ المراد منه هو عدم العلم و العلمى ببقاء المتيقن وعليه فالاستصحاب يجرى ولو مع الظن بالبقاء أو الظن بعدم البقاء.

ومن-ها: أن يتعدد زمان المتيقن و المشكوك وإلّا فالشك يكون سارياً ويلزم منه أن لا يكون متيقناً في السابق فيكون قاعده اليقين فإنّه في الزمان اللاحق يكون شاكاً في نفس ماتيقنه سابقاً ويعبر عنه بالشك السارى وأخبار الاستصحاب لا يشملها إذ لا يبقى يقين مع الشك السارى حتى يحكم عليه بعدم نقضه وإبقائه في حال الشك.

ومنها: وحده متعلق اليقين و الشك بأن يكون الشك في البقاء متعلقاً بنفس ماتعلق به اليقين ويحكم ببقاء مافيه اقتضاء البقاء عند الشك في حدوث مانع له مثلاً ولا نظر له إلى مقام تأثيره وترتب الأثر الّذى لم يكن موجوداً قبلاً والاستصحاب في الشك في الرافع يحكم ببقاء ما كان وعدم وجود مانع بالنسبه إلى نفس وجوده و بهذه أى

وحده المتيقن و المشكوك يفترق الاستصحاب عن قاعده المقتضى وعدم المانع الّتى تكون موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى و يشك في تأثيره من جهة احتمال وجود المانع فيكون المشكوك فيها غيرالمتيقن فمن يذهب إلى صحتها يقول يجب البناء على تحقق المقتضى بالفتح عند اليقين بوجود المقتضى بالكسر لكفايه إحراز المقتضى بالكسر مع الشك في المانع فيالحكم بترتب الأثر و المقتضى بالفتح مثلاً إذا علم بوجود نار مماسه للثياب وشك في أنّ الثياب رطبه أو لا فيحكم باحراقها بقاعده المقتضى و عدم المانع.

ومنها: سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك كما أفاده الشيخ المحقّق المظفر قدس سره ومعناه أنّه يجب أن يتعلّق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً و هذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتيقن متأخراً عن زمان المشكوك بأن يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر فإنّ هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقرائى الذى لادليل عليه مثاله: ما لو قلنا بأنّ صيغه إفعال حقيقه في الوجود في لغتنا الفعلية الحاضره وشك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى هل كان في أصل وضع لغه العرب أو أنّها نقلت عن معناها الأصيلى إلى هذا المعنى في العصور الإسلاميه فإنّه يقال هنا إنّ الأصل عدم النقل لغرض إثبات أنّها موضوعه لهذا المعنى في أصل اللغه ومعنى ذلك في الحقيقه جرّ اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم ومثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاصّ ولا تكفى فيه أخبار الاستصحاب ولا أدلّته الأخرى لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر (1) هذا مضافاً إلى انصراف حديث لانتقض عن الشك المتقدم بل قوله عليه السلام «لأنك كنت على اليقين من طهارتك فشككت»

ص: ١٣

صريح في تقدّم متعلق اليقين على متعلق الشك فلا يدلّ على حجيه الاستصحاب إذا تقدّم زمان المشكوك على زمان المتيقن نعم يمكن دعوى قيام بناء العقلاء على أصاله عدم النقل في اللغة وإلّا لانسد باب الاستنباط من الأصول اللفظيه لالعمليه بناء على جريان أصل عدم النقل فيما إذا علم بالمراد وشك في أنّه من باب الحقيقه أو من جهه القرينه وإلّا فمع اختصاص الأصول اللفظيه كاصاله الحقيقه وأصاله عدم القرينه وأصاله عدم النقل بما إذا كان الشك في المراد لاكيفيته فلامجال لأصاله عدم النقل بل يكتفى فيه بالاطمينان بالمراد.

ومنها: فعلية الشك و اليقين كسائر العناوين المأخوذه في الأحكام وعليه فلا يكفي في جريان الاستصحاب الشك التقديرى ولا اليقين التقديرى وفزعوا عليه أنّه لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلى ثم بعد الفراغ عن الصلاة شك في أنّه تطهر قبل الدخول في الصلاة أو لا جرى في حقه قاعده الفراغ ولايجرى فيه استصحاب الحدث إلى حين الصلاة حتى يقال إنّ قاعده الفراغ لاتدلّ على الصحه فيما إذا جرى الاستصحاب في الحدث قبل الشروع في الصلاة وذلك لعدم فعلية الشك إلّا بعد الفراغ عن الصلاة ومع عدم الفعلية لامجال للاستصحاب فمع الشك الحادث بعد الصلاة يحكم قاعده الفراغ بصحه صلاته هذا بخلاف ما إذا تيقن المكلف بالحدث ثم التفت إليه قبل الصلاة وشك ثم غفل وصلى فيحكم بفساد صلاته لجريان الاستصحاب قبل الشروع في الصلاة لكونه قبل الصلاة شاكاً في رفع حدثه وعدمه ولعدم جريان قاعده الفراغ اذليس الشك حادثاً بعد الصلاة ولكن تفزع الفرعين على اعتبار فعلية الشك و اليقين محل تأمل ونظر وسيأتى تحقيق ذلك في التنبيه الرابع إن شاء الله تعالى.

فتحصّل: أنّ الاستصحاب يتقوم باليقين السابق و الشكّ اللاحق و يعتبر فيه تعدد زمان المتيقن و المشكوك وإلّا فهو أجنبي عن الاستصحاب بل يكون قاعده اليقين.

ويعتبر فيه أيضاً وحده متعلق اليقين و الشكّ وإلّا فهو قاعده المقتضى و عدم المانع لا الاستصحاب.

ويعتبر فيه أيضاً أن يكون من باب عدم نقض اليقين بالشكّ لانقض الشكّ المتقدم باليقين المتأخّر وإلّا فهو الاستصحاب القهقرائي ولا دليل له وأدله اعتبار الاستصحاب لا يشمله.

ويعتبر فيه أيضاً فعلية الشكّ و اليقين كسائر العناوين وبدونها لا يشمله الحكم بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ كسائر الأحكام المتعلقة بالعناوين الظاهره فى الفعلية فلاتفعل.

الأمر الثالث: فى أنّ البحث عن حجّيه الاستصحاب هل هو بحث اصولي

أو بحث فقهي و المختار هو الأوّل لما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره من أنّ حجّيه الاستصحاب إن كانت من قبيل حجّيه الأمارات يدخل فى مسائل الأصول كدخولها فيها و إن كانت من قبيل حجّيه الأصول العمليه كان ماهو الوجه فى دخول تلك الأصول فى مسائل الأصول هو الوجه فى دخوله فيها فلا يحتاج إثبات كونه من مسائل ذلك العلم إلى تكلف زائد.

[\(١\)](#)

ولا فرق فيما ذكر بين كون الاستصحاب من الأدلّه الشرعيه أو الأصول العمليه الشرعيه المحضه أو العقليه المنتهيه إلى مقدمات الانسداد فإنّ تميم الكشف بناء على كونه من الأدلّه الشرعيه و أماراتها أو اثبات وظيفه المكلف فى طرف عدم الانكشاف من شؤون الأصولي.

ص: ١٥

قال المحقق العراقي قدس سره: ولقد أشرنا في أول مباحث القطع إلى اختلاف الوظائف المجعولة فمنها ما كان بلسان تميم الكشف ومنها ما كان بلسان إثبات وظيفه في ظرف عدم الانكشاف ومن المعلوم أنّ تنقيح هذه الجهات شأن الأصولي لأنّ أصل وضع علم الأصول لبيان هذه الجهات وتنقيح مبادئ هذه الحثيات فحينئذٍ مسائله قهراً راجعه إلى صنفين:

فمنها ما هو مهذب لاستنباط الأحكام الشرعيه الواقعيه ومنتج للعلم بها بتوسط قياس واحد أو قياسين أو أزيد بمعنى جعل تنجيز الأول صغرى لقياس آخر منتج للعلم المزبور بلا واسطه أو بواسطه قياس آخر كذلك ومنها ما ليس شأنها ذلك بل كانت ممّا ينتهى إليه المجتهد عند عدم وصوله إلى الواقعيات. (١)

ثم إنّ الظاهر من الكفايه فى المقام أنّ الاستصحاب من القواعد الواقعه فى طريق الاستنباط لا من التّى ينتهى إليها المجتهد فى مقام العمل حيث قال لا يخفى أنّ البحث فى حجّيته (أى الاستصحاب) مسأله أصوليه حيث يبحث فيها لتمهيد قاعده تقع فى طريق استنباط الأحكام الفرعيه وليس مفادها حكم العمل بلاواسطه و إن كان ينتهى إليه كيف وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلّا حكماً أصولياً كالحجّيته مثلاً هذا لو كان الاستصحاب عباره عما ذكرنا (من أنّه هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقائه) و أما لو كان عباره عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته أو الظن به الناشى من ملاحظه ثبوته فلا إشكال فى كونه مسأله أصوليه. (٢)

ولا يخفى عليك أنّ التعريف المذكور هنا للاستصحاب ينافى ماتقدّم عنه فى تعريف الأصول العمليه ولذا أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بأنّه عرف

ص: ١٦

١- (١) المقالات، ج ٢، ص ١٢٦.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٢٧٧-٢٧٤.

الأصول فى أوّل كتابه بأنّه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه أو التي ينتهى إليها المجتهد فى مقام العمل و الظاهر أنّ مراده بقوله أو التي ينتهى إليها المجتهد هى الأصول العمليه فحينئذ يقع الإشكال فى مسأله الاستصحاب حيث جعله فى هذا المقام من القواعد الواقعه فى طريق الاستنباط لامن التي ينتهى إليها المجتهد فى مقام العمل مع أنّ حجّيته من قبيل حجّيه الأصول لا الأمارات كما اختاره أيضاً. (١)

ثم إنّ هذا كله فى الاستصحاب الجارى فى الشبهه الحكميّه المثبت للحكم الظاهرى الكلى و أمّا الجارى فى الشبهه الموضوعيه كعداله زيد ونجاسه ثوبه وفسق عمرو وطهاره بدنه فلا إشكال كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره فى كونه حكماً فرعياً سواء كان التكلم فيه من باب الظن أم كان من باب كونها قاعده تعبدية مستفاده من الأخبار لأنّ التكلم فيه على الأوّل نظير التكلم فى اعتبار سائر الأمارات كيد المسلمين وسوقهم و البيئه و الغلبه ونحوها فى الشبهات الخارجيه وعلى الثانى من باب أصاله الطهاره وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحو ذلك. (٢)

الأمر الرابع: فى جريان استصحاب حكم العقل وعدمه

قال الشيخ الأعظم قدس سره إنّ للاستصحاب تقسيماً باعتبار المستصحب فأخر باعتبار الدليل الدال عليه إلى أن قال و أما بالاعتبار الثانى فمن وجوه أيضاً:

أحدها: من حيث الدليل المثبت للمستصحب إمّا أن يكون هو الإجماع و إمّا أن يكون غيره. إلى أن قال الثانى من حيث أنّه قد يثبت بالدليل الشرعى و قد يثبت بالدليل العقلى و لم أجد من فصلّ بينها إلّا أنّ فى تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلى و هو الحكم العقلى المتوصل به إلى حكم شرعى تأملاً نظراً إلى أنّ

ص: ١٧

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٦.

٢- (٢) فرائد الأصول، ص ٣٢٠ ط قديم.

الأحكام العقلية كلها مبيّنه مفضّله من حيث مناط الحكم الشرعي و الشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بدّ و أن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم لأن الجهات المقتضيه للحكم العقلي بالحسن أو القبح كلّها راجعه إلى قيود فعل المكلف المذموم هو الموضوع فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرفع لا يكون إلّا للشك في موضوعه و الموضوع لا بدّ أن يكون محرزا معلوم البقاء في الاستصحاب كما سيجيى ولا فرق فيما ذكر بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرفع وبين أن يكون لأجل الشك في استعداد الحكم لأن ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلّا بارتفاع موضوعه فيرجع الأمر بالأخره إلى تبدل العنوان الأتري أنّ العقل إذا حكم بقبح الصدق الضارّ فحكمه يرجع إلى أنّ الضارّ من حيث إنّهُ ضارّ حرام ومعلوم أنّ هذه القضية غير قابله للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً لأنّ قولنا المضرّ قبيح حكم دائم لا يحتمل ارتفاعه أبداً و لا ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر ولا يجوز أن يقال إنّ هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه لأنّ الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق بل عنوان المضرّ و الحكم له مقطوع البقاء و هذا بخلاف الأحكام الشرعية فإنّه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً ولا يعلم أنّ المناط الحقيقي فيه باق في زمان الشك أو مرتفع فيستصحب الحكم الشرعي إلى أن قال فإنّه تابع لتحقق موضوع المستصحب و معروضه بحكم العرف فإذا حكم الشارع بحرمة شيء في زمان وشك في الزمان الثاني ولم يعلم أنّ المناط الحقيقي واقعاً الذي هو عنوان الموضوع في حكم العقل باق هنا أم لا فيصدق هنا أنّ الحكم الشرعي الثابت لما هو الموضوع له في الأدله الشرعيه كان موجوداً سابقاً ويشك في بقائه ويجرى فيه أخبار الاستصحاب.

نعم لو علم مناط هذا الحكم وعنوانه المعلق عليه في حكم العقل لم يجر الاستصحاب لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع ومما ذكرنا يظهر أنّ الاستصحاب لا يجرى في الأحكام العقلية ولا في الأحكام الشرعية المستنده إليها سواء كانت وجودية أم عدمية إذا كان العدم مستنداً إلى القضية العقلية كعدم وجوب الصلاة مع السوره على ناسيها فإنه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات كما صدر من بعض مَنْ مال إلى الحكم بالأجزاء في هذه الصورة وامثالها من موارد الأعدار العقلية الرافعه للتكليف مع قيام مقتضيه.

و أمّا إذا لم يكن العدم مستنداً إلى القضية العقلية بل كان لعدم المقتضى و إن كان القضية العقلية موجوده أيضاً فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية ومن هذا الباب استصحاب حال العقل المراد المراجعة في اصطلاحهم استصحاب البراه و النفي فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقها و هو عدم التكليف لالحال المستنده إلى العقل حتى يقال إنّ مقتضى ما تقدّم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية وهي قبح تكليف غير المميز أو المعدوم. (١)

وحاصل كلامه هو التأميل في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستنده إلى الأحكام العقلية كما أنّه لا مجال للاستصحاب في نفس الأحكام العقلية.

نعم يجرى الاستصحاب إذا لم يكن مستنداً إلى القضية العقلية وان كان مقارناً معها كما إذا كان الاستصحاب مستنداً إلى عدم المقتضى كاستصحاب العدم المطلق من ارتفاع القضية العقلية.

ص: ١٩

أورد عليه في الكفايه: بإمكان جريان الاستصحاب من دون فرق بين كون الأحكام الشرعيه مستنده إلى الأحكام العقليه وبين عدم كونها كذلك حيث قال إنّ الاتحاد اللازم بين القضيه المشكوكه و المتيقنه بحسب الموضوع و المحمول و إن كان ممّا لا محيص عنه في جريانه إلّا أنّه لَمّا كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحقّقه وفي صدق الحكم ببقاء ما شك في بقاءه وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له ممّا يعدّ بالنظر العرفي من حالاته و إن كان واقعاً من قيوده و مقوماته أمكن جريان الاستصحاب ضروره صحه إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبداً أو واقعاً مظنوناً ولو نوعاً أو دعوى دلالة النص أو قيام الإجماع عليه من دون فرق بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً أمّا الأوّل فواضح و أمّا الثاني فلأنّ الحكم الشرعي المستكشف بالعقل عند طرؤ انتفاء ما احتمل دخله في موضوع حكم العقل ممّا لا يرى مقوماً له كان مشكوك البقاء عرفاً لاحتمال عدم دخله فيه واقعاً و إن كان لاحكم للعقل بدونه قطعاً و مع كون الحكم الشرعي المستكشف بالعقل مشكوك البقاء يجري فيه الاستصحاب.

إن قلت كيف هذا مع الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع.

قلت ذلك لأنّ الملازمه إنّما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف لافي مقام الثبوت فعدم استقلال العقل إلّا في حال وجود ما احتمل دخله في موضوع الحكم غير ملازم لعدم حكم الشرع في تلك الحال أي حال عدم ما احتمل دخله في موضوع الحكم وذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحه أو المفسده التي هي ملاك حكم العقل كان على حاله في كلتا الحالتين و إن لم يدركه العقل إلّا في إحديهما لاحتمال عدم دخل تلك الحاله فيه أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لتلك الحاله أي وجود ما احتمل دخله في موضوع الحكم و إن كان لها دخل

فيما اطلع العقل عليه من الملائك وبالجمله حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملائك حكم العقل واقعاً لا ما هو مناط حكمه فعلاً وموضوع حكم العقل فعلاً. ممّا لا يكاد يتطرق إليه الإهمال والإجمال مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنًا و هو ما قام به ملائك حكمه واقعاً فربّ خصوصيه لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخلها فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً مع احتمال بقاء ملائك حكم العقل واقعاً ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جداً لدورانه معه وجوداً و عدماً فافهم وتأمل جيّداً. (١)

والحاصل: أنّ الحكم الفعلي العقلي يستلزم الحكم الشرعي ولكن هذا في مرحله الإثبات والاستكشاف فإذا طرء انتفاء بعض قيود موضوع حكم العقلي الّذي يحتمل دخله في ملائك حكمه لا يحكم العقل ببقاء حكمه إلّا أنّه لا يستلزم عدم بقاء الحكم واقعاً لاحتمال بقاء الملائك الواقعي ومع هذا الاحتمال يجري الاستصحاب في الأحكام الشرعيه المستنده إلى الأحكام العقليه لتاميه اركان الاستصحاب فيها بعد ما رأى ما احتمله من الاحوال نعم لو كان العقل حاكماً بعدم الحكم عند انتفاء بعض القيود ارتفع الحكم الشرعي أيضاً للملازمه إلا- أنّ العقل مع انتفاء بعض القيود لا يحكم له لا- أنه حكم بالعدم و بعبارة اخرى أنّ الحكم الشرعي إنما يتبع حكم العقل بما هو ملائك الحكم واقعاً لا بما هو مناطه بنظر العقل ومن المحتمل عدم دخاله ما انتفى في الحكم واقعاً أو وجود ملائك آخر معه فتحصّل أنّه لا مجال للتأمل في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيه المستنده إلى الأحكام العقليه خلافاً لما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره.

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: بأنّ الناقص إذا كان له ملائك آخر تامّ، يكون موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل شرعي كما أنّ التام مع وجود الملائك التام فيه يكون

ص: ٢١

موضوعاً لحكم آخر مستقل لأن موضوعات الأحكام تلاحظ مجردة عن اللواحق الغريبه في مقام تعلق الأحكام بها فالناقص بما أنه شيء بحيااله قائم به الملاك ملحوظ في مقام الموضوعيه ويتعلق به حكم و التام أيضاً كذلك فلايجرى الاستصحاب فيه للعلم بزوال الحكم الأوّل و الشك في وجود حكم آخر وجرى استصحاب الحكم الكلى في المقام ممنوع ولو على تسليم جريانه في الجملة لأن الجامع بين الحكمين غير مجعول بل المجعول هو كل واحد منهما مستقلاً متعلقاً بموضوعه و الجامع أمر انتزاعي عقلي غير متعلق للجعل ولا موضوعاً لأثر شرعى وفي مثله لايجرى الاستصحاب ثم قال:

والتحقيق في المقام أن يقال إنه لو سلمنا أنّ العناوين المبيّنه المفصله التي يدرك العقل مناط الحسن أو القبح فيها إنّما تكون في نظر العقل مع التجرد عن كآفّه اللواحق و العوارض الخارجيه حسنه أو قبيحه ذاتا لايمكن ان يشك العقل في حكمه المتعلق بذلك العنوان المدرك مناطه ولكن تلك العناوين الحسنه و القبيحه قد تتصادق على موضوع خارجي لأنّ الوجود الخارجى قد يكون مجمع العناوين المتخالفه فالعناوين المتكثره الممتازه في الوجود العقلى التحليلى قد تكون متحده غير ممتازه في الوجود الخارجى ويكون الوجود الخارجى بوحدته مصداقاً للعناوين الكثيره و تحمّل عليه حملاً شايعاً فإذا تصادق عليه العناوين الحسنه و القبيحه يقع التزاحم بين مناطتها ويكون الحكم العقلى في الوجود الخارجى تابعاً لما هو الأقوى بحسب المناط إلى أن قال: إذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد يصدق عنوان حسن على موجود خارجى من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح فيكون الموضوع الخارجى حسناً محضاً ملزماً فيكشف العقل منه الوجوب الشرعى ثم يشك في صدق عنوان قبيح عليه ممّا هو راجح مناط فيقع الشك في الموضوع الخارجى بأنّه حسن أو قبيح و قد يكون بعكس ذلك مثال

الأول: أن انقضاء الغريق حسن عقلاً- فقد يغرق مؤمن فيحكم العقل بلزوم إنقاضه ويكشف الحكم الشرعي بوجوبه ثم يشك في تطبيق عنوان الساب لله ورسوله عليه في حال الغرق حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه ممّا يوجب قبح انقاضه ويكون هذا المناط أقوى من الأول أو دافعاً له فيشك العقل في حسن الإنقاذ الخارجي و قبحه ويشك في حكمه الشرعي ومثال الثاني: أنه قد يكون حيوان غير مؤذ في الخارج فيحكم العقل بقبح قتله ثم يشك بعد رشده في صيرورته مؤذياً فيشك في حكمه الشرعي فاستصحاب الحكم العقلي في مثل المقامات ممّا لا مجال له لأنّ حكم العقل مقطوع بعدم فإنّ حكمه فرع إدراك المناط و المفروض أنه مشكوك فيه و أمّا الحكم الشرعي المستكشف منه قبل الشك في عروض عنوان المزاحم عليه فلا مانع من استصحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجي لا يضرّان ببقاء الموضوع عرفاً كالمثالين المتقدمين فإنّ عنوان الساب و المؤذى من الطوارئ التي لا يضرّ عروضها وسلبها ببقاء الموضوع عرفاً فتلخص ممّا ذكرنا جواز جريان الاستصحاب في الأحكام المستكشفة عن الحكم العقلي. (١)

وبعبارة أخرى إن كانت الأحكام العقلية مترتبة على العناوين الكلية غير ملحوظة انطباقها على الخارج فلا يمكن أن يشك العقل فيها بعد كون موضوع حكمها معلوماً ولحاظ قيد أو خصوصية أخرى فيه يوجب مغايره الموضوع فيرتفع الحكم عنه عقلاً و عرفاً ومع الارتفاع القطعي لا مجال للاستصحاب الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي.

هذا بخلاف إذا كانت الأحكام العقلية مترتبة على العناوين الكلية باعتبار انطباقها على الوجود الخارجي ففي هذه الصورة يمكن انطباق عنوان آخر عليه فيكون بهذا

ص: ٢٣

الاعتبار محكوماً بحكم آخر وعليه يمكن استكشاف الحكم الشرعي من ناحيه انطباق عنوان قبيح أو حسن عليه و معذلك يمكن أن يشك في بقاء الحكم العقلي بسبب احتمال طرؤ عنوان آخر يوجب ارتفاع الحكم المذكور على تقدير عروضة وهنا يجرى الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي عند الشك في بقاءه فالأولى هو التفصيل في جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي بين أن يكون موضوع المستصحب عنواناً كلياً غير ملحوظ انطباقه على الخارج فلامجال بعد اختلاف الموضوع للاستصحاب للعلم بالارتفاع و شك في وجود حكم آخر كما عرفت و بين أن يكون موضوع المستصحب هو الموجود الخارجي اذ في هذه الصورة يجرى الاستصحاب بالنسبه إلى الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي و إن لم يجر الاستصحاب بالنسبه إلى الحكم العقلي و الوجه في جريان الاستصحاب بالنسبه إلى الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي هو بقاء الموضوع عرفاً إذ الموضوع هو الشيء الخارجي و شيئه الخارجي حافظه لوحده في الحالتين بناء على أن القيود من الحالات لا المقومات عند العرف فلا تغفل ولقد أفاد وأجاد المحقق الحائري قدس سره في الدرر حيث قال ذهب جمع من مشايخنا تبعاً لسيد مشايخنا الميرزا الشيرازي إلى جريان الاستصحاب و هو الحق فنقول لا ينبغي الإشكال في عدم جواز استصحاب نفس حكم العقل ضروره عدم تصور الشك في بقاءه كما لا ينبغي الإشكال في عدم جواز استصحاب ملاك حكمه لأن الشك و إن كان متصوراً فيه ولكنه ليس موضوعاً لأثر من الآثار الشرعيه ولكن استصحاب الحكم الشرعي المستكشف بقاعده الملازمه بمكان من الإمكان لعدم المانع فيه إلا الشك في الموضوع بحسب الدقه ولو كان هذا مانعاً لانسد باب الاستصحاب في الأحكام الكليه أو الجزئيه لكون الشك فيها راجعاً إلى الشك في الموضوع يقينا و

ماهو الجواب فى باقى موارد الاستصحاب هو الجواب هنا من دون تفاوت أصلاً وستطلع على تحقيق وجوب أخذ الموضوع من العرف فى محله إن شاء الله. (١)

الأمر الخامس: فى أدله حجته الاستصحاب

إشاره

وهى متعدده :

منها استقرار بناء العقلاء على العمل اعتماداً على الحاله السابقه تعبداً

وحيث لم يثبت الردع عنه كان هذا البناء حجه شرعاً.

وأورد عليه إمّا بمنع بنائهم على ذلك تعديداً لإمكان أن يكون عملهم لا طمينا نهم أو ظنهم الشخصى بالبقاء وأخرى أن يكون عملهم رجاءً و احتياطاً وثالثه أن يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء وعدمه فليس بهم التفات حتى يحصل لهم الشك فيعملون اعتماداً على الحاله السابقه كمن يرجع إلى داره بلا التفات إلى بقائها وعدمه.

ومن هذا الباب تجرى الحيوانات على الحاله السابقه فإنه بلا شعور و التفات إلى البقاء وعدمه وعليه فلم يثبت استقرار سيره العقلاء على العمل اعتماداً على الحاله السابقه ويدلّ على ذلك أنّ ارتكاز العقلاء ليس مبيتاً على التعبد بأن كان رئيسهم قد أمرهم بالعمل على طبق الحاله السابقه بل هو مبنى على منشأ عقلا نى كما أنّ جميع ارتكازيات العقلاء ناشئه من المبادئ العقلانيه. (٢)

ناقش فيه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بأن الاطمينان أو الظن (المذكور) ببقاء ما ثبت غير حاصل بالنسبه إلى جميع الموارد كما تبهننا عليه و إمّا بالنسبه إلى كل واحد من الموارد فنحن نجدهم عاملين على طبق الحاله السابقه فيما ليس فيه اطمينان أو ظنّ بثبوت ما كان بل فيما ثبت الظن بعدم ثبوته وكيف كان فليس مدار

ص: ٢٥

١- (١) الدرر، ص ٥١٦، الجديد.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١١.

بنائهم على حصول الاطمينان أو الظنّ الشخصين ببقاء ما كان نعم يمكن أن يكون الظنّ بالبقاء حكمه لاستقرار طريقتهم وعلى هذا يكون بناؤهم على العمل على طبق الحالة السابقه من باب الطريقيه كما فى ساير الأمارات و إن كان هذا أيضاً محل تأمل و أمّا الإحتياط فهو و إن كان ممّا يراعونه فى امورهم إلّا أنّه ليس دائراً مدار الثبوت فى السابق و الشكّ فى اللاحق بل يجرى فى جميع المقامات كما لا يخفى هذا مع أنّ للاحتياط مقام (مقاماً) وللاحتجاج مقام (مقاماً) آخر و كلامنا هذا فى أنّهم يعملون على طبق الحالة السابقه ويحتجّون به عند الاحتجاج مع مواليهم و هذا ليس مرتبطاً بأمرهم كى يدعى أنّه من باب الاحتياط.

و أمّا إحتمال الغفله فهو مرفوع بأنّا نجد العقلاء بانين على طبق الحالة السابقه فى موارد التريدي فى البقاء وعدمه و هذا دليل على أنّ بناؤهم ليس لأجل الغفله عن إحتمال الانتفاء. (١) فلا اشكال فى الاستدلال ببناء العقلاء لحججه الاستصحاب.

لا يقال: إنّنا لو سلمنا استقرار بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقه لكنه لم يعلم أنّ الشارع به راض و هو عنده ماض و يكفى فى الردع عن مثله ما دل من الكتاب و السنّه على النهى عن اتباع غير العلم وما دلّ على البراءة أو الإحتياط فى الشبهات فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بدّ فى اتباعه من الدلاله على إمضاءه. (٢)

لأنّ نقول: كما فى مصباح الأصول هذا ينافى ما تقدّم منه فى بحث حجّيته الخبر الواحد من أنّ الآيات وارده فى اصول الدين أوّلاً و أنّ الردع بها لا يكون إلّا على وجه

ص: ٢٦

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٢٣-٢١.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٢٨٠.

دائر ثانياً (١) فما ذكره (صاحب الكفايه) من الجوابين عن الآيات الناهيه عن العمل بغير علم في بحث حجتيه الخبر هو الجواب في المقام أيضاً. (٢)

و زاد على ذلك السيد المحقق الخوئي قدس سره جواباً ثالثاً بقوله إنّ الآيات الناهيه ارشاديه إلى عدم العمل بالظن لاحتمال مخالفه الواقع والابتلاء بالعقاب كما في حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فلايشمل الخبر الظنى الذى يكون حجه ببناء العقلاء ولا الاستصحاب الذى يكون بناء عملياً من العقلاء للقطع بالامن من العقاب حينئذٍ و العقل لا يحكم بأزيد ممّا يحصل معه الأمان من العقاب (٣) وفيه أنّ القطع بالأمان متفرع على عدم شمول الأدله الناهيه لمثل الاستصحاب و عدم شمولها متفرع على حجه الاستصحاب و هو كما ترى نعم يمكن أن يقال إنّ المقام خارج عن الآيات المذكوره تخصّيصاً لأنّ المقصود من الآيات الناهيه هو النهى عن اتباع غير العلم لاثبات الواقع به ولا يكون المقصود فى الاستصحاب هو ذلك بل المقصود منه هو العمل على طبق الحاله السابقه.

بخلاف الخبر فإنّ المقصود منه هو اثبات الواقع به فيحتاج إلى التخصيص بالنسبه إلى الآيات المذكوره وعليه فمع وضوح خروج المقام عن مورد الآيات الناهيه تخصّيصاً لافرق بين كون السيره متقدمه على الآيات أو مقارنه أو متأخره عنها

ص: ٢٧

١- (١) قال فى الكفايه فى تقريب الدور و ذلك لأنّ الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد اطلاقها بالسيره على اعتبار خبر الثقه و هو يتوقف على الردع عنها بها و إلّا لكانت مخصصه أو مقيده لها كما لا يخفى الكفايه، ج ٢، ص ٩٩ و يمكن المناقشه بأنّ يقال عدم تخصيص العموم أو الإطلاق و ان تلتزم مع عدم صلاحيه السيره للتخصص أو التقييد ولكن عدماً لصلاحيه فيها ليس ناشئاً إلّا من جهه قصورها لا من ناحيه الردع عنها بالعمومات فلا دور.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٢.

٣- (٣) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٢.

لخروجها عنها تخصصاً هذا بخلاف ما إذا قلنا بلزوم التخصيص في حجية الاستصحاب بالنسبة إلى الآيات الناهية فإنه أمكن حينئذٍ التفصيل بأن يقال كما في نهاية الدراية بأنه إذا كان العام مقارناً للسيرة أو مقدماً عليها فلامحاله لا تنعقد حجيتها شرعاً لوجود ما يصلح للردع و أمّا إذا كان العام متأخراً و السيرة متقدمة عليه كما هو كذلك في جميع موارد السيرة العقلائية فانها لا تختص بزمن دون زمان ولا بمله ونحله بالخصوص فما هو ملاك حجيتها شرعاً و هو كونها ممضاه شرعاً بعدم الردع عنها مع امكان الردع موجود في السيرة المتقدمة فيدور الأمر بين كونها مخصّصة للعام المتأخر بأن كان امضائها وتقريرها ذا مصلحة بقول مطلق أو كون العام المتأخر ناسخاً لها لكون امضائها ذا مصلحة ينتهي أمدها ب ورود العام المتأخر وشيوع التخصيص و ندره النسخ يقوى جانب التخصيص فصح حينئذٍ دعوى أنّ السيرة تامه الاقتضاء دون العام لعدم بناء العقلاء على العمل به في قبال الخاص على ما هو الصحيح في تقديم الخاص على العام. (١)

نعم يمكن منع شمول هذا الدليل و هو بناء العقلاء لجميع موارد الاستصحاب كموارد جريان سائر الأصول المحرزه كأصالة السلامه كما إذا احتمل أنّ طرف معاملته هلك بمثل زلزه أو شيء آخر أرسل متاعه أو طلب منه ديونه بسبب جريان أصالة السلامه اللهم إله أن يقال جريان سائر الأصول المحرزه لا ينافي جريان الاستصحاب أيضاً لأن أدله اعتبارها ناظره إلى تخطئه مخالفتها ولا نظر لها في التخطئه إلى موافقتها فتدبر جيداً.

بقي شيء: و هو استبعاد المحقق العراقي حجية الاستصحاب من باب السيره

بقي شيء و هو أن المحقق العراقي قدس سره استبعد حجته الاستصحاب من باب السيره العقلائية حيث قال لامجال للثبوت ببناء العقلاء في مثل هذه المسأله (التي هي معركه

ص: ٢٨

الآراء خلفاً عن سلف) تعبداً أو من جهة توهم أفاده سبق الحالة السابقه الظن ببقائها شخصياً أم نوعياً لا يمكن منع ذلك كيف ومع استقراره لا يبقى مجال لمثل هذا البحث العظيم بين الأعظم الذين هم بوحدهم بمثابة ألف عاقل.

نعم مع فرض ثبوت البناء المزبور لا مجال للتشبه في ردعهم بالعمومات الناهيه عن العمل بغير العلم إذ مثل هذا البناء وارد على الآيات الناهيه لأن نتيجتها اثبات العلم بالأحكام الخارجيه عن موضوع النواهي إلى أن قال اللهم إنا أن يقال إن ذلك إنما يتم بناء على كون المراد من قوله تعالى وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١) عدم العلم بمطلق الوظيفة أعم من الواقعيه و الظاهريه و إنا فلو كان (المراد) عدم العلم بالواقع فيمكن الفرق بين المقام و باب حجيه الخبر الواحد ببناء العقلاء لأن دليل حجيه الخبر موقع (٢) الشك بالواقع وهنا لا يرفع إنا الشك بحكم الشك بالشك بالواقع الذي هو موضوع «لا تَقْفُ» باق بحاله فيشمل العموم فيردع بنائهم ولكن ذلك بناء على كون بنائهم على الاستصحاب من باب الأصلية و إنا فعلى الإفاديه فحاله حال خبر الواحد. (٣)

وفيه: أولاً أن بنائهم على طبق الحالة السابقه ولو في موارد التردد في البقاء وعدمه وجداني و التشكيك فيه بمجرد البحث عنه عند الأعظم غير مقبول لا يمكن أن يكون البحث لأيضاً خصوصياته وموارده و ثانياً أن قوله تعالى وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ يدل على النهي عن تبعيته غير العلم و المراد من العلم هو الحججه و عليه يرتفع موضوع الآيه الكريمه و هو عدم الحججه بوجود الحججه و هو الاستصحاب هذا بناء على أن المراد من العلم هو العلم بمطلق الوظيفة و هو الحججه واضح و أما إذا كان المراد من

ص: ٢٩

١- (١) الإسراء، ٣٦

٢- (٢) و لعل الصحيح هو رافع الشك.

٣- (٣) مقالات الأصول، ج ٢، ص ١٣٠، ط قديم.

العلم هو الطريق القطعى الدال على الواقع فالنهي فى الآيه تشمل الخبر ولكن لاتشمل الاستصحاب لأنّ الخبر ممّا به يثبت الواقع و أمّا الاستصحاب فهو ليس إلّما بيان وظيفه الشاك ولا وجه لجعل الآيه الكريمة ردعا للسيره معه عدم ارتباط الآيه الكريمة بها فلا تغفل.

وكيف كان يكفى فى الحجيه ثبوت السيره العقلانيه مع عدم ثبوت الردع عنها كسائر موارد السيره العقلانيه.

ثم إنّ دعوى اختلاف الموارد من حيث القوه و الضعف و السيره كلما كانت أقوى احتاجت إلى ردع أقوى و السيره فى خبر الثقة قويه إلى درجه لايمكن الاقتصار فى ردعها على هذا المقدار من عموم أو إطلاق من هذا القبيل و هذا بخلاف المقام الذى تحتل على الأقل الكفايه فى ردع السيره بمثل هذه العمومات والاطلاقات لعدم قوه السيره بتلك المرتبه. (١)

مندفعه بأننا لانسلم اختلافهما فى القوه و الضعف فإنّ السيره العقلانيه ثابتة فى الخبر والاستصحاب كليهما و إنّما الفرق بينهما يكون فى الأماريه و عدمها فإنّ السيره فى الخبر من جهه كونه طريقاً إلى الواقع وفى الاستصحاب من جهه كونه وظيفه للشاك ولو لم يظن بالبقاء كما هو مقتضى كونه أصلاً من الأصول العمليه فلا فرق بينهما فى أصل الثبوت فتأمل.

ومنها: الأخبار

وهى العمده فى هذا الباب وهى متعدده بعضها عامّ و الآخر خاص.

أحدها: مارواه الشيخ قدس سره فى التهذيب بسند صحيح عن زراره

قال قلت له الرجل ينام و هو على وضوء أتوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟ فقال يا زراره قد تنام العين ولاينام القلب و الأذن فإذا نامت العين و الأذن و القلب فقد وجب الوضوء قلت

ص: ٣٠

فان حَرَكَ إلى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر يبين وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر. (١)

لا وقع للاشكال عليه من جهه كونه مضمراً بدعوى أنه مع الاضمار يحتمل كون المسؤول هو غير المعصوم عليه السلام لوضوح أن مثل زواره لم يسئل عن غير المعصوم عليه السلام فإنه أجل شأن من أن يسأل عن غيره ثم ينقل لغيره بلانصب قرينه على تعيين المسؤول فإن هذا خيانه لم تصدر عن ساحه مثل زواره.

وتقريب الاستدلال به كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره أن جواب الشرط في قوله وإلا فإنه على يقين محذوف (و هو فلا يجب عليه الوضوء) قامت العله مقامه لدلالته عليه وجعله نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف (و هو اراده الانشاء من الجملة الإسميه كأن يقال و إن لم يستيقن فهو موظف بالعمل على طبق يقينه و اراده الانشاء من الجملة الاسميته بعيده و إن شاعت اراده الانشاء من الجمل الفعلية كصيغه المضارع و اقامه العله مقام الجزاء لا تحصى كثره في القرآن وغيره مثل قوله تعالى وَ إِنْ تَجَهَّزْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفَى (٢) وقوله وَ قَالَ مُوسَى إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ (٣) إلى غير ذلك فمعنى الروايه إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوئه في السابق وبعد احتمال تقييد اليقين بالوضوء وجعل العله نفس اليقين يكون قوله ولا ينقض اليقين بمنزله كبرى كليه للصغرى المزبوره هذا.

ص: ٣١

١- (١) التهذيب، ج ١، ص ٨، باب الاحداث الموجهه للطهاره، ح ١١.

٢- (٢) طه، ٧.

٣- (٣) ابراهيم، ٨.

ثم قال الشيخ قدس سره ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام فى اليقين (فى قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين أبداً بالشك) للجنس إذ لو كانت للعهد (بأن تكون اشاره إلى اليقين فى قوله عليه السلام فانه على اليقين من وضوئه) لكانت الكبرى المنضمه إلى الصغرى هى «ولا- ينقض اليقين بالوضوء بالشك» فيفيد قاعده كليّه فى باب الوضوء و أنّه لا-ينقض إلّا باليقين بالحدث و اللام و ان كانت ظاهره فى الجنس إلّا ان سبق يقين بالوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض اراده خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيدا عن اللفظ. (١)

أورد عليه فى الكفايه: بأنّ الظاهر أنّه للجنس كما هو الأصل فيه و سبق «فإنّه على يقين من وضوئه الخ» لا يكون قرينه عليه مع كمال الملائم مع الجنس أيضاً فافهم مع أنّه غير ظاهر فى اليقين بالوضوء لقوه احتمال أن يكون من وضوئه متعلقاً بالظرف (أى الظرف المستقر كأنه يقال مكان قوله فإنّه على يقين من وضوئه فإنّه مستقر من وضوئه على يقين متعلق بقوله مستقر فكذلك قوله من وضوئه متعلق بقوله مستقر محذوف) لا يبين وكان المعنى فإنّه كان من طرف وضوئه على يقين وعليه لا- يكون الأصغر إلّا اليقين لا اليقين بالوضوء كما لا يخفى على المتأمل وبالجملة لا يكاد يشك فى ظهور القضية فى عموم اليقين و الشك خصوصاً بعد ملاحظه تطبيقها فى الأخبار على غير الوضوء أيضاً. (٢)

و لعلّ هذه الجبهه أوجبت أنّ الشيخ بعد الإشكال المذكور عدل عنه و قال لكن الانصاف أنّ الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور خصوصاً بضميمه الأخبار الأخر الآتية المتضمنه لعدم نقض اليقين بالشك. (٣)

ص: ٣٢

١- (١) فرائد الأصول، ص ٣٣٠-٣٢٩.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٢٨٤، ط قديم.

٣- (٣) فرائد الأصول، ص ٣٣٠، ط قديم.

هذا مضافاً إلى أنّ احتمال العهد مع قطع النظر عن كونه مخالفاً لسائر الأخبار لا يساعده تذييل قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» بقوله عليه السلام «ولكن ينقضه ييقين آخر» لأنه يدلّ على أنّ عله عدم النقض هو أنّ اليقين لا يصلح لهدمه إلّا بمثله من يقين آخر ولا دخاله للوضوء في هذا التعليل وعليه فلا وجه لجعل اللام في اليقين في الكبرى أعنى قوله ولا ينقض اليقين أبداً بالشك للعهد وإشاره إلى الوضوء. (١)

و مضافاً إلى أنّ العهد والإشارة يستلزم التكرار كما أفاده السيّد المحقّق الخوئي قدس سره بتقريب أنّه لو كان المراد من اليقين و الشك في قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك هو اليقين و الشك المذكورين أي اليقين المتعلق بالوضوء و الشك المتعلق بالنوم المفروضين في كلام زراره فيكون المراد (من الكبرى) لا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في النوم و هذا الاحتمال بعيد جداً لأنّ مفاد التعليل حينئذٍ يكون عين الحكم المعلل به فيلزم التكرار المستهجن إذ يصير مفاد مجموع الكلام من الحكم المعلل و التعليل أنّه لا يجب الوضوء على من يقن للوضوء و شك في النوم لأنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في النوم و معنى عدم نقض هذا اليقين بذلك الشك هو عدم وجوب الوضوء و هذا هو التكرار. (٢)

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ هذا صحيح لو لم يحذف الجواب في قوله «وإلّا فإنّه على يقين» و أمّا مع حذف الجواب كما هو المفروض و هو أنّه لا يجب عليه الوضوء فلا يلزم من تقييد اليقين بالوضوء في التعليل تكرار مستهجن.

هذا كله مع تسليم كون قوله عليه السلام فإنّه على يقين من وضوئه عله تقوم مقام الجواب ولكن يمكن منع ذلك بأنّ يكون قوله عليه السلام (فإنّه على يقين) بمنزلة الصغرى للكبرى

ص: ٣٣

١- (١) راجع تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣٠٢.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٥.

المذكوره بعدها ويكون مجموعهما هو الجواب و الجزء للشرط قال المحقق الاصفهاني قدس سره إنّ مفاد قوله عليه السلام «وإلا فإنه على يقين من وضوئه» هو أنه إن لم يستيقن بالنوم الناقض فهو باق على يقينه بوضوئه ولا موجب لانحلاله واضمحلاله إلا الشك ولا ينقض اليقين بالشك فقوله عليه السلام «وإلا فإنه الخ» بمنزله الصغرى وقوله «لا ينقض اليقين» بمنزله الكبرى وهذا أوجه الوجوه الأربعة لأن ظاهر الجملة الشرطيه كون الواقع بعد الشرط جزء لا عله له و ظاهر الجملة الخبريه كونها بعنوان الحكايه جداً لابعنوان البحث و الزجر فالتوطئه و العليه والانشائه خلاف الظاهر (١).

و إن أبيت عن جميع ما ذكر و قلت اللام للعهد أمكن أن يقال إنه لا خصوصيه للوضوء فالعله هو نفس عنوان اليقين بما هو اليقين لا اليقين بما هو اليقين بالوضوء ومع هذا الاستظهار العرفي يفيد قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين بالشك» كبرى كليه سواء كان اللام للعهد أو للجنس.

قال في مصباح الأصول و الظاهر أنه هو اليقين لظهور التعليل في العموم لأنّ قوله عليه السلام «فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك» جواب مقنع لزراره و من المعلوم أنّ سؤاله لم يكن مبيّناً على خصوصيه الوضوء بل بناءً على ان المتطهر إذا شك في الحدث هل يجب عليه تحصيل الطهاره أم لا سواء كان متطهر بالوضوء أو بال غسل فكما تعدّينا عن الشك في النوم إلى غيره من النواقض لعدم دخل لخصوصيه النوم في الحكم كذلك نتعدى عن خصوصيه الوضوء أيضاً إلى غيره فيكون حاصل جواب الإمام عليه السلام أنّ هذا المتيقن بالوضوء الشاك في النوم لا يجب عليه الوضوء لأنه كان متيقناً بالوضوء و كل من يقن بشيء لا ينقض يقينه بالشك فيه فيكون التعليل راجعاً إلى قاعده ارتكازيه وهي عدم نقض الأمر المبرم و هو اليقين بالأمر غير

ص: ٣٤

المبرم و هو الشك و يتم المطلوب من عدم جواز نقض اليقين بالشك بلا اختصاص بمورد الروايه. (١)

لايقال: لايمكن اراده العموم من اليقين لأنّ النفي الوارد على العموم لايدلّ على السلب الكلى بل يدلّ على سلب الكل.

لأنّنا نقول: كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره إنّ العموم مستفاد من الجنس في حيز النفي فالعموم بملاحظه النفي كما في لارجل في الدار لافى حيزه كما في لم أخذ كل الدراهم و لو كان اللام لاستغراق الأفراد كان الظاهر بقريته المقام و التعليل وقوله أبداً هو اراده عموم النفي لانفي العموم. (٢)

وأوضحه المحقّق الخراسانى قدس سره في تعليقه على الرسائل بقوله وذلك لأنّ الإمام عليه السلام في مقام تقريب حكم حرمه النقض بالشك في النوم ولايكاد يتم إلما بالعموم فإنّ القضيّه مع سلبه بحكم الجزئيه وهى غير منتجه ومنه يظهر عدم صلاحيه التعليل بدونه و أمّا قوله أبداً فهو لأنّ تأكيد الكلام بمثله إنّما هو لاقتضاء المقام زياده توضيح للمرام و هو مع سلب العموم يزيد الابهام انتهى.

إن قلت لا مجال لكون قوله عليه السلام «فإنّه على يقين من وضوئه ولاينقض اليقين بالشك» جواباً للشرط في قوله «وإلّا» لعدم ترتب اليقين بالوضوء على عدم الاستيقان بالنوم.

قلت كما أفاده في تسديد الأصول و قد حققنا في باب مفهوم الشرط أنّ أدلّه الشرط لاتدلّ على ازيد من فرض تحقق جمله الشرط و أنّ ما يسمى بالجزء متحقق عند تحقق الشرط وفي فرض وجوده و أمّا أنّ مفهوم جمله الجزاء مترتب ومتفرع

ص: ٣٥

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٦-١٥.

٢- (٢) فرائد الأصول، ص ٣٣٠، ط قديم.

على مفهوم جملة الشرط فلا دلالة لها عليه بل هو أمر يفهم من خصوصيات المقام و القرائن الخاصة فعدم تفرع اليقين بالوضوء على عدم الاستيقان بالنوم لا يضرّ بكونه جزء ذلك الشرط. (1)

فتحصّل: أنّ قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه يقين آخر» مضافاً إلى الغاء الخصوصية يدلّ على الكبرى الكلى فى جميع الموارد ولا وجه لتخصيصها بخصوص مورد الوضوء لعدم مساعدته ذلك مع التعليل بالأمر الارتكازى من عدم نقض المبرم بغيره كما لا يخفى ولا فرق فيه بين أن يكون قوله عليه السلام «وإلا فإنه على يقين الخ» نفس الجواب أو عله له لأنّ العبرة بالكبرى و الكليه التى ذكرت بعده و هو قوله «ولا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه يقين اخرى من دون تقيدها بالوضوء كما لا يخفى ومع وضوح كونه يفيد التعليل بالأمر الارتكازى يتضح أمر آخر و هو أنّه لا فرق مع عموم التعليل بين الأحكام الكليه و الجزئيه و الموضوعات الخارجيه فإنه باطلاقه أو عمومته يشمل جميع هذه الموارد كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ الضمير فى قوله عليه السلام «ولا ينقض» وفى قوله عليه السلام «ولكن ينقضه» راجع إلى من كان على يقين من وضوئه فالمعنى أنّ من كان على يقين من وضوئه لا ينقض يقينه بالوضوء أبداً بالشك ولكن ينقض من كان على يقين من وضوئه اليقين بيقين آخر فاليقين الذى يكون من على يقين من وضوئه مورد النهى عن نقضه ما لم يحصل له اليقين بخلافه هو اليقين بالوضوء فلا عموم للقضيّه لأننا نقول مضافاً إلى الارتكاز المذكور و مضافاً إلى تطبيق هذه الكبرى على غير الوضوء يكفى الغاء الخصوصية فى التعميم و الله هو العالم.

ص: ٣٤

رواها الصدوق عن ابيه رحمه الله عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن زراره قال قلت لأبي جعفر عليه السلام إنّه أصاب ثوبى دم من ارعاف أو غيره أو شىء من منى فعلمت أثره إلى أن أصيب له ماء فأصبت الماء و حضرت الصلاة و نسيت أن بثوبى شيئاً فصلّيت ثم إنى ذكرت بعد ذلك؟ قال تعيد الصلاة و تغسله قال قلت فإن لم أكن رأيت موضعه و قد علمت أنّه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟ قال تغسله و تعيد قال قلت فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة؟ قال تغسله و لاتعيد الصلاة قال قلت ولم ذاك؟ قال لأنك كنت على يقين من نظافته ثم شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً قلت فإنى قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التى ترى أنّه أصابها حتى تكون على يقين من طهارته قال قلت فهل علىّ إن شككت فى أنّه أصابه شىء أن أنظر فيه فأقلبه قال لا ولكنك إنّما تريد بذلك أن تذهب الشك الذى وقع فى نفسك قال قلت رأيت فى ثوبى و أنا فى الصلاة قال تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيت فيه و إن لم تشك ثم رأيت قطعت و غسلته ثم بنيت على الصلاة فإنك لاتدرى لعله شىء وقع عليك فليس ينبغى لك أن تنقض بالشك اليقين. (١)

موضع الاستدلال بها قوله عليه السلام فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً الذى ذكر مرتين فيها مع اختلاف يسير بينهما.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: والتقريب كما تقدّم فى الصحيحه الأولى و اراده الجنس من اليقين لعله أظهر هنا انتهى. (٢)

ص: ٣٧

١- (١) علل الشرايع، الباب ٨٠، ح ١، ص ٣٦١.

٢- (٢) الفرائد الأصول، ص ٣٣٠.

قال المحقق الهمداني قدس سره: وجه أظهره صراحه القضية في كونها عله في هذه الصحيحه دون سابقتها و قد عرفت أنّ احتمال اراده الجنس في مقام التعليل أقوى من العهد فهو أظهر. (١)

هذا مضافاً إلى أنّ التعبير بعدم الانبغاء ممّا يشهد على أنّها قاعده ارتكازيه أمضاها الشارع و عليه فالمراد من اللام هو الجنس لا العهد و أمّا فقه الحديث فهو أنّ زواره سأل الإمام عليه السلام عن أحكام متعدده و أجاب الإمام عليه السلام عنها و من جمله هذه الاسئله هو ماسأله في آخر الروايه عن رؤيه النجاسه و هو في الصلاه حيث قال قلت إن رأيت في ثوبي و أنا في الصلاه؟ أجاب الإمام عليه السلام بأنّ هذه الرؤيه إن كانت بعد الشك في موضع النجاسه قبل الصلاه و جبت الاعاده و إن كانت الرؤيه غير مسبوقة بذلك فرأى النجاسه و هو في الصلاه ولم يدر أكانت النجاسه قبل الصلاه أم حدثت في الأثناء فلا تجب عليه الاعاده بل يغسلها و يبني على الصلاه إذا لم يلزم ما يوجب البطلان كالاستدبار و علل الحكم بعدم وجوب الاعاده باحتمال حدوث النجاسه في الأثناء و قال فليس ينبغي لك ان تنقض بالشك اليقين.

ف قوله عليه السلام لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك يدلّ على حجيه الاستصحاب قال السيّد المحقق الخوئي قدس سره بل هذه الصحيحه أوضح دلالة من الصحيحه الأولى لاشتماله على كلمه (لا ينبغي) والتصريح بالتعليل في قوله عليه السلام لأنك إلى أن قال و هو صريح فيما ذكرناه من أنّ التعليل يكون بأمر ارتكازي و هذا بخلاف الصحيحه الأولى فإنّه لم يصرح فيها بالتعليل غاية أنّ التعليل كان من أظهر الاحتمالات. (٢)

ص: ٣٨

١- (١) حاشيه فرائد الأصول، ص ٣٣٠.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ٥٣-٥٢.

ولا- إشكال فى دلاله التعليل المذكور فى ذيل الروايه فى الجواب عن السؤال عن رؤيه النجاسه فى أثناء الصلاه ولا فى تطبيقه على المورد كما لا يخفى.

اشكال التعليل من ناحيتين

نعم قد يشكل الاستدلال بالتعليل المذكور قبلاً فى جواب السؤال عن ظنّ بالاصابه وفحص ولم يتيقن بها. ثم رأى تلك النجاسه بعد اتمام الصلوه قال تغسله ولا تعيد الصلاه قلت لم ذلك قال عليه السلام لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً و هذا الإشكال من ناحيتين.

إحديهما: أنّ الإمام عليه السلام علل عدم وجوب الاعاده بعدم نقض اليقين بالشك مع أنّ الاعاده لو كانت واجبه لما كانت نقضا لليقين بالشك بل نقضا لليقين باليقين للعلم بوقوع الصلاه مع النجاسه فهذا التعليل فى جواب ذاك السؤال لا ينطبق على المورد.

وأجاب عنه السيد المحقق الخوئى قدس سره: بأنّ غايه الأمر إن امكننا التطبيق على المورد فهو وإلا فلانفهم كيفيه التطبيق على المورد و هو غير قادح فى الاستدلال بها. (1)

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال إنّ هذا الإشكال وارد على تقدير أن يكون المراد من المرئى هو النجاسه السابقه (مع أنّه يمكن) أن يكون المراد من اليقين هو الحاصل قبل ظن الاصابه (و هو اليقين بالطهاره) ومن المرئى هى النجاسه المردده (بين أن تكون من الأول أو حدثت بعد الصلاه) وهذا ينطبق على المقام ويسلم عن الإشكال المذكور. (2)

مراده أعلى الله مقامه أنّ مع احتمال حدوث النجاسه بعد الصلاه لاعلم بنقض اليقين الطهاره فى حال الصلاه حتى يكون من نقض اليقين باليقين إذ مع هذا الاحتمال لاعلم بوقوع الصلاه مع النجاسه فيسلم الروايه عن الإشكال المذكور فيجرى

ص: ٣٩

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ٥٤-٥٣.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد ١، ج ٣، ص ٣٢.

الاستصحاب باعتبار حال الصلاة من دون إشكال إذ لو كانت الاعاده واجبه كانت نقضا لليقين بالشك لا- باليقين انتهى. و لا يخفى أنّ ما ذكره سيّدنا الأستاذ موقوف على احتمال حدوث النجاسه بعد الصلاه و أما إذا كانت النجاسه المرثيه بعد الصلاه هي النجاسه المظنونه سابقاً كما هو صريح نسخه العلل «فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيتّه فيه بعد الصلاه» حيث دل على انه رأى بعد الصلاه عين النجاسه المظنونه قبل الصلاه كما يشهد له الاتيان بالضمير في قوله (فرأيتّه فيه) فلامجال لاستصحاب الطهاره بعد العلم بنقضها برؤيه النجاسه المظنونه لعدم الشك في البقاء حين العلم بأنّها هي النجاسه المظنونه ولذا يشكل على الروايه بأنّ الاعاده بعد انكشاف وقوع الصلاه فيها ليست نقضا لليقين بالطهاره بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها فكيف يصح أن يعلل عدم الاعاده بأنّها نقض اليقين بالشك.

ولا نخصي عن هذا الإشكال إلّا بما أشار إليه في الكفايه من أنّ المستفاد من أدله اعتبار الطهاره في الصلاه أنّ الشرط أعمّ من الطهاره الواقعيه واحرازها ولو بأصل أو قاعده وعليه فمقتضى كونه حال الصلاه عالماً بالطهاره وشاكاً في بقائها قبل رؤيه النجاسه بعد اتمام الصلاه أنّه كان مجرى للاستصحاب حال الصلاه فيكون قضيه جريان استصحاب الطهاره حال الصلاه هو عدم اعادةها ولو انكشف وقوعها في النجاسه بعد الصلاه إذ الحكم باعاده الصلاه من جهه رؤيه النجاسه بعد اتمام الصلاه ينافي أدله اعتبار الاستصحاب لأنّ معنى لزوم الاعاده هو تجويز نقض اليقين بالشك حال الصلاه نعم لو اعتبر خصوص الطهاره الواقعيه فمع كشف الخلاف لامجال للاستصحاب ولكن المفروض أنّ الطهاره المشروطه أعمّ من الواقع واحرازها وإحراز الطهاره بدليل الاستصحاب موجود حال الصلاه ومع وجود الشرط حال الصلاه لا

مجال للاعادة و التفصي عن الإشكال بما ذكره صاحب الكفايه احسن من حمل الجواب فى الروايه على انه مبنى على اراده الأمر الظاهرى الذى يفيد الاجزاء من التعليل بأن الاعاده نقض لليقين بالشك أو أنه مبنى على الفراغ عن قاعده اقتضاء الأمر الظاهرى للاجزاء وكاشف عنها وذلك لأن الحمل المذكور خلاف ظاهر التعليل المذكور فى الروايه أولاً ولا يكون قاعده الاجزاء مبتتيا عليها بعد ما عرفت من أن شرط الطهاره أعم من الظاهريه ثانياً.

ولقد أفاد وأجاد لتوضيح ذلك فى تسديد الأصول حيث قال إن صريح نسخه العلل و هى قوله «فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم ارشيا ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاه» أنه قد رأى بعد الصلاه عين تلك النجاسه المظنونه قضاء للاتيان بالضمير فى قوله (فرأيت فيه) وعليه فاحتمال كون النجاسه حادثه بعد الصلاه ليس بصحيح وعليه فبعد رؤيه النجاسه المظنونه لامجال لاستصحاب الطهاره لليقين بالنجاسه حال الصلوه بعد اتمام الصلاه ولكن الصلوه مأتى بها حال الشك فى بقاء الطهاره المتيقنه وكان مجرى للاستصحاب قبل رؤيه النجاسه بعد اتمام الصلاه فقولهُ «لأنك كنت على يقين من نظافته ثم شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً يدل على اعتبار الاستصحاب حال الصلاه قبل اتمام الصلاه لبقاء حاله الشك له حين الصلاه حتى كانت الاعاده منافية لقاعده عدم نقض اليقين بالشك ونفس العبارة ظاهره فى أن المراد باليقين فيه جنسه و أن تطبيقه على المورد من باب تطبيق الكلى على الفرد ويؤكد هذا الظهور التعبير بعدم الانبغاء الذى هو اشاره إلى أنها ارتكازيه وهكذا التأكيد بقوله أبداً الذى لا يناسب الاختصاص بمورد خاص فدلالة هذه الفقرة على اعتبار قاعده الاستصحاب ممّا لا ريب فيه ولا شبهه تعتريه.

إلّا أنّه مع ذلك يشكّل في دلالتها من ناحيه وجهين أحدهما أنّ ظاهر الصحيحه هنا في مقام التعليل أنّ الاعاده نقض لليقين بالشك مع أنّه لا ريب أنّها نقض لليقين بالطهاره بيقين آخر بالنجاسه قد حصل له بالفحص بعد الصلاه إلى أن قال.

والتحقيق في الجواب أن يقال إنّ المستفاد من الأدله الوارده في اعتبار الطهاره الخبثيه في ثوب المصلّي أو مانعيه النجاسه أنّ ما هو الشرط في صحه الصلاه معنى أعمّ من الطهاره الواقعيه و الطهاره الظاهريه و الطهاره التخيليه (وبعباره اخرى عن الأخير إحراز الطهاره) فهذا هو الحكم الشرعي في باب اشتراط الطهاره المستفاده من الأدله وعليه فإذا صلّي في ثوبه الذي هو شاك في طهارته بعد أن كان متيقناً بها ثم تبين أنّه كان نجساً فإذا أراد اعادته فإن كان المنشأ لها أنّها لم تقع مع الطهاره الواقعيه فالطهاره الواقعيه ليست شرطاً منحصراً بل كما أنّها أحد أفراد الشرط فهكذا الطهاره المحرزّه و الظاهريه فبعد التنبه إلى أعميه الشرط فإن قام بصدد الاعاده فنفس هذه الاعاده كانت عدم مبالاه بقاعده عدم نقض اليقين بالشك فهو باعادته هذه يعلن أنّه لا مجال لتلك القاعده و إلّا فلو كان لها مجال لكان الشرط حاصلاً فلذلك علل الإمام عليه السلام عدم وجوب الاعاده بقوله عليه السلام «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» ومنه تبين أنّ الاكتفاء بالطهاره الاستصحابيه لم نستفده من الصحيحه بل كان هو مقتضى ما استفدناه من الأدله الأخرى من أنّ الشرط أعمّ منها غايه الأمر أنّ زواره كان غافلاً عن أعميه الشرط ونبهّه المعصوم عليه السلام عليها أو جاهلاً و علّمه الإمام عليه السلام إلى أن قال:

و قد يجاب عن هذا الإشكال بأنّ الجواب مبني على قاعده اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء قال الشيخ الأعظم قدس سره «و ربما يتخيل حسن التعليل لعدم الاعاده بملاحظه

اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء فيكون الصحيحه من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعده و كاشفه عنها».

أقول كلام هذا المتخيل فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يريد به أن التعليل وقع بنفس هذا الأمر الظاهري بأن يكون معنى قوله عليه السلام «لأنك إلى آخره» أنه كان لك استصحاب الطهاره الذى هو فى معنى الأمر بالصلاه فى هذا الثوب فلاوجه لأن تعيد صلاتك وحينئذٍ فيرد عليه ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره بقوله «وفيه أن ظاهر قوله فليس ينبغى» يعنى ليس ينبغى لك الاعاده لكونه نقضا انتهى يعنى ان التعليل انما هو بأن الاعاده نقض لليقين بالشك لا أن الأمر الاستصحابى كان موجوداً حين الصلاه.

والاحتمال الثانى: أن يريد به أن قاعده اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء لما كانت مسلّمه مفروغا عنها فى مفروض الكلام إذا قام بصدد إعاده الصلاه كانت إعادتها عدم المبالاه بقاعده الاستصحاب وإلا لما أعادها بعد مسلّميه أن الأمر الظاهري موجب للأجزاء فتعليل الصحيحه مبنى على تلك القاعده كاشف عن اعتبارها.

وفيه: أنه إنما يتم لولا ما استفدناه من الأدله من أن الشرط الواقعى للصلاه أعمّ من الطهاره الواقعيه و الظاهريه و التخيليه و أمّا معه فصلاته بعد مفروضيه قاعده الاستصحاب كانت واجده لشرطها واقعاً ومامورا بها بأمر واقعى فليس عدم ايجاب الإعاده دليلاً و كاشفا عن تلك القاعده.

وثانيتها: (أى الناحيه الثانيه من نواحى الاشكال) انه لو كان مفاد هذه الصحيحه ان جريان الاستصحاب موجب لعدم الاعاده فيما إذا انكشف الخلاف بعد اتمام الصلاه لكان موجبا لذلك فيما إذا انكشف الخلاف فى اثناء الصلاه أيضاً فلاوجه للفرق بينهما فى هذه الروايه بالحكم بعدم الاعاده فى الصوره الأولى و البطلان فى الثانيه أجاب عنه

فى تسديد الأصول بأن هذا الاشكال مبنى على تخيل أنّ استفاده أنّ الشرط أعمّ من الطهاره الواقعيه مستنده إلى هذه الصحيحه و قد عرفت أنّها مستنده إلى الأدله الاخرى فمجرد شرطيه الأعم لمن فرغ عن صلاته ثم علم بنجاسه ثوبه ليس دليلاً على شرطيه ذلك الأعم لمن علم بها اثناء الصلاه أيضاً فالاستلزام غير ثابت فالاشكال غير وارد و قد وردت أخبار معتبره بالفرق فى اشتراط الطهاره بين الموضوعين ففى صحيحه محمّدين مسلم عن أبى عبدالله عليه السلام قال ذكر المنى فشده فجعله أشدّ من البول ثم قال إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاه فعليك اعاده الصلاه و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صلّيت فيه ثم رأيتيه بعد فلا اعاده عليك وكذلك البول» (١) إلى أن قال:

ومنه يظهر ان سرّ البطلان المذكور فى صحيحه زراه (حيث قال قلت فان رأيتيه فى ثوبى وأنا فى الصلاه قال تنقض الصلوه وتعيد الخ) أنّ وقوع بعض الصلاه فى النجس وانكشاف الأمر فى اثناء الصلاه موجب للبطلان فبطلان الصلاه مستند إليه ولا دخل لاستصحاب الطهاره فى الحكم بالصحه و البطلان أصلاً حتى يستشكل الفرق الخ. (٢)

بقى شيء: وهو ان دلالة الحديث مبنيه على أن يكون المراد من اليقين بالطهاره

بقى شيء و هو أنّ دلالة الحديث على اعتبار الاستصحاب مبنيه على أن يكون المراد من اليقين فى قوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين من طهارتك) هو اليقين بالطهاره قبل ظن الاصابه كما هو الظاهر لا اليقين الحاصل بالنظر و الفحص و إلّا كان مفاده هو قاعده اليقين و هو خلاف الظاهر إذ قوله فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيتيه فيه بعد الصلاه لايساعد مع حصول العلم و اليقين بعدم النجاسه بالفحص و النظر إذ لو حصل

ص: ٤٤

١- (١) الوسائل، الباب ٤١ من أبواب النجاسات، ح ٢.

٢- (٢) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣٠٨-٣١١.

العلم بالفحص فلامجال لقوله ثم طلبت فرأيته فيه ومما ذكر يظهر أنه لاوجه للتأمل في الحديث بعد الجواب. عن احتمال اراده قاعده اليقين بأن شموله لغير هذه الصوره أعنى ما إذا كان شاكاً من أول الصلاه أو غافلاً كاف في تماميه الاستدلال بها لاعتبار قاعده الاستصحاب فتأمل (١) وذلك لما عرفت من أن قوله ثم طلبت يدل على عدم حصول العلم و اليقين بعدم النجاسه بالفحص و النظر و إلا فلامجال للفحص المجدد وعليه فلايعم الحديث قاعده اليقين بل هو مختص بمورد الاستصحاب ولذلك قال السيد المحقق الخوئي قدس سره فهذا اليقين أى اليقين بعدم النجاسه بعد الفحص غير مذكور في الحديث ومجرد النظر وعدم الوجدان لايدل على أنه تيقن بالطهاره فالصحيحه أجنبيه عن قاعده اليقين. (٢)

فتحصّل: أن الحديث يدل على الاستصحاب بصدرة و ذيله و الاستدلال بهذه الصحيحه لحجيه الاستصحاب تام ثم إن موضع الاستدلال هو قوله عليه السلام فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً في الصدر و الذيل.

والإشكال عليه بأن النقض فيه ليس بالشك بل باليقين فيما إذا نفّخ بعد الصلاه ورأى النجاسه المظنونه.

اجيب عنه بأن حال الصلاه قبل اتمامها يكون شاكاً في النجاسه فيجرى الاستصحاب و تمت صلاته بالاستصحاب وحينئذ يكون الاعاده مخالفه للاستصحاب و السر في صحه صلاته هو أن الطهاره المشترطه في الصلاه أعم من الواقعيه و الظاهريه و المصلى المذكور و إن لم يكن له الطهاره الواقعيه ولكنّه واجد للظاهريه ولذا تصح صلاته و النقض باعتبار حال الصلاه نقضا بالشك لا باليقين.

ص: ٤٥

١- (١) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣١٢.

٢- (٢) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٥٣.

وممّا ذكر يظهر الجواب عن الإشكال الثانی و هو أنّ الاستصحاب لو كان مانعاً من الحكم بوجوب الاعاده فلا فرق فيه بين أن ينكشف الخلاف بعد اتمام الصلاة أو في اثنائها فلاوجه للفرق.

وذلك لما عرفت من أنّ الفرق ليس من ناحیه هذه الصحيحه بل من ناحیه أدلّه شرط الطهاره فإنّها مفضّله بين الصورتين بالنحو المذكور.

ثم إنّ احتمال كون المراد من الصحيحه هو قاعده اليقين لا الاستصحاب بعيد لأنّ الفحص وعدم الوجدان لا يدلّ على حصول اليقين بالطهاره بل هو باق على شكّه و استصحاب الطهاره التي أيقن بها قبل حدوث الظن باصابه النجاسه هذا مضافاً إلى أنّه لو حصل له اليقين بعد الفحص لما كان مجال لتجديد الفحص بعد الصلاة وأيضاً هذه الكبرى المذكوره انطبقت على الاستصحاب في غير واحد من الأخبار.

وثالثها: صحيحه اخرى عن زراره

رواها الكليني عن علي بن ابراهيم عن أبيه و محمّد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زراره عن أحدهما قال قلت له من لم يدر في اربع هو أم (أو-يب-صا) في ثنتين و قد احرز الثنتين قال يركع (ركع-يب) ركعتين واربع سجداً و هو قائم بفاتحه الكتاب و يتشهد ولاشيئ عليه و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في اربع و قد احرز الثلاث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر ولكنّه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فينبى عليه ولا يعتدّ بالشك في حال من الحالات. (1) بدعوى ان المراد من اليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالرابعه سابقاً و الشك في اتيانها فيستصحب فهذه الصحيحه تدلّ على الاستصحاب.

ص: ٤٦

١- (١) الكافي، ج ٣، ص ٣٥٢-٣٥١، باب السهو في الثلاث و الأربع ح ٣.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: وقد تمسك بها في الوافيه وقرره الشارح و تبعه جماعه ممن تأخر عنه وفيه تأمل لأنه ان كان المراد بقوله عليه السلام في الفقره الثانيه قام فاضاف اليها اخرى القيام للركعه الرابعه من دون تسليم في الركعه المردده بين الثالثه و الرابعه حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب وموافق لقول العامه ومخالف لظاهر الفقره الأولى من قوله يركع ركعتين بفاتحه الكتاب فان ظاهره بقريته تعيين الفاتحه اراده ركعتين منفصلتين اعنى صلوه الإحتياط فتعين ان يكون المراد به في الفقره الثانيه القيام بعد التسليم في الركعه المردده إلى ركعه مستقله كما هو مذهب الإماميه فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقه الآتيه على ما صرح به السيد المرتضى واستفيد من قوله عليه السلام في أخبار الإحتياط ان كنت قد نقضت فكذا فيكون الإحتياط متيمما وان كنت قد اتممت فكذا (أى فلا بأس عليك) هو اليقين بالبراءه فيكون المراد وجوب الإحتياط وتحصيل اليقين بالبراءه بالبناء على الأكثر وفعل صلاه مستقله قابله لتدارك ما يحتمل نقضه و قد اريد من اليقين و الإحتياط في غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل إلى ان قال.

ثم لو سلم ظهور الصحيحه في البناء على الأقل أو عدم الاتيان بالاكتر المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر مثل تعين حملها حينئذ على التقيه و هو مخالف للاصل.

ثم ارتكاب الحمل على التقيه في مورد الروايه وحمل القاعده المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقيه في اجراء القاعده في المورد لا في نفسها مخالفه اخرى للظاهر وان كان ممكنا في نفسه مع ان هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الروايه الآبى عن الحمل على التقيه مع ان العلماء لم يفهموا منها الا البناء على الأكثر إلى غير ذلك مما يوهن اراده البناء على الأقل إلى أن قال و هذا الوجه (أى

البناء على الأكثر والائتان بصلاحيته الإحتياط منفصله) وان كان بعيدا في نفسه لكنه منحصر بعد عدم امكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب ولا اقل من مساواته لما ذكره هذا القائل فيسقط الاستدلال بالصحيحه خصوصا على مثل هذه القاعده. (١) حاصله ان المراد من اليقين هو وجوب الإحتياط الذى يوجب اليقين بالبناء على الأ-كثر والائتان بركعه منفصله فلا إرتباط للروايه بالاستصحاب.

أورد عليه صاحب الكفايه: بأن الإحتياط كذلك لا يأتى عن اراده اليقين بعدم الركعه المشكوكه بل كان أصل الايتان بها باقتضائه غايه الأمر ايتانها مفصوله ينافى إطلاق النقص وقد قام الدليل على التقييد فى الشك فى الرابعه وغيره وان المشكوكه لا بد أنيؤتى بها مفصوله فافهم. (٢) ولقد أفاد وأجاد ويعتضد ما ذكره بظهور اليقين و الشك فى الفعلى منهما فحمل اليقين فيه على اليقين بالبراءه بسبب الإحتياط خلافاً لظهور المذكور وكيف كان فقد تبع صاحب الكفايه. جماعه من الاعلام منهم سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال والأولى ان يذب عن الإشكال (الذى أوردته الشيخ الأعظم قدس سره) بأحد الوجهين:

الأول: ان المراد من اليقين و الشك هو اليقين بالاشتغال و الشك فيه فيفيد استصحاب الاشتغال وعلى ذلك يكون المراد من الركعه التى أمر باضافتها هى الركعه المفصوله ولا- إشكال لأن الايتان بالمفصوله هو الذى يوجب اليقين بالفراغ دون غيره عند الاماميه.

الثانى: ان المراد باليقين و الشك هو اليقين بعدم ايتان المشكوكه سابقاً و الشك فى ايتانها فمعنى عدم نقض اليقين بالشك البناء على عدم الايتان بالمشكوكه ولازمه لو

ص: ٤٨

١- (١) فرائد الأصول، ص ٣٣٢-٣٣١، ط قديم.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٢٩٥.

خلى ونفسه وان كان لزوم الاتيان بالركعه المفصوله إلا- ان الإمام لما القى الكلام إلى مثل زراره الذى كان عالما بمثل هذه الأحكام سلك فى مقام بيان الحكم الواقعى مسلك التقيه فاطبق الاستصحاب تقيه على المورد الذى يجب فيه القيام إلى الركعه المفصوله ليتمكن حمله فى مقام الظاهر على مذهب اهل الخلاف ولا يكون الإمام مأخوذاً عندهم (ففى كلا الوجهين لا يراد من اليقين هو اليقين بالبراءه بسبب الاحتياط).

وهم و دفع

لا يقال: كيف يمكن الالتزام بالتقيه هنا مع ان صدر الروايه دال على ان المقام لما كان مقام التقيه حيث انه عليه السلام أمر فى جواب السائل عن الشك بين الاثنين والاربع بأن يركع ركعتين واربع سجداً و هو قائم بفاتحه الكتاب و هذا الكلام ظاهر فى وجوب ركعتين منفصلتين من جهه ظهوره فى تعين الفاتحه كما عرفت.

فأنه يقال: هذا لو اتفق كلمات اهل الخلاف على التخير فى الركعتين الاخيرتين بين الفاتحه و التسبيحه وليس الأمر كذلك حيث يرى الاختلاف بينهم فى ذلك فالامر باتيان ركعتين بفاتحه الكتاب تعينا انما يحمل على الركعتين المفصولتين بناء على مذهب الخاصه المستقر على التخير فيدل على حكم الحق عندهم و أما عند العامه فيمكن التفصي عن التقيه بأن المراد ليس إلا ركعتين موصولتين وانما أمر بفاتحه الكتاب تعينا وفاقا لمن يرى منهم التعيين فتدبر فانه لا يخلو عن دقه (1) فتحصل تماميه الاستدلال بالروايه على حجيه الاستصحاب.

ودعوى ان الصحيحه مجمله لاتفيد قاعده كلييه ينتفع بها فى ساير الموارد لظهور ان قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين بالشك» تأكيد لقوله عليه السلام «قام فاضاف اليها اخرى» لا عله

ص: ٤٩

له حتى يستفاد منه الكليّه اللّهمّ إلّا أن يستفاد العموم من قوله عليه السلام «ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» (١).

مندفعه بأنّ الاجمال في التطبيق لايسرى إلى الاجمال في القاعده مع دلالة الفقرات الست على انها كليات لاتختصّ بالمورد بل يمكن جعلها أعمّ من قاعده الاستصحاب قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره هيهنا احتمال آخر لعله الاظهر منها (أى الاحتمالات الاخرى المذكوره حول الصحيحه) و هو ان يراد من اليقين و الشك في جميع الجمل نفس حقيقتهما الجامعه بين الخصوصيات و الأفراد كما هو ظاهرهما ولاينافى ذلك لاختلاف (٢) حكمهما باختلاف الموارد فيقال ان طبيعه اليقين لاتنقض بالشك ولعدم نقضهما (٣) به فيما نحن فيه مصداقاً.

أحدهما: عدم نقض اليقين بالركعات المحرزه وعدم ابطالها لاجل الشك في الركعه الزائده.

والثاني: عدم نقض اليقين بعدم الركعه الرابعه بالشك في اتيانها وكلامها داخلان تحت حقيقه عدم نقض اليقين بالشك وعدم ادخال حقيقه الشك في اليقين وعدم اختلاط أحدهما بالآخر له أيضاً مصداقاً أن أحدهما عدم الاكتفاء بالركعه المشكوكه فيها من غير تدارك و ثانيهما عدم اتيان الركعه المضافه المشكوكه فيها متصله بالركعات المحرزه.

هذا إذا لم نقل بظهور النهى عن الادخال والاختلاط في الفعل الاختيارى وإلّا يكون له مصداق واحد ولكنّه ينقض الشك باليقين بالاتيان بالركعه المتيقنه وعدم

ص: ٥٠

١- (١) الدرر، ص ٥٢٥، ط جديد.

٢- (٢) و الظاهر اختلاف.

٣- (٣) و الظاهر نقضها.

الاعتداد بالمشكوك فيها ويتم على اليقين باتيان الركعه اليقنيه(المتيقنه)وعدم الاعتداد بالمشكوك فيها ولايعتد بالشك في حال من الحالات وعدم الاعتداد به فيما نحن فيه هو البناء على عدم الركعه المشكوك فيها والاتيان بالركعه وعلى هذا تكون الروايه مع تعرضها للمذهب الحق أى الاتيان بالركعه منفصله تتعرض لعدم إبطال الركعات المحرزه ولاستصحاب عدم الركعه المشكوك فيها وتكون على هذا من الأدله العامه لحجيه الاستصحاب.

و هذا الاحتمال ارجح من ساير الاحتمالات.

أمّا أولاً: فلعدم التفكيك حينئذٍ بين الجمل لحمل الروايه على بيان قواعد كليه هي عدم نقض اليقين بالشك وعدم ادخال الشك في اليقين ونقض الشك باليقين وعدم الاعتداد بالشك في حال من الاحوال وهي قواعد كليه يفهم منها حكم المقام لانطباقها عليه.

وأمّا ثانياً: فلحفظ ظهور اللام في الجنس وعدم حملها على العهد وحفظ ظهور اليقين باراده نفس الحقيقه لا الخصوصيات و الأفراد.

و أمّا ثالثاً: فلحفظ الظهور السياقي فان الظاهر ان قوله لاينقض اليقين بالشك في جميع الروايات يكون بمعنى واحد و هو عدم رفع اليد عن اليقين بمجرد الشك والاستصحاب أحد مصاديق هذه الكليه فتأمل.

نعم لايدخل الشك السارى فيها لأنّ الظاهر فعليه الشك و اليقين كما في الاستصحاب وفي الركعات الغير المنقوضه بالركعه المشكوك فيها و أمّا في الشك السارى فلايكون اليقين فعليا. (1)

ص: ٥١

١- (١) الرسائل، ص ١٠٧-١٠٦ طبع سابق.

فيتضح من جميع ما ذكر تماميه الاستدلال بالروايه على حجيه الاستصحاب والواقع لاحتمال ان يكون المراد من اليقين هو الإحتياط بالاتيان بالمشكوكه منفصله كما لا مجال لدعوى الاجمال بعد ظهور الجمله فى الكليه بالنسبه إلى جميع موارد الاستصحاب بل بعد اعميتها من موارد الاستصحاب.

لا يقال: إن المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك ان كان هو الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعه الرابعه فلاتدلّ على اعتبار الاستصحاب فى سائر الموارد لظهور فقرات الروايه فى كون الافعال الوارده فيها مبنيه على الفاعل و الفاعل فيها ضمير يرجع إلى المصلّى ولا يخفى (أيضاً) انه ليس مقتضى الاستصحاب إلّا الاتيان بالركعه الرابعه متصله لأنّ من صلّى من صلّاته الظهر ثلاث ركعات فعليه الاتيان بالركعه متصله ومادل على لزوم الاتيان بالمشكوكه بصلاه الإحتياط الغاء للاستصحاب فى الشك فى الركعات لاتقييد لحكم ظاهرى و المفروض ان هذا قد احرز بالاستصحاب.

وعلى الجمله الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعه الرابعه لا يقتضى امرين بأن يدلّ على الاتيان بالركعه الرابعه بدلاله وضعيه وأن يدلّ على الاتيان بها متصله بالاطلاق ليقال يرفع اليد عن اطلاقه بالدليل الوارد على التقييد بل مدلوله إحراز المكلف بانه لم يأت بالركعه الرابعه و المكلف بصلاه الظهر مثلاً يجب عليه اربع ركعات بعنوان الظهر متصله. (١)

فإنه يقال إن حكم من لم يأت بركعه هو القيام والاتيان بالباقي و هذا الحكم دل عليه قوله عليه السلام قام فاضاف اليها اخرى ولا شىء عليه ولا يكون المقصود من ضميمه الكبريات المذكوره بعد ذلك أفاده نفس هذا الحكم فانه تكرر لما هو معلوم بل المراد من ضميمتها هو أفاده وجه الحكم ولا فرق فيه حيثئذ بين ان يكون تلك الافعال

ص: ٥٢

المذكوره فيها مبنيه على الفاعل أو غيرها لأنّ الظاهر منها هو الوجه الكلى الذى اوجب القيام لاضافه الركعه الاخرى فلا يختص الاستصحاب بمورد المصلى الشاك المذكور.

هذا مضافاً إلى ان الظاهر من قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين بالشك» هو وجود اليقين و الشك حال النهى عن النقض وحمله على اراده اضافة الركعه الاحتياطيه يوجب أفاده لزوم تحصيل ذلك اليقين المطلوب فى الشك فى الركعات ومن المعلوم انه ينافى وجود اليقين الفعلى كما لا يخفى أضف إلى هذا ما أفاده فى الكفايه من ان الظاهر من نفس القضييه هو ان مناط حرمه النقض انما يكون لاجل مافى اليقين و الشك لا لمافى المورد من الخصوصيه وان مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك. (1)

و أما توهم المنافاه بين مادل على لزوم الاتيان بصلاه الإحتياط وبين الاستصحاب ففيه منع لأنّ مقتضى الجمع بينهما هو لزوم الاتيان بالركعه الرابعه مفصوله عند الشك فى الرابعه خلافاً لمن لم يشك ويعلم انه فى الثالثه فان اللازم عليه هو الاتيان بالرابعه متصله.

اذ المستفاد من الاستصحاب وأدله صلوه الإحتياط هو امران أحدهما الاتيان بالركعه الرابعه وثانيهما هو الاتيان بها مفصوله ولو لم يرد أدله صلاه الإحتياط لقلنا بلزوم الاتيان بالرابعه متصله وانما نأتى بالمفصوله لقيام أدله خاصه وهى أدله الإحتياط ودعوى عدم الإطلاق ممنوعه فان الدليل الدال على ان المكلف بصلاه الظهر يجب عليه ان يأتى بها بعنوان الظهر متصله يدلّ عليه بالاطلاق فى صورته الشك فى الرابعه فيمكن تقييده بما إذا لم يكن شاكاً فى الرابعه جمعاً بين الأدله. ولا إشكال فى ان يكون المتحصل من الأدله ان صلاه الظهر اربع ركعات متصله فى حق العالم وثلاث

ص: ٥٣

ركعات متصله واحدى ركعات مفصوله لمن شك فى الرابعه ولا يلزم من ذلك الغاء اعتبار الاستصحاب عند الشك فى ركعات الصلاه لأن أصل الاتيان بالرابعه وعدم الاكتفاء بالثلاثه من مقتضيات الاستصحاب كما اشار إليه صاحب الكفايه فلا تغفل.

ودعوى ان لازم هذا التنوع أنه إن أتى المكلف بالركعه المشكوكه متصله مع قصد الرجاء وحصول القربه ثم تبين ان صلاته ناقصه كانت صلاته باطله لفرض تعيين وظيفه الشاك فى الانفصال و هو ممّا لا يمكن الالتزام به ضروره أنه قد أتى بصلاته تامه و أدلّه صلاه الإحتياط فى الشكوك لاتدلّ على ازيد من انه ان كان المصلّى صلّى ركعتين (مثلاً) كانت هاتان تمام الاربع ومقتضاها ليس ازيد من اغتفار الزيادات المأتى بها بالنسبه إلى الشاك لا ان اتيان الصلاه اربع ركعات متصله غير مقبوله منه بل لا ريب فى أنّ إطلاق مطلوبه اربع ركعات بضميمه بدهاه ان المتصله منها مصداق لها قطعاً يقتضى صحه صلاته إذا أتى بالمشكوك متصله بغيرها ثم تبين ان صلاته كانت ناقصه و قد تمت باتيان الركعه المشكوكه نعم ان لم يتبين النقص لم يكن له الاكتفاء بها لاحتمال ان تكون تامه فيكون ما اتى بها مشتمله على زياده غير معقّوه فانه صلّى خمس ركعات لا اربعاً.

مندفعه بأنّ الحكم الوارد فى صورته الشك فى الركعات بأن يأتى بالركعه أو الركعتين منفصله حكم ظاهرى و الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى وعند الجهل به وعليه فمن أتى به رجاء ثم علم التطابق فلا إشكال فى كفايه الماتى به مطابقاً للواقع ولا منافاه بين كفايته واقعاً وكون الحكم الظاهرى هو لزوم الاتيان منفصله اذ من المعلوم ان بعد العلم بالواقع وتطابق الماتى به معه لامجال للحكم الظاهرى فلاوجه للبطلان فلا يلزم من التنوع بطلان الصلاه لو أتى بالمشكوكه متصله مع قصد الرجاء وحصول القربه ثم تبين ان صلاته كانت ناقصه فلا تغفل.

لا يقال: ان لازم التنويع المذكور ان يكون الشاك في الركعات محكوماً بوجوب الانفصال في كلتا الاخيرتين أو احديهما وغير الشاك و هو من أيقن بعدد الركعات محكوماً بوجوب الاتصال وحينئذٍ فحيث ان لسان «لاينقض اليقين بالشك» ان اليقين باق غير منقوض فالشارع بمقتضى الاستصحاب قد تعبد بأن اليقين باق وان المكلف متيقن ولازمه ان يكون محكوماً بحكم المتيقن ومن المعلوم ان الصحيحه صريحه في شمول القاعده للشاك في الركعات فاذا كان محكوماً تعبداً بانه متيقن بركعات صلاته كان لازمه ان يأتي بالركعه المشكوكه متصله فكان بعد تسليم ذاك التنويع أيضاً مقتضى الاستصحاب ان يأتي بالمشكوكه متصله و هو مقتضى صريح الاستصحاب هنا ونصّه لا انه مقتضى اطلاقه (1).

لأننا نقول: لا استفاد من الاستصحاب إلّا الحكم بعدم الاتيان بالركعه الرابعه تعبداً فالمكلف الشاك حينئذٍ موظف باتيان الركعه الرابعه من جهه أدله وجوب اتيان الظهر بأربعه ركعات متصله كما ان المتيقن بثلاث ركعات موظف بذلك و هذا مقتضى أدله اتيان ركعات الظهر متصله ويدلّ على الشاك المذكور باطلاقه ومع ملاحظه أدله الإحتياط عند الشك في الركعات يرفع اليد عن هذا الإطلاق جمعاً بين أدله اتيان ركعات الظهر متصله وبين أدله الإحتياط لاختصيه تلك الأدله عن ذاك الإطلاق ولانظر لادله الإحتياط بالنسبه إلى الاستصحاب لما عرفت من انه لا يدلّ إلّا على عدم الاتيان بالركعه ولا دلالة له بالنسبه إلى كيفيه الاتيان بالركعه وانما الذى هو يدلّ على ذلك هو أدله اتيان ركعات الظهر متصله و المفروض انها تدلّ بالاطلاق على المقام ويكون قابلاً للتقييد وعليه فلا تعارض بين الصحيحه وأدله الإحتياط.

ص: ٥٥

وبالجملة: تدلّ الصحيحه الثالثه على ان اليقين لاينقض بالشك وحمل اليقين على اليقين بالبراءه بالاحتياط خلاف ظاهرها لأنّ المستفاد منها هو وجود اليقين و الشك معا بالفعل و اليقين الحاصل من ناحيه الإحتياط ليس موجوداً بالفعل.

ودعوى ان قوله لاينقض اليقين بالشك وغيره من الجملات المذكوره فى الصحيحه لا يكون كلياً لأنّ الضمير فى قوله لاينقض ولا يخلط وهكذا فى غيرهما من الجملات راجع إلى المصلى الشاك المذكور.

مندفعه بأنّ الظاهر أن ذكر هذه الجمل المتعدده عقيب قوله عليه السلام قام فاضاف اليها اخرى ولاشئء عليه لا يكون لافاده نفس هذا الحكم فانه تكرر لما هو معلوم بل المراد من ذكرها هو أفاده وجه الحكم المذكور و المعمول فى ذكر الوجه هو ذكره بالوجه الكلى وعليه فلا فرق بين ان يكون الافعال المذكوره مبنيه للفاعل أو للمفعول.

لا يقال: ان الصحيحه معارضه مع أدله الإحتياط فى الشكوك.

لأننا نقول: لامعارضه بينهما بعد ان كان مايدلّ على الاتيان بالركعات متصله يدلّ على ذلك بالاطلاق فيكون قابلاً للتقييد بسبب أدله الإحتياط و القول بأنّ أدله الإحتياط تعارض الاستصحاب كما ترى لعدم المعارضه بينهما اذ الاستصحاب يدلّ على عدم الاتيان بالرابعه ولامعارض له و الذى يدلّ على اتيان الركعات متصله هو أدله صلاه الظهر مثلاً وهى باطلاقها تدلّ على ان المتيقن بثلاث الركعات سواء كان متيقنا بالوجدان أو بالتعبّد لزم عليه ان يأتى بالركعه الرابعه متصله ولامعارضه بينهما اذ الإطلاق قابل للتقييد فالظاهر هو تماميه دلالة الصحيحه الثالثه.

ورابعها: موثقه اسحاق بن عمار

قال قال لى ابوالحسن الاول عليه السلام اذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا أصل؟ قال نعم. (١)

ص: ٥٦

قال شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره: أعلم ان حالها على تقدير الاختصاص بالركعات الصلاتيه حال ماتقدمها بعينه و أما على تقدير الكليه فأمرها دائر بين الاستصحاب وقاعده الشك السارى وقاعده الإحتياط لكن الظاهر هو: الأول: إذ اليقين عليه موجود حال البناء دون الاخيرين فانه على الأول قد مضى وانقضى وعلى الثاني سيتحقق وتعليق الحكم على العنوان ظاهر فى حصوله حال الحكم بل الحال فى مثل لفظ اليقين و الإنسان و الحجر اصوب منها فى الفاظ المشتقات مثل العالم ونحوه حيث يمكن القول فى الثانى بكونه حقيقه فى ما انقض ولا إشكال فى القسم الأول فى المجازيه الا فى المتلبس حال النسبه الحكميه هذا.

(١)

و وافقه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال ويحتمل فيها بحسب مقام التصور وجوه الأول: اراده البناء على الإحتياط وتحصيل اليقين إلى أن قال فهذا الاحتمال مخالف لظاهر قوله فابن على اليقين اذ الظاهر اراده البناء على اليقين المفروض الوجود لاوجوب تحصيل اليقين.

الثانى: اراده قاعده اليقين إلى أن قال ان الظاهر اراده اليقين الموجود حال البناء لا المذى كان موجوداً فى السابق وارتفع بعروض الشك.

الثالث: اراده قاعده الاستصحاب ولا ضير فيه بل الظهور يوافقه كما عرفت.

نعم بناء على اختصاص مورد الموثقه بالشكوك الواقعه فى الركعات يشكل الأمر من جهه ان مقتضى الاستصحاب فيها البناء على الأقل واستقر المذهب على خلافه فلا بد من حمله على التقيه و هو فى غايه البعد بملاحظه سياق الموثقه ويتفصى عنه بعدم الدليل على اختصاصها بركعات الصلاه ومجرد ذكر الأصحاب اياها فى طى أدله

ص: ٥٧

تلك المسأله لا يدلّ على الاختصاص و الله العالم. (١) وهذه الروايه متماز عن الروايات السابقه من جهه ظهورها فى العموم و الكبرويه إذ لا تكون مقرونه بالسؤال و قد التفت الراوى إلى ذلك ولذا سئل من الإمام عليه السلام ان هذا أصل فاجابه عليه السلام بانه أصل وقاعده وعليه فشمتم هذه الروايه الشبهات الموضوعيه و الحكميه بعمومها وأيضاً للفرق بين ان يكون الشك فى المقتضى أو الرافع لخلوها عن ماده النقض فلا تغفل.

بقى هنا إشكال و هو ان فى الروايه احتمال الارسال

ومعه لاحجيه لها قال الشهيد الصدر قدس سره ان المذكور فى الفقيه (روى عن اسحاق بن عمار). (٢)

فتدرج فى البحث المعروف ان مشيخه الفقيه هل تشمل ذلك أيضاً أو تختص بمن يبدأ به الشيخ الصدوق فى الفقيه ويسند الروايه عنه مباشره. (٣)

أجاب عنه بعض الافاضل بأن الترتيب المشهود الذى أفاده الصدوق رحمه الله فى مشيخه الفقيه (حيث قال كلما كان فى هذا الكتاب عن عمار الساباطى إلى أن قال وما كان فيه عن اسحاق بن عمار فقد رويته عن ابى رضى الله عنه عن عبد الله بن جعفر الحميرى عن على بن اسماعيل عن صفوان بن يحيى عن اسحاق بن عمار الخ) مطابق لترتيب نقل الروايات عنهم فى الفقيه فأول شخص من الرواه نقل روايه عن الإمام وحكاها الصدوق فى الفقيه ذكر سنده إليه فى المشيخه وهكذا بالنسبه إلى الناقل الثانى و الثالث طبقاً لنقلهم وملاحظه ذلك فى الفقيه خصوصاً مع إطلاق قوله وما كان فيه عن اسحاق بن عمار توجب العلم بأن مقصود الصدوق فى بعض الموارد من قوله (روى عن فلان) هو ما رواه باسناده لا الارسال فى الروايه وعليه فقوله رحمه الله وما كان فيه

ص: ٥٨

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره، ج ٣، ص ٣٨.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه، ص ٩٦ ط قديم.

٣- (٣) بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص ٨٦.

عن اسحاق بن عمار يشمل ماكان فيه بعنوان روى اسحاق بن عمار وما كان فيه بعنوان روى عن اسحاق بن عمار ويشهد له وجود جمع فى المشيخه لم ينقل الصدوق عنهم فى الفقيه الا روايه واحده وكانت هى بهذه الصوره أى روى عن فلان قال بعض الافاضل فى تحقيقه حول مشيخه الفقيه و الذى ينبغى ان يقال ان الطريق المذكور فى المشيخه قد يكون إلى روايه خاصه واحده المذكوره فى موضع واحد من الفقيه مع لفظ (روى عن) مثلاً مشيخه ٥٣١-٣٧٣ عن أبى سعيد الخدرى من وصيه النبى لعلى عليه السلام التى أولها...٣: ص ٤٨٩٩، ٥٥١ روى عن أبى سعيد الخدرى قال اوصى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومشيخه: ٥٣١-٣٧٥، اسماعيل بن مهران من كلام فاطمه...٣: ص ٤٩٤٠، ٥٦٧ روى عن اسماعيل بن مهران قالت فاطمه ٣ فى خطبتها ومشيخه ٥٣٢/٣٧٦ شعيب بن واقد فى المناهى...٣: ٤٩٦٨/٣ روى عن شعيب بن واقد...نهى...نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعليه فلايبقى ترديد فى عدم الفرق فى شمول مشيخه فقيه بين التعبير بالمبنى للفاعل وبين التعبير بالمبنى للمفعول أو غيرهما من التعابير كما فى رساله قيمه مخطوطه حول من لا يحضره الفقيه. فيعلم ممّا ذكر ان المشيخه تعم روى عن فلان أيضاً و عليه فلا تكون الروايه المذكوره فى الفقيه بعنوان روى عن فلان مرسله و الله هو العالم.

خامسها: الأخبار الخاصه التى تصلح للتأييد أو الاستدلال

منها صحيحه عبدالله بن سنان

قال سأل أبى أبا عبدالله عليه السلام وانا حاضر: إني اعير الذمى ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّ. (ه-صا) على فاعسله قبل ان أصلى فيه؟ فقال ابو عبدالله عليه السلام: «صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك»

فانك أعرته إياه و هو طاهرٌ ولم تستيقن أنه نجسه فلاباس ان تصلّى فيه حتى تستيقن أنه نجسه. (١)

قال الشيخ الأعظم قدس سره: وفيها دلالة واضحة على ان وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها ولو كان المستند قاعده الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة اذ الحكم فى القاعده مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة و النجاسة نعم الروايه مختصه باستصحاب الطهارة دون غيرها ولايبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها ممّا يشك فى ارتفاعها بالرافع. (٢)

ودعوى انه ليس فى الجواب ما يكون مدلوله المطابقي اعتبار الاستصحاب ومن المحتمل ان يكون ذكر الطهارة السابقه تثبيت الشك فى طهارته فانه لو كان نجسا لكان نجاسته حين الرد معلومه لكنه كان طاهرا ولم يعلم انه صار نجسا فكان مشكوك الطهارة تجرى فيها قاعده الطهارة فتدبرّ جيداً. (٣)

مندفعه بأن الشك قد يثبت فى بقاء النجاسة أيضاً لو كان نجسا لاحتمال حصول الطهارة فيه بجهه من الجهات وان لم يكن المستعير معتقداً بذلك وعليه فتثبيت الشك لا يتوقف على كونه طاهرا فتعليل الحكم بسبق الطهارة وعدم العلم بارتفاعها فى مورد السؤال يشهد على ان وجه الحكم بالطهارة هو الاستصحاب لاقاعده الطهارة اذ الحكم بالطهارة فى القاعده مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة و النجاسة ولايحتاج إلى سبق الطهارة قال الشهيد الصدر قدس سره ان هذه الروايه احسن الروايات الداله على الاستصحاب لأنه قد علل الحكم فيها بعدم غسل الثوب الذى اعاره للكافر باليقين بالطهارة السابقه

ص: ٦٠

١- (١) الوسائل، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، ح ١.

٢- (٢) فرائد الأصول، ص ٣٣٤، ط قديم.

٣- (٣) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣٢٤.

وعدم اليقين بالانتقاض لا بمجرد عدم العلم بالنجاسه لتحمل على قاعده الطهاره وهى وان كانت وارده فى خصوص الطهاره الخبيثه إلا أنه يمكن استفاده الكليه و التعميم منها بدعوى ظهور سياقها فى التعليل و القاء القاعده خصوصا إذا فرضنا ارتكازيه الاستصحاب.

امتيازات هذه الصحيحه

والإنصاف أنّ هذه الصحيحه من خيره احاديث هذه القاعده الشريفه و هى تمتاز على ما سبق من الروايات بعده إمتيازات:

منها عدم ورود التعبير باليقين فيها ليتطرق اليها احتمال اراده قاعده اليقين وانما ظاهرها اخذ الحاله السابقه نفسها موضوعاً للحكم الظاهري بالبقاء و هو صريح فى الاستصحاب.

ومنها: ما يتفرع على ذلك من كون موضوع التعبد الاستصحابى فيها نفس الحاله السابقه لا اليقين بها و هذا قد يتفرع عليه بعض النتائج و الثمرات من قبيل جريان الاستصحاب فى موارد ثبوت الحاله السابقه باحدى الامارات لا باليقين فان دليل حجيّه تلك الاماره بنفسها تنقح موضوع التعبد الاستصحابى بلا حاجه إلى التكلفات التى ارتكبتها الأصحاب على ما سوف يظهر.

ومنها: عدم اشتمالها على كلمه النقض فتستريح من شبهه اختصاص الاستصحاب بموارد الشك فى المانع لاالمقتضى فلو فرض عدم استفاده الإطلاق من تلك الروايات لمورد الشك فى المقتضى باعتبار عدم صدق النقض فيها مثلاً كفانا إطلاق هذه الصحيحه لاثبات التعميم. (1)

ص: ٦١

ولقد أفاد و أجاد ولكن يمكن أن يقال بالنسبه إلى الامتياز الأول بأن قاعده اليقين كقاعده الاستصحاب بالنسبه إلى هذا الخبر من جهه ان شموله للاستصحاب من باب الحمل الشايع الصناعى لامن باب الحمل الأولى وعليه فكما يصدق الاستصحاب على هذا المورد فكذلك يصدق قاعده اليقين عليه باعتبار وجود اليقين فيما مضى وزال فافهم.

ومنها: موثقه عمار الساباطى المرويه فى التهذيب عن أبى عبدالله عليه السلام «فى حديث طويل»

قال وقال «كل شىء نظيف حتى تعلم انه قد قدر فاذا علمت فقد قدر ومالم تعلم فليس عليك». (١)

ونحوهما صحيحه الحسن بن الحسين اللؤلؤى باسناده (باسناده)

قال قال ابو عبدالله عليه السلام الماء كله طاهر حتى يعلم انه قد قدر. (٢)

وصحيحه أبى داود المنشد (سليمان بن سفيان المسترق) عن جعفر بن محمد بن يونس عن حماد بن عثمان عن أبى عبدالله عليه السلام

قال الماء كله طاهر حتى يعلم انه قدر. (٣)

والذى يظهر من جامع الرواه ان المراد من جعفر بن محمد هو جعفر بن محمد بن عبيدالله الذى يقال له جعفر بن محمد الاشعري وحكى عن الفهرست ان له كتابا عنه محمد البرقى.

وخير مسعده بن صدقه المرويه فى الكافى عن على بن ابراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعده بن صدقه عن أبى عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول كل شىء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك الحديث (٤).

ص: ٦٢

١- (١) التهذيب، ج ١، ص ٢٨٥-٢٨٤، باب تطهير الثياب من النجاسات، ح ١١٩.

٢- (٢) الكافى، ج ٣، ص ١.

٣- (٣) الكافى، ج ٣، ص ١.

٤- (٤) الكافى، ج ٥، ص ٣١٣.

وما نقلناه موافق للنسخه المصححه من الكافى وفى بعض النسخ على بن ابراهيم عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعده بن صدقه.

تقريب الاستدلال بالأخبار الخاصه بوجوه

وكيف كان فرّما يستدل بهذه الطائفه من الأخبار على حجيه الاستصحاب وتقريب الاستدلال بوجوه قال السيد المحقق الخوئي قدس سره والاحتمالات المتصوره فى مثل هذه الأخبار سبعة:

الأول: ان يكون المراد منها الحكم بالطهاره الواقعيه للاشياء بعناوينها الاولى بأن يكون العلم المأخوذ غايه طريقتا محضا و الغايه فى الحقيقه هو عروض النجاسه فيكون المراد أنّ كلّ شىء بعنوانه الأولى طاهر حتى تعرضه النجاسه واخذ العلم غايه لكونه طريقاً إلى الواقع ليس بعزیز كما فى قوله تعالى وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (١).

فان المراد منه بيان الحكم الواقعي وجواز الاكل و الشرب إلى طلوع الفجر إلى ان قال.

الثانى: ان يكون المراد منها هو الحكم بالطهاره الظاهريه للشىء المشكوك كما عليه المشهور بأن يكون العلم (أى قوله حتى تعلم) قيدا للموضوع دون المحمول فيكون المعنى ان كل شىء لم تعلم نجاسته طاهر.

الثالث: ان يكون المراد بها قاعده الاستصحاب بأن يكون المعنى ان كل شىء طهارته مستمره إلى زمان العلم بالنجاسه أى كل شىء ثبتت طهارته الواقعيه أو الظاهريه فطهارته مستمره إلى زمان العلم بالنجاسه.

ص: ٦٣

الرابع: ان يكون المراد بها الأعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه بأن يكون المعنى أنّ كل شىء معلوم العنوان أو مشكوكه طاهر بالطهاره الواقعيه فى الأول وبالطهاره الظاهريه فى الثانى إلى زمان العلم بالنجاسه.

الخامس: ان يكون المراد منها الطهاره الظاهريه والاستصحاب كما عليه صاحب الفصول إلى ان قال.

السادس: ان يكون المراد بها الطهاره الواقعيه والاستصحاب كما فى الكفايه بأن يكون المغنى اشاره إلى الطهاره الواقعيه وان كل شىء بعنوانه الأولى طاهر وقوله عليه السلام حتى تعلم اشاره إلى استمرار الحكم إلى زمان العلم بالنجاسه ولا يلزم منه استعمال اللفظ فى معنيين وانما يلزم ذلك لو جعلت الغايه مع كونها من حدود الموضوع غايه لاستمرار حكمه.

السابع: ان يكون المراد منها الطهاره الواقعيه و الظاهريه والاستصحاب كما اختاره صاحب الكفايه فى هامش الرسائل.

و قد أفاد وأجاد السيد المحقق الخوئى قدس سره فى بيان الاحتمالات المذكوره ثم أورد عليها ما فيها من الاشكالات عدا الوجه الثانى وقال فى النهايه فتحصل ان الأخبار المذكوره متمحضه لقاعده الطهاره الظاهريه للاشياء. (1) واذكر ملخص كلامه مع بعض الملاحظات وأقول بعون الله وتوفيقه:

الاحتمال الأول: باطل لأن الحكم بالطهاره ان كان واقعيًا كما هو المفروض فى هذا الاحتمال لا يرفع بالعلم اذ لافرق فى الحكم الواقعى بين العالم و الجاهل كما عليه اهل الحق خلافاً لاهل التصويب ولا يرتفع الحكم الواقعى فى غير موارد النسخ الا بتبدل

ص: ٦٤

موضوعه بأن يلاقى الجسم الطاهر نجسا أو يرتدّ مسلم نعوذ بالله أو يصير ماء العنب خمرا ولامدخله للعلم و الجهل بالنسبه إليه كما لا يخفى.

اللهمّ إلمّا أن يقال ان العلم ليس غايه للحكم الواقعي بل هو طريق إلى عروض النجاسه و العروض الواقعي هو غايه للحكم الواقعي الا- ان الظاهر من قوله «حتى تعلم» ان العلم مأخوذ موضوعيا وقيدا «طريقاً و تنظير المقام بقوله تعالى وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ» لا-يخلو من الإشكال لأنّ طريقه قوله حتى تبين أوّل الكلام هذا مضافاً إلى ان استعماله في مورد في ذلك لا يمنع عن دعوى ظهوره في الموضوعيه كما لا-يخفى وحينئذٍ أما ان يكون (حتى تعلم) قيذا للموضوع أو للمحمول فان كان قيذا للموضوع فيفيد ان كل شيء لم تعلم نجاسته فهو طاهر فيكون المراد قاعده الطهاره الظاهره للاشياء المشكوك فيها وان كان قيذا للمحمول فهو أيضاً كذلك لأنّ مفاده ان الاشياء طاهره مالم تعلم نجاستها (أى مادام مشكوكا فيها) فيكون مفاد الروايه هو الحكم بالطهاره الظاهره وعلى التقديرين فلا ربط لها بالطهاره الواقعيه كما لا يخفى.

والاحتمال الثاني: صحيح وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى و قد عرفت في الاحتمال الأول عدم مساعده كون العلم غايه للطهاره الواقعيه وعليه فقوله (حتى تعلم) غايه للطهاره الظاهره.

والاحتمال الثالث: باطل و هو ان يكون المراد منه قاعده الاستصحاب بمعنى ان كل شيء طهارته مستمره إلى زمان العلم بالنجاسه و هو ان ليس له مساس بالاستصحاب الا انه بغايته دل عليه لظهورها في استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهرا حيث جعل الغايه العلم بانقذاره لا- امراً واقعيًا كى يدلّ على استمرار حكم المغيبي واقعاً وجه البطلان ان الحكم بالطهاره فى الخبر ليس بملاحظه الطهاره السابقه حتى يكون استصحابا فليس مفاد الخبر إلّا الطهاره الظاهره المجعوله بلحاظ الشك. وبعباره

اخرى التي أفادها سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره ان الاستصحاب عبارته عن ابقاء ما كان في ظرف الشك فحكم الشارع به يكون حكماً بالبقاء والاستمرار ومن العلوم ان في الكلام ليس إلّا نسبه واحده فاذا اريد من المحمول استمرار الطهاره لانفسها فأى نسبه تدلّ على اثبات نفسها للموضوع و إذا اريد منه الطهاره لا استمرارها فأى شىء يدلّ على اثبات استمرارها و القول بأن أحدهما مستفاد من النسبه و الآخر من الغايه يردّه ان الغايه انما هي غايه لما استفيد من النسبه و هذا واضح.

نعم لو كان في الكلام تقدير و كان قوله عليه السلام حتى تعلم متعلقاً به و قيده له و كان التقدير هكذا كل شىء طاهر و طهارته مستمره حتى تعلم انه نجس كان الكلام دالاً على الطهاره الواقعيه و الاستصحاب ولكن التقدير خلاف الأصل و لا موجب الالتزام به.

والاحتمال الرابع: و هو ان يكون المراد هو الأعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه بأن يكون المراد ان كل شىء معلوم العنوان أو مشكوكه طاهر بالطهاره الواقعيه فى الأول و بالطهاره الظاهريه فى الثانى إلى زمان العلم بالنجاسه و هذا الاحتمال أيضاً باطل.

وذلك لعدم امكان اجتماع الحكم الواقعي و الظاهري فى نفسه مع قطع النظر عن الغايه لأنه إذا استند الحكم إلى العام الشامل للخصوصيات الصنفيه و الفرديه فلامحاله يكون الحكم مستنداً إلى الجامع فلا دخل للخصوصيات فى الحكم فقوله عليه السلام كل شىء نظيف وان كان شاملاً للشىء المشكوك الا انه بعنوان انه شىء لا بعنوان انه مشكوك و عليه فلا يكون هناك حكم ظاهري لأن موضوعه هو الشىء بما هو مشكوك فيه فلا يكون فى المقام الا الحكم الواقعي الوارد على جميع الاشياء المعلومه أو المشكوك فيها بعنوان جامع الشئيه لا بعنوان انه مشكوك اذ كونه مشكوكاً من الخصوصيات الصنفيه و المفروض عدم دخلها فى الحكم المستند إلى العام و إذا استند الحكم إلى

المقيد بخصوصيه فرديه كالمشكوك بما هو مشكوك فلايدلّ على الحكم الواقعي كما لا يخفى.

والاحتمال الخامس: باطل و هو الجمع بين الطهاره الظاهريه والاستصحاب وذلك لأنّ الاستصحاب متقوم بملاحظه الطهاره السابقه مع ان مدلول الخبر ليس الا الطهاره الظاهريه المجمعوله بلحاظ الشك من دون فرق بين ان يكون الغايه قيذا للموضوع أو للمحمول و بعباره اخرى ان الحكم بالطهاره الظاهريه للشئ المشكوك فيه باق ببقاء موضوعه و هو الشك بلاحتياج إلى الاستصحاب كان المستفاد من الأخبار هو جعل الحكم المستمر أى الطاهره الظاهريه للشئ المشكوك فيه مادام مشكوكا فيه لاستمرار الحكم المجمعول إذ ليس الحكم بالطهاره فى الخبر بملاحظه الطهاره السابقه و بعنايه الطهاره الثابته حتى يكون استصحابا فليس مفاد الخبر إلّا الطهاره الظاهريه المجمعوله بلحاظ الشك و الاحتمال السادس: باطل و هو ان يكون المراد الطهاره الواقعيه و الاستصحاب كما فى الكفايه و ذلك لما عرفت من ان قوله (حتى تعلم) إما ان يكون قيذا للموضوع أو للمحمول وعلى كلاً الوجهين يكون المراد من قوله كل شىء نظيف حتى تعلم انه نجس هى القاعده الظاهريه لأنّ الشىء الذى لم تعلم نجاسته عباره اخرى عن الشىء المشكوك فيه هذا بناء على قيديه الغايه للموضوع وهكذا الأمر بناء على قيديه الغايه للمحمول لأنّ المراد حينئذ ان الاشياء طاهره مالم تعلم نجاستها(أى مادام مشكوكا فيها)فيكون مفاد الروايه هو الحكم بالطهاره الظاهريه للاشياء المشكوك فيها على التقديرين ولاربط لها بالطهاره الواقعيه ولا الاستصحاب.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره من ان اراده الاستصحاب لا بد من لحاظ الاستمرار استقلالاً فى جانب المحمول بأنّ يكون المعنى كل شىء

مستمر طهارته حيث ان الاستصحاب عباره عن ابقاء ما كان فى ظرف الشك فحكم الشارع به يكون حكماً بالابقاء والاستمرار ومن المعلوم ان فى الكلام ليس إلاً نسبتته واحده فاذا اريد من المحمول استمرار الطهاره لانفسها فأى نسبة تدلّ على اثبات نفسها للموضوع و إذا اريد منه الطهاره لا استمرارها فأى شىء يدلّ على اثبات استمرارها والقول بأن أحدهما مستفاد من النسبه و الآخر من الغايه يرده ان الغايه انما هى غايه لما استفيد من النسبه و هذا واضح.

ان قلت يستفاد حكم الاشياء بعناوينها من المعنى و الغايه وان كانت غايه لهذا الحكم إلاً أنّ المستفاد من جعل هذا الحكم معنى هو استمراره إلى زمان حصول الغايه و هذا عين مفاد الاستصحاب.

قلت على هذا يكون الاستمرار ملحوظاً آليه ولازمه ان يكون عين ما حكم به فى النسبه مستمراً و المحكوم فى النسبه انما هو حكم واقعى مجعول للاشياء بعناوينها الاوليه ولا يعقل ان يكون هذا الحكم بعينه مستمراً فى زمان الشك فلا بد من لحاظ نسبتته اخرى وهى استمرار هذا الحكم ظاهراً إلى حصول زمان العلم و هذه النسبه ممّا لا يفيدها نسبه الأولى لعود المحذور المقدم. (١)

فاتضح عدم امكان الجمع بين الطهاره الواقعيه والاستصحاب فى مثل قوله كل شىء طاهر حتى تعلم انه قد قدر.

والاحتمال السابع: باطل و هو كما اختاره صاحب الكفايه فى محكى هامش الرسائل ان يكون المراد من قوله عليه السلام كل شىء نظيف حتى تعلم انه قد قدر هى الطهاره الواقعيه و الظاهريه والاستصحاب.

ص: ٦٨

بدعوى ان كل شىء طاهر يدلّ بعمومه على طهاره الاشياء بعناوينها وباطلاقها بحسب حالات الشىء التى منها كونه مشتبهها طهارته ونجاسته بالشبهه الحكميه اوالموضوعيه يدلّ على قاعده الطهاره وعلى هذا يكون الحكم بالنسبه إلى الاشياء بعناوينها واقعيًا وبالنسبه إلى المشتبهات ظاهريًا ولاضيرفى اختلاف الحكم بالنسبه إلى أفراد العام لأنه انما هو من اختلاف أفراد الموضوع لا- اختلاف معنى الحكم فلامجال لتوهم لزوم استعمال اللفظ فى المعنيين من هذه الجبهه أصلاً ولاحاجه فى دلالتة على قاعده الطهاره إلى ملا-حظه غايته نعم بملاحظتها يدلّ على الاستصحاب لأنّ جعل العلم بالقذاره غايه للطهاره دليل على بقائها واستمرارها مالم يعلم بالقذاره كما هو الشأن فى كل غايه فالاستصحاب مستفاد من الغايه لا المغى ولامحذور فيه.

والوجه فى بطلان هذا الاحتمال هو ما عرفت من ان الظاهر من الروايه هى الطهاره الظاهريه سواء كان القيد راجعاً إلى الموضوع أو الحكم ولا مجال للاستصحاب لتقومه بملاحظه الطهاره السابقه استقلالاً وهى مفقوده.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره من ان اثبات الطهاره للشىء فى حال كونه مشتبه غير اثباتها له بعنوان كونه مشتبهًا و المفيد لقاعده الطهاره هو الثانى دون الأول هذا مع انه على فرض أفاده قوله عليه السلام كل شىء طاهر طهاره الاشياء بعناوينها الاولى لايبقى شىء اشتبه حكمه بشبهه حكميه كما لا يخفى. (١)

فتحصّل: بعد ما عرفت من بطلان الاحتمالات المذكوره ان الأمر منحصر فى الاحتمال الثانى و هو استفاده قاعده الطهاره اوالحليه الظاهريتين من الروايات المذكوره سواء كانت الغايه قيذا للموضوع أو قيذا للمحمول ويدلّ عليه مضافاً إلى الانحصار

ص: ٦٩

المذكور ماورد في ذيل موثقه عمار الساباطى كل شىء نظيف حتى تعلم من قوله عليه السلام فاذا علمت فقد قدر ومالم تعلم فليس عليك. (١)

وما ورد في ذيل خبر مسعده بن صدقه من قوله عليه السلام حتى تعلم ان حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك. (٢)

فان الظاهر من هاتين الروايتين ان النظر في قوله عليه السلام كل شىء نظيف أى المغيى متوجه إلى بيان الوظيفة العمليه عند الشك و التردد في الحكم الواقعى فيستفاد منها القاعده الظاهريه فى الطهاره او الحليه ولا نظر فيه إلى بيان الحكم الواقعى ولا إلى الاستصحاب وحمل الذيل اعنى قوله فاذا علمت الخ على انه بيان للغايه اعنى حتى تعلم وحدها منطوقا ومفهوما بأن يكون قوله عليه السلام «فاذا علمت فقد قدر» بيان لمنطوق قوله «حتى تعلم انه قد قدر» وقوله عليه السلام «ومالم تعلم فليس عليك شىء» بيان لمفهوم قوله عليه السلام «حتى تعلم انه قد قدر» وعليه فجعل المراد من قوله كل شىء نظيف أى المغيى هو الحكم الواقعى خلاف الظاهر.

وكيف كان فتحصل إلى حدّ الآن تماميه بعض الأدله المذكوره لحجيه الاستصحاب كبرويا ويؤيده الروايات الخاصه هذا مضافاً إلى امكان القاء الخصوصيه فى بعض الروايات الخاصه واستفاده الكليه منه فلا تغفل.

التنبيهات:

التنبيه الأول: فى اختصاص الاستصحاب بالشك فى المتقضى و عدمه

ان الشيخ الأعظم قدس سره قال المعروف بين المتأخرين الاستدلال بها (الأخبار العامه) على حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد (سواء كان الشك فى الراجع أو الشك فى المتقضى) وفيه تأمل قد فتح باب المحقق الخوانسارى قدس سره فى شرح

ص: ٧٠

١- (١) التهذيب، ج ١، ص ٢٨٥-٢٨٤، باب تطهير الثياب من النجاسات، ح ١١٩.

٢- (٢) الكافي، ج ٥، ص ٣١٣.

الدروس توضيحه ان حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه فى نقض الحبل والاقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضى له بعد ان كان آخذاً به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه و البناء على عدمه بعد وجوده.

اذ عرفت هذا فنقول ان الأمر يدور بين ان يراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الأثر و هو المعنى الثالث ويبقى المنقوض عاماً لكل يقين وبين ان يراد من النقض ظاهره و هو المعنى الثانى فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التى يوجد فيها هذا المعنى.

ولا يخفى رجحان هذا على الأوّل (من المجازين و هو مطلق ترك العمل) لأنّ الفعل الخاص كالنقض يصير مخصصاً لمتعلقه العام كما فى قول القائل لا تضرب احداً فان الضرب قرينه على اختصاص الأحد العام بالاحياء ولا يكون عمومه للاموات قرينه على اراده مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات ثم لا يتوهم الاحتياج حينئذٍ إلى تصرف فى اليقين باراده المتيقن منه لأنّ التصرف لازم على كل حال فان النقض الاختيارى القابل لورود النهى عنه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه و هو الطهاره السابقه واحكام اليقين و المراد باحكام اليقين ليس احكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفه اليقين ارتفع بالشك قطعاً كمن نذر فعلاً فى مده اليقين بحيوه زيد بل المراد احكام المتيقن المثبتة له من جهه اليقين و هذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأنى لا يرتفع إلا بالرافع فان جواز الدخول فى الصلاه بالطهاره أمر مستمر إلى ان يحدث ناقضها.

وكيف كان فالمراد إما نقض المتيقن فالمراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه و إما نقض احكام المتيقن أى الثابته للمتيقن من جهه اليقين به و المراد حينئذٍ رفع اليد عنها.

ويمكن ان يستفاد من بعض الروايات اراده المعنى الثالث(و هو مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضى).

مثل قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين (مع انه لا ابرام فى الشك حتى ينقض) وقوله عليه السلام ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات (مع ان الشك يعم الشك فى المقتضى) وقوله عليه السلام اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية فان مورده استصحاب بقاء رمضان و الشك فيه ليس شكا فى الرفع كما لا يخفى إلى أن قال وقوله عليه السلام إذا شككت فابن على اليقين فان المستفاد من هذه المذكورات ان المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله عليه السلام إذا خرجت من شيء ودخلت فى غيره فشكك ليس بشيء هذا.

ولكن الانصاف ان شيئاً من هذه الموارد لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره لأنّ قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك لأنّ الشك ممّا إذا حصل لا يرتفع إلّا برفع إلى أن قال و أما قوله عليه السلام اليقين لا يدخله الشك فترفع الافطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى ان يحصل الرفع وبالجملة فالمتمأمل المنصف يجد أنّ هذه الأخبار لا تدلّ على ازيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك فى الارتفاع برفع. (1)

قال شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره: أعلم ان شيخنا المرتضى قدس سره الشريف جعل التصرف فى لفظ اليقين فى قوله عليه السلام «لا-تنقض اليقين بالشك» باراده المتيقن منه مفروغا عنه نظرا إلى ان النقض الاختيارى القابل لورود النهى عليه لا-يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير وحيث إنّ النقض أخذ فى حقيقته الابرام و التصاق الاجزاء كان الأنسب بهذا

ص: ٧٢

المعنى عند تعذره بحسب الانس الذهني رفع الأمر الثابت يعنى ماله مقتضى الثبوت دون مطلق رفع اليد عن الشيء بعد الأخذ به فيكون الخبر مختصاً بالشك في الرفع دون المقتضى واستشكل عليه تلميذه سيد الاساتيد العظام الميرزا الشيرازي (قدس الله نفسه الزكية) بانه لا داعي إلى صرف اليقين عن ظاهره باراده المتيقن منه اذ كما أنّ النقص الاختياري بالنسبه إلى نفس اليقين غير متحقق وانما هو قهري الانتقاص كذلك الحال بعينه في المتيقن الذي يشك المكلف في بقاءه وارتفاعه فانه أيضاً ان كان باقياً فبغير اختياره و ان كان منتقضا فكذلك فالتصرف في النقص باراده رفع اليد عملاً محتاج إليه على كل حال و معه يكون التصرف في اليقين بلاجهه و من المعلوم ان نفس صفه اليقين كالعهد و البيعه و اليمين مما يصح استعاره النقص لها لما فيها من الاستحكام فيتخيّل كونها ذات اجزاء متداخله مستحكمه فيكون الخبر شاملاً لكل من الشكين. (1)

وعليه فالنهي عن نقض اليقين بعد ما عرفت من عدم تعلقه بنفس اليقين من حيث هو وبعد ما ذكره شيخنا الأستاذ نقلاً عن سيد الاساتيد من عدم تعلقه بالمتيقن يجب كما في الدرر ان يكون متعلقاً بالنقص من حيث العمل وعلى هذا كما انه يصح ان يقال يجب عليك معامله بقاء المييقن من حيث الاثار كذلك يصح ان يقال يجب عليك معامله بقاء اليقين كذلك من حيث العمل و الآثار فان قلت نعم لكن على الثاني تفيد القضية وجوب ترتيب أثر نفس اليقين و هو غير مقصود.

قلت اليقين في القضية ملحوظ طريقاً إلى متعلقه فيرجع مفاد القضية إلى وجوب معامله بقاء اليقين من حيث كونه طريقاً إلى متعلقه فيندفع المحذور.

ص: ٧٣

هذا ممّا أفاده سيّدنا الأستاذ طاب ثراه نقلاً عن سيّد مشايخنا الميرزا الشيرازى قدس سره ولعمري ان المتأمل المنصف يشهد بأنّ هذا الالتفات و التنبه انما يصدر ممن ينبغى ان يشدّ إليه الرجال فجزاه الله عن الإسلام واهله أحسن الجزاء. (١)

وحاصل ما ذهب إليه الميرزا الشيرازى قدس سره في الجواب عن الشيخ الأعظم قدس سره انه لاوجه لارتكاب خلاف الظاهر بالتصرف في اليقين باراده المتيقن منه معللاً بأنّ النقص الاختيارى لايتعلق بنفس اليقين اذ لا مجال للنقص الاختيارى بالنسبه إلى المتيقن.

كمالاً مجال له بالنسبه إلى نفس صفه اليقين فانحصر الأمر في التصرف في نفس النقص بأنّ يراد منه رفع اليد عنه عملاً واسناد النقص بهذا المعنى إلى اليقين لما يتخيل فيه من الاجزاء المتداخلة المستحكمة مما يصح ويحسن ولايتوقف حسن ذلك الاسناد على اراده المتيقن من نفس اليقين واختصاص المتيقن بما من شأنه الاستمرار كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره بل يحسن ويصح اسناد النقص بهذا المعنى اعنى رفع اليد عملاً إلى نفس اليقين بعد ما يتخيل فيه من الاجزاء والاستحكام وبعد كون اليقين المأخوذ في الكبرى عبره إلى اليقينات الخارجيه الطريقيه فالمعنى في قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك هو النهى عن رفع اليد عن اليقين عملاً لا من جهه آثار نفس وصف اليقين بما هو وصف اليقين لما عرفت من أنه عبره إلى اليقينات الخارجيه التى تكون طريقيه و ناظره إليها ولا من جهه رفع اليد عن نفس المتيقن بل من جهه آثار اليقين الطريقي المتحدّه مع آثار المتيقنات لانها ممّا يتطلبها اليقين المتعلق به فالواجب هو ترتيب آثار اليقين الطريقي إلى شىء وعدم رفع اليد عنه عملاً ولا فرق فيه بين ان يكون الشك في الراجع أو المقتضى لأنّ النقص اسند إلى نفس اليقين لا إلى المتيقن و المقصود من النقص هو رفع اليد عنه عملاً فتدبر جيداً و هذا موافق للظاهر ولا وجه

ص: ٧٤

لرفع اليد عنه كما لا يخفى قال المحقق الخراساني قدس سره ردًا على الشيخ الأعظم قدس سره ثم لا يخفى حسن اسناد النقص و هو ضد الابرام إلى اليقين ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن فانه يظن انه ليس فيه ابرام واستحكام وان كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك إلى أن قال وبالجملة لا يكاد يشك في ان اليقين كاليعة و العهد انما يكون حسن اسناد النقص إليه بملاحظته لا بملاحظه متعلقه فلاموجب لاراده ماهو أقرب إلى الأمر المبرم واشبه بالمتين المستحكم ممّا فيه اقتضاء البقاء لقاعده إذا تعذرت الحقيقه فأقرب المجازات أولى بعد تعذر اراده مثل ذلك الأمر ممّا يصح اسناد النقص إليه حقيقه إلى أن قال لا يقال لامحيص عنه فان النهى عن النقص بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبه إلى اليقين وآثاره لمنافاته مع المورد فانه يقال انما يلزم (المنافاه المذكوره) لو كان اليقين ملحوظا بنفسه وبالنظر الاستقلالي لاما إذا كان ملحوظا بنحو المرآتيه وبالنظر الآلي كما هو الظاهر في مثل قضيه لاتنقض اليقين حيث تكون ظاهره عرفاً في أنها كناية عن لزوم البناء و العمل بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبدًا إذا كان حكماً ولحكمه إذا كان موضوعاً لاعباره عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعاً و ذلك لسرايه الآليه و المرآتيه من اليقين الخارجى إلى مفهومه الكلى فيؤخذ في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه مع عدم دخله فيه أصلاً كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه أو تمام الدخل فافهم. (١)

قال شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره: ان المحقق الخراساني قدس سره بعد ان ذكر إشكال السيد الاجل الشيرازى على شيخه المرتضى (من انه لاوجه للتصرف في اليقين باراده المتيقن منه) أختار لدفع هذا الإشكال (أى إشكال المنافاه مع المورد لو اريد النقص

ص: ٧٥

بالنسبه إلى اليقين وآثاره) طريقاً آخر و هو جعل مفهوم اليقين المأخوذ في قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك حاكيا ومرآتا للمتيقن

ووجهه بأن ذلك لسرايه الآليه و المرآتيه من اليقين الخارجى إلى مفهومه الكلى المأخوذ في قوله عليه السلام انتهى.

و لا يخفى عليك ان ما ذكره من السرايه وان كان حقا ولهذا كثيرا ما فى مقام التعبير عن حكم نفس الشىء يطلق اليقين كما فى موارد دخالته فى الموضوع بنحو الجزئيه أو الاستقلال فيقال مثلاً إذا رأيت زيدا فابلغه السلام فان الرؤيه لم يؤخذ فى هذا الكلام إلّا طريقاً صرفاً للمتعلق فالموضوع هو الزيد لا الزيد المرئى.

ولكن لا يذهب عليك اتحاد هذا الطريق مع طريقه شيخنا المرتضى قدس سره غايه الأمر انه التزم بالمجاز فى كلمه اليقين حيث اريد به المتيقن وعلى هذا لا مجاز مع امكان اراده الشيخ أيضاً عدم المجازيه و بالجمله كلا الطريقين شريكان فى ان المتكلم قد حمل خطاب «لا-تنقض» على نفس المتيقنات من الطهاره وحياه الزيد وغير ذلك فيجئ ما ذكره الشيخ من ان المناسبه لماده النقض مخصوصه بموارد إحراز المقتضى اذ مع فرض كون اليقين فى موضوع القضية ملحوظا على وجه الطريقه فلا-يمكن ملاحظه المناسبه فى ماده النقض معه (أى مع اليقين) لتوقفه على استقلال النظر فتحقق ان المحيص منحصر فى ما ذكرنا هذا. (1) وعليه فيرد على صاحب الكفايه ما أورد على الشيخ قدس سره هذا بخلاف طريقه الميرزا الشيرازى قدس سره من ان المراد من قوله لا-تنقض اليقين هو النهى عن رفع اليد عن اليقين عملاً- بالتقريب المذكور فان المراد من اليقين فى هذه الطريقه هو اليقين لا-المتيقن و المراد منه فى طريقه صاحب الكفايه هو المتيقن لجعله مفهوم اليقين حاكيا ومرآتا للمتيقن لا اليقينات الخارجيه و الفرق بينهما واضح فتحصل

ص: ٧٤

ان النهى عن نقض اليقين بما هو جامع لمصاديقه التي تكون مرايا للمتيقنات لآبما هو وصف خاصّ وعليه فلا يكون المراد من اليقين هو المتيقن بل المراد هو اليقين وان كان مصاديقه عبره إلى المتيقنات فاذا اتضح ان النقض مستند إلى اليقين لا- إلى المتيقن فلأفرق فيه بين ان يكون الشك في الرفع أو المقتضى.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره في فرض اسناد النقض بلحاظ المتيقن أو آثاره من انه لا دليل على اختصاصه بما من شأنه البقاء والاستمرار ومجرد اقربته بالنسبه إلى المعنى الحقيقي بنظر الاعتبار لا يوجب تعيينه مالم يراه اهل العرف أقرب إلى المعنى الحقيقي (ولا وجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلق بل الحكم هو اطلاقه).

هذا مع انه كما يمكن ان يكون ظهور الفعل قرينه على التصرف في المتعلق كما في مثل «لا تضرب احدا» كذلك يمكن ان يكون ظهور المتعلق قرينه على التصرف في الفعل كما في مثل قوله تعالى «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ (١)» فان ظهور الاموال في الأعم من المأكول وغيره قرينه على التصرف في الاكل باراده مطلق التصرف فافهم واغتنم هذا.

بقي شيء و هو انه استشكل سيّدنا الأستاذ في اخير عبارته في شمول الصحيحه الأولى للشك في المقتضى بقوله و الذي يختلج بالبال ان الصحيحه (أى الصحيحه الأولى من زراه) لاتدلّ على جريان الاستصحاب في غير مورد الشك في وجود الرفع لا لما ذكر بل لضيق دائره القضيّه التعليليه لاحتمال ان يكون المراد في قوله «ولا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر» هو اليقين بالطهاره و الشك في النوم مثلاً فيكون المعنى انه لاتنقض اليقين بالطهاره بالشك في النوم ولكنّه ينقضه

ص: ٧٧

بيقين آخر متعلقاً بالنوم مثلاً كما انه يؤيد هذا الاحتمال صدر الخبر (أى هذه الصحيحه) وقوله «لاحتى يستيقن انه قد نام» نعم لو كان المراد هو اليقين بالطهاره و الشك فيها نعم الدليل وتمّ كما هو الظاهر من الصحيحه الاتيه وهى صحيحه زراه قال قلت لابي جعفر عليه السلام انه اصاب ثوبى دم من الرعاف الخ.

فافهم وتأمل تعرف ان شاء الله تعالى هذا بالنظر إلى هذه الصحيحه دون غيرها فلو ثبت الإطلاق بدليل اخر لاتعارضه هذه لما تقدم. (1)

ولا يخفى عليك ان الخصوصيات المورديه لا-توجب تقييد القضية الكبرىه التعليليه مع إطلاق اليقين و الشك فيها وبالجمله فكما ان اليقين فى الكبرى لا يختص بخصوص الطهاره بل يشمل غيرها فكذلك الشك لا يختص بخصوص النوم بل يشمل ما إذا كان الشك فى نفس الشيء لا-الرافع وعليه فلاوجه لحمل الكبرى الكليه على خصوصيات المورد بل هذه الكبرى كسائر الكبرى الوارده فى سائر الأخبار فى العموم و الإطلاق ولاختصاص لها بالشك فى الرافع هذا مضافاً إلى لزوم التكرار لو لم يكن الذيل بمنزله الكبرى الكليه اذ مفاده كمفاد الصدر من قوله «لاحتى يستيقن انه قد نام».

ثم ان مراده من قوله قدس سره نعم لو كان المراد هو اليقين بالطهاره و الشك فيها لعم الدليل وتمّ كما هو الظاهر من الصحيحه الآتیه (أى صحيحه زراه) غير واضح لأنّ الطهاره ممّا له دوام فى نفسه لولا الرافع فلاوجه للتعدى عنه إلى الشك فى المقتضى و العمده ما قلناه من عدم اختصاص الكبرى بالشك فى الرافع اللهمّ إلّا أن يقال ان الشك فى الطهاره يعم الطهاره التراييه و الشك فيها ربما يكون فى الاقتضاء كما إذا تيمم فى آخر الوقت وشك فى بقائه فى الوقت الآتى وعليه فيعم الشك فى المقتضى أيضاً كما لا يخفى فتحصل إلى حدّ الآن ان النقض اسند إلى اليقين لا إلى المتيقن

ص: ٧٨

واليقين فى كبرى لا-تنقض اليقين بالشك مأخوذ بما هو عليه مصاديقه من الطريقيه و المراد من النقض هو رفع اليد عن آثار اليقين الطريقي و المراد من آثاره آثار المتيقن التى يتطلبها اليقين المتعلق به وعليه فالنهي فى قوله لا تنقض اليقين بالشك يؤول إلى النهى عن رفع اليد عن اليقين عملاً- من دون فرق بين ان يكون المتيقن مميّاً له اقتضاء البقاء أو لا-يكون لأن النقض يتعلق باليقين لا بالمتيقن ومعناه هو رفع اليد عن اليقين عملاً- أو يؤول إلى النهى عن رفع اليد عن المتيقن أو آثاره من دون فرق بين كونه امراً ثابتاً و بين عدم كونه كذلك و عليه فالاستصحاب حجه مطلقاً سواء كان الشك فى الراجع اوالمقتضى ويعتضد ذلك كما فى مصباح الأصول بالنقض و الحل أما النقض فبامور:

الأول: استصحاب عدم النسخ فى الحكم الشرعى فان الشيخ قائل به بل ادعى عليه الإجماع حتى من المنكرين لحجيه الاستصحاب بل هو من ضروره الدين على ما ذكره المحدث الاسترآبادى مع ان الشك فى المقتضى لأنه لم يحرز فيه من الأول جعل الحكم مستمراً أو محددًا إلى غايه فان النسخ فى الحقيقه انتهاء أمد الحكم وإلّا لزم البداء المستحيل فى حقه تعالى أَللّٰهُمَّ إِنْ أَنْ يَكْتَفَى فِي إِحْرَازِ الْمَقْتَضَى بِاطْلَاقِ الْمُسْتَعْمَلِ فِيهِ وَ لَوْ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ .

الثانى: الاستصحاب فى الموضوعات مع انه يلزم من تفصيله عدم حجيه الاستصحاب فى الموضوعات كحياه زيد و عداله عمرو مثلاً فان إحراز استعداد أفراد الموضوعات الخارجيه ممّا لاسبيل لنا إليه و إن اخذ مقدار استعداد الموضوع المشكوك بقاؤه من استعداد الجنس البعيد أو القريب فتكون انواعه مختلفه الاستعداد و كيف يمكن إحراز مقدار استعداد الإنسان من استعداد الجسم المطلق أو الحيوان مثلاً و إن اخذ من الصنف فافراده مختلفه باعتبار الا مزجه والامكنه وسائر جهات

الاختلاف فيلزم الحرج و المرج وحاصل الإشكال عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات لكون الشك فيها شكاً في المقتضى لعدم إحراز الاستعداد فيها.

الثالث: استصحاب عدم الغايه ولو من جهة الشبهه الموضوعيه كما إذا شك في ظهور هلال شوال أو في طلوع الشمس فان الشك فيه من قبيل الشك في المقتضى لأن الشك (في ظهور هلال شوال في الحقيقه) شك في ان شهر رمضان كان تسعه وعشرين يوماً أولاً فلم يحرز المقتضى من أول الأمر وكذا الشك في طلوع الشمس شك في ان ما بين الطلوعين ساعه ونصف حتى تنقضى بنفسها أو اكثر فلم يحرز المقتضى مع ان الشيخ قائل بجريان الاستصحاب فيه بل الاستصحاب مع الشك في هلال شوال منصوص بناء على دلالة قوله عليه السلام صم للرؤيه وافطر للرؤيه على الاستصحاب و أما الحلّ فبيانه انه ان لوحظ متعلق اليقين و الشك بالنظر الدقي فلا يصدق نقض اليقين بالشك حتى في موارد الشك في الرفع لأن متعلق اليقين انما هو حدوث الشئ و المشكوك هو بقاؤه لأن مع وحده زمان المتيقن و المشكوك لا يمكن ان يكون متعلق الشك هو متعلق اليقين الا بنحو الشك السارى الذى هو خارج عن محل الكلام.

فبعد كون متعلق الشك غير متعلق اليقين لا يكون عدم ترتيب الأثر على المشكوك نقضا لليقين بالشك.

وان لوحظ متعلق اليقين و الشك بالنظر المسامحى العرفى و الغاء خصوصيه الزمان بالتعبد الشرعى وان كان أصل القاعده من ارتكازيات العقلاء فيصدق نقض اليقين بالشك حتى في موارد الشك في المقتضى فان خيار الغبن كان متيقنا حين ظهور الغبن و هو متعلق الشك بعد الغاء الخصوصيه فعدم ترتيب الأثر عليه في ظرف الشك نقض لليقين بالشك وحيث ان الصحيح هو الثانى لأن متعلق اليقين و الشك ملحوظ

بنظر العرف و الخصوصيه من حيث الزمان ملغاه بالتعبد الشرعى فتستفاد من قوله عليه السلام لا-تنقض اليقين بالشك حجه الاستصحاب مطلقاً بلافرق بين موارد الشك فى المقتضى و موارد الشك فى الرفع (١).

ثم لو سلمنا عدم تماميه الصحاح المشتمله على كلمه النقض للاستدلال بها فى الشك فى المقتضى يكفيننا غيرها من سائر الروايات ولذا قال الشهيد الصدر قدس سره و نضيف هنا بانالو فرضنا اختصاص الاحاديث المشتمله على كلمه النقض بالشك فى الرفع كفانا ما لم يرد فيه التعبير بالنقض من الروايات و من جملتها قوله عليه السلام اليقين لاينحل فيه الشك صم للروئيه و افطر للروئيه. (٢) خصوصاً مثل صحيحه عبدالله بن سنان (٣) وروايه اسحاق بن عمار «إذا شككت فابن على اليقين» (٤) فلئن امكن التشكيك فى إطلاق مثل خبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام (من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لايدفع بالشك) بارجاع الدفع إلى مايشبهه النقض هذا مضافاً إلى ضعف السند و الدلاله من جهه احتمال كون المراد هو قاعده اليقين بناء على ظهورها فى اتحاد متعلق اليقين و الشك حتى من حيث الزمان. فان الخبرين الاولين لا بأس بالتمسك باطلاقهما.

و دعوى اختصاص مورد صحيحه عبدالله بن سنان بالشك فى الرفع حيث عبر فيه بقوله (حتى تستيقن انه نجسه) و لا يمكن الغاء هذه الخصوصيه فى مجال التعدى

ص: ٨١

-
- ١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ٣٠-٢٦.
 - ٢- (٢) الوسائل، الباب ٣، من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.
 - ٣- (٣) الوسائل، الباب ٧٤، من أبواب النجاسات، ح ١.
 - ٤- (٤) الوسائل، الباب ٨، من أبواب الخلل، ح ٢.

والتعميم مدفوعه بأن التعبير بالتنجيس أعم من الشك في الرفع مفهومًا وان فرض ان الفرد المتعارف خارجًا للتنجيس يكون من باب الرفع.

وان شئت قلت ان المستفاد منها عرفاً ان عله الحكم الظاهري الاستصحابي هو ثبوت الطهاره سابقاً وعدم العلم بالنجاسه سواء كان من ناحيه فعل المستعير أو غيره فالانصاف تاميه الإطلاق من هذه الناحيه (١).

وفي الختام أتبرك بما أفاده سيدنا الإمام المجاهد قدس سره من أن هيهنا بيانا اخر لشمول أدله للشك في المقتضى و هو ان الكبرى الكليه المجعوله في باب الاستصحاب ظاهره في ان اليقين من حيث هو بلا دخاله شيء اخر لا ينقض بالشك من حيث هو شك كذلك ضروره ظهور اخذ كل عنوان في حكم في انه تمام الموضوع له بنفسه من غير دخاله شيء آخر ورائه ورفع اليد عن هذا الظهور لا يجوز إلا بصارف.

فحينئذ نقول الأمر دائر بين امور الأول ان يكون عدم انتقاض اليقين بالشك باعتبار مبادئ حصولهما في النفس الثاني ان يكون باعتبار المتيقن الثالث ان يكون باعتبار الجرى العملى على طبقه الرابع ان يكون باعتبار نفس اليقين و الشك من حيث ذاتهما.

وفي غير الاحتمال الاخير يكون عدم نقض اليقين بالشك باعتبار غير ذاتهما و قد عرفت ان الظاهر نفسيتهما في ذلك تأمل (٢).

ولقد أفاد و أجاد ولعل وجه التأمل ان هذا البيان وان كان صحيحاً من حيث هو ولكن الكلام في دعوى قيام القرائن على خلافه وعدمه وعليه فهذا البيان لا يتم بدون الجواب عن ما استشهد به على خلافه.

ص: ٨٢

١- (١) بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص ١٦٤-١٦٣.

٢- (٢) الرسائل، ص ٩٤-٩٣.

نعم عرفت عدم تماميه مااستشهد به على التخصيص بالشك فى الرافع فلا تغفل.

التنبیه الثانی: فى اعتبار الاستصحاب فى خصوص الموضوعات الخارجيه و الأحكام الجزئيه أو فى الأعم منها و الأحكام الكليه

و الحق هو تعميم الاعتبار لعدم قصور الأدله ولعدم المعارضه بين استصحاب المجعول واستصحاب الجعل.

وتوضیح ذلك انه.

قال فى الكفايه حيث كان كل من الحكم الشرعى وموضوعه مع الشك قابلاً للتزويل بلا- تصرف وتأويل غايه الأمر تنزِيل الموضوع بجعل مماثل حكمه وتنزِيل الحكم بجعل مثله كما اشير إليه آنفاً كان قضيه لاتنقض ظاهره فى اعتبار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه و الموضوعيه واختصاص المورد بالآخره لا-يوجب تخصيصها بها خصوصاً بعد ملا-حظه انها قضيه كليه ارتكازيه قد أتى بها فى غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد فتأمل. (1) ولا يخفى عليك انه ان كان الإشكال من ناحيه دعوى قصور الأدله فما أفاده فى الكفايه يكفى للجواب عنه.

لايقال: الجمع بين الموضوعات و الأحكام الكليه لايساعده الأمر بعدم الفحص لوجوبه فى الأحكام الكليه و القول بأن أدله الاستصحاب تدل على اعتبار الاستصحاب بنحو المهمله ثم تفصل حكم بعض موارد و هو استصحاب الموضوعات بعدم وجوب الفحص خلاف الظاهر.

لأننا نقول: ان موارد أدله الاستصحاب وان كانت من الموضوعات ولكن العبره بعموم الوارد لا بخصوصيه المورد وذكر عدم لزوم الفحص بالنسبه إلى مورد السؤال لاينافى لزومه بالنسبه إلى الأحكام الكليه.

ص: ٨٣

ودعوى ان عدم تعرض الأصحاب للاستصحاب فى الأحكام الكليه قبل و الد الشيخ البهائى قرينه على اختصاص أدلتها بالموضوعات مندفعه بأن ذلك لا يمنع عن الاستدلال به فى الأحكام الكليه بعد ثبوت ظهور أدلتها فى التعميم.

نعم هنا إشكال اخر أورده الفاضل النراقى على جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه وتوضيح ذلك انه ذهب الفاضل النراقى إلى التفصيل بين الأحكام الكليه الالهيه وغيرها من الأحكام الجزئيه و الموضوعات الخارجيه ومقتضاه ان يكون الاستصحاب قاعده فقهيه مجعوله فى الشبهات الموضوعيه نظير سائر القواعد الفقيهيه كقاعده الفراغ و التجاوز انتهى.

و ليس الوجه فيما ذهب إليه دعوى قصور دلاله الأخبار بالنسبه إلى الأحكام الكليه لأنّ عموم التعليل فيها شامل للشبهات الحكميه أيضاً و اختصاص المورد بالشبهات الموضوعيه لا يوجب رفع اليد عن عموم التعليل و كليه الكبرى الارتكازى كما عرفت فى الكفايه.

بل الوجه فيه كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدس سره هو دعوى معارضه الاستصحاب فى الأحكام الكليه بمثله دائما بيانه ان الشك فى الحكم الشرعى تاره يكون راجعاً إلى مقام الجعل ولو لم يكن المجعول فعلياً لعدم تحقق موضوعه فى الخارج كما إذا علمنا بجعل الشارع القصاص فى الشريعة المقدسه ولو لم يكن الحكم به فعلياً لعدم تحقق القتل مثلا ثم شككنا فى بقاء هذا الجعل فيجرى استصحاب بقاء الجعل ويسمى باستصحاب عدم النسخ و هذا الاستصحاب خارج عن محل الكلام وقوله عليه السلام «حلال محمّد صلى الله عليه و آله و سلم حلال إلى يوم القيمة و حرامه حرام إلى يوم القيامة» يغنينا عن هذا الاستصحاب.

واخرى يكون الشك راجعاً إلى المَجْعول بعد فعليته بتحقيق موضوعه في الخارج كالشك في حرمه وطىء المرأه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال و الشك في المَجْعول مرجعه إلى أحد امرين لا ثالث لهما لأن الشك في بقاء المَجْعول إما أن يكون لأجل الشك في دائره المَجْعول سعه وضيقا من قبل الشارع كما إذا شككنا في ان المَجْعول من قبل الشارع هل هو حرمه وطىء الحائض حين وجود الدم فقط أو إلى حين الاغتسال؟ و الشك في سعه المَجْعول وضيقه يستلزم الشك في الموضوع لامحاله فانا لاندرى ان الموضوع للحرمه هل هو وطىء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض ويعبر عن هذا الشك بالشبهه الحكميه و إما أن يكون الشك لاجل الامور الخارجيه بعد العلم بحدود المَجْعول سعه وضيقا من قبل الشارع فيكون الشك في الانطباق كما إذا شككنا في انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمه الوطىء بعد الانقطاع ولو قبل الاغتسال و يعبر عن هذا الشك بالشبهه الموضوعيه وجريان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعيه ممّا لا- إشكال فيه ولا- كلام كما هو مورد الصحیحه وغيرها من النصوص.

و أما الشبهات الحكميه فان كان الزمان مفردا للموضوع وكان الحكم انحلاليا كحرمه وطىء الحائض مثلاً فان للوطىء افرادا كثيره بحسب امتداد الزمان من أول الحيض إلى آخره وينحل التكليف و هو حرمه وطىء الحائض إلى حرمه امور متعدده وهى أفراد الوطىء الطويله بحسب امتداد الزمان فلايمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه لأنّ هذا الفرد من الوطىء و هو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمته من أول الأمر حتى نستصحب بقاؤها.

نعم الأفراد الآخر كانت متيقنه الحرمه وهى الأفراد المفروضه من أول الحيض إلى انقطاع الدم و هذه الأفراد قد مضى زمانها إما مع الامتثال أو مع العصيان فعدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم ظاهر.

وان لم يكن الزمان مفردا ولم يكن الحكم انحلاليا كنجاسه الماء القليل المتمم كذا فان الماء شىء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان فى نظر العرف ونجاسته حكم واحد مستمر من أول الحدوث إلى آخر الزوال ومن هذا القبيل الملكيه و الزوجيه فلايجرى الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً لابتلائه بالمعارض لأنه إذا شككنا فى بقاء نجاسه الماء المتمم كرا فلنا يقين متعلق بالمجعول و يقين متعلق بالجعل فبالنظر إلى المعجول يجرى استصحاب النجاسه لكونها متيقنه الحدوث مشكوكه البقاء وبالنظر إلى الجعل يجرى استصحاب عدم النجاسه(عدم جعل النجاسه)لكونه أيضاً متيقنا وذلك لليقين بعدم جعل النجاسه للماء القليل فى صدر الإسلام لامطلقاً ولا مقيداً بعدم المتمم و القدر المتيقن انما هو جعلها للقليل غير المتمم أما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه ويكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فنأخذ بالأقل لكونه متيقنا ونجرى الأصل فى الأكثر لكونه مشكوكا فيه فتقع المعارضه بين استصحاب بقاء المعجول واستصحاب عدم الجعل وكذا الملكيه و الزوجيه ونحوهما فاذا شككنا فى بقاء الملكيه بعد رجوع احد المتبائعين فى المعاطاه فباعتبار المعجول وهى الملكيه يجرى استصحاب بقاء الملكيه وباعتبار الجعل يجرى استصحاب عدم الملكيه لتماميه الاركان فيهما على النحو الذى ذكرناه و قد صححه السيد المحقق الخوئى قدس سره واختاره وصرح بقوله و هذا هو الصحيح (١).

ص: ٨٦

واجيب عنه بان المعارضه بين استصحاب عدم الجعل واستصحاب المجعول فرع المنافاه بينهما و هو أول الكلام قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره مورد كلام النراقي قدس سره. بحسب ظاهر عبارته (كما لا يخفى على المتأمل) ما إذا كان الزمان ظرفاً فحكم فيه باستصحاب الوجود و العدم أما الأول أعني استصحاب الوجود فواضح و أما الثاني أعني استصحاب العدم فلان عدم وجوب الجلوس المطلق وان انتقض الا ان عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال لم ينتقض أصلاً فيستصحب وبعبارة اخرى انه لا ضير في اعتبار الجلوس مقيداً بما بعد الزوال فيقال هذا لم يعلم وجوبه و الأصل عدم وجوبه.

ثم أورد عليه سيدنا الأستاذ تبعاً لما ذهب إليه المحقق الحائري قدس سره من أنّ هذا الأصل العدمي وان كان جارياً الا انه لا ينافي استصحاب الوجود لعدم المضاده أو المعارضه بين الوجود المطلق و العدم المقيد. (1) وانما المعارضه بين الوجود المطلق و العدم المطلق أو بين الوجود المقيد و العدم المقيد وذلك لاعتبار وحده الموضوع في المعارضه.

وينقدح ممياً ذكره سيدنا الأستاذ مافي كلام الشيخ الأعظم قدس سره ردّاً على الفاضل النراقي من ان الزمان ان كان مفرداً فلا يجرى استصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع و يجرى استصحاب العدم وان لم يكن الزمان مفرداً فيجرى استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع ولا يجرى استصحاب العدم فلامعارضه بين الاستصحابيين أصلاً انتهى. (2)

ص: ٨٧

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره، ج ٣، ص ٧٤.

٢- (٢) فرائد الأصول، ج ٣٧٧، ص ٣٧٦.

وذلك لما عرفت من جريان استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال أيضاً فإن المنقوض هو عدم وجوب المطلق
لالمقيد نعم لا ينافي استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال مع استصحاب الوجود المطلق لعدم اتحاد الموضوع
فى الوجود المطلق و العدم المقيد كما هو واضح ويظهر أيضاً ممّا ذكره سيّدنا الأستاذ أيضاً ما فى كلام السيّد المحقّق الخوئى
قدس سره حيث تسلّم المعارضه فيما إذا لم يكن الزمان مفرداً وأورد على الشيخ الأعظم الذى ذهب إلى عدم جريان استصحاب
العدم فلامعارضه بين الاستصحابين أصلاً بقوله «وقد اوضحنا وقوع المعارضه مع عدم كون الزمان مفرداً ووحده الموضوع فيقال
ان هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا وشك فى بقاءه فيجرى استصحاب بقاءه ويقال أيضاً ان هذا الموضوع لم يجعل له
حكم فى الأول لامطلقاً ولامقيداً بحال و المتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيداً فيبقى جعل الحكم له بالنسبه إلى غيرها تحت
الأصل فتقع المعارضه بين الاستصحابين مع حفظ وحده الموضوع» (١).

وذلك لما عرفت من عدم المنافاه و المعارضه فيجرى استصحاب الوجود المطلق ومع جريانه لامجال لجريان استصحاب عدم
وجوب المطلق للعلم بانتقاضه نعم يجرى استصحاب عدم وجوب المقيد ولكن لامعارضه بين الاستصحابين الجارين كما
لا يخفى هذا مضافاً إلى ان دعوى ان هذا الموضوع لم يجعل له حكم فى الأول لامطلقاً مع العلم بجعل الحكم له وانتقاض عدم
وجوب المطلق كما ترى.

ثم لا يذهب عليك ان الشهيد الصدر قدس سره ذهب إلى دفع شبهه التعارض على المباني المختلفه بوجه اخر فقال تاره تبنى
على الوجه المختار من ان القضييه المجمعوله لها اعتباران ولحاظان لحاظ بالحمل الشايح فتكون صورته فى نفس الجاعل و المولى

ص: ٨٨

ولحاظ بالحمل الأولى فيكون صفه ثابتة للموضوع الملحوظ بذلك اللحاظ وجاريا عليه من دون فرق في ذلك بين العوارض الاعتباريه أو الخارجيه و هذان لحاظان واقعيان ثابتان لكل وجود ذهنى كما حققناه في بحوث متقدمه وبناء عليه يقال بأن المجعول كنجاسه الماء المتغير إذا لاحظناه بالحمل الشايح فهو اعتبار نفسانى قائم بنفس المولى و هو بهذا اللحاظ يوجد دفعه واحده وله خصائص الوجود الذهني.

و إذا لاحظناه بالحمل الأولى فهو صفه وقذاره قائمه بالماء المتغير وجاريه عليه ولهذا تكون حادثه بحدوث التغير ولعلها باقيه بعد زواله أيضاً فبهذه النظره صار للحكم حدوث وبقاء و هذا النظره وان كانت نظره اوليه إلى عنوان القضيه المجعوله لا إلى واقعها بالحمل الشايح وحققتها الا ان المعيار فى تطبيق دليل الاستصحاب على الأحكام التى يراد التعبد الاستصحابى بها هذه النظره لا النظر اليها بالحمل الشايح ومما يشهد على ذلك انه لم يخطر على بال أحد من ايام العسدى و الحاجبى وإلى زماننا هذا، هذا الإشكال فى استصحاب الحكم بعدم تصور الحدوث و البقاء فيه بل حتى من انكر جريانه فيه كالمحقق النراقى و السيد الأستاذ قد اعترف بجريانه فى نفسه وتماميه اركان الاستصحاب فيه وانما وجده معارضا مع استصحاب اخر.

وبناء عليه يكون من الواضح اندفاع شبهه التعارض لاننا إذا وافقنا على ان الميزان فى تطبيق دليل الاستصحاب ملاحظه الأحكام المجعوله بالحمل الأولى لا الحمل الشايح فالجارى استصحاب بقاء المجعول دون استصحاب عدم جعل الزائد لأنه مبنى على ملاحظه الحكم بالحمل الشايح.

ولو لم نوافق على ذلك واعتبرنا لزوم ملاحظه الحكم بالحمل الشايح الحقيقى فأيضاً لاتعارض اذ يجرى عندئذ استصحاب عدم جعل الزائد دون استصحاب بقاء المجعول لعدم الشك فى بقاء ما هو الحكم بالحمل الشايح و هذا يعنى انه لا بد من

تحكيم أحد النظريين دائماً ولا يعقل تحكيم كليهما كما فعل الأستاذ فانه تهافت إلى أن قال: واخرى نبني في معنى استصحاب الحكم على التفكيك بين الجعل و المجعل بافتراض المجعل أو الاتصاف به امرأ خارجياً حقيقياً وبناء عليه أيضاً لا تتم شبهه المعارضه رغم فساد المبني في نفسه لأننا نسأل عن ترتب المجعل حينئذٍ على الجعل حين تحقق موضوعه هل يكون شرعياً أو عقلياً؟ فان قيل بالاول كان استصحاب عدم الجعل الزائد حاكماً على استصحاب بقاء المجعل لامحاله فلا تعارض.

وان قيل بالثاني كما هو الصحيح فنسأل عن ان المنجز عقلاً هل الجعل او المجعل أو كل منهما أو مجموعهما وشى منهما لا ينتج التعارض لأنه ان قيل بأن المنجز هو الجعل فلامعنى لاستصحاب بقاء المجعل اذ لا يترتب عليه التنجز بنفسه واثبات إطلاق الجعل به من الأصل المثبت وان قيل بأن المنجز هو المجعل فلامعنى لاستصحاب عدم الجعل اذ لا أثر له بنفسه ولا يمكن اثبات المجعل به.

وان قيل بأن المنجز كل من الجعل أو المجعل جرى الاستصحابان بلا تعارض بينهما اذ يكون استصحاب عدم الجعل الزائد نافياً للتنجز من ناحيه الجعل و هو لا ينافي التنجز من ناحيه المجعل الذي يثبت استصحاب المجعل.

وان قيل بأن المنجز مجموعهما كان الجارى استصحاب عدم الجعل الزائد من دون معارضه أيضاً لأن استصحاب بقاء المجعل وحده لا يكفي في اثبات التنجز بحسب الفرض و المركب ينتفى بانتفاء أحد اجزائه.

وهكذا يتضح ان شبهه التعارض بين الاستصحابين لا تتم على شىء من المباني في فهم حقيقه المجعل ومعنى استصحابه. (1)

ص: ٩٠

ولا يخفى ان نفى التعارض لعدم جريان الأصل فى طرف أمر وعدم التعارض مع جريانهما أمر اخر وقد عرفت ان الصحيح هو نفى المعارضه بين استصحاب الوجود المطلق واستصحاب العدم المقيّد لعدم المضاده بينهما كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره من دون فرق فيه بين ان يكون الميزان و المعيار فى تطبيق دليل الاستصحاب هو ملاحظه الأحكام المجعوله بالحمل الأولى باصطلاح الشهيد الصدر قدس سره أو ملاحظه الحكم بالحمل الشايح الحقيقى باصطلاحه لامكان تصوير البقاء لاعتبار النفسانى القائم بنفس المولى باعتبار بقاء مبادئها وعدمه هذا مضافاً إلى ان وجود الجعل وقع دفعه واحده وليس له حدوث و بقاء واما عدم الجعل يحتاج إلى الأدله و البقاء فلاوجه للمنع عن جريان استصحاب عدم الجعل مع استصحاب عدم المجعول لعدم المضاده بينهما و أما الشاهد المذكور فلايخلو عن إشكال لاحتمال ان يكون عدم خطور الإشكال المذكور لجريان الاستصحاب فى ناحيه الجعل كالمجعول عندهم ولو باعتبار بقاء المبادئ فالاستصحاب جار فالطرفين ولاوجه لتخصيصه بالمجعول ولكن لاتعارض بينهما.

ثم دعوى حكومه استصحاب عدم الجعل الزائد على استصحاب بقاء المجعول مندفعه بأنّ الحكومه ليست بين نفى المقيّد و الوجود المطلق بل تكون بين نفى المقيّد و الوجود المقيّد فحينئذٍ لو قلنا بأنّ ترتب المجعول على الجعل حين تحقق موضوعه فى الخارج شرعى لاعقلى فيجربى الاستصحاباً فى الجعل و المجعول من دون تعارض لعدم المضاده بينهما كما لا حكومه بينهما فلاوجه لدعوى جريان استصحاب عدم الجعل الزائد دون استصحاب بقاء المجعول لحكومته عليه.

وأيضاً لو قلنا بأنّ ترتب المجعول على الجعل حين تحقق موضوعه فى الخارج عقلى لاشرعى نقول بأنّ المنجز كل من الجعل و المجعول فيجربى استصحاب بقاء

المجعول مع استصحاب عدم الجعل المقيد ويترتب على كل واحد ما يحكم به العقل من التنجيز من ناحيه استصحاب بقاء المجعول أو عدم التنجيز من ناحيه استصحاب عدم الجعل المقيد وكيف كان و الذي يسهل الخطب هو عدم وجود المعارضه بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم جعل المقيد الزائد لما عرفت من عدم وجود المضاده بينهما وعليه فما ذهب إليه المشهور من اعتبار استصحاب الوجود مطلقاً سواء كان في خصوص الموضوعات الجزئيه و الأحكام الجزئيه أو في الأعم منها و الأحكام الكليه هو الاقوى وذلك لعدم تماميه الوجوه المذكوره للتعارض بين استصحاب وجود الحكم واستصحاب عدم جعل المقيد الزائد على القدر المتيقن و الله هو العالم.

ودعوى ان الزمان فى الاستصحاب العدمى أيضاً مأخوذ بنحو الظرفيه فكلاً الاستصحابين يردان على الوجوب المتعلق بالجلوس الذى يكون الزمان الخاص ظرفاً له أحدهما يثبتته و الآخر ينفيه ويقع بينهما التعارض الموجب للتساقط ويجب الرجوع إلى الأصول الاخر. (1)

مندفعه بأن مع اخذ الزمان بنحو الظرفيه لامجال للاستصحاب العدمى للعلم بانتقاضه حين وجوب الجلوس ومع العلم بالانتقاض و الشك فى البقاء يستصحب الناقض ولامجال لاستصحاب العدم فيه كسائر الموارد من الأحكام الجزئيه والالزم لغوييه الاستصحابات الوجوديه هذا مضافاً إلى مخالفه ذلك مع الصحاح الداله على اعتبار الاستصحاب لأن مجعولييه الطهاره فى زمان الشك بالاستصحاب تكون معارضه مع استصحاب عدم جعلها و هو كما ترى نعم إذا فرض الزمان قيده مثلاً لوجوب الجلوس فلايجرى إلّا استصحاب العدم ولكن الكلام فى استصحاب وجوب

ص: ٩٢

الجلوس من دون تقييده بالزمان. كما أفاد شيخ مشايخنا في الدرر حيث قال ليس لاستصحاب الوجوب معارض بناء على ان الزمان اعتبر ظرفاً في الدليل الذي دل على ثبوت الحكم على الموضوع فان مقتضى استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بالزمان الخاص ان هذا المقيد ليس مورداً للوجوب على نحو لوحظ الزمان قيدياً ولا ينافي وجوب الجلوس في ذلك الزمان الخاص على نحو لوحظ الزمان ظرفاً للوجوب. (١)

لا يقال: ان الزمان الخاص ظرف للحكم المجعول الايجابي و النفي يرد على هذه الجملة فاذا شرع الشارع ان الجلوس واجب بعد زوال الجمعه فالظرف ظرف لتعلق الوجوب بطبيعته الجلوس فان لم يشرع الشارع نقول ليس الجلوس بواجب بعد زوال الجمعه فالنفي يرد على هذه الجملة التي يكون الظرف فيها ظرفاً للوجوب لا ان الظرف لوحظ ظرفاً للعدم ولا ندعى انه لا يصح جعل ظرف ظرفاً للنفي وانما ندعى صحه ان يكون الظرف ظرفاً للنفي و يرد النفي عليه وفي محل الكلام حيث ان المستصحب هو نفي الأحكام الثابت قبل تشريع الشريعة فزمان ما بعد الزوال يتصور ظرفاً للوجوب المتعلق بالجلوس ويقال ان الجلوس بعد زوال الجمعه لم يكن واجباً فيرد النفي على القضية الايجابية بمالها من الخصوصيات ومنها ان ما بعد الزوال ظرف تعلق الحكم بطبيعته التي هي موضوع الايجاب وكما ان الايجابيه قانون كلي يصح التصديق بوجوده قبل ذلك الظرف فهكذا نفيها ثابت قبله ولو كان تبعاً لها وكما ان فعلية وجوب طبيعه الجلوس على المكلف- لو كان وجوب-موقوفه على حضور الوقت وفعله الزمان فهكذا فعلية عدم الوجوب فاذا آن ما بعد الزوال لا يجب على المكلف جلوس بمقتضى هذه القضية السلبية. (٢)

ص: ٩٣

١- (١) الدرر، ص ٥٤٤-٥٤٣.

٢- (٢) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣٤٠-٣٤١.

لأننا نقول: ان القضية السلبيه المذكوره لامجال لها بعد العلم بالتشريع أو استصحابه لاقبل الزوال ولا بعده بناء على الظرفيه.

أما صورته العلم بالتشريع فلعدم الشك و أما صورته استصحاب التشريع فلانه ملحق تعبداً بصورته العلم ولا مجال للقضيه السلبيه المذكوره بالنسبه إلى القضيه الايجابيه الجاربه فاذا علم بجعل الايجابيه قبل الزوال وجريان الاستصحاب فيه بالنسبه إلى ما بعد الزوال فلامورد لجريان القضيه السلبيه عند حلول الزوال لفرض جريان الايجابيه إذ المفروض جريانها بالنسبه إلى ما بعد الزوال بناء على الظرفيه وبعبارة اخرى فكما ان القضيه السلبيه لا تجرى بالنسبه إلى ما قبل الزوال فكذلك لا تجرى مع استصحاب الايجابيه وتحويل الناقض بالنسبه إلى ما بعد الزوال للعلم بنقض القضيه السلبيه وجريان استصحاب النقض بالنسبه إلى ما بعد الزوال كما لا يخفى وهكذا الأمر إذا انطبق الجعل المذكور على موضوع خارجي وفعليه الزمان فكما لامجال للقضيه السلبيه عند العلم بالانطباق فكذلك لامجال لها في زمان المشكوك لجريان الاستصحاب بالنسبه إلى القضيه الايجابيه المنطبقه وتفريق الزمانه وملاحظه كل زمان عدول عن الظرفيه و المفروض ان الكلام فيما إذا لو حظ الزمان ظرفاً فالتحقيق حينئذ هو جريان الاستصحاب في القضيه الايجابيه ومعه لا يجرى الاستصحاب في القضيه السلبيه نعم يجرى استصحاب عدم وجوب الموضوع المقيد بما بعد الزوال ولكنه كما مرّ مرارا لا ينافي مع الاستصحاب في القضيه الايجابيه المطلقه فلا تغفل.

وربما يقال في بيان عدم التعارض ان المستصحب في الاستصحاب العدمي هو قضيه كليه هي انه ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعه في صورته قضيه حقيقيه مغايره لأيه قضيه حقيقيه غيرها وليس مقتضاه الا انّ قضيه الجلوس واجب بعد زوال الجمعه لا أصل لها وحينئذ فلا يقتضى هذا النفي الا ان نفي الوجوب عن

الجلوس بعد زوال الجمعة من ناحيه هذا الحكم المخصوص والايجاب الخاص اعنى من ناحيه حكم يكون مشخصه ذاك الظرف الخاص فلاينافى ان يكون لنا حكم اخر يعم ما بعد الزوال أيضاً والاستصحاب الوجودى يحكم ببقاء الوجوب الثابت لطبيعته الجلوس قبل الزوال ويجزّه إلى ما بعده ولا محاله هو وجوب اخر وحكم اخر غير الحكم المتشخص فى قضيه الكليّه بما بعد الزوال فلايكون بين ذينك الاستصحابيين تعارض.

ولكن يدفعه ان المراد ان كان نفى التعارض بين قضيه ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعة مع الحكم بوجوب الجلوس إلى ما بعد الزوال عند اخذ ما بعد الزوال ظرفا فيه منع لمنافاه النفى المذكور مع العلم بالوجوب إذا السالبه الكليه تنافى الموجه الجزئيه وان كان المراد هو نفى التعارض بين القضيه المذكوره و القضيه الموجهه عند اخذ ما بعد الزوال مفردا فهو كلام صحيح و هذا هو الذى ذهب إليه سيدنا الأستاذ تبعاً لشيخه فى الدرر اذ نفى الوجوب فى المقيد لاينافى استمرار الوجوب فى الوجود المطلق لعدم المضاده بينهما ولكنّه لا يحتاج إلى بيان مذكور كما لا يخفى.

وقد يقال فى وجه جريان الاستصحاب الوجودى دون العدمى ان الاستصحاب العدمى و هو انه ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعة غير جار بنفسه لابتلائه بالمعارض فان هنا استصحابيين آخرين عديمين أحدهما استصحاب انه لايجب الجلوس يوم الجمعة وثانيهما استصحاب انه لايجب الجلوس قبل الزوال منه فان كلاً من وجوبه يوم الجمعة مطلقاً ووجوبه قبل زواله قضيه حقيقيه مسبوقة بالعدم قبل الشريعه يقتضى الاستصحاب بقاءها مع انا نعلم بانتقاض احدى هذه الثلاثه لفرض العلم بالوجوب قبل الزوال اجمالاً فلاحجه فى شىء منها.

والاستصحاب الوجودى ليس طرفاً لهذه المعارضة حتى يسقط هو أيضاً لأنه محكوم لكل من هذه الاستصحابات الثلاثة فإنها استصحابات تجرى (لوجرت) فى احكام كليها وتحكم بأن المكلف على يقين بعدم الوجوب فى أى من الصور الثلاث المحتمله فلامحاله أما هو متيقن بعدم الوجوب فى ما قبل الزوال أو بعدمه بعده فيختل أحد ركنى الاستصحاب أو كليهما وهذا بخلاف الاستصحاب الوجودى فإنه استصحاب مصداق جزئى من الوجوب بعد انطباق القضية الحقيقيه على المورد واتضح حكم جلوسه فى هذه الجمعه فيجّر هذا الحكم الشخصى فى كل جمعه إلى ما بعد الزوال فالحاصل انه لامجال للاستصحاب الوجودى مع كل من هذه الثلاثة فاذا اسقطت بالمعارضه وصلت النوبه إلى الاستصحاب الوجودى وكان جارياً بلا إشكال انتهى.

ولقائل ان يقول مع ملاحظه الزمان طرفاً ليس الاستصحاب العدمى الا واحداً اذ قبل الزوال أو بعد الزوال لم يلاحظ فى الحكم بل الحكم العدمى هو عدم وجوب الجلوس فى يوم الجمعه و هو معلوم و هذا الحكم منقوض بالعلم بالوجوب فى الجمعه فى الجملة فاذا شك انه مختص بقبل الزوال او يشمل بعده يستصحب الناقض ولا مجال معه للاستصحاب العدمى و الدليل الشرعى الدال على وجوب الجلوس حيث لا يختص بجمعه خاصه كلى ومقتضاه هو تعميم الحكم لكل جمعه فلاوجه لجعله جزئياً و الحكم العدمى كلياً ودعوى اختلال اركان الاستصحاب الوجودى من ناحيه الاستصحابات العدميه لايساعدها التأمل التام اذ القضايا فى المقام سواء كانت عديمه أو وجوديه قضايا كليها ومع العلم بوجود الحكم فى كل جمعه يعلم بانتقاض الحكم العدمى الكلى فى كل جمعه فمع العلم بالانتقاض لامجال للاستصحاب العدمى وإلاً فلامجال للاستصحاب فى مورد لمسبقه كل مورد بالعلم بالعدم و هو كما ترى هذا

مضافاً إلى ان الشك لا يكون متصلاً باليقين بالعدم مع حيلولة العلم بالنقض نعم يمكن ان يلاحظ الزمان قيماً فيجرب فيه الاستصحاب ولكنّه لا ينافي الاستصحاب الوجودى لعدم المضاده بينهما كما عرفته مراراً.

والحاصل ان عدم جريان الاستصحاب العدمى لا يحتاج إلى دعوى معارضته مع الاستصحابين العدميين المذكورين بعد العلم بنقض العدم فى الجملة بل هو مع العلم بالنقض غير جار فيما إذا كان الزمان ملحوظاً بنحو الظرفيه بخلاف ما إذا لوحظ الزمان قيماً فان الاستصحاب العدمى حينئذٍ جار ولكنّه غير مناف للاستصحاب الوجودى فتأمل جيداً.

ولقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره فى الجواب عن شبهه الفاضل التراقى قدس سره حيث قال و التحقيق فى الجواب عن الإشكال ان يقال إنّ من فرض معارضه الاستصحاب الوجودى و العدمى يلزم عدم المعارضه بينهما لأنّ المعارضه بين الاصلين انما تتحقق إذا كان موضوع حكمهما واحداً ويكون أحد الاصلين يقتضى حكماً منافياً للآخر نعم قد تكون المعارضه بالعرض كما فى أطراف العلم الإجمالى لكن منظورنا فى المقام هو المعارضه بالذات ولا بد فيه من وحده الموضوع بل ساير الوحدات التى تتوقف عليها المعارضه فحينئذٍ نقول ان الاستصحاب الوجودى و العدمى إمّا يكون موضوعهما واحداً أو لا- فعلى الأول تقع المعارضه بينهما لو فرض جريانهما لكن فرض وحده الموضوع موجب لسقوط أحدهما لأنّ الموضوع إمّا نفس الجلوس فلايجربى الاستصحاب العدمى لأنّ عدم وجوب الجلوس انتقض بوجوبه الثابت له قبل الزوال فلا يكون بين الشك و اليقين اتصال و إما الجلوس المتقيد ببعده الزوال فلايجربى الاستصحاب الوجودى لعدم اليقين بوجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال.

وعلى الثانى بأن يكون مفاد أحد الاصلين ثبوت الوجوب لنفس الجلوس ومفاد الآخر عدم وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال فلانفاه بينهما لامكان حصول القطع بأن الجلوس بعد الزوال واجب بما انه جلوس ان يكون نفس الجلوس تمام الموضوع للوجوب و الجلوس المتقيد بما بعد الزوال غير واجب بحيث يكون الجلوس بعض الموضوع وبعضه الآخر تقيده بكونه بعد الزوال كما ان الإنسان بما انه انسان ناطق لا بما انه ماش مستقيم القامه فيصح ان يقال ان الإنسان ليس ناطق من حيث كونه ماشيا مستقيم القامه بل بما انه انسان وفيما نحن فيه يصح أن يقال ان الجلوس بعد الزوال واجب بما انه جلوس وليس بواجب بما انه متقيد بما بعد الزوال ويرجع ذلك إلى ان الجلوس تمام الموضوع لابعضه.

لايقال: ان المطلق إذا كان واجبا يقتضى اطلاقه وجوب الجلوس فى جميع الحالات ومنها الجلوس بعد الزوال فيصير معارضا لعدم وجوب الجلوس بعد الزوال.

فانه يقال ليس معنى اطلاقه ان الجلوس بعد الزوال بما انه جلوس بعد الزوال واجب بل معناه ان الجلوس بعد الزوال واجب بما انه جلوس فلانفاه بين وجوب الجلوس بعد الزوال بما انه جلوس وعدم وجوبه بما انه متقيد كما هو واضح ولقد أشار إلى بعض ما ذكرنا شيخنا العلامة قدس سره فى درره فليكن ما ذكرنا تقريرا أو توضيحا لما أفاده. (١)

ثم لا يذهب عليك انه قد حكى شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره عن استاذه انه عدل فى درسه عن الجواب بعدم المنافاه بين الاستصحاب الوجودى و العدمى وذهب إلى المنافاه و الجواب عنها بحكومه الاستصحاب الوجودى على الاستصحاب العدمى

ص: ٩٨

بدعوى ان الشك فى وجوب الجلوس المقيد ناش عن بقاء الوجوب السابق على طبيعه الجلوس وأصاله بقاءه ترفع الشك عنه.

لايقال: ان الشك فى وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال ليس منشأ الشك فى بقاء وجوب الجلوس الثابت قبله على طبيعه الجلوس بل منشأ إمّا الشك فى ان الوجوب المجعول هل هو ثابت لطبيعه الجلوس أو للجلوس قبل الزوال فليس شكه ناشيا عن البقاء بل هو ناش عن كيفية الجعل و إمّا الشك فى جعل وجوب مستقل للموضوع المتقيد بما بعد الزوال وعلى كل حال فلا يكون استصحاب وجوب الجلوس رافعا للشك فى وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال.

لأننا نقول: حيث كان العرف يحكم بأنّ الزمان ظرف لاقيد ينكشف كيفية الجعل وهى ان الحكم تعلق بنفس طبيعه الجلوس ومع الشك فى بقاء حكم الطبيعه يحكم ببقاءه بمعونه الاستصحاب إلى ما بعد الزوال فينطبق طبيعه الجلوس على اصناف الجلوس منها الجلوس المتقيد ببعء الزوال لأنه من اصناف طبيعه الجلوس و الحكم بالانطباق المذكور وان كان حكما عقلياً الا ان المدرك بفتح الراء شرعى وحيثنذ فمع شمول الطبيعه للجلوس المقيد ببعء الزوال يرتفع الشك عن حكمه ويكون الاستصحاب الوجودى حاكما بالنسبه إلى الاستصحاب العدمى و الطبيعه وان لم تكن حاكيه عن خصوصيات افرادها أو اصنافها ولكن تشمل الحصص المقارنه لتلك الخصوصيات فتحصل المنافاه بين الاستصحابين لولا الحكومه المذكوره ولكن الانصاف ان الجلوس المقيد ببعء الزوال بما هو مقيد لا يكون مشمولاً للاستصحاب الوجودى بل يجرى فيه الاستصحاب العدمى و لامنافاه بين الاستصحاب الوجودى و بين الاستصحاب العدمى لولا الحكومه فلا مانع من جريان الاستصحاب الوجودى فى الشبهات الحكيمه فلا تغفل.

أحدها ما حكاه الشيخ الأعظم عن الفاضل التونى حيث قال عند ذكر الأقوال القول السابع التفصيل بين الأحكام الوضعيه يعنى نفس الاسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التکلیفیه التابعه لها و بين غيرها من الأحكام الشرعيه فيجری فى الأول دون الثانى.

(١)

ثم قال عند ذكر حجج الأقوال حجه القول السابع الذى نسبه الفاضل التونى قدس سره إلى نفسه وان لم يلزم ممّا حققه فى كلامه ما ذكره فى كلام طويل له فإنه بعد الاشاره إلى الخلاف فى المسأله قال ولتحقيق المقام لابد من ايراد كلام يتضح به حقيقه الحال.

فنقول الأحكام الشرعيه تنقسم إلى ستة أقسام الأول و الثانى الأحكام الاقتضائيه المطلوب فيها الفعل وهى الواجب و المندوب و الثالث و الرابع الأحكام الاقتضائيه المطلوب فيها الترك و هو الحرام و المكروه و الخامس الأحكام التخيريّه الداله على الاباحه و السادس الأحكام الوضعيه كالحكم على الشىء بانه سبب لامر أو شرط له أو مانع له و المضايقه بمنع ان الخطاب الوضعى داخل فى الحكم الشرعى ممّا لا يضر فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا فاذا ورد أمر بطلب شىء فلا يخلو أما ان يكون موقتا أم لا وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشىء أو ندمه فى كل جزء من اجزاء الوقت ثابتا بذلك الأمر فالتمسك فى ثبوت ذلك الحكم فى الزمان الثانى بالنص لا بالثبوت فى الزمان الأول حتى يكون استصحابا و هو ظاهر وعلى الثانى أيضاً كذلك ان قلنا بافاده الأمر التكرار وإلّا فذمه المكلف مشغوله حتى يأتى به فى أى زمان كان ونسبه اجزاء الزمان إليه نسبه واحده فى كونه اداء فى كل جزء منها سواء قلنا بأنّ الأمر للفور أم لا

ص: ١٠٠

والتوهم بأن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفى على المتأمل فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب فى شىء ولا يمكن أن يقال اثبات الحكم فى القسم الأول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به أحد ولا يجوز اجماعاً وكذا الكلام فى النهى بل هو الأولى بعدم التوهم الاستصحاب فيه لأن مطلقه يفيد التكرار و التخييرى (أى الحكم التخييرى) أيضاً كذلك فالاحكام التكليفية الخمسه المجرده عن الأحكام الوضعيه لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب. (والحاصل انه لا مجال للاستصحاب فيها مطلقاً سواء كانت موقته أو لم تكن و سواء كانت مفيده للفوريه أم لا و ظاهر كلامه عدم جريان الاستصحاب فيها مطلقاً لو حظ أخبار الاستصحاب أو لم تلحظ فيه بما اوضحه بقوله) و أما الأحكام الوضعيه فاذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسه كالدلوک لوجوب الظهر و الكسوف لوجوب صلاته و الزلزله لصلاتها و الايجاب و القبول لا باحه التصرفات و الاستمتاع فى الملك و النكاح و فيه: لتحريم أم الزوجه و الحيض و النفاس لتحريم الصوم و الصلاه إلى غير ذلك فينبغى ان ينظر إلى كيفية سببه السبب هل هى على الإطلاق كما فى الايجاب و القبول فان سببته على نحو خاص و هو الدوام إلى ان يتحقق المزيل وكذا الزلزله أو فى وقت معين كالدلوک ونحوه مما لم يكن السبب وقتاً و كالكسوف و الحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتاً للحكم فان السبب فى هذه الاشياء على نحو اخر فانها اسباب للحكم فى اوقات معينه وجميع ذلك ليس من الاستصحاب فى شىء فان ثبوت الحكم فى شىء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت فى جزء اخر بل نسبه السبب فى محل اقتضاء الحكم فى كل جزء نسبه واحده وكذلك الكلام فى الشرط و المانع (و عليه فلايجرى الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه بمعنى سببه السبب أو شرطيه الشرط ونحوهما و أما نفس السبب و الشرط

ونحوهما فيجری الاستصحاب فيه بما اوضحه بقوله فظهر ممّا ذكرناه ان الاستصحاب المختلف فيها لا يكون الا في الأحكام الوضعية اعنى الاسباب و الشرائط و الموانع لاحكام الخمسه من حيث انها كذلك ووقوعه في الأحكام الخمسه انما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكثر المتغير بالنجاسه اذ ازال تغيره من قبل نفسه فانه يجب الاجتناب عنه في الصلاه لوجوبه قبل زوال تغيره فان مرجعه إلى ان النجاسه كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده.

ويقال في المتيمم اذ اوجد الماء في الصلاه ان صلوته كانت صحيحه قبل الوجدان فكذا بعده أى كان مكلفا ومأمورا بالصلاه بتيممه قبله فكذا بعده فان مرجعه إلى انه كان متطهرا قبل وجدان الماء فكذا بعده و الطهاره من الشروط.

(وأختار في الأحكام الوضعية بمعنى نفس السبب و الشرط ونحوهما عدم جريان الاستصحاب مع قطع النظر عن الأخبار الداله على حجيه الاستصحاب وجريانه مع ملاحظه تلك الأخبار وقال)فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجيه الاستصحاب لأن العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع في وقت لا يقتضى العلم ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا في غير ذلك الوقت.

فالذى يقتضيه النظر دون ملاحظه الروايات انه إذا علم تحقق العلامه الوضعية تعلق الحكم بالمكلف و إذا زال ذلك العلم بطرو الشك يتوقف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم الثابت أولا إلا أن الظاهر من حيث الأخبار انه إذا علم وجود شىء فانه يحكم به حتى يعلم زواله انتهى كلامه رفع مقامه. (1)

ص: ١٠٢

حاصله كما أشار إليه الشيخ الأعظم قدس سره هو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعية أعني نفس السبب و الشرط و المانع و الأحكام التابعة لها دون الأحكام التكليفيه الشرعيه ودون الأحكام الوضعية بمعنى سببه السبب و شرطيه الشرط ونحوهما من الامور الوضعية.

أورد عليه الشيخ قدس سره أولاً: بأنّ قوله و المضايقه بمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي لا يضر فيما نحن بصدده محل نظر لأنّ المنع المذكور لا يضر فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره و هو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعية اعني نفس السبب و الشرط و المانع لافى التفصيل بين الأحكام الوضعية اعني سببه السبب و شرطيه الشرط و الأحكام التكليفيه وكيف لا يضر في هذا التفصيل منع كون الحكم الوضعي حكماً مستقلاً وتسليم انه أمر اعتباري منتزع من التكليف تابع له حدوداً وبقاءً وهل يعقل التفصيل مع هذا المنع (مع ان عبارته وهى و السادس الأحكام الوضعية كالحكم على الشئء بانه سبب أو شرط له أو مانع له ناظر إلى السببيه و الشرطيه و المانعيه فتأمل).

وثانياً: بأنّ قوله وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشئء اوندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص لاثبوتيه في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً.

أقول فيه ان الموقت قد يتردد وقته بين زمان ومابعده فيجربى الاستصحاب (الموضوعي أو الحكمي).

وثالثاً: بأنّ قوله وعلى الثاني أيضاً ان قلنا بافاده الأمر التكرار الخ يرد عليه بانه قد يكون التكرار مردداً بين وجهين كما إذا علمنا بانه ليس للتكرار الدائمي لكن العدد المتكرر كان مردداً بين الزائد و الناقص و هذا الايراد لا يندفع بما ذكره قدس سره من ان الحكم

فى التكرار كالأمر الموقت كما لا يخفى فالصواب ان نقول إذا ثبت وجوب التكرار فالشك فى بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك فى مقدار التكرار لترده بين الزايد و الناقص ولا يجرى فيه الاستصحاب (عند احد) لأن كل واحد من المكرر ان كان تكليفاً مستقلاً فالشك فى الزايد شك فى التكليف المستقل وحكمه النفى باصالة البراءة لا الاثبات بالاستصحاب وان كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث انه مركب واحد فمرجه إلى الشك فى جزئية الشئ للمأمور به وعدمها ولا يجرى فيه الاستصحاب أيضاً لأن ثبوت الوجوب لباقي الاجزاء لا يثبت وجوب هذا الشئ المشكوك فى جزئيه بل لا بد من الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط.

ورابعاً: بأن قوله والا- فذمه المكلف مشغوله حتى يأتى بها فى أى زمان كان قد يورد عليه النقض بما عرفت حاله فى العبارة الاولى.

وخامساً: بأن قوله فظهر مـ ذكرنا ان الاستصحاب المختلف فيه لا يجرى الا فى الأحكام الوضعيه اعنى الاسباب و الشروط و الموانع لا يخفى ما فى هذا التفريع فانه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه بمعنى نفس الاسباب و الشروط ولا عدمه فيها بالمعنى المعروف (أى السببيه و الشرطيه) نعم علم عدم الجريان أيضاً فى المسببات أيضاً لزعمه انحصارها فى المؤبد و الموقت بوقت محدود معلوم وإلى غير ذلك من الايرادات التى أوردها الشيخ على الفاضل التونى. (١)

وبالجملة فما ذهب إليه الفاضل التونى محل نظر لأنه لا مجال لتخصيص جريان الاستصحاب مع إطلاق ادلته بالاسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التابعه لها دون الأحكام التكليفيه الشرعيه المستقله لما عرفت من امكان تصور الشك و الترديد فيها

ص: ١٠٤

أيضاً كما لا مجال لتخصيصه بغير الأحكام الوضعيه بمعنى سببيه السبب وشرطيه الشرط ونحوهما بعد فرض كونها ممّا تناله يدالشارع كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى.

وثانيها هو التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره من جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفيه دون الوضعيه لاختصاص الجعل بالاولى دون الثانيه حيث قال لأبأس بصرف الكلام إلى بيان ان الحكم الوضعى حكم مستقل مجعول كما اشتهر في السنه جماعه أو لا و انما مرجعه إلى الحكم التكليفى فنقول المشهور كما في شرح الزبده بل الذي استقر عليه رأى المحققين كما في شرح الوافيه للسيد صدرالدين ان الخطاب الوضعى مرجعه إلى الخطاب الشرعى وان كون الشىء سببا لواجب هو الحكم بوجود ذلك الواجب عند حصول ذلك الشىء فمعنى قولنا اتلاف الصبى سبب لضمائه انه يجب عليه غرامه المثل أو قيمه إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ و العقل و اليسار وغيرها.

فاذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله أغرم ما اتلفته في حال صغرك انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببيه الاتلاف للضمان ويقال انه ضامن بمعنى انه يجب عليه الغرامه عند اجتماع شرايط التكليف ولم يدع أحد ارجاع الحكم الوضعى إلى التكليف المنجز حال استناد الحكم الوضعى إلى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من انه قد يتحقق الحكم الوضعى في مورد غير قابل للحكم التكليفى كالصبى و النائم وشبههما.

وكذا الكلام في غير السبب فان شرطيه الطهاره للصلاه ليست مجعوله بجعل مغائر الانشاء وجوب الصلاه الواقعه حال الطهاره وكذا مانعيه النجاسه ليست إلّا منتزعه من المنع عن الصلوه فى النجس وكذا الجزئيه منتزعه من الأمر المركب إلى أن قال هذا

كله مضافاً إلى انه لا معنى لكون السبب مجعوله فيما نحن فيه حتى يتكلم انه بجعل مستقل أولاً فانا لانعقل من جعل الدلوک سبباً للوجوب خصوصاً عند من لا يرى كالأشاعره الأحكام منوطه بالمصالح و المفاسد الموجوده فى الافعال إلّا إنشاء الوجوب عند الدلوک و إلّا فالسبب القائم بالدلوک ليس من لوازم ذاته بأن يكون فيه معنى يقتضى ايجاب الشارع فعلاً عند حصوله ولو كانت لم تكن مجعوله من الشارع و لانعقلها أيضاً صفه او جدها الشارع فيه باعتبار الفصول المنوعه و لا الخصوصيات المصنفه أو المشخصه هذا كله فى السبب و الشرط و المانع و الجزء.

و أما الصحه و الفساد فهما فى العبادات موافقه الفعل المأتى به للفعل المأمور به أو مخالفته له و من المعلوم ان هاتين الموافقه و المخالفه ليستا بجعل جاعل.

و أما فى المعاملات فهما ترتب الأثر عليها و عدمه فمرجع ذلك إلى سبب هذه المعامله لاثرها و عدم سببها تلك فان لو حظت المعامله سبباً لحكم تكليفى كالبيع لباحه التصرفات و النكاح لباحه الاستمتاع بالكلام فيها يعرف ممّا سبق فى السبب و أخواتها وان لو حظت سبباً لامر اخر كسبب البيع للملكيه و النكاح للزوجيه و العتق للحرية و سبب الغسل للطهاره فهذه الامور بنفسها ليست احكاماً شرعيه نعم الحكم بثبوتها شرعى و حقائقها إمّا امور اعتباريه متنزعه من الأحكام التكليفيه كما يقال للملكيه كون الشئ بحيث يجوز الانتفاع به و بعوضه و الطهاره كون الشئ بحيث يجوز استعماله فى الاكل و الشرب نقيض النجاسه.

و إمّا امور واقعيه كشف عنها الشارع فيكون اسبابها كنفس المسيبات امورا واقعيه مكشوفاً عنها بيان الشارع و على التقديرين فلاجعل فى سبب هذه الاسباب انتهى موضع الحاجه. (1)

ص: ١٠٦

حاصل كلامه هو انكار مجعولييه الأحكام الوضعيه لأنّ مرجعها إلى الأحكام التكليفيه أو الامور الانتزاعيه او الواقعيه وعليه فالسببيه أو الشرطيه أو الجزئيه أو المانعيه ليست مجعوله بجعل مغائر مع انشاء وجوب الصلوه عند دلوك الشمس مع وجود كذا أو عدم كذا بل هي منتزعه من انشاء وجوب الصلوه بالنحو المذكور.

وهكذا لاجعل بالنسبه إلى الصحه و الفساد لانهما فى العبادات بمعنى الموافقه و المخالفه المذكورتين للمأمر به و ممّا ليستا مجعولتين بل أمر واقعى كما انهما فى المعاملات بمعنى ترتب الأثر و عدمه فمرجع ذلك إلى سببيه هذه المعامله لاثرها و عدم سببيه تلك كذلك.

فان كانت المعامله سببا لحكم تكليفى كالبيع لباحه التصرفات بالنحو الذى مرفى السببيه فى الأحكام التكليفيه فالكلام فيها هو الكلام.

وان كانت المعامله سببا لمثل الملكيه ونحوها فمثل الملكيه ليست بحكم شرعى بل حقيقتها أما امور اعتباريه انتزاعيه كما يقال الملكيه كون الشىء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه فتحصل ان الأحكام التكليفيه مجعوله دون الأحكام الوضعيه مطلقاً بل هي أما امور اعتباريه انتزاعيه عن الأحكام التكليفيه أو امور واقعيه كشف عنها الشارع وعليه فلامجال للاستصحاب فى الأحكام الوضعيه لعدم كونها مجعوله بجعل مستقل ومغائر يمكن أن يقال أولاً انه لاوجه لانكار جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه لامكان الجعل التبعي فيها وعدم لزوم كون الجعل استقلالياً لأنّ الجعل التبعي جعل شرعى أيضاً فالشرطيه و المانعيه و السببيه ان اريد بها شروط نفس الجعل واسبابه وموانعه من المصالح و المفسد و الإراده و الكراهه و الميل و الشوق الخارجيه فلا إشكال فى عدم كونها مجعوله فانها امور واقعيه التى تكون باعته لجعل المولى التكليف وبعباره اخرى هي مبادئ للتكليف ومن المعلوم ان الامور الواقعيه ليست قابله للجعل

التشريعي ولكن هذا ليس محل الكلام كما لا يخفى وان اريد بها شروط المجعول أو موانعه ونحوهما فلا إشكال في كونها مجعوله بتبع جعل المجعول و هو التكليف فان المولى إذا جعل التكليف بلا قيد يكون تكليفه مطلقاً و إذا جعله مقيداً بوجود شىء في الموضوع يكون تكليفه مقيداً و إذا جعله مقيداً بعدم شىء يكون ذلك الشىء مانعاً وهكذا و هذه الامور ممّا تناله يد الشارع إليه ولو بالجعل التبعي نعم لو اريد من نفى جعلها أنها مجعوله بنفس جعل الحكم التكليفي بجعل مغائر فلا كلام ولكن لا يمنع ذلك عن جريان الاستصحاب فيها بعد كونها مجعوله بالتبع ويكون ممّا تناله يد الشارع وبالجملة لاجابه في جريان الاستصحاب إلى جعل مغائر مستقل فلا تغفل.

وثانياً: كما أفاد صاحب الكفايه ان الملكيه و الزوجيه و امثالهما مجعوله بالاستقلال لا انها متترعه من التكليف وان امكن ذلك في مقام الثبوت إلا ان مقام الاثبات لا يساعد ذلك لكونه خلاف ظاهر الأدله إذا المستفاد من قوله عليه السلام «الناس مسلطون على أموالهم» ان جواز التصرف مسبوق بالملكيه و من احكامها لا ان الملكيه متترعه من جواز التصرف فان الحكم بجواز التصرف يستفاد من قوله عليه السلام مسلطون و الملكيه من الاضافه في قوله عليه السلام اموالهم فظاهر الحديث ان الملكيه متقدمه على جواز التصرف تقدم الموضوع على الحكم وكذا الزوجيه و الرقيه وغيرهما من الأحكام الوضعيه فان الرجوع إلى الأدله يشهد بأن جواز الاستمتاع من آثار الزوجيه و متفرعه عليها لا ان الزوجيه متترعه من جواز الاستمتاع له أو عدم جواز الاستمتاع للغير انتهى.

واضف إلى ذلك مثل قوله عليه السلام من اتلف مال الغير فهو ضامن ومن احبب ارضا فهي له.

وثالثاً: بما أفاده السيّد المحقق الخوئي قدس سره من انه يلزم على ما ذكره الشيخ قدس سره عدم جريان الاستصحاب فيما إذا زوج أحد صغيره ثم بلغت وشك في انه طلقها أم لا فانه

لايجرى الاستصحاب فى الحكم الوضعى و هو الزوجيه لكونها منتزعه من التكليف فيكون تابعا لمنشأ الانتزاع حدودا وبقاءً ولا فى الحكم التكليفى و هو جواز الوطىء لكونه مسبقا بالعدم لعدم جواز وطىء الزوجه الصغيره و هو كما ترى.

يمكن أن يقال يكفى جواز الاستمتاع قبل البلوغ لانتزاع الزوجيه.

ورابعاً: بانه لا تلازم بين الملكيه وجواز التصرف ولا بينها وعدم جواز تصرف الغير فان النسبه بين الملكيه وجواز التصرف هى العموم من وجه إذ قد يكون الشخص مالكا ولا يجوز له التصرف كالسفيه وكالراهن و قد يجوز التصرف له مع عدم كونه مالكا كما فى المباحات الأصلية وكذا النسبه بين الملكيه وعدم جواز تصرف الغير العموم من وجه فقد يكون الشخص مالكا لشيء ويجوز لغيره التصرف فيه كالأكل فى المخصصه و قد لايجوز للغير التصرف مع عدم كون هذا الشخص مالكا كما فى العين المرهونه و قد لايجوز التصرف فيها لراهن مع عدم كونها ملكا للمرتهن فكيف يمكن القول بأن الملكيه منتزعه من جواز التصرف أو من عدم جواز تصرف الغير. (١)

وثالثها هو تفصيل صاحب الكفايه حاصله مع توضيح ما ان الأحكام الوضعيه على انحاء ثلثه الأول مالا يكون مجعولاً بالجعل التشريعى أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً للتكليف كالسببيه لما هو سبب تكوينى لانشاء التكليف أو الشرطيه أو المانعيه لما هو مانع و شرط تكوينى فانها ليست مجعوله لا استقلالاً ولا تبعاً وان كانت مجعوله عرضا بالجعل التكوينى اذ السبب مثلاً إذا وجد وجدت السببيه عرضا باعتبار وجود منشأ انتزاعه اذ ليس فى الخارج إلّا وجود السبب فوجود السببيه هى أمر انتزاعى بوجود منشأ انتزاعها و هو وجود ضعيف عرضى كوجود المقبول بوجود القابل بالعرض لبالذات.

ص: ١٠٩

ولا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين للسبب للتكليف وشرطه ومانعه من التكليف المتأخر عنها ذاتا حدوثا في الشرط و السبب أو ارتفاعا في المانع كما ان اتصافها بها ليس الا لاجل ماعليها من الخصوصية المستدعيه لحدوث التكليف أو ارتفاعه تكويننا للزوم ان يكون في العله باجزائها ربط خاص به كانت مؤثره في معلولها لا- في غيره ولاغيرها فيه وإلا لزم ان يكون كل شيء مؤثرا في كل شيء وتلك الخصوصية لاتكاد توجد فيها بمجرد انشاء مفاهيم العناوين وعليه فلايتصور في هذا القسم(اعنى سبب تكويني أو شرطه أو مانعه للتكليف)السببيه و الشرطيه و المانعيه المجعوله.

الثانى مالا-يتطرق إليه الجعل التشريعى الاتبعاً للتكليف و هو كالجزيئيه و الشرطيه و المانعيه و القاطعيه لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه و قاطعه حيث ان اتصاف شيء بجزيئيه المأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون الا بالامر بجمله امور مقيده بامر وجودى أو عدمى ولا يكاد يتصف شيء بذلك أى كونه جزء أو شرطاً للمأمور به الا بتبع ملاحظه الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بامر آخر ومالم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزيئيه أو الشرطيه وان انشأ الشارع له الجزيئيه أو الشرطيه وجعل الماهيه واجزائها ليس الا تصوير مافيه المصلحه المهمه للموجه للامر بها فتصورها باجزائها وقيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزيئيه المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها فالجزيئيه للمأمور به أو الشرطيه له انما ينتزع لجزيئيه أو شرطه بملاحظه الامر به بلا حاجه إلى جعلها له وبدون الأمر به لا اتصاف بها أصلاً وان اتصف بالجزيئيه أو الشرطيه للمتصور أو لذى المصلحه.

الثالث مايمكن فيه الجعل استقلالاً بانشائه و تبعاً للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه وان كان الصحيح انتزاعه من انشائه و جعله و كون التكليف من آثاره و احكامه أى

اعتباره استقلالاً من انشاء المنشىء فهذا القسم باعتبار الوقوع يكون مستقلاً وان امكن الجعل التبعى فيه.

و هو كالحجيه و القضاوه و الولايه و النيابة و الحريره و الرقيه و الزوجيه و الملكيه إلى غير ذلك حيث انها وان كانت من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التى تكون فى مواردها كما قيل أو من جعلها بانشاء انفسها إلا انه لا يكاد يشك فى صحه انتزاعها من مجرد جعله تعالى ومن بيده الأمر من قبله جلّ وعلا لها بانشائها بحيث يترتب عليها آثارها كما تشهد به ضروره صحه انتزاع الملكيه و الزوجيه و الطلاق و العتاق بمجرد العقد أو الايقاع ممن بيده الاختيار بلاملاحظه التكاليف و الآثار ولو كانت منتزعه عنها لما كاد يصح اعتبارها الا بملاحظتها.

إلى أن قال إذا عرفت اختلاف الوضع فى الجعل فقد عرفت انه لامجال للاستصحاب دخل ماله الدخل فى التكليف إذا شك فى بقائه على ما كان عليه من الدخل لعدم كونه حكماً شرعياً ولا يترتب عليه أثر شرعى فافهم إلى أن قال وانه لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقل بالجعل حيث انه كالتكليف وكذا ما كان مجعولاً بالتبع فان أمر وضعه ورفعته بيد الشارع ولو يتبع منشأ انتزاعه وعدم تسميه حكماً شرعياً لو سلم غير ضائر بعد كونه ممّا تناله يد التصرف شرعاً. (١)

ولقد أفاد و أجاد الا ان صريح كلامه فى القسم الأول هو عدم امكان جعل السببيه و الشرطيه لنفس التكليف لا استقلالاً ولا تبعاً و هذا لا يخلو عن التأمل و النظر اذ منشأ القول بعدم امكان جعل السببيه و الشرطيه لنفس التكليف كما أفاد المحقق الاصفهاني قدس سره هو الخلط بين مقام التكوين ومقام التشريع إذا الممنوع هو اعطاء

ص: ١١١

الخصوصيه بمجرد انشاء مفاهيم العناوين لما ليس فيه بحسب التكوين تلك الخصوصيه و أما بحسب مقام الطلب ومقام التشريع و الجعل فلأمانع من ذلك.

فالطهاره مثلاً شرط في حد ذاتها للصلاه بمعنى دخلها في فاعليه الصلاه لاثرها أو قابليه النفس للتأثر باثرها و هذه الشرطيه هي شرطيه واقعيه التي لايمكن جعلها لا استقلالاً ولا تبعاً.

ولكن هناك شرطيه اخرى بحسب مقام الطلب إذا تعلق الأمر بالصلاه مع الطهاره.

مثلاً إذا علق الأمر بالصلاه على دلوك الشمس فانه تاره يلاحظ الواقع ويقال ان الدلوك واقعاً شرط تأثير المصلحه المقتضيه لايجاب الصلاه و اخرى يلاحظ مقام الجعل ويقال ان الانشاء بداعى البعث حيث انه علق على دلوك الشمس فلايكون الانشاء المذكور مصداقاً للبعث إلا إذا اقترن حقيقه بدلوك الشمس و هو أمر زائد على كون تأثير الصلاه منوطاً بالدلوك ومما ذكر يظهر امكان جعل الشرطيه ونحوها تبعاً بالنسبه إلى نفس التكليف بحسب مقام الجعل و الطلب وان لم يمكن جعلها بحسب مقام التكوين ودخل الشىء في التأثير واقعاً وعليه و الشرطيه فالسببيه بحسب مقام الطلب بالنسبه إلى التكليف قابله للجعل التبعى أيضاً ولاوجه لانكارها ولعلّ إليه أشار صاحب الكفايه بقوله فافهم.

بقي الكلام في مثل السببيه و الشرطيه لنفس التكليف

و التحقيق امكان تعلق الجعل بها أيضاً استقلالاً و توضيح ذلك يستدعى رسم مقدمه وهي ان نفس التكليف التي لا يكاد يشك أحد في امكان تعلق الجعل بها مستقلاً هل المراد منها الإراده او الكراهه الموجوده في نفس المكلف بالكسر؟

لا- إشكال في انه لو كان المراد منها ذلك لم يصح جعلها لا استقلالاً ولا تبعاً لأنّ الإراده أو الكراهه الموجوده في النفس أمر واقعي تكويني لاتناله يدالجعل التشريعي

أصلاً إلى أن قال وبالجملة فما يصل إليه يد التشريع ليس الإرادة و الكراهه بل هو الأمر الاعتبارى الذى يوجد بالاعتبار ولا يوجد بعدمه و هو الذى يعبر عنه تاره بالوجوب الاعتبارى واخرى بالحرمة الاعتباريه إلى أن قال إذا عرفت ذلك نقول بعد ما كان نفس التكليف المنشأ امرأ اعتبارياً لم لا يصح اعتبار امرأخر سببا له (أو شرط له) فكما كان هو اعتباراً محضاً كان سببه السبب له أيضاً كذلك.

ولعل ما اوجب الاشتباه فى المقام توهم ان مورد البحث هو السببه الحقيقه التكليف الحقيقه غفله عن ان مثل هذه التكليف (أى بمعنى الإراده و الكراهه الحقيقه) ممّا لا يصل إليه الجعل التشريعى بنفسها فضلاً عن سببه اسبابها (أو شرطيه شروطها) و عليك بالتدبر التام فان المقام من مزالّ الاقدام. (1)

ولا يذهب عليك ان ما ذكره سيدنا الأستاذ فى السببه و الشرطيه بالنسبه إلى نفس التكليف يأتى فى الجزئيه و الشرطيه بالنسبه إلى المكلف به أيضاً لأنّ مناط امكان جعل السببه و الشرطيه استقلالاً بالنسبه إلى التكليف هو اعتباريه التكليف و هذا المنط موجود بالنسبه إلى الجزئيه و بالنسبه إلى المكلف به و عليه فيجوز ان يجعل الجزئيه لشيئى بالنسبه إلى المكلف به مستقلاً ان لم يذكره فى المكلف به كما إذا أمر بمركب خال عن شىء ثم قال ان الشىء الفلانى جزء للمركب المأمور به فلا تغفل هذا كله شطر من المباحث المذكوره فى كلام القوم ولكن الذى يوجب العجب ان هذه المباحث ليست مورد الحاجه مع الاعتراف بأن الاستصحاب جار عند ترتب أثر شرعى على المستصحب بقاءً ولو لم يكن موضوع الاستصحاب حكماً أو ذا أثر شرعى سابقاً لكفايه ترتب الأثر عليه بقاءً يشهد لذلك جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه مع ان الاعدام الازليه ليست من الأحكام الشرعيه ولا من الموضوعات الشرعيه سابقاً اذ

ص: ١١٣

لم يترتب عليها احكام فى الانزل ومعدلك يجرى فيها الاستصحاب بناء على ما هو الأقوى من كفايه ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء فى جريان الاستصحاب وعليه فالاحكام الوضعيه التى يترتب عليها الأحكام بقاء صحّ استصحابها ولو لم تكن مجعوله بنفسها أو بالتبعيه كسائر الموضوعات التكوينية التى يترتب عليها احكام شرعيه بقاء كوجود اللحيه لزيد.

ودعوى ان المستصحب إذا لم يكن حكماً تكليفياً ولا موضوعاً للحكم التكليفى فالحكم ببقائه لا يحل مشكلاً عملياً فان الانتقال منه إلى الحكم العملى حينئذٍ غير صحيح لأنه أصل مثبت والاستصحاب ليس حجه على مثل هذه المثبتات من غير فرق فى ذلك بين ان يكون نفس المستصحب امراً اعتبارياً مجعولاً أو موضوعاً تكوينياً خارجياً.

مندفعه بأنّ الاستصحاب يجرى مع عدم كون المستصحب حكماً تكليفياً ولا موضوعاً للحكم التكليفى سابقاً لكفايه ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء كما فى الاعدام الازليه وسائر الموضوعات التكوينية ومع ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء لاحاجه إلى اثبات شئى بالأصل حتى يقال لا يثبتته الاصل.

تبصره: فى معنى الصحه و الفساد

و هى ان الصحه و الفساد بمعنى الموافقه للمأمور به و المخالفه له تكونان امرين تكوينيين لاربط لهما بالجعل الشرعى ولا فرق فيه بين العبادات و المعاملات كما أفاد فى مصباح الأصول حيث قال و الصحيح ان الصحه و الفساد ليستا من المجعولات الشرعيه مطلقاً فان طبيعه الكليه المجعوله لا تتصف بالصحه و الفساد وانما المتصف بهما هو الفرد الخارجى المحقق أو المقدر فيقال ان البيع الفلانى صحيح لكونه واجداً للشرائط أو فاسدا لعدم كونه واجداً لها فالصحه و الفساد من اوصاف الفرد الخارجى المحقق وجوده أو المقدر فكل فرد يكون مطابقاً للطبيعه المجعوله صحيح و كل فرد لم

يكن من مصاديقها فاسد بلا- فرق بين العبادات و المعاملات فالصحة و الفساد في العبادات و المعاملات منتزعتان من انطباق الطبيعه المجهوله على الفرد الخارجى و عدمه وليستا مجعولتين هذا فى الصحة و الفساد الواقعتين و أمّا الصحة و الفساد الظاهريتان فحيث ان موضوعهما الفرد المشكوك فيه فللشارع ان يحكم بترتيب الأثر عليه وان يحكم بعدمه فلامحاله تكونان مجعولتين من قبل الشارع فقد حكم بالصحة الظاهرية فى بعض الموارد كما فى الشك بعد تجاوز المحل و بعد الفراغ و حكم بالفساد فى موارد اخرى كما فى بعض الشكوك فى ركعات الصلاه.

فاللازم هو التفصيل بين الصحة و الفساد الواقعتين و الظاهريتين و الالتزام بكون الأول غير مجعول و الثانى مجعولاً بلا فرق بين العبادات و المعاملات (١).

ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان الصحة و الفساد بمعنى الموافقه للمأمور به و المخالفه له ولو فى المعاملات و أما إذا كانت الصحة و الفساد فيها بمعنى ترتب الأثر و عدمه كما صرح به الشيخ الأعظم قدس سره فمرجع الصحة و الفساد إلى السببيه هذه المعامله لاثرها و عدم السببيه تلك فمن ذهب إلى انتزاعيه السببيه لزم عليه ان يقول بعدم مجعوليه الصحة و الفساد فى المعاملات و من قال باعتباريه السببيه و ترتب الأثر للمعامله كما أفاد سيدنا الأستاذ فالصحة و الفساد فيها مجعولتان أيضاً من دون فرق بين الصحة و الفساد الواقعتين و بين الظاهريتين فلا تغفل.

فتحصّل: ان الأحكام الوضعيه الاعتباريه سواء كانت بالنسبه إلى التكاليف الاعتباريه أو بالنسبه إلى المكلف به من السببيه و الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و القاطعيه كلها مجعوله بالتبع بل يمكن جعل بعضها بالاستقلال كالسببيه بالنسبه إلى التكاليف الاعتباريه و الجزئيه بالنسبه إلى المكلف به و كالقضاوه و الحكومه و الزوجيه

ص: ١١٥

وغيرها مما يترتب عليها الأحكام الشرعية فلا إشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية الاعتبارية سواء كانت مستقلة أو بالتبع.

التنبيه الرابع: في اعتبار فعلية الشك و اليقين وعدمه

قال صاحب الكفاية: ان المعتبر في الاستصحاب فعلية الشك و اليقين فلا استصحاب مع الغفلة لعدم الشك فعلاً ولو فرض انه يشك لو التفت ضروره ان الاستصحاب وظيفه الشاك ولا شك مع الغفلة أصلاً ويتفرع عليه الحكم بصحة صلاه من احدث ثم غفل و صلى ثم شك في انه تطهر قبل الصلاه و ذلك لقاعده الفراغ بحدوث الشك بعد الصلاه بخلاف من التفت قبلها وشك ثم غفل و صلى فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي فلا يشمل قاعده الفراغ لأنه محكوم بالحدث قبل الدخول في الصلاه مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي.

لا يقال: استصحاب الحدث في حال الصلاه بعد ما التفت بعد الصلاه يقتضى فسادها في الصورة الأولى أيضاً.

فانه يقال نعم لولا قاعده الفراغ المقتضيه لصحتها المقدمه على أصاله فساد الصلاه في الصورة الأولى لأن العكس أعنى تقديم الاستصحاب يوجب لزوم لغويه قاعده الفراغ اذ ما من مورد الا- و فيه يجرى أصاله الفساد من استصحاب عدم وجود الجزء أو الشرط فعلى ما ذهب إليه صاحب الكفاية يحكم بالصحة في الصورة الأولى وبالفساد في الصورة الثانيه.

أورد عليه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره أولاً: بعدم اعتبار الشك الفعلي وكفاية الشك التقديرى وذلك لأن المستفاد من قوله عليه السلام في الصحيحه الأولى لزراره بعد ما سأل عن حكم من حرّك في جنبه شيء الا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من

ذلك أمر بين» وكذا من قوله عليه السلام «لا- تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» ان الضابط في رفع اليد عن الحالة السابقة تعلق اليقين بخلافها فمالم يحصل هذا اليقين تعبد الشارع ببقاء ما كان ولذا كان الاستصحاب حجه فيما يظن بخلاف حاله السابقة أيضاً وإذا كان الأمر كذلك كان الاستصحاب حجه في مورد الشك التقديرى لعدم تعلق اليقين بالخلاف في مورده أيضاً وبالجملة ظاهر بعض أدله الاستصحاب ان الناقض للحاله السابقه لا يكون إلّا اليقين بخلافها فبذلك يستكشف ان الشك المأخوذ في بعض الآخر ليس ملحوظا بذاته بل انما هو من جهه كونه مصداقا لهذا الكلى فتدبر.

وثانياً: بأن الشك الفعلى يصدق في مورد غفل المكلف عنه ولكن كان بحيث لو التفت لشك هذا ولو منع إلّا من اعتبار فعليه الشك وجب الالتزام بما لا يمكن الالتزام به في موارد.

منها مسأله الجماعه فانه لو فرض أنّ إماما تيقن بالطهاره ثم شك فيه فورد في الصلاه باستصحاب الطهاره لا يجوز الصلاه معه للقطع بذهوله في اثناء الصلاه عن كونه شاكاً بحسب العاده فيصير غير محكوم بالطهاره ومعلوم ان المأموم لو علم ان امامه غير محكوم بالطهاره ليس له الصلاه معه و هذا ممّا لا يفتى به أحد فيستكشف ان الشك التقديرى بحكم الفعلى.

ومنها: أنه لا إشكال في جواز اكل الإنسان مال من دعا إلى داره للضيافه مع القطع بانه غافل عند اراده الاكل عن رضاه بذلك ويستدل على ذلك في العرف بانه راض بذلك مع ان المفروض غفلته بالكليه و هذا هو الذى يعبر عنه في العرف بشاهد الحال. (1) وعليه فيجربى الاستصحاب مع عدم العلم بالخلاف أو الشك الفعلى في

ص: ١١٧

الصورة الأولى أيضاً ومقتضى ذلك هو البطالان و الفساد فى الصورتين لعدم مجال لقاعده الفراغ مع جريان الاستصحاب لاختصاصها بما إذا كان الشك حادثاً بعد الصلاة هذا.

ولقائل ان يقول ان حديث لا-تنقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين آخر يدل على امرين أحدهما هو النهى عن نقض اليقين بالشك وثانيهما هو الأمر بنقض اليقين بيقين آخر وظاهر الفقرة الأولى ان النظر إلى اليقين و الشك بذاتهما ومقتضى ذلك ان الشك المأخوذ فيه ملحوظ بذاته فلاوجه لرفع اليد عنه مع تقدمها وظهورها و الفقرة الثانية متفرعه على الفقرة الأولى فانه بعد عدم جواز نقض اليقين بالشك الأعم من الظن فانحصر الأمر فى نقض اليقين باليقين وعليه فلاوجه لرفع اليد عن ظهور المصدر فى كون الشك ملحوظاً بذاته لعدم المنافاه بينهما.

هذا مضافاً إلى ان محل الكلام فى صورة الغفلة عن الحدث رأساً بحيث لم يكن له الشك ولو بنحو الارتكاز و أما صورته وجود الشك الارتكازى فهو خارج عن محل الكلام لوجوده فى النفس بحيث لو سئل و التفت كان الشك موجوداً كما فى المثالين المذكورين. فان ارتكاز الطهارة فى المثال الأول والارتكاز الرضايه فى المثال الثانى موجودان فى نفس امام الجماعة و المضيف ولا-إشكال فى كفايته وقول صاحب الكفايه ولو فرض انه يشك لو التفت إلخ ظاهر فيما إذا حدث الشك عند الالتفات لا الشك الارتكازى الموجود حال الغفلة ويقاس المذكور فى كلام صاحب الكفايه ببيع مال الغير بقيمه زائده مع عدم اطلاعه عنه فان فى هذه الصورة لو التفت المالك رضى به ولكن لايجدى ذلك فى صحة معامله لعدم وجود الرضايه فى ارتكازه حال البيع فتدبر جيداً.

نعم هنا إشكال اخر أفاده سيدنا الأستاذ بقوله: ان استصحاب الحدث حال الصلاة على فرض جريانه لايعارض قاعده الفراغ أصلاً حتى يقدم أحدهما على الآخر لأنه

لابد في كل زمان من لحاظ الأصل الجارى في هذا الزمان فلا يفيد في ترتيب الأثر في زمان جريان الأصل فيما قبله ولا شبهه في ان زمان جريان قاعده الفراغ هو بعد الفراغ عن العمل فلا ينافيه الا الأصل الجارى عنده المخالف في النتيجة ومما يهديك إلى ما ذكر انه لا شبهه في صحه الصلاه التي ورد فيها شاكاً في الطهاره رجاء مع تيقن الحدث من قبل ثم تيقن بعد الصلاه بانه كان متطهرا و شك في صيرورته بعد محدثا وليس ذلك إلا لأن استصحاب الطهاره بعد الصلاه تقتضى صحتها و لا ينافيه كون المكلف حال الصلاه محدثا بحكم الاستصحاب ومثل ذلك انه لا شبهه في بطلان الصلاه التي ورد فيها مع الطهاره المستصحبه إذا تبدل حاله بعد الصلاه بكونه متيقنا بالحدث قبل شاكاً في ارتفاعها بعد وكيف كان ففي كل زمان يكون المناط هو الأصل الجارى في هذا الزمان وعليه فالمعارض لقاعده الفراغ.انما هو استصحاب الحدث بعد الصلاه و إذا لافرق فيما لو تيقن بالحدث ثم غفل وصلى ثم التفت وشك في كونه محدثا حال الصلاه أو متطهرا بين ما لو قلنا بكفايه الشك التقديرى في جريان الاستصحاب وبين ما لو لم نقل بها ضروره ان مقتضى القول الأول ليس الا جريان الأصل حال الصلاه كما ان مقتضى القول الثانى عدم جريانه وقد عرفت ان وجود هذا الأصل وعدمه على حد سواء فيما هو المقصود من ترتيب الأثر بعد الفراغ عن العمل بل لا يبد من رعايه الأصل الجارى بعد العمل و هو على القولين استصحاب الحدث ويعارضه قاعده الفراغ فلو قدمت هذه القاعده عليه أما لحكومتها عليه أو للزوم لغويتها لو عكس كان الصلاه(فى الفرع الاول)صحيحه إلى ان قال:

ومما ذكرنا تعرف حال(الفرع الثانى و هو)ما إذا التفت المتيقن بالحدث إلى حاله فى اللاحق فشك ثم غفل عن ذلك وصلى فانه لافرق فيه أيضاً بين القولين

المذكورين حيث ان ما اقتضى بطلان الصلاة فيه ليس الا استصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة لا الجارى حالها حتى يفرق بين مورد جريانه وعدمه.

والفرق بين هذا الفرع وسابقه ان الشك فى الفرع السابق كان حادثا بعد الصلاة فلم يكن محذور فى شمول قاعده الفراغ له و هذا بخلاف هذا الفرع فان الشك فيه ليس حادثا بحكم العرف فانه يراه اعاده المعدوم لاجوداً جديداً (وفى هذه الصوره يحكم بفساد صلاته لاستصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة و عدم جريان قاعده الفراغ لعدم كون الشك حادثاً) نعم لو شك بعد الصلاة فى انه تطهر بعد التفاته (وشكه ثم غفل) وصلّى أم صلى بدونه جرى فى حقه حكم الشك الحادث فيشملة قاعده الفراغ فتأمل تعرف (فمقتضى ماذهب إليه هو التفصيل بين الفرع الأول و الحكم بالصحه وبين الفرع الثانى و الحكم بالبطلان فيوافق قوله مع صاحب الكفايه إلى حدّ الآن فلا تغفل)

ثم استشكل فى شمول قاعده الفراغ للمقام بأن مقتضى التعليل فيها بانه حين العمل اذكر هو الغاء احتمال الغفله و المفروض فى المقام هو العلم بالغفله حال الصلاة فمع عدم شمول قاعده الفراغ يحكم بفساد الصلاة لاستصحاب الحدث بعد الصلاة من دون فرق بين الفرعين كما لا يخفى ثم قال رحمه الله.

ويدفع هذا الإشكال بأن ذلك يصح فيما فرض المكلف بعد صدور الحدث عنه غافلاً إلى ان فرغ من الصلاة و هذا فرض بعيد اللهم إلا أن يقال ان العبره بحال الشروع و المفروض ان المكلف حال الشروع غافل فيشكل شمول قاعده الفراغ للمقام.

نعم لو كان قوله عليه السلام لأنه حين العمل اذكر حكمه الحكم لاعله له فيشملة المقام أيضاً ويصح التفصيل المذكور بين الفرع الأول و الحكم بالصحه لتقدم قاعده الفراغ على الاستصحاب وبين الفرع الثانى و الحكم بالفساد لعدم جريان قاعده الفراغ. (1)

ص: ١٢٠

التنبیه الخامس: فی ان الملاك فی جریان الاستصحاب هل هو مجرد الثبوت فی الواقع و ان لم یحرز بالیقین

انه هل یكون الملاک فی جریان الاستصحاب هو مجرد الثبوت فی الواقع وان لم یحرز بالیقین بحيث یصح الاستصحاب مع الشک فی بقاء شیء علی تقدیر ثبوته إذا ترتب علیه أثر شرعاً أو عقلاً بحيث لا مدخلیه للیقین فی ذلك أو یكون للیقین مدخلیه فی نفسه فلا یكفی مجرد الثبوت فی الواقع فی جریان الاستصحاب ان لم یحرز الواقع بالیقین استظهر فی الکفایه الأول حيث قال فیها هل یكفی فی صحه الاستصحاب الشک فی بقاء شیء علی تقدیر ثبوته وان لم یحرز ثبوته فیما ترتب علیه أثر شرعاً أو عقلاً أو لایفیه إشکال من عدم إحراز الثبوت فلا یقین ولا بد منه بل ولاشک فانه علی تقدیر الحدوث و هو لم یثبت ومن ان اعتبار یقین انما هو لاجل ان التعبد و التنزیل شرعاً انما هو فی البقاء لافی الحدوث فیکفی الشک فیهِ علی تقدیر الثبوت فیتعبد به علی هذا التقدير فیترتب علیه الأثر فعلاً فیما كان هناك أثر و هذا هو الاظهر وتوضیح ذلك كما فی تسدید الأصول ان مفاد أخبار الاستصحاب انه إذا تحقق شیء ثم شك فی بقاءه فهو محكوم بالبقاء و یقین المذكور فی قولهم علیهم السلام لا ینقض یقین بالشک وان ارید منه تلك الصفه النوریه الّتی لها منتهی درجه الکاشفیه الا ان اخذه فی هذه الأخبار انما هو لبيان مفروضیه وجود الشیء واعطاء الاطمینان للمخاطب من ناحیه أصل ثبوته لکی یتمحض الشک و التعبد المدلول علیه فی ناحیه البقاء فلامحاله یكون محصل العبارة ان الشک لا یقوی علی رفع ما ثبت ولا یحکم معه بارتفاعه بل انما یحکم بارتفاعه بیقین آخر فتدل بهذا التقرب و التقرير علی الملازمه بین الثبوت و البقاء انتهى. (۱)

أورد علیه سیدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: بأنّ ظاهر أدله الاستصحاب عدم کفایه الشک فی بقاء شیء علی تقدیر ثبوته وان لم یحرز وعلیه فجریانه فیما یشک

ص: ۱۲۱

فى ثبوت شىء مشكل ودعوى ان الاتيان باليقين ليس لاجل موضوعيه واعتباره فى الحكم بالبقاء بل انما جىء به لثبوت متعلقه لىتمحض التعبء المدلول عليه بمورد خصوص الشك فى البقاء وحينئذ فىلغى خصوصيه اليقين ويفهم عرفاً ان الشىء الثابت محكوم بالبقاء عند الشك مندفعه بما أفاد الأستاذ من أنها لاتساعد ظاهر أدله الاستصحاب من اعتبار اليقين.

ويقع السؤال عن صاحب الكفايه كيف يدعى مع قوله هنا جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى مدعىاً بأن اليقين له ابرام.

ثم انه يظهر النتيجه فى هذا البحث كما أفاد سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بناء على القول بالاجزاء فى الاوامر الظاهريه فيمن يقن بالطهاره فشك وصلى باستصحاب الطهاره ثم انكشف الخلاف وكونه محدثاً من قبل فان مقتضى ان يكون الاعتبار بنفس اليقين دون الواقع كان له أمر ظاهرى و هو على الفرض يقتضى الاجزاء و يظهر أيضاً فيمن شك فى الطهاره من دون ان يكون له حاله سابقه فصلى ثم تبين بعد الصلاه كونها متطهراً قبل الصلاه محدثاً حين الشروع فيها فان مقتضى ان يكون الاعتبار بنفس الواقع كان حاله السابقه للمكلف هى الطهاره و المفروض كونه شاكاً عند اراده الصلاه فكان له أمر ظاهرى وحكم استصحابى و هو بالفرض يجزى عن الواقع.

ثم لا يذهب عليك ان صاحب الكفايه تفرع على ذلك ذبّ الإشكال الذى أورد على استصحاب الأحكام التى قامت الامارات المعتمبره على مجرد ثبوتها و قد شك فى بقائها على تقدير ثبوتها من انه لا يقين بالحكم الواقعى ولا يكون هناك حكم آخر فعلى بناء على ما هو التحقيق من ان قضيه حجيه الاماره ليست إلا تنجّز التكليف فى الاصابه و العذر مع المخالفه كما هو قضيه الحججه المعتمبره عقلاً كالقطع و الظن فى حال الانسداد على الحكومه لا انشاء احكام فعليه شرعيه ظاهريه كما هو ظاهر الاصحاب.

وقال وجه الذب بذلك ان الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء فتكون الحججه على ثبوته حجه على بقاءه
تعبداً للملازمه بينه وبين ثبوته واقعاً.

أورد عليه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: بقوله أقول كلامه يفيد امرين أحدهما انه لو قلنا باعتبار اليقين بنفسه فى
جريان الاستصحاب اشكل الأمر فى استصحاب الأحكام التى قامت الامارات المعتمده على ثبوتها حيث لم يحرز باليقين ثبوتها.

وفيه: عدم انحصار وجه الذب عن الإشكال فى ذلك بل يمكن ان يذب عنه بما يقال فى وجه تقدّم الامارات على مثل قوله عليه
السلام «كل شىء لك حلال حتى تعلم انه حرام».

أو قوله «كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر» فان العلم بنفسه مأخوذ فى غايات هذه الأحكام الظاهريه ومع ذلك يقدم الامارات
عليه فلو قام اماره على حرمة هذا أو نجاسه ذلك ارتفع الحكم الظاهري فى مورده قطعاً وسيأتى الكلام فى محله ان شاء الله
تعالى فى الوجوه التى ذكروها لذلك ومنها ان العلم المأخوذ فى تلك الأدله أعمّ من اليقين الوجدانى ومن الحججه ومنها ان مفاد
أدله حجيه الامارات الغاء احتمال الخلاف وتنزيل المكلف منزله العالم وتقديم الامارات على أدله تلك الأحكام يكون بالورود
على الوجه الأول وبالبحكمه على الوجه الثانى.

وكيف كان فهذه الامور بعينها تجرى فى المقام أيضاً فإما يقال بأنّ المراد من اليقين المأخوذ فى دليله أعمّ من اليقين الوجدانى
ومن الحججه و إما يقال بأنّ الحججه بمنزله اليقين بادلته حجيتها.

الثانى انه لو كان هناك حكم آخر فعلى على طبق مؤدى الطريق كما هو ظاهر الأصحاب امكن جريان الاستصحاب دون ما إذا
لم يكن قضيه حجيتها إلّا تنجز التكليف مع الاصابه و العذر مع المخالفه.

وأنت خير بأن مراد أكثر من ذهب إلى ان قضيه الامارات جعل الأحكام على طبقها هو السببيه المحضه فى تلك الامارات ومعناها ان قيام الطريق مثل قول العادل مثلاً- اوجب مصلحه فى العمل على وفقه و الجرى على طبقه بحيث كان العمل بقول العادل مثلاً اوجب مصلحه فى نفس العمل وفقه و الجرى على طبقه بحيث كان العمل بقول العادل مثلاً ذا مصلحه ملزمه اوجبت الاخذ بقوله و العمل على وفقه مثل الاعتناء بقوله وعدم هتكه وعلى هذا لامجال لاستصحاب هذا الحكم أصلاً ضروره قيام المصلحه بالعمل على وفق ما اخبر به العادل و هو لم يخبر إلما بثبوت الحكم لابقائه فليس العمل فى مورد الشك فى ذلك الحكم على وفق قوله اجلالاً لمقامه واعتناءً بقوله حتى يكون ذا مصلحه موجهه لذلك هذا كله على فرض ان يكون هناك حكم آخر على طبق مؤدى الطريق. (١)

فتحصل: أن اليقين بمعناه الأعم من الوجدانى ومن الحججه مأخوذ فى أدله اعتبار الاستصحاب وبه يرتفع الإشكال المذكور على استصحاب الأحكام التى قامت الامارات المعتبره على مجرد ثبوتها و قد شك فى بقائها على تقدير ثبوتها من انه لايقين بالحكم الواقعى لأدنى المراد من اليقين هو الأعم من الوجدانى ومن الحججه و هو يكفى فى استصحاب ماقامت عليه الاماره ولا- مجال لدعوى عدم اعتبار اليقين فى أدله اعتبار الاستصحاب لانها خلاف الظاهر من ادلته ولا يصار إليه بعد امكان ذب الإشكال بما لاينافى ظاهر الأخبار.

ولا يفرق فى النتيجة المذكوره بناء على القول بالاجزاء فى الاوامر الظاهريه بين ان يكون المراد من اليقين هو خصوص الصوره النوريه أو الأعم من الحججه فان الأمر الظاهرى متصور فى كليهما و هو موجب للاجزاء.

ص: ١٢٤

وبهذا امكن رفع التهافت بين المقام وما مرّ من تعميم أدله الاستصحاب بالنسبه إلى الشك في المقتضى لأنّ اليقين بمعناه الأعم معتبر بنفسه مع قطع النظر عن الواقع فمع ملاحظته دون الواقع أمكن الاستدلال بإبرامه على تعميم الاستصحاب بالنسبه إلى الشك في المقتضى أيضاً لاطلاق اليقين عليه.

التنبه السادس: في استصحاب الكلى و هو على ثلاثة أقسام

اشاره

لأنّ الشك في بقاء الكلى قد يكون من جهه الشك في بقاء الفرد الموجود في ضمنه الكلى واخرى من جهه تردد ذلك الفرد بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع كذلك و ثالثه من جهه الشك في وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

القسم الأول: من استصحاب الكلى

لا إشكال في جريان استصحاب الكلى و الفرد وترتيب آثار كل منهما عليه ان كان لكل واحد منهما اثر.

ثم انه قد يقال ان استصحاب الفرد يغنى عن استصحاب الكلى الموجود في ضمنه فيكفى استصحاب الفرد في ترتيب آثار كل من الفرد و الكلى بخلاف استصحاب الكلى فانه لا يغنى عن الفرد وان كان بقاءه مستلزماً لبقاء ذلك الفرد فلو كان الفرد ذا أثر شرعى فاللازم هو جريان الاستصحاب فيه مستقلاً و قد يفصل في ذلك بأنّ يقال ان قلنا بأنّ الطبيعى عين الفرد في الخارج بحيث يكون التعبد بوجود الفرد تعبدًا بوجود الطبيعى فيصح دعوى ان استصحاب الفرد يغنى عن استصحاب الكلى بخلاف ما إذا لم نقل بذلك فانه لا يصح تلك الدعوى فيه لوجود المغايره بينهما بالنظر العرفى و يمكن ان يقال ان الظاهر ان النزاع في المقام لا يرتبط بالبحث عن عينه الكلى مع فردة وعدمها بل المعيار هو ملاحظه الخصوصيه التى اختارها الشارع عند اعتبار موضوع الأثر و عدمها فمع ملاحظه خصوصيه الخاص أو العام لا يغنى استصحاب أحدهما عن الآخر ولو قلنا بعينه الفرد مع الكلى للاختلافهما في الموضوع الشرعى.

قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره: لو سلم ان الكلى عين الفرد بنظر العقل و العرف الا ان موضوع أثر كل منهما غير موضوع أثر الآخر فان أثر الخاص بما هو خاصّ يتقوم فيه خصوصيته فيحتاج في دليل التعبد به إلى لحاظها وأثر العام بما هو يتقوم فيه بالمطلق فيحتاج في دليل التعبد به إلى لحاظ الخصوصية (أى خصوصيه العام) وهما لا يجتمعان في لحاظ واحد وكلام فارد فلا بد في ترتيب أثر كل منهما من استصحاب يخصه ولا يغنى استصحاب الواحد الجارى في الفرد عن استصحاب الكلى لأنّ النظر في ذلك الاستصحاب إلى خصوصيات الفردية وفي الاستصحاب الكلى إلى نفسه من دون لحاظ تلك الخصوصيات وكيف كان كون الكلى عين الفرد وعدمه لا يجرى في هذا النزاع أصلاً فتدبّر وافهم. (١)

وإليه يؤول ما في مصباح الأصول حيث قال ثم ان الأثر الشرعى قد يكون للكلى بلا دخل للخصوصيه فيه كحرمة مسّ كتابه القرآن وعدم جواز الدخول في الصلاة بالنسبه إلى الحدث الاكبر أو الاصغر و قد يكون الأثر للخصوصيه لا للجامع كحرمة المكث في المسجد و العبور عن المسجدين فانهما من آثار خصوص الجنابه لا مطلق الحدث.

ففيما كان الأثر للجامع لا معنى لاستصحاب الخصوصية وفيما كان الأثر للخصوصيه لا يصح استصحاب الكلى بل جريان الاستصحاب تابع للأثر فاذا كان الشخص جنبا ثم شك في ارتفاعها و هو يريد الدخول في الصلاة أو مسّ كتابه القرآن لا يصح له استصحاب الجنابه لعدم ترتب الأثر على خصوصيتها بل يجرى استصحاب الحدث الجامع بين الاكبر والاصغر وان اراد الدخول في المسجد (أى المسجد الحرام)

ص: ١٢٤

فلامعنى لاستصحاب الحدث لعدم ترتب حرمة على الحدث الجامع بين الاكبر والاصغر بل لا بد من استصحاب خصوص الجنابه فبالنسبه إلى الأثر الأول يجرى الاستصحاب فى الكلى وبالنسبه إلى الأثر الثانى يجرى الاستصحاب فى الجزئى فتحصل ممّا ذكرنا انا لسنا مخيرين فى اجراء الاستصحاب فى الكلى و الجزئى على ما يظهر من عبارته الكفايه بل جريان الاستصحاب تابع للأثر على ما ذكرنا. (١)

و قد يقال الصحيح اغناء الاستصحاب فى الفرد فيما كان الأثر الخاص مترتباً عليه عن الاستصحاب فى ناحيه الكلى.

ووجهه بأنّ الأثر المترتب على الكلى ليس اثراً لعنوانه بل أثر لما يكون ذلك الكلى بالحمل الشايع واستصحاب الفرد ولو كان لخصوصيه ذلك الفرد أثر أيضاً يكون ذلك الكلى لامحاله فيترتب على الاستصحاب فى ناحيته كلا الاثرين كالأستصحاب فى بقاء الجنابه نعم الاستصحاب فى ناحيه الكلى لا يثبت الفرد لأنّ التعبد بوجود الكلى ولو كان بنحو الحمل الشايع الا انه لا يثبت خصوصيه الفرد الخاص. (٢)

ويمكن أن يقال: ان المفروض فى منع اغناء الاستصحاب هو المغايره بين حيثه الفرد وحيثه الجامع ومعها واختلاف اللحاظين لاوجه للاغناء لامن ناحيه الكلى ولا من ناحيه الفرد وجعل أثر الأفراد مع خصوصياتها اثراً للكلى بعنوان الحمل الشايع الصناعى خلف فى كون الموضوع عند الشارع هو خصوصيه الخاص و الفرد لا الجامع بما هو جامع وعليه فلا يغنى استصحاب الخاص بما هو خاص عن استصحاب الجامع بما هو جامع وبعبارة اخرى كما أفاد فى تسديد الأصول لا يكفى استصحاب الكلى

ص: ١٢٧

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٠٢.

٢- (٢) دروس فى مسائل علم الأصول، ج ٤، ص ٩٤-٩٥.

لأثبات حكم الفرد أو نفسه ولا العكس لما سيأتي من ان الاستصحاب لا يثبت الانفس المستصحب فلو كان هنا دليل شرعى رتب حكماً على عنوان المستصحب فلامحاله يعمه ويترتب عليه و أما لو ازمه وملزوماته وملازماته فلا يمكن اثباتها به. (١)

ثم لا يخفى عليك كما أفاد في مصباح الأصول انه لافرق في جريان الاستصحاب في الكلى بين ان يكون الكلى من الكليات المتأصله أو من الكليات الاعتباريه ومنها الأحكام الشرعيه التكليفيه و الوضعيه على ما ذكرناه من إنها من الامور الاعتباريه فلامانع من استصحاب الكلى الجامع بين الوجوب و الندب مثلاً- أو من الكليات الانتزاعيه كالعالم مثلاً بناء على ما ذكرنا في بحث المشتق من ان مفاهيم المشتقات من الامور الانتزاعيه فان الموجود فى الخارج هو ذات زيد مثلاً وعلمه و أما عنوان العالم فهو منتزع من اتصاف الذات بالمبدأ وانتسابه إليه ولا وجود له غير الوجودين. (٢)

والوجه فيه واضح لأن الأحكام مترتبة على الموضوعات العرفيه ولا فرق في ذلك بين ان يكون الموضوع من الكليات الانتزاعيه أو غيرها فاذا قيل إذا رأيت عالماً اكرمه حكم بأن موضوع وجوب الاكرام هو العالم كما حكم بأن الموضوع فى مثل إذا وجدت الماء فتوضأ به هو الماء.

فتحصّل: ممّا ذكر ان الاستصحاب كما يجرى فى الفرد فكذلك يجرى فى الجامع إذا كان الفرد بما هو الفرد و الجامع بما هو جامع موضوعين للآثر الشرعى ولا يغبى أحدهما عن الآخر لوجود المغايره العرفيه بين موضوع استصحاب الفرد وموضوع استصحاب الكلى ولا فرق فيما ذكر بين ان نقول ان الكلى عين الفرد بنظر العقل

ص: ١٢٨

١- (١) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣٥٩.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٠٢.

والعرف وبين ان لا- نقول لمغايره موضوع أثر كل منهما فى الشرع و العرف فيما إذا رتب الأثر على الخاص بما هو خاصّ وعلى العام بما هو العام فلا تغفل.

القسم الثانى: من استصحاب الكلى

قال المحقق الخراسانى قدس سره فى الكفايه وان كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذى فى ضمنه بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً فكذا لا إشكال فى استصحابه فيترتب عليه كافه ما يترتب عليه عقلاً او شرعاً من أحكامه ولوازمه وتردد ذلك الخاص الذى يكون الكلى موجوداً فى ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه.

غير ضائر باستصحاب الكلى المتحقق فى ضمنه مع عدم اخلاله باليقين و الشك فى حدوثه وبقائه وانما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصين الذين كان امره مردداً بينهما لاخلاله باليقين الذى هو أحد ركنى الاستصحاب كما لا يخفى.

(١)

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: وظاهر ان تخصيص هذا القسم بأن يكون الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع ومتيقن البقاء انما هو المجرى التمثيل والا فيكفى فى جريان الاستصحاب مجرد احتمال البقاء فلو كان الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع ومحمّل البقاء لكان الاستصحاب جارياً فى الكلى ويكون أيضاً من القسم الثانى. (٢)

والحاصل أنّ المدعى فى هذا القسم أمر ان أحدهما جريان استصحاب الكلى فيترتب عليه آثاره وثانيهما عدم جريان استصحاب وجود أحد الخاصين لعدم اليقين بحدوث كل واحد من الخاصين ومعه يختل أحد ركنى الاستصحاب.

و أما استصحاب العدم فى كل من الفردين وترتيب آثار عدم كل واحد منهما عليه فلا إشكال فيه مالم يلزم منه مخالفه عمليه وإلا كما أفاد سيدنا الأستاذ يتعارض

ص: ١٢٩

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣١١.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٠٣.

الاصلان ويتساقطان كما لو علم اجمالاً بترتب تكليف وجوبى أو تحريمى على الخاصين فانه يجب رعايه هذا التكليف من جهه العلم الإجمالى بوجوده إما فى هذا الفرد أو فى ذاك هذا إذا قلنا بجريان الأصول فى أطراف المعلوم بالإجمال وإلا يشكلى جريانه فى المقام مطلقاً سواء لزم منه مخالفه عمليه اولاً. (١)

ثم إنه يشكلى الاستصحاب فى الكلى فى هذا القسم بأن الاستصحاب فيه و إن كان جارياً فى نفسه لتمايمه موضوعه من اليقين و الشك إلا أنه محكوم بأصل سببى فإن الشك فى بقاء الكلى مُسَبَّبٌ عن الشك فى حدوث الفرد الطويل و الأصل عدمه ففى المثال يكون الشك فى بقاء الحدث مسبباً عن الشك فى حدوث الجنابه فتجرى أصاله عدم حدوث الجنابه و بانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث فان الحدث الاصغر مرتفع بالوجدان و الحدث الاكبر منفى بالأصل فلامجال لاستصحاب الكلى.

وأجاب عنه صاحب الكفايه: بأن الشك فى بقاء الكلى ليس مسبباً عن الشك فى حدوث الفرد الطويل بل مسبب عن الشك فى كون الحادث طويلاً أو قصيراً وبعبارته اخرى الشك فى بقاء الكلى مسبب عن الشك فى خصوصيه الفرد الحادث وليس له حاله سابقه حتى يكون مورداً للأصل فتجرى فيه أصاله عدم كونه طويلاً. فما هو مسبوق بالعدم و هو حدوث الفرد الطويل ليس الشك فى بقاء الكلى مسبباً عنه و ما يكون الشك فيه مسبباً عنه و هو كون الحادث طويلاً ليس مسبوقاً بالعدم حتى يكون مورداً للأصل هذا. (٢)

ص: ١٣٠

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٦١.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٣١٢-٣١٣.

أورد على صاحب الكفايه: أولاً- بأنّ هذا الجواب مبنى على عدم جريان الأصل فى العدم الازلى و أما إذا قلنا بجريانه كما هو الصحيح على ما ذكرنا فى محله فلامانع من جريان أصاله عدم كون الحادث طويلاً- ولذا بنينا فى الفقه على عدم جريان استصحاب الكلى للأصل السببى الحاكم عليه فى موارد منها ما إذا شك فى كون نجس بولا أو عرق كافر مثلاً فتنجس به شىء فغسل مره واحده فلامحاله نشك فى بقاء النجاسه و ارتفاعها على تقدير اعتبار التعدد فى الغسل فى طهاره المنتجس بالبول الا انه مع ذلك لا نقول بجريان الاستصحاب فى كلى النجاسه ووجوب الغسل مره ثانيه لأنه تجرى أصاله عدم كون الحادث بولا فنحكم بكفايه المره للعمومات الداله على كفايه الغسل مره واحده وخرج عنها البول بادلّه خاصه. (1)

ولا يخفى ما فيه حيث انه مبنى على سببيه عدم كون الحادث طويلاً بالنسبه إلى عدم الكلى مع انها محل تأمل ونظر لما سيأتى عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره من ان التسبب انما هو فى طرف الوجود لا العدم لأنّ عدم الكلى ليس مسببا عن عدم هذا الفرد بل هو مسبب عن عدم وجود فرد ما الذى لا يحصل إلّا بعدم تحقق جميع أفراد الكلى وعليه فمع جريان استصحاب عدم كون الحادث طويلاً- يجرى استصحاب الكلى الجامع لعدم السببيه بينهما فلاوجه للمنع عن استصحاب الجامع بمجرد استصحاب عدم كون الحادث طويلاً و(أورد على صاحب الكفايه) ثانياً بأنّ الحكم معلق على وجود القدر المشترك وعدمه لا على بقائه وارتفاعه وان كان قد يعبر عن وجوده بالبقاء ومن عدمه بالارتفاع من جهة ان الوجود المسبوق بالوجود بقاء اعتباراً أو العدم المسبوق بالوجود ارتفاعاً- ان الحكم ليس معلقاً على هذين العنوانين بل هو معلق على عنوان الوجود و العدم ومن المعلوم ان عله وجود الكلى وجود الفرد وعله

ص: ١٣١

عدم وجوده عدم الفرد من جهة ان ما هو وجوده عله للوجود يكون عدمه عله للعدم وعليه فعدم الفرد الطويل عله لعدم الجامع و الكلى وحيث لا- أثر لعدم الفرد القصير فلا يعارضه أصله عدم الفرد القصير فالأصل في ناحيه عدم الفرد الطويل بلا معارض ويقدم على استصحاب الجامع ولا- مجال معه لاستصحاب الكلى و الجامع لمحكوميته بالنسبه إلى أصله عدم الفرد الطويل ودعوى ان استصحاب الجامع مسبب عن خصوصيه فى الفرد الحادث مندفعه بانه مسبب عن حدوث الفرد الطويل لا طويله الحادث.

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره بأنّ وجود الكلى وان كان مسببا عن وجود فرد ما و هو متحقق بصرف وجود الفرد الطويل إلّا ان عدمه ليس مسببا عن عدم هذا الفرد بل هو مسبب عن عدم وجود فرد ما الذى لا يحصل إلّا بعدم تحقق جميع أفراد الكلى فالتسبب انما هو فى طرف الوجود لا العدم.

وما يقال من ان تسبب عدم الكلى عن عدم تحقق جميع الأفراد مسلم الا- انه يكفى إحراز عدمه بعض تلك الأفراد بالقطع وبعضها بالأصل فبالاخره يكون عدم وجود الفرد الطويل جزء العله لعدم وجود الكلى و هو يكفى فى تقدّم أصله العدمى على الأصل الوجودى الجارى فى الكلى فان الملاك فى هذا التقديم جار فيما يكون الشئ عله لشيء اخر أو جزء العله له.

مدفوع بأنّ هذا مسلم فيما كان السبب امراً مركباً يحرز بعض اجزائه بالوجدان وبعضها بالأصل و المقام ليس كذلك لأنّ عدم وجود فرد ما ليس امراً مركباً ذا اجزاء بل هو أمر بسيط يحصل بعدم وجود جميع الأفراد فمحصل ذلك الأمر البسيط أمر مركب لانفسه فتدبرّ فانه دقيق هذا مضافاً إلى ان ترتب وجود على وجود الفرد عقلى

سواء كان الكلى و القدر المشترك من احكام الشرعيه او غيرها فكذلك من طرف العدم كما لا يخفى. (١)

و عليه فالتسبب يكون بين وجود الفرد الطويل و وجود الجامع لا بين عدم الفرد الطويل وعدم الجامع ومع ممنوعه التسبب فى طرف العدم. يجرى الأصل فى بقاء الكلى لعدم محكوميته بالأصل السببى ولا فرق فى ذلك بين جريان الأصل فى العدم الازلى و عدم جريانه.

هذا مضافاً إلى ان ترتب وجود على وجود الفرد أو ترتب العدم على عدم الفرد عقلى ولا يثبت بالأصل فمع عدم التسبب بين عدم حدوث الفرد الطويل وعدم الكلى وبين عدم الكلى وعدم طويله الحادث لامانع من استصحاب وجود الجامع ولا مجال لاستصحاب عدم وجود فرد ما مع العلم بوجود أحد الفردين فلا تغفل.

هذا مضافاً إلى امكان دعوى التعارض فى ناحيه السبب. لأن وجود كل من الفردين بخصوصيته مشكوك فيه ومسبوق بالعدم فاصله عدم الحدوث يجرى فى كليهما ومجرد العلم بحدوث الكلى لا يوجب خروج شىء من الفردين عن عموم دليل الاستصحاب بعد ان كان المفروض فيهما اليقين بعدم وجوبهما قبلاً و الشك فى حدوث كل منهما فالاصلان فى ناحيه السبب متعارضان ويسقطان بالتعارض فتصل النوبه لامحاله إلى الأصل المحكوم اعنى استصحاب بقاء الكلى.

لا يقال: ربما لم يكن لاحد الفردين أثر أصلاً فلا يصح القول بانعقاد التعارض بين اصليين فى جميع الموارد.

لأنه يقال يكفى فى ترتب الأثر اثبات بقاء الكلى أو ارتفاعه الذى كان المفروض اثباته بالأصل الجارى فى الأصل السببى. (٢)

ص: ١٣٣

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٦٢-٦٣.

٢- (٢) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣٦١-٣٦٢.

ويمكن أن يقال: إن إثبات بقاء الكلى أو ارتفاعه بجريان الأصل في ناحيه الأصل السببي لا يكفي لأن هذا من الأصل المثبت إذ إثبات بقاء الكلى أو ارتفاعه ليس باثر شرعى فيما إذا لم يكن المستصحب شرعياً بنفسه هذا مضافاً إلى انه لا أثر شرعى بالنسبه إلى الفرد القصير للعلم بارتفاعه حين الشك فى بقاء الجامع كما هو المفروض

و عليه يؤول ما فى الكفايه من انه لو سلم ان بقاء الكلى من لوازم حدوث المشكوك فلاشبهه فى كون اللزوم عقلياً ولا يكاد يترتب باصاله عدم الحدوث الا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً (1) فاللازم هو السببيه الشرعيه فلايكفى مجرد السببيه.

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: ان الشك فى بقاء الكلى وان سلم كونه مسببا عن الشك فى حدوث الفرد الطويل الا ان مجرد السببيه لا تكفى فى حكومه الأصل السببي على الأصل المسببي بل الميزان فى الحكومه ان يكون ثبوت المشكوك الثانى أو انتفاؤه من الآثار الشرعيه للأصل السببي ليكون الأصل السببي رافعا للشك المسببي بالتعبد الشرعى فلايجرى الأصل فيه لانتفاء موضوعه و هو الشك بالتعبد الشرعى.

والأول: و هو ما كان ثبوت المشكوك الثانى من اللوازم الشرعيه للأصل السببي كما فى استصحاب الطهاره بالنسبه إلى قاعده الطهاره فان استصحاب الطهاره يرفع الشك فى الطهاره ويثبتها شرعاً فلامجال لجريان قاعده الطهاره لانتفاء موضوعها و هو الشك بالتعبد الشرعى.

والثانى: و هو ما كان انتفاء المشكوك الثانى من الآثار الشرعيه للأصل السببي كما فى تطهير ثوب متنجس بماء مستصحب الطهاره فان طهاره الثوب المغسول به من

ص: ١٣٤

الاثار الشرعية لاستصحاب الطهاره فيه فلا يبقى معه شك في نجاسه الثوب ليجرى فيها الاستصحاب فانها قد ارتفعت بالتعبد الشرعي و هذا بخلاف المقام فان عدم بقاء الكلى ليس من الاثار الشرعية لعدم حدوث الفرد الطويل بل من لوازمه العقليه فلاحكومه للاصالة عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب الكلى و هذا هو الجواب الصحيح فلا ينبغي الإشكال في جريان القسم الثاني من استصحاب الكلى. (١)

فتحصّل: ممّا ذكر انه يجرى الاستصحاب فى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى فيما إذا لم يكن أصل سببى أو لم يكن السبب الشرعيه وقد عرفت عدم وجودهما فالجارى ليس إلّا استصحاب الكلى و الجامع فلا تغفل.

بقى هنا امور:

أحدها: انه ذهب سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره إلى ان استصحاب كلى النجاسه مثلاً غير جار فى القسم الثانى

حيث ان ادلتها ناظره إلى الوجودات الخاصه وحيث ان الوجود فى ضمن الفرد القصير غيره فى ضمن الفرد الطويل فلامحاله يختل ارکان الاستصحاب من جهه ان كل وجود بالخصوص مسبق بالعدم فيجرى استصحاب عدمه و الوجود المردد نظير الفرد المردد. (٢)

وبعبارة اخرى ان اثار النجاسه انما تترتب شرعاً على الشىء النجس و الوجود المتصف بالنجاسه لا على النجاسه الكليه المعراه عن الوجود و إذا لو علم بنجاسه أحد المكانين يترتب الأثر على أحدهما المتصف بالنجاسه فما لم يعلم بزوال النجاسه برفع يستصحب نجاسه أحد المكانين و يترتب عليه اثره.

و أما إذا علم بزوال النجاسه عن أحد المكانين يختل ارکان الاستصحاب من جهه ان النجاسه الكليه المعراه عن وجودها فى هذا المكان أو ذاك لم يترتب عليها أثر

ص: ١٣٥

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٠٨.

٢- (٢) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٧٢.

نجاسه الملاقي واستصحاب كون النجاسه فى هذا المكان أو فى ذاك غير جار لعدم حاله السابقه بل الأصل عدمه و استصحاب اتصاف المكان المردد الذى كان متصفاً بالنجاسه بها كان نظير استصحاب الفرد المردد واستصحاب كلى النجاسه لا يثبت اتصاف المكان الآخر بالنجاسه حتى يترتب عليه اثره. (١)

ويمكن أن يقال: نعم ان الكلى بما هو كلى مع قطع النظر عن الوجود لا-أثر له و أما إذا لوحظ مع أصل الوجود من دون خصوصيات الوجود فلاوجه للقول بعدم ترتب الأثر عليه لأن الاثار المشتركه مترتبه على أصل الوجود لاخصوصيه الوجود و هو يكفى لجريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى.

هذا مضافاً إلى انه يمكن استصحاب الفرد المردد للعلم بفردما و الشك فى ارتفاعه فيترتب عليه الأثر المشترك ودعوى عدم الوجود المردد مندفعه بأن المستحيل هو الوجود المردد فى الخارج لا العلم بالعنوان المردد فتدبر جيداً.

وثانيها: انه قد يقال ان الشك فى بقاء القسم الثانى من الكلى يكون دائماً من الشك فى المقتضى

إذ الشك يكون فى اقتضاء أحد الطرفين فمن منع من جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى ليس له ان يجرى الاستصحاب فى الكلى و العجب من الشيخ الأعظم قدس سره حيث ذهب إلى جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى مع انه لم يقل بالاستصحاب فى الشك فى المقتضى.

يمكن أن يقال: ان الشك فى الرفع يتصور فى القسم الثانى من الكلى أيضاً كما إذا كان اقتضاء الطرفين معلوماً و انما الشك فى الرفع بعد العلم بوجود المقتضى كما إذا علم بوجود الحدث ولكن تردد بين الاصغر والاكبر ومن المعلوم أن كل واحد منهما يقتضى البقاء لولا الرفع فاذا توضحاً شك فى ان الوضوء يرفع الحدث المعلوم المقتضى

ص: ١٣٦

للبقاء أم لا فان كان الحدث هو الاصغر فارتفع بالوضوء وان كان الحدث هو الاكبر لم يرتفع بالوضوء ففي هذا الفرض لا يكون الشك في المقتضى لمعلوماته الاقتضاء في كل واحد منهما بل الشك يكون في رافعيه الراجع.

ثم ان قول الشيخ بجريان الاستصحاب في القسم الثانى من الكلى في المقام لعله يكون على مذاق المشهور من جريان الاستصحاب مطلقاً وكيف كان فلا مانع من جريان استصحاب الجامع بين الحدثين بعد ما ترتب عليه الاثار المشتركة الشرعيه فلا تغفل.

ثالثها: ان جريان الاستصحاب فى الكلى كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدس سره انما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد والا فلامجال لجريان الاستصحاب فى الكلى

كما إذا كان أحد محدثا بالحدث الاصغر فخرجت منه رطوبه مردده بين البولوى و المنى ثم توضعاً فشك فى بقاء الحدث فمقتضى استصحاب الكلى وان كان بقاء الحدث الا ان الحدث الاصغر كان متيقنا وبعد خروج الرطوبه المردده يشك فى تبدله بالاكبر فمقتضى الاستصحاب بقاء الاصغر وعدم تبدله بالاكبر فلايجرى الاستصحاب فى الكلى لتعين الفرد بالتعبد الشرعى فيكفى الوضوء.

نعم من كان متطهرا ثم خرجت منه الرطوبه المردده لايجوز له الاكتفاء بالوضوء فقط بل يجب عليه الجمع بين الوضوء و الغسل.

(1)

ورابعها: فى الشبهه العبائيه المذكوره حول استصحاب القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى وهى على ما اوضحها سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره انه لو علم بنجاسه أحد طرفى العباء من الاسفل أو الاعلى ثم طهر الطرف الاسفل فطهاره هذا الطرف يوجب الشك فى بقاء النجاسه فيجربى استصحاب بقائها ولازمه نجاسه ملاقيه

ص: ١٣٧

مع انه لا- أثر لملاقاه الطرف الاسفل للقطع بطهارته ولا- الطرف الاعلى للشك في نجاسته وقد تبين في محله ان ملاقى بعض أطراف المعلوم بالاجمال لا-يحكم بنجاسته وبناء على جريان استصحاب النجاسه فى العباء الذى لازمه نجاسه ملاقيه يلزم ان يكون المؤثر فى النجاسه ملاقاه طرف الطاهر أو طرف مشكوك النجاسه و هو كما ترى. (١)

وقال السيد المحقق الخوئى قدس سره: هذا الإشكال يرد على استصحاب الكلى و يكون مبنيًا على القول بطهاره الملاقى لاحد أطراف الشبهه المحصوره وملخص هذا الإشكال انه لو علمنا اجمالاً بنجاسه أحد طرفى العباء ثم غسلنا أحد الطرفين فلا إشكال فى انه لا يحكم بنجاسه الملاقى لهذا الطرف المغسول للعلم بطهارته بعد الغسل وكذا لا يحكم بنجاسه الملاقى للطرف الآخر لأن المفروض عدم نجاسه الملاقى لاحد أطراف الشبهه المحصوره ثم لو لاقى شىء مع الطرفين فلا بد من الحكم بعدم نجاسته أيضاً لأنه لاقى طاهراً يقينا واحداً طرفى الشبهه و المفروض ان ملاقاه شىء منهما لا توجب النجاسه مع ان مقتضى استصحاب الكلى هو الحكم بنجاسه الملاقى للطرفين فلا بد من رفع اليد عن جريان الاستصحاب فى الكلى أو القول بنجاسه الملاقى لاحد أطراف الشبهه المحصوره لعدم امكان الجمع بينهما فى المقام. (٢) و عليه فهذه الشبهه المذكوره من ناحيه جريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى وأجاب عنها سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بأن آثار النجاسه التى منها نجاسه الملاقى انما ترتبت شرعاً على الشىء النجس و الموجود المتصف بالنجاسه لاعلى النجاسه الكليه المعراه عن الوجود.

ص: ١٣٨

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٦٨.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٠٩-١١٠.

وإذا لو علم بنجاسه احدا المكانين يترتب الأثر على أحدهما المتصف بالنجاسه فمالم يعلم بزوال النجاسه برفع يستصحب نجاسه أحد المكانين ويترتب عليه اثره و أما إذا علم بزوال النجاسه عن أحد المكانين يختل اركان الاستصحاب من جهة ان النجاسه الكليه المعراه عن وجودها في هذا المكان أو ذاك لم يترتب عليه أثر نجاسه الملاقى واستصحاب كون النجاسه في هذا المكان أو في ذاك غير جار لعدم الحاله السابقه بل الأصل عدمه واستصحاب اتصاف المكان المردد الذى كان متصفا بالنجاسه بها كان نظير استصحاب الفرد المردد واستصحاب كلى النجاسه لا يثبت اتصاف المكان الآخر بالنجاسه حتى يترتب عليه اثره إلى أن قال وعلى هذا نقول لامجال للاستصحاب النجاسه أصلاً فى المورد الذى ترددت بين ان تكون فى الطرف الذى ورد عليه المطهر أو فى الطرف الآخر لأن الاستصحاب ناظر إلى الوجودات الخاصه ويدل على ان الوجود المتيقن فى السابق المشكوك فى اللاحق باق بنحو وجوده السابقى وحيث لا يعلم فى المقام بأن النجاسه الموجوده كانت بأى نحو من الوجود لايجرى استصحابها و استصحاب بقاء النجاسه بعين وجودها السابق ليس الا كاستصحاب الفرد المردد. (1)

والحاصل انه لايجرى استصحاب الكلى فى مورد الشبهه المذكوره لعدم ترتب الأثر على الكلى المعرى عن الوجود ومع عدم جريانه فلايلزم المحذور و هو لزوم القول بنجاسه الملاقى لاحد الأطراف من الشبهه المحصوره أو لزوم الحكم بنجاسه الملاقى للطرفين مع انه لاقى الظاهر اليقيني و المشكوك النجاسه وليس ملاقاه كل واحد منهما موجب للنجاسه.

ص: ١٣٩

ولا يخفى عليك انه لاوجه للاشكال في جريان استصحاب الكلى فيما إذا ترتب عليه أثر من الآثار الشرعيه كالاتار المشتركه لكفايه لحاظ أصل الوجود فيه وعدم الحاجه إلى لحاظ الوجود الخاص وفي مثل المقام لامدخليه لخصوصيات الأطراف لأن وجود النجاسه وصرفها مؤثر واستصحاب صرف الوجود اركانه تامه و صرف الوجود ليس الا- وجود النجاسه فى البين كما لا يخفى.

وقد تقدم فى الأمر الأول تحقيق ذلك و الجواب عن ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ قدس سره من ان استصحاب الكلى غير جار فى القسم الثانى من حيث ان الأدله ناظره إلى الوجودات الخاصه فراجع.

فالاستصحاب جار فى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب فى الكلى. هذا مضافاً إلى ان استصحاب الفرد المردد لا مانع منه بعد كون التردد فى العنوان لا المعنون و المحال هو الموجود المردد فى الخارج لا العنوان المردد كما قرر فى محله.

نعم يمكن أن يقال كما أفاد بعض الأكابر ان أدله الاستصحاب منصرفه عن مثل هذا الاستصحاب الذى يكون لازمه هو الالتزام بنجاسه الملاقى لبعض أطراف الشبهه المحصوره أو الالتزام بنجاسه الملاقى للطرفين مع انه لا يلاقى الا- الطاهر اليقيني و المشكوك النجاسه.

ومع الانصراف فلايجرى استصحاب الكلى ومع عدم جريانه فى مثل المقام لايرد محذور اذنحكم بطهاره الملاقى للطرفين لولاقي معهما كما نحكم بطهاره الملاقى للطرف المشكوك النجاسه وبالجملة عدم شمول أدله الاستصحاب لمثل المقام لا يمنع من اعتباره فى سائر الموارد.

وأجاب السيد المحقق الخوئى قدس سره: عن الشبهه العبائيه بأن الانصاف فى مثل مسأله العباء هو الحكم بنجاسه الملاقى الالرفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقى لاحد أطراف

لشبهه المحصوره على ما ذكره السيّد الصدر^٢ من انه على القول بجريان استصحاب الكلى لابد من رفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقي لاحد اطراف الشبهه بل لعدم جريان لقاعده التي نحكم لاجلها بطهاره الملاقي في المقام لأنّ الحكم بطهاره الملاقي إمّا أن يكون لاستصحاب الطهاره في الملاقي و إمّا أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعي و هو أصاله عدم ملاقاته للنجس وكيف كان يكون الأصل الجارى في الملاقي في مثل العباء محكوما باستصحاب النجاسه في العباء فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسه الملاقي.

ولامنافاه بين الحكم بطهاره الملاقي في سائر المقامات و الحكم بنجاسته في مثل المقام للاصل الحاكم على الأصل الجارى في الملاقي فان التفكيك في الأصول كثير جداً فبعد ملاقاته الماء مثلاً لجميع أطراف العباء نقول ان الماء قد لاقى شيئاً كان نجساً فيحكم ببقائه على النجاسه للاستصحاب فيحكم بنجاسه الماء فتسميته هذه المسأله بالشبهه العبايه ليست على ما ينبغى. (١)

حاصله جريان استصحاب الكلى في النجاسه ومحكوميه الأصول الجاربه في ناحيه الملاقي بالكسر. ومقتضاه هو الحكم بنجاسه الملاقي فلا يلزم من جريان استصحاب الكلى في المقام المحذور المذكور كما لا يخفى.

قال الشهيد الصدر قدس سره: وقد التزم السيّد الأستاذ بهذه النتيجة الغريبه بدعوى انه لا مانع في باب الأحكام الظاهره من التفكيك بين المتلازمين حسب اختلاف مؤديات الأصول العمليه فيحكم بطهاره الملاقي دون ملاقيه.

ص: ١٤١

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١١٢-١١٣.

ثم قال الشهيد الصدر قدس سره: و أما كيفية علاج هذه الشبهه. (١)

فبأن يقال ان استصحاب النجاسه المردده فى العباءه لايجرى اذلو اريد به استصحاب واقع النجاسه المردده بين الطرفين فهو من استصحاب الفرد المردد الذى تقدم عدم جريانه فى امثال المقام لعدم تماميه اركان الاستصحاب فيه وان اريد به استصحاب جامع النجاسه أى النجاسه المضافه إلى العباءه بلا ملاحظه هذا الطرف أو ذاك فهذا الاستصحاب وان كان اركانه تامه إلا انه لا يترتب على مؤداه نجاسه اليد الملاقيه مع الطرفين إلا بالملازمه العقليه.

لأن نجاسه الجامع لو فرض محالا وقوفها على الجامع وعدم سريانها إلى هذا الطرف أو ذاك فلا تسرى إلى الملاقي لأن نجاسه الملاقي موضوعها نجاسه هذا الطرف أو ذاك الطرف لا- الجامع بما هو جامع واثبات نجاسه أحد الطرفين بخصوصه بنجاسه الجامع يكون بالملازمه العقليه. (٢)

ولا يخفى عليك ان الظاهر من كلامه انه اتبع أو وافق فيما ذهب إليه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال ان آثار النجاسه التى منها نجاسه الملاقي انما تترتب

ص: ١٤٢

١- (١) المعروفه بالشبهه العباثيه و هى شبهه آثارها جدنا السيد اسماعيل الصدر قدس سره كنفوض على إستصحاب الكلى من القسم الثانى و حاصلها انا لو فرضنا عباة علما جمالا بنجاسه أحد طرفيها وغسلنا الطرف الايمن منها ثم لاقت يدنا مع الطرف الايسر فالحكم هو طهاره اليد لانها لاقت مع أحد طرفى العلم الإجمالى بعد خروج طرفه الآخر ولكن لو فرض ملاقاتها ثانياً مع الطرف الايمن المغسول كانت النتيجة الحكم بنجاستها لجريان إستصحاب كلى النجاسه فى أحد الطرفين من العباءه المعلومه قبل غسل الطرف الايمن و يترتب على ذلك نجاسه اليد الملاقيه مع الطرفين لأنه الأثر الشرعى لبقاء النجاسه فى العباءه و هذا يعنى ان ملاقيه اليد مع الطاهر توجب النجاسه و وجوب الاجتناب و هو مقطوع البطلان فقيها وغريب عرفاً و من اللوازم التى لا يمكن الالتزام بها فقيها على القول بجريان إستصحاب الكلى من القسم الثانى فى المقام بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص ٢٥١-٢٥٢.

٢- (٢) بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص ٢٥٤.

شرعاً على الشيء النجس و الموجود المتصف بالنجاسه لاعلى النجاسه الكليه المعراه عن الوجود.

فالاستصحاب الكلى لايجرى لعدم ترتب أثر عليه وعلى فرض ترتب الأثر عليه لايسرى إلى الملاقي لأنّ نجاسه الملاقي موضوعها نجاسه هذا الطرف أو ذاك الطرف لالجامع بما هو جامع.

كما انه لاجريان لاستصحاب الفرد المردد لعدم تماميه اركانها من جهه ان كل طرف غير مسبوق بالعلم بالنجاسه أو من جهه عدم تصور الفرد المردد فى الخارج لانحصار الخارج فى المتعينات.

ويمكن أن يقال: انه لا مانع من جريان استصحاب الكلى بمعنى صرف وجود النجاسه مع قطع النظر عن خصوصيه هذا الطرف أو ذاك الطرف لالجامع بما هو جامع مع قطع النظر عن الوجود حتى يرد عليه ما ذكر ومن المعلوم ان آثار صرف الوجود ليست إلّا هو آثار الأطراف من دون دخل لخصوصياتها واركان الاستصحاب فيه تامه كما يستصحب نجاسه وجود أحدهما بعد احتمال طرو مطهر لبعض الأطراف و غير ذلك و أما استصحاب الفرد المردد فلا إشكال فيه أيضاً إذا المحال هو الوجود المردد فى الخارج و المقام ليس كذلك لأنّ الخارج متعين وانما المردد هو العنوان ودعوى عدم تماميه اركان الاستصحاب فيه كما ترى لاعلم بنجاسه عنوان الفرد المردد مع احتمال بقائه كالكلى كما إذا رأينا شبها من بعيد و هو مردد بين زيد وعمرو ثم نشك فى بقاء الشبح بعد موت أحد الفردين فيستصحب حياه الشبح المذكور و يترتب عليه اثره من الاثار المشتركة.

والذى يسهل الخطب كما أفاد بعض الأكابر هو ان أدله الاعتبار الاستصحاب منصرفه عن مثل المقام الذى لازمه هو الحكم بنجاسه الملاقي لو لاقى المشكوك

بنجاسته أو الحكم بنجاسه الملاقى لو لاقى مع الطرفين مع انه لا يحكم بنجاسته لو لاقى كل واحد من الطرفين و الوجه فى الانصراف هو استيحاش العرف عنه و عليه فعدم جريان الاستصحاب فى مثل المقام لا يدل على عدم جريانه فى الكلى فى سائر الموارد فتحصل انه لا مانع من جريان الاستصحاب فى الجامع إذا ترتب عليه الاثار الشرعيه و لا يلزم منه محذور فتدبر جيداً.

و قد يقال و الحق فى الجواب عن الشبهه المذكوره ان الشارع قد حكم بأن ملاقى المتنجس مثلاً ينجس فالمتنجس موضوع حكمه بتنجس ملاقيه فلو احرز هذا الموضوع ولو بالاستصحاب لترتب عليه حكمه إلا أن احرازه هنا غير ممكن وذلك ان العباء وان اطلق عليه انه متنجس الا- انه إطلاق مجازى عرفى ليس بذاك الإطلاق موضوعاً لذلك الحكم بداهه ان ملاقيه القسمه الطاهره منه مع انها ملاقيه للعباء الا- انها لا توجب نجاسه الملاقى بل الموضوع له هو خصوص المحل المتنجس المفروض فى الشبهه انه أما الطرف الاعلى و أما الطرف الاسفل فاذا طهرنا الطرف الاسفل فالطرف الاسفل طاهر قطعاً و الطرف الاعلى لم يتيقن نجاسته حتى يقال باستصحابها فاحذر كنى الاستصحاب فيه اعنى اليقين السابق مختل إلى ان قال.

و أما استصحاب بقاء النجاسه فى العباء فلانتعقل منه معنى معقولاً اذ ليست النجاسه موضوعاً للحكم يكون العباء ظرفاً لها بل وقوع النجاسه ووجودها فى العباء عباره اخرى عن تنجس العباء الذى قد عرفت حال استصحابه نعم استصحاب كلى المتنجس فى العباء لم يكن به باس لو كان له بما انه كلى أثر الا انه حيث لا يثبت تنجس الطرف الاعلى ولا يثبت أيضاً ان ملاقيه الطرف الاعلى أو الطرفين ملاقيه له فلا يتصور له أثر فلامجال لاستصحابه فاحراز المتنجس الذى يكون موضوعاً لحكم تنجس الملاقى

غير ممكن لكنه معذلك فلا تجزى الصلاه فى العباء اذ طرفه الاعلى طرف للعلم الإجمالى بالنجاسه. (١)

ولقائل ان يقول لولا الانصراف فى أدله اعتبار الاستصحاب عن المقام لامكن القول باستصحاب بقاء النجس فى البين مع احتمال بقائه للعلم به سابقاً و الشك فى بقائه ومع جريان الاستصحاب فيه يتحقق النجس تعبداً ومقتضاه انه إذا لاقى شىء مع الطرفين يحكم بنجاسته لملاقاته مع النجس المعلوم فى البين تعبداً و المراد من هذا الاستصحاب ليس استصحاب كلى النجس المعرى عن الوجود حتى يقال لا يترتب عليه نجاسه الملاقى بالكسر.

بل المراد هو استصحاب النجس الموجود الشخصى الخارجى المعلوم وجوده سابقاً و هو مسبوق بالعلم ولا يختل مع مسبوقيه العلم اركان الاستصحاب فيه ولا يرجع ذلك إلى الفرد المردد الخارجى حتى يقال وجود الفرد المردد خارجا محال لأن النجس الذى علم به متعين فى الواقع وانما التردد فى العنوان لا المعنون ولا مانع منه كما قرر فى محله وليس المستصحب هو خصوص وجود هذا الطرف أو ذاك الطرف حتى يقال انه غير معلوم الحدوث فان اليقين بالفرد بما له من الخصوصيه المفرده غير حاصل لأن المفروض ان الخصوصيه المفرده مجهوله ومردده بين خصوصتين بل المستصحب هو أصل وجود النجس و صرفه المعلوم وجوده فى البين من دون النظر إلى الخصوصيات الفرديه واركان الاستصحاب فيه تامه ودعوى ان المتيقن هو الكلى ولا فائده فى استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه مندفعه بأن المعلوم هو وجود النجس مع قطع النظر عن الخصوصيه ومن المعلوم ان الموجود فى الخارج ليس بكلى معرى عن الوجود وبالجملة لا الإشكال ثبوتاً أو اثباتاً فى جريان الاستصحاب إلا من جهه

ص: ١٤٥

استيحاش العرف من الجمع بين الحكم بطهاره الملاقي مع ملاقاته مع المشكوك نجاسته وبين الحكم بنجاسته مع ملاقاته للطرفين مع ان الطرف الآخر طاهر وذلك الاستيحاش يكون موجبا لانصراف أدله اعتبار الاستصحاب عن مثل المقام ولكنه لا يوجب اشكالا في جريان الاستصحاب في الكلى في سائر المقامات فالعمده هو قصور أدله اعتبار الاستصحاب عن مثل مورد الشبهه العبايه ولكن لا يضر ذلك بجريان الاستصحاب في غيره كما لا يخفى.

القسم الثالث: من استصحاب الكلى

وقد اختلف الاراء فيه على الثلاثه عدم جريان الاستصحاب مطلقاً و جريان الاستصحاب في الجمله وجريانه مطلقاً والاخير هو المختار قال في الكفايه و أما إذا كان الشك في بقاء الكلى من جهه الشك في قيام خاص آخر في مقام ذاك الخاص الذى كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه ففى استصحابه إشكال اظهره عدم جريانه فان وجود الطبيعى وان كان بوجود فرده الا ان وجوده في ضمن المتعدد من افراده ليس من نحو وجود واحد له بل متعدد حسب تعددها فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده وان شك في وجود فرد آخر مقارنة لوجود ذلك الفرد أو لارتفاعه بنفسه (١) أو بملاكه (٢) كما إذا شك في الاستصحاب (٣) بعد القطع بارتفاع الايجاب بملاك مقارنة أو حادث. (٤)

وعليه فلايجرى الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلى مطلقاً وملاك عدم جريان الاستصحاب المذكور ان وجود الكلى في كل فرد غير وجوده في الآخر فما

ص: ١٤٦

- ١- (١) متعلق بقوله وجود فرد آخر.
- ٢- (٢) اى أو مع ملاكه فالشك في حدوث فرد آخر مقارنة للارتفاع الفرد المعلوماً لحدوث و ما يكون الشك في نفسه دون ملاكه و أما يكون الشك في حدوث كل من الفرد و ملاكه.
- ٣- (٣) هذا مثال للقسم الثانى أى الحدوث مقارنة للقطع بارتفاع الايجاب.
- ٤- (٤) الكفايه، ج ٢، ص ٣١٢.

هو متيقن ارتفع قطعاً وغيره مشكوك الحدوث مطلقاً سواء كان الشك في وجوده مقارنة لوجود المتيقن أو مقارنة لارتفاعه هذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية وحاصله عدم جريان استصحاب الكلى من القسم الثالث مطلقاً عدا ما إذا كان الفرد المحتمل المتبدل إليه بقاء ذلك المتيقن عرفاً كما في تبدل العرض الشديد إلى اضعف منه فيجرب فيه استصحاب الفرد و الكلى كليهما لأنه من قبيل القسم الأول من أقسام استصحاب الكلى ويكون خارجاً عن محل الكلام.

ذهب الشيخ الانصارى قدس سره إلى التفصيل بين ما اذا احتمل وجود فرد مقارنة للفرد المقطوع بحدوثه وبين ما إذا احتمل حدوثه مقارنة لارتفاعه بجريان الاستصحاب فى الأول وعدمه فى الثانى.

ويمكن تقريب قول الشيخ بأن مناط صدق الواحد النوعى على افراده تقرر حصه من الواحد النوعى فى مرتبه ذات الفرد فاذا قطع بوجود فرد فكما يقطع بوجود حصه متعينه وهى الماهيه الشخصيه فكذلك يقطع بوجود ذات الحصه وبوجود ذلك الواحد النوعى الصادق على الفرد فالقطع بالفرد وان كان عله للقطع بالوجود المضاف إلى ذلك الواحد النوعى الا ان زوال القطع بالتعين و القطع بارتفاعه لا يوجب القطع بزوال الوجود المضاف إلى الواحد النوعى لاحتمال بقاءه بالفرد المحتمل حدوثاً مقارنة لحدوث ذلك الفرد وهذا بخلاف احتمال حدوثه مقارنة لارتفاع الفرد المقطوع به فان الوجود المضاف إلى الواحد النوعى فى الزمان السابق قد قطع بارتفاعه وانما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الواحد النوعى.

أورد عليه المحقق الاصفهاني قدس سره: بأن وجود الواحد النوعى وجود بالعرض ولا بد من انتهائه إلى ما بالذات وليس هو إلاً الفرد المقطوع به فما هو موجود بالعرض وتبع ما هو موجود بالذات يقينا قدارتفع يقينا ووجود آخر بالعرض لموجود آخر بالذات

مشكوك الحدوث من الأول وليس للواحد النوعى وجود بالذات ولا وجود بنحو الوحدہ بالعرض مع تعدد ما بالذات إلاً على أصاله الماهيه أو وجود الكلى بوجود واحد عددى يكون بوحدته معروضاً لتعينات متبائنه كما حكاہ الشيخ الرئيس عن بعض.

يمكن أن يقال: ان المعتبر هو الوحدہ العرفيه بين القضيہ المتيقنه و المشكوكه ولا يبعد اختلافها فى الصدق بحسب الموارد فمع صدق الوحدہ العرفيه فى بعض الموارد يجرى الاستصحاب فى الجامع من دون فرق بين إحتمال وجود فرد مقارن للفرد المقطوع بحدوثه وبين إحتمال حدوث فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد المقطوع بحدوثه فمع الحكم ببقاء الجامع عرفاً لا يصح استدلال المحقق الاصفهانى قدس سره لنفى الواحد النوعى لأنه مبنى على اخذ الموضوع من العقل و قد قرر فى محله بطلانه كما انه لاوجه لتفصيل الشيخ بين المقارن للوجود وبين المقارن للارتفاع بعد حكم العرف ببقاء الجامع فى الصورتين وهكذا لا يصح استدلال صاحب الكفايه على عدم جريان الاستصحاب مطلقاً بمغايره وجود الكلى فى كل فرد مع وجوده فى غيره لأنّ المغايره عقلى لاعرفى ولذا يحكم باشتراك الأفراد فى الجامع كما لا يخفى انتهى موضع الحاجه ولقد أفاد وأجاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال ان جريان الاستصحاب لا يتوقف على الوحدہ العقليه بل الميزان وحده القضيہ المتيقنه و المشكوكه فيها عرفاً ولا إشكال فى اختلاف الكليات بالنسبه إلى افرادها لدى العرف.

وتوضيحه ان الأفراد قد تلاحظ بالنسبه إلى النوع الذى هى تحته كزيد وعمرو بالنسبه إلى الإنسان و قد تلاحظ بالنسبه إلى الجنس القريب كزيد وحمار بالنسبه إلى الحيوان و قد تلاحظ بالنسبه إلى الجنس المتوسط أو البعيد و قد تلاحظ بالنسبه إلى الكلى العرضى كافراد الكيفيات و الكميات المشتركه فى العروض إلى المحل.

ولا يخفى ان الأفراد بالنسبة إلى الكليات مختلفه عرفاً فاذا شك في بقاء نوع الإنسان إلى ألف سنه يكون الشك في البقاء عرفاً مع تبادل الأفراد لكن العرف يرى بقاء نوع الإنسان مع تبدل افراده و قد يكون الجنس بالنسبه إلى أفراد الانواع كذلك و قد لا يساعد العرف كافراد الإنسان و الحمار بالنسبه إلى الحيوان فان العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان و قد لا يساعد في أفراد الاجناس البعيده و قد يساعد وبالجملة الميزان وحده القضيه المتيقنه و المشكوك فيها عرفاً ولا ضابط لذلك.

ولا يبعد ان يقال ان الضابط في حكم العرف بالبقاء في بعض الموارد وعدم الحكم في بعض انه قد يكون المصداق المعلوم امراً معلوماً بالتفصيل أو بالاجمال لكن بحيث يتوجه ذهن العرف إلى الخصوصيات الشخصيه ولو بنحو الاشاره ففي مثله لايجرى الاستصحاب لعدم كون المتيقن الكلى المشترك و قد يكون المعلوم على وجه يتوجه العرف إلى القدر الجامع ولا يتوجه إلى الخصوصيات كما إذا علم ان في البيت حيوانات مختلفه ويحتمل مصاديق اخر من نوعها أو جنسها ففي مثله يكون موضوع القضيه هو الحيوان المشترك وبعد العلم بفقد المقدار المتيقن وإحتمال بقاء الحيوان بوجودات اخر يصدق البقاء ففي مثل الحيوان المردد بين الطويل و القصير في القسم الثاني لعله كذلك لاجل توجه النفس بواسطه التردد إلى نفس الطبيعه المشتركه بزعمه فيصدق البقاء و أما مافي ظاهر كلام الشيخ الأعظم و صريح بعض الاعاظم من ان الفرق بين القسم الثاني و الثالث ان في الثالث لا يحتمل بقاء عين ما كان دون الثاني لاحتمال بقاء عين ما كان موجوداً فخلط بين احتمال بقاء ما هو المتيقن بما انه متيقن الذي هو معتبر في الاستصحاب وبين احتمال بقاء الحيوان المحتمل الحدوث ففي الآن الثاني وان احتمل بقاء حادث لكن هو احتمال بقاء ما هو محتمل الحدوث لامعلومه نعم لو اضيف الحدوث و البقاء إلى نفس الطبيعه بلا اضافه إلى الخصوصيات

يكون الشك في بقاء المتيقن في كلا المقامين الا ان يتثبت بحكم العرف بنحو ما ذكرناه و المسأله محتاجه إلى مزيد تأمل لعدم الخلو من الخدشه و الإشكال و النقض و بما ذكرنا يجمع بين ما قلنا مرارا بأن كثره الإنسان بكثره الأفراد عرفى كما هو عقلى و بين ما قلنا من جريان الاستصحاب فى القسم الثانى و فى بعض موارد القسم الثالث و عليك بالتأمل التام فى موارد الجريان و عدمه.

(١)

حاصله ان الضابط فى الوحده هو العرف و هو يحكم بالاختلاف بحسب الموارد ففى كل مورد يتوجه ذهن العرف إلى الخصوصيات الشخصيه فلا وحده ولا يجرى الاستصحاب بخلاف الموارد التى لا يتوجه العرف إلى الخصوصيات بل يتوجه إلى القدر الجامع كالانسان فيجرى فيها الاستصحاب من دون فرق بين هذه الموارد بين احتمال مقارنه الفرد الآخر مع وجود الفرد المعلوم و بين احتمال مقارنته مع ارتفاع الفرد المعلوم لعدم صدق انقراض الإنسان فى الصورتين فمالم يعلم بعدم جميع أفراد الطبيعه امكن جريان الاستصحاب فى الجامع فانقذح مما ذكر قوه القول بجريان الاستصحاب فى الجامع مطلقاً من دون فرق بين الاحتمالين لصدق بقاء الجامع فيهما و الشاهد لذلك هو عدم صحه القول بانقراض الإنسان و تبدل الأفراد مقارناً لوجود الفرد الآخر أو لارتفاعه وإليه ذهب شيخ مشايخنا فى الدرر وقرّبه بوجه آخر و حاصله ان استصحاب صرف وجود الطبيعه بمعنى ناقض العدم المطلق و طارد العدم الكلى جار فان بمجرد انتقاض العدم الكلى يكون الانتقاض باقياً إلى ان ينعدم جميع الموجودات حتى يرجع الأمر إلى ما كان من العدم المطلق و هذا الانتقاض لاشك فى حدوثه وانما الشك فى بقائه فيجرى فيه الاستصحاب و يترتب عليه الحكم إذا كان مترتباً على وجود الطبيعى فى قبال عدمه مع قطع النظر عن تعييناته و قد يعبر عن هذا

ص: ١٥٠

النحو من الوجود بالوجود اللابشرط أو الوجود السعى وعليه فلا فرق بين ان يكون الشك في وجود فرد مقارنة للفرد المقطوع الحدوث أو في وجود فرد مقارنة لارتفاع الفرد المقطوع الحدوث فان العلم بوجود الطبيعه لا يزول مادام احتمال وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد المقطوع الحدوث أو مقارنة لزوال الفرد المذكور وعليه فيجرب استصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى من دون تفصيل. (١)

أورد عليه المحقق الاصفهاني قدس سره: بأن الوجود المضاف إلى شيء بديل لعدمه وطارده له بحسب ما أخذ في متعلقه من القيود فناقض الوجود المطلق مفهوم لا مطابق له في الخارج وأول الوجودات ناقض لعدم البديل له والقائم مقامه.

وما يرى من ان عدم مثله يوجب بقاء عدم كليه على حاله ليس من جهه كونه ناقضاً لعدم المطلق بل لأن عدم أول الوجودات يلازم عدم ثانی الوجودات وثالثها إلى الآخر.

ولا بشرطيه وجود شيء بلحاظ تعييناته ليست الا بلحاظ عنوان الوجود المفروض فانها في مطابقه مضافاً إلى طبيعه غير ملحوظه بتبعاتها الواقعيه.

وحيث ان مثله يصدق على كل هويه من هويات تلك الماهيه فلذا يسرى الحكم ويوجب خروجها من حدّ الفرض و التقدير إلى حدّ الفعلية و التحقيق و هو معنى ملاحظه الوجود بنحو السعه لا ان لهذا المفهوم مطابقاً واحداً في الخارج حتى يكون الشك في بقائه بعد اليقين بوجود مضاف إلى ماهيه متعينه باحد التعينات انتهى موضع الحاجه.

حاصله ان عدم الكلى لا مطابق له و الوجود بديل لعدمه فاذا لم يكن مطابق لعدم المطلق فلا كليه للوجود حتى يستصحب.

ص: ١٥١

ولقائل ان يقول أولاً: ان المراد من صرف الوجود ليس ما اصطلح عليه في الفلسفه و هو ما لا يشذ عنه الوجود بل المراد منه هو محض وجود الشيء من دون لحاظ خصوصيه من الخصوصيات معه وكون وجود طبيعه بديلاً لعدمه لا العدم المطلق عقلاً لا يوجب اشكالا في ذلك لأن الوجود المذكور يصدق عرفاً على كل هويه ويتحقق بتحققها فمع انتقاض العدم بهذا الوجود نعلم بحدوث الناقض ومع ارتفاع فردة وإحتمال وجود فرد آخر نشك في بقاء الناقض فيستحصب.

وثانياً: ان الكلى يعرف بانه هو ما يصدق على الكثيرين ومن المعلوم ان الكثره تعرض على ما يصدق عليه الكلى لا على نفس الكلى فلو كان الأفراد غير مشتركه في القدر الجامع فلاوجه لحمل الكثره عليها فمن عروض وصف الكثره على أفراد الكلى يستكشف عن اشتراك الأفراد في القدر الجامع و هو مورد اليقين و الشك في البقاء وقابل للاستصحاب سواء كان الشك في وجود الآخر مقارناً لوجود المعلوم الحدوث أو في وجوده مقارناً لارتفاع المعلوم الحدوث و الشاهد له عدم صدق انقراض الإنسان بتبدل الأفراد مع ان وجود طبيعه كل فرد عقلاً يتقوم بوجود ذلك الفرد الذى تكون الطبيعه في ضمنه وليس ذلك الا لأن العرف لم يتوجه إلى الخصوصيات الفرديه بل انما يتوجه إلى الجهمه الجامعه.

وبعباره اخرى إذا قطعنا بوجود فرد قطعنا بوجود حصه متعينه من النوع وهى ماهيه شخصيه ومع القطع بهذا الوجود نقطع بذات الحصه مع قطع النظر عن الخصوصيات ومع القطع بذات الحصه يحصل لنا القطع بالواحد النوعى الصادق على الفرد باعتبار اشتماله على ذات الحصه و العرف لا يبرى وجود الواحد النوعى وجوداً عرضياً وان كان عقلاً كذلك ولذا يشك في بقائه مع العلم بارتفاع الفرد المعلوم الحدوث وإحتمال وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد المعلوم أو مقارناً لارتفاعه ومع

الشك يستصحب وجود الواحد النوعى ولو كان منشأ الشك هو احتمال اقتران وجود فرد آخر مع ارتفاع الفرد المعلوم الحدوث.

فتحصّل: ممّا ذكر انه لا إشكال ثبوتاً فى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى.

من دون فرق بين احتمال وجود فرد آخر مقارنةً لوجود الفرد المقطوع حدوثة وبين احتمال وجود فرد آخر مقارنةً لزوال ذلك المقطوع هذا كله بالنسبة إلى مقام الثبوت و أما مقام الاثبات فهو تابع لمفاد الأدله فان جريان استصحاب الواحد النوعى يتوقف على كونه موضوعاً للحكم الشرعى فان ترتب عليه أثر شرعى فهو والا فلايجرى الاستصحاب فيه.

ثم ينقدح ممّا عرفت جريان الاستصحاب فى الطلب الكلى فيما إذا كان النظر إلى نفس الطلب لاخصوصيه الوجوب أو الاستحباب لأنّ الموضوع حينئذ هو الكلى الجامع كالطلب الكلى فمع كون الموضوع هو هذا لايجب خصوصيه الوجوب و الندب فيه اختلافاً فيه فالقضية المشكوكة متحده مع القضية المتيقنه عرفاً فيما إذا كان الموضوع المفروض هو الكلى الجامع كالطلب الكلى بخلاف ما إذا كان النظر إلى خصوصيات الطلب كالوجوب فان مع ارتفاعه لامجال للاستصحاب لعدم الوحده بين الوجوب والاستحباب عرفاً فلا تكون القضية المعلومه مع المشكوكة متحده عرفاً.

بقى شىء و هو ان شيخنا الأستاذ قال ان موضوع الأثر الواقعى وان كان نفس وجود الطبيعه المعرى من جميع الخصوصيات ومن القله و الكثره ومن الحدوث و البقاء ولكن قد اخذ فى موضوع الاستصحاب كون الشك متعلقاً ببقاء ما كان فى السابق إلى أن قال لكن ليس هذا ملازماً مع الشك بعنوان بقاء الكلى وجه العدم انه لايمكن انتزاع الشىء من وجود امرين كلاهما ضدان منافيان له وفى المقام المفروض ان زيدا

قد ارتفع وعمره على فرض الوقوع قد حدث وكل من الارتفاع و الحدوث أمر منافر مع البقاء فكيف يؤخذ من هذين المنافرين عنوان البقاء ويسند إلى الطبيعه.

ثم أجاب عنه بانه مبنى على المسامحه وتنزيل الوجودات المتغايره بمنزله وجود واحد ممتد نظير المسامحه فى بقاء الزمان مع كونه غير قار الذات.

ثم قال لازم ذلك هو ان يكون تفصيل الشيخ متوجها (لأن الإشكال المذكور وارد فى صورته حدوث الفرد حين ارتفاع المعلوم لافى صورته حدوثه حين وجود الفرد المعلوم) ثم أجاب عن الإشكال بوجه آخر و هو ان الحق خلاف الدعوى المذكوره (من ان المأخوذ فى موضوع الاستصحاب كون الشك متعلقاً ببقاء ما كان) فان تعريف القوم بأن الاستصحاب ابقاء ما كان وان كان يساعدها ولكن ليس فى الأخبار ما يستظهر منه هذا القيد فان المستفاد منها ليس بازيد من توارد اليقين و الشك على أمر واحد ولو لم ينطبق عليه فى الآن الثانى البقاء كما فى الزمان (١) والزمانى (٢) اذ لو لم يعامل فى الآن الثانى حينئذ معاملته فى الآن الأول يصدق انه نقض يقينه عملاً و هذا هو المعيار فى جريانه و هو مطرد مع وحده القضييه المتيقنه و المشكوكه ولو لم يكن فى اليبين بقاء. (٣)

ويمكن أن يقال: ان الارتفاع و الحدوث من اوصاف أفراد الكلى وهما لا ينافيان مع بقاء نفس الكلى اذ بقاء الكلى يجتمع مع ارتفاع فرد من افراده و حدوث آخر حين ارتفاعه ولا مضاده بينهما فالجواب بما ذكر لا يحتاج إلى الالتزام بالمسامحه فى تنزيل

ص: ١٥٤

١- (١) كاليوم و الليل.

٢- (٢) كالقراءه.

٣- (٣) اصول الفقه لشيخنا الأستاذ، ج ٢، ص ٥٣٢-٥٣٤.

الوجودات المتغايره بمنزله وجود واحد ممتد لأن نفس الكلى له وجود واحد ممتد بسبب تقارن وجود افراده بعضها لوجود بعض أو لارتفاعه.

لايقال: ان مقتضى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلى انه إذا قام أحد من النوم و احتمل جنابته فى حال النوم لم يجر له الدخول فى الصلاه مع الوضوء بناء على جريان الاستصحاب فى الصوره الأولى من القسم الثالث من استصحاب الكلى اذ يجرى استصحاب الحدث بعد الوضوء لاحتمال اقتران الحدث الاصغر مع الجنابه وهى لا ترتفع بالوضوء مع ان كفايه الوضوء فى مثله من الواضحات و هذا يكفى للشهاده على عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلى.

لأننا نقول: نمنع عن ذلك و الوجه فيه انه يجرى فيه استصحاب عدم الجنابه ومع ينقح موضوع دليل الوضوء و هو كل محدث لا يكون جنبا فكونه محدثا بالحدث الاصغر و هو النوم معلوم بالوجدان وكونه غير جنب محرز بالتعبد الشرعى و هو استصحاب عدم الجنابه وحينئذ يدخل تحت آيه الوضوء فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ و يكون الوضوء رافعا لحدثه ولا حاجه إلى غسل الجنابه. (١)

ودعوى ان التفصيل فى قولنا إذا جائك زيد فاکرمه و إذا جاءك عمرو فاهنه لا يدل على ان المجيء الذى سبب فى وجوب اکرام زيد مقيد بعدم مجيء عمرو أو ان موضوع الاکرام مرکب من مجيء زيد وعدم مجيء عمرو وهكذا الأمر بالنسبه إلى اهانه عمرو بل التفصيل هنا يدل على ان مجيء زيد سبب مستقل لوجوب اکرامه وان مجيء عمرو سبب مستقل آخر لوجوب اهانتته فاذا اجتمع السببان يؤثر كل منهما فى

ص: ١٥٥

مسببه وعليه فمجرد ذكر الغسل عقيب الوضوء و الجنابه عقيب النوم فى الآيه الكريمه (١) لا يدل على ما ذكره من كون الموضوع لوجوب الوضوء مركبا من النوم وعدم الجنابه على ان العطف فى الآيه الشريفه بالواو أو لاب- (او) شاهد على ما قلنا فعلى هذا لو لم يكن دليل غير هذه الآيه على اكتفاء الغسل عن الوضوء لكننا نحكم بأن الواجب عند اجتماع النوم و الجنابه بالجمع بين الوضوء و الغسل. (٢)

مندفعه بأن ما ذكر من احتمال اجتماع السببين المستقلين منفى فى مثل الوضوء و الغسل بالاتفاق فالتكليف فى كل واحد منهما مقيد بعدم الآخر فالمكلف يجب عليه الوضوء أو الغسل ومقتضى ذلك ان كل محدث لا يكون جنبا موضوع لوجوب الوضوء فمن قام من النوم واحتمل جنابته حال النوم يجرى استصحاب عدم الجنابه فيندرج فى موضوع الوضوء فانه محدث بالوجدان لقيامه من النوم ولا يكون جنبا بالأصل فيجب عليه الوضوء وعليه فلامجال لاستصحاب الحدث بعد الوضوء لأن مع ادراجه فى دليل الوضوء لامجال لادراجه فى موضوع الغسل والالزم اجتماع وجوب الوضوء و الغسل و هو منفى بالاجماع والاتفاق.

ولا حاجه إلى الجواب عن استصحاب الحدث الجامع بين الحدثين بانه لم يكن مجعولا من قبل الشارع ولم يكن موضوعاً ذا أثر شرعى حتى يستصحب ويترتب عليه أثر شرعى بل كلما يتصور انما هو جامع انتزاعى عقلى ولا يترتب عليه أثر شرعى و أما اشتراك الحدث الاصغر والاكبر فى بعض الأحكام لا يوجب الحكم بأن

ص: ١٥٦

١- (١) المائده، ٦.

٢- (٢) الرسائل، ص ١٣٥-١٣٧.

الحدث الجامع بين الحدين موضوع للحكم الشرعي الاتري ان ما ورد في روايات باب الوضوء من عدّ البول و الغائط و الريح و النوم عللاً اربع مع اشتراكهم في الاثر. (١)

القسم الرابع: من استصحاب الكلّي

قال السيّد المحقّق الخوئي قدس سره هو ما إذا علمنا بوجود فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد ولكن علمنا بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذي علمنا ارتفاعه و يحتمل انطباقه على فرد آخر فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع فقد ارتفع الكلّي وان كان منطبقاً على غيره فالكلّي باق إلى أن قال مثاله ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار و علمنا بوجود متكلم فيها ثم علمنا بخروج زيد عنها ولكن احتملنا بقاء الإنسان فيها لاحتمال ان يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر.

مثاله في الأحكام الشرعيه ما إذا علمنا بالجنابه ليله الخميس و اغتسلنا منها ثم راينا المنى في ثوبنا يوم الجمعة مثلاً فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا المنى ولكن نحتمل ان يكون هذا المنى من الجنابه التي اغتسلنا منها وان يكون من غيرها إلى أن قال فالظاهر انه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه لتمايمه اركانه من اليقين و الشك فان أحد العنوانين وان ارتفع يقينا الا ان لنا يقينا بوجود الكلّي في ضمن عنوان اخر ونشك في ارتفاعه لاحتمال انطباقه على فرد آخر غير الفرد المرتفع يقينا فبعد اليقين بوجود الكلّي المشار إليه و الشك في ارتفاعه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

نعم قد يتبعي هذا الاستصحاب بالمعارض كما ذكر نافي المثال و هو انه إذا علمنا بالجنابه ليله الخميس مثلاً و قد اغتسلنا منها ثم راينا منياً في ثوبنا يوم الجمعة فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا المنى ولكن نحتمل ان يكون هذا المنى من الجنابه التي

ص: ١٥٧

قد اغتسلنا منها وان يكون من غيرها فاستصحاب كلى الجنابه مع الغاء الخصوصية وان كان جاريا في نفسه الا انه معارض باستصحاب الطهاره الشخصيه فانا على يقين بالطهاره حين ما اغتسلنا من الجنابه ولا يقين بارتفاعها لاحتمال كون المنى المرثى من تلك الجنابه فيقع التعارض بينه وبين استصحاب الجنابه فيتساقطان ولا بد من الرجوع إلى أصل اخر.

و أما فيما لامعارض له كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار وبوجود متكلم فيها يحتمل انطباقه على زيد وعلى غيره فلامانع من جريان استصحاب وجود الإنسان الكلى فيها مع القطع بخروج زيد عنها إذا كان له أثر شرعى. (١)

وفيه: أولاً: ان العنوان في المثال الشرعى لا يكون متعدداً لأنّ الجنابه عنوان واحد فالمثال الشرعى اجنبى عن المقام.

وثانياً: ان الجنابه الّتى راها يوم الجمع ان كانت مقارنه لارتفاع الجنابه الّتى قد اغتسل منها فلا علم بحصول الطهاره لأنّ المفروض هو تقارن هذه الجنابه مع ارتفاع الجنابه السابقه فلامجال لاستصحاب الطهاره حتى يعارض استصحاب كلى الجنابه ولو كانت هذه الجنابه عين الجنابه المتقدمه فلامجال لبقاء الجنابه واستصحابها بعد العلم بالاغتسال منها وحصول الطهاره فتدبر نعم يجرى الاستصحاب فى الكلى فى غير المثال الشرعى قال السيد المحقق الخوئى قدس سره ونظير المقام ما إذا علمنا بموت شخص معين واحتمل انه هو المجتهد الذى نقلده فهل يصح ان يقال انه لا يمكن جريان استصحاب حياه المجتهد لاحتمال ان يكون هذا الشخص الذى تيقنا بموته منطبقاً عليه فيحتمل ان يكون رفع اليد عن اليقين بحياته من نقض اليقين باليقين مع ان اليقين

ص: ١٥٨

بحياه المجتهد و الشك في بقائها موجودان بالوجدان فكما لا مانع من جريان الاستصحاب فيها لتماميه اركانها فكذا في المقام
بلافرق بينهما. (١)

ربما يشكل في المثال غير الشرعى من جهة ان التكلم ان كان قيذا للموضوع فلا يخرج الاستصحاب. في بقاء المتكلم في الدار
بعد خروج زيد من الاستصحاب في القسم الثانى من الكلى نظير الاستصحاب في بقاء الحيوان عند تردد فرده بين كونه البق أو
الفيل.

وان لم يكن التكلم قيذا بل هو معرف لوجود الإنسان في الدار الموضوع للحكم فالعلم بوجود زيد في الدار وارتفاعه يجعل
استصحاب كون انسان في الدار من الاستصحاب في القسم الثالث من الكلى (٢).

ولكنه محل تأمل ونظر للفرق بين القسم الرابع و غيره من القسم الثانى و الثالث قال السيد المحقق الخوئى قدس سره. امتياز هذا
القسم عن القسم الثانى انه في القسم الثانى يكون الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء أو محتمله على ما ذكرنا بخلاف
القسم الرابع فانه ليس فيه الفرد مردداً بين فردين بل الفرد معين غايه الأمر انه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه.

وامتيازها عن القسم الثالث بعد اشتراكهما في احتمال تقارن فرد آخر مع هذا الفرد المعين الذى علمنا ارتفاعه انه ليس في القسم
الثالث علما بل علم واحد متعلق بوجود فرد معين غايه الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثه أو مع ارتفاعه بخلاف القسم
الرابع فان المفروض فيه علما علم بوجود فرد معين وعلم بوجود ما يحتمل

ص: ١٥٩

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٢١-١٢٢.

٢- (٢) دروس في مسائل علم الأصول، ج ٤، ص ١٢٦.

انطباقه على هذا الفرد وعلى غيره. (١)أللهم إلاً أن يقال ان الفروق المذكوره ليست بفارقه اذ القسم الرابع يرجع إلى القسم الثاني أو الثالث لأنّ الشك فيه يرجع إلى الشك في بقاء الكلى مع احتمال بقاء فرده كما ذهب إليه بعض الأكابر فتدبر جيداً وكيف كان فالاستصحاب في جميع أقسام الكلى يجرى لو كان موضوعاً للاثر الشرعى و الله هو الهادى.

التنبه السابع: فى استصحاب التدريجيات

اشاره

و المراد بها ما لا يكون جميع اجزائه مجتمعاً فى الوجود فى زمان واحد بل ما يكون وجوده سيّالاً بحيث يوجد جزء منه وينعدم فيوجد جزء آخر منه وهكذا ويكون السيلان داخلاً فى تقوم هذا الوجود هذا بخلاف المركبات القاره فانها تجتمع اجزاؤها فى زمان واحد ولا- كلام فى جريان الاستصحاب فى المركبات القاره لشمول ما دل على النهى عن نقض اليقين بالشك لها كما يشمل البسائط من دون فرق.

وانما الكلام فى التدريجيات و المقصود من استصحابها هو ان يكون وجودها متيقناً فى حين فيشك فى انقطاعه بعده فيستصحب ولا فرق فيه بين ان يكون المركب التدريجى الغير القار زماناً كاستصحاب بقاء الليل و النهار أو زمانياً كاستصحاب بقاء القراءه ونحوها من الزمانيات أو مقيداً بالزمان المتصرم الغير الغار كتقييد الصوم بكونه فى اليوم أو الصلاه بكونها فى الوقت الخاص فالبحث يقع فى مقامات:

المقام الأول: فى الزمان

وربما يشكل الاستصحاب فيه بأنّ قوام الاستصحاب وركنه بالشك فى البقاء والاستمرار ولا مجال له فى الزمان فان الجزء السابق المتيقن قد انعدم و الجزء اللاحق حادث مشكوك ومسبق بالعدم.

ص: ١٦٠

ويمكن الجواب عنه بما أفاده السيد المحقق الخوئي قدس سره من اننا إذا قلنا بأن الزمان موجود واحد مستمر متقوم بالانصرام(والسيلان)ولذا يعبر عنه بغير القار فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه لوحده القضييه المتيقنه و المشكوكه بالدقه العقليه فضلاً عن نظر العرف فاذا شككنا فى بقاء النهار مثلاً يجرى استصحاب وجوده بلا إشكال انتهى. (١)

ففى هذه الصوره يكون النهار اسما لزمان كون قرص الشمس فوق الافق فيوجد عند طلوعها ويبقى إلى غروبها فالزمان فى مثل ما ذكر أمر يتحقق عرفاً وعقلاً بحدوثه ويستمر ولا يكون النهار فى هذا الفرض اسما لمجموع ما بين طلوع الشمس وغروبها بحيث إذا وجد يرى العرف ان المجموعه موجوده بوجود أول اجزائها كما يكون كذلك فى الصوره الآتيه والاستصحاب فيما إذا كان المراد من النهار هو زمان كون قرص الشمس فوق الافق يكون من الاستصحاب فى بقاء الشئ لاحتمال بقاء كونه بين المبدئين حتى بنظر العقل (ثم قال السيد المحقق الخوئي قدس سره) وان قلنا بأن الزمان مركب من الانات الصغيره المتصرمه نظير ما ذكره بعضهم من تركيب الاجسام من الاجرام الصغيره غير القابله للتجزئه فلامانع من جريان الاستصحاب فيه أيضاً لوحده القضييه المتيقنه و المشكوكه بنظر العرف و المدار فى جريان الاستصحاب على وحده الموضوع بنظر العرف لبالدقه العقليه و هذا المسلك وان كان باطلاً فى نفسه لأن بعض الأدله الداله على ابطال الجزء الذى لا يتجزى يبطله أيضاً الا ان الالتزام به لا يمنع من جريان الاستصحاب فى الزمان. (٢)

ص: ١٦١

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٢٢.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٢٢.

ففى هذه الصورة يكون الاتصال بين اجزائه موجبا للوحده بينهما عرفاً لأنّ النهار اسم لمجموع اجزاء زمان يكون تحققه بتحقق أوّل جزء منها وانتهاءها بانتهاؤها الجزء الاخير منها ويحكم فى هذه الصورة بأنّ النهار باق مالم يتحقق انتهاء الجزء الاخير بل قال بعض لو تحقق العدم بين اجزاء بعض المركبات بحيث لا يكون مخللاً للاتصال الموجب للوحده عرفاً يحكم ببقائه مالم تنته اجزائه فكما ان فى الزمانى مثل القراءه و التكلم لا يكون تخلل العدم بالتنفس التنقض ونحوه فى الاثناء موجبا لانتهائه وكون ما قبله مع ما بعده شيئين من قراءتين أو تكلمين ويجرى فيه الاستصحاب فى ناحيه بقاءه عند الشك فى الانقضاء فكذلك فى الزمان إذا وقع الكسوف بحيث ينعدم جزء من النهار بالكسوف فان تخلل عدم جزء من النهار بالكسوف فى الاثناء لا يوجب كون ما قبله مع ما بعده شيئين من النهارين ولذا يجرى الاستصحاب فى ناحيه بقاء النهار عند الشك فى الانقضاء وليس ذلك إلّا لحفظ الوحده عرفاً بالاتصال ومع الوحده يصدق البقاء ولا فرق فيه بين ان قلنا باجزاء لا تتجزى متلاحقه أو لم نقل ومع حفظ الوحده يجرى الاستصحاب على القولين.

هذا مضافاً إلى ما فى الدرر من ان البقاء ليس فى الأدله وبعبارة اخرى المعتبر فى الأدله صدق نقض اليقين بالشك ولا تفاوت فى ذلك بين التدريجات وغيرها. (١)

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: بأنّ الشك فى البقاء معتبر فى الاستصحاب وذلك لأنّ مقتضى الكبرى المجعوله وهى قوله لا ينقض اليقين بالشك ان اليقين الفعلى لا ينقض بالشك الفعلى ولازمه ان يكون هنا شك فعلى متعلق بعين ما تعلق به اليقين الفعلى ولا يتصور ذلك إلّا بأن يكون الشك فى بقاء ما علم وجوده سابقاً. (٢) وإلّا يكون

ص: ١٤٢

١- (١) الدرر، ص ٥٣٨، الطبع الجديد.

٢- (٢) الرسائل، ص ١٥١.

مفاد الروايه قاعده اليقين و أما جريان الاستصحاب فى الزمان و الحركه مع اعتبار البقاء فلبقاء هويتهما الشخصيه و وجودهما الخارجيه البسيطة فالحركه و الزمان يكون نحو وجودهما اللائق بهما هو الوجود المتصرم المتجدد لا الوجود الثابت فلا إشكال فى استصحاب الزمان مع وحده هويته عرفاً.

نعم قد يشكل فى استصحاب الزمان بانه إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على كون هذا الوقت نهراً ان اريد باستصحابه اثبات ان الوقت الحاضر نهراً فهو أصل مثبت ومن قبيل اثبات كزبه ماء الحوض باستصحاب وجود الكره فيه وان اريد به اثبات ان العمل المأمور به كالصيام مثلاً واقع فيه فهو أيضاً مثبت ويمكن الجواب عنه كما فى تسديد الأصول بأن لنا ان نقول لما لم يكن ريب فى اتصال الزمان وعينته ما كان موجوداً لما مضى منه فنقول ان هذا الزمان كان نهراً قبلاً ونشك فى زوال هذا العنوان عنه فيحكم الاستصحاب ببقائه على ما كان وان هذا الزمان نهراً فينطبق عليه حكم يجب الصيام فى النهار كما انطبق حكم المزليه للحدث و الخبث على الماء المستصحب الطهاره.

و أما ما أجاب به بعض اعظم العصر دام ظله من انكار ان يكون الصيام الواجب مثلاً مقيداً بوقوعه فى النهار بل الواجب انما هو اجتماع الامساک و النهار فى الوجود اذ النهار موجود مستقل من الموجودات الخارجيه والامساک عرض قائم بالمكلف فلامعنى لاتصاف أحدهما بالآخر فاذا شك فى بقاء النهار يكفى جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامه ولا يكون من الأصل المثبت فى شىء.

ففيه انه خلاف ظاهر أدله التوقيت بل ظاهرها تقييد الصيام الواجب بأن يكون واقعاً فى النهار اعنى ما بين تبين الفجر و الليل وكون النهار موجوداً مستقلاً لا ينافى ان

يكون ظرفاً للأعمال فإن الزمان و المكان من الموجودات الخارجيه ومقوله «متى» و«الآن» من المقولات العرضيه التي تتصف بها الموجودات الاخر. (١)

فتحصّل: ان الاستصحاب في الزمان جار بعد ما عرفت من حكم العرف بوحده القضيه المشكوكه مع القضيه المتيقنه من جهه الاتصال العرفي بين اجزائه.

المقام الثاني: في استصحاب الزماني

و هو كما قال السيد المحقق الخوئي قدس سره على قسمين لأنّ الأمر التدريجي أما ان يكون مثل الزمان بحيث يكون تقومه بالانصرام والانقضاء ولا يمكن اجتماع جزءين منه في زمان واحد بل يوجد جزء منه وينعدم فيوجد جزء آخر ويعبر عنه بغير القار كالحركه و جريان الماء و نحوه.

و أما ان يكون بنفسه غير منصرم وله ثبات في نفسه ولكنّه من حيث تقيده بالزمان يكون غير قار فكونه غير قار انما هو باعتبار قيده و هو الزمان كما إذا أمر المولى بالقيام إلى الظهر أو بالجلوس إلى المغرب مثلاً.

أما القسم الأول: من الزماني فقد ظهر الكلام فيه ممّا ذكرنا في الزمان لأنّه ان قلنا بكون الحركه المتصله امراً واحداً وان الاتصال مساوق للوحده فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيها حتى بناء على اعتبار وحده الموضوع بالدقه العقليه الوحده العرفيه.

وان قلنا بكون الحركه مركبه من الحركات اليسيره الكثيره بحيث يكون كل جزء من الحركه موجوداً منحاذاً عن الجزء الآخر فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب.

فيها أيضاً لكون الموضوع واحداً بنظر العرف وان كان متعدداً بالدقه العقليه انتهى.

ثم لا يخفى عليك انه ذكر صاحب الكفايه قدس سره في تخلل العدم انه لا مانع من جريان الاستصحاب في مثل الحركه ولو بعد تخلل العدم إذا كان يسيراً لأنّ المناط في الاستصحاب هو الوحده العرفيه ولا يضر السكون القليل بوحده الحركه عرفاً.

ص: ١٦٤

وأورد عليه السيد المحقق الخوئي قدس سره: بأن بقاء الموضوع في الاستصحاب وان لم يكن مبنياً على الصدق العقلي بل على المسامحة العرفية ونظر العرف اوسع من لحاظ العقل في اكثر الموارد إلا- أنه لا فرق بين العقل و العرف في المقام (أى الحركة وتخلل العدم) فالمتحرك إذا سكن ولو قليلاً لا يصدق عليه انه متحرك عرفاً لصدق الساكن عليه حينئذ ولا يمكن اجتماع عنواني الساكن و المتحرك في نظر العرف أيضاً.

فلو تحرك بعد السكون لا يقال عرفاً انه متحرك بحركه واحده بل يقال انه متحرك بحركه اخرى غير الأولى فلو شككنا في الحركه بعد السكون لا يمكن جريان الاستصحاب لأن الحركه الأولى قد ارتفعت يقينا و الحركه الثانيه مشكوكه الحدوث نعم قد يؤخذ في موضوع الحكم عنوان لا يضر في صدقه السكون في الجملة كعنوان المسافر فان القعود لرفع التعب مثلاً بل النزول في المنازل غير قادح في صدق عنوان المسافر فضلاً عن السكون ساعه أو ساعتين فاذا شك في بقاء السفر لإشكال في جريان الاستصحاب فيه ولو بعد السكون بخلاف ما إذا اخذ عنوان الحركه في موضوع الحكم فانه لا يجرى الاستصحاب بعد السكون بل يجرى فيه استصحاب السكون إلى أن قال و يمتاز الاستصحاب في التكلم عما قبله (أى الحركه) بعد الاشتراك معه في كونه موجوداً غير قار بانه ليست له وحده حقيقه من جهه تخلل السكوت ولو بقدر التنفس في اثنايه لامحاله بحسب العاده نعم له الوحده الاعتباريه فتعدّ عدّه من الجملايت موجوداً واحداً باعتبار انها قصيده واحده أو سوره واحده مثلاً وتكفى في جريان الاستصحاب الوحده الاعتباريه فاذا شرع أحد بقراءه قصيده مثلاً ثم شككنا في فراغه عنها لم يكن مانع من جريان استصحابها سواء كان الشك مستند إلى الشك في المقتضى كما إذا كانت القصيده مردده بين القصيره و الطويله فلم يعلم انها كانت قصيره فهى لم تبق أم هى طويله فباقيه أو كان الشك مستنداً إلى الشك في الرفع

كما إذا علمنا بعدم تماميه القصيده ولكن شككنا فى حدوث مانع خارجى عن اتمامها وذلك لما ذكرناه من عدم اختصاص حجيه الاستصحاب بموارد الشك فى الرفع وكذا الكلام فى الصلاه فانها وان كانت مركبه من اشياء مختلفه فبعضها من مقوله الكيف المسموع كالقرائه وبعضها من مقوله الوضع كالركوع وهكذا إلّا أنّ لها وحده اعتباريه فان الشارع قد اعتبر عدّه اشياء شيئاً واحداً وسمّاه بالصلاه فاذا شرع أحد فى الصلاه وشككنا فى الفراغ عنها لم يكن مانع من جريان استصحابها والحكم ببقائها سواء كان الشك فى المقتضى كما إذا كان الشك فى بقاء الصلاه لكون الصلاه مردده بين الثنائيه والرابعيه مثلاً أو كان الشك فى الرفع كما إذا شككنا فى بقائها لاحتمال حدوث قاطع كالرعاف مثلاً انتهى.

ولقائل ان يقول الملايك فى جريان الاستصحاب هو الوحده العرفيه ولو كانت اعتباريه وهذه الوحده موجوده حتى فى مثل الحرکه ولو بعد تخلل الوقفه إذا كانت يسيره ألاترى صدق السير و الطير على السياره و الطياره مع سيرهما من محل إلى محل آخر ولو مع الوقفه اليسيره فان اكتفى فى الوحده بالوحده العرفيه فلا فرق بين تخلل العدم وعدمه فى صدق العنوان من دون فرق بين ان يكون العنوان هو التحرك أو التكلم كما ذهب إليه صاحب الكفايه فالتفرقه بعيده هذا ثم قال السيد المحقق الخوئى قدس سره.

و أما القسم الثانى: من الزمانى و هو ما يكون له الثبات فى نفسه ولكنّه حيث قيد بالزمان فى لسان الدليل يكون غير قارّ كالامساك المقيد بالنهار و قد يكون الشك فيه من جهه الشبهه الموضوعيه و قد يكون من جهه الشبهه الحكميه.

أما الصوره الأولى: (أى الشبهه الموضوعيه) فتاره يكون الفعل فيه مقيداً بعدم مجيئ زمان كما إذا كان الامساك مقيداً بعدم غروب الشمس او كان جواز الاكل

والشرب فى شهر رمضان مقيداً بعدم طلوع الفجر وعليه فلا إشكال فى جريان الاستصحاب العدمى فباستصحاب عدم غروب الشمس يحكم بوجود الامساك كما انه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الاكل و الشرب تنقيح الموضوع بالاستصحاب.

واخرى يكون الفعل مقيداً فى لسان الدليل بوجود الزمان كما إذا كان الامساك مقيداً بالنهار وجواز الاكل و الشرب مقيداً بالليل فيجرى الاستصحاب فى نفس الزمان بالتقريب الذى عرفت فى استصحاب الزمان.

و أما الصورة الثانية: و هى الشبهه الحكميه فقد يكون الشك فيه لشبهه مفهوميه كما إذا شككنا فى ان الغروب الذى جعل غايه لوجوب الامساك هل هو عباره عن استتار القرص أو عن ذهاب الحمره المشرقيه و قد يكون الشك فيه لتعارض الأدله كما فى آخر وقت العشاءين لتردده بين انتصاف الليل كما هو المشهور أو طلوع الفجر كما ذهب إليه بعض مع الالتزام بحرمه التأخير عمداً فى نصف الليل و كيف كان(سواء كانت الشبهه مفهوميه أو من جهه تعارض الأدله)فقد ذهب الشيخ وتبعه جماعه ممن تأخر عنه منهم صاحب الكفايه إلى ان الزمان إذا اخذ قيذا للفعل و كان الشك فيه فى بقاء الحكم لشبهه حكميه فلا يجرى الاستصحاب فيه و إذا اخذ ظرفاً فلان من جريانه واستشكل فيه السيد المحقق الخوئى قدس سره بقوله.

ان الاهمال فى مقام الثبوت غير معقول كما مر غير مره فالامر بالشىء أما ان يكون مطلقاً و أما ان يكون مقيداً بزمان خاص ولا تتصور الواسطه بينهما ومعنى كونه مقيداً بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فاخذ الزمان ظرفاً للمأمور به بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه قبالة لاخذه قيذا للمأمور به مما لا يرجع إلى معنى معقول فان الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعى فاذا اخذ زمان خاص فى المأمور

به فلامحاله يكون قيذا له فلامعنى للفرق بين كون الزمان قيذا أو ظرفا فان اخذه ظرفا ليس الاعباره اخرى عن كونه قيذا فاذا شككنا فى بقاء هذا الزمان وارتفاعه من جهه الشبهه المفهوميه أو لتعارض الأدله لايمكن جريان الاستصحاب لا الاستصحاب الحكمى ولا الموضوعى.

أما الاستصحاب الحكمى فلكونه مشروطا باحراز بقاء الموضوع و هو مشكوك فيه على الفرض فان الوجوب تعلق بالامساک الواقع فى النهار فمع الشك فى بقاء النهار كيف يمكن استصحاب الوجوب فان موضوع القضيه المتيقنه هو الامساک فى النهار وموضوع القضيه المشكوكه هو الامساک فى جزء من الزمان يشك فى كونه من النهار فيكون التمسك بقوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك لاثبات وجوب الامساک فيه تمسكا بالعام فى الشبهه المصادقيه.

و أما الاستصحاب الموضوعى بمعنى الحكم ببقاء النهار فلانه ليس لنا يقين وشك تعلقا بشيء واحد حتى نجرى الاستصحاب فيه بل لنا يقينان يقين باستتار القرص ويقين بعدم ذهاب الحمرة المشرقيه فأى موضوع يشك فى بقاءه بعد العلم بحدوثه حتى يكون مجرى للاستصحاب فاذا لاشك لنا إلّا فى مفهوم اللفظ ومن الظاهر انه لامعنى لجريان الاستصحاب فيه إلى أن قال بقى هنا شيء و هو انه لو كان الحكم مقيدا بالزمان وشككنا فى بقاء الحكم بعد الغايه لاحتمال كون التقييد بالزمان من باب تعدد المطلوب ليبقى طلب الطبيعه بعد حصول الغايه فهل يجرى فيه الاستصحاب أم لا الظاهر جريانه مع الغض عما ذكرنا سابقاً من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه الالهيه.

والوجه فى ذلك ان تعلق طبيعى الوجوب بالجامع بين المطلق و المقيد معلوم على الفرض و التردد انما هو فى ان الطلب متعلق بالمطلق وابقاعه فى الزمان الخاص

مطلوب آخر. ليكون الطلب باقيا بعد مضيّه أو انه متعلق بالمقيد بالزمان الخاص ليكون مرتفعا بمضيّه؟

وعليه فيجرى فيه الاستصحاب ويكون من القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى ومن ثمرات جريان هذا الاستصحاب تبعيه القضاء للاداء؟

وعدم الاحتياج إلى أمر جديد إلى أن قال نعم على المسلك المختار من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه لايجرى الاستصحاب هنا أيضاً فيحتاج القضاء إلى أمر جديد. (١)

ولقد أفاد و أجاد قدس سره ولكن يمكن أن يقال أولاً إنّ قوله: «ان اخذ الزمان ظرفاً للمأمور به بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه قبالة لاخذه قيده للمأمور به لا يرجع إلى محصل فان الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى جعل التشريعى فاذا اخذ زمان خاص في المأمور به فلامحاله يكون قيده له فلامعنى للفرق بين كون الزمان قيده أو ظرفاً فان اخذه ظرفاً ليس إلّا عبارته اخرى عن كونه قيده» منظور فيه على تقدير التسليم للخلط بين الموضوع الدليلي و الموضوع الاستصحابي اذالموضوع فى الدليل وان كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيده بحسب العرف ولذا إذا شككنا فى بقاء الحكم بعد مضي ظرف الزمان المذكور من جهه من الجهات أمكن ان نقول ان الجلوس مثلاً كان واجبا قبل انقضاء هذا الزمان و الآن يكون كذلك بحكم العرف فان الموضوع فى القضيه المشكوكه هو الجلوس و هو متحد مع الموضوع فى القضيه المتيقنه عرفاً وان لم يكن كذلك بحسب الموضوع الدليلي فيجرى فيه استصحاب وجوب الجلوس.

ص: ١٦٩

وثانياً: إننا لانسلم ان اخذ الزمان ليس الاعباره عن كونه قيدياً لأن ذكر الزمان في الواجب بنحو الظرفيه دون القيديه أمر شايح كقول المولى لعبده إذا ذهبت يوماً إلى منزل صديقي فقل له اعطني الكتاب الفلاني ان احتاج إليه ومن المعلوم ان اليوم فيه اخذ ظرفاً لاقيداً بحيث لو لم يذهب في اليوم وذهب في الليل سقط الوجوب كما لا يخفى و عليه فدعوى الكليه ممنوعه ويشهد له عدم دخاله الزمان المأخوذ فيه في المثال المذكور ونظائره كقولهم إذا رأيت فلاناً يوماً ابغ إليه عنى السلام إذ اليوم لا يفيد الا الظرفيه لعدم مدخله ليوم فيه بل الحكم كذلك وان كان موقع الرؤيه هي الليل وكم له من نظير.

وثالثاً: ان بعض الابحاث غير مربوط بالمقام قال الشهيد الصدر قدس سره و أما الشبهه الحكميه في التكاليف الموقته فقد ذكر المحققون تحت هذا العنوان أبحاثاً في المقام كلها لا ترتبط بمسأله استصحاب الزمان أو الزمانى وانما ترجع إلى تردد مفهوم الزمان بين الفتره القصيره أو الطويله أو تردد الموضوع مع وضوح المفهوم أو العلم بكون الموضوع هو الفتره القصيره و الشك في تحقق موضوع آخر للحكم باق في الزمن الثانى وكل هذه الابحاث لا تختص بالزمان بل يرد في القيود الاخرى فلا خصوصيه للبحث عنها في المقام كما انهم بحثوا عن ان مضى الزمان هل يغير الموضوع ويعدده أم لا.

و هذا أيضاً بحث راجع إلى مبحث الشك في بقاء الموضوع وبحثوا عن معارضه استصحاب بقاء الوجوب في الزمن الثانى المشكوك باستصحاب عدم جعل الوجوب الزائد فيه و هذا لا يختص بباب الزمان و قد تقدّم البحث عن كبرى هذه المعارضه فيما سبق وعليه فلاموجب للدخول في تلك الابحاث التى تقدّم أو يأتي تنقيح نكاتها في مظانها. (١)

ص: ١٧٠

إذا فرضنا ان الشارع قال العنب إذا غلى يحرم فحرمة العنب معلقه على الغليان فاذا صار العنب زبيبا وشك في بقاء حكمه التعلیقى وعدمه.

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى جريان الاستصحاب فيه معللاً بأن الوجود التقديرى له نحو تحقق فى مقابل عدمه فان وجود كل شىء بحسبه.

ودعوى ان الموضوع منتف بصيروره العنب زبيبا مندفعه بانه لادخل له فى الفرق بين الآثار الثابته للعنب بالفعل و الثابته له على تقدير دون آخر و الكلام فيما يصح فيه استصحاب الأحكام المطلقه فيبحث عن صحه استصحاب الأحكام المعلقه وبالجملة و المفروض هو عدم صيرورته بواسطه الجفاف موضوعاً اخر عند العرف ولذا يبحث عن الفرق بين الأحكام المطلقه و الأحكام المعلقه وإلا فلامجال للبحث المذكور كما لا يخفى.

لايقال: كما هو المحكى عن المحقق النائينى قدس سره من ان الاقوى عدم جريان الاستصحاب فى المقام لأن الحكم المرتب على الموضوع المركب انما يكون وجوده وتقرره بوجود الموضوع بماله من الاجزاء و الشرائط لأن نسبه الموضوع إلى الحكم كنسبه العله إلى المعلول ولا يعقل ان يتقدم الحكم على موضوعه و الموضوع للنجاسه و الحرمة فى مثال العنب انما يكون مركبا من جزئين العنب و الغليان من غير فرق بين اخذ الغليان وصفا للعنب كقوله العنب المغلى يحرم وينجس أو اخذه شرطاً له كقوله العنب إذا غلى يحرم وينجس لأن الشرط يرجع إلى الموضوع وقيوده لامحاله فقبل فرض غليان العنب لايمكن فرض وجود الحكم ومع عدم فرض وجود الحكم لامعنى لاستصحاب بقاءه لما تقدم من انه يعتبر فى الاستصحاب الوجودى ان يكون

للمستصحب نحو وجود وتقرر في الوعاء المناسب له فوجود أحد جزئي الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعي مالم ينضم إليه الجزء الآخر.

لأننا نقول: كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره الحرمة و النجاسة التقديرية انما تكون قطعيا بالنسبة إلى العنب لا الزبيب فيمكن استصحابها في حال الزبيبه.

وبالجملة أما ان يقال بأن الحرمة التقديرية كساير الأحكام المتعلقة ليس لها وجود و هذا بمكان من الفساد بل مناف لما تقدّم من المحقّق و أما ان يقال بأن لها وجود في وعاء الاعتبار المقابل لعدمه.

وعليه فلا إشكال في امكان استصحاب هذا الأمر الموجود بعد فرض وجود موضوعه و هو العنب وفرض تبديل بعض حالاته و صيرورته زبيبا.

وبالجملة الموضوع للحرمة الفعلية أو النجاسة كذلك انما هو العنب المغلّي أو بشرط الغليان فلا بد من فرض وجوده بكلا جزئيه عند اراده الاستصحاب للحكم الفعلي.

و هذا هو الذي اوجب الاشتباه للمحقق فتخيّل ذلك الأمر الواضح الفساد غفله عن ان الشرط الذي ذكره راجع إلى استصحاب الحكم الفعلي و أما استصحاب الحرمة التعليقيه فلا يحتاج إلّا إلى فرض وجود العنب قبل وجود الغليان لأنّه الموضوع لهذه الحرمة كما لا يخفى و عليك بالتأمل التام و الله العالم و قد تلخص من جميع ما ذكر صحه جريان الاستصحاب التعليقي من دون اشكال. (١)

هذا بناء على ان الحكم المعلق على العنب المذكور ليس حكما فعليا بل هو صرف انشاء حكم عند كذا ولا إشكال في جريان الاستصحاب فيه بعد تبديل حاله العنبيه إلى حال الزبيبه لأنّه أمر وجودي خاصّ و ليس بادون من العدم الازلي فكما ان

ص: ١٧٢

استصحاب العدم الازلي يجرى إذا كان للمتيقن أثر شرعى فى زمن الشك فكذلك فى المقام يجرى الاستصحاب فى الحرمة الانشائية ويكون اثرها الشرعى هو حرمة عصير الزبيب إذا على.

و أما إذا قلنا بأنّ القضية الداله على حرمة العنب إذا على قضيه حقيقه ومفادها هو جعل الحكم فى فرض وجود الموضوع وفرض وجود شرطه فتدل القضية على فعلية الحرمة المرتبه على موضوعها المتقوم بتقدير وجوده وفرض ثبوته نعم ليس للحكم المذكور الفاعليه قبل وجود الموضوع مع شرائطه فى الخارج ولا ريب ان هذا الحكم الفعلى حكم شرعى فاذا شك فى بقائه صح استصحابه وعليه فلا تعليق إلّا فى الفاعليه لافى الحكم فتدبر جيّداً والحاصل أنه قال فى الدرر لا إشكال فى صحه هذا الاستصحاب لعدم الفرق فى شمول أدله الباب بين ما يكون الحكم المتيقن فى السابق مطلقاً أو مشروطاً.

ولا يتوهم ان الحكم المشروط قبل تحقق شرطه ليس بشىء اذ قد تقرر فى محله تحققه ووجوده قبل وجود شرطه وكما ان وظيفه الشارع جعل الشىء حراماً مطلقاً مثلاً كذلك وظيفته جعله حراماً على تقدير كذا فاذا شك فى بقاء الحرمة المعلقه فى الآن الثانى يصح ان يجعل حرمة ظاهريه معلقه على ذلك الشرط و إذا صح ذلك فشمول أدله الاستصحاب ممّا لا ينبغى ان ينكر و هذا واضح. (١)

وقال صاحب الكفايه: أيضاً يكون الاستصحاب متمماً لدلاله الدليل على الحكم فيما اهمل أو اجمل كان الحكم مطلقاً أو معلقاً فببركته يعم الحكم للحاله الطاريره اللاحقه كالحاله السابقه فيحكم مثلاً بأنّ العصير الزببى يكون على ما كان عليه سابقاً

ص: ١٧٣

فى حال عنيتته من أحكامه المطلقه و المعلقه لو شك فيها فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه. (١)

ودعوى ان فرض وجود الماء المتغير بالنجاسه لا يلزمه إلاً فرض النجاسه وكما ان الفرض لا يستلزم وجود الماء بل هو يجتمع مع عدمه فهكذا فرض النجاسه لا يلزمه واقع حكم النجاسه بل يجتمع مع عدمها فاذا فرض بعده زوال التغير من قبل نفسه فلازمه ان يفرض الشك فى بقاء النجاسه الفرضيه وإلاً فليس هنا أثر من النجاسه ولا من زوال تغيره ولا من تغيره ولا من الشك فى بقائها أصلاً فمادام الكلى كلياً لا مصداق له فى الخارج لا أثر من تحقق الحكم المشكوك فى بقاءه ولا من تحقق الشك فى البقاء الموضوع للاستصحاب.

نعم إذا تحقق ماء وصار متغيراً فى أحد الاوصاف ثم زال تغيره من عند نفسه فقد تحققت حكم النجاسه وشك فى بقائها فيكون مجرى الاستصحاب فلامحاله يكون المستصحب حكماً جزئياً الا انه لا يختص ذلك الشك بموضوع خاص ولا مورد مخصوص بل يكون جميع الأحكام الجزئيه الخارجيه حينئذٍ مشكوكاً فيها يجرى فيها الاستصحاب. (٢)

مندفعه بأن فرض وجود شىء فى ظرفه وان لم يستلزم وجوده بالفعل حين الفرض ولكن ليس لازم ذلك كون الحكم المترتب على الشىء المفروض فرضياً بل الشارع جعل حكماً حقيقياً على الشىء المفروض الوجود فى ظرفه وكان المنشىء يرى وجود شىء وشرطه فى ذلك الظرف وحمل عليه النجاسه مثلاً وهذا ليس بعدم كما لا يخفى بل ومقتضى ذلك فعليه الحكم وان لم يكن لها الفاعليه كما قرر فى محله من الواجبات المعلقه والمشروطه.

ص: ١٧٤

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٢١-٣٢٢.

٢- (٢) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣٧٥.

لأنَّ اللانزوم فى فعلية الوجوب و الحرمة هوامكان الانبعاث ولو نحو أمر متأخر و هو حاصل فى الواجبات المعلقة و الموقتات و التدريجيات فى الجملة و البحث بالنسبة إلى أمر متأخر موجود و يكون ناشئاً من الإرادة الجديه.

ويظهر اثره فى لزوم انبعاث الغير إلى بعض مقدمات الأمر المتأخر إذا لم يمكن منه فى ظرفه و عليه قبل تحقق المصداق فى الخارج مع شرائطه تحقق الحكم ولو لم يكن له الفاعليه بالفعل و يجتمع ذلك الحكم الفعلى مع عدم الفاعليه لاعدم نفسه لأنه ناش عن الإرادة الجديه و الحكم الكلى المذكور فعلى و ناظر إلى مصاديقه المفروضه فى وقتها و فعلية الحكم المذكور يكفى فى الحكم بتحقيقه قبل تحقق مصاديقه فلامانع من استصحابه و بقيه الكلام فى تقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط فراجع.

هذا كله بالنسبه إلى جريان الاستصحاب فى الأمر التعليقى و قد عرفت ان الاستصحاب يجرى فيه كما يجرى فى الحكم التنجيزى لعموم أدله الاستصحاب.

ولاوجه لتخصيصه بالتنجيزى من الحكم لأنَّ الأمر التعليقى حكم شرعى أيضاً كما لا يخفى ولايتوهم ان الاستصحاب فى الأحكام التعليقيه يكون من الأصول المثبتة اذ يترتب على جريانه فعلية الحكم عند تحقق المعلق عليه و هو عقلى.

وذلك لأنَّ فعلية الحكم لدى تحقق المعلق عليه هو الأثر الشرعى المترتب على التعبد بالاستصحاب التعليقى و هذا الترتب موجود فى غليان العنب أيضاً فلامجال لتوهم كون الاستصحاب المذكور مثبتاً ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال ان التعليق إذا ورد فى دليل شرعى كما لوورد ان العصير العنبى إذا غلا يحرم ثم صار العنب زيباً فشك فى ان عصيره أيضاً يحرم إذا غلا- أولاً- فلا إشكال فى جريان استصحابه من حيث التعليق لما عرفت من ان المعتبر فى الاستصحاب ليس إلّا اليقين

والشك الفعليين وكون المشكوك فيه ذا أثر شرعى أو منتهيا إليه وكلا الشرطين حاصلان أما فعليتهما فواضح (لفعليه اليقين و الشك ولو كان متعلقهما امرأ معلقاً).

و أما الأثر الشرعى فلان التعبد بهذه القضييه التعليقيه اثره فعليه الحكم لدى حصول المعلق عليه من غير شبهه المثبته لأنّ التعليق إذا كان شرعياً معناه التعبد بفعليه الحكم لدى تحقق المعلق عليه و إذا كان الترتب بين الحكم و المعلق عليه شرعياً لا ترد شبهه المثبته فتحقق الغليان وجداناً بمنزله تحقق موضوع الحكم الشرعى وجداناً. (١)

لا يقال: ان الزيب الفعلى عند كونه عنبا لم يكن لاتمام الموضوع للحرمة ولا جزأه اذلم يحدث فيه غليان والا لم يمكن ان يصير زيبا فكيف يصح ان يقال يستصحب جزئيه لموضوع الحرمة بعد صيرورته زيبا. (٢) لأننا نقول ان بعد كون عنوان العنب و الزيب من الاحوال فالموضوع هو ذات المعنون بهما لا خصوص أحد العنوانين وعليه يصح ان يقال ان ذات المعنون بهما كان جزءا لموضوع الحرمة و الآن يكون كذلك فيستصحب جزئيه لموضوع الحرمة بعد صيرورته زيبا فلا تغفل.

ولكن التحقيق ان الوارد شرعاً هو ان العصير العنبى إذا غلى يحرم لا ان العنب إذا غلى يحرم ولا خفاء فى ان العصير العنبى لا يبقى بعد جفاف العنب و صيرورته زيبا فالمثال المزبور اعنى العنب إذا غلى يحرم مثال فرضى وكيف كان عدم كونه مثلاً للمقام لا يضر بالبحث كما لا يخفى.

شبهه المعارضه

نعم يشكل الاستصحاب التعليقى من ناحيه معارضته مع استصحاب حكم تنجيزى يصاده فيسقطان وبيانه ان مقتضى الاستصحاب التعليقى فى مسأله الزيب مثلاً هو

ص: ١٧٦

١- (١) الرسائل، ص ١٦٦.

٢- (٢) دروس فى مسائل علم الأصول، ج ٤، ص ١٥٩.

حرمته بعد الغليان ولكن مقتضى الاستصحاب التنجيزى حليته فانه كان حلالا قبل الغليان ونشك في بقاء حليته بعده فمقتضى الاستصحاب بقاؤها فيقع التعارض بين الاستصحابين و يسقطان.

ويمكن الجواب عنه: بأن استصحاب الحرمة المعلقة لا ينافى ولا يعارض مع استصحاب الحليه لأن الحليه أيضاً مغياه بعدم وجود المعلق عليه اذ مفهوم قوله عليه السلام ان العصير العنبي إذا غلى يحرم ان العصير العنبي ما لم يغل يحلّ فكما ان الحرمة معلقه ومحدوده بما إذا غلى فكذلك الحليه مغياه بما إذا لم يغل ولا منافاه بينهما حتى يكونا متعارضين.

ولذا قال في الكفايه فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غايه للحليه فاذا شك في حرمة المعلقه بعد عروض حاله عليه شك في حليه المغياه لامحاله أيضاً فيكون الشك في حليته أو حرمة فعلاً بعد عروضها متحداً خارجاً مع الشك في بقاءه على ما كان عليه من الحليه و الحرمة بنحو كائنا عليه فقضيه استصحاب حرمة المعلقه بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليه المغياه حرمة فعلاً بعد غليانه وانتفاء حليته فانه قضيه نحو ثبوتها كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب.

لا يقال: انا سلمنا ان استصحاب الحرمة التعليقيه لا يعارض استصحاب الاباحه كذلك (أى التعليقيه).

ولا- منافاه بينهما أصلاً إلا ان لنا اجراء استصحاب الاباحه المنجزه الفعلية قبل الغليان ولا دافع لهذا الأصل ونظيره استصحاب وجوب الامساك أو حرمة الافطار إذا شك في تحقق غايته (وهو الغروب) مع ان الحكم (أى وجوب الامساك أو حرمة الافطار) كان مغيابها (أى بالغايه المذكوره وهى الغروب).

لأننا نقول: كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره نمنع جريان هذا الأصل هنا وهناك لوجود الأصل الحاكم وبيانه يحتاج إلى مقدمه موضحه:

وهي انه لو فرض جريان الاستصحاب في الموضوع لما يجرى في حكمه ومن ذلك اجمعوا على ان الأصول الموضوعيه تحكم على الأصول الحكيمه فاذا فرض ان الشارع حدّد وجوب الامساك إلى الغروب وشك في تحقّقه يجرى أصاله عدم تحقّقه وحينئذ لا يصل النوبه إلى استصحاب وجوب الامساك ولو كان موافقا لذلك الأصل ومثل أصاله عدم تحقّقه الغايه أصاله عدم غائته الشيء أو غائته مائها. (1) أيضاً حاكمه على استصحاب الحكمي إذا عرفت هذا نقول قد علمنا سابقاً بأن الغليان كان غايه لحكيمين أحدهما الاباحه والثاني عدم الحرمة بحيث كان متى حصل ترتب عليه عدم الاباحه والحرمة ونشك الآن في بقاءه (أي الغليان) على ما كان عليه فيتسحب بقاءه (أي الغليان) على غائته الذي هو عبارته اخرى عن استصحاب الحرمة التعليقيه والاباحه التعليقيه لأنّ الشك فيها (أي الحرمة التعليقيه والاباحه التعليقيه) ينشأ من الشك في كون الغليان غايه فالأصل فيها (أي في غائته الغليان) حاكم على الأصل فيها (أي الحرمة التعليقيه والاباحه التعليقيه) وحيث ان استصحاب بقاء الغليان على ما كان ليس شيئاً وراء استصحاب الحرمة التعليقيه فلذا يصح ان يقال استصحاب تلك الحرمة حاكمه على استصحاب الاباحه الفعلية وهذا مراد شيخنا المرتضى الانصاري حيث قال استصحاب الحرمة التعليقيه حاكمه على استصحاب الاباحه فان مورد كلامه (أي استصحاب الاباحه) استصحاب الاباحه الفعلية لا التعليقيه ليقال لاتنافي بين

ص: ١٧٨

١- (١) لعلّ قوله أو غائته زائده وقوله «مائها» تصحيف «فانها».

هذين الاصلين بالمره كما لاتنافى بين دليلهما الاجتهاديين بل وبين القطع بهما معا هذا فتدبر لعلك تقف على بعض ما لم تقف عليه. (١)

والوجه فى حكومه الحرمة التعليقيه والاباحه التعليقيه على استصحاب الاباحه الفعليه ان الشك فى الاباحه الفعليه ناشئه عن الشك فى بقاء الحرمة التعليقيه والاباحه التعليقيه وقال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره أيضاً أن الشك فى بقاء الاباحه الفعليه للعصير الزببى المغلى مسبب عن بقاء القضييه الشرعيه التعليقيه بالنسبه إلى الزبيب قبل غليانه ولما كان التعليق شرعياً تكون فعليه الحرمة مع فعليه الغليان بحكم الشرع فترتب الحرمة على العصير المغلى ليس بعقلى بل شرعى.

فحينئذ يكون استصحاب الحرمة التعليقيه حاكماً بأن الحرمة متحققه بالفعل عند الغليان ومرتبه على الغليان الفعلى فيرفع الشك فى الحرمة والاباحه الفعليين لأن الشك فى الحرمة والاباحه متقومه بطرفى الترديد فاذا كان لسان جريان الأصل فى السبب هو التعبد بحرمة المغلى يرفع الترديد بين الحرمة والحليه فيصير الأصل السببى حاكماً على المسببى إلى أن قال وبهذا يدفع ما قد يمكن ان يتوهم بأن المغلى المشكوك فيه موضوع بكلا الاستصحابين وكل منهما بنفس التعبد يرفع الشك ومما متعارضان قبل رفع موضوع الآخر لما عرفت من الاستصحاب الأول يجرى قبل الغليان وبعد الغليان يكون المستصحب أى الحكم التعليقى الذى يصير فعلياً متعلقاً بذات الموضوع ورافعاً للشك فلا يبقى مجال لاستصحاب الحليه التنجيزيه والحليه التعليقيه لا أصل لها ولو فرض يكون مثبتاً لأن التعليق عقلى لا شرعى فتدبر فيه فانه جدير به. (٢)

ص: ١٧٩

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره، ج ٣، ص ٨٨-٨٩.

٢- (٢) الرسائل، ص ١٧٣-١٧٥.

أورد على الحكومه فى الدرر بانه لى العصير بعد الغليان محكوما بالحرمة بحسب الدليل شرعاً مع قطع النظر عن الشك حتى يكون حاكما على ما يقتضى اباحته بملاحظه الشك بل الحكم بالحرمة انما جاء من حكم العقل بفعليه الحكم المعلق عند تحقق ما علق عليه و المفروض ان الحكم المعلق أيضاً حكم مجعول للشاك فيصر فعليا للشاك أيضاً بحكم العقل فتدبر. (١)

وأجاب عنه شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره: بانه يمكن منع كونه من حكم العقل وانما نشأ من حكم الشرع بمعنى ان الإراده التعليقيه إذا انقدحت فى نفس الأمر أو الفاعل وان كانت على المختار قبل حصول المعلق عليه متصفه بالوجود الفعلى لكنها عاريه عن وصف الفاعليه ومحركيه العضلات وانما يتحقق فيها (أى الإراده التعليقيه) هذه الصفه (أى الفاعليه) بعد حصوله (أى المعلق عليه) فهذه الصفه أمر نفسانى لها واقع محفوظ يدركه العقل وليس من انشاءات العقل وعلى هذا فنقول الأصل المثبت للحكم التعليقى مثبت لوصف الفاعليه بعد المعلق عليه بلسان الدليليه و الأصل النافى لوصف الفاعليه لاينفى الحكم التعليقى بذلك اللسان بل بلسان التخصيص ورفع الحكم الاستصحابى عن موضوعه الذى هو الشك فلهذا يكون الأصل المثبت فى مقامنا مقدما على النافى من باب تقدم التخصيص على التخصيص. (٢)

و حاصله أن الإراده و هى الحكم محققه قبل وجود المعلق عليه و انما المعلق هو الفاعليه و هى لها واقع محفوظ يدركه العقل و لى هى من انشاءات العقل بل هى مستفاده من دليل الحكم التعليقى بلسان الدليليه و كيف كان فتحصل ممّا ذكرنا إلى حدّ الآن انه لا مجال للاشكال فى الاستصحاب التعليقى الشرعى بحسب الكبرى وانما

ص: ١٨٠

١- (١) الدرر، ص ٥٤٦، الطبع الجديد.

٢- (٢) حاشيه الدرر، ص ٥٤٦، الطبع الجديد.

الكلام فى صغراها و قد عرفت ان المثل المعروف أى العنب إذا على مثال فرضى لأن الموضوع الشرعى هو العصير العنبى لا العنب ولاخفاء فى زواله بعد صيروره العنب زيبيا فاللازم هو التتبع فى تضاعيف الفقه حتى نجد مصداق هذه الكبرى وقبل وجدان المصداق نفرض ان الشارع قال العنب إذا على يحرم ونبحث عنه فتدبر جيداً.

تبصره:وهى انه بناء على جريان الاستصحاب التعليقى فى الأحكام الشرعيه فهل يجرى الاستصحاب التعليقى فى موضوعات الأحكام الشرعيه أو متعلقاتها أم لا- فاذا وقع ثوب متنجس مثلاً- فى حوض كان فيه الماء سابقاً وشككنا فى الحال فى وجوده بالفعل فهل لنا ان نقول بانه لو وقع الثوب فى هذا الحوض سابقاً لغسل ومقتضى ذلك هو تحقق الغسل فى زمان الشك أيضاً.

فقد يقال انه يعتبر فى الاستصحاب ان يكون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً ليصح التعبد ببقائه للاستصحاب أو يكون ذا أثر شرعى ليقع التعبد بترتيب اثره الشرعى و المستصحب فى المقام ليس حكماً شرعياً و هو واضح ولا ذا أثر شرعى لأن الأثر مترتب على الغسل المتحقق فى الخارج و المستصحب فى المقام أمر فرضى لاواقعى ولايمكن اثباتهما بالاستصحاب المذكور الاعلى القول بالأصل المثبت فان تحققهما فى الخارج من لوازم بقاء القضية الفرضيه ولايجرى هذا الإشكال على جريان الاستصحاب التعليقى فى الأحكام لأن المستصحب فيها هو المجعول الشرعى و هو الحكم المعلق على وجود شىء ويكون الحكم الفعلى بعد تحقق المعلق عليه نفس هذا الحكم المعلق لا- لانزومه حتى يكون الاستصحاب المذكور بالنسبه إلى اثبات الحكم الفعلى من الأصل المثبت فالذى تحصل ممّا ذكرناه عدم جريان الاستصحاب التعليقى فى الموضوعات انتهى موضع الحاجه (1).

ص: ١٨١

ولا يخفى عليك انه قد يقال لافرق بين ان يكون المتيقن من احكام هذه الشرعيه أو الشرعيه السابقه إذا شك في بقائه وارتفاعه بنسخه في هذه الشرعيه وذلك لعموم أدله الاستصحاب وعدم صلاحية الموانع المذكوره لجريانه وتفصيل ذلك كما يلي:

والذى يمكن ان يذكر من الموانع لجريان الاستصحاب في احكام الشرائع السابقه امور منها ان الحكم الثابت لجماعه خاصه لا يمكن اثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع اذ من لحق غير من سبق وما ثبت في حق الاحقين مثل ما ثبت في حق السابقين لا عينه و الجواب عنه واضح لأنّ الكلام في الحكم الثابت للعنوان الكلى و من المعلوم انه لا يبقى مجالاً لتغاير الموضوع و المحذور المذكور انما يلزم لو ثبت الحكم للشخص بنحو القضييه الخارجيه اذ مع تبدلهم يلزم تعدد الموضوع و الكلام في المقام بعد الفراغ عن تعلق الحكم بالعنوان الكلى الباقي لاشخاص بنحو القضييه الخارجيه.

أورد على الجواب المذكور بأنّ فرض كون الحكم المجعول في الشرعيه السابقه كالمجعول في الشرعيه اللاحقه بنحو القضييه الحقيقيه دون القضييه الخارجيه صحيح إلا ان اثبات ان هذا الموضوع في ذلك الجعل بحيث يعم اهل الشرعيه اللاحقه وعدم كونه بحيث ينتهى أمد الجعل بمجىء الشرعيه اللاحقه غير محرز لنا إذ من المحتمل (إلى ان قال) كون الموضوع للحكم المجعول في الشرعيه السابقه البالغ العاقل قبل مجىء الشرعيه اللاحقه فيكون الحكم من الأول مجعولاً بحيث لا يكون موضوعه مطلق البالغ العاقل بل من يكون كذلك قبل مجىء الشرعيه اللاحقه وبما ان المتيقن ثبوت الحكم المجعول كذلك فلا يكون ذلك الحكم مجعولاً بالاضافه إلى اهل الشرعيه اللاحقه و هذا القيد بما انه يحتمل كونه قيماً مقوماً للموضوع فالمتعين في المقام الاستصحاب في عدم جعله بعنوان عام ويجرى مثل هذا الكلام في الاستصحاب في الحكم الثابت

فى أوّل شريعتنا ولذا يتمسك فى إحراز عموم الأحكام الثابته فى صدر الإسلام باطلاقات خطابات الأحكام وبالضروره فى الاشتراك فى التكليف وان حكمه صلى الله عليه وآله وسلم على واحد حكم على الامه. (١)

وفيه: ان المعمول فى المقنين عدم تقييد خطاباتهم بعدم مجيء القانون اللاحق وعليه فيمكن دعوى إحراز عموم الأحكام السابقه باطلاق خطاباتها وعدم تقيدها بالبالغ العاقل قبل مجيء الشريعه اللاحقه فتأمل هذا مضافاً إلى ان أصاله عدم جعله لعنوان عام تعارض باصاله عدم جعله بعنوان خاصّ والأولى هو الاكتفاء بعدم إحراز عموم الأحكام السابقه.

إذ لاسبيل لنا إلى إحراز إطلاق خطابات الأحكام فى الشرائع السابقه بل لاسبيل لنا إلى إحراز أصل الخطابات إلّا من طريق القرآن الكريم لتحريف كتب اليهود و النصارى قال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: وبالجملة ما ورد فيه فى كتابنا حكاية عن حال الانبياء السلف لا يدلّ الا على مشروعيه ما كان يصدر منهم فيعلم بذلك وجود احكام فى شرايعهم على طبق ما اخبر الله به فى كتابنا ولا- طريق إلى كشف الإطلاق فى موضوعات تلك الأحكام لعدم كون الآيات فى مقام بيان هذه الجبهه وحيث لم يستكشف الإطلاق يختل اركان الاستصحاب لاحتمال اختصاص الأحكام بالجماعه المحدوده إلى مجيء النّبى اللاحق.

لا يقال: يمكن استكشاف الإطلاق بالمراجعه إلى كتب تلك الشرايع فانه يقال ما بايدهم أو بايدنا من كتبهم لادليل على حجيته وما كان حجه ليس موجوداً عندنا. (٢)

ص: ١٨٣

١- (١) دروس فى مسائل علم الأصول، ج ٤، ص ١٦٧.

٢- (٢) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٩٤.

ومنها: أنّ مع نسخ الشريعة السابقة بمجىء الشريعة اللاحقه نعلم بارتفاع الأحكام الواردة فى الشريعة السابقة ومع العلم بالارتفاع فلامجال لاستصحاب البقاء لعدم تماميه اركانها كما لا يخفى.

واجيب عنه بأنّ الشريعة السابقة وان كانت منسوخه بهذه الشريعة يقينا إلا انه لا يوجب اليقين بارتفاع احكامها بتمامها ضروره ان قضيه نسخ الشريعة ليست ارتفاعها كذلك بل عدم بقائها بتمامها. (١)

أورد عليه باننا نعلم بنسخ كثير من الأحكام السابقة و المعلوم تفصيلاً ليس بالمقدار المعلوم اجمالاً حتى ينحل و عليه فلايجرى الاستصحاب فى أطراف المعلوم بالاجمال أو يجرى ويكون متعارضاً على القولين ويمكن أن يقال كما فى الدرر الافعال التى تعلق بها حكم الشرع بين ما علم تفصيلاً بنسخ حكمه الثابت له فى الشريعة السابقة وبين ما لم يعلم بذلك و الثانى على ضربين لأنّه أما ان يعلم حكمه الشرعى الثابت له فى هذه الشريعة و إقياً لا- و الثانى على ضربين لأنّه أما لم يعلم حكمه فى الشريعة السابقة أيضاً و أما يعلم ذلك ومجرى الاستصحاب هو القسم الاخير فقط و قد تقرر جواز اجراء الأصل فى بعض أطراف العلم ان كان سليماً من المعارض ودعوى العلم الإجمالى بوقوع النسخ فى القسم الاخير ممّا لا يصغى إليه لأنّه فى غاية الندره كما لا يخفى. (٢) فالعلم الإجمالى منحل إلى المعلوم بالتفصيل و المشكوك البدوى فلامانع من جريان الاستصحاب فى المشكوك البدوى.

وبالجملة ان العلم الإجمالى بارتفاع بعض الأحكام فى الشريعة السابقة لا يمنع عن استصحاب ما شك فى بقائه منها فيما إذا لم يكن من أطراف العلم الإجمالى كما إذا

ص: ١٨٤

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٢٤.

٢- (٢) الدرر، ٥٤٨، الطبع الجديد.

علم بمقدار المعلوم بالاجمال تفصيلاً ففي غيره لا علم بالارتفاع بل يشك فيه فيمكن استصحاب ما شك في بقائه فتدبر جيداً.

نعم وقد يقال ان حقيقه الأحكام الالهيه فى كل شريعه وان كانت انها قوانين مجعوله الا ان لكل شريعه مستقله قوانين يخصصها ولها وجود اعتبارى مخصوص بها فاذا كانت شريعه الإسلام شريعه مستقله فاحكامها احكام مجعوله لها غايه الأمر ان يكون بعضها مماثلاً لاحكام غيره من الشرائع الماضيه فنسخ شرع عيسى على نبينا وآله و عليه السلام عباره اخرى عن انقضاء اعتبار جميع أحكامه وابتداء شرع جديد باحكام مضادّه أو مماثله أو مخالفه لاحكامه وإلّا كان النّبى اللاحق بمنزله الأئمه المعصومين مكلفا بتبعيه الشرع السابق و هو مناف لاصاله الشرع الجديد ونسخ الشريعه السابقه و عليه فلامجال للاستصحاب. (١)

ولقائل ان يقول ان موافق الاعتبار فى تدوين القوانين وجعلها هو اختيار ما يبقى مفسده أو مصالحه من النواهي والواو أمر و طرد ما لا يكون كذلك وجعل امور اخرى بحسب ما يقتضيها المصالح و المفسد ومن المعلوم ان اختيار ما يبقى مفسده أو مصالحه لا يحتاج إلى اعتبار اخر زائد على ما هو عليه فاتضح انه لا وجه لدعوى انقضاء اعتبار جميع احكام الشرع السابق ويكفى لعدم كون النّبى صلى الله عليه و آله و سلم بمنزله الأئمه عليهم السلام فى كونهم مكلفين بالاتباع عن الشرع مجيئه صلى الله عليه و آله و سلم باحكام كثيره جديده لاسابقه لها فى الشرع السابق والاتباع فى بعض الأحكام لا ينافى صدق الشرع الجديد ونسخ الشريعه السابقه و عليه فلا وجه للمنع عن الاستصحاب من هذه الناحيه لولم يكن الحكم فى الشرع السابق لخصوص الجماعه المحدوده إلى مجيء النّبى اللاحق صلى الله عليه و آله و سلم.

ص: ١٨٥

و هو ان بعد ما عرفت من عدم إحراز إطلاق موضوعات الأحكام الثابته في الشرائع السابقه يقع السؤال عن انه هل يمكن اثبات بقاء احكام الشرايع السابقه من طريق آخر أولا قال الشيخ الأعظم قدس سره انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فاذا حرم في حقه شىء سابقاً و شك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقه فلأمانع عن الاستصحاب أصلاً وفرض انقراض جميع اهل الشريعه السابقه عند تجدد اللاحقه نادر بل غير واقع إلى أن قال و أما التسريه من الموجودين إلى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم أو باجرائه فيمن بقى من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضروره على اشتراك أصل الزمان الواحد في الشريعه الواحده. (1)

أورد عليه المحقق الخراساني قدس سره: في تعليقه على الرسائل بانه لا يخفى انه لا يكاد يتم أبداً ضروره ان قضيه الاشتراك ليس إلّا ان الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك لا ان الحكم الثابت بالاستصحاب في حق من كان على يقين منه فشك يكون حكم الكل ولو لم يكن على يقين منه ولعمري هذا اوضح من ان يخفى على من ادنى تأمل ولعل ذلك سهو من قلمه أو قلم الناسخ.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: ويمكن توجيه كلامه (أى الشيخ قدس سره) بما أفاده المحقق اليزدى قدس سره في الدرر من ان المعدوم الذى يوجد في زمن المدرك للشريعتين متيقن بثبوت الحكم في حق المدرك وشاك في بقائه في حقه فيحكم باده الاستصحاب ببقاء ذلك الحكم للشخص المدرك للشريعتين ثم يحكم بثبوت نفسه بواسطه الملازمه الشرعيه وبعباره اخرى الحكم الثابت للمدرك بالاستصحاب بمنزله الموضوع لحكم نفسه فالاستصحاب في حقه من الأصول الجاريه في الموضوع

ص: ١٨٦

وبالجملة فحيث ثبت بالملازمه الشرعيه ان من آثار وجود الحكم لشخص وجوده لشخص آخر فالاستصحاب الذى يحكم بثبوت الحكم للمدرك يوجب ترتيب الأثر الشرعى لحكم المدرك ومن آثاره الشرعيه وجود الحكم لنفسه إلى أن قال وانما المحذور ان هذا يجدى من كان فى عصر المدرك ولا يجدى لغيره ممن يوجد فى ازمته المتأخره لأن الأثر فى حقه انما يترتب على وجود الحكم المدرك.(والظاهر للمدرك).

بوسائط عديده غير شرعيه وهى وجوده لمن كان فى عصره ثم وجوده لمن كان فى عصر هذا وهكذا و المفروض ان وجود الحكم فى حق هؤلاء ليس من الآثار الشرعيه ليكون الوسائط كلها شرعيه وذلك لانقراض اعصارهم فكيف يمكن التعبد شرعاً بوجود الحكم فى حقهم فتأمل فانه دقيق. (1)

ولقائل ان يقول ان ثبوت الحكم للموجود فى زمن المدرك يحتاج إلى اجراء الاستصحاب فى حق المدرك للشريعتين مع الاخذ بقاعده الاشتراك و الملازمه الشرعيه بين ثبوته للمدرك و ثبوته لغيره هذا بخلاف ثبوته لغير الموجود فى زمن المدرك فان ثبوت الحكم له لا يحتاج الا إلى قاعده الاشتراك و الملازمه المذكوره اذ الأحكام الشرعيه فى الإسلام يكون لجميع الاحاد فاذا ثبت للموجود فى زمن المدرك للشريعتين احكام من الشرع السابق تكون تلك الأحكام ثابتة لغيره من الموجودين فى سائر الاعصار ولا يحتاج ذلك إلى التوسل بوسائط عديده بل نفس ثبوته للموجود فى زمن المدرك يكفى للحكم بثبوته لمن يوجد فى ازمته متأخره فلا تغفل فيتم الاستدلال المذكور كما أفاده الشيخ قدس سره.

ص: ١٨٧

فتحصّل: من جميع ما ذكر ان الأحكام الثابته فى الشرع السابق ان لم تقترن بقرينه توجب اختصاصها بالشرع السابق يجرى فيها الاستصحاب وتثبت للمدركين للشريعتين بالاستصحاب ولغيرهم من الموجودين فى زمان المدركين بالاستصحاب وقاعده الاشتراك وللموجودين فى ازمنه متأخره بقاعده الاشتراك فتدبر جيداً.

التنبيه العاشر: فى الأصل المثبت

اشاره

يقع الكلام هنا فى ان أدله اعتبار الاستصحاب هل تختص بانشاء حكم مماثل لنفس المستصحب فى استصحاب الأحكام أو نفس أحكامه فى استصحاب الموضوعات أو يعم الاثار الشرعيه المترتبه على المستصحب ولو بواسطه غير شرعيه عاديه كانت أو عقليه.

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى الأول وقال ان معنى عدم نقض اليقين و المضى عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابته بواسطته للمتيقن ووجوب ترتيب تلك الاثار من جانب الشارع لا يعقل الا فى الاثار الشرعيه المجمعوله من الشارع لذلك الشىء لانها القابله للجعل دون غيرها من الاثار العقليه و العاديه إلى ان قال: إذا عرفت هذا فنقول ان المستصحب أما ان يكون حكماً من الأحكام الشرعيه المجمعوله كالوجوب و التحريم والاباحه وغيرها و أما ان يكون من غير المجمعولات كالموضوعات الخارجيه و اللغويه فان كان (المستصحب) من الأحكام الشرعيه فالمجمعول فى زمان الشك حكم ظاهرى مساو للمتيقن السابق فى جميع ما يترتب عليه لأنه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق و وجوب المضى عليه و العمل به وان كان (المستصحب) من غيرها فالمجمعول فى زمان الشك هى لوازمه الشرعيه دون العقليه و العاديه و دون ملزومه شرعياً كان أو غيره ودون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث.

ولعلّ هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنه اهل العصر من نفي الأصول المثبته فيريدون به ان الأصل لا يثبت امرأ في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعى بل مؤداه امرالشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً.

فان قلت: الظاهر من الأخبار وجوب ان يعمل الشاك عمل المتيقن بأن يفرض نفسه متيقناً ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك سواء كان ترتبه عليه بلا- واسطه أو بواسطه أمر عادى او عقلى مترتب على ذلك المتيقن قلت الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به و أما ما يجب عليه من حيث تيقنه بامر يلازم ذلك المتيقن عقلاً او عاده فلا يجب عليه لأنّ وجوبها عليه يتوقف على وجود واقعى لذلك الأمر العقلى أو العادى أو وجود جعلى بأنّ يقع مورداً لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعيه وحيث فرض عدم وجود الواقعى و الجعل لذلك الأمر كان الأصل عدم وجوده وعدم ترتب آثاره إلى أن قال ان الأصل إذا كان مدركه غير الأخبار و هو الظن النوعى الحاصل ببقاء ما كان على ما كان لم يكن إشكال فى ان الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم ولو كان عادياً ولا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه كيف ولو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم فلا يؤثر (الظن بالملزوم) فى ترتب اللوازم الشرعيه أيضاً.

ومن هنا يعلم انه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبته لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعياً كان أو غيره إلا أن يقال ان الظن الحاصل من حاله السابقه حجه فى لوازمه الشرعيه دون غيرها لكنه انما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصره فيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر كما إذا دل الدليل على انه يجب الصوم عند الشك فى هلال رمضان بشهاده

عدل فلا يلزم منه جواز الافطار بعد مضيّ ثلاثين من ذلك اليوم أو كان بعض الاثار ممالا يعتبر فيه مجرد الظن أما مطلقاً كما إذا حصل من الخبر الوارد في المسأله الفرعيه ظن بمسأله اصوليه فانه لا يعمل فيه بذلك الظن بناء على عدم العمل بالظن في الأصول و أما في خصوص المقام كما إذا ظن بالقبلة مع تعذر العلم بها فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوق للعمل بالظن في الوقت. (١)

والحاصل ان الوجه في عدم اعتبار الاستصحاب في غير الاثار الشرعيه المجمعوله من الشارع بلا واسطه بناء على كون دليل الاعتبار هو الأخبار هو الإشكال الثبوتى والاثباتى وبناء على كون دليل الاعتبار هو الظن النوعى هو الإشكال الاثباتى.

ولا يخفى عليك ان الإشكال الثبوتى الذى أشار إليه بقوله ووجوب ترتيب آثار اليقين الثابته بواسطته للمتيقن لا يعقل الا فى الآثار الشرعيه المجمعوله من الشارع لذلك الشىء لانها القابله للجعل دون غيرها من الآثار العقليه و العاديه منظور فيه وذلك لأن تنزيل الموضوعات الخارجيه إذا كان ممكنا باعتبار آثارها فالتنزيل فى الوسائط العقليه و العاديه باعتبار آثارها أيضاً يكون ممكنا و ان لم يكن معقولاً- باعتبار نفسها وعليه فاللازم ان يجعل الإشكال على كل تقدير هو الإشكال الاثباتى لا الثبوتى والا فلامجال الاستصحاب الموضوعات كما عرفت فلعله لذا خصص المحقق الخراسانى قدس سره فى الكفايه الإشكال بالاشكال الاثباتى حيث قال المتيقن هو التنزيل بلحاظ مالنفس المتيقن من الآثار و الأحكام.

قال و التحقيق ان الأخبار انما تدلّ على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ مالنفسه من آثاره و أحكامه و لادلاله لها بوجه على تنزيله بلوازمه التى لاتكون كذلك كماهى محل ثمره الخلاف ولا على تنزيله بلحاظ حاله مطلقاً ولو بالواسطه فان

ص: ١٩٠

المتيقن انما هو لحاظ آثار نفسه و أما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلاً ومالم يثبت لحاظها بوجه أيضاً لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه كما لا يخفى. (١)

وقال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: أيضاً فالتحقيق ان يقال ان تنزيل الشيء بلحاظ الآثار الشرعية التي يترتب عليه بواسطه عقليه أو عاديه وان كان بمكان من الامكان الا ان دليل التنزيل قاصر عن اثبات ذلك لأن غايه ما يمكن ان يستفاد منه الذي هو القدر المتيقن من مفاده انما هو وجوب ترتيب آثار نفس المتيقن لامطلق الآثار.

و إذا ثبت قصور الدليل عن شموله لغير آثار نفس المتيقن نقول إذا تيقن بحياه زيد ثم شك فيها يستصحب بقاء حياته ويترتب عليه جميع آثار الحياه ممّا بيد الشارع التعبد ببقائه وجعله في ظرف الشك مثل حرمة تزويج زوجته وتقسيم امواله وغير ذلك و أما نموّ لحيته وان كان أثر الحياه الا- انه ليس ممّا بيد الشارع الحكم بثبوته وبقائه نعم له التعبد ببقائه بلحاظ آثاره الشرعيه الا انك قد عرفت قصور دليل التنزيل عن شمول تلك الآثار. (٢)

فتحصّل: ان الوجه في عدم حجيه الاستصحاب في الوسائط العقليه أو العاديه هو قصور مقام الاثبات وعدم الإطلاق ولا فرق فيه بين ان يكون دليل الاعتبار هو الأخبار أو الظن النوعي فان النظر في أدله الاستصحاب إلى نفس المستصحب أو اثره ولا نظر لها إلى غيرهما من الآثار المترتبة على الوسائط العقليه و العاديه بل يمكن أن يقال ان سائر الآثار خارجه عن مفاد أدله الاستصحاب تخصصاً وموضوعاً قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره ان قوله لا ينقض اليقين بالشك ان كان بمعنى تنزيل المشكوك فيه

ص: ١٩١

١- (١) الكفایه، ج ٢، ص ٣٢٧.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٩٨

منزله المتيقن فى الآثار لا يترتب عليه بهذا الدليل إلّا آثار نفس المتيقن دون آثار الآثار أى لوازم اللوازم الشرعيه وان كان الترتب شرعياً فضلاً عن آثار اللوازم و الملزومات و الملازمات العقليه و العاديه وذلك لأن آثار المتيقن ليست الا ما يترتب عليه ويكون هو موضوعاً لها و أما أثر الأثر فيكون موضوعه الأثر لا المتيقن كما ان أثر اللازم أو الملزوم أو الملازم مطلقاً يكون موضوعه تلك الامور لا المتيقن ومعنى لا ينقض اليقين بالشك بناء عليه انه رتب آثار المتيقن على المشكوك فيه و الغرض انه لم يتعلق اليقين الا بنفس المتيقن فاذا تعلق اليقين بحياه زيد دون نبات لحيته وشك فى بقائها يكون التعبد بلزوم ترتيب الأثر بلحاظ أثر المتيقن و هو ما يترتب على الحيوه المتيقنه لا مالميس بمتيقن كنبات اللحيه فان التنزيل لم يقع الا بلحاظ المتيقن و المشكوك فيه وذلك من غير فرق بين الآثار المترتبه على الوسائط الشرعيه و العاديه و العقليه وليس ذلك من جهه انصراف الأدله بالنسبه إلى الآثار الغير الشرعيه أو عدم اطلاقها أو عدم تعقل جعل مالميس تحت يدالشارع بل المقصود الأدله وخروج تلك الآثار موضوعاً وتخصصاً (١). ولا يخفى عليك أن أثر الشرعى المترتب على الأثر الشرعى و إن لم يترتب بالاستصحاب إلّا أنّ موضوعه هو الأثر الشرعى إذا ثبت بالاستصحاب يشمل عموم الأدله الداله على الأثر الشرعى المرتب عليه و سيأتى توضيح ذلك فيما سيأتى انشاء الله تعالى.

تبصره: ولا يخفى عليك ان مورد البحث هو ما إذا كان اللازم العقلى أو العادى لازماً لبقاء المستصحب فى زمان الشك

و الوجه فيه واضح لأنّه لو كان اللازم العقلى أو العادى لازماً من حين اليقين السابق وتحقق الملزوم كان مجرى للاستصحاب بنفسه كما يجرى الاستصحاب فى ناحيه الملزوم وذلك لاشتراكهما فى اليقين السابق

ص: ١٩٢

١- (١) الرسائل لسيدنا للامام المجاهد قدس سره، ص ١٨٠.

والشك اللاحق فان كان حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعي كان اللازم أيضاً مشمولاً لقوله عليه السلام.

لاتنقض اليقين بالشك كساير موارد اليقين السابق و الشك اللاحق.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: ولا يخفى أن مورد البحث ما إذا كانت الملازمة بين المستصحب ولوازمه في البقاء فقط لأنه لو كانت الملازمة بينهما حدوثاً وبقاءً كان اللازم بنفسه متعلق اليقين و الشك فيجري الاستصحاب في نفسه بلا احتياج إلى الالتزام باصل المثبت.

و أما إذا كانت الملازمة في البقاء فقط فاللازم بنفسه لا يكون مجرى الاستصحاب لعدم كونه متيقناً سابقاً فهذا هو محل الكلام في اعتبار الأصل المثبت وعدمه وذلك كما إذا شككنا في وجود الحاجب وعدمه عند الغسل فبناء على الأصل المثبت يجري استصحاب عدم وجود الحاجب ويترتب عليه وصول الماء إلى البشرة فيحكم بصحة الغسل مع ان وصول الماء إلى البشرة لم يكن متيقناً سابقاً وبناء على عدم القول به لا بد من اثبات وصول الماء إلى البشرة من طريق آخر غير الاستصحاب وإلا لم يحكم بصحة الغسل. (١)

الابتلاء بالمعارض

ولا يخفى عليك ان مع الغمض عن قصور الأدلة بالنسبة إلى الأصول المثبتة وجريان الاستصحاب في الملزوم يقع التعارض بينه وبين التعبد بعدم اللازم لأن الملازم ليس بنفسه مورداً للتعبد بالاستصحاب الجاري في الملزوم وحيث كان مسبوقاً بعدم فيجري استصحاب عدمه في نفس اللازم ومقتضاه عدم ترتيب آثاره الشرعية قال السيد المحقق الخوئي قدس سره في توضيح ما نقلناه عنه لنا يقينان يقين بوجود الملزوم

ص: ١٩٣

سابقاً ويقين بعدم اللازم سابقاً فبمقتضى اليقين بوجود الملزوم يجرى الاستصحاب فيه ومقتضاه ترتيب جميع آثاره الشرعيه حتى آثاره التي تكون مع الواسطه وبمقتضى اليقين بعدم اللازم يجرى استصحاب العدم فيه ومقتضاه عدم ترتيب آثاره الشرعيه التي كانت آثارا للملزوم مع الواسطه فيقع التعارض بين الاستصحابيين في خصوص هذه الآثار.

فتحصّل: انه لا يمكن القول باعتبار الأصل المثبت من جهة عدم المقتضى لعدم دلالة أدله الاستصحاب على لزوم ترتيب الآثار مع الواسطه العقلية أو العادية ومن جهة وجود المانع والابتلاء بالمعارض على تقدير تسليم وجود المقتضى له. (١)

وقد يقال لو كان التعارض صحيحاً لزم ان لا يترتب آثار نفس الملزوم أيضاً لوجود المعارضه بين الاستصحابيين مع ان المعلوم خلافه بالاجماع فالأصل في طرف الملزوم مقدم على الأصل في طرف عدم اللازم فلا تعارض أو ان الاستصحاب في مورد المعارضه يتساقط لافى غيره ومورد المعارضه هو أثر اللازم لا الملزوم والوجه في تقديم الأصل في طرف الملزوم انه لامعارض له فتأمل.

الفرق بين الامارات و الأصول

وقد يسئل ما الفرق بين الامارات و الأصول وكيف يحكم في الامارات بحجيه مطلق الاثار سواء كانت شرعيه او عاديه أو عقلية بل مطلق الملزومات و الملازمات مع ان إشكال قصور الأدله يجرى فيها أيضاً فكما يقال بقصور أدله الأصول عن شمول تلك الآثار فكذلك يمكن أن يقال بقصور أدله اعتبار الامارات.

أجاب عنه في الكفايه: بأنّ الطريق أو الاماره حيث انه كما يحكى عن المؤدّى ويشير إليه كذا يحكى عن اطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته ويشير اليها كان

ص: ١٩٤

مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها وقضيته حجية المثبت منها كما لا يخفى بخلاف مثل دليل الاستصحاب فإنه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلالة على التعبد بثبوتها ولا دلالة له الأعلى التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره حسبما عرفت فلادلاله له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية الا- فيما عدّ أثر الواسطه اثرا له لخفائها أو شدّه وضوحها وجلالتها حسبما حققناه. (١)

أورد عليه السيد المحقق الخوئي قدس سره: بأن الحكايه فرع القصد و المعبر قد لا يقصد للوازم بل قد لا يكون ملتفتا اليها أو يتخيل عدم الملازمه ومع ذلك يقال بحجيه اللوازم وذلك لادّله تدلّ على حجية الخبر و الخبر و الحكايه من العناوين القصدية فلا يكون الأخبار عن الشيء اخبارا عن لازمه إلّا إذا كان اللازم لازما بالمعنى الأخص و هو الذى لا ينفك تصوره عن تصور الملزوم أو كان لازما بالمعنى الأعم مع كون المخبر ملتفتا إلى الملازمه فحينئذ يكون الأخبار عن الشيء اخبارا عن لازمه بخلاف ما اذا كان اللازم لازما بالمعنى الأعم ولم يكن المخبر ملتفتا إلى الملازمه أو كان منكرا لها فلا يكون الأخبار عن الشيء أخبارا عن لازمه فلا يكون الخبر حجه في مثل هذا اللازم لعدم كونه خبرا بالنسبه إليه إلى أن قال ولذا ذكرنا في محله وفاقا للفقهاء ان الأخبار عن شيء يستلزم تكذيب النبى أو الإمام: لا يكون كفرا إلّا مع التفات المخبر بالملازمه. (٢)

واجيب عن هذا الايراد بأن الضابط في حجية اللوازم أحد امرين:

أحدهما: الإطلاق في دليل الحجيه و هو يثبت اللوازم و هذا لا تؤثر فيه اماريه الاماره أو اصلية الأصل.

ص: ١٩٥

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٢٩.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٥٢-١٥٣.

وثانيهما: ان تكون العبره فقط باقوائيه الاحتمال و أما إذا تدخل سنخ المحتمل دخلاً تاماً أو دخلاً ناقصاً أو تدخلت نكته نفسيه ولو احتمالاً فلا يمكننا ان نتعدى إلّا إلى لازم ثبت دخوله في دائره سنخ المحتمل المفروض حجيه فيه أو دائره النكته النفسيه على شرط ان لا يكون ثبوت دخوله في تلك الدائره عن طريق كونه بنفسه مصداقاً للامر الذى جعل بمدلوله المطابقى حججه وإلّا فالتمسك بالمدلول الالتزامى لامحصل له فخير الثقة مثلاً لوازمه حججه لأنّ الملحوظ فيه هو اقوائيه الاحتمال و النكته النفسيه غير ملحوظه بمقتضى ظاهر دليل الحجيه ولو بمعونه الارتكاز العقلائى الذى يرى عدم دخل نكته نفسيه فى المقام ولا- اقصد بالارتكاز العقلائى خصوص ارتكاز حجيه شىء من دون دخل نكته نفسيه بل يكفى ان يكون المرتكز فى اذهان العقلاء ان الشىء الفلانى ان كان حججه فهو انما يكون حججه لاجل ما فيه من قوه الاحتمال من دون دخل أى نكته نفسيه فى موارد سواء كانت حجيته أيضاً مركزه اولاً.

ولو فرضنا ان خبر الثقة جعل حججه فى العبادات بالخصوص مثلاً لدخل سنخ المحتمل ودل خبر الثقة على وجوب الصلاه مثلاً وكانت هناك ملازمه بين وجوب الصلاه ووجوب الصوم ثبت بذلك وجوب الصوم بالرغم من دخل سنخ المحتمل حسب الفرض وذلك لاتحاد سنخ المحتمل فى المقام.

والأصول لوازمها غير حججه لأنّ العبره فيها بسنخ المحتمل الذى يحتمل اختلافه من المدلول المطابقى إلى المدلول الالتزامى ولا إطلاق فى دليل حجيه يشمل المداليل الالتزاميه والاستصحاب بالرغم من كونه اماره بمعنى ملاحظه قوه الاحتمال فيه دون سنخ المحتمل (على ما عرفت) لاتكون لوازمه حججه. (1)

ص: ١٩٤

ولا يخفى عليك مع كون العبره باقوائيه الاحتمال لانستغنى عن الإطلاق أيضاً فالقول بأن الضابط أحد الامرين من الإطلاق أو اقوائيه الاحتمال لا يخلو عن النظر وأجاب سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: عن السؤال عن الفرق بين الامارات و الأصول بقوله أما وجه حجيه مثبتات الامارات ان جميع الامارات الشرعيه انما هي امارات عقلائيه امضاها الشارع وليس فيها ماتكون حجيتها بتأسيس من الشرع كظواهر الالفاظ وقول اللغوى على القول بحجيته وخبر الثقه و اليد وقول ذى اليد على القول بحجيته وأصالة الصحه على القول باماريته فانها كلها امارات عقلائيه لم يردع عنها الشارع إلى أن قال فلا إشكال فى أن الأمارات مطلقاً عقلائيه أمضاها الشارع و معلوم أن بناء العقلاء على العمل بها انما هو لاجل اثباتها الواقع لالتعبد بالعمل بها فاذا ثبت الواقع بها تثبت لوازمه وملزومه وملزوماته وملزوماته بعين الملاك الذى لنفسه فكما ان العلم بالشىء موجب للعلم بلوازمه وملزوماته وملزوماته مطلقاً فكذلك الوثوق به موجب للوثوق بها وكذا الحال بالنسبه إلى احتجاج الموالى للعبيد وبالعكس فكما يحتج العقلاء بقيام الاماره على الشىء كذلك يحتجون على لوازمه وملزوماته وملزوماته مع الواسطه أو بلاواسطه شىء ولو حاولنا اثبات حجيه الامارات بالادله النقليه لما امكن لنا اثبات حجيه مثبتاتها بل ولا لوازمها الشرعيه إذا كانت مع الواسطه الشرعيه إلى أن قال و أما الأصول وعمدتها الاستصحاب فالسرفى عدم حجيه مثبتاتها وحجيه لوازمها الشرعيه ولو مع الوسائط إذا كان الترتب بين الوسائط كلها شرعيه يتضح (إلى أن قال بأن) المراد من قوله لانتقض اليقين بالشك إما هو اقامه المشكوك فيه مقام المتيقن فى ترتيب الآثار فيكون المفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن على المشكوك فيه كما هو الظاهر من الشيخ ومن بعده من الاعلام.

و إما إبقاء اليقين فى اعتبار الشارع واطاله عمره وعدم نقضه بالشك لكونه امراً مبرماً لاينقض بما ليس كذلك فيكون معنى عدم نقض اليقين بالشك هو التعبد ببقاء اليقين الطريقي فى مقام العمل ولايلزم منه صيروره الاستصحاب طريقاً واماره لما عرفت فى محله من ان اليقين السابق لايمكن ان يكون طريقاً واماره على الشىء المشكوك فى زمان الشك فلايمكن ان يكون اعتبار بقاء اليقين الا ايجاب العمل على طبق اليقين الطريقي أى التعبد ببقاء المتيقن فتصير نتيجة الاعتبارين واحده وهى وجوب ترتيب الاثار فى زمان الشك وان كان الاعتباران مختلفين وطريق التعبد بوجوب ترتيب الأثر مختلفا إلى أن قال ومما ذكرنا يعلم انه لو كان معنى لاينقض اليقين بالشك هو التعبد ببقاء اليقين واطاله عمره لما ينفع فى ترتب آثار الوسائط الشرعيه فضلاً عن غيرها. (1)

ولقد أفاد وأجاد و أما احتمال اعتبار القصد فلاوجه له بعد عدم اعتباره عند العقلاء لا فى بناء اتهم ولا فى احتجاجاتهم ويشهد له اخذهم بلوازم الاقارير ولو لم يكن المقر متوجها اليها ألا ترى ان من لم يرد ذكر مده عمره فيسئل عنه عده سؤالات فيكشف مده عمره كان مأخوذاً بما أجاب وان لم يقصد اللازم ودعوى ان ذلك من جهه حصول الاطمينان باللازم اذلا يكون له فيما أجاب دواعى الكذب مندفعه بانه لااشكال فى ان أخبار الثقات بالملزومات و اللوازم يفيد الاطمينان النوعى فيما إذا لم يكن لهم دواعى الكذب ولا كلام وانما الكلام فى لزوم القصد و قد عرفت عدم لزومه فى مثل الاقارير فتدبر.

بقي شيء فى مدخلية القصد فى حجية الخبر

و هو ان استشهاد السيد المحقق الخوئى قدس سره على مدخلية القصد فى حجية الخبر بما ذكره الفقهاء من ان الأخبار عن شىء يستلزم تكذيب النبى

ص: ١٩٨

اوالإمام:لايكون كفرا الا مع التفات المخبر بالملازمه و القصد محل نظر لأن الاستلزام المذكور لا يتوقف على الالتفات و القصد بل هو لازم الواقع الآن مع عدم اعتقاده بأن مورد الانكار ممّا جاء به النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا يكون كفرا ولقد أفاد وأجاد بعض الاعلام حيث قال و أما ما ذكر في مسأله عدم الحكم بكفر منكر بعض ضروريات الدين أو المذهب فيما إذا لم ير المنكر ثبوته من الشريعه فهو من جهه ان الموجب للكفر ان يظهر الشخص انه لا يعتقد بالنبوه و من الظاهر ان منكر بعض الضرورى مع عدم اعتقاده انه ممّا اخبر به النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا يوجب انكاره النبوه ليحكم بكفره. (١)

فتحصّل: ان الفرق بين الامارات و الأصول في حججه المثبتات في الأولى دون الثانيه كما أفاد سيّدنا الأستاذ ان دليل حجيه الامارات انما يكون مفيدا لحجيتها بما كانت عند العقلاء وبعبارة اخرى لا إشكال في ان طريقه العقلاء استقرت على العمل بالطرق بجميع اطرافها فاذا ورد من الشرع ما يدلّ على حجيه الطرق يكون ظاهرا في حجيتها بعين ما كان عند العقلاء. (٢) هذا بخلاف أدله اعتبار الأصول فانها لا تفيد الا التعبد باقامه المشكوك مقام المتيقن في ترتيب الآثار أو التعبد ببقاء اليقين الطريقى في مقام العمل ولا يلزم منه صيروره الاستصحاب طريقاً و اماره اذ لا معنى لجعل اليقين السابق طريقاً و اماره على الشىء المشكوك في زمان الشك و عليه فتصير نتيجته الاعتبارين واحده وهى وجوب ترتيب الآثار في زمان الشك و القدر المتيقن من هذا هو آثار نفس المتيقن فلا يشمل غيرها بل عرفت خروج غيرها تخصصاً.

لا يقال: سلمنا قصور أدله التنزيل عن شمول الآثار المترتبة على المتيقن بالواسطه لكن يقع الإشكال في الآثار الشرعيه التى تكون وسائطها شرعيه مع انه لا كلام بينهم

ص: ١٩٩

١- (١) دروس في مسائل علم الأصول، ج ٤، ص ١٨٠.

٢- (٢) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٩٩.

فى وجوب ترتيب تلك الآثار وشمول دليل التنزيل لها مع انها ليست بلا واسطه وبالجملة ان كان أدله التنزيل قاصره عن شمول الآثار المترتبه مع الوسائط فكيف يقال بشمولها للآثار الشرعيه التى يكون واسطتها شرعيه وان ليست قاصره عن شمول تلك الآثار فما الفرق بين ما يكون وسائطها شرعياً وبين ما تكون عقلياً او عادياً.

لأننا نقول: كما أفاد سيّدنا الأستاذ أوّلاً: انا سلمنا ان دليل التنزيل ليس ناظراً الا إلى آثار نفس المتيقن لكن نقول بعد ما كان قضيه ادعاء وجود زيد فى عالم الشك جعل آثاره المترتبه على وجوده الواقعي يكون جعل تلك الآثار مماثلاً للواقع من جميع الجهات انسب واحرى بتصحيح الادعاء ولايشكل حينئذٍ بأن لايزم ذلك ترتب الآثار العقليه و العاديه وما يترتب عليهما أيضاً وذلك لأن جعل تلك الآثار ليس بيد الشارع كى يكون انسب بمقام ادعائه فيختص الجعل بما كان بيد الشارع وضعا و رفعاً.

وثانياً: انه يكفى فى الفرق حينئذٍ القطع بأن الآثار المترتبه على المتيقن بوسائط شرعيه مراده منها والا لما كان لها فائده فى كثير المقامات فان من يقن بالطهاره وشك فى الحدث يستصحب الطهاره فيبنى على جواز الدخول فى الصلاه وجواز اتيان ساير الصلاه المترتبه على هذه الصلاه وهكذا وكذلك الكلام فى قاعده الفراغ و نحوها فتدبر. (١)

وثالثاً: ان مع ثبوت الموضوع و هو الأثر الشرعي بالاستصحاب يشمله عموم أدله الأثر الشرعي المترتب عليه وإليه يؤول فى تسديد الأصول من انه لاجاه إلى ارجاع تفسير الموضوع إلى ترتيب الأحكام المجعوله على ذلك العنوان بل ان ثمره التفسير ان يعمه أدله الأحكام المتعلقة على هذا العنوان فتدل تلك الأدله على ثبوت هذه الأحكام له بسعه تفسيره له.

ص: ٢٠٠

فالمقصود ان الاستصحاب لا يقتضى الا ان فى محيط القانون ومحدوده الشرع المتيقن السابق باق وموجود فى زمان الشك تعبدًا وبنفس التعبد بوجوده يختم وينتهى رساله قاعده الاستصحاب.

ثم انه إذا كان المتيقن حكماً يكون التعبد به تعييناً لوظيفه المكلف و إذا كان موضوعاً فلامحاله يعمه الدليل الدال على ترتب الحكم عليه ويثبت بذلك الدليل تعلق ذلك الحكم به إلى أن قال وثبت آثاره الشرعيه أيضاً انما هو بدلاله أدله تلك الآثار لابنفس الاستصحاب نعم ببركه الاستصحاب يحرز تطبيق الأدله عليه وهذا الاحراز مفقود فى غير مورد التعبد و هو موضوع هذه الآثار الشرعيه. (١)

وعليه فالأثر الشرعى المترتب على الأثر الشرعى بعد ثبوت موضوعه و هو الأثر الشرعى بالاستصحاب ثابت بالادله المتكلفه لترتب ذاك الأثر الشرعى عليه.

بقى إشكال و هو ان ما ذكر من حجيه الامارات بالنسبه إلى لوازها وملزوماتها لايجرى فى اعتبار مطلق الاماره

هذا مضافاً إلى ان بعض الامارات معتبره تأسيساً من الشارع كالظن بالقبلة لمن لا يمكن له العلم بها ولو ظن ان القبلة فى جهه يوجب الظن بكونها قبله دخول الوقت فلاسيب لنا إلى إحراز اعتبار الظن بدخوله وسوق المسلمين اماره بتذكيه الحيوان ولكن لا يكون اماره بكون المشتري منه من مأكول اللحم ليجوز الصلاه فيه وان ظن بكونه من مأكول اللحم والحاصل ان ما هو المعروف فى سنتهم من اعتبار الاماره بالاضافه إلى اطرافها أيضاً لا اساس له بل لابد من ملاحظه الدليل الدال على اعتبار الاماره من ان مقتضاه الإطلاق أو الاختصاص. (٢)

ص: ٢٠١

١- (١) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣٨٦.

٢- (٢) دروس فى مسائل علم الأصول، ج ٤، ص ١٨٠.

وفيه: أولاً: ان الكلام فى الامارات العقلائيه و انكار حجيه اللوازم فى الامارات العقلائيه كما ترى ويشهدله اجتجاجهم بلوازم الاقارير وان لم يكن مع القصد والالتفات.

وثانياً: ان عدم ملازمه الاماره الشرعيه كالظن بالقبله بالنسبه إلى الظن بدخول الوقت لاينافى ما ذكر لما عرفت من ان الكلام فى الامارات العقلائيه لا الشرعيه.

وثالثاً: ان سوق المسلمين كما انه اماره على تذكىه الغنم اماره على كونه من مأكول اللحم فيما إذا كان البيع و الشراء مبنيين على كونه مأكول اللحم فيجوز اكله ولبسه كما عليه سيره المسلمين نعم لو لم يكن البيع و الشراء مبنيين على كونه من مأكول اللحم كما إذا كان البايع فى مقام بيع الجلود ولو كانت من غير مأكول اللحم فالسوق اماره على التذكىه ولا اماره على كونها من مأكول اللحم فتدبر جيداً.

فتحصّل: ان لوازم الامارات واطرافها حجه وان لم تكن مقصوده للمخبر ولذا اكتفى بالاقرار فى ثبوت اللوازم مع ان المقر قد لا يكون ملتفتا اليها وهكذا ربما يستفاد من الجمع من الأدله شىء لىست الأدله ناظره إليه ابتداء كدلاله الاقتضاء بالنسبه إلى مده أوّل الحمل وهى سته اشهر بعد الجمع بين قوله تعالى وَ حَمْلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا . (١)

وقوله عَزَّوَجَلَّ وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ (٢) والوجه فيه أنها من البناءات العقلائيه ولم يردع عنها الشارع بخلاف لوازم الأصول فانها لىست بحجه لعدم كونها مندرجه فى الاثار المأمور بترتيبها فى الاستصحاب لظهور الاثار المذكوره فى الاثار المترتبه على نفس المتيقن و أما غيرها فهى خارجه عنها تخصصاً نعم الأثر الشرعى الثابت بالاستصحاب لو كان له أثر شرعى اخر ثبت له بعموم أدله ذاك الأثر بعد ثبوت موضوعه بالاستصحاب فلا تغفل.

ص: ٢٠٢

١- (١) الاحقاف، ١٥.

٢- (٢) البقره، ٢٣٣.

استثنى الفقهاء و الأصوليين عن عدم حجيه الأصول المثبه موارد

منها خفاء الواسطه

قال الشيخ الأعظم قدس سره نعم هنا شىء و هو ان بعض الموضوعات الخارجيه المتوسطه بين المستصحب و بين الحكم الشرعى من الوسائط الخفيه بحيث يعد فى العرف الأحكام الشرعيه المترتبه عليها احكاما لنفس المستصحب و هذا المعنى يختلف وضوحا وخفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن انظار العرف.

من جملتها ما إذا استصحب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فانه لا يبعد الحكم بنجاسته مع ان تنجسه ليس من احكام ملاقاته للنجس رطبا بل من احكام سرايه رطوبه النجاسه إليه وتأثره بها بحيث يوجد فى الثوب رطوبه متنجسه ومن المعلوم ان استصحاب رطوبه النجس الراجع إلى بقاء جزء ما لشيئى قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب وتنجسه بها فهو اشبه مثال بمسئله بقاء المياء فى الحوض المثبت لانغسال الثوب به إلى أن قال.

ومن جملتها أصاله عدم دخول هلال شوال فى يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه احكام العيد من الصلوه و الغسل وغيرهما فان مجرد عدم الهلال فى يوم لا يثبت آخريته ولا اوليه غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال إلّا ترتيب احكام آخريه ذلك اليوم لشهر وأوليه غده لشهر آخر فالاول عندهم مالم يسبق بمثله و الآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر وكيف كان فالمعيار خفاء توسط الأمر العادى و العقلى بحيث يعد آثاره آثارا لنفس المستصحب. (1)

ص: ٢٠٣

وبالجملة المعترف في صدق النقض و عدمه هو العرف الدقي لاالمسامحي و العرف الدقي كما يكون مرجعا في المفاهيم فكذلك يكون مرجعا في تطبيق المفاهيم على المصاديق و الشارع يخاطب الناس بما يفهمه العرف و عليه فيكون قوله عليه السلام لاينقض اليقين بالشك قضيه عرفيه فاذا رأى العرف ان القضيه المتيقنه عين القضيه المشكوكه رأى عدم ترتب الحكم على المشكوك فيه نقضا لليقين بالشك ولو لم يكن كذلك عند نظر العقل لعدم وحدتهما عنده.

وأورد عليه المحقق النائيني قدس سره:بانه لا أثر لخباء الواسطه لأئنه ان كان الأثر لذى الواسطه بحسب ما ارتكز عند العرف فهذا لايرجع في الحقيقه إلى التفصيل وان كان اثرا للواسطه في الحقيقه و العرف يعده من آثار ذى الواسطه تسامحا فلاعبره به لأنّ نظر العرف انما يكون متبعاً في المفاهيم لافي تطبيقها على المصاديق.

وفيه: ان الأثر للواسطه في الحقيقه ولكن العرف لايتوجه إلى الواسطه وان الأثر لها بل يعتقد ان الأثر لذى الواسطه هذا مضافاً إلى ان نظر العرف في حدود المفاهيم وتطبيقها مورد الاعتبار شرعاً ولاوجه للتفكيك بينهما لأنّ الملاك فيهما واحد و هو ان العرف لو لم ينبه لايتوجه إليه بنظره العرفي وأجاب سيدنا الأستاذ عما ذكره المحقق النائيني قدس سره بأنّ مسامحات اهل العرف على النحوين أحدهما ما يتوجه إليه نفسه وانما يتسامح من جهه عدم الاعتناء بالموضوع و هذا ممّا لايتوجه إليه ويضرب على الجدار.

الثاني مالا يتوجه إليه بنظره العرفي أصلاً ولاشبهه في ان هذه المسامحه معتنى بها في الأحكام ومن ذلك ترى الفقهاء يحكمون بطهاره لون الدم مع انه دم في الحقيقه لاستحاله انتقال العرض وانفكاكه عن المعروض وبالجملة ان كان مسامحات اهل العرف من قبيل المسامحه في الاوزان و المقادير بحيث كان هو بنفسه متوجها اليها

وانما يتسامح من جهه عدم الاعتناء ولذا لا يصير إليه في الموضوعات التي تعد من الامور المهمه المعتنى بها فلا إشكال في عدم اعتبارها.

وان كانت ممّا لا يتوجه إليها إلا بعد التنبه ببعض امور عقليه فلسفيه فلا إشكال أيضاً في اعتبارها وفي امثال هذه الموارد لو فرض ان الشارع اراد الحكم على وفق دقه العقليه للزم عليه التنبيه بما يلتفت إليه اهل العرف مثلاً- لو فرض أن اراد نجاسه كل ما كان دما بالدقه لما صح له الاختصار في بيان هذا الحكم بمثل الدم نجس بل كان عليه تعميم حكمه لم يراه العرف لون الدم لادما بمثل قوله لون الدم نجس و هذا واضح.

نعم يرد على الشيخ ان كانت الواسطه الخفيه في المقام ممّا يراها العرف ولكنّه لاجل خفائها يتسامح ويعد آثارها آثاراً لذيها فهو ممّا لا يلتفت إليه لأنّ المفروض التفات اهل العرف بهذه الواسطه و هذا التسامح وان كانت ممّا لا يراها فكيف يجعلها موضوعاً للآثار فينازع في ترتبها على ذى الواسطه وعدمه فالانصاف ان هذا الاستثناء من الأصول المثبتة ممّا لا وجه له. (١)

وبعباره اخرى كما قال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره أن ما ذكره الشيخ قدس سره من ان استصحاب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر يثبت نجاسه الطاهر منه ما مع ان مجرد ملاقاه النجس الرطب للطاهر لا يكفي في نجاسه الطاهر مالم تسر النجاسه من النجس اليه.

يرد عليه انه لو استظهرنا من الأدله ان مجرد ملاقاه الطاهر مع النجس الرطب موضوع لنجاسه الطاهر كما هو المستفاد من اكثرها بل كثيرها يندرج المثل في باب

ص: ٢٠٥

الموضوعات المركبه المحرزه بعض اجزائها بالوجدان و الآخر بالأصل من دون توسط واسطه لاخفيه و لاجليه.

و ان استظهرنا اعتبار ان يكون الملاقاه مسريه لرتوبه النجس إلى الطاهر أو ان يكون الطاهر متأثراً بوصول الرطوبة إليه فاستصحاب بقاء الرطوبة فى الجسم النجس لا- أثر له لأنه لا-يثبت التأثير ولا- التأثير لانهما من اللوازم العقليه لبقاء الرطوبة و قد عرفت عدم شمول دليل التنزيل لها. (١)

ولقائل ان يقول ان المفروض ان العرف لا- التفات له إلى دخاله التأثير ولايجعله موضوعاً للآثار حتى يقال كيف يجعله موضوعاً للآثار مع انهم لا يرونه وانما العقل يراه ويحكم بدخالته وحيث ان انطباق الأدله ليس مشروطاً بماله دخاله عند العقل يكفيه ما يراه العرف دخيلاً- واستظهره من الأدله و هو وقوع الملاقاه بين طاهر يابس و نجس رطب و عليه فدخاله التأثير بعد اعتبار الرطوبة أمر يكون مخفياً عند العرف فلاوجه لنفى الواسطه مطلقاً بقوله من دون واسطه لاخفيه و لاجليه لما عرفت من حكم العقل بوجودها و عليه فلا- يكون الموضوع لتنجس الطاهر عرفاً متأثر الطاهر من الرطوبة النجسه حتى يقال لا يثبت التأثير المذكور باستصحاب بقاء الرطوبة المسريه.

لأنّ التأثير دخيل عقلاً لا عرفاً فالموضوع العرفى هو تنجس الطاهر بنفس ملاقاته مع النجس الرطب و حينئذٍ يجرى الاستصحاب فى بقاء الرطوبة و يحرز ببقائها تمام الموضوع لتنجس الطاهر ولا- يكون الأصل مثبتاً فتحصيل قوه ماذهب إليه الشيخ من جريان الاستصحاب فى ما إذا كان الأثر بحكم العقل للواسطه ولكن العرف يجعله أثراً لذى الواسطه.

ص: ٢٠٦

ولقد أفاد وأجاد المحقق اليزدي قدس سره في الدرر حيث قال يستثنى من ذلك ما إذا كانت الواسطه بين المستصحب وبين الحكم الشرعى من الوسائط الخفيه.

والسّر في ذلك ان العرف لا يرى ترتب الحكم الشرعى على تلك الواسطه بل يراه مرتبا على نفس المستصحب وخطاب لاتنقض اليقين بالشك كساير الخطابات تعلق بالعنوان باعتبار مصاديقه العرفيه لالواقعيه العقلية ولذا لا يحكم بواسطه دليل نجاسه الدم بنجاسه اللون الباقي منه بعد زوال العين مع انه من أفراد الدم بنظر العقل و الدقه بواسطه استحاله انتقال العرض فما يتوهم من ان المسامحه العرفيه بعد العلم بخطائهم لايجوز الاعتماد عليها وان المقام من هذا القبيل ناش عن عدم التأمل فان المدعى ان مورد الحكم بحسب الدقه هوالمصاديق العرفيه نعم لو ترتب حكم على عنوان باعتبار ما هو مصداقه بحسب الواقع لايجوز الاعتماد على ما يراه العرف مصداقاً من باب المسامحه و هذا واضح جداً. (١)

وأختار سيّدنا الإمام المجاهد ما ذكره الشيخ بعنوان الكبرى الكلى وقال إذا كانت الواسطه بين المستصحب و الأثر الشرعى خفيه يجرى الاستصحاب ويترتب عليه الأثر ولا يكون من الأصول المثبتة و المراد من خفاء الواسطه ان العرف ولو بالنظر الدقيق لا يرى واسطه الواسطه في ترتب الحكم على الموضوع ويكون لدى العرف ثبوت الحكم للمستصحب من غير واسطه وانما يرى العقل بضرب من البرهان كون الأثر مترتباً على الواسطه لبنا وان كان مترتباً على ذى الواسطه عرفاً. (٢)

ولكن ناقش في المثال الذى ذكره الشيخ قدس سره لخفاء الواسطه حيث قال و أما قضيه استصحاب رطوبه النجس لاثبات تنجس ملاقيه فلان العرف هو الذى يستفيد من

ص: ٢٠٧

١- (١) الدرر، ص ٥٥٧، الطبع الجديد.

٢- (٢) الرسائل، ص ١٨٤.

الأدلة الشرعية الواردة في النجاسات ان التنجس لا يكون الا- لاجل سرايه النجاسه إلى الملقى فملاقاه الثوب للرطب لا يكون موضوعاً للحكم بالغسل عند العرف بل الموضوع هو الثوب المتأثر عن النجاسه الرطبه فاستصحاب الرطوبه لا يثبت هذا العنوان و قد عرفت ان الوسائط الخفيه ماتكون الواسطه عقليه لا يراها العرف واسطه كما ان استصحاب عدم الحاجب للحكم بتحقق الغسل مثبت لأن الواسطه عرفيه لاعقلية. (١)

وفيه: ما لا يخفى لما عرفت من ان المستفاد من اكثر الأدله ان مجرد ملاقاه الطاهر مع النجس الرطب موضوع للنجاسه وعليه فالعرف لا يرى ترتب الحكم الشرعى على تلك الواسطه بل يراه مرتبا على نفس المستصحب كما صرح به المحقق اليزدى قدس سره فى الدرر واستظهره سيدنا الأستاذ من الأدله وانما العقل يحكم بأن الموضوع هو الواسطه الخفيه ولا حاجه إلى اثبات ما حكم به العقل حتى يقال ان استصحاب الرطوبه لا يثبته فاذا لم ير العرف الواسطه يحكم باستصحاب الرطوبه و الحكم بالنجاسه من دون ان يكون مثبتا وان كان استصحاب الرطوبه بنظر العقل مثبتا.

لأن الموضوع هو التأثير أو التأثير عند العقل فما لم يثبت لم يترتب عليه الحكم الشرعى الا انه لا يضر لأن الخطابات الشرعية تعلقت بالعناوين باعتبار انطباقها على مصاديقها العرفيه لا لعقلية وعدم استصحاب الرطوبه فى المقام نقض لليقين بالشك ومقتضى النهى عن النقض هو لزوم الاستصحاب الرطوبه و الحكم بالنجاسه لأن النجس الرطب هو الموضوع عنده.

ثم لا يذهب عليك أن السيد المحقق الخوئى قدس سره ناقش فى المثال الثانى المذكور فى فرائد الأصول أيضاً بانه إننا إذا بنينا على ان عنوان الأوليه مركب من جزئين

ص: ٢٠٨

أحدهما وجودى و هو كون هذا اليوم من شوال و ثانيهما عدمى و هو عدم مضى يوم آخر منه قبله ثبت بالاستصحاب المذكور كون اليوم المشكوك فيه أوّل شوال لأنّ الجزء الأول محرز بالوجدان و الجزء الثانى يحرز بالأصل فبضميمه الوجدان إلى الأصل يتم المطلوب و أما إذا بنينا على ان عنوان الاوليه أمر بسيط متنزع من وجود يوم من الشهر غير مسبوق بيوم آخر من الوجود و العدم السابق لم يمكن اثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور إلّا على القول بالأصل المثبت فان الاوليه بهذا المعنى لازم عقلى للمستصحب و غير مسبوق باليقين وحيث ان التحقيق بساطه معنى الاوليه بشهادته العرف لا يمكن اثباتها بالاستصحاب المزبور. (١)

وفيه: ان المفروض فى كلام الشيخ قدس سره ان العرف لا يفهم من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال الا- ترتيب احكام آخريه ذلك اليوم لشهر واوليه غده لشهر آخر فرأى آثار آخريه ذلك اليوم لشهر انقضاء رمضان و عدم دخول شوال و آثار اوليه غده لشهر آخر آثار عدم دخول شوال و لافرق فيه بين ان يكون الاوليه مركبه أو البسيطة.

لا يقال: ان نظر العرف المسامحى انما يكون حجه فى موردين الأول فى باب المفاهيم و تحديد الدلالات الثانى فى باب التطبيق إذا كان نظره انشائيا لا اخباريا كما إذا قلنا بأن أسامى المعاملات وضعت بازاء المسببات لا الاسباب فان العرف لو شخص صحه معامله المعاطاه مثلاً- كانت بيعا و أما فى المقام فحيث ان النظر العرفى اخبارى فى مجال التطبيق فمع خطأه دقه و عقلاً لاحجيه لنظره. (٢)

ص: ٢٠٩

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٦٤.

٢- (٢) بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص ١٩٣.

لأننا نقول: ان الملاك في حجته التطبيق هو الملاك في المفاهيم و هو ان العرف لا يفهم من اللفظ إلا ما توجه إليه و من المعلوم ان ما يفهمه هو الحجه عليه واما ما لا يتوجه إليه إلا بالتنبيه فليس حجه عليه و هذا بعينه يجيء في التطبيق أيضاً اذ لا يكون المصاديق حجه عليه إلا ما ينطبق عليه بنظره و يفهمه و أما ما لا يكون مصداقاً بنظره فليس حجه عليه مالم يتخذ الشارع طريقاً آخر يوجب تنبيهه بالنسبه إلى المصاديق الخفيه.

والبحت عن الانشاء و الأخبار اجنبى عن محل الكلام اذ الكلام في الافهام العرفى سواء كان في حدود المفهوم أو الانطباق و هذه المرحله متقدمه على مرحله الأخبار والانشاء التى لادخل لهما في حجيه مفهوم الكلام وصاديقه بل اخباره بما فهمه صدق و حجه إذا خبر بواقع فهمه و لا وجه لعدم حجيه فيه بعد صدقه في انطباق المفهوم عليه فتدبر جيداً.

لا يقال: ان الاستصحاب لا يقتضى سوى التعبد ببقاء المستصحب حكماً كان أو موضوعاً وانطباق الأدله على الموضوع يبين حكمه و عليه فلايجرى التقرير المذكور ويكون تمام المعيار انطباق موضوع الدليل الاجتهادى وشموله لما استصحب فلو فهم من موضوعه معنى يعم ذاالواسطه أيضاً ثبت حكم الواسطه عليه و الا فلا تمام الملاك شمول موضوع ذاك الدليل بماله من المفهوم العرفى. (١)

لأننا نقول: ان هذا خلف في خفاء الواسطه اذ تعميم الواسطه بحيث تشمل ذا الواسطه لايساعد خفاء الواسطه فالتقرير المذكور في كلام الشيخ اولى و أتم من ان العرف إذا رأى آثار الواسطه آثاراً لذى الواسطه كانت الواسطه خفيه و الآثار للمستصحب وعدم ترتبها عليه يوجب نقض اليقين و هو منهى عنه.

ص: ٢١٠

فتحصّل: ان ماذهب إليه الشيخ وصاحب الكفايه من استثناء الواسطه الخفيه صحيح كبرى وصغرى وان لم تكن الصغرى خاليه عن بعض المناقشات.

و منها: جلاء الواسطه

ومنها: جلاء الواسطه ووضوحها بنحو يورث الملازمه بينهما فى مقام التنزيل عرفاً بحيث يكون دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر كالمتضائفين مثل ابوه زيد وعمرو وبنوه عمرو ولزيد لعدم التفكيك بينهما فى التنزيل كمالاً تفكيك بينهما فى الواقع وقد ألحق صاحب الكفايه هذا بما إذا كانت الواسطه خفيه حيث قال كما لا يبعد ترتيب ما كان بواسطه ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً كمالاً تفكيك بينهما واقعاً لاجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابة عدّ اثره اثراً لهما فان عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفاً فافهم. (١)

أورد عليه السيد المحقق الخوئى قدس سره: بأن ما ذكره صاحب الكفايه صحيح من حيث الكبرى فانه لو ثبتت الملازمه فى التعبد فى مورد فلا إشكال فى الاخذ بها الا- ان الإشكال فى الصغرى لعدم ثبوت هذه الملازمه فى مورد من الموارد وما ذكره من المتضائفات من الملازمه فى التعبد مسلم الا انه خارج عن محل الكلام إذ الكلام فيما إذا كان الملزوم فقط مورداً للتعبد ومتعلقاً لليقين والشك والمتضائفات كلاهما مورد للتعبد الاستصحابى فانه لا يمكن اليقين بابوه زيد وعمرو بلا يقين ببنوه عمرو ولزيد وكذا سائر المتضائفات فيجربى الاستصحاب فى نفس اللازم بلا- احتياج إلى القول بالأصل المثبت هذا إذا كان مراده عنوان المتضائفين كما هو الظاهر و ان كان مراده ذات المتضائفين بأن كان ذات زيد و هو الاب مورد للتعبد الاستصحابى كما إذا كان وجوده متيقناً فشك فى بقاءه واردنا ان ترتب على بقاءه وجود الابن مثلاً بدعوى الملازمه

ص: ٢١١

بين بقاءه إلى الآن و تولد الابن منه فهذا من اوضح مصاديق الأصل المثبت ولا تصح دعوى الملازمه العرفيه بين التعبد ببقاء زيد و التعبد بوجود ولده فان التعبد ببقاء زيد و ترتيب آثاره الشرعيه كحرمة تزويج زوجته مثلاً وعدم التعبد بوجود الولد له بمكان من الامكان عرفاً فانه لا ملازمه بين بقاءه الواقعي ووجود الولد فضلاً عن البقاء التعبدى. (1) بل يمكن منع الملازمه التعبدية بين المتضائفين و ان كان التلازم بينهما بحسب الوجود الواقعي.

قال السيد الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: نحن ندعى ان مجرد شدة التلازم بين الشئيين فى مرحله الواقع لا يوجب عدم انفكاك أحدهما عن الآخر فى عالم التنزيل الظاهري وصدق شاهد على ما ذكرانه قد يراد عرفاً من تنزيل البنوه لشخص خصوص آثار المترتب على البنوه وهكذا العكس كما قد يراد تنزيل نفس الاضافه الموجب لترتيب آثار كلا المتضائفين. (2) هذا مضافاً إلى استلزام المعارضه حيث انه لو كانت الحاله السابقه فى كل منهما مختلفه بأن كان أحدهما مسبوقاً بالوجود و الآخر مسبوقاً بالعدم فيشكل الأمر من جهه انه كما يمكن أن يقال ان تنزيل وجود أحدهما المسبوق بالوجود ملازم لتنزيل الآخر كذلك يمكن العكس بأن يقال تنزيل عدم الآخر أيضاً ملازم لتنزيل عدم ملازمه قال سيدنا الأستاذ وتوضيح ذلك انه إذا فرض انه متيقن بوجود بعض اجزاء العله ثم شك فى بقائه وعلم مقارناً للشك بوجود ساير اجزاء العله فانه يستصحب بقاء ذلك البعض اذا ترتب عليه أثر شرعى ولا يترتب عليه آثار وجود المعلول بدعوى الملازمه بين تنزيل العله وتنزيل المعلول لأنّه كما يمكن أن يقال ان تنزيل وجود العله يستلزم تنزيل وجود المعلول فيترتب عليه اثره كذلك يمكن

ص: ٢١٢

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٥٩-١٦٠.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٠٤.

العكس بأنّ يقال تنزيل عدم المعلول واستصحابه يستلزم تنزيل عدم العلة فيترتب عليه اثره وليس أثر المعلول الأثر الشرعى للعله كى يكون استصحابها حاكما على الأصل الجارى فى المعلول. (1)

ويمكن أن يقال: انه ليس المدعى هو عدم التفكيك فى التعبد فى جميع موارد المتضائفين حتى يمنع ذلك.

بل المدعى ان فى كل مورد ثبت عدم التفكيك بين التعبد فى المستصحب وبين التعبد فى لازمه يشمله حديث لاتنقض ويمنع عن التفكيك لأنه نقض لليقين بالشك و هذا مما لا إشكال فيه.

هذا مضافاً إلى ان تعارض الاستصحاب فى ما إذا كان أحد الاستصحابين مسبوقا بالوجود و الآخر مسبوقا بالعدم وسقوطهما فيه لا يوجب الإشكال بالنسبه إلى ما لم يكن الاستصحابان متعارضين كما ان التعارض فى بعض موارد الاستصحاب لا يمنع عن حجيه الاستصحاب مطلقاً.

التنبية الحادى عشر: فى دفع توهم المثبته عن بعض موارد الاستصحاب

قال فى الكفايه لاتفاوت فى الأثر المترتب على المستصحب بين ان يكون مترتبا عليه بلاوساطه شىي أو بوساطه عنوان كلى ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشايع ويتحد معه وجوداً كان متزعاً عن مرتبه ذاته أو بملاحظه بعض عوارضه ممّا هو الخارج المحمول (كعنوان الولايه أو الوكاله أو الملكيه أو الزوجيه حيث انه ليس فى الخارج الا منشأ الانتزاع للامور المذكوره و منشأ الانتزاع عين المستصحب فلا يلزم اثبات الواسطه) كالبياض و السواد حيث كان فى الخارج ضميمه وهى السواد أو البياض).

ص: ٢١٣

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٠٨-١٠٩.

فان الأثر فى الصورتين انما يكون له (المستصحب) حقيقه حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواه لالغيره (المستصحب) ممّا كان مبائنا معه أو من اعراضه ممّا كان محمولاً عليه بالضميمه كسواده مثلاً أو بياضه وذلك لأنّ الطبيعى انما يوجد بعين وجود فرده كما ان العرضى كالملكيه والغصبيه ونحوهما لا وجود له إلّا بمعنى وجود منشأ انتزاعه فالفرد أو منشأ الانتزاع فى الخارج هو عين ما رتب عليه الأثر لاشياء آخر فاستصحابه لترتبه لا يكون بمثبت كما توهم. (1) ظاهره هو التفصيل و التفرقه فى جريان الاستصحاب وعدمه بين المحمول بالضميمه و الخارج المحمول فيجرى الاستصحاب فى الخارج المحمول كجريانه فى فرد الطبيعى دون المحمول بالضميمه و التفصيل المذكور لا يخلو من إشكال يظهر من كلام المحقق الاصفهانى قدس سره حيث قال فى تعليقه على الكفايه.

ان العنوان الملحق بالكلى الطبيعى ان كان هو العنوان الوصفى الاشتقاقى بلحاظ قيام مبدأه بالذات فلا فرق بين العنوان الذى كان مبدئه قائماً بقيام انتزاعى أو بقيام انضمامى اذ كما ان الفوق عنوان متحد الوجود مع السقف فكذلك عنوان الابيض أو الاسود متحد مع الجسم فيصح استصحاب العنوان الموجود فى الخارج بوجود معنونه وترتيب الأثر المترتب على العنوان الكلى فلامقابله بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه من هذه الحثيه وان كان المراد نفس المبدأ القائم بالذات تاره بقيام انتزاعى واخرى بقيام انضمامى فلتوهم الفرق مجال نظراً إلى ان وجود الأمر الانتزاعى بوجود منشئه بخلاف الضميمه المتأصله فى الوجود فانها مبائنه فى الوجود مع ماتقوم به فاستصحاب ذات منشأ الانتزاع وترتيب أثر الموجود بوجوده كترتيب أثر الطبيعى على فرده المستصحب بخلاف استصحاب ذات الجسم وترتيب اثر البياض فانهما

ص: ٢١٤

متبائن في الوجود انتهى ظاهره ان التقابل بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه صحيح في الصوره الثانيه وهى ما إذا كان المراد من العنوان نفس المبدأ دون الصوره الأولى أى ما إذا كان المراد من العنوان هو العنوان الوضعى الاشتقاقي وإلا فالتقابل بينهما هذا وقد ذهب سيدنا الأستاذ إلى انكار التقابل بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه مطلقاً سواء كان المراد منهما نفس المبدأ أو العنوان الاشتقاقي حيث قال ان التفرقه لو كان(كانت)فى الأثر المترتب على المبدء فلا فرق فيه بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه فانه كما يكون السواد مغايراً خارجاً مع وجود محله فكذلك مثل الوكاله و النيابة ولو كان(كانت)فى الأثر المترتب على نفس المحمول فلا فرق أيضاً بينهما لاتحاد المحمول مع مورده فى الحالين و بالجمله لافرق بين المحمولين لا فى الأثر المترتب عليهما ولا على مبدئهما. (1) فلاوجه للتفصيل بين المحمولين سواء كان المراد نفس المبدأ اوالعنوان الاشتقاقي فلا تغفل ولعلّ إليه يؤول ما فى مصباح الأصول حيث قال فان كان مراد صاحب الكفايه ان الاستصحاب يصح جريانه فى الفرد من الأمر الانتزاعى لترتيب أثر الكلى عليه فيصح استصحاب ملكيه زيد لمال لترتيب آثار الملكيه الكليه من جواز التصرف له وعدم جواز تصرف الغير فيه بدون اذنه ففيه ان هذا لا يكون فارقاً بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه فاذا شك فى بقاء فرد من أفراد المحمول بالضميمه كعداله زيد مثلاً فباستصحاب هذا الفرد ترتب آثار مطلق العداله كجواز الاقتداء به ونحوه فلاوجه للفرق بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه وان كان مراده ان الاستصحاب يجرى فى منشأ الانتزاع و يترتب عليه أثر الأمر الانتزاعى الذى يكون لازماً له على فرض بقاءه فهذا من اوضح مصاديق الأصل المثبت فلا يجرى الاستصحاب فى الخارج المحمول كما لا يجرى فى المحمول

ص: ٢١٥

بالضميمه فلاوجه للتفصيل لعدم التقابل بينهما. إلى أن قال نعم لو كان الأمر الانتزاعى اثراً شرعياً لبقاء شيئى لترتب على استصحابه بلا- إشكال و هذا كما إذا علم بأن الفرس المعين كان ملكاً لزيد وشك في حياته حين موت زيد أو في بقاءه على ملكه حين موته فباستصحاب الحياه أو الملكيه نحكم بانتقاله إلى الوارث ولا مجال لتوهم كونه مثبتاً لأن انتقاله إلى الوارث من الآثار الشرعيه لبقائه غايه الأمر انه أثر وضعى لا تكليفى و هو لا يوجب الفرق فى جريان الاستصحاب وعدمه. (١)

حاصله انه لا فرق بين الخارج المحمول وبين المحمول بالضميمه ان كان المراد هو جريان الاستصحاب فى الفرد لجريانه فى كليهما وهكذا لا فرق بينهما ان كان المراد هو جريان الاستصحاب فى منشأ الانتزاع ليرتب عليه أثر الأمر الانتزاعى الذى يكون لازماً على فرض بقاءه اذ كمالاً يجرى الاستصحاب فى المحمول بالضميمه كذلك لا يجرى فى الخارج المحمول لكونه مثبتاً.

ذهب بعض الاجله إلى ان الاستصحاب لا شأن له إلا اثبات الموضوع فلامجال لتوهم كونه مثبتاً حيث قال ان تمام الملاك كون المستصحب مصداقاً لعنوان الموضوع المأخوذ فى كبرى الحكم سواء كان فرداً ذاتياً أو غير ذاتى و سواء كان مبدؤه من قبيل المحمول بالضميمه أو الخارج المحمول فان صدق الإنسان كصدق الممكن و العالم أو الضارب على مصاديقه صدق حقيقى ولا- محاله تعم الكبرى المتضمنه للحكم على امثال هذه العناوين لجميع مصاديقها التى منها ما ثبت بالاستصحاب فلاشأن للاستصحاب إلا اثبات الموضوع وبه ينتهى شأنه ورسالته ثم الدليل الاجتهادى الذى جعل الحكم على ذلك العنوان الكلى لعمه من دون فرق بين أقسام المصاديق أصلاً هذا بناء على ما حققناه وهكذا الأمر على مبنى القوم فان الأحكام

ص: ٢١٤

الشرعيه لما كانت مترتبه على العناوين الكليه فلامحاله أثر المتيقن الذي يدلّ الاستصحاب على التعبد به بقاء يراد به الاثار التي يترتب عليه بما انه مصداق لهذه العناوين الكليه و هاهنا أيضاً لافرق بين العناوين التي بالنسبه لمصاديقها من قبيل الذات و الذاتيات و ما كان محمولاً بالضميمه أو الخارج المحمول و اماما في الكفايه من استثناء ما كان من الاعراض من قبيل المحمول بالضميمه كالسواد و البياض فيرد على ظاهره ان مبدأ الاشتقاق فيه و ان كان مغايراً للموصوف الا- انه كذلك في الخارج المحمول أيضاً فان الامكان مغاير في المفهوم للموصوف به لكنه لاينافي ان يكون العنوان المحمول عليه كالاسود و الابيض و الممكن متحداً معه كما لا يخفى (١) ولا يخفى عليك ان على مبنى القوم إذا ترتب الأثر على المبدأ فالخارج المحمول كالمحمول بالضميمه في كونه مغايراً مع وجود محله و عليه فلايجرى الاستصحاب في المحل لترتيب أثر المغاير لأنه مثبت من دون فرق بينهما كما ذهب إليه سيدنا الأستاذ بل لامجال للاستصحاب على مبناه بعد المغايره بين المبدء و المحل أيضاً لأن استصحاب المحل لا يكون استصحاب الفرد بالنسبه إلى المبدأ حتى يشمل العنوان الكلي المترتب عليه الأثر الشرعي في الدليل الاجتهادي فتدبر.

هذا مضافاً إلى ان الوحده المعتره في عدم كون الأصل مثبتاً هي الوحده في عالم الاعتبار و تقدير موضوعيه الموضوع للاحكام دون الوحده العقليه و الفلسفيه و عليه فيكون استصحاب الفرد لاثبات آثار الكلي مثبتاً إذا لوحظ الموضوع بحيثه الفرديه فلايمكن استصحاب الفرد لاثبات آثار الطبيعه الكليه لعدم الاتحاد بينهما في مرحله موضوعيه الموضوع و ان كان بينهما اتحاد عقلاً بحسب الكلي و الفرد فمجرد كون شيء من قبيل الذات و الذاتيات أو الكلي و الفرد أو الخارج المحمول لا يكفي في

ص: ٢١٧

عدم كونه مثبتاً بل اللازم هو ملاحظه كيفيه جعله موضوعاً للاحكام و لذا يكون استصحاب الفرد بما هو فرد لاثبات آثار الكلى مثبتاً من دون فرق بين الخارج المحمول و بين المحمول بالضميمه نعم لا يكون استصحاب نفس العنوان المتحقق و المنطبق على الخارج لترتيب اثره المترتب على الكلى مثبتاً و ذلك لاتحادهما.

ولقد أفاد و أجاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال إذا تعلق حكم على الإنسان فاستصحاب بقاء زيد لا يثبت آثار الإنسان لا- لأن الفرد مقدمه للكلى فانه خلاف التحقيق بل لأنّ حيثه الانسانيه فى عالم الاعتبار و تقدير موضوعيه الموضوع للاحكام غير حيثه الفرديه وان كان الفرد متحداً مع الطبيعى خارجاً لكن لما كان العناوين الطبيعه موجوده بوجود الفرد لدى العرف فاذا تعلق حكم بعنوان يسرى إلى مصداقه الخارجى فاذا شك فى بقاء العنوان المتشخص الخارجى يمكن استصحابه و ترتيب الأثر عليه إلى أن قال وبالجمله فرق بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلى و بين استصحاب العنوان المنطبق على الخارج لترتيب اثره عليه فان ذلك استصحاب نفس العنوان المتحقق فى الخارج فهو كاستصحاب نفس الكلى لترتيب آثاره.

(١)

فتحصّل: انه لاتقابل بين الخارج المحمول و بين المحمول بالضميمه مطلقاً فان الأثر لو ترتب على المبدأ فكل واحد منهما مغاير مع محله اذ كما ان السواد مغاير خارجاً مع وجود محله فكذلك مثل الوكاله و النيابة فلايجرى الاستصحاب فيهما لكونه مثبتاً ولو كان الأثر مترتباً على نفس المحمول المنطبق على الخارج فلاتقابل أيضاً بين المحمولين لاتحاد المحمول مع مورده على الحالين فلا فرق بينهما فيجربى الاستصحاب فى كليهما نعم لامجال للاستصحاب ان اريد من المستصحب هو الفرد بحيثيه الفرديه لا العنوان المنطبق على الخارج للمغايره بينهما فى عالم الاعتبار و تقدير

ص: ٢١٨

موضوعيه الموضوع لأنّ حيثيه الفرديه غير حيثيه الجامع التي باعتبارها تعلق الأثر فلا تغفل.

التنبيه الثاني عشر: في عدم الفرق بين المجعوليه الاستقلاليه وبين المجعوليه التبعيه في جواز الاستصحاب

قال في الكفايه لاتفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين ان يكون مجعولا شرعاً بنفسه كالتكليف وبعض انحاء الوضع أو بمنشأ انتزاعه كبعض انحائه كالجزيئيه و المانعيه فانه أيضاً ممّا تناله يد الجعل شرعاً ويكون امره بيد الشارع وضعا ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعاه ولاوجه لاعتبار ان يكون المترتب أو المستصحب مجعولا مستقلاً كما لا يخفى فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطيه أو المانعيه بمثبت كما ربما توهم بتخيل ان الشرطيه او المانعيه ليست من الآثار الشرعيه بل من الامور الانتزاعيه فافهم (1) حاصله انه يكفي المجعوليه ولو كانت بالتبعيه في جريان الاستصحاب وعليه فالتفرقه بين المجعوليه الاستقلاليه وبين التبعيه لاوجه لها بعد كونهما مشتركين في أصل المجعوليه وعليه فيصح استصحاب الشرط أو المانع لترتيب آثار الشرطيه أو المانعيه و ليس بمثبت لانهما مجعولتين بالتبع كما يصح استصحاب نفس الشرطيه أو المانعيه لانهما مجعولتان بتبع الجعل الشرعي وعليه فاستصحاب الشرط كالطهاره أو المانع كالنجاسه الخبيثه لترتيب آثار الشرطيه أو المانعيه وهي جواز الدخول في الصلاه مثلاً أو عدم جواز الدخول في الصلاه ليس بمثبت اذ الواسطه وهي الشرطيه أو الجزئيه مجعوله بجعل تبعي و الآثار المذكوره آثار لمجعول شرعي تبعي.

هذا مضافاً إلى ما حكى عنه في تعليقه على فرائد الأصول من ان للشرط و المانع دخلاً وجوداً وعدمياً في التكليف و هو يكفي في باب الاستصحاب فيوسع بدليله دائره

ص: ٢١٩

الشرط و المانع تاره وتضييق اخرى قال نعم لا يصح استصحاب شرط نفس التكليف إذا ظفر بمقتضيه وشك في الشرط ضروره ان ترتب التكليف على وجود علتة عقلية مثل ترتب المعلول على العله ألهم إلهما ان يكون التنزيل فى العله ملازما للتنزيل فى المعلول كما اشرنا إليه واستغيناه من الأصل المثبت انتهى.

ولا يخفى ما فيه من المعارضه فان التنزيل فى عدم المعلول أيضاً ملازم للتنزيل فى عدم العله فيعارض التنزيل فى ناحيه العله.

والأولى ان يقال ان ترتب التكليف على وجود علتة ليس بعقلية صرف و عليه فاستصحاب الشرط أو المانع يجرى لدخالتهما فى التكليف شرعاً ولا حاجة فى جريانه إلى اثبات شىء اخر كالشرطيه و المانع حتى يشكل فيه بانه مثبت لعدم كونهما من المجموعات الشرعية ويجاب عنه بكفايه مجعولييه منشأ انتزاعهما.

أورد عليه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: بأن الشرط أو المانع ليس دخيلاً فى الحكم وجوداً أو عدماً بل الدخيل فيه هو التقيد به أو بعدمه و قد تبين فى محله ان فى مثل القيود للمأمور به يكون القيد خارجاً و التقيد داخلًا ثم انه إذا كان الشرط شرطاً للتكليف فلا يخلو أما ان يكون مثل المجيء و الزوال فى قوله إذا جاءك زيد فاكرمه و إذا زال الشمس و جب الصلاء ولا إشكال فى صحه جريان الاستصحاب فيه لاثبات الوجوب كما لا يخفى و أما ان يكون من قبيل الشرط لنفس الانشاء من جهه انه فعل من افعال المنشىء و معلوم ان استصحاب هذا الشرط لا ينتج لا اثر ثبوت الانشاء لأنه عقلية و لعله مراد المحقق وان كان ياباه ظاهر كلامه الخ (1). و عليه فاستصحاب نفس الشرط أو المانع بدعوى دخالتهما فى المكلف به غير جار لعدم دخاله نفس الشرط أو المانع بل الدخيل هو التقيد به أو بعدمه كما عرفت و أما إذا كان الشرط شرطاً للتكليف

ص: ٢٢٠

فلا- إشكال في استصحابه الا- إذا كان شرطاً لنفس الانشاء و فيه أنّ مورد بعض أخبار الاستصحاب هو الشرط في المكلف به ومعه لامجال لانكار الاستصحاب في ناحيه الشرط ونحوه و عليه يجرى الاستصحاب في ناحيه الشرط و نحوه مطلقاً عداما إذا كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء.

قال المحقق اليزدى قدس سره: في الجواب عن الإشكال المذكور في جريان الاستصحاب في شرط شيء أو عدم مانعه أو في الشرطيه و المانعيه.

بانه ان اراد استصحاب مصداق الشرط و المانع اعنى ما جعله الشارع شرطاً أو مانعاً سواء اعتبر في الملكف به مثل الطهاره و الحدث أم في التكليف كالزوال ومثله فلا إشكال في صحه الاستصحاب بل مورد بعض أخبار الباب هو استصحاب الطهاره اذ كما ان تقييد موضوع الحكم بالطهاره وظيفه للشارع كذلك الاكتفاء بالطهاره المشكوكه أو عدم الاكتفاء بها وكذلك جعل الحكم المشروط بشرط لم يعلم تحققه عند اقتضاء الاستصحاب تحققه أو عدم جعله عند اقتضاء الاستصحاب عدم تحققه إلى أن قال ولا- إشكال في شيء من ذلك وان اراد استصحاب عنوان الشرطيه و المانعيه أو عدمهما فله وجه من حيث ان هذه العناوين ليست بمجموله في حد انفسها ولا تكون موضوعه لاثر شرعى مع امكان ان يقال بصحه الاستصحاب فيما ذكر أيضاً لأنه وان كان غيرمجمول ولا موضوع لاثر شرعى الا انه يكفى في شمول أدله الاستصحاب لشيئى كونه بحيث تناله يد التصرف من قبل الشرع ولو بأن يجعل ما هو منشأ لاتزاعه وعلى هذا أيضاً لافرق في صحه الاستصحاب بين ان لوحظت هذه العناوين في المكلف به أو التكليف. (1) فيصح الاستصحاب في الشرط أو المانع وفي

ص: ٢٢١

الشرطيه و المانعيه من جهه كونهما مجعولتين بجعل منشأهما فلامجال لاشكال المثبتة فى المقام.

نعم قد يقال ان كل الملاك ان يبين الأصل وظيفه عمليه للمكلف وإلا كان التعبد بالبقاء من قبيل اللغو المحض ودليل اعتبار قاعده الاستصحاب موضوعه اليقين و الشك وانه لاينقض اليقين بالشك و هو مطلق جار فى كل يقين وشك سواء تعلق بالامور الخارجيه أو الانتزاعيه أو الجعليه الاعتباريه فكل متيقن شك فيه يحكم ببقائه بشرط ان يكون الحكم ببقائه ممّا يحل مشكله مقام العمل للمكلف فاذا كان المتيقن حكما تكليفيا فمن المعلوم ان الحكم ببقائه لامعنى له الا الحكم فى الزمان الثانى و هو زمان الشك بأنّ هذا الحكم التكميلى ثابت عينا ففیه حل مشكله وظيفه المكلف.

و إذا كان موضوعاً للحكم التكميلى فالحكم ببقائه يستلزم الحكم بترتب ذلك الحكم التكميلى عليه ففیه أيضاً حل مشكله العمل و أما إذا كان لا من القسم الأول ولا من الثانى فالحكم ببقائه لا يحل مشكلاً عملياً فان الانتقال منه إلى الحكم العملى حينئذٍ غير صحيح لأنه أصل مثبت والاستصحاب ليس حجه على مثل هذه المثبتات من غير فرق فى ذلك بين ان يكون نفس المستصحب امراً اعتبارياً مجعولاً أو موضوعاً تكوينياً خارجياً فان كل الملاك ان يبين الأصل وظيفه عمليه للمكلف والا كان التعبد بالبقاء من قبيل اللغو المحض. (١)

ولقائل ان يقول ان مقصود الباحث هنا هو ما إذا كان الأثر الشرعى موجوداً وترتب على مثل الشرط أو المانع أو الشرطيه أو المانعيه وحينئذٍ إذا لم نقل بأن الشرطيه أو المانعيه مجعوله ولو بالتبع فاستصحاب الشرط أو المانع ليرتب عليه الشرطيه او المانعيه و يترتب عليهما آثارهما الشرعيه مثبت و أما إذا قلنا بمجعولييه الشرطيه أو

ص: ٢٢٢

المانعيه ولو بالتبع فلامانع من وساطتهما فتحصل انه لافرق في جريان الاستصحاب بين المجعول الاستقلالي و التبعي وعليه يجرى الاستصحاب في الشرط و المانع اذ الشرطيه و المانعيه و الأثر الشرعي موجوده في هذه الموارد فتأمل.

التنبيه الثالث عشر: في استصحاب الاعدام

قال المحقق الخراساني قدس سره في الكفايه ولا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين ان يكون ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه وعدمه ضروره ان أمر نفيه بيد الشارع كثبوتيه وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر اذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوتيه كما هو واضح. (1)

أقول ان الإشكال في جريان الاستصحاب في الاعدام يكون من نواح مختلفه أحدها: ان استصحاب عدم التكليف بناء على عدم مجعوليته العدم ليس له أثر شرعي لأن إطلاق العنان أثراً عقلياً و عليه فجريان الاستصحاب يحتاج إلى وساطه لشيئى اخر لترتيب الأثر الشرعي و هو ليس إلّا أصلاً مثبتاً و لعلّ ذكر هذه المسأله هنا باعتبار هذا الإشكال و الجواب عنه أنّ التحقيق كما ان شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره ان اللازم هو ان يكون المستصحب ممّا يترتب على التعبد به أثر شرعاً فكونه مطلق العنان وان كان أثراً عقلياً لليقين بالعدم الا انه إذا استصحب اليقين في حال الشك يترتب عليه كون المكلف مطلق العنان شرعاً و هو أثر شرعي بقاء وان كان في حال عدم التكليف في الازل اثراً عقلياً لليقين بعدم التكليف ولادليل على لزوم جعل المماثل للمستصحب أو جعل المماثل للآثر الشرعي للمستصحب حتى لا يجرى الاستصحاب في الاعدام الازليه اذ قوله لا تنقض اليقين بالشك لا يدلّ إلّا على اعتبار بقاء اليقين في عالم التشريع واعتبار ذلك لا يكون الا فيما إذا كان له أثر يكون تحت يد الشارع بقاء

ص: ٢٢٣

وحيث ان الأثر لا يلزم ان يكون امراً وجودياً ولا اثراً عملياً يجوز ان يترتب عليه عدم لزوم العمل المساوق لكون المكلف مطلق العنان وليس فى أدله الاستصحاب لفظ العمل ومثله حتى يقال انه ظاهر فى الأثر الوجودى وترك العمل ليس عملاً وعدم ترتيب الأثر ليس اثراً انتهى ومع ترتب الأثر الشرعى لاوجه لدعوى عدم جريان الاستصحاب وثانيها ان العدم غير مجعول وذلك لأن الحكم بعدم الوجوب أو عدم الحرمة ليس من باب الانشاء بل هو من باب الأخبار حقيقه وعليه فلامجال لاستصحاب عدم الوجوب أو الحرمة لاختصاصه بالمجعول الشرعى و المفروض ان العدم غير مجعول.

وأجاب عنه المحقق الاصفهاني قدس سره بأن التحقيق ان ابقاء عدم الوجوب أو عدم الحرمة مثلاً باحد وجهين:

الأول: انشاء عدمهما اظهارة لبقاء عدمهما على حاله والانشاء خفيف المؤونه وقصد ثبوت مفهوم عدم الوجوب بقوله: «لا يجب» انشاءً أمر معقول والانشاء بالاضافه إلى ما يدعو إليه ويترتب عليه تاره بنحو التحقيق والايجاد كالانشاء بداعى جعل الداعى واخرى بنحو الكشف والاظهار كالانشاء بداعى الارشاد فانه ليس جعلاً للرشد بل لاظهار رشد العبد وخيره فيما تعلق به الانشاء فكذا فى طرف عدم التكليف فانه حيث لا يعقل تحقيق عدم الدعوه بالانشاء فهو لاظهار بقاء عدم جعل الداعى على حاله ولا بد من حمل «لاتنقض» الشامل لليقين بالوجوب وبعدمه على الانشاء بالتقريب المزبور.

الثانى: ابقاء العدم على حاله بعدم جعل الداعى عن اختيار فان عدم الفعل تاره فى حال الغفله او عدم القدره فالفعل فى مثل هذه الحاله غير اختيارى و الترك على طبع الفعل.

واخرى فى حال الالتفات و القدره على الفعل فابقاء العدم حينئذٍ بعدم اعمال القدره فى ايجاده عن شعور و التفات و الفعل حينئذٍ حيث انه مقدور وقابل لتأثير القدره فيه فلامحاله يكون الترك على طبع الفعل وليس للعدم و الترك حظ من الاستناد إلى الشخص ازيد مما ذكر وعليه فالشارع عند جعل الطريقه وشرع الشريعه مع القدره على جعل الوجوب إذا ابقى عدم الوجوب على حاله بعدم قلبه إلى نقيضه كان هذا العدم مستند اليه ولا حاجه إلى صدق الحكم ولا إلى صدق الجعل المساوق للتكوين والايجاد بل إلى مجردالاستناد إلى الشارع ولا- اختصاص لعنوان الابقاء بطرف الوجود بل استمرار كل مفروض على حاله فى حاله اخرى بقاءه انتهى. (١)

وثالثها: عدم استحقاق العقاب مترتب على عدم الوصول وعدم الوصول متحقق بنفس الشك فى الوصول وعليه فلاحاجه إلى التعبد بعدم التكليف بالاستصحاب ظاهراً لتحقيق عدم الوصول.

وحاصل الجواب عنه كما أفاد المحقق الاصفهاني قدس سره ان التحقيق ان استحقاق العقاب منوط بالتكليف ووصوله و مخالفته وينتفى بانتفاء كل جزء من الاجزاء الثلاثه وجداناً أو تعبداً و قاعده قبح العقاب بلا بيان مختصه بحيثه عدم الوصول وعدم قيام الحجه و البيان و أما عدم التكليف بنفسه أو عدم المخالفه مثلاً فلاربط لهما بقاعده قبح العقاب بلا بيان وعدم الاستحقاق من جهتهما لادخل له بعدم الاستحقاق من جهه عدم البيان وكما انه مع وصول التكليف الواقعى حقيقه أو عنواناً لامجال للقاعده فكذلك مع وصول عدمه حقيقه أو عنواناً لامجال للقاعده فعدم الاستحقاق المرتب على استصحاب عدم التكليف لادخل له بعدم الاستحقاق من حيث عدم الوصول حتى يقال ان عدمه وجدانى بل هو من حيث عدم التكليف بنفسه ومع ايصال عدمه عنواناً تعبداً

ص: ٢٢٥

لاتكليف يشك في ثبوته ليكون لوصوله وعدم وصوله مجال فليس مفاد القاعده مترتبا على استصحاب عدم التكليف ليقال بأن موضوعه ثابت لاحاجه إلى التعبد به انتهى موضع الحاجه من كلامه اعلى الله مقامه. (١)

والحاصل: ان بعد فرض ان عدم الاستحقاق من جهه عدم التكليف أو من جهه عدم المخالفه لادخل له بعدم الاستحقاق من جهه عدم البيان لا-يرد على استصحاب عدم التكليف أو عدم المخالفه للتكليف بانه لاحاجه إلى التعبد به لأن عدم الوصول متحقق بنفس الشك في الوصول و الظاهر ان الإشكال ناش من الخلط بين عدم الاستحقاق من ناحيه عدم التكليف أو عدم المخالفه وبين عدم الاستحقاق من ناحيه عدم الوصول فتدبر جيداً.

فتحصّل: ان الاستصحاب جار في الاعدام لعدم اختصاص اليقين و الشك في قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك بالامر الوجودى ولا بما يكون حكماً أو عملاً بل يكفى فيه انه أمر بيد الشارع فلا تغفل.

التنبیه الرابع عشر: ان عدم ترتب الأثر العادى أو العقلى فى الأصول المثبه يختص بالانار المختصه بالحكم الواقعى كالأجزاء واسقاط المأمور به الواقعى بالاتبان به

و أما إذا كان الأثر مترتباً على المستصحب مطلقاً سواء كان واقعياً أو ظاهرياً فلأمانع من ترتبه على المستصحب لأن المفروض انه أثر لمطلق الحكم و هو أعم من الواقعى و الظاهرى و الموضوع محقق بالاستصحاب.

وعليه فلا يرد على المختار فى الأصول المثبه من عدم ترتب الأثر العادى أو العقلى فيها ان ذلك يوجب عدم اعتبار الاستصحاب مطلقاً موضوعياً كان أو حكماً

ص: ٢٢٤

لعدم انفكاك الاستصحاب عن أثر عقلي كنفى الاضداد في استصحاب الأحكام كالوجوب الموجب لحرمة الضد أو كوجوب الاطاعه وحرمة المخالفه.

قال في الكفايه لا يذهب عليك ان عدم ترتب الأثر الغير الشرعى ولا-الشرعى بواسطه غير الشرعى من العادى أو العقلى بالاستصحاب انما هو بالنسبه إلى ما للمستصحب واقعاً فلايكاد يثبت بالاستصحاب من آثاره إلّا اثره الشرعى الذى كان له بلا واسطه أو بواسطه أثر شرعى اخر حسبما عرفت فيما مرّ لالنسبه إلى ما كان للآثر الشرعى مطلقاً كان بخطاب الاستصحاب أو غيره من انحاء الخطاب فان آثاره شرعيه كانت أو غيرها تترتب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب أو كان من آثار المستصحب وذلك لتحقق موضوعها وتكوينها حينئذٍ حقيقه فما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه من وجوب الموافقه وحرمة المخالفه و استحقاق العقوبه إلى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلاشبهه ولا ارباب فلاتغفل. (١)

التنبیه الخامس عشر: انه قد تقدّم كفايه كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعى بقاء ولو لم يكن كذلك حدوثاً

ومقتضاه هو صحه استصحاب العدم الازلى للتكليف فان جرّ العدم الازلى إلى زمان الشك بيد الشارع وعليه فيصح له ان يجزّه تشريعاً.

قال في الكفايه فلو لم يكن المستصحب فى زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان فى زمان استصحابه كذلك أى حكماً أو ذا حكم يصح استصحابه كما فى استصحاب عدم التكليف فانه وان لم يكن بحكم مجعول فى الانزل ولا ذا حكم الا انه حكم مجعول فيما لايزال لما عرفت من ان نفيه كثبوته فى الحال مجعول شرعاً و كذا

ص: ٢٢٧

استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً أو كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم كذلك بقاء.

وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل كما إذا قطع بارتفاعه يقينا. (١)

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: وهذا الذى ذكره؛ متين لاشبهه فيه فان أدله الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك ناظره إلى البقاء فلو لم يكن المستصحب قابلاً للتعبد بقاء لايجرى فيه الاستصحاب ولو كان قابلاً له حدوثاً ولو كان قابلاً للتعبد بقاء يجرى الاستصحاب فيه ولو لم يكن قابلاً له حدوثاً. (٢)

ولا يخفى عليك ان قول صاحب الكفايه «الا- انه حكم مجعول فيما لايزال» يشعر بلزوم التنزيل وجعل المماثل فيما يزال مع انه لاجاه إليه لأن معنى عدم نقض اليقين هو ابقاء اليقين وحيث لا معنى له لفرض نقض اليقين بالشك كان معناه عدم نقض اليقين عملاً. والمراد به أن عامل معاملته اليقين بعدم التكليف وحيث كان فى حال اليقين بعدم التكليف مطلق العنان فكذلك بقاء من دون حاجه إلى تنزيل أو جعل نعم لايجرى الاستصحاب الا إذا كان له أثر شرعى فى حال جريانه كساير الأصول العمليه وكونه مطلق العنان فى حال اليقين بعدم التكليف وان كان اثراً عقلياً ولكنّه عند الشك وجريان الاستصحاب يكون اثراً شرعياً.

التنبیه السادس عشر: فى حكم الشك فى التقدم و التأخر بعد العلم باصله

اشاره

انه لا إشكال ولا كلام فى جريان الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك فيما إذا كان الشك فى أصل تحقق حكم أو موضوع ذى حكم أو كان الشك فى ارتفاع حكم أو موضوع ذى حكم بعد العلم بتحقيقه.

ص: ٢٢٨

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٣٣-٣٣٢.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٧٧.

و أما إذا كان الشك فى تقدمه وتأخره بعد العلم بتحقيقه أو كان الشك فى تقدم الارتفاع وتأخره بعد العلم باصله فالكلام فيه يقع تاره فيما إذا لوحظ التأخر و التقدم بالنسبه إلى اجزاء الزمان واخرى فيما إذا لوحظ بالنسبه إلى حادث اخر فهنا مقامان:

المقام الأول: انه لا إشكال فى جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثاره ولكن لا يثبت به آثار تأخر وجوده عن زمان العلم بالتحقق

أحدهما: انه لا إشكال فى جريان استصحاب العدم إلى زمان العلم بالتحقق فيترتب آثار العدم الى زمان العلم بالتحقق كما إذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعة وشككنا فى حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة فيجرى الاستصحاب وتترتب آثار العدم إلى يوم الجمعة لكن لا يثبت بهذا الاستصحاب آثار تأخر وجوده عن يوم الخميس ان كان لعنوان تأخره عنه أثر فان التأخر عن يوم الخميس لانزم عقلى لعدم الحدوث يوم الخميس فاثباته باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس يتوقف على القول بالأصل المثبت وكذا لو ترتب على حدوثه فى يوم الجمعة أثر لا يثبت بالاستصحاب آثار الحدوث يوم الجمعة فان الحدوث عباره عن الوجود الخاص بناء على بساطته و هو أول الوجود نعم لا باس بترتيب آثار الحدوث بذاك الاستصحاب اعنى استصحاب عدم الوجود فى السابق تعبداً بناء على ان الحدوث مركب من الوجود فى الزمان اللاحق أى الجمعة وعدم الوجود فى السابق أى يوم الخميس لكون أحد الجزئين محرز بالوجدان و هو الوجود يوم الجمعة و الجزء الآخر بالتعبد و هو عدم الوجود يوم الخميس إلّا ان الحدوث كما أفاد فى مصباح الأصول هو أمر بسيط و هو الوجود المسبوق بالعدم (المعبر عنه فى اللغه الفارسيه بـ«تازه») ويتفرع عليه انه إذا علمنا ان الماء لم يكن كرا قبل الخميس فعلم انه صار كرا بعده وارتفع كريتته بعد ذلك فيجرى فيه استصحاب عدم كريتته فى يوم الخميس ولا يثبت بذلك (حدوث) كريتته يوم الجمعة ولذلك ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى انه لا يحكم بطهاره ثوب نجس وقع فيه فى أحد اليومين لاصاله بقاء نجاسته وعدم أصل حاكم عليه نعم لو وقع فيه فى كل من

اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بماءين مشتبهين انتهى كلامه (١) ولقد أفاد وأجاد الشيخ الأعظم قدس سره وان لم يكن الفرع الاخير و هو قوله نعم لو وقع فيه الخ خاليا عن المناقشه حيث قال فيه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره أقول وجه عدم ترتب احكام الوجود في الزمان المتأخر معلوم اذ استصحاب عدم وجوده قبله لا يثبت وجوده في الزمان المتأخر الا بناء على التعويل على الأصول المشبه وذلك لأنه بعد ما علم اجمالاً بوجود الحادث في أحد الزمانين يكون عدم وجوده في الزمان المتقدم ملزوما عقلاً. لوجوده في الزمان المتأخر فلا يترتب عليه بالاستصحاب هذا واضح انما الكلام فيما إذا فرض في المثال الذي أفاده وقوع الثوب النجس في الماء في كل من اليومين فانه إذا فرض ان الماء لم يكن كرا في الزمان المتقدم وصار كرا بعده لكان وقوع الثوب النجس فيه حينئذٍ موجبا لنجاسته ولا فائده في تميمه كرا بناء على التحقيق في الماء المتمم كرا من عدم زوال نجاسته بذلك وحيث يحتمل ذلك يحتمل بقاء نجاسته الثوب فيكون الأصل بقاءها نعم يحكم بطهاره الثوب بناء على القول بأن تميم الماء كرا يوجب زوال نجاسته وذلك لحصول القطع بطهارته على هذا القول وكيف كان فهذا المثال لا يخلو عن النظر. (٢)

وثانيهما: و هو ما إذا كان الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر وستعرف ان شاء الله تعالى جريان الاستصحاب في جميع صورته

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره هو

ص: ٢٣٠

١- (١) ولا يخفى عليك ان تطهير الشيء المتنجس بماءين مشتبهين يحصل بصب الماء من كل واحد على المتنجس لادخوله فيهما فحينئذ علم بتطهيره اما من الماء الأول أو الثاني و بهذا العلم يرفع اليد عن العلم بالمتنجس فهو نقض اليقين بالنجاسه باليقين بالطهاره و احتمال ان يكون النجس هو الثاني مندفع باستصحاب الطهاره لا يقال ان العلم بالتطهير بالنحو المذكور يعارض مع العلم بصب النجس مع صبهما فيستصحب لأننا نقول لا أثر له مع إستصحاب النجاسه الجارى في الثوب النجس فلا تغفل.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ١١٢-١١١.

يتصور بصورثمان حيث ان الحادثين أما ان يكونا مجهولي التاريخ أو يكونا تاريخ أحدهما معلوماً و على كلا التقديرين أما ان يكون الأثر مترتبا على الوجود الخاص من السبق و اللحق أو على العدم و على التقادير الأربعة إما ان يكون الأثر مترتبا على الوجود و العدم بمفاد كان وليس التامين أو على الوجود و العدم بمفاد كان وليس الناقصين.

ويقع الكلام أولاً في مجهولي التاريخ فنقول:

١- إذا كان الأثر للوجود بمفاد كان التامه المعبر عنه بالوجود المحمولي كما إذا فرض ان الارث مترتب على تقدّم موت المورث على موت الوارث فلا مانع من التمسك باصالة عدم السبق فيحكم بعدم الارث و هذا واضح فيما إذا كان الأثر لسبق أحد الحادثين على الآخر ولم يكن لسبق الحادث الآخر على هذا الحادث اثر. (١) و أما إذا كان الأثر لسبق كل منهما على الآخر فيجرى في كل منهما أصالة عدم السبق ولا معارضه بين الاصلين لاحتمال التقارق نعم لو كان الأثر لسبق كل منهما على الآخر وكان لنا علم اجمالى بسبق أحدهما على الآخر يتعارض استصحاب العدم في كل واحد مع استصحاب العدم في طرف آخر و جريان الأصل فيهما موجب للمخالفة القطعيه وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح و هكذا لو كان الأثر لسبق أحدهما على الآخر وكان لتأخيره عن الآخر أيضاً أثر فلا مانع من جريان الاستصحاب في عدم السبق و التأخير و لامعارضه بينهما لاحتمال التقارن نعم في مورد العلم الإجمالى بسبق أحدهما على الآخر يتعارض استصحاب عدم السبق باستصحاب عدم التأخر و عليه

ص: ٢٣١

١- (١) كما إذا كان للوارث ولد دون المورث فتقدم موته على المورث لا يترتب عليه أثر و هو ارث المورث بل يرثه ولده بخلاف تقدّم موت مورثه على موته فانه يرث لعدم ولد للمورث.

فاستصحاب العدم جار من دون تعارض في جميع الموارد من الفرض الأول و هو ان الأثر الموجود بمفاد كان التامه عدا مورد قيام العلم الاجمالي.

٢- و أما ان كان الأثر للوجود بمفاد كان الناقصه المعبر عنه بالوجود النعتي كما إذا فرض ان الارث مترتب على كون موت المورث متصفا بالتقدم على موت الوارث قال صاحب الكفايه فلامورد هيهنا للاستصحاب لعدم اليقين السابق فيه بلاارتياب فانه لم يكن لنا علم باتصاف أحدهما بالسبق على الآخر ولا بعدم اتصافه به حتى يكون موردا للاستصحاب.

وفيه: ان هذا الكلام مخالف لما ذكره في بحث العام و الخاص من انه إذا ورد عموم بأنّ النساء تحيض إلى خمسين عاما إلّا القرشيه وشككنا في كون امرأه قرشيه فلايصح التمسك بالعموم المذكور لكون الشبهه مصداقيه الا انه لامانع من ادخالها في العموم للاستصحاب فنقول الأصل عدم اتصافها بالقرشيه لانها لم تتصف بهذه الصفه حين لم تكن موجوده ونشك في اتصافها بها الآن و الأصل عدم اتصافها بها هذا ملخص كلامه في مبحث العام و الخاص و هو الصحيح خلافاً لمحقق النائيني فلامانع من جريان الاستصحاب في المقام.

فنقول الأصل عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الآخر لأنه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجوداً فالآن كما كان ولايعتبر في استصحاب عدم الاتصاف بالسبق وجوده في زمان مع عدم الاتصاف به بل يكفي عدم اتصافه به حين لم يكن موجوداً فان اتصافه به يحتاج إلى وجوده و أما عدم اتصافه به فلايحتاج إلى وجوده بل يكفي عدم وجوده فان ثبوت شيء لشيء وان كان فرع ثبوت المثبت له الا- ان نفى شيء عن شيء لا يحتاج إلى وجود المنفى عنه و هذا معنى قولهم ان القضية السالبه لا تحتاج إلى وجود الموضوع.

فتحصّل: ممّا ذكرناه جريان الاستصحاب فى هذا القسم منه ويجرى فيه ما ذكرناه فى القسم الأول من عدم المعارضه (1) إلّا مع العلم الإجمالى فلاحاجه إلى الاعاده (هذا حال الصورة الأولى و الثانى من مجهولى التاريخ ممّا يكون الأثر للوجود بمفاد كان التامه أو الناقصه) وان كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان الآخر فتاره يكون الأثر لعدم بمفاد ليس التامه الذى يعبر عنه بعدم المحمولى واخرى لعدم بمفاد ليس الناقصه المعبر عنه بعدم النعتى.

٣- إن كان الأثر لعدم النعتى فلايجرى الاستصحاب فيه على مسلك صاحب الكفايه قدس سره لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متصفا بعدم فى زمان حدوث الآخر ومن الظاهر أنّ القضية إذا كانت معدوله فلابد فيها من فرض وجود الموضوع بخلاف القضية السالبه لأنّ مفاد القضية السالبه سلب الربط فلايحتاج إلى وجود الموضوع و أما معدوله المحمول فيما ان مفاده ربط السلب لزم فيه وجود الموضوع لامحاله هذا توضيح مراده رحمه الله.

ولكن يرد عليه ان الانصاف انه لا مانع من جريان الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً فانه و ان لم يكن ترتيب آثار الاتصاف بعدم وصف باستصحاب عدم ذلك الوصف لأنّه لا يثبت به عدم المأخوذ نعتا الا انه يمكن ترتيب (آثار) عدم الاتصاف بذلك الوصف باجراء الاستصحاب فى عدم الاتصاف. ويقال ان هذا الحادث لم يكن متصفا فى الازل بعدم على حادث آخر و الآن كما كان ولايعتبر فى استصحاب عدم اتصافه بالتقدم وجوده فى زمان مع عدم الاتصاف كما عرفت فى القسم الثانى. فان الاتصاف مسبق بعدم كما مر فحال القسم الثالث حال القسم الثانى فى جريان الاستصحاب.

ص: ٢٣٣

١- (١) لاحتمال التقارن فيجربى الإستصحاب المذكور فى الطرفين من دون معارضه إلا مع العلم الإجمالى بسبق أحدهما على الآخر فيتعارضان و يسقطان كما عرفت فى القسم الاول.

٤- أما ان كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامه المعبر عنه بالعدم المحمولي فقد جرى فيه الاستصحاب في نفسه على مسلك شيخنا الانصارى قدس سره و جماعه من المحققين ولكنه يسقط بالمعارضه فيما إذا كان عدم كل واحد منهما في زمان الآخر ذا أثر شرعي كموت المتوارثين لعدم جريان الاستصحاب على كل حال أما لاجل المعارضه كما عليه الشيخ واتباعه و أما لعدم شمول الأدله له كما عليه صاحب الكفايه فهو بحث علمي بحث نعم فيما إذا كان الأثر لاحدهما دون الآخر كان البحث ذا أثر عملي فانه يجرى الاستصحاب في طرف ماله أثر على مسلك الشيخ رحمه الله لعدم المعارض ولا يجرى على مسلك صاحب الكفايه والحاصل ان في الصوره الرابعه وهى ما إذا كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامه ان كان الأثر لعدم كل واحد منهما في زمان الآخر فلا استصحاب أما للجريان و المعارضه و أما لقصور الأدله وعدم شمولها لهذا المورد وان كان الأثر لاحدهما دون الآخر يجرى الاستصحاب في طرف ماله أثر على مسلك الشيخ ولا يجرى على مسلك صاحب الكفايه. وامثله كثيره منها ما لوعلمنا بموت اخوين لاحدهما ولدٌ دون الآخر وشككنا في تقدّم كل منهما على الآخر فاستصحاب عدم موت من له ولد إلى زمان موت الآخر يترتب عليه ارثه منه (أى ارث من له ولد ممن ليس له ولد) بخلاف استصحاب عدم موت من لا ولد له إلى زمان موت الآخر فانه لا يترتب عليه أثر اذ الوارث له ولده ولو كان موته (أى موت من له ولد) قبل موت من لا ولد له إلى ان قال:

توجيه عدم جريان الاستصحاب بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين

وملخص ما ذكره في الكفايه في توجيه عدم جريان الاستصحاب انه لا بد في جريان الاستصحاب من اتصال زمان الشك بزمان اليقين فانه هو المستفاد من كلمه

«فاء» في قوله عليه السلام «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» و عليه فلا تشمل أدله الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بل ولا موارد احتمال الانفصال أما موارد الانفصال اليقيني فعدم جريان الاستصحاب فيها واضح فانه إذا تيقنا بالطهاره ثم بالحدث ثم شككنا في الطهاره لامجال لجريان استصحاب الطهاره مع وجود اليقين و الشك بالنسبه اليها لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل يجرى فيه استصحاب الحدث و أما موارد احتمال الانفصال فلان الشبهه حينئذٍ مصداقيه فلا يمكن الرجوع معه إلى العموم حتى على القول بجواز التمسك به فيها فان القائل به انما يدعى ذلك فيما إذا انعقد للعام ظهور و كان المخصص منفصلاً كما إذا دل دليل على وجوب اكرام العلماء ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب اكرام الفساق منهم وشككنا في ان زيدا عادل أو فاسق و أما إذا كان المخصص متصلاً و مانعاً عن انعقاد الظهور في العموم من أول الأمر كما إذا قال المولى اكرم العالم العادل وشككنا في عداله زيد فلم يقل أحد بجواز التمسك بالعموم فيه و المقام من هذا القبيل لما ذكرناه من ان أدله حجيه الاستصحاب قاصره عن الشمول لموارد الانفصال (1) فاذا لم يحرز الاتصال لم يمكن التمسك بها و حيث ان الحادثين في محل الكلام مسبقان بالعدم ويشك في المتقدم منهما مع العلم بحدوث كل منهما فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فلامجال لجريان الاستصحاب (في الصورة الرابعه من صور مجهولى التاريخ على مذهب صاحب الكفايه).

و توضيح ذلك يحتاج إلى فرض ازمنه ثلاثه: زمان اليقين بعدم حدوث كل من الحادثين و زمان حدوث أحدهما بلا تعيين و زمان حدوث الآخر كذلك فنفرض ان

ص: ٢٣٥

١- (١) لما عرفت من ان المستفاد من كلمه «فاء» في قوله عليه السلام «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» لزوم الاتصال فتكون أدله الإستصحاب قاصره عن الشمول لموارد الانفصال.

زيدا كان حيًّا في يوم الخميس وابنه كافرا فيه فعدم موت المورث وعدم اسلام الوارث كلاهما متيقن يوم الخميس وعلما بحدوث أحدهما لابعينه يوم الجمعة وبعدها بحدوث الآخر يوم السبت (كذلك) ولاندرى ان الحادث يوم الجمعة هو اسلام الولد حتى يرث أباه أو موت الوالد حتى لا يرثه لكونه كافرا حين موت أبيه فان لوحظ الشك في حدوث كل من الحادثين بالنسبه إلى عمود الزمان يكون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين فان زمان اليقين بالعدم يوم الخميس وزمان الشك في حدوث كل واحد من الحادثين يوم الجمعة وهما متصلان فلامانع من جريان استصحاب عدم حدوث الإسلام يوم الجمعة الا انه لا أثر لهذا الاستصحاب فان ارث الولد من الوالد ليس مترتبا على عدم اسلامه يوم الجمعة بل على عدم اسلام حين موت أبيه فلا بد من جريان الاستصحاب في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد وزمان حدوث موت الوالد مردد بين الجمعة و السبت فان كان حدوثه (أى موت الوالد) يوم الجمعة فزمان الشك (في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد) متصل بزمان اليقين (أى اليقين بعدم الإسلام في يوم الخميس) وان كان (حدوث موت الوالد) يوم السبت فزمان الشك (في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد) غير متصل بزمان اليقين لأن زمان اليقين على الفرض وزمان الشك يوم السبت فيوم الجمعة فاصل بين زمان اليقين وزمان الشك ومع احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين لامجال للتمسك بدليل حجه الاستصحاب (في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد) لما عرفت من ان الشبهه مصداقيه هذا ملخص ما ذكره في الكفايه متنا و هامشا.

ويرد عليه ان الانصاف انه لا يرجع إلى محصل لما عرفت سابقاً من انه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشك لصحه جريان الاستصحاب مع حدوثهما معا

وانما المعتبر تقدّم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه بأن يكون المتيقن هو الحدوث و المشكوك هو البقاء و عليه فاذا عرفت ذلك فيحمل القيد على الغالب و لذا قال و ما يستفاد من ظاهر.

قوله عليه السلام لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت من حدوث الشك بعد اليقين فهو ناظر إلى غلبه الوقوع في الخارج لا- انه معتبر في الاستصحاب نعم فيما إذا كان الشك حادثاً بعد اليقين يعتبر في جريان الاستصحاب فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين بمعنى عدم تخلل يقين آخر بينهما كما في المثال المتقدم والا لم يصدق نقض اليقين بالشك بل يصدق نقض اليقين باليقين وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام فانه بعد اليقين بعدم اسلام الولد يوم الخميس نشك في بقائه إلى زمان موت والده ولم يتخلل بين اليقين و الشك يقين آخر حتى يكون فأصلاً بين اليقين الأول و الشك و لاتتصور الشبهه المصداقيه في الامور الوجدانيه من اليقين و الشك وغيرهما من الادراكات فانه لامعنى للشك في ان له يقينا أم لا أو في ان له شكاً أم لا نعم الشبهه المصداقيه متصوره في الامور الخارجيه كعداله زيد وفسق عمرو مثلاً فلامعنى للشك في ان زمان الشك هل هو يوم الجمعه حتى يكون متصلاً بزمان اليقين أو يوم السبت فيكون منفصلاً بل الشك في حدوث الإسلام في زمان حدوث الموت موجود يوم السبت مع اليقين بعدم الإسلام يوم الخميس فليس لنا تردد في زمان الشك أصلاً نعم لنا شك في زمان الموت واقعاً لاحتمال كونه يوم الجمعه أو يوم السبت فان كان الموت يوم الجمعه فلامحاله يكون الإسلام يوم السبت وان كان الموت يوم السبت فيكون الإسلام يوم الجمعه للعلم الإجمالي بكون أحدهما يوم الجمعه و الآخر يوم السبت.

و هذا التردد لا يضر باستصحاب عدم الإسلام إلى حين الموت (أى موت الوالد) لتمايمه اركانه من اليقين و الشك بلاتخلل يقين آخريينهما كيف ولو كان مثل هذا التردد مانعاً عن جريان الاستصحاب لكان مانعاً عنه فى سائر المقامات أيضاً كما إذا علمنا بأن زيدا ان شرب السمّ الفلانى فقد مات قطعاً وان لم يشرب فهو حىّ فاحتمال شرب السمّ وعدمه صار منشأ للشك فى بقاء حياته ولا يضر باستصحاب حياته فكذا التردد فى كون الموت يوم الجمعة أو يوم السبت فى المقام صار موجبا للشك فى حدوث الإسلام حين الموت ولا يضر بالاستصحاب لتمايمه اركانه من اليقين و الشك إلى أن قال فتحصّل ممّا ذكرناه (فى الصوره الرابعه) انه لا مانع من جريان الاستصحاب فيما إذا كان الأثر لاحدهما (أى لعدم أحدهما فى زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامه) ويسقط الاستصحاب للمعارضه فيما إذا كان الأثر لكل واحد منهما كما عليه الشيخ وجماعه من المحقّقين انتهى. (1)

ثم يقع الكلام ثانياً فيما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ وقال السيّد المحقّق الخوئى قدس سره و أما إذا كان احد الحادثين معلوم التاريخ و الآخر مجهول التاريخ فقد ذكرنا انه يتصور بصور اربع لأنّ الأثر تاره مترتب على الوجود الخاص من السبق أو اللحق و اخرى على العدم وعلى الأول فاما ان يكون الأثر مترتباً على الوجود المحمولى المعبر عنه بمفاد كان التامه و أما ان يكون مترتباً على الوجود النعتى بمعنى الاتصاف بالسبق أو اللحق المعبر عنه بمفاد كان الناقصه و على الثانى إما ان يكون الاثر مترتباً على العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامه و إما ان يكون مترتباً على العدم النعتى المعبر عنه بمفاد ليس الناقصه إلى ان قال:

ص: ٢٣٨

١- (١) هذا تمام الكلام فى صور مجهولى التاريخ و قد تبين إلى هنا جريان الإستصحاب فى جميع الصور الأربعة من مجهولى التاريخ.

٥- أما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود بمفاد كان التامه فلا إشكال في جريان الاستصحاب في نفسه (أي استصحاب عدم فان له حاله سابقه).

ال- انه يسقط بالمعارضه فيما إذا كان الأثر للطرفين مع العلم الإجمالي بسبق أحدهما على الآخر وعدم احتمال التقارن إلى ان قال.

٦ و ٧- وأما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود النعتي بمعنى الاتصاف بالسبق أو اللحق أو كان مترتباً على العدم النعتي بمعنى الاتصاف بالعدم فقد استشكل صاحب الكفايه في جريان الاستصحاب فيهما لما تقدّم في مجهولى التاريخ من ان الاتصاف بالوجود أو العدم ليست له حاله سابقه حتى يجرى الاستصحاب فيه.

وقد تقدّم جوابه من ان عدم الاتصاف له حاله سابقه فيستصحب عدم الاتصاف ونحكم بعدم ترتب أثر الاتصاف على ما تقدّم بيانه في مجهولى التاريخ.

٨- وأما إن كان الأثر مترتباً على العدم المحمولي المعبر عنه بمفاد ليس التامه بأن كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما في زمان وجود الآخر كمسأله موت المورث واسلام الوارث فان موضوع الارث مركب من وجود الإسلام و موت المورث ففصل الشيخ و صاحب الكفايه و المحقق النائيني قدس سره بين معلوم التاريخ ومجهوله فاختروا جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ وعدمه في معلومه أما جريانه في مجهول التاريخ فواضح لأن عدمه متيقن ونشك في انقلابه إلى الوجود في زمان وجود الآخر و الأصل بقاؤه و أما عدم جريانه في معلوم التاريخ فقد ذكر صاحب الكفايه رحمه الله له وجهها و المحقق النائيني رحمه الله وجهها اخر تبعاً للشيخ قدس سره.

أما ما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله فهو ما تقدّم منه في مجهولى التاريخ من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فتكون الشبهه مصداقيه فانا إذا علمنا بعدم الموت وعدم الإسلام يوم الجمعة وعلمنا بالموت يوم السبت وشكنا يوم الاحد في

ان الإسلام وقع ليله السبت حتى يرث أو يوم الاحد حتى لا يرث وحيث ان الأثر لعدم الموت فى زمان وجود الإسلام لا للعدم مطلقاً فى عمود الزمان ويكون زمان وجود الإسلام مردداً بين ليله السبت ويوم الاحد لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لأنه ان كان حدوث الإسلام ليله السبت فزمان الشك (فى حدوث الموت وعدمه) متصل بزمان اليقين (بعدم حدوث الموت فى يوم الجمعة فيستصحب عدم حدوث الموت إلى زمان حدوث الاسلام) وان كان حدوث الإسلام يوم الاحد فزمان الشك (فى حدوث الموت وعدمه) منفصل عن زمان اليقين (بعدم حدوث الموت باليقين بالموت فى يوم السبت فلامجال للاستصحاب).

وقد تقدّم الجواب عنه فى مجهولى التاريخ من ان الميزان فى الاستصحاب هو اليقين الفعلى مع الشك فى البقاء لاليقين السابق (والشك اللاحق حتى يتصل الشك باليقين) والمراد من اتصال زمان الشك بزمان اليقين عدم تخلل يقين آخر بين المتيقن السابق و المشكوك اللاحق وفى المقام كذلك فان يوم الاحد لنا يقينا بعدم الموت يوم الجمعة (1) ولنا شك فى بقائه إلى زمان حدوث الإسلام فهذا المتيقن مشكوك البقاء بلا تخلل يقين آخر بينهما فلامانع من جريان الاستصحاب فان حدوث الموت يوم السبت وان كان متيقنا لنا الا- ان وجوده حين وجود الإسلام مشكوك فيه فالاصل عدم وجوده حين الإسلام ومقتضاه عدم الارث.

واما ما ذكره المحقق النائنى قدس سره فهو ان مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقنا فى عمود الزمان وجزه إلى زمان اليقين بالارتفاع وليس لنا شك فى معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجزه بالتعبد الاستصحابى فان عدم الموت متيقن

ص: ٢٤٠

١- (١) اى ان عدم حدوث الموت حين وجوداً لإسلام كان يقينا فى يوم الجمعة و الشك فى بقائه موجود إلى زمان حدوث الإسلام و هو يوم الاحد.

يوم الجمعة وحدثه معلوم يوم السبت وبقاؤه معلوم إلى يوم الاحد فليس لنا شك متعلق بالموت حتى نجرى الاستصحاب.

يرد عليه ان الموت و ان كان معلوم الحدوث يوم السبت الا- ان الأثر لا- يترتب عليه فان الأثر لعدم حدوث الموت في زمان الإسلام وحدثه حين الإسلام مشكوك فيه ولا منافاه بين كون شيء معلوماً بعنوان ومشكوكا فيه بعنوان آخر كما ذكرنا مثاله سابقاً من انا نعلم بموت عالم ونشك في انطباقه على المقلد فموت العالم بعنوان انه عالم معلوم وبمعنوان انه مقلد مشكوك فيه فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام بلا فرق بين معلوم التاريخ ومجهوله غايه الأمر سقوطه بالمعارضه في بعض الصور على ما تقدم تفصيله في مجهولى التاريخ. (1) فانقدح مما ذكر ان الاستصحاب يجرى في الصور الأربعة المذكوره فيما إذا كان أحد الحادئين معلوم التاريخ و الآخر مجهول التاريخ كما عرفت جريانه في الصور الأربعة المتقدمه المذكوره في مجهولى التاريخ فلا تغفل.

بقي إشكال في مجهولى التاريخ

و هو ان الاستصحاب في مجهولى التاريخ غير جارٍ لالعدم إحراز اتصال الشك باليقين بل لعدم إحراز كونه من مصاديق نقض اليقين بالشك لاحتمال كونه من نقض اليقين باليقين وعليه فالتمسك بدليل الاستصحاب في مجهولى التاريخ يكون من التمسك بعموم دليل الاستصحاب في الشبهه المصدقيه بيانه انه لو فرض اليقين بعدم الكريه وبعدم الملاقاه في أول النهار و علمنا بتحقق أحدهما لابعينه في وسطه وتحقق الآخر لابعينه في الجزء الأول من الليل فالجزء الأول من الليل ظرف اليقين بتحقق كليهما وظرف احتمال حدوث كل منهما للعلم الإجمالى بحدوث كل منهما أما في وسط النهار أو في الجزء الأول من الليل

ص: ٢٤١

فاستصحاب عدم كل منهما إلى زمان الوجود الواقعي للآخر محتمل ان يكون من نقض اليقين باليقين لاحتمال حدوثه(أى حدوث الوجود الواقعي للآخر)فى الجزء الأول من الليل و هو ظرف العلم بتحقق كليهما إما سابقاً و أما فى هذا الجزء فاستصحاب عدم الملاقاه إلى زمان الوجودالواقعي للكريه يحتمل ان يجرى إلى الجزءالأول من الليل الذى هو ظرف إحتمال حدوث الكريه لانها يحتمل ان تكون حادثه فى وسط النهار أو أول الليل و الجريان إلى الليل من نقض اليقين باليقين لأن ذلك الجزء ظرف اليقين بحصول الملاقاه أما فيه و أما قبله وكذا الحال بالنسبه إلى الحادث الآخر ومن شرايط جريان الأصل إحراز ان يكون المورد من نقض اليقين بالشك انتهى.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره:هذا الإشكال ممّا أفاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فى مجلس بحثه وأختار عدم جريان الأصل فى مجهولى التاريخ لاجله ثم أجاب عنه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بقوله:

فرق واضح بين استصحاب عدم الملاقاه إلى الجزء الأول من الليل(أى الساعه الثالثه)وبين استصحاب عدم الملاقاه إلى زمان الوجود الواقعي للكريه فان مفاد الأول عدم حصول الملاقاه فى اجزاء الزمان إلى الجزء الأول من الليل(أى الساعه الثالثه)الذى هو ظرف اليقين بتحقق الملاقاه و أما الثانى فمفاده أو لآزمه تأخر الملاقاه عن الكريه ولهذا لو اخبرت البيئه بأنّ الملاقاه لم تحصل إلى الجزء الأول من الليل بحيث كانت الغايه داخله فى المعنى نكذبها للعلم بخلافها و أما لو اخبرت بأنّ الملاقاه لم تحصل إلى زمان الكريه نصدقها ونحكم بأنّ الكريه المردده بين كونها حادثه فى وسط النهار(أى الساعه الثانيه)أو الجزء الأول من الليل(أى الساعه الثالثه)حدثت فى وسط النهار و الملاقاه حدثت متأخره عنها فى الجزء الأول من الليل(أى الساعه

الثالته)وكذا لو كانت لوازم الاستصحاب حجه فاستصحاب عدم حصول الملاقاه إلى الجزء الأول من الليل بحيث يكون الغايه داخله فى المغيبى غير جار للعلم بخلافه بخلاف استصحاب عدم الملاقاه إلى زمان حصول الكريه فان استصحابه مساوق لتقدم حصول الكريه على الملاقاه وحدوث الكريه فى وسط النهار(أى الساعه الثانيه)وحدوث الملاقاه فى الجزء الأول من الليل(أى الساعه الثالثه)وهذا دليل على ان مفاد هذا الاستصحاب(أى استصحاب عدم الملاقاه إلى زمان حصول الكريه)ليس جزء (١)المستصحب إلى الجزء الأول من الليل حتى يكون من نقض اليقين باليقين بل مفاده عدم حصول المستصحب فى زمان تحقق الآخر ولازمه تأخره عن صاحبه.

وبعباره اخرى ان احتمالى حدوث الحادثين متبادلان بمعنى ان احتمال حدوث الكريه فى الجزء الأول من الليل بديل لاحتمال حدوث الملاقاه فى وسط النهار وبالعكس وإحتمال عدم حدوث الكريه إلى زمان الملاقاه مساوق لاحتمال حدوث الملاقاه فى وسط النهار فاصاله عدم الكريه إلى زمان الملاقاه ترجيح لهذا الاحتمال ولازمه تأخر الكريه عن زمان الملاقاه لاعدم تحقق الكريه إلى الجزء الأول من الليل إلى أن قال هذا حال مجهولى التاريخ و أما لو كان تاريخ أحدهما معلوماً فاستصحاب مجهول التاريخ منهما جار وأختار المحقق الخراسانى قدس سره الجريان فيه الخ. (٢)

وبعباره اخرى الشك و اليقين موجودان بالفعل فى صقع النفس إذا لوحظ حال كل طرف بالنسبه إلى زمان الجزء الآخر واقعاً ومع وجودهما يشملهما عموم أدله الاستصحاب واستصحاب عدم أحدهما إلى زمان الوجود الواقعى للآخر لايساوى

ص: ٢٤٣

١- (١) و الظاهر ليس جزّ المستصحب إلى الجزء الأول من الليل.

٢- (٢) الرسائل لسيدنا الإمام المجاهد قدس سره، ص ١٩٩-١٩٨.

استصحاب عدمه إلى الجزء الأول من الليل حتى يرد عليه انه يكون من نقض اليقين باليقين.

فتحصّل: ان الاستصحاب يجرى في جميع الصور الثمانية من دون فرق بينها من جهة كونها مجهولى التاريخ أو من جهة كون أحدهما مجهول التاريخ كما عرفت بالتفصيل واستشكل سيدنا الأستاذ في مجهولى التاريخ بأنّ عدم كل من الحادثين في زمان الآخر في مجهولى التاريخ انما يثبت بالاستصحاب لو فرض ان زمان حدوث الآخر هو الزمان الثانى من الازمنه الثلاثه المفروضه حيث ان هذا العدم في الآن الثالث منقوض باليقين بالخلاف لأنّه يعلم بانتقاضه أما في هذا الآن أو في الآن قبله وحيث ان هذا العدم في خصوص زمان الثانى ليس بموضوع للاثر الشرعى فلايكاد يفيد استصحابه واستصحابه على أى حال لايجرى لاحتمال عدم اتصال زمان اليقين بالشك وانفصاله باليقين بالخلاف من جهة احتمال حدوث الآخر في ثالث الازمنه. (1)

ويمكن الجواب عنه: بالمنع عن ما ذكره من ان هذا العدم في خصوص زمان الثانى ليس بموضوع للاثر الشرعى لوضوح ان استصحاب عدم الكريه إلى زمان الملاقاه أى الزمان الثانى يرجع إلى ان الماء حين الملاقاه ليس بكرّ وأثر هذا المركب ان النجاسه لاقت في الزمان الثانى الماء القليل ولاخفاء في ان الملاقاه مع الماء القليل موضوع للاثر و هو انفعال الماء القليل فدعوى ان استصحابه لايفيد كماترى هذا مضافاً إلى تماميه الاركان من اليقين و الشك بلاتخلل يقين آخر بينهما إذ التردد المذكور بحسب الواقع لا يضر بجريان استصحاب عدم الكريه إلى زمان الملاقاه واقعاً أو استصحاب عدم الملاقاه إلى زمان الكريه واقعاً لوجود اليقين و الشك في صقع النفس فعلاً

ص: ٢٤٤

فلا يلزم نقض اليقين و باليقين ولا عدم اتصال زمان اليقين بالشك من استصحاب عدم أحدهما في زمان تحقق الآخر فتدبر جيداً.

ومما ذكرناه يظهر ما في كلام الشهيد الصدر قدس سره فيما إذا كان أحد الحادئين معلوم التاريخ و الآخر مجهولاً حيث قال إذا كان الجزء الذي يراد اجراء الاستصحاب فيه معلوم الثبوت سابقاً ويعلم بارتفاعه فعلاً ولكن يشك في بقائه في فتره سابقه هي فتره تواجد الجزء الآخر من الموضوع فقد استشكل في جريان الاستصحاب في الجزء (و هو عدم الكريه مثلاً) بدعوى عدم توفر الركن الثاني و هو الشك في البقاء لأنه معلوم الارتفاع فعلاً بحسب الفرض فكيف يجرى استصحابه و قد اتجه المحققون في دفع هذا الإشكال إلى التمييز بين الزمان في نفسه و الزمان النسبي أي زمان الجزء الآخر فيقال ان الجزء المراد استصحابه إذا لوحظ حاله في عمود الزمان المتصل إلى الآن فهو غير محتمل البقاء للعلم بارتفاعه فعلاً و إذا لو حظ حاله بالنسبه إلى زمان الجزء الآخر فقد يكون مشكوك البقاء إلى ذلك الزمان مثلاً عدم الكريه في المثال المذكور (أي المذكور قبلاً في كلماته) (1) لا يَحتمل بقاؤه إلى الآن ولكن يشك في بقائه إلى حين وقوع الملاقاه فيجرى استصحابه إلى زمان وقوعها ثم قال الشهيد الصدر قدس سره وتفصيل الكلام في ذلك (أي التوجيه المذكور) انه إذا كان زمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه و هو عدم الكريه في المثال معلوماً وكان زمان تواجد الجزء الآخر و هو الملاقاه في المثال معلوماً أيضاً فلاشك لكي يجرى الاستصحاب ولهذا لا بد ان يفرض الجهل بكلا الزمانين أو بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه خاصه أو بزمان تواجد

ص: ٢٤٥

١- (١) و مثاله كما أفاده هو الحكم بانفعال الماء فالموضوع مركب من ملاقاه النجس للماء و عدم كريتته فنفترض ان الماء كان مسبقاً بعدم الكريه و يعلم الآن بتبدل هذا العدم و صيرورته كرا ولكن يَحتمل بقاء عدم الكريه في فتره سابقه هي فتره حصول ملاقاه النجس لذلك الماء.

الجزء الآخر خاصة فهذه صور ثلاث للشك في تقدّم أحد الحادّين وتأخره في الموضوعات المركّبه و قد اختلف المحقّقون في حكم هذه الصور الثلاث إلى ثلاثه اقوال فذهب جماعه منهم السيّد الأستاذ إلى جريان الاستصحاب في نفسه في الصور الثلاث و إذا وجد له معارض سقط بالمعارضه وذهب بعض المحقّقين إلى جريان الاستصحاب في صورتين هما صورته الجهل بالزمانين او الجهل بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه وعدم جريانه في صورته العلم بزمان الارتفاع وذهب صاحب الكفايه إلى جريان الاستصحاب في صورته واحده وهى صورته الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان تواجد الجزء الآخر و أما في صورتى الجهل بكلا الزمانين أو العلم بزمان الارتفاع فلايجرى الاستصحاب فهذه اقوال ثلاثه أما القول الأول فقد علله اصحابه بما اشرنا إليه آنفاً من ان بقاء الجزء المراد استصحابه إلى زمان تواجد الجزء الآخر مشكوك حتى لو لم يكن هناك شك في بقاءه إذا لوحظت قطعاً الزمان بما هي كما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً ويكفى في جريان الاستصحاب تحقق الشك في البقاء بلحاظ الزمان النسبى لأنّ الأثر الشرعى مترتب على وجوده في زمان وجود الجزء الآخر لاعلى وجوده في ساعه كذا بعنوانها.

ثم أورد عليه الشهيد الصدر قدس سره:بقوله ونلاحظ على هذا القول ان زمان ارتفاع عدم الكريه في المثال إذا كان معلوماً فلايمكن اجراء استصحاب عدم الكريه إلى زمان الملاقاه لأنّ الحكم الشرعى أما ان يكون مترتباً على عدم الكريه في زمان الملاقاه بما هو زمان الملاقاه أو على عدم الكريه في واقع زمان الملاقاه بمعنى ان كلا الجزئين لو حظا في زمان واحد دون ان يقيد أحدهما بزمان الآخر بعنوانه فعلى الأول لايجرى استصحاب بقاء الجزء في جميع الصور لأنّه يفترض تقيده بزمان الجزء الآخر بهذا العنوان و هذا التقييد لايبث بالاستصحاب إلى أن قال وعلى الثانى لايجرى استصحاب

بقاء الجزء فيما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً ولنفرضه الزوال مثلاً لأن استصحاب بقائه إلى زمان وجود الملاقاه التي هي الجزء الآخر في المثال ان اريد به استصحاب بقائه إلى الزمان المعنون بانه زمان الملاقاه بما هو زمان الملاقاه فهذا الزمان بهذا العنوان وان كان يشك في بقاء عدم الكريه إلى حينه ولكن المفروض انه لم يؤخذ عدم الكريه في موضوع الحكم مقيداً بالوقوع في زمان الجزء الآخر بما هو كذلك وان اريد به استصحاب بقائه إلى واقع زمان الملاقاه على نحو يكون قولنا(زمان الملاقاه)مجرد مشير إلى واقع ذلك الزمان فهذا هو موضوع الحكم ولكن واقع هذا الزمان يحتمل ان يكون هو الزوال للتردد في زمان الملاقاه و الزوال زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكريه فلا يقيين اذن بثبوت الشك في البقاء في الزمان الذي يراد جز المستصحب إليه أى لا يحرز كونه من نقض اليقين بالشك بل لعله من نقض اليقين باليقين وهذا يعنى انه شبهه مصداقيه لدليل الاستصحاب(أى استصحاب عدم الكريه إلى زمان الملاقاه في المثال)إلى أن قال وعلى هذا الضوء نعرف ان ما ذهب إليه القول الثانى من عدم جريان استصحاب بقاء الجزء في صورته العلم بزمان ارتفاعه هو الصحيح بالبيان الذى حققناه إلى أن قال الا ان هذا البيان(الذى ذكرناه)يجرى بنفسه أيضاً في بعض صور مجهولى التاريخ ولا يختص بمعلوم التاريخ.

وذلك فيما إذا كان زمان التردد بين الحادثين متطابقا كما إذا كانت الملاقاه مردده بين الساعه الواحده و الثانيه وكذلك ارتفاع عدم الكريه بحدوثها فان هذا يعنى ارتفاع عدم الكريه بحدوث الكريه مردد بين الساعه الأولى و الثانيه ولازم ذلك ان تكون الكريه معلومه فى الساعه الثانيه على كل حال وانما يشك فى حدوثها وعدمه فى الساعه الأولى ويعنى أيضاً ان الملاقاه متواجده أما فى الساعه الأولى أو فى الساعه الثانيه فاذا استصحب عدم الكريه إلى واقع زمان تواجد الملاقاه فلعل هذا الواقع هو

الساعة الثانيه التي يعلم فيها بالكريه وانتقاص عدمها فيكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك ومن هنا يتبين أن ما ذهب إليه القول الثالث من عدم جريان استصحاب بقاء عدم الكريه في صوره الجهل بالزمانين وصوره العلم بزمان ارتفاع هذا العدم هو الصحيح و أما صوره الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان الملاقاه فلا باس بجريان استصحاب عدم الكريه فيها إلى واقع زمان الملاقاه اذ لا علم بارتفاع هذا العدم في واقع هذا الزمان جزماً.

هذا ولكننا نختلف عن القول الثالث في انا نرى جريان استصحاب عدم الكريه في مجهولى التاريخ مع افتراض ان فتره تردد زمان الارتفاع اوسع من فتره تردد حدوث الملاقاه في المثال المذكور فاذا كانت الملاقاه مرده بين الساعه الأولى و الثانيه وكان تبدل عدم الكريه بالكريه مردهً بين الساعات الأولى و الثانيه و الثالثه فلامحذور في اجراء استصحاب عدم الكريه إلى واقع زمان الملاقاه لأنه على ابعده تقدير يكون هو الساعه الثانيه ولا علم بالارتفاع في هذه الساعه لاحتمال حدوث الكريه في الساعه الثالثه فليس من المحتمل ان يكون جزً بقاء الجزء إلى واقع زمان الجزء الآخر جزاً له إلى زمان اليقين بارتفاعه أبداً فلايحتمل فيه ان يكون من نقض اليقين باليقين. (١)

وذلك لأن الشبهه المصداقيه كما عرفت من كلام السيد المحقق الخوئي قدس سره لانتصور في الامور الوجدانيه من اليقين و الشك وغيرهما من الادراكات بل تختص الشبهه المصداقيه بالامور الخارجيه كعداله زيد أو فسق عمرو و الموضوع في الاستصحاب هو اليقين و الشك بما هما من الادراكات وهما أما موجودان في صقع النفس أو ليسا بموجودين و مع وجودهما في صقع النفس كما هو المحسوس بالوجدان يشملهما عموم أدله الاستصحاب و عليه ففي استصحاب عدم الكريه إلى

ص: ٢٤٨

واقع زمان الملاقاه فيما إذا كان زمان ارتفاع عدم الكريه معلوماً وان احتمال انطباق واقع زمان الملاقاه مع زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكريه ولكن لا يوجب ذلك رفع الشك عن بقاء عدم الكريه بالنسبه إلى زمان الملاقاه لاحتمال انطباق واقع زمان الملاقاه على غير زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكريه كالساعه الأولى فدعوى انه لا يقين. إذن بثبوت الشك في البقاء في الزمان الذى يراد جرّ المستصحب إليه أى لا يحرز كونه من نقض اليقين بالشك بل لعله من نقض اليقين باليقين مندفعه بوجدان اليقين و الشك فى صقع النفس اذ وجود اليقين على تقدير ليس بيقين بالفعل فاذا لم يكن يقين بالفعل فالشك موجود بالفعل وعليه فمع وجود اليقين و الشك كيف يشك فى كون المورد من نقض اليقين بالشك فتدبر جيداً هذا بالنسبه إلى صورته العلم بارتفاع أحد الطرفين دون الطرف الاخر.

وينقدح ممّا ذكر حكم مجهولى الطرفين أيضاً و هو ما إذا كان زمان التردد من الطرفين كما إذا كانت الملاقاه مردده بين الساعه الواحده و الثانيه وكذلك ارتفاع عدم الكريه بحدوثها مردد بين الساعه الأولى و الثانيه فان دعوى ان لازمه ان تكون الكريه معلومه فى الساعه الثانيه على كل حال وانما يشك فى حدوثها وعدمه فى الساعه الأولى ويعنى أيضاً ان الملاقاه متواجده أما فى الساعه الأولى أو الساعه الثانيه فاذا استصحب عدم الكريه إلى واقع زمان تواجد الملاقاه فلعل هذا الواقع هو الساعه الثانيه التى يعلم فيها بالكريه وانتقاض عدمها فيكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك مندفعه بما ذكر آنفاً من أنّ وجود اليقين على تقدير لا ينافى وجود الشك و اليقين بالفعل فى صقع النفس ولا حاجه فى جريان الاستصحاب إلى جعل فتره تردد زمان الارتفاع اوسع من فتره تردد حدوث الملاقات فى المثال المذكور اذ لو كان زمان تواجد الملاقاه هو الساعه الأولى لم يكن فيها ارتفاع الكريه معلوماً فيجربى

استصحاب عدم الكريه إلى زمان الملاقاه. فاتضح من ذلك صحه ما ذهب إليه السيد المحقق الخوئي قدس سره من جريان الاستصحاب فى جميع الصور نعم لو كان معارضا مع جريان الاستصحاب فى ظرف اخر تساقطا.

لايقال: ان التحقيق عدم جريان الاستصحاب لأَنَّ فى الساعه الثانيه لا أثر له الا أثر جزء الموضوع اذاستصحاب عدم الإسلام استصحاب جزء الموضوع و هو عدم الإسلام فى حال موت المورث وفى الساعه الثانيه لاعلم بالموت حتى يتحقق جزء الموضوع بالتعبد و الجزء الآخر بالوجدان و أما قول المحقق الاصفهانى قدس سره من ان اليقين بزمان الحادث الآخر ليس جزءا لموضوع الأثر المرتب على العدم فى زمانه وإلما كان الموضوع مقطوع الارتفاع لامحتمل الوقوع ويشك فى اتصاله وانفصاله لأنَّ عدم اليقين بزمان الحادث الآخر وجدانى ففيه ان اليقين وان لم يكن موضوعاً ولكنّه طريق إلى الموضوع ومع عدم اليقين بالحادث الآخر فى الساعه الثانيه لاعلم بتحقق تمام اجزاء المركب ومع عدم العلم بذلك لا يترتب عليه أثر الا أثر جزء الموضوع و إن اريد من جريان استصحاب عدم الإسلام استصحابه إلى الساعه الثالثه حتى يحصل العلم بالحادث الآخر الذى هو جزء آخر من الموضوع المركب ففيه مالا يخفى لأَنَّ الساعه الثالثه ظرف العلم بالحادثين وانما الترديد فى ان الساعه الثالثه ظرف الحدوث أو ظرف البقاء ومع العلم بهما فى الساعه الثالثه لامجال لاستصحاب عدم الإسلام كما لا يخفى.

لأننا نقول: نعم لو كانت الحاجه إلى تطبيق التعبّد بعدم كل منهما على الساعه الثانيه فى مجهولى التاريخ وإلّا فمع عدم الحاجه إلى التطبيق يستصحب عدم الإسلام إلى زمان حدوث الآخر المحقق واقعاً فيترتب عليه الأثر كما إذا علمنا بالكريه فى زمان وبملاقاه الماء للنجس فى زمان اخر. فهما مسبوقان بالعدم فيصح استصحاب عدم

الكريه إلى زمان ملاقاه النجس واثره هو الانفعال أو استصحاب عدم ملاقاه النجس إلى زمان تحقق الكريه وأثره عدم الانفعال فيتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى أصل اخر.

ثم لا يخفى ان عدم الكريه او عدم الملاقاه ليسا ملحوظين بنحو العدم الكلى حتى يقال بأن استصحابهما من الاستصحابات المثبتة اذ استصحاب كل واحد منهما لا يثبت عدم كريه هذا الماء الموجود أو عدم ملاقاه هذا الماء الموجود لنجاسه من النجاسات.

بل الملحوظ من أوّل الأمر هو عدم كريه هذا الماء الموجود او عدم ملاقاه هذا الماء الموجود ومن المعلوم انه لا حازه حينئذٍ إلى اثبات شىء حتى يرد عليه ان الاستصحاب لا يثبت شيئاً.

فتحصّل: ان الاستصحاب يجرى فى مجهولى التاريخ بل المعلوم تاريخ أحدهما من الحادثين ويتعارضان لو كان الأثر مترتباً على الاستصحاب فى الطرفين وإلّا فيجرى فى خصوص طرف يترتب عليه الأثر كما لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك فى تقدّم شىء أو تأخره بالنسبه إلى اجزاء الزمان مثلاً إذا شك فى تحقق شىء يوم الخميس أو يوم الجمعة يستصحب عدمه إلى يوم الجمعة إذا كان موضوعاً للأثر هذا تمام الكلام فى أصاله تأخر الحادث فيما إذا كان الموضوع مركباً من عدم أحد الحادثين ووجود الاخر.

ولكن الانصاف انه يبقى إشكال من بعض الأكابر و هو ان التعارض فى الأصول فيما إذا لا يكون ترجيح لاحد الاستصحابين على الآخر كما فى مجهولى التاريخ و أما إذا كان ترجيح لاحدهما على الآخر فالجارى هو استصحاب الراجح لجريان أصاله العموم فى طرفه دون الآخر ولا يبعد ان يكون كذلك فيما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً و الآخر مجهولاً. اذ شمول عموم دليل الاستصحاب للمعلوم تاريخه بدعوى ان

المعلوم تاريخه وان لم يكن فيه شك بالنسبه إلى زمان وقوعه الا- ان زمان وقوعه بالنسبه إلى زمان وقوع الآخر مورد الشك غريب عن ذهن العرف ولعله هو كاف في ترجيح مجهول التاريخ على معلوم التاريخ في اجراء أصاله العموم وشمول عموم دليل لانتقض اليقين بالشك بالنسبه إليه وعليه فلاوجه لدعوى المعارضه في غير مجهولى التاريخ لعدم جريان الاستصحاب بحسب مقام الاثبات إلّا في طرف مجهول التاريخ هذا مضافاً إلى ان الاستصحاب تمديد عمر بالنسبه إلى المستصحب و هذا غير متصور في معلوم التاريخ فتأمل. فان بعض الأكابر المذكور عدل عما ذكره من جهه عدم شمول دليل الاستصحاب للاحوال المتأخره و منها التعارضن ولكن يمكن الجواب عنه بان لحاظ الطبيعه كاف للشمول الذاتى و لاحاجه الى لحاظ القيود بل الشمول يقتضى رفض القيود فاتضح ممّا ذكر ان مجرى الاستصحاب فى الصور المتقدمه سته صور اربع منها فى مجهولى التاريخ والاثنان منها فى صورتين من صور ما إذا كان أحد الطرفين مجهولاً و الآخر معلوماً فتدبر.

التنبیه السابع عشر: فى تعاقب الحالتين كالطهاره و الحدث المتضادتين

و الفرق بينهما وبين الحادثين اللذين شك فى المتقدم و المتأخر منهما ان الموضوع فى الحادثين المذكورين كان مركبا. من عدم أحد الحادثين و وجود الآخر و فى المقام يكون الموضوع بسيطاً كما إذا علمنا بوجود الحدث و الطهاره منه و شككنا فى المتقدم منهما.

وكيف كان فالكلام فيه على المشهور كالكلام فى التنبیه السابق من جريان الاستصحاب و التعارض و التساقت عدى ما إذا كان الترجيح فى طرف واحد فان الاستصحاب جار فيه من دون معارضه كما تقدم تقويه ذلك إلّا ان المحكى عن المحقق قدس سره انه قال يمكن أن يقال ينظر إلى حاله قبل تصادم الاحتمالين فان كان

حدثا بنى على الطهارة لأنه تيقن انتقاله عن تلك الحال إلى الطهارة ولم يعلم تجدد الانتقاض فصار متيقنا للطهارة وشاكاً في الحدث فيبنى على الطهارة وان كان قبل تصادم الاحتمالين متطهراً بنى على الحدث لعين ما ذكرناه من التنزيل انتهى.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: وهذا قوى جداً نظراً إلى انه لو كان قبل طرو الحالتين محدثاً علم بزوال حدثه بالطهارة المعلومه اجمالاً وحيث لا يعلم بزوال هذه الطهارة يستصحب وجودها ولا يعارضها استصحاب الحدث لعدم العلم به اجمالاً حتى يستصحب المعلوم بالاجمال وذلك لأن أمر هذا الحدث يدور بين ان يكون قبل التطهر او بعده و على الأول لا أثر لوجوده بناء على ما هو التحقيق من عدم تأثير الحدث فبالاخره ينحل هذا العلم الإجمالى بالعلم التفصيلي (قبل الحالتين) والشك البدوى ويصير المقام مثل مالو علم اجمالاً بتطهره أما فى الساعه الثانيه أو الثالثه واحتمل بالشك البدوى عروض حدث بعد التطهر فكما لا- إشكال فى جريان استصحاب الطهارة فى المثال فكذلك فيما نحن فيه وبالجملة لافرق بين العلم بطرو حدث مردد بين وقوعه على الحدث أو بعد الطهارة وبين الشك البدوى فى وقوعه بعد الطهارة فلاوجه لدعوى تعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب الحدث فى الصوره الأولى و عكس ذلك فى الصوره الثانيه. (1) إلى أن قال هذا كله فيما إذا جهل تاريخ كل من الحالتين المتعاقبتين.

وان علم تاريخ أحدهما فالامر اوضح فانه يجرى الاستصحاب فى المعلوم الذى يكون ضداً للحاله السابقه بلا إشكال فلو كان تاريخ الطهارة معلوماً وكان قبل تصادم الاحتمالين محدثاً يجرى استصحاب الطهارة ولا يعارضه استصحاب الحدث لعين ما

ص: ٢٥٣

ذكر وكذا لو كان تاريخ الحدث معلوماً وكان قبل تصادم الاحتمالين متطهراً بنى على استصحاب الحدث السليم عن معارضته باستصحاب الطهاره.

هذا كله فيما علم حاله قبل تصادم الاحتمالين والافيشكل جريان الاستصحاب لأنه لو كان حاله فى الواقع هو الطهاره لكان استصحاب الحدث جارياً دون استصحابها ولو كان حدثاً عكس الأمر وحيث لم يبين يسقط الاستصحاب ويرجع إلى قاعده الاشتغال القاضيه بوجوب التطهر للاعمال المشروطه بالطهاره.

وقد تحصل من جميع ما ذكر ان الاقوى عند تعاقب حالتين متضادتين هو الاخذ بضدّ الحاله السابقه عليهما لو علم بها وإلا فالمرجع ساير القواعد من البراءه أو الاشتغال نعم لو علم تاريخ أحدهما تفصيلاً جرى الاستصحاب فيه دون مجهول التاريخ.

واستشكل فى مصباح الأصول على المحقق تبعاً لشيخنا المرتضى بأن استصحاب الحاله الطاريه معارضه بالمثل ويسقط بالمعارضه لعدم امكان التعبد بالمتضادين والالتزام بالطهاره و الحدث فى آن واحد وبعد سقوط الاستصحاب للمعارضه لابد من الرجوع إلى أصل آخر من الاشتغال أو البراءه و هو يختلف باختلاف الموارد ففى مثل الصلاه لابد من الوضوء تحصيلاً للفراغ اليقيني لكون الاشتغال يقينياً وفى مثل مسّ المصحف تجرى البراءه عن الحرمة. (1)

وأجاب عنه سيدنا الأستاذ: باننا ندعى انحلال المعلوم بالاجمال فى المقام بالمعلوم بالتفصيل و المشكوك بالشك البدوى فنقول إذا اريد استصحاب الحدث المعلوم بالتفصيل. (2) (المنقوض بالعلم بالطهاره اجمالاً). فعدم جريانه واضح غنى عن البيان

ص: ٢٥٤

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ٢٠٧.

٢- (٢) والمعلوم بالتفصيل هو حاله قبل تصادم الاحتمالين.

للعلم بارتفاعه ومازاد على هذا المعلوم ليس الا- المشكوك البدوى فهو نظير مالو علم اجمالاً- بانه تطهر فى احدى الساعتين
وشك فى حدوث حدث بعده فانه لا إشكال فى جريان استصحاب الطهاره فى هذا المثال فكذلك فى المقام. (1)

وفصّل سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بين مجهولى التاريخ وبين معلومه حيث قال و التحقيق عندى هو قول المحقق فى
مجهولى التاريخ و التفصيل فى معلومه بانه ان كان معلوم التاريخ هو ضد الحاله السابقه فكالمحقق وإلا فكالمشهور أما فى
مجهولى التاريخ فلان الحدث أمر واحد له اسباب كثيره وتكون سببيه الاسباب الكثيره للشىء الواحد سببيه اقتضائيه بمعنى ان
كل سبب يتقدم فى الوجود الخارجى صار سببا فعليا مؤثرا فى حصول المسبب و إذا وجد سائر الاسباب بعده لم تتصف بالسببيه
الفعليه ضروره ان الحدث إذا وجد بالنوم لا يكون نوم آخر أو بول أو غيرهما موجبا لحدوثه ولا يكون شىء منهما سببا فعليا بل
سببها الفعليه موقوفه على حدوثها لدى كون المكلف متطهرا لم يسبقه سائر الموجبات فاذا كان المكلف متيقنا بكونه محدثا
فى أول النهار فعلم بحدوث طهاره وحدث بين النهار وشك فى المتقدم و المتأخر يكون استصحاب الطهاره المتيقنه ممالا
إشكال فيه ولا يجرى استصحاب الحدث لعدم تيقن الحاله السابقه لا تفصيلاً ولا اجمالاً فان الحدث المعلوم بالتفصيل الذى كان
متحققا أول النهار قد زال يقينا و ليس له علم اجمالى بوجود الحدث أما قبل الوضوء أو بعده لأنّ الحدث قبل الوضوء معلوم
تفصيلى وبعده مشكوك فيه بالشك البدوى إلى أن قال ما حاصله وهكذا يجرى الاستصحاب فى ضد الحاله السابقه إذا علم
تاريخ ما هو ضد للحاله السابقه لعين ما ذكر فى مجهولى التاريخ.

ص: ٢٥٥

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٢، ص ١٢٤-١١٩ مع تقديم و تأخير فى الجمله.

و أما إذا علم تاريخ ما هو مثل للحاله السابقه كما إذا تيقن الحدث في أول النهار وتيقن بحدث اخر في الظهر وتيقن بطهاره أما قبل الظهر أو بعده فيجب تحصيل الطهاره لأن استصحاب الحدث المعلوم التاريخ يعارض استصحاب الطهاره المعلومه بالاجمال اذلو وقعت بين الحدثين أو بعد الظهر فتكون مؤثره فالعلم الإجمالى متعلق بالمؤثر فلامانع من جريان الاستصحاب وتعارضه. (1) فيجب حينئذ بعد تساقط الاستصحابين تحصيل الطهاره للاعمال المشروطه بها ويمكن أن يقال ان فرض المماثل للحاله السابقه و العلم بتاريخه وتعارض الاستصحاب خارج عن محل كلام المحقق لأنه ذكر الضابطه المذكوره فى ضد الحاله السابقه ولا نظر له بالنسبه إلى مماثلها فلا تغفل.

أورد على المحقق قدس سره: أولاً: بانه لامجال لادله الاستصحاب فيما علم أو احتمل التفاته إلى تحقق الحالتين عند حدوث الحادثين لأنه يحتمل معه ان يكون قد انتقض يقينه باليقين ومعه لا يصح التمسك بعمومها لأنه من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه له.

وثانياً: انه لما كان المفروض ان المكلف علم بحدوث ذات السببين فلامحاله يعلم بأن كلاً من الحالتين قد كانت موجوده بعد الحادث المقتضى لها وحيث يحتمل تقدم الحادث الآخر عليه فيحتمل بقاؤها فيعمه دليل الاستصحاب ويقع بينهما التعارض وعلمه التفصيلى بالحاله السابقه قبلهما وان زال قطعاً الا انه أيضاً يعلم بأن كلاً من الحالتين كانت متحققه بعد الحادث المناسب لها وان كان فى هذا العلم اجمال الا انه

ص: ٢٥٦

لا يضر بصدق اليقين معه ولا بشمول أدله الاستصحاب له فلامحاله تعم كليهما ويقع التعارض. (١)

يمكن أن يقال: أولاً: ان المعتبر في صدق عموم لاتنقض وعدمه هو ملاحظه الحاله الفعلية لا الواقع ولا إشكال في صدق لاتنقض اليقين بالشك عند وجود الشك و اليقين الفعليين ودعوى ان معلوميهما عند وقوعهما توجب ادراج المقام في نقض اليقين باليقين مندفعه بأن العبره بالوضع الفعلى لا بالسابق الماضى الذى لم يعلم كيفيته ولا إشكال في وجود الشك و اليقين بالفعل وعليه فليس الاخذ بالعموم مع وجود اليقين و الشك تمسكا بالعام فى الشبهه المصداقيه له كما اوضحناه فى التنبيه السابق.

وثانياً: ان العلم بتحقق كل واحد من الحالتين لا ينفع مع انحلال العلم فى احديهما إلى المعلوم بالتفصيل من الحاله السابقه على الحالتين و الشك البدوى كما إذا كان المكلف متيقنا بكونه محدثا فى أول النهار فعلم بحدوث طهاره وحدث بين النهار وشك فى المتقدم و المتأخر فيجرى فيه استصحاب الطهاره ولا مجال. لاستصحاب الحدث لعدم تيقن الحاله السابقه لاتفصيلاً ولا اجمالاً فان الحدث المعلوم بالتفصيل الذى كان متحققا أول النهار قد زال يقينا وليس له علم اجمالى بوجود الحدث ذات السبب و المؤثر أما قبل الوضوء أو بعده لأنّ الحدث لو وقع قبل الوضوء لم يكن ذات السبب ومؤثرا لوقوعه عقيب الحدث المعلوم فلا يوجب اثرا جديدا وحدثه بعده مشكوك فيه بالشك البدوى و عليه فيجرى فيه استصحاب ضد الحاله السابقه وهى الطهاره من دون معارض.

وثالثاً: ان مع احتمال وقوع احدى الحالتين المتضادتين بعد الحاله السابقه المعلومه بالتفصيل لاعلم بحدوث ذات السببين.

ص: ٢٥٧

أورد على المحقق قدس سره: أيضاً بأن استصحاب الضد في المقام معارض باستصحاب القسم الرابع من أقسام الاستصحاب الكلى. (١)

وتوضيح ذلك انه إذا علمنا بوجود زيد في الدار وعلمنا بوجود متكلم فيها ثم علمنا بخروج زيد عنها ولكن احتملنا بقاء الإنسان فيها لاحتمال ان يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر فلا مانع حينئذٍ من استصحاب وجود الإنسان الكلى فيها مع القطع بخروج زيد عنها إذا كان له أثر شرعى هذا فيما إذا ليس لاستصحاب القسم الرابع معارض و أما إذا كان استصحاب الضد معارضاً مع استصحاب القسم الرابع فهما يجريان ويسقطان كما إذا كان معلوم التاريخ مخالفاً للحاله السابقه كما إذا علم انه قام من النوم فى الساعه الأولى من النهار وصدر منه وضوء وبول وشك فى المتقدم منهما مع العلم بأن تحقق منه الوضوء فى الساعه الثالثه ولم يعلم ان البول صدر منه فى الساعه الثانيه أو الرابعه فيكون الاستصحاب الجارى فى الطهاره من الاستصحاب الشخصى واستصحاب الحدث من القسم الرابع من استصحاب الكلى لأنّ الحدث المتيقن أولاً (وهو حدث النوم) قد ارتفع بالوضوء يقينا و هو يعلم بتحقيق حدث عند البول ولكنّه لا يدري انه حدث النوم أو حدث آخر حادث بالبول لأنّه لو كان صدور البول فى الساعه الثانيه فالحدث المتحقق عند البول هو حدث النوم المرتفع بالوضوء لأنّ البول بعد النوم ممالاً أثر له ولا يوجب حدثاً آخر ولو كان صدور البول فى الساعه الرابعه فالحدث المتحقق عند البول حدث جديد فلنا يقين بفرد من الحدث

ص: ٢٥٨

١- (١) راجع مصباح الأصول، ج ٣، ص ١١٨ لتوضيح استصحاب القسم الرابع و راجع أيضاً التنبيه السادس من الإستصحاب هذا الكتاب للاطلاع عن المناقشات الوارده عليه.

(و قد ارتفع يقينا)ويقين بحدث بعنوان آخر(و هو المتحقق عند البول)ويحتمل انطباق هذا العنوان على الفرد المرتفع وعلى غيره فيكون باقيا. (١)

وفيه: بناء على تسليم جريان الاستصحاب فى القسم الرابع ان المتحقق عند البول بما هو مفهوم لا- أثر له وبما هو منطبق على احتمالاته يدور امره بين المؤثر وغير المؤثر وعليه فلاعلم بالمؤثر بعد هذا الدوران لانحلال العلم الإجمالى بالمعلوم بالتفصيل و الشك البدوى و أما ان احتمالات عنوان المتحقق عند البول تدور بين المؤثر وغيره فلانه ان كان منطبقا على البول بعد النوم فى الساعه الثانيه فلاأثر للبول لأنّ النوم يقتضى الوضوء ولا مجال لتأثيرالبول فمع عدم إحراز كونه مؤثرا فلايجرى استصحاب القسم الرابع حتى يكون معارضا مع استصحاب الطهاره التى تكون ضدا للحاله السابقه على الحالتين.

لا يقال: ان استصحاب ضد الحاله السابقه على الحادثتين كما ذهب إليه المحقق يكون معارضا باستصحاب المماثل للحاله السابقه المذكوره فيتعارضان ويتساقطان فيرجع إلى مقتضى الأصل الجارى فى المقام وتوضيح ذلك ان الاستصحاب الجارى فى المماثل هو استصحاب الكلى من القسم الثانى اذ بعد وقوع الحدث و الطهاره وعدم العلم بالمتقدم منهما علم بحدوث جامع الحدث بين المقطوع ارتفاعه و هو الحدث السابق على الحادثتين وبين المقطوع حدوثه ومشكوك البقاء عند العلم بالحدث و الطهاره فيستصحب الكلى ويعارض مع استصحاب الطهاره فالحق حينئذ مع المشهور لا ما ذهب إليه المحقق ومن تبعه كماذهب إليه بعض الأكابر لأننا نقول لامجال لاستصحاب الجامع بعد العلم بوقوع الحادثتين من الطهاره و الحدث لأنّ الحدث السابق مقطوع الارتفاع بالعلم بحدوث الطهاره اجمالا او تفصيلا ومع القطع بارتفاعه لامجال

ص: ٢٥٩

لاستصحاب الجامع بينه وبين الحدث الآخر و الحدث اللاحق ان كان متقدما على الطهاره وحادثا بعد الحدث السابق فلا يكون مؤثرا و الجامع بين مقطوع الارتفاع وما لا أثر له لا أثر له حتى يجرى فيه الاستصحاب هذا مضافاً إلى ان اللازم في استصحاب الكلى من القسم الثانى هو العلم بالجامع من أول الأمر بين المقطوع ارتفاعه و المشكوك بقاءه وفي المقام لاعلم بالجامع قبل حدوث الحالتين ولا بعده وان كان الحدث متأخراً وحادثاً بعد حدوث الطهاره فلا يكون مقارناً للحدث السابق حتى يكون لهما جامع بل هو حادث بعد ارتفاع الحدث السابق فلا يجرى فيه استصحاب الكلى من القسم الثانى كما لا يخفى.

فاتضح إلى حد الآن قوه ما ذهب إليه المحقق ومن تبعه خلافاً لما ذهب إليه المشهور من تعارض الاستصحابين و الرجوع إلى الأصل الجارى فيه الا- إذا كان معلوم التاريخ مماثلاً- مع الحاله السابقه على الحالتين فان استصحاب الحدث المعلوم التاريخ يعارض استصحاب الطهاره المعلومه اجمالاً.

ثم ان دعوى الانحلال إلى المعلوم بالتفصيل و الشك البدوى صحيحه فيما إذا لم يكن أثر أصلاً لاستصحاب الحدث لو كان الحدث مقدما على الطهاره وإلا فان كان له أثر ولو فى الجملة فلاستصحاب فى طرف الحدث يعارض للاستصحاب فى طرف الطهاره كما ذهب إليه المشهور ومثاله هو العلم بنجاسه شىء بالدم فى أول النهار ثم حدث اثناء النهار العلم بحدوث البول و الطهاره مع عدم العلم بالمتقدم منهما فحينئذ يجرى استصحاب الضد و هو استصحاب الطهاره واستصحاب المماثل لأنه ان وقع بعد الطهاره فمؤثر وان وقع قبل الطهاره فأيضاً مؤثر لأن نجاسه البول لا يرتفع بغسله واحده بخلاف نجاسه الدم فلاستصحابان فى هذه الصوره جاريان وساقطان كما ذهب إليه المشهور فلاتغفل.

و اعلم انه لا إشكال فی جریان الاستصحاب إذا كان المستصحب من الأحكام الشرعيه كالوجوب و الحرمة ونحوهما وهكذا لإشكال فی جریان الاستصحاب فی الموضوعات الخارجيه إذا كانت ذات احكام شرعيه كالماء و الحنطه ونحوهما و هكذا الأمر فی الموضوعات اللغويه فيما إذا علم ان لفظ الصعيد الموضوع لجواز التيمم به كان حقيقه لغه فی مطلق وجه الارض وشك فی نقله إلى معنى اخر عند نزول الآيه المباركه الامر بالتيمم بالصعيد فلامانع من استصحاب ذلك المعنى لترتيب الحكم الشرعى عليه و هو جواز التيمم بمطلق وجه الارض.

لا يقال: ان الاستصحاب المذكور لا ثبات عدم نقله عن معناه الحقيقي مثبت لأننا نقول ليس كذلك لأن الأحكام مترتبه على نفس تلك المعاني المستصحبه.

واستشكل عليه سيدنا الأستاذ بأن الاستصحاب يجرى فيها إذا كان مرجع الشك إلى بقاء الحجيه وعدمه و أما إذا شك في أصل الظهور (وقت نزول الآيه الكريمه).

فلا يجرى استصحاب بقائه لا ثبات عدم النقل وذلك لما تقدم من عدم جريان الاستصحاب في التعليقات الغير الشرعيه و المستصحب هنا من هذا القبيل لأن الظهور متفرع على الاستعمال فيقال ان اللفظ الفلاني لو كان مستعملاً كان ظاهراً في المعنى الكذائي و هو عين التعليق الغير الشرعى و هو واضح. (1)

يمكن أن يقال: إن ظهور لفظ الصعيد في مطلق وجه الارض كان محرزاً قبل نزول الآيه ثم شك في بقائه عليه يجرى الاستصحاب بناء على كفايه الظهور النوعى في مثله فانه ثابت وليس بتعليقى ولا حاجه في الاستصحاب إلى الظهور الشخصى في الكلام الذى اراد المتكلم التكلم به فعلاً حتى يقال انه تعليقى فالاستصحاب جار

ص: ٢٤١

ويترتب عليه الأحكام الشرعية هذا مضافاً إلى إمكان ان يقال ان المقصود من الاستصحاب فى المعنى اللغوى عند الشك فى النقل ليس هو نفس الأصل العملى المستند إلى مثل لاتنقض اليقين بالشك بل المراد منه هو الأصل اللفظى و هو أصاله عدم النقل الذى يكون من الأصول اللفظيه فتأمل.

و أما جريان الاستصحاب فى الأحكام الاعتقديه فان كان الأثر المهم فيها متفرعا على القطع و اليقين بما هما من الصفات فلامجال للاستصحاب فيها بعد زوال القطع و اليقين بالوجدان للعلم بارتفاع الموضوع فيهما.

وان كان الأثر المهم هو عقد القلب والانقياد على تقدير نفس وجوده واقعاً تيقن به أم لا جرى الاستصحاب فيه وهكذا إذا ورد من الشرع وجوب تحصيل الاعتقاد بشيء ثم شك فى بقاء ذلك الوجوب جرى الاستصحاب فيه.

قال سيّدنا الأستاذ وبذلك يظهر فساد ما تمسك به بعض اهل الكتاب فى مناظره بعض الأصحاب من الاخذ بالاستصحاب فى اثبات نبوه نبيّه.

وجه الفساد ما عرفت من ان الامور التى يعتبر فيها اليقين ليست مجرى الاستصحاب لأنّه يجب تحصيل اليقين بها من الطرق الموصله إليه و النبوه كالولايه هى من هذا القبيل انتهى. (١)

ثم ان الظاهر من الكفايه هو التفصيل بين ما إذا كانت النبوه ناشئه من كمال النفس بمثابه يوحى اليها وكانت لازمه لبعض مراتب كمالها فلامجال للاستصحاب فيها لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها أو لعدم كونها مجعوله بل من الصفات الخارجيه التكوينيّه وبين ما إذا كانت النبوه من المناصب المجعوله وكانت كالولايه وان كان لا بد

ص: ٢٤٢

فى اعطائها من اهليه وخصوسيه يستحق بها لها فتكون موردا للاستصحاب بنفسها فيترتب عليها آثارها ولو كانت عقليه بعد استصحابها. (١)

أورد عليه سيدنا الأستاذ: بأن هذا صحيح فيما كان هناك أثر مترتب على الأعم من النبوه الظاهريه و الواقعيه وإلّا فلا يكاد ينفع استصحاب النبوه ولو فرض كونها مجعوله وحيث لا أثر هنا كذلك فلامحاله يشكل الاستصحاب إلى أن قال (فى توجيه عدم الأثر ولو فرض كونها مجعوله). لأنه لا أثر هنا كان موضوعه الأعم من النبوه الواقعيه و الظاهريه أما وجوب متابعه النبى فى جميع اوامره ونواهييه من جهه كونه اولى بالمؤمنين فهو فرع حياته و المفروض هنا (فى استصحاب الكتابى) موته و أما وجوب الاخذ بما آتاه فانه ليس إلّا اثرا للنبوه الواقعيه المقطوعه من جهه ان النبى لا يكذب فهو فى الحقيقه حكم ارشادى عقلى يحكم به العقل بعد القطع بصدق ما آتاه النبى فمالم يقطع بصدقه لاحكم له بذلك وما لم يقطع بنبوته لا يقطع بصدقه هذا فتدبر. (٢)

توهم و دفع أما التوهم فهو منع جريان الاستصحاب لاختصاص الأثر المقصود بافعال الجوارح اذلا عمل فى الجوانح و أما الدفع فبما أفاده فى الكفايه من ان كونه أصلاً عملياً انما هو بمعنى انه وظيفه الشاك تعبداً قبلاً للامارات الحاكيه عن الواقعيات فيعم العمل بالجوانح كالجوارح. (٣)

التنبيه التاسع عشر: فى استصحاب حكم المخصص

و هو انه إذا ورد عام و اخرج منه بعض افراده فى بعض الازمنه بدليل وليس للدليل المخرج إطلاقاً او عموم بالنسبه إلى غير ذلك الزمان فهل يجوز التمسك بالاستصحاب لادامه الخروج او يجب

ص: ٢٤٣

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٤٠-٣٣٩.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٢٦.

٣- (٣) الكفايه، ج ٢، ص ٣٣٩.

التمسك بعموم العام أو يفصل بين المقامات ذهب الشيخ الأعظم إلى التفصيل بين أخذ عموم الزمان أفرادياً وبين أخذه لبيان الاستمرار ففي الأول يعمل بالعموم ولا يجرى فيه الاستصحاب وفي الثاني يجرى الاستصحاب ولا يعمل بالعموم حيث قال ما حصله ان الدليل العام الدال على الحكم في الزمان السابق ان أخذ فيه عموم الازمان أفرادياً بأن اخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل لينحل العموم إلى احكام متعدده بتعدد الازمان كقوله اكرم العلماء في كل يوم فقام الإجماع على حرمه اكرام زيد العالم يوم الجمعة أو كقوله اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا يوم الجمعة إذا فرض ان الاستثناء قرينه على اخذ كل زمان فرداً مستقلاً فحينئذٍ يعمل عند الشك بالعموم ولا يجرى فيه الاستصحاب [لأن الأصل دليل حيث لا دليل] بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب [لأن مورد التخصيص هو الازمنه دون الأفراد والاستصحاب يوجب اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر] وان اخذ [عموم الازمان] لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائماً ثم خرج فرد في زمان ويشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب اذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لأن مورد التخصيص الأفراد دون الازمنه بخلاف القسم الأول بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم بل إلى الأصول الآخر ولا فرق بين استفاده الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم أو من الإطلاق كقوله تواضع للناس بناء على استفاده الاستمرار منه فانه إذا خرج منه التواضع في بعض الازمنه على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظه المتكلم كل زمان فرداً مستقلاً لمتعلق الحكم استصحاب حكمه بعد الخروج وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب. (1) وقد أورد في الكفاية: على

ص: ٢٦٤

إطلاق كلام الشيخ و هو ما إذا لوحظ الزمان على نحو الاستمرار و الدوام فى العام و الخاص بانه لو كان الخاص غير قاطع لحكم العام كما إذا كان الخاص مخصصاً للعام من الأول لما ضرَّ التخصيص بالعام فى غير مورد دلالة الخاص فيكون أوّل زمان استمرار حكم العام بعد زمان دلالاته [أى دلالة الخاص] فيصح التمسك باوفوا بالعقود ولو خصص بخيار المجلس ونحوه ولا يصح التمسك بالعام فيما إذا خصص بخيار لافى اوله و عليه فاللازم هو تقييد كلام الشيخ حيث قال «فيما إذا اخذ الزمان لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائماً ثم خرج منه فرد فى زمان ويشك فى حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر هو جريان الاستصحاب ولا يجوز التمسك بالعام بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم بل يرجع إلى سائر الأصول».

بما إذا لم يكن التخصيص من الأول أو الآخر وإلاً فالمرجع بعد ذلك الزمان أو قبل هذا الزمان هو عموم العام و لامجال مع دلالة العام لاستصحاب حكم الخاص [الأينّ الأصل دليل حيث لا دليل و المفروض ان العام يدلّ على حكمه] هذا كله بناء على كون الزمان ملحوظاً بنحو الاستمرار فى العام و الخاص فيفصل فيه بين كون التخصيص من الأول أو الآخر فيتمسك بالعام بعد الأول و قبل الآخر و بين كون التخصيص من الوسط فيتمسك بالاستصحاب بعد ذلك الزمان وان لوحظ العام و الخاص بنحو المفرديه فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من افراده فله الدلالة على حكمه و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه و إذا لوحظ فى العام بنحو الاستمرار و فى الخاص بنحو المفرديه فلا يجوز التمسك بالاستصحاب أيضاً فانه وان لم يكن هناك دلالة أصلاً لا للعام ولا للخاص الا ان انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالاته يكون من باب اسراء حكم موضوع إلى آخر لا استصحاب حكم الموضوع كما لا مجال للتمسك بالعام لعدم دخول الفرد المشكوك

عليحده في موضوع العام كما هو المفروض بل اللازم هو الرجوع إلى غير العام و الخاص من سائر الأصول وان عكس الأمر بأن لوحظ في العام بنحو المفرديه وفي الخاص بنحو الاستمرار كان المرجع هو العام للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص و عليه فقول الشيخ (ولا-يجرى الاستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول) منظور فيه اذ لو لم يكن عموم لجاز التمسك بالخاص لأنّ الزمان ملحوظ فيه بنحو الاستمرار.

قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره: بعد نقل عبارات الشيخ في المكاسب وأنت خير برجوع هذا الكلام إلى ما في الرساله وحاصله ان ما إذا كان العموم منحلّاً بحسب الزمان إلى تعدد الجعل يكون المقام من التمسك بالعموم ولم يجز الرجوع إلى الاستصحاب ولو لم يكن هناك عموم وما إذا كان الحكم بحسبها (أى بحسب الازمنه) حكماً واحداً مستمراً غير منحل إلى احكام عديده وانشاءات كثيره كان المقام من التمسك بالاستصحاب ولم يجز الرجوع إلى العموم ولو لم يكن هناك استصحاب فيكون في الحقيقه ملازمه بين كون المقام مورداً للتمسك بالعموم وبين عدم جريان الاستصحاب وكذلك بين كونه مورد للتمسك بالاستصحاب وبين عدم جريان العموم.

و هذه الملازمه بظاهرها مخدوشه بما في الكفايه من ان الملحوظ عند الاستصحاب انما هو مفاد المخصص فان كان على نحو اخذ الزمان فيه ظرفاً يجرى الاستصحاب وإلّا فلا فتحصل انه متى اخذ الزمان ظرفاً للاستمرار في كل من العام و الخاص (وكان التخصيص من الأول أو الاخر) فكان المقام مقام جريان كل من العموم والاستصحاب الا انه مع العموم يسقط الاستصحاب عن المرجعيه.

نعم لو كان الخاص قاطعاً لحكم العام (وتخصيصاً من الوسط) لما كان المقام إلّا مقام التمسك بالاستصحاب ولا مجال للرجوع إلى العام ولو لم يكن هناك استصحاب.

والفرق بين ما إذا كان قاطعاً لحكمه وبين ما إذا لم يكن كما لو فرض ورود التخصيص من الأول أو الآخر انه لو كان الخاص قاطعاً لحكم العام من الوسط لادليل على بقاء الحكم بعد الزمان المتيقن فاذا دخل بهذا المقدار وقطع حكمه لادليل على ثبوت الحكم بعده لأنه لا يلزم منه تخصيص ولا اللغويه فلا ينافي العموم الافرادى ولا مقدمات الحكمه فتدبر.

و هذا بخلاف ما لو كان القطع من الأول فانه حيث لم يدخل الفرد تحت العام من الأول فعموم الفرد يقتضى دخوله بعد انقضاء زمان القطع و إذا ثبت دخوله دخولاً ما ثبت الاستمرار بمقدمات الحكمه فثبت من جميع ما ذكر ان الملازمه المدعاه انما كانت ثابتة فى هذا الفرض (أى اخذ الزمان ظرفاً للاستمرار فى كل من العام و الخاص) إذا كان القطع من الوسط اذ حينئذٍ يجرى الاستصحاب ولا مجال للتمسك بالعموم ولم لم يكن هناك استصحاب.

وان اخذ الزمان فى كل واحد من العام و الخاص مكثراً ومفرداً فيكون المقام من التمسك بالعموم دون الاستصحاب بل لو لم يكن عموم أيضاً كان المرجع سائر الأصول العمليه فالملازمه ثابتة فى هذا الفرض أيضاً.

وان اخذ قيده مفرداً فى العام وظرفاً فى الخاص جرى كل واحد من العموم والاستصحاب الا انه مع وجود الأول لا يرجع إلى الثانى فالملازمه منتفیه هاهنا.

وان اخذ بالعكس فلا يجرى واحد من العموم والاستصحاب أما الأول فلما عرفت فى الفرض الأول و أما الثانى فلان المفروض ان زمان الخاص مكثراً لأفراد الزمان فيتعدد الموضوع هذا. (1) والحاصل ان الملازمه بين جريان العام وعدم جريان

ص: ٢٤٧

الاستصحاب ممنوعه فى الصورتين الاخيرتين لجريانها فى الصورة الأولى من الاخيرتين وعدم جريانها فى الصورة الثانية من الاخيرتين.

والتحقيق انه يجوز التمسك بالعموم أيضاً فيما إذا اخذ الزمان فيه بنحو الاستمرار وعليه فلا فرق بين كون الزمان مفردا وبين كون الزمان ملحوظا بنحو الاستمرار ولا فرق أيضاً بين ان يكون التخصيص من الأول أو الآخر أو من الوسط فتفصيل الشيخ بين المفرديه وغيرها بل تفصيل صاحب الكفايه بين الأول أو الآخر وبين الوسط كلاهما محل إشكال ونظر.

وتوضيح ذلك كما أفاده شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره ان الإشكال فى المقام عين الإشكال الذى اوردوه على العام الاستغراقى فى المخصص بالمنفصل على القول بحجتيه فى الباقي وعلى المطلقات المقيده بالدليل المنفصل على القول بالحجيه فى الباقي فان تقرب اشكالهما انه بعد ورود المخصص و المقيده نعلم بعدم اراده المتكلم ما هو معنى الكل من الاستيعاب وما هو معنى الإطلاق من وقوع الطبيعه بنفسها بلا ضم شىء اليها تحت الحكم وبعد معلوميه ذلك يبقى الأمر دائرا بين المراتب وليس المرتبه الثالثه (ظ الثانيه) للعموم و الإطلاق أقرب من حيث الانس وانما هو أقرب من حيث السعه و الكم و المعيار الاول.

وجواب هذا الإشكال الذى اوردوه فى ذينك البابين عين ما ذكرنا من ان التخصيص و التقييد ليسا اخراجا عن المراد الاستعمالى بل اللفظ مستعمل فى معناه والاخراج انما هو عن المراد اللبى الجدى فالمتبع فى ما عدى مورد التخصيص و التقييد هو الأصل العقلانى على تطابق الارادتين وعلى هذا فنقول عين هذا المعنى اشكالا وجوابا وارد فى مقامنا فاشكاله ليس اشكالا اخر وجوابه أيضاً ذلك الجواب فان إشكال المقام هو ان الاستمرار أمر وحدانى فمادام الفرد باقيا تحت العام يكون

الاستمرار محفوظاً و إذا خرج في زمان فقد انقطع الاستمرار وشمول العام لما بعده فرع دلالة على هذا الجزء من الزمان بعنوانه ومستقلاً و أما إذا كانت الدلالة بتوسط عنوان الاستمرار فبعد تخلل العدم في البين لا يبقى الأمر الواحد المستمر بل الموجود شيئاً متمثالين مفصولين و هذا معنى كلام شيخنا المرتضى من انه لا يلزم من ثبوت حكم الخاص في مابعد الزمان المتيقن الخروج زياده تخصيص في العام حتى يقتصر فيه على المتيقن بل الفرد خارج واحد دام زمان خروجه أو انقطع فليس دائراً بين قله التخصيص وكثرته حتى يتمسك بالعموم في ما عد المتيقن و الحاصل ان الاستمرار إذا انقطع فلا دليل على العود إليه كما في جميع الأحكام المستمرة إذا طرء عليها الانقطاع.

وحاصل الجواب انه بعد وضوح ان التخصيصات المنفصلة ليست اخراجاً عن المراد الاستعمالي فالاستمرار في المقام بوحده باق من غير انثلام فيه أصلاً بحسب الاستعمال ولم يطرء عليه الانقطاع بحسبه وبعد ذلك يبقى الأمر منحصرأ في الأصل العقلاني على التطابق ومن المعلوم لزوم الاقتصار في مخالفته على المقدار المعلوم.

نعم لو كان التخصيص يوجب انثلاماً وانصدماً في المراد الاستعمالي لكان تمام ما ذكره واردا اذا الأمر الوجداني لم يبق بعد تخلل العدم في البين.

ولكن لو بنينا على هذا ليسرى الإشكال في العموم الاستغراقي أو الإطلاق الحالي أيضاً فانه يقال ان المعنى الوجداني البسيط غير مراد من اللفظ و التجوز بالنسبه إلى غيره من مراتب التخصيص و التقييد على نسق واحد.

وبالجملة لانعقل فرقا أصلاً بين مفاد الكل ومفاد لفظ «دائماً» ونحوه فكل منهما أمر وجداني لا ينحفظ مع خروج بعض ما يشمله فكيف لا يرتفع هذه الوحده في الأول بسبب التخصيص ويرتفع في الثاني إلى أن قال وعلى هذا لا يبقى فرق بين منقطع الوسط والابتداء و الآخر في جواز التمسك في الكل كما هو واضح بعد ملاحظه ما

ذكرنا من انه بحسب الاستعمال قد اعطى كل من العموم الفردى و الإطلاق الزمانى معناه وانما التصرف بحسب الجدّ فيقتصر فى مخالفته على المقدار المعلوم ويرجع فى ما زاد إلى أصله الجدّ.

ثم انه حكى شيخنا الأستاذ الأراكى عن شيخه الأستاذ ان سيده الأستاذ طاب ثراه استدل على عدم جواز التمسك بالعموم فى جميع الصور الثلاث المذكوره بأن الاستمرار الذى يفيد الإطلاق انما هو تبع لما هو مفاد اللفظ بحسب الوضع فاذا كان المفاد الوضعى منحصراً فى تعليق الحكم على كل فرد فالإطلاق من حيث الزمان فى كل فرد منوط بدخول هذا الفرد تحت العموم فلو خرج فى زمان ولم ينعقد فيه مفاد القضييه فليس لنا مقدمات حكمه قاضيه بالاستمرار لانتفاء موضوعها إلى أن قال (شيخنا الأستاذ فى جواب سيده الأستاذ) ما حاصله انه يرد عليه ما عرفت من محفوظيه مرتبه الاستعمال عن ورود التصرف عليه فلامجال للكلام المذكور كما هو واضح من البيان المتقدم. (1)

وبعبارة اخرى مع محفوظيه مرتبه الاستعمال لم يخرج فرد فى مقام الاستعمال حتى يقال مع خروجه لاموضوع حتى يؤخذ بمقدمات الإطلاق لاستمراره.

وينقدح ممّا ذكره شيخنا الأستاذ قدس سره انه لاوجه للتفصيل الذى نسب إلى المحقق النائينى قدس سره أيضاً من ان العموم الازمانى تاره يكون فى متعلق الحكم وتحتّه بأن يعرض الحكم على المتعلق المستمر بأن يلاحظ الفعل فى عمود الزمان فعلاً واحداً تعلق به التكليف.

واخرى يكون فى نفس الحكم بأن يكون الزمان ظرفاً لنفس الحكم و التكليف بأن اعتبر الحكم واحداً مستمراً.

ص: ٢٧٠

١- (١) اصول الفقه شيخنا الأستاذ الأراكى، ج ٢، ص ٥٨٠-٥٧٣.

فقال فى الأول يجوز التمسك بالعام بعد انتهاء امد التخصيص الازمانى لأن دليل الحكم بنفسه يثبت العموم والاستمرار لمتعلقه و قد تقدم فى محله حجيه العام فيما عدا مقدار التخصيص.

وقال فى الثانى لايجوز التمسك بالعام بعد انتهاء امد التخصيص بل يتعين الرجوع فيه إلى الاستصحاب وذلك لأن الاستمرار الطارى على الحكم ليس مفادا لنفس دليل الحكم بل هو فى طول ثبوته يثبت بدال آخر يقتضى استمرار ما ثبت وبعد ورود التخصيص فى زمان فى فرد لايمكن التمسك بالعام واثبات حكمه بالاضافه إلى ما بعد ذلك الزمان لأن الحكم كان واحداً على الفرض و قد انقطع بالتخصيص ولا دلالة لخطاب العام الا على الحكم المقطوع انتهى.

وذلك لما عرفت من ان الظهور الاستعمالى باق على ماهو عليه من دون فرق بين كون الاستمرار ملحوظا فى ناحيه الفعل أو نفس الحكم وهكذا من دون تفاوت بين كون الاستمرار مستفادا من نفس دليل الحكم.

أو من دال آخر ومع بقاءه عليه فيجوز الرجوع إلى خطاب العام فيما عدا مورد التخصيص.

ولعلّ إليه يؤول ما فى دروس فى مسائل علم الأصول حيث قال قد تقدم ان ورود الدليل الخاص لا-يوجب قلب الظهور الاستعمالى للعام سواء كان الاستمرار ملحوظا فى ناحيه الفعل أو نفس الحكم وليس هذا الظهور امراً مراعى بل كونه موردا لاصاله التطابق أى كشفه عن عموم المراد الجدى مراعى بعدم قيام الدليل على التخصيص ويرفع اليد مع قيام الدليل على التخصيص عن أصاله التطابق بمقدار دلالة الدليل الخاص و المفروض ان مقدار دلالاته هو مايدخل فى مدلول الدليل الخاص فيكون

المقام نظير ما قام المكلف بصيام شهر رمضان اثناء النهار فانه فى زمان نومه ينقطع تكليفه بالصوم مع انه يعود بعد الانتباه لا انه بعد الانتباه يثبت فى حقه وجوب آخر. (١)

ودعوى ان للعموم بعد ان كان المخصص منفصلاً ظهورين أحدهما ظهور فى اراده جميع الأفراد وثانيهما ظهور آخر فى ان الحكم المتعلق بالأفراد سار فى جميع الأزمان وحينئذ إذا احتملنا فى هذا الدليل المنفصل ان يكون موضوعه قد خرج عن العموم الأفرادى وان يكون قد خرج عن الإطلاق الزمانى فقد علمنا علماً اجمالياً بورود التصرف على أحد الظهورين وليس أحدهما اولى من الآخر بل ان أصاله الظهور فى كل منهما تعارض الأخرى وتتساقطان بالتعارض فلامجال للرجوع إلى العموم فى مورد المشكوك وقريب منه ما أفاده بعض الأكابر من انه إذا دار الأمر بين تخصيص الفرد وبين رفع اليد عن إطلاق زمان الفرد فان رفعنا اليد عن الفرد فلامجال للعموم وان رفعنا اليد عن الإطلاق فيجوز الرجوع إلى العموم ولا ترجيح لأحدهما على الآخر ومعه يشكل التمسك بالعموم ونحوه فى كلام سيدنا الأستاذ. (٢)

مندفعه بما أفاده فى تسديد الأصول من ان تقييد الإطلاق الزمانى وان لا يستلزم تصرفاً فى العموم أو الإطلاق الأفرادى الا ان العكس يستلزمه وحينئذ إذا دار أمر الدليل المخرج بين ان يكون وارداً على الإطلاق أو العموم الأفرادى أو الزمانى فالقدر المتيقن و المعلوم بالتفصيل وقوع هذا التصرف فى الإطلاق و العموم الزمانى و أما وقوعه فى الأفرادى فمشكوك من الرأس كوقوعه فى الزمانى بالنسبه إلى غير

ص: ٢٧٢

١- (١) دروس فى مسائل علم الأصول، ج ٤، ص ٢٣٥.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ١٣٩.

الزمان المتيقن فانحل ذلك العلم الإجمالى ولم تقم حجه على الخلاف فيهما ومقتضاهما جريان حكم العام فى غير ذاك اليوم من الايام و الحمد لله. (١)

هذا مضافاً إلى امكان ان يقال ان الظهورين باقيا على ما هما عليه بحسب الاستعمال بعد فرض كون المخصص منفصلاً وانما يرفع اليد عن أصاله التطابق فى القدر المتيقن من المخصص سواء كان مخصصاً لظهور العام فى اراده جميع الافراد.

أو لظهوره فى اراده كون الحكم المتعلق بالافراد سارياً فى جميع الازمان فان تخصيص بعض الأفراد فى زمان خاص لا ينافى بقاء الحكم عليه فى غير ذلك الزمان من عمود الزمان بعد بقاء الظهور الاستعمالى على ما هو عليه.

كما ان تخصيص جميع الازمان بزمان خاص لا ينافى بقاء الحكم فى غير ذلك الزمان من الازمنه لأن المفروض ان أصاله التطابق قبل التخصيص يدل على اراده الجذ طبق الظهور المنعقد بحسب الاستعمال و هذا الظهور باق سواء كان التصرف فى ظهور العام فى اراده جميع الأفراد فى عمود الزمان أو فى ظهوره فى اراده كون الحكم المتعلق بالافراد سارياً فى جميع الازمان من دون تعارض لأن مرجع التصرفين إلى امر واحد بعد كون الفرض ان الزمان فى كل واحد من العام و الخاص ظرفاً لامفرداً وبالجملة فمع فرض كون الزمان ظرفاً و الظهور باقياً بحسب الاستعمال سواء كان العام ظاهراً فى اراده جميع الأفراد فى عمود الزمان. أو فى اراده كون الحكم المتعلق بالافراد سارياً فى جميع الازمان يكون العام من جهه الزمان فى حكم المطلق ولا فرق حينئذ بين هذا المطلق ومقيده وبين سائر المطلقات ومقيداتها فى ان المرجع فى المشكوك بعد الاخذ بالقدر المتيقن من المقيده هو إطلاق المطلق فيما إذا كان المقيده منفصلاً ولعله لذلك قال المحقق الاصفهانى قدس سره ومن جميع ما ذكرنا تبين صحه

ص: ٢٧٣

الاستدلال باصالة الإطلاق عند الشك في تقييد زائد ولا مجال للاستصحاب في هذا القسم كما لا مجال له في القسم الآخر المبني على كون الزمان ملحوظا بنحو التقطيع الموجب لتعدد الحكم و الموضوع جعلاً انتهى موضع الحاجة.

فتحصّل: قوه القول بالرجوع إلى العموم دون الاستصحاب فيما إذا اخذ الزمان طرفاً فضلاً عن كونه مفرداً.

**التنبیه العشرون: في ان المراد من الشك المأخوذ في دليل الاستصحاب هو خصوص مايتساوى طرفاه أو عدم اليقين الذي يعم الظن غير
المعتبر أيضاً**

والظاهر من أدله الاستصحاب هو الثاني لترك الاستفصال في صحيحه زواره حيث قال قلت له الرجل ينام هو و على وضوء أتوجب الخفقه و الخفتان عليه الوضوء. فقال يا زواره قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن و القلب فقد وجب الوضوء غفلت فان حرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين الحديث.

قال قوله عليه السلام «لا» (أى لا يجب عليه الوضوء) بلا استفصال بين الشك و الظن يدل على عدم وجوب الوضوء مطلقاً مع ان الغالب فيما إذا حرّك في جنبه شيء ولم يعلم به هو حصول الظن بالنوم.

هذا مضافاً إلى ان مقتضى جعل اليقين بالنوم غايه لعدم وجوب الوضوء في قوله قدس سره حتى يستيقن ان الظن داخل في المعنى كما لا يخفى.

بل التحقيق ان المراد من الشك في أدله الاستصحاب ليس صفه نفسانيه بل المراد منه بقريته المقابله لليقين هو اللاحجه اذ المراد من اليقين هو الحجه ولذا لايجرى الاستصحاب مع قيام الاماره المعتبره على ارتفاع حاله السابقه مع انها لاتفيد اليقين الوصفى و قد صرح الشيخ الأعظم في أول فرائد الأصول على ان المراد من العلم

المأخوذ في الأدله ليس هو صفه نفسانيه بل المراد منه هو الحججه فالذى يقابله هو اللاحجه و هى يشمل الظن كما يشمل الشك المساوى لطرفيه.

ثم ليس المقصود ان اليقين و الشك مستعملان فى الحججه و اللاحجه بالاستعمال المجازى بل نقول انهما مرادان بتعدد الدال و المدلول و عليه فالشك مستعمل فى معناه ولكن المراد هو اللاحجه فتدبر جيداً.

التنبیه الأحد و العشرون: فى جريان الاستصحاب فى الزائل العائد

قال السيد المحقق اليزدى قدس سره بخار البول اوالماء المتنجس طاهر فلا بأس بما يتقاطر من سقف الحمام إلّا مع العلم بنجاسه السقف (١) ولا يخفى عليك ان الماء الذى يتقاطر من البخار المتنجس عين الماء المتنجس السابق بعد حكم العرف بامكان اعاده المعدوم لأنّ الزائل العائد عندهم كالذى لم يزل فاذا كانت القطرات عين الماء المتنجس أو البول السابق يترتب عليه حكمه السابق و هو النجاسه ولا حاجه فى هذا الحكم إلى الاستصحاب حتى يشكل فيه بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين للعلم بعود الموضوع فيترتب عليه أحكامه من دون حاجه إلى الاستصحاب.

نعم لو شك فى بقاءه على ما هو عليه من اتصافه بالنجاسه يجرى فيه الاستصحاب بأن يقال ان هذا الماء كان متصفاً بالنجاسه و الآن يكون كذلك و يكفى اتصال زمان الشك بزمان اليقين فى حال جريان الاستصحاب كما تقدم.

أورد عليه بعض الأكابر: بأنّ الحكم بأنّ الزائل العائد كالذى لم يزل صحيح بالنسبه إلى نفس الذوات دون اوصافها لأنّ العرف لا يراها مثل الذوات باقيه بل يرى الحكم بالنجاسه مماثلاً للحكم بالنجاسه السابقه كساير الاوصاف الاعتباريه.

ص: ٢٧٥

١- (١) العروه الوثقى المطهرات مسأله ٣ من الخامس منها و هو الانقلاب.

وعليه فلا بد من ان يتعلق الحكم بمثلها و هو غير مسبوق بالعلم فلامجال للاستصحاب فيرجع في مثل القطرات الساقطة من سقف الحمام إلى قاعده الطهاره ويمكن أن يقال: ان العرف يرى المتصف كالذات باقيا و معه لامجال للاستصحاب للعلم بعدد الموضوع ويقال هذا المتصف العائد كالذى لم يزل مثل نفس الذوات و يحكم بالنجاسه.

هذا مضافاً إلى امكان ان يقال ان النجاسه هي القذاره العرفيه وليست امراً اعتبارياً.

التنبیه الثاني و العشرون: ان الاستصحاب من الأصول المحرزه و التنزيله

و الوجه فيه ان الاستصحاب يدلّ في حال الشك على ترتيب الأثر الذي كان حال اليقين ومن المعلوم ان اليقين المذكور طريق إلى الحكم الأولي ومحرز له وعليه فالحكم بعدم نقض اليقين بالشك يدلّ على حكم تنزيلى يترتب عليه ما يترتب على اليقين هذا بالنسبه إلى الاستصحاب ولا كلام فيه وانما الكلام في غيره من القواعد و قد حكى عن المحقق العراقي قدس سره ان قاعده الحليه عنده تكون كقاعده الطهاره من القواعد التنزيليه واستدل على ان قاعده الطهاره تنزيليه بانه لو لم تكن حكماً تنزيلياً فكيف يجوز الاكتفاء في تحصيل الطهاره المشروطه في الصلاه بالتوضى بالماء المشكوك فمن جواز الاكتفاء به يعلم ان الطهاره الظاهريه تكون منزله منزله الطهاره الواقعيه والا لم يكتف بها ثم قاس قاعده الحليه بقاعده الطهاره في كونها تنزيليه وحسنه بعض الأكابر في مثل قاعده الطهاره حيث ان الطهاره حكم وضعى ولم يتقيد الحكم الوضعى بالعلم و الجهل بخلاف قاعده الحليه لأنّ الحليه من الأحكام التكليفيه فيمكن فيها الفرق بين العلم و الجهل وعليه فيمكن تقييدها بصوره الجهل فلا يكون حينئذٍ من الأحكام التنزيليه وكيف ما كان فقد يقال ان الاستصحاب من الامارات لأنه ظن بالبقاء وفيه ان موارد الاستصحاب على ثلاثه أقسام أحدها ما إذا كان الظن بالبقاء وثانيها ما إذا كان

الظن بعدم البقاء وثالثها ما إذا شك وتردد بين البقاء و العدم وعليه فلو كان الاستصحاب من باب الامارات لزم تخصيصه بالاول مع ان المعلوم خلافه ومن ذلك يعرف ان الاستصحاب ليس من الامارات وغايه مايمكن هو ان يقال ان الاستصحاب من الأصول المحرزه بالتقريب الذى عرفت آنفاً.

هذا مضافاً إلى انه لايمكن جعل اليقين السابق طريقاً وماره على الشيء المشكوك في زمان الشك اللاحق فتدبر جيداً.

التنبيه الثالث و العشرون: في الاستصحاب القهقراي

ولا يخفى عليك ان قوله عليه السلام في صحيحه زراره...و ان لم تشك(في موضع النجاسه)ثم رأيت(أى النجس فى الثوب)رطباً قطعت(الصلاه)وغسلته ثم بنيت على الصلاه فانك لا تدرى لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض بالشك اليقين. (١)

يدلّ على عدم صحه الاستصحاب القهقراي اذ لو كان ذلك الاستصحاب جارياً لحكم بوقوع النجاسه من أول الصلاه لأن مقتضى عدم نقض اليقين بالشك بالنسبه إلى ماسبق هو ذلك مع ان الروايه صريحه فى خلافه حيث قال لعله شيء وقع عليك فاذا لم يكن مسبوقاً بالشك فى موضع النجاسه ثم رأى النجاسه واحتمل حدوثها فى اثناء الصلاه لزم ان يطهر و يبنى على صلاته هذا مضافاً إلى ما أفاده بعض الأكابر من ظهور قوله عليه السلام«لاتنقض اليقين بالشك»فى كون المشكوك كالشك متأخراً عن المتيقن و اليقين.

لا يقال: ان أصاله عدم النقل من الأصول المعول عليها و هى ممّا تشهد على جريان الاستصحاب القهقراي فان العلم بالظهور اللفظى فى الحال يستصحب بالقهقراء إلى

ص: ٢٧٧

زمان صدور الكلام فى القبل ولا كلام فى أصله عدم النقل فهو شاهد على جريان الاستصحاب القهقرائى.

لأننا نقول: ان أصله عدم النقل ليست باصل تعبدى بل هى من الأصول اللفظية مثل أصله الحقيقه أو أصله الإطلاق أو أصله العموم و هذه الأصول من الأصول العملية العقلائيه التى بنى عليها العقلاء ولا- حجيتة للوازمها الا اذا كان اللازم بحيث لو لم يترتب على الملزوم كذب الملزوم كما إذا ورد صدق العادل فان عدم ترتيب لازم خبره ينافى الأمر بتصديق العادل.

أو نقول بأن أصله عدم النقل كغيرها من الامارات العقلائيه التى توجب الاطمئنان النوعى ولذا ذهب استاذنا المحقق الداماد قدس سره تبعاً للشيخ الأعظم قدس سره إلى حجيه مثبتاتها واستشهد له ببناء الأصحاب على الاخذ بلوازم قول الرجالى مثلاً كما إذا قال الرجالى فلان قوله مسموع ترتب عليه احكام العدالة لاستلزام قوله فلان قوله مسموع لكونه عادلاً.

ودعوى ان بناء الأصحاب عليه فى خصوص باب التراجم و الرجال مع انسداد باب العلم فيه لا-يوجب تسريه ذلك فى سائر الابواب مندفعه بالمنع عن اختصاص بناء الأصحاب بباب التراجم و الرجال وعلى كلا التقديرين هذه الأصول سواء كانت من الأصول العملية العقلائيه أو من الامارات ليست من الاستصحاب التعبدى فتدبر جيداً فتحصل انه لا دليل على جريان الاستصحاب القهقرائى.

التنبیه الرابع و العشرون: ان الاستصحاب كما يجرى فى الزمان و الزمانى كذلك يجرى فى المكان و المكانى

ولا وجه للفرق بينهما بعد عموم لاتنقض اليقين بالشك.

فاذا شككنا فى ان المحل الفلانى خرج عن حدّ الترخص مثلاً أم لا امكن استصحاب بقائه على ما عليه من حدّ الترخص ويترتب عليه أحكامه وهكذا فى

المكانى فانه إذا شك الطائف بعد العلم بكونه فى حد المطاف فى انه هل يبقى بين الحدين أى الكعبه و المقام أو لا فيمكن له الاستصحاب ويترتب عليه الحكم بصحة الطواف إذا شك فى خروجه عن المطاف وعدمه سواء امكن له التحقيق ام لم يتمكن.

ودعوى ان الاستصحاب فى المكانى يرجع إلى الاستصحاب فى الزمانى فان الحركة الطوافيه قابله للاستصحاب وهى زمانيه مندفعه بأنّ الشكّ أما فى بقاء نفس الحركة وعدمه فاستصحابها استصحاب زمانى و أما فى بقائها فى الموضع الذى اعتبر ان تكون فيه فالاستصحاب مكانى بعد كون الشكّ فى بقائه بين الحدين وعدمه نعم الملاك فى الاستصحاب المكانى و الزمانى واحد و هو الشكّ فى كون الحركة بين الحدين زمانيا كان أو مكانيا كما لا يخفى.

التنبیه الخامس و العشرون: فى الاستصحاب الاستقبالى

و الظاهر كما أفاد بعض الأكابر جريان الاستصحاب فيه لاطلاق ادلته و قد صرح صاحب الجواهر بجريانه فى مسأله بيع الاناسى حيث دلت النصوص على ان مالكيه أحد الزوجين لصاحبه بشاء أو اتهاب أو ارث توجب استقرار الملك وعدم استقرار الزوجيه و قد تفرع فى الجواهر على تلك المسأله بانه ولو ملك فزال الملك لفسخ بخيار ونحوه لم يعد النكاح إلى أن قال ولافسخ فى الفضولى قبل الاجازه على القول بالنقل ولايمنع (أى العبد) عن الوطى.

وعلى الكشف فى شرح الأستاذ يمنع عنه ان كانت الزوجه هى المشترية ويتوقف العلم بحصول الفسخ من حين العقد على (تحقق) الاجازه (فى الخارج).

ثم أورد عليه فى الجواهر: بأنّ أصاله عدم حصول الاجازه تكفى فى الحكم بجواز الوطى للعبد اللهمّ إلما أن يفرق بين الوطى وغيره. (1)

ص: ٢٧٩

١- (١) - (الجواهر كتاب التجاره الفصل التاسع فى البحث عن بيع الاناسى لمسأله مالكيه أحد الزوجين، ص ٢٣٥-٢٣٤ الطبعة القديمه.

ظاهر كلام الجواهر ان مراده من أصاله عدم حصول الاجازه هو الاستصحاب الاستقبالي خلافاً للموارد الاخرى للاستصحاب فان النظر فيها إلى الزمان السابق ولا مانع من شمول إطلاق أدله الاستصحاب لهذا الاستصحاب اذ عدم جواز نقض اليقين بالشك لا يختص بما إذا كان الشك في النقض في السابق بل يعم الشك في النقض في اللاحق والاتي أيضاً وعليه فمع العلم بالزوجيه و الشك في حصول الاجازه بالنسبه إلى العقد الفضولي لملكيه العبد يستصحب عدم حصول الاجازه بالنسبه إلى العقد الفضولي في الآتي ويحكم بجواز الوطى ولا فرق في ذلك بين كون المستصحب هو الزوجيه أو عدم حصول الاجازه فان الاستصحاب في كليهما ناظر إلى الزمان الاستقبالي و لعل أصاله السلامه ترجع إلى الاستصحاب الاستقبالي أيضاً فتدبر جيداً.

تمه الاستصحاب

اشاره

يقع الكلام في مقامات:

المقام الأول: في اعتبار اتحاد القضيه المشكوكه مع القضيه المتيقنه

و هو المستفاد من أخبار الباب إذ البقاء و النقض لا يكونان بدون اتحاد متعلق الشك و اليقين بعد ما يقتضيه طبع الشك و اليقين من ان يكونا متعلقين بمفاد الجملة و القضيه قال صاحب الكفايه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع (في الاستصحاب) بمعنى اتحاد القضيه المشكوكه مع المتيقنه موضوعاً كاتحادهما حكماً ضروره انه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث ولا يرفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زياده بيان واقامه برهان. (1) وجه ذلك أنه يستفاد من نفس أدله الاستصحاب كما أشار إليه صاحب الكفايه حيث قال ضروره انه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث ولا يرفع اليد عن اليقين في محل الشك

ص: ٢٨٠

نقض اليقين بالشك ولذلك قال في مصباح الأصول اعتبار اتحاد القضيتين في الموضوع و المحمول يستفاد من نفس أدله الاستصحاب و هو وجوب المضى على اليقين السابق وعدم جواز نقضه بالشك ولا يصدق المضى و النقض إلا مع اتحاد القضيتين موضوعاً و محمولاً إلى أن قال و لعلّ تعبيرهم ببقاء الموضوع مبنى على اهميه الموضوع أو على ان المراد بقاء الموضوع بوصف الموضوعيه و بقاءه بوصف الموضوعيه عباره اخرى عن بقاء الموضوع و المحمول اذ لا يتصور بقاء الموضوع مع الوصف بدون المحمول أو على أن المراد من الموضوع هو الموضوع المأخوذ في أدله الاستصحاب من المضى و النقض و بقاء هذا الموضوع أيضاً عباره اخرى عن اتحاد القضيتين موضوعاً و محمولاً والا لا يصدق المضى و النقض. (1) ثم لا يخفى عليك ان المراد ببقاء الموضوع ليس إحراز وجوده الخارجى فى الزمان الثانى كيف و قد يكون الموضوع امراً صالحاً لمحمول الوجود و العدم كما فى زيد موجود فمثل هذه القضية تصلح لأنّ تقع مجرى الاستصحاب مع ان وجود الموضوع ليس مفروغاً عنه بل يشك فيه و يثبت بالاستصحاب فتدبر جيداً.

المقام الثانى: فى بيان المرجع فى الاتحاد

انه بعد ما عرفت من انه لا بد فى الاستصحاب من اتحاد القضية المشكوكه مع القضية المتيقنه يقع الكلام فى ان المرجع فى الاتحاد هل هو العقل او الدليل أو العرف و الحق هو الاخير و الا لزم التضيق فى موارد الاستصحاب لو اعتبر الاتحاد بحسب العقل و الدليل اذ لا مجال للاستصحاب فى كثير من موارد الشبهات الحكميه و الشبهات الموضوعيه عند تغيير بعض الخصوصيات لأن مع التغيير المذكور لا يبقى الموضوع بحسب حكم العقل و لا يصدق عليه العنوان المأخوذ فى الدليل

ص: ٢٨١

لقصور الأدله الواقعيه عن شمول غير العناوين المأخوذه فى موضوعها كما لا يخفى. ويتضح ذلك بيان الفرق بينها.

ولقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره فى بيان ذلك حيث قال و الفرق بين الاخذ من العقل وغيره واضح لأنّ العقل قلّما يتفق أو لا-يتفق ان لايشك فى بقاء الموضوع فى استصحاب الأحكام حتى فى باب النسخ(ومع الشك فى بقاء الموضوع لامجال للاستصحاب) لأنّ الشك فى الحكم لا يكون إلّا من جهه الشك فى تغيير خصوصيه من خصوصيات الموضوع وجميع الجهات التعليليه ترجع إلى الجهات التقييده لى العقل وتكون دخيله فى موضوعه الموضوع فاذا ورد حكم على موضوع لا يكون تعلقه عليه جزافا بحكم العقل فلا بد من خصوصيه فى الموضوع لاجلها يكون متعلقاً للحكم ومع بقاء تلك الخصوصيه الموجهه أو الدخيله فى المتعلق مع ساير الخصوصيات لا-يمكن رفع الحكم عن الموضوع فاذا علم تعلق الحكم على موضوع وشك فى نسخه فلا يمكن ان يشك فيه مع العلم ببقاء جميع الخصوصيات الدخيله فى تعلق الحكم عليه من القيود و الزمانيه و المكانيه وغيرها لأنّ ذلك يرجع إلى الجزاف المستحيل وكثيرا مايقع الإشكال فى الاستصحابات الموضوعيه أيضاً كاستصحاب الكريه(للشك فى بقاء الموضوع بعد عروض التقليل مثلاً).

و أما الفرق بين الاخذ من العرف أو موضوع الدليل هو ان الحكم فى الدليل قد يثبت لعنوان أو موضوع متقيد بقيد بحيث كان الدليل قاصرا عن اثبات الحكم لغير العنوان أو غير مورد القيد فاذا ارتفع العنوان أو القيد يرتفع موضوع الدليل كما إذا قال التراب أحد الطهورين وعصير العنب إذا غلى يحرم فانطبق الحكم على الموضوع الخارجى فيشار إلى تراب خارجى انه أحد الطهورين وإلى رطل من العنب ان عصيره إذا غلى يحرم فاذا صار التراب الخارجى آجرا أو خزفا و العنب زيبيا وشككنا فى

طهوريه الأول وحرمة عصير الثانی فلا إشكال فی قصور الأدله الواقعيه لشمول غير العناوين المأخوذه فی موضوعها لتغير موضوعها.

فلا يمكن التمسك بدليل طهوريه التراب وحرمة مغلى عصير العنب لاثبات الحكم لهما ولو بنينا على اخذ موضوع القضييه المتيقنه و المشكوكه فيها من الدليل لايجرى الاستصحاب أيضاً لتغير الموضوع وعدم اتحاد القضييه المتيقنه و المشكوكه فيها و أما لو كان الاتحاد بنظر العرف فجريانه ممّا لا مانع منه لأنّ هذا الأجر أو الخزف الخارجيين كانا معلومى الحكم قبل طبخهما وبواسطه طبخهما لم يتغيرا الا- تغيرا عرضيا وكذا العنب الخارجى إذا بيس وصار زبيبا يكون عين الموضوع المتيقن وليست اليبوسه مغيره له إلّا فى حاله وعرضه وهذه التغييرات العرضيه لاتنافى وحده الموضوع الخارجى وان لم تصدق معها على الموضوع العناوين الكليه فالتراب غير الاجر بحسب العنوان الكلى المأخوذ فى الدليل و العنب غير الزبيب كذلك لكن التراب و العنب الخارجيين إذا طبخ و بيس لا يتغيران الا فى الحالات الغير المضرة ببقاء موضوع القضييه المتيقنه فى زمان الشك. (1)

وبالجمله انطباق الموضوع الدليلى على المصداق الخارجى يوجب تعلق الحكم بالمصداق الخارجى وبعد ذلك لا يضر تغيير الموضوع الدليلى لأنّ العرف يرى التغيير من تغيير الاحوال لو لم يكن من المقومات.

والوجود حافظ الوحده كما لا يخفى وليس الوجه فيه هو تخيل ان الموضوع فى الدليل أعمّ كما ذهب إليه فى الكفايه اذ الموضوع فى الدليل ليس باعم بل هو قاصر بالنسبه إلى صورته فقده والاستصحاب متعرض لحكمه مع قصور الدليل هذا مضافاً إلى

ص: ٢٨٣

انه لو كان الموضوع فى الدليل أعمّ لما كان مجال للاستصحاب مع دلاله الدليل الاجتهادى كما لا يخفى.

المقام الثالث: ان للعرف نظرين

أحدهما بما هو أهل المحاوره ومن أهل فهم الكلام وبهذا النظر يحدد الموضوع الدليلى ويستفيدة من الكلام فىرى ان الموضوع فى مثل قوله الماء المتغير نجس هو الماء المتغير بما هو متغير وان الموضوع فى مثل قوله الماء إذا تغير تنجس هو الماء بما هو الماء وثانيهما بما ارتكز فى ذهنه من المناسبه بين الحكم و الموضوع بعد تحقق الموضوع الدليلى فى الخارج وتطبيق الدليل عليه بالانحلال.

فاذا ورد ان الماء المتغير نجس وحكم على ماء متغير خارجى بالنجاسه ثم زال تغيره يرى العرف ان النجس باق فى الخارج.

لأنّ الموضوع للنجاسه هو ذات الماء وان التغير واسطه فى ثبوت النجاسه فيه لما ارتكز فى ذهنه من ان النجاسه من عوارض الماء لا من عوارض الماء و التغير.

والنظر الثانى فى طول النظر الأول ولا يكون الارتكاز المذكور من القرائن الحافه بالدليل بحيث يمنع عن انعقاد الظهور فيما هو مدلول الكلام لولاه وإلا فلا يكون الموضوع الدليلى مخالفا للموضوع العرفى لأنّ الموضوع عند احتفاف الكلام بالقرينه هو ذات الماء مطلقاً فلا تغفل.

المقام الرابع: فى المراد من العرف

ولا يخفى عليك ان المقصود منه ليس هو العرف المسامح بل المراد منه هو العرف الدقى فى تشخيص المفاهيم بل المصاديق.

ولا- إشكال فى اعتبار تشخيص العرف فى تعيين حدود المفاهيم ومصاديقها لأنّ الشارع تكلم مع الناس كاحد من العرف فى المخاطبات و المحاورات ولم يجعل طريق آخر لافاده مراداته.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: لا إشكال في ان الميزان في تشخيص جميع المفاهيم ومصاديقها وكيفيه صدقها عليها هو العرف لأنّ الشارع كاحد من العرف في المخاطبات و المحاورات وليس له اصطلاح خاص ولا طريقه خاصه في القاء الكلام إلى المخاطب فكما يفهم اهل المحاورات من قول بعضهم اجتنب عن الدم واغسل ثوبك من البول يفهم من قول الشارع أيضاً وليس مخاطبه الشارع مع الناس إلّا كمخاطبه بعضا فاذا قال اغسلوا«اغسلوا وجوهكم و ايديكم إلى المرافق»لا يكون المراد منه إلّا الغسل بنحو المتعارف لا الغسل من الاعلى فالاعلى بنحو الدقه العقليه فكما ان العرف محكم في تشخيص المفاهيم محكم في صدقها على المصاديق وتشخيص مصاديقها فما ليس بمصداق عرفاً ليس بمصداق للموضوع المحكوم بالحكم الشرعي فما أفاده المحقق الخراساني قدس سره من ان تشخيص المصاديق ليس موكولا إلى العرف وتبعه غيره ليس على ما ينبغي فالحق ما ذكرنا تبعاً لشيخنا العلامة اعلى الله مقامه. (1)

وإليه ذهب شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره تبعاً لشيخه العلامة قدس سره أيضاً بل الظاهر من المحقق الاصفهاني قدس سره هو ذلك أيضاً حيث قال ان حجه الظاهر عند الشارع تستفاد من كونه في مقام محاوراته وافهامه لمراداته كاحد اهل العرف فكذلك إذا كان للظاهر مصاديق ومطابقات كلها من افراده حقيقه وكان بعض مصاديقه مصداقاً له بنظر العرف فان الشارع من حيث مخاطبه مع العرف كاحدهم انتهى موضع الحاجه.

وممّا ذكر ينقدح مافي كلام سيدنا الأستاذ حيث قال لا دليل على صحه اتباع نظر العرف في تطبيق المفاهيم فان الغايه حجه نظره في تشخيص المفاهيم لا تطبيقها على المصاديق في الاوامر و النواهي الوارده على الطبايع فان الطبيعه التي يرد عليها الأمر

ص: ٢٨٥

والنهي هي التي لم يعرض لها وصف الوجود الخارجي والا فلامعنى لتعلق الطلب به كما لا يخفى. (١) وذلك لما عرفت من عموم ملاك حجيه نظر العرف في تشخيص المفاهيم.

هذا مضافاً إلى ان التطبيق متقوم بالوجود اللافراغى لا الوجود الخارجى حتى لامعنى لتعلق الطلب به على أنّ الكلام فى متعلق المتعلق لا المتعلق ولا إشكال فى كونه طبيعه موجوده.

ثم لا يذهب عليك ان سيدنا الأستاذ قال استصحاب الكريه فيما إذا شك فى بقاء الكر محل إشكال اذ مع نقص المقدار الذى يحتمل قوام الكريه به كيف امكن ان يقال هذا كان كرا (والآن يكون كذلك) نعم يصح استصحاب احكام الكر الذى نقص منه مقدار يسير شك فى مدخليته فى قوام الكريه و الفرق بين استصحاب الكريه واحكام الكر واضح اذ الكريه قائمه بمجموع الماء من حيث المجموع و أما احكام الكر فهى تعرض لكل جزء من اجزاء الماء بحيث يقال عرفاً هذا الجزء الخارجى من الماء الكر غير منفعل ومطهر فهو نظير استصحاب نجاسه الماء المتغير الذى زال عنه التغير بعد تحقق الوجود الخارجى له فكما يقال فيه ان هذا الماء الخارجى كان نجسا فالآن كذا فكذلك يقال فى المقام ان هذا الجزء كان كذا فالآن كذا فلايشكل بأن احكام الكر على فرض عروضها لكل جزء من اجزائه الا انه تعرض لجزء الكر وكون الجزء فى المقام جزء الكر محل الكلام هذا فتدبر. (٢) و أما مع نقص المقدار الذى لا يكون ممّا يحتمل قوام الكريه به فلا إشكال فى استصحاب موضوع الكر لو فرض الشك فى بقائه.

ص: ٢٨٦

١- (١) المحاضرات، ج ٣، ص ١٥٤.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٥٥.

المقام الخامس: ان قاعده لاتنقض هل يشمل الشك السارى وقاعده اليقين أو لا

مجمل القول فيه ان صاحب الدرر ذهب إلى عدم امكان شمول قاعده لاتنقض لامرين من الاستصحاب وقاعده اليقين وتبعه استاذنا الأراكي.

وقال في بيانه ان المتكلم بقضيه «إذا تيقنت بشيء ثم شككت فيه الخ أما لاحظ» الشيء المتيقن مقيداً بالزمان و أما لاحظ الزمان طرفاً للمتيقن.

و إما اهمل ملاحظه الزمان رأساً ولا تخلو القضية عن تلك الحالات الثلاث أما على الأول فلا بد يكون المراد من قوله «شككت فيه» الشك في نفس ذلك الشيء مقيداً بالزمان السابق ولا يكون هذا إلّا الشك السارى وكذا على الثالث لأنّ المراد من قوله «ثم شككت فيه» على هذا هو الشك في تحقق ذات ذلك الشيء مهمله عن الزمان ولا يصدق هذا الشك الا على الشك في وجوده من رأس اذ على تقدير اليقين بوجوده في زمان لا يصدق انه مشكوك تحققه مجرداً عن الزمان فان الشيء إذا كان له انحاء من الوجود لا يصدق انه مشكوك الوجود الا إذا شك في تمام انحاء وجوده.

و أما على الثاني فيمكن تطبيقه على الاستصحاب بأن يلاحظ الشيء الواحد باعتبار الزمان السابق متيقناً وباعتبار الزمان اللاحق مشكوكاً فعلم ان تطبيق القضية على الاستصحاب يتوقف على ملاحظه الزمان السابق طرفاً للمتيقن و اللاحق طرفاً للمشكوك وهذه الملاحظه لاتجتمع مع ملاحظه الزمان الأول قيدا كما في الصورة الأولى وعدم ملاحظه الزمان أصلاً كما في الصورة الثالثه هذا. (١)

وأجاب عنه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: بأنّ المتعلق مطلقاً لم يؤخذ في الكبرى الكليه ولم يلاحظ مطلقاً حتى يقال ان يوم الجمعه اخذ قيدا أو طرفاً ومعنى كون اليقين طريقاً في موضوع الكبرى ليس لحاظ المتيقنات باليقين فان اليقين المأخوذ في

ص: ٢٨٧

الكبرى عنوان لليقين الطريقي الذى للمكلفين لا-طريق إلى المتعلقات ففى مثل قوله لا-تنقض اليقين بالشك لاينقدح فى ذهن المتكلم غير نفس تلك العناوين المأخوذه فيه ولاعين ولا أثر من متعلق اليقين و الشك حتى يطالب متعلق هذا المتعلق مثل يوم الجمعة بانه اخذ قيدا أو ظرفا فقوله«لاتنقض» كقوله «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» يشمل كل عقد ولو كانت متخالفه الاعتبار وغير ممكنه الجمع فى اللحاظ لكنها مجتمعه فى عنوان العقد فلا-تنقض نهى عن نقض كل يقين بالشك وان كانت مصاديقها باعتبار المتعلقات ممتنع اللحاظ فى لحاظ واحد. (١)

وعليه فشمول لاتنقض للقاعدتين لايستلزم المحذور العقلى بل انما المحذور فيه هو انه خلاف الظاهر قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره ولا إشكال فى ان الظاهر من هذه الكبرى(أى لاتنقض اليقين بالشك)كون اليقين متحققا فعلاً فمعنى قوله«لاتنقض اليقين بالشك»ان اليقين المتحقق بالفعل لاتنقض ولايشمل اليقين الزائل و هذا ممّا لايريب فيه. (٢)

فتحصّل:ان مقام الاثبات قاصر عن شمول قاعده اليقين لامقام الثبوت وحيث ان المفروض فى مورد قوله لاتنقض اليقين بالشك هو وجود اليقين فلايشمل دليل الاستصحاب مورد قاعده اليقين لأنّ اللازم فيه عدم وجود اليقين فلا تغفل.

المقام السادس:فى انه لاإشكال فى عدم جريان الاستصحاب مع وجود الاماره المعتبره وانما الكلام فى وجه تقدّم الاماره عليه انه هل هو الحكومه او الورود أو التوفيق العرفى بين الدليلين

اشاره

ص:٢٨٨

١- (١) الرسائل لسيدنا الإمام المجاهد قدس سره، ص ٢٣٣.

٢- (٢) الرسائل لسيدنا الإمام المجاهد قدس سره، ص ٢٣٥.

ذهب الشيخ الأعظم إلى الحكومة بدعوى ان العمل بالاماره فى مورد الاستصحاب ليس من باب تخصيص دليله بدليلها ولا من باب خروج المورد بمجرد الدليل عن مورد الاستصحاب لأنّ هذا مختص بالدليل العلمى المزيل بوجوده للشك المأخوذ فى مجرى الاستصحاب بل هو من باب حكومه دليلها على دليله ومعناها ان يحكم الشارع فى ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم أو بوجوب العمل فى مورد لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم ففيمما نحن فيه إذا قال الشارع اعمل بالبينه فيما ادت إليه يكون معناه رفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبينه التي منها الاستصحاب انتهى.

أورد عليه صاحب الكفايه: بأنّ ما ذكره فى ضابط الحكومه فى مبحث التعادل و التراجيح من ان يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظى ناظرا إلى دليل المحكوم ومفسرا له غير موجود هنا اذ ليس حال أدله الامارات بالنسبه إلى دليل الاستصحاب حال دليل التفسير أجاب عنه سيّدنا الأستاذ بقوله لا ينحصر الحكومه فى ان يكون دليل الحاكم ناظرا إلى افناء موضوع دليل اخر أو ادخال فرد فى موضوعه بل قد يكون ذلك الدليل ناظرا إلى تشريع دليل المحكوم وجعله كما تقدّم فى دليل لاضرر ولا حرج حيث قلنا ان هذه الأدله حاكمه على إطلاق الأدله الاوليّه المتكفله لبيان الأحكام لكنه ليس حكومتها من جهه كونها ناظره إلى اخراج مورد عن تحت تلك المطلقات أو إلى ادخاله تحتها بل انما هى لكونها ناظره إلى عالم تشريع الأحكام وظاهره فى ان الحكم الضررى أو الحرجى لم يجعل فى الشريعه.

و إذا ثبت ذلك نقول يمكن تقريب الحكومه بما فى الدرر من ان حجيه الخبر و الطرق وان قلنا بانها حكم تعبدى من الشارع الا ان أدله وجوب الاخذ بها تدلّ عليه

بلسان الارشاد إلى الواقع فكما ان المرشد حقيقه يكون غرضه رفع الشك من المسترشد كذلك التعبد بلسان الارشاد يفهم منه العرف ان غرضه رفع الشك تعبداً فيكون في الحقيقه ناظراً إلى الأدله الوارده في مورد الشك الداله على وجوب الاخذ بحاله السابقه أو على البراءه او الاشتغال وكما ان دليل نفى الضرر و الحرج ينظر إلى اطلاقات الأدله الاوليّه بلسان ان الأحكام الضرريه و الحرجيه لم تجعل في الشريعه فكذلك دليل صدق العادل أو اعمل بالبينه يكون ناظراً إلى جعل الحكم الوارد على الموضوع المشكوك بلسان ان هذا الحكم لم يجعل في مورد قيام الخبر و البينه إلى أن قال وبعباره أوضح أنّ الباعث و الموجب للوقفه في الامارات ليس الا احتمال الوقوع في خلاف الواقع ولذا لو سئل من أخبر بموت زيد لم لا تترتب آثار موته؟

أجاب بانى لا أعلم بموته فاخاف ان اقع في خلاف الواقع و هذا بخلاف مالو علم بموته فيرتب عليه آثاره من دون الوقفه بل من غير التريده و التحير ولو سئل عنه حينئذٍ لم تفعل كذا؟ أجاب بانى أعلم انه مات ولم احتمل الخلاف وبالجمله فالفارق بين صورته العلم وغيره ليس الا احتمال عدم المطابقه و الوقوع في خلاف الواقع في الثانى (أى صورته غير العلم) دون الأول (أى صورته العلم) فحينئذٍ إذا دل دليل على ان المخبر الفلانى لا يكذب وان كل ما قال فهو حق لا يبقى له وقفه لأنّه مثل العلم في انكشاف الواقع له ورفع شكه وعدم احتمال الوقوع في المخالفه لكن لا حقيقه بل تعبداً وبالجمله أدله حجيه الامارات تجعل الشخص بحكم المتيقن الذى لا شك له ولا يحتمل الخلاف بحيث لو امكن جعله كذلك حقيقه لَفَعَلَ. (1)

ص: ٢٩٠

ذهب صاحب الكفايه إلى الورود وقال في وجهه ما حصله ان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الدليل المعتبر على خلافه ليس نقضا له بالشك بل يكون نقضا باليقين وهكذا عدم رفع اليد عن اليقين مع الاماره القائمه على وفقه ليس لاجل ان لايلازم نقض اليقين بالشك بل من جهة لزوم العمل بالحجه.

وبعبارة اخرى ان المنهى انما هو نقض اليقين بالشك ولايعم نقضه بالدليل المعتبر فنحن اذ يكون لنا عموم دليل الاعتبار نأخذ به ويثبت به اعتبار ذاك الطريق فنعمل بالطريق المعتبر فيكون نقض اليقين به ولامحذور.

وتبعه شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره حيث قال ان العلم المجعول غايه في الأصول اعنى قوله لا-تنقض اليقين بالشك بل تنفضه بيقين اخر وكذا قوله كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام وقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ونحو ذلك يراد بحسب لفظه مايقابل الثلاثه من الظن و الوهم و الشك ولكن المناسبه المقاميه مقتضيه لتعميم الحكم إلى غيره من سائر أفراد الحججه وما يوجب رفع الحيره عن الواقع.

وذلك بدعوى ان الأحكام المعلقة عند العرف على صفه اليقين يفهمون منها الغاء هذه الصفه في ترتيب تلك الأحكام وانها منوطه بذلك الجامع نظير قول المولى يافلان مناديا لاحد عبيده باسمه حيث يفهمون انه بملاك يشمل سائر العبيد أو قولك ينبغى للانسان ان يحفظ قبائه من القذاره حيث يفهمون انه بملاك يشمل اللباده وسائر اللباس فانه إذا قيل لاينبغى رفع اليد عن اليقين بالشك يفهمون انه بملاك مطلق عدم

الحيـره عن الواقع وثبوته فى الـيد (١)ولو بحجه غير علميه واذن فيراد بالشك مايقابله و هو عدم الطريق فعند قيام الطريق يرتفع موضوع عدم الطريق وجداناً. (٢)

والاظهر هو الورود لأنّ الحكومه فرع وجود المحكوم حتى يكون الدليل الآخر مقدما عليه من جهه الحكومه بأى تقريب كان ومع الورود لايبقى المحكوم فلايصل النوبه بأن يكون الدليل الآخر حاكما عليه.

ودعوى ان الورود يختص بالدليل العلمى المزيل بوجوده الشك المأخوذ فى مجرى الاستصحاب مندفعه بأنّ اللاحجه مرتفعه بوجود الحججه وقد عرفت ان المراد من العلم المجعول غايه فى الأصول هو الحججه لخصوص العلم الوصفى.

لايقال: ان الغرض من جعل الاماره هو رفع الشك تعبدأ بلسان ان هذا الحكم المجعول فى حال الشك لم يجعل فى مورد قيام الخبر و البيّنه و هو ليس إلّا الحكومه.

لأننا نقول: رفع الشك بالورود اولى منه بالحكومه اذ مع جعل الاماره و الحججه يرتفع الحيره عن الواقع من جهه عدم الحججه عليه.

ان قلت ان المراد من اليقين فى أدله الأصول هو خصوص اليقين الوصفى قلت هذا خلاف المتبادر من عنوان اليقين عند العقلاء اذهم يعبرون عن الطريق المعتمد بالعلم و اليقين أيضاً.

قال فى تسديد الأصول لو ثبت فى مورد صحاح الباب الوضوء وطهاره الثوب بمثل قول البيّنه أو ذى الـيد فلايتوقف العقلاء فى انه إذا شك فى بقائهما وارتفاعهما فهو من مصاديق الاستصحاب مع انه ليس هنا يقين بمعنى القطع و الجزم.

ص: ٢٩٢

١- (١) و الظاهر ان المراد و ثبوته اى ثبوت الملاك فيرفع اليد بحجه غير علميه كما فى حجه علميه.

٢- (٢) اصول الفقه لشيخنا الأستاذ، ج ٢، ص ٦٤٦.

هذا مضافاً إلى انه يوجد في نفس أدله الأصول قرائن واضحة على اراده هذا المعنى الأعم فقد قال في صحيحه زراره الأولى قلت فان حرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟

قال «لا، حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر» (١) فتراه انه جعل غاية الوضوء عند المكلف أمر بين يشهد بطلانه وعروض الحدث المبطل له ولا ريب في ان الطريق المعتمد أمر بين فالتعبير بهذا العنوان العام فيه دلالة واضحة على ان الملا-ك كله انما هو قيام أمر بين قطعاً كان أو لا وحينئذٍ فالتعبير باليقين لا يكون إلا باراده المعنى الأعم منه. (٢)

لا يقال: ان حمل العلم على الأعم من الحقيقي والتعبدى مؤنه زائده على خلاف الظاهر الأولى فلا يمكن المصير إليه من دون قرينه. (٣)

لأننا نقول: هذا فيما إذا لم يتم قرينه داخله وخارجيه وقد اشرنا إلى قيامها آنفاً فالمراد من العلم هو الحجج بتعدد الدال والمدلول لا- ان العلم مستعمل في الحجج واراده المجاز ودعوى ان لازم القول «بأن مناسبة الحكم والموضوع تقتضى ان يكون المراد باليقين الحجج ومن الشك عدم الحجج أو اللاحج» ان تكون أصالة البراءة عن التكليف حاكمه على خطابات الاستصحاب وذلك فانه فرض ان الحكم ببقاء حاله السابقه معلق على عدم الحجج على الارتفاع فبشمول حديث «رفع عن امتي مالا

ص: ٢٩٣

١- (١) الوسائل، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

٢- (٢) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٤٢٣-٤٢٢.

٣- (٣) مباحث الحجج، ج ٣، ص ٣٤٤.

يعلمون» بقاء التكليف عند الجهل به يكون رفع اليد عن الحجج بالحاله السابقه بالحجه على عدم التكليف فى البقاء. (١)

مندفعه بانه لو قلنا بتقديم البراءه على الاستصحاب لزم لغويه جعل الاستصحاب بخلاف العكس.

اذ ما من مورد من موارد الأحكام الالزاميه إلا جرت فيها البراءه و أما التأمين فى الأحكام غير الالزاميه فليس بملاك الاستصحاب لكفايه الشك وعدم ثبوت الالزام فى التأمين وعليه فتكون حججه الاستصحاب اشبه شىء باللغو عرفاً.

و أما ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ قدس سره من ان الورود يوجب ركاه التفكيك بين اليقين المذكور فى الصدر وبين المذكور فى الذيل فان المراد من الأول هو اليقين بالحكم بعنوانه الأولى الواقعي النفس الامرى وحينئذ لو اريد من اليقين الثانى غير هذا المعنى (وقلنا بأن اليقين المأخوذ فى الغايه عبارته عن اليقين بالحكم بالعنوان الثانوى الطارى للشىء بجهه قيام الاماره عليه) لزم التفكيك الركيك هذا مع ان الأصول غير منحصره فى الأربعة كى يقال ان اليقين المأخوذ فى غاياتها عبارته عن اليقين بالحكم بوجه من الوجوه إلى أن قال التحقيق ان تقدم الأدله الاجتهاديه والامارات على الأصول الشرعيه انما يكون من باب الحكومه.

(٢)

ففيه ان التفكيك لازم فيما إذا لم يرد من الصدر و الذيل أمر واحد و هو الحججه وهى تكون أعم من اليقين الوصفى ففى كليهما يكون المراد هو الطريق وحاصل المراد ان مع قيام الطريق سواء كان يقينا وصفيا أو حجه طريقه لامجال لنقضه بالشك بل اللازم هو الأخذ به إلا مع قيام طريق آخر على خلافه فيرفع اليد عن الحججه السابقه

ص: ٢٩٤

١- (١) دروس فى مسائل علم الأصول، ج ٤، ص ٢٥٣-٢٥٢.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٥٩-١٥٨.

بالحجه اللاحقه ولا فرق فيه بين ان يكون متعلق اليقين هو الحكم بالعنوان الأوّلى أو بالعنوان الثانوى فتدبرّ جيداً.

فتحصّل: ان الاظهر ان تقدّم الامارات على الاستصحاب يكون من باب الورود لالحكومته وهكذا يكون الاماره وارده بالنسبه إلى الأصول التي لم يؤخذ اليقين في غاياتها لأنّ موضوعها هو الشكّ و هو يساوى اللاحجه فمع الاماره لا يبقى موضوعها فان الاماره حجه ولو سلمنا اختصاص الورود بالأصول التي يؤخذ اليقين في غاياتها فلا بأس بالقول بالتفصيل بين موارد أخذ اليقين في غايات الأصول فيحكم فيها بأنّ الامارات وارده فيها وبين موارد التي لم يؤخذ اليقين في غاياتها فيحكم فيها بأنّ الامارات حاكمه.

و أما التوفيق العرفى فهو فيما إذا علمنا بالتقديم ولم يثبت انه من جهه الورود أو من جهه الحكومه و أما إذا علمنا بوجه التقديم من الحكومه او الورود فلامجال للتوفيق العرفى كما لا يخفى هذا كله بالنسبه إلى تقدّم الامارات على الاستصحاب.

خاتمه: في تبين النسبه بين الاستصحاب و سائر الأصول العمليه عقليه كانت أو شرعيه وفي تبين حكم التعارض بين الاستصحابين.

أما الأول: فيقع الكلام بالنسبه إليه في امرين أحدهما انه لا إشكال في ان تقدّم الاستصحاب على الأصول العقليه فيها يكون بالورود لوضوح ان موضوعها هو عدم البيان أو عدم العلم بالمؤمن أو عدم وجود ما يرتفع به التحير فمع جريان الاستصحاب يرتفع موضوعها اذ عدم البيان أعمّ من الواقعي و الظاهري ومع الاستصحاب لامجال لعدم البيان اذ الاستصحاب حجه و مؤمّن ويرتفع به التحير.

وثانيهما: ان تقديم الاستصحاب على الأصول الشرعيه لا يخلو من إشكال و قد وجهه في الكفايه بما وجه تقديم الامارات على الاستصحاب من الورود بدعوى ان مع

الاستصحاب لأمورده للأصول الشرعية إذا المراد من الشك و العلم فى تلك الأصول هو الشك فى الحكم و العلم به بوجه من الوجوه ولو بعنوان انه قام عليه دليل شرعى و عليه فاذا علم بالحكم بوجه من الوجوه ارتفع الشك و حيث علمنا الحكم فى مورد الاستصحاب بعنوان النهى عن نقض اليقين بالشك فلامجال للاخذ بساير الأصول المتعلقة على عدم العلم بالحكم بوجه من الوجوه.

أورد عليه سيدنا الأستاذ قدس سره: بانه كما ان الاخذ بالحاله السابقه يوجب العلم بعنوان كذلك الاخذ بالبراءه أو الاشتغال أو الاخذ بقاعده الطهاره فأى ترجيح للاستصحاب حتى يقدم و يؤخذ به فيقال به نعلم بالحكم بوجه ولم يعكس فيقال نأخذ بالبراءه أو قاعده الطهاره و به نعلم الحكم بوجه و بالجمله فرق واضح بين حال الامارات و الأصول و بين الأصول بعضها مع بعض اذ فى الأول يقال لامحذور فى شمول أدله الحجيه للامارات بمجرد قيام الخبر العادل أو البيئه على الحكم و أما شمول دليل الاستصحاب حينئذ يتوقف على عدم شمول دليل الحجيه و هو أما تخصيصه بلامخصص أو على وجه دائر (1) و هذا بخلاف المقام اذ المفروض ان كلاً من المتعارضين حكم مجعول فى ظرف الشك فكما امكن ان يقال ان الشك فى دليل البراءه مثلاً هو الشك فى الحكم بوجه و الاستصحاب يوجب العلم بهذا الحكم فيرتفع الموضوع فى دليلها كذلك امكن العكس بأن يقال ان موضوع الاستصحاب أيضاً هو الشك فى الحكم السابق بوجه و دليل البراءه يوجب العلم بهذا الحكم فيرتفع موضوع دليله.

ص: ٢٩٦

١- (١) و المراد من الدور أنّ شمول دليل الاستصحاب يتوقف على عدم شمول دليل حجه الامارات و عدم شمول دليل حجيه الامارات يتوقف على شمول دليل الاستصحاب فشمول دليل الاستصحاب يتوقف على شمول دليل هو هو دور.

وقد وجّه شيخنا المرتضى تقديم الاستصحاب على الأصول الشرعيه بوجه آخر و هو الحكومه حيث قال ان دليل الاستصحاب بمنزله معمم للنهي السابق بالنسبه إلى الزمان اللاحق فقول لا-تنقض اليقين بالشك يدلّ على ان النهي الوارد لا بد من ابقائه وفرض عمومته للزمان اللاحق وفرض الشيء في الزمان اللاحق ممّا ورد فيه النهي أيضاً فمجموع الروايه المذكوره ودليل الاستصحاب بمنزله ان يقول كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى وكل نهى ورد في شيء فلا بد من تعميمه لجميع ازمته احتماله فيكون الرخصه في الشيء واطلاقه معيّناً بورود النهى المحكوم عليه بالدوام وعموم الازمان فكان مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الأصل الآخر في مورد الشك لولا النهى و هذا معنى الحكومه كما سيجىء في باب التعارض.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ قدس سره:بانه أقول ليت شعرى ان معنى تعميم دليل لا-تنقض للنهي السابق بالنسبه إلى الزمان اللاحق هل هو غير ان الحرمة مجعوله عند الشك في بقاء الحرمة السابقه وارتفاعها فبالاخره يكون التحريم حكماً مجعولاً في ظرف الشك فيشكل بأنّ الرخصه المستفاده من دليل البراءه أيضاً كذلك فأى وجه في تقديم الأول على الثانى.

ولو قيل ان الشك المأخوذ في دليل «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» أعمّ من الشك في الحكم الظاهرى و الواقعى و النهى الواقع غايه للحكم فيها أيضاً أعمّ من النهى الواقعى و النهى في ظرف الشك قلنا مضافاً إلى ان هذا لو تمّ يرد دليل الاستصحاب على دليل البراءه لا انه يحكم عليه ان هذا الاحتمال بعينه جار في دليل الاستصحاب فيقال ان الشك المأخوذ فيه هو الشك في الأعمّ من الحكم الواقعى و الظاهرى وكذلك العلم المأخوذ فيه غايه هو العلم بالأعمّ منهما فبقيام دليل البراءه يحصل الغايه المأخوذه ويرتفع موضوع الشك وبالجمله لا وجه لتقديم أحد الدليلين على الاخر.

ثم قال سيّدنا الأستاذ في بيان وجه تقدّم الاستصحاب على الأصول الشرعيه يمكن تقديم الاستصحاب على ساير الأصول باحد وجهين:

الوجه الأوّل: ان المراد من لا-تنقض هو النهى عن الالتزام بالأحكام المجعوله للشاك ومعنى قول الشارع «لا-تنقض اليقين بالشك» انك إذا كنت على يقين من شيء فشككت فليس لك ان تعمل بما يعمله الشاك بل يجب عليك الغاء الشك و العمل بما يعمله المتيقن فحينئذ يقدم الاستصحاب على الأصول التي كانت احكاما في ظرف الشك انتهى وفيه ان النهى عن الالتزام بالأحكام المجعوله للشاك من لوازم ابقاء اليقين و هو مفاد لا-تنقض اليقين بالشك ومن المعلوم ان مع ادامة اليقين لا-يبقى موضوع لسائر الأصول الشرعيه المتقومه بالشك و هذا هو الوجه الثانى الذى ينقله الاستاذ عن صاحب الدرر. فيما يلى اللهم إله أن يقال ان هذا و ان كان صحيحا ولكن لاينافى ان يكون المدلول الابتدائى فى الوجه الأول هو النهى عن الالتزام بالأحكام المجعوله للشاك و يكون حاكما بالنسبه إلى ساير الأصول للنظر اليها كما ان المدلول الابتدائى فى الوجه الثانى هو ان المستصحب يكون على يقين و يكون واردا بالنسبه إلى الأصول الشرعيه فيصح الوجهان ولكن الظاهر ان المدلول الابتدائى هو ابقاء اليقين.

الوجه الثانى: و هو الذى حكاه الأستاذ عن الدرر و حاصله ان مدلول أدله الاستصحاب هو الحكم بابقاء اليقين و الغاء الشك لاجل الحكم المطابق للسابق نعم حيث ان ابقاء اليقين بنفسه لامعنى له ولايقبل اليقين بالحكم بابقائه يكون التعبد بابقائه بدلاله الاقتضاء راجعاً إلى جعل الحكم مطابقاً للسابق وبعبارة اخرى المدلول الابتدائى لدليل لا-تنقض هو ان المستصحب يكون على يقين اذ الاستصحاب ادامة عمر المستصحب فى ظرف الشك و المستصحب كان هو اليقين بالحكم فالمعنى انك ايها

الشاك تكون على يقين كما كنت سابقاً وليس لك ان تنقض هذا اليقين وتعامل معاملة من لا يقين له وعلى هذا يقدم الاستصحاب على ساير الأصول من جهة ان مدلوله الابتدائي ابقاء اليقين و الغاء الشك و أما المدلول الابتدائي في ساير الأصول ليس التعبد بنفس اليقين و الغاء الشك تعبدًا بل هو الترخيص أو غيره و المفروض انه حكم في ظرف الشك و الشك قد ارتفع تعبدًا بدليل الاستصحاب هذا.

ثم أورد عليه سيّدنا الأستاذ قدس سره: بقوله ويشكل هذا الوجه بأن الاستصحاب عباره عن الحكم بترتيب آثار اليقين لا الحكم ببقاء اليقين وان المستصحب بالكسر يكون متيقنا فتأمل. (1)

ولا يخفى عليك ان الظاهر هو الحكم ببقاء اليقين و انما الحكم بترتيب آثار اليقين مترتب على الحكم ببقاء اليقين بدلاله الاقتضاء و الحكم ببقاء اليقين يكفي لتقدم الاستصحاب على ساير الأصول الشرعيه فان مع ابقاء اليقين تعبدًا لا يبقى مورد لتلك الأصول لتقومها بوجود الشك ولعلّ إليه أشار سيّدنا الأستاذ بقوله فتأمل فتحصّل ان الاستصحاب مقدم على سائر الأصول الشرعيه و إليه يرجع ما يقال من ان الاستصحاب من الأصول المحرزه ويتقدم على الأصول الشرعيه كما يتقدم الامارات على الأصول فتدبر جيداً فالاستصحاب مقدم على الأصول سواء كان عقليه أو شرعيه.

تكملة: وهي ان تقديم الاستصحاب على ساير الأصول هل يختص بالمتخالفين أو يعم المتوافقين ذهب بعض الأكابر إلى الأول و هو الظاهر من عباره الشهيد الصدر أيضاً حيث قال لاصحه لالغاء الأصل المحرز أو الاماره لموضوع الأصل غير المحرز الموافق معه في المؤدى فان أصل مبنى الحكومه ورفع الموضوع لم يكن تاماً و قد صرح سابقاً في عبارته في توضيح ذلك بأن تقدّم الاماره على الأصول لم يكن

ص: ٢٩٩

بملاك رفع الموضوع بل بملاك القرينه وهى فرع التنافى بين الدليلين ولاتنافى بين المدلولين المتوافقين).

كما انه على تقرير تماميته فلا يتم ذلك فى المتوافقين لأن الغايه هو العلم بالخلاف لامطلق العلم.

ونضيف هنا ان الالتزام بتقديم احد المتوافقين على الآخر يترتب عليه محاذير عديده لا يمكن الالتزام بها.

منها ما يلزم من تقدم استصحاب الطهاره على قاعده الطهاره حيث يلزم اختصاص القاعده بفرد نادر كموارد توارد الحالتين مثلاً اذ فى غير ذلك يجرى أما الاستصحاب الطهاره أو النجاسه فلامجرى لقاعده الطهاره إلا فى فرد نادر ومنها ما يلزم من تقدم استصحاب الحل و الترخيص على البراءه وأصالة الحل الظاهرين بحسب مفاد دليلهما فى الامتتان على الامه فانه لا يبقى لدليل البراءه مورد إلا مثل توارد الحالتين فكان هذه الأصول الامتتانيه على الناس وردت لعلاج مشكله توارد الحالتين.

ومنها: ما يلزم من تقدم الاستصحاب السببى على المسببى المتوافقين فان هذا على خلاف مورد أدله الاستصحاب ورواياته فانها اجرت الاستصحاب المسببى و هو الطهاره من الحدث أو من الخبث رغم وجود الاستصحاب السببى فى المورد و هو استصحاب عدم النوم أو عدم اصابه الدم. (1)

تعارض الاستصحابين

و أما الثانى أى تبين حكم تعارض الاستصحابين فان كان التعارض بين الاستصحابين لعدم امكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما كاستصحاب وجوب ازاله النجاسه عن المسجد واستصحاب وجوب اداء الفريضة مع

ص: ٣٠٠

صيروره وقت الفريضة ضيقا فهو من باب تزاحم الواجبين فاللازم هو مراعاة الاهم ان كان كما هو الظاهر فى اداء فريضة الصلاه وإلا فالتخير.

وربما يتخيل هنا عدم لزوم الاخذ بالاهم بدعوى ان أحد الواجبين اللذين كان على يقين منهما وان كان اهم من الآخر إلا أن الايجاب الثابت بالاستصحاب فى أحدهما مثل الآخر ولا يكون بينهما الاهم و المهم.

أجاب عنه سيدنا الأستاذ قدس سره: بأن الاستصحاب انما يثبت الايجاب بعين المرتبه التي كانت ثابتة فى السابق شده وضعفا و هو واضح هذا. (١)

وان كان التعارض لاجل العلم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما فتاره يكون الشك فى أحدهما مسببا عن الشك فى الآخر واخرى لا يكون كذلك.

وفى الأول ان كان أحدهما اثرا شرعياً للآخر فلامورد إلا للاستصحاب فى طرف السبب.

والوجه فيه أما هو الورود أو شبهه كما فى الكفايه حيث قال ان الاستصحاب فى طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب وجواز نقض اليقين بالشك فى طرف السبب بعدم ترتيب اثره الشرعى فان من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به (أى المغسول بصب الماء على الثوب) ورفع نجاسته فاستصحاب نجاسته الثوب نقض لليقين بطهاره الماء بخلاف استصحاب طهاره الماء اذلا يلزم منه نقض لليقين بنجاسته الثوب بالشك بل باليقين بما هو رافع لنجاسته و هو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته وبالجملة فكل من السبب و المسبب وان كان موردا للاستصحاب الا ان الاستصحاب فى الأول (السبب) بلا محذور بخلافه فى الثانى (المسبب) ففيه محذور التخصيص بلا وجه الا بنحو محال فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببى نعم لو لم يجر هذا

ص: ٣٠١

الاستصحاب بوجه (كتبادل الحاليتين) لكان الاستصحاب المسيبي جارياً فانه لامحذور فيه حينئذٍ مع وجود اركانها و عموم خطابه. (١) والمستفاد منه ان الاستصحاب في طرف السبب يتقدم على الاستصحاب في طرف المسبب من باب الورود أو شبهه لأن مع جريانه لا يبقى شك في طرف المسبب حقيقه اذ الثوب حينئذٍ يغسل بالماء الطاهر و الغسل بالماء الطاهر يوجب الطهاره و لامجال للشك فيه بادلته مطهره الماء الطاهر.

أورد عليه سيدنا الأستاذ قدس سره: بأن هذا الجواب يقرب الجواب الذي أفاده عن إشكال تقدم الامارات على الأصول فيرد عليه ما تقدم من دون زياده ونقصان. (٢)

وحاصل ما تقدم ان وجه تقدم الامارات ليس هو الورود بل هو الحكم بالحقم بالعنوان الثانوي الطارىء للشئ ولو بوجه قيام الاماره عليه مع ان جعل اليقين المأخوذ في الغايه عباره عن اليقين بالحكم بالعنوان الثانوي الطارىء للشئ بوجه قيام الاماره عليه لا ينفذ في البيئه القائمه في الموضوعات لأن الموضوع غير قابل للجعل هذا مضافاً إلى أنه لا يوافق مذهب من يجعل الدليل معتبراً من باب طريقيته إلى الواقع من دون لحاظه بنفسه وأيضاً يلزم منه ركاه التفكيك بين اليقين المذكور في الصدر وبين المذكور في الذيل فان المراد من الأول هو اليقين بالحكم بعنوانه الأولي الواقعي النفس الامرئ وحينئذٍ لو اريد من اليقين الثاني غير هذا المعنى لزم التفكيك الركيك. (٣)

ص: ٣٠٢

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٥٤-٣٥٦.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٦٧-١٦٨.

٣- (٣) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٥٨.

ولقائل ان يقول ان المراد من اليقين فى الصدر و الذليل أمر واحد و هو معنى يعم الحكم بالعنوان الأولى و الثانوى واختلاف موارد اليقين لا تؤخذ فى نفس اليقين و عليه فلا يلزم من اختيار الورود ركاه التفكيك كما لا يلزم منه المنافاه مع جعل الدليل معتبرا من باب الطريقيه إلى الواقع من دون لحاظه بنفسه لامكان جعل اليقين الطريقي موضوعاً أو غايه باللحاظ الثانوى فلامانع من جعل هذا الوجه وجها لتقديم الاستصحاب فى طرف السبب على وجه الورود و من المعلوم ان تقديم الاستصحاب فى طرف السبب يوجب التخصيص لا التخصيص دون العكس و التخصيص مقدم على التخصيص عند العرف و أما محكوميه الموضوع الباقي بحكم فهو من جهه انطباق الدليل الاجتهادى عليه لا بنفس الاستصحاب و لقد أفاد و أجاد فى تسديد الأصول حيث قال و بما ان اليقين المأخوذ موضوعاً هنا طريقي محض يؤول التعبد ببقائه إلى التعبد بأن المتيقن السابق باق فان كان حكماً شرعياً يتعبد ببقاء الحكم الشرعى و ان كان موضوعاً له يتعبد ببقاء الموضوع و هنا تنتهى رساله الاستصحاب و وظيفته و بعد ذلك ينطبق الكبرى و الدليل الدال على محكوميه أفراد الموضوع بحكمه عليه و يصير بانطباق الدليل محكوماً بحكمه. (1)

ثم إن هنا وجوه اخرى لتقديم الاستصحاب فى طرف السبب منها ما أفاده سيدنا الأستاذ تبعاً لشيخه الأستاذ المحقق الحائرى اليزدى من ان تقدم الشك السببى على المسببى بالطبع لأىّ الثانى معلول للأول فلا يكون فى عرضه فالذى يكون مورداً للاستصحاب فى الرتبة المتقدمه هو الشك فى السبب وفى هذه الرتبة لا شك فى المسبب حتى يشمله الدليل وحينئذ فاذا عم الدليل فى الرتبة الأولى للشك فى السبب يثبت الحكم فيه بجميع اطرافه ومنها الأثر المترتب عليه من ناحيه التسبب وفى الرتبة

ص: ٣٠٣

الثانيه وان تصل النوبه إلى الشك في المسبب من دون نقص في اركان الشك و اليقين الا انه لامعنى حينئذٍ للنهي عن النقص مع انه أمر به في الرتبته المتقدمه. (١)

وقد أورد عليه في تسديد الأصول أولاً: بأن موضوع أدله الأحكام انما هو الاشياء بوجوداتها الخارجيه وليس المنظور اليها رتبها العقلية فاذا اجتمع في الوجود امران لهما المعيه الوجوديه كانا في شمول العام لهما سواء وان كان بينهما تقدّم وتأخر رتبتي عقلي و الدليل على ما ذكرنا هو ظهور الأدله في ذلك بلاشبهه وريب.

وثانياً: بأن السبق الزماني أيضاً لا يوجب مزيه وترجيحاً للسابق لكي يختص العموم أو الإطلاق به ولا يعم المتأخر الزماني فان جميع الأفراد مشموله للعام كل في زمن وجوده.

و إذا علم بخروج أحد الفردين لم ير العرف مزيه لواحد منهما بل ان أصله الظهور في كل منهما معارضه بها في الآخر وتسقط في كليهما عن الحجيه. (٢)

وفيه: وان صح ان الاشياء بوجوداتها الخارجيه تكون موضوعاً و ان شمول العام لما له المعيه الوجوديه بنحو المساوي إلّا ان العرف لا يرونها مساويين بل يرون المزيه للشك السببي ويكون الأمر عندهم دائراً بين التخصيص و التخصيص اذ تقدّم السبب يوجب رفع الشك عن الثاني عرفاً بخلاف تقدّم المسبب فانه يوجب تخصيص لاتنقض مع وجود الشك و اليقين.

لا يقال: ان صحيحه زواره التي تدلّ على بقاء الوضوء و الطهاره تشهد بأن الأصل السببي لا يجرى و الجارى هو المسببي فان الإمام عليه السلام قال فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر. (٣)

ص: ٣٠٤

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٦٩.

٢- (٢) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٤٣٣.

٣- (٣) التهذيب، ج ١، ص ٨، باب الاحداث الموجهه للطهاره، ح ١١.

ولم يقل فإنه على يقين من عدم وجود الناقض ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر مع ان الشك في بقاء الوضوء وعدمه ناش من الشك في حدوث ناقض وعدمه.

لأننا نقول: كما أفاد بعض الأكابر ان دليل اعتبار الاستصحاب ينهى عن النقض و هو أى النقض مختص بالأصول المخالفه فلا يشمل الأصول الموافقه اذ لا يتحقق النقض من جريانها وعليه فلا مانع من اجتماعهما فكما ان الاستصحاب يجرى فى عدم حدوث الناقض كذلك يجرى فى بقاء الوضوء و الطهاره وتمسك الإمام ببقاء الوضوء لا ينافى جريان الأصل فى طرف سببه و هو عدم الناقض أيضاً فتدبر جيداً. هذا مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار الاخر على جريان الاستصحاب فى طرف السبب أيضاً مثل ما ورد فى الفاره التى وقعت فى الاناء فصارت منسلخه سأل عمار بن موسى الساباطى ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجد فى انائه فاره و قد توضع من ذلك الاناء مرارا و غسل منه ثيابه و اغتسل منه و قد كانت الفاره منسلخه فقال ان كان رآها فى الاناء قبل ان يغتسل او يتوضأ او يغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعد مارآها فى الاناء فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كل ما اصابه ذلك و يعيد الوضوء و الصلاه و إن كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله فلا يمس من الماء شيئاً و ليس عليه شىء لأنه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله أن يكون انما سقطت فيه تلك الساعه التى رآها. (1)

بدعوى انه حكم فيه باستصحاب عدم وقوع الفاره إلى ان وقع الفراغ من الوضوء و غسل الثياب بعدم وجوب اعاده الوضوء و الصلاه و غسل الثياب مع ان مقتضى الاستصحاب فى كل منها وجوب الاعاده ففى الاولين استصحاب الاشتغال و فى الاخير استصحاب نجاسه الثوب فيعلم من عدم الاعتناء بهذه الاستصحابات واجراء

ص: ٣٠٥

استصحاب عدم وقوع الفاره إلى ان وقع الفراغ تقدّم الأصل السببي على المسببي. فيما إذا كانا متخالفين فلا تغفل. (١)

حكم ما إذا كان الشكّان مسببين الأمر ثالث

و إذا لم يكن أحدهما مسبباً عن الآخر بل كانا مسببين عن أمر ثالث ولم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية للآخر ذهب المعروف إلى انه ان لم يلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفه القطعيه للتكليف الفعلي المعلوم اجمالاً فالأظهر جريان الاستصحاب فيهما لوجود المقتضى اثباتاً و هو إطلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالاجمال وعدم المانع فاذا كانت الحاله السابقه هي النجاسه و علم بطهاره أحدهما فلا يلزم من استصحاب النجاسه في الطرفين مخالفه عمليه ولا يضر بذلك تذييل بعض الروايات بـ «ولكن تنقض اليقين باليقين» بدعوى انه يمنع عن شمول قوله في الصدر «لاتنقض اليقين بالشك» لليقين و الشك في أطراف المعلوم بالاجمال للزوم المناقضه ضروره المناقضه بين السلب الكلي والايجاب و الجزئي.

وذلك لأنّ على تقدير تسليم المضاده (و عدم كون المراد من اليقين في قوله «ولكن تنقض اليقين باليقين» هو اليقين التفصيلي الناقض) هو يمنع عن انعقاد الإطلاق في الخبر الذي يكون مذيلاً بذلك ولا يمنع عن شمول النهي في سائر الأخبار ممّا ليس فيه الذيل المذكور فان اجمال هذا الخبر لا يكاد يسرى إلى غيره ممّا ليس فيه ذلك الذيل.

وان لزم من جريانه مخالفه عمليه فلا يجرى الاستصحاب كما إذا علم بنجاسه أحد الانائين اللذين كانت الحاله السابقه فيهما هي الطهاره فان استصحاب الطهاره فيهما

ص: ٣٠٦

موجب للمخالفة القطعية بل لا-يجرى فى طرف منه أيضاً لوجوب الموافقه القطعيه له عقلاً- ومع جريانه يلزم محذور المخالفه الاحتماليه هذا كله بحسب المعروف.

ولكن أورد عليه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: بأنّ الاقوى ان الأصل فى كل منهما يجرى بلا إشكال من دون استلزام التساقط ولاغيره سواء استلزم المخالفه فى العمل على ماقتضاه الحجه من ظاهر الأدله اوغيره اولم يستلزم.

والوجه ان موارد العلم الإجمالى كلها من قبيل العلم بالحجه الاجماليه(و العلم الإجمالى لشوبه مع الشك يكون معلقا على عدم ورود الترخيص الشرعى فى أحد الأطراف و إنما فيجوز رفع اليد عنه فى الظاهر بمجيبىء الترخيص الشرعى الظاهرى و يجمع بينهما كجمع الأحكام الظاهريه مع الأحكام الواقعيه بسقوطها عن الفعلية)لا من قبيل العلم بالاراده الواقعيه النفس الامريه والا فلو وجد مثل هذا المورد وجب الإحتياط وتحصيل الموافقه القطعيه بل لو وجدنا مورد الشك فى الحكم بدوا ولكن علم انه على فرض ثبوته كان على طبقه اراده واقعيه نفس الامريه كان عليه الإحتياط ولم يجز الرجوع إلى البراءه وفى غير هذا المورد يجوز للشارع الترخيص سواء كان فى الشبهه البدويه أو المقرونه بالعلم وبتخليصه يستكشف عدم وجود الإراده الواقعيه فلا إشكال فثبت ان مقتضى التأمل ان الأصل الأولى فى أطراف الشبهه هو جريان الأصل فى جميع الأطراف فما خرج بالدليل فهو خارج وغيره باق (1)والمترائى من شيخنا المرتضى ان أدله الأصول قاصره عن الشمول للأطراف المعلوم بالاجمال من جهه قوله فى دليل الاستصحاب«ولكن تنقضه بيقين آخر»وفى دليل البراءه حتى

ص: ٣٠٧

١- (١) وقد ذكرنا فى الجهه الثانيه من كتاب الاشتغال من هذا الكتاب بعض موارد الخروج و لزوم الإحتياط فراجع.

تعلم انه حرام ورفع ما يعلمون حيث ان مقتضاه (أى المعلوم بالاجمال) وضع ما يعلمون.

وأنت خبير بأنّ لازم هذا الكلام عدم صحه التفصيل بين الاقسام سواء استلزم جريان الأصل فى الأطراف مخالفه عمليه أم لم يستلزم (و سواء كان أحدهما سببا للآخر أو لم يكن) فما يرى منه فى المقام من التفصيل لا يوافق مرامه فتأمل.

ويرد عليه انه ان اراد ان قوله «ولكن تنقضه بيقين اخر» يقتضى وجوب نقض الحاله السابقه فى المعلوم بالاجمال وقوله لا-تنقض اليقين بالشك يقتضى عدم جواز نقضها فى كل واحد من الأطراف فيقع التعارض بين الصدر و الذيل ولاجل عدم طرو هذا المحذور يحكم بعدم جريان عموم الاستصحاب فى محل الكلام.

ففيه مضافاً إلى ان الظاهر من اليقين فى قوله ولكن تنقضه بيقين آخر هو اليقين التفصيلى وان ابيت فيكفى ما ليس فيه هذا الذيل-ان المعبر فى الاستصحاب مضافاً إلى اعتبار اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه-ان مورد اليقين الناقض بعينه مورد اليقين و الشك لوضوح ان كل يقين ليس صالحاً للنقض ومعلوم ان اليقين بنجاسه أحد الانائين بالاجمال (ظ ليس) واردا على مورد اليقين و الشك اذ مورد الأول أحدهما الغير المعين ومورد الآخر هذا المعين وذاك المعين وبينهما بون بعيد إلى أن قال فينبغى البحث عن دليل الترخيص و قد عرفت ان دليل الاستصحاب ودليل البراءه يشمل المقام فيكون هو مدرك الترخيص و العلم المأخوذ غايه فيهما ليس الأعم من التفصيلى و الإجمالى بل هو خصوص الأول كما عرفت فتدبر. (1) و لا يخفى عليك انه و ان تقدم الامكان الثبوتى و الاثباتى لشمول أدله البراءه و دليل الاستصحاب لموارد العلم الإجمالى إلّا أنه يمنع عنه الروايات الخاصه الداله على وجوب الإحتياط التام

ص: ٣٠٨

نعم تختص تلك الروايات بالشبهه المحصوره و شبهه القليل فى القليل لاالقليل فى الكثير و هكذا تختص بموارد محل الابتلاء و أما فى غيرها فاذا شككنا فى جواز الارتكاب و عدمه امكن الرجوع فيه إلى عموم أدله البراءه و الاباحه أو الاستصحاب فى أطراف المعلوم بالاجمال و ان شئت المزيد راجع الجبهه الثانيه و الثالثه من أصاله الاشتغال من هذا الكتاب.

تذنيب:فى ملاحظه الاستصحاب مع بعض قواعد اخر مجعوله شرعاً

قال فى الكفايه لا يخفى ان مثل قاعده التجاوز فى حال الاشتغال بالعمل وقاعده الفراغ بعد الفراغ عنه وأصاله صحه عمل الغير إلى غير ذلك من القواعد المقرره فى الشبهات الموضوعيه إلّا القرعه تكون مقدمه على استصحاباتها المقتضيه لفساد ماشك فيه من الموضوعات لتخصيص دليل الاستصحاب بادله القواعد المذكوره وكون النسبه بين الاستصحاب وبين بعض هذه القواعد كإصاله اليد عموماً من وجه (١) لا يمنع عن تخصيص الاستصحاب بهذه القواعد بعد الإجماع على عدم التفصيل بين موارد القواعد مع استلزام قله المورد لتلك القواعد جداً لو قلنا بتخصيصها بدليل الاستصحاب اذقلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها. (٢)

ولا يخفى ان الاستدلال بالاجماع مع كونه مدرسيا لا يصلح للاستدلال لأنه لا يكشف عن شىء أللهمّ إلّا أن يقال ان الإجماع ولو كان المدركى منه إذا كان متصلاً إلى زمان المعصوم عليه السلام وكانت المسأله من المسائل الأصلية كشف ذلك عن تقرير

ص: ٣٠٩

١- (١) اذ قد تجرى أصاله اليد و لا إستصحاب كما إذا كان المورد من موارد تبادل الحاليتين مثل ما إذا باع شيئاً و اشتراه و شك فى المتقدم و ا لمتأخر منهما فلا يجرى الإستصحاب ولكن تدلّ يده على الملكيه و قد يجرى الإستصحاب و لا يد كما إذا شك فى الحدث مع العلم به سابقاً و قد يجتمعان.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٣٦٠-٣٥٩.

المعصوم عليه السلام وقد بينا ذلك في مبحث الإجماع فراجع هذا مضافاً إلى صحه ما أشار إليه بقوله مع استلزام قله المورد الخ.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: لا إشكال في تقدّم قاعده الفراغ و التجاوز على الاستصحاب.

وانما الكلام في وجه التقدم فنقول الظاهر من الأدله كون القاعده (أى قاعده التجاوز و الفراغ) من الامارات فان الشك في صحه العمل بعد الفراغ أو بعد التجاوز ناش من احتمال الغفله و السهو اذ ترك الجزء أو الشرط عمدا لا يجتمع مع كون المكلف في مقام الامتثال وأصالة عدم الغفله من الأصول العقلانيه الناظره إلى الواقع فان سيره العقلاء جاريه على عدم الاعتناء باحتمال الغفله و الأخبار الوارده في قاعده الفراغ و التجاوز أيضاً داله على كونها من الامارات لامن الأصول المقرره للشاك في مقام العمل فان قوله عليه السلام بلى قد ركعت في خبر الفضيل بن يسار الوارد في الشك في الركوع إخبار عن الواقع وكذا قوله عليه السلام «هو حين يتوضأ أذكر من حين يشك» وكذا قوله عليه السلام «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك».

وبالجملة لا ينبغي الإشكال في كون القاعده (أى قاعده الفراغ و التجاوز) من الامارات وحينئذ ان قلنا بكون الاستصحاب من الأصول فقد ظهر وجه تقديمها عليه ممّا ذكرناه في تقدّم سائر الامارات على الأصول من ان الأصول وظائف مقرره للشاك في مقام العمل فلامجال للاخذ بها بعد اثبات الواقع ولو بالتعبد الشرعى لقيام الاماره.

وان قلنا بكون الاستصحاب أيضاً من الامارات كما التزم به المحقق النائيني قدس سره وتبعناه فقد ذكر المحقق المزبور ان القاعده حاكمه على الاستصحاب لأن أدله القاعده وارده في موارد جريان الاستصحاب كما في الشك في الركوع بعد الدخول في السجود فأدله القاعده ناظره إلى أدله الاستصحاب وشارحه لها.

وفيه: ان الحكومه بالمعنى المصطلح هو كون الحاكم بمدلوله اللفظى ناظرا إلى المحكوم وشارحا له بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغوا كقوله «لاشك لكثير الشك» فانه حاكم على قوله «إذا شككت فابن على الأكثر» لكونه شارحا له بمدلوله اللفظى اذ لو لم يكن للشك حكم من الأحكام لكان قوله عليه السلام لاشك لكثير الشك لغوا و المقام ليس كذلك اذ قوله «بلى قدر كع» ليس شارحا لقوله عليه السلام «ان كنت على يقين من طهارتك فلا تنقض اليقين بالشك» بحيث لو لم يكن قوله «لا تنقض اليقين بالشك» لزم ان يكون قوله عليه السلام بلى قدر كع لغوا فانه لا مانع من جعل قاعده كليه وهى البناء على صحه العمل مع الشك فى صحته بعد الفراغ عنه ولو لم يكن الاستصحاب مجعولا أصلاً وما ذكره فمن ان أدله القاعده وارده فى موارد جريان الاستصحاب صحيح الا انه لا يقتضى الحكومه بالمعنى المصطلح كما هو ظاهر.

والتحقيق ان تقديم القاعده على الاستصحاب انما هو من باب التخصيص وذلك لأن أغلب موارد العمل بالقاعده يكون موردا لجريان الاستصحاب كما فى الشك فى الركوع بعد الدخول فى السجود فانه مع الغض عن قاعده التجاوز كان مقتضى الاستصحاب الحكم بعدم الاتيان بالركوع فلا بد من تخصيص أدله الاستصحاب بادله القاعده والا يلزم حمل القاعده على النادر ولا يمكن الالتزام به ولا يمنع من التخصيص كونهما عامين من وجه اذ وجه التخصيص فى العموم المطلق أنه لو لم يخصص لزم لغويه الخاص رأسا وفى المقام لو لم يخصص احد العامين من وجه و هو أدله الاستصحاب يلزم حمل العام الآخر و هو أدله القاعده على الفرد النادر و هو بحكم اللغو فليس الملاك فى التخصيص كون النسبه هى العموم المطلق بل الملاك لزوم لغويه أحد الدليلين على تقدير عدم الالتزام بتخصيص الدليل الآخر على ما ذكرناه ولم

يوجد مورد من موارد العمل بالقاعده لم يكن الاستصحاب فيه مخالفا لها إلّا في موردين أحدهما ما إذا كان لشيء حالتان متضادتان وشك في المتقدم و التأخر منهما بعد الفراغ من العمل إلى أن قال ثانيهما ما إذا كان الاستصحاب مطابقا للقاعده كما إذا شك بعد الفراغ من الصلاه في طرو مانع من موانع الصلاه حين الاشتغال بها فان استصحاب عدم طرو المانع موافق لقاعده الفراغ كما هو ظاهر. (١)

ولقد أفاد و أجاد وان لم يكن كلامه خاليا عن بعض المناقشات منها ان الحكومه لا تتوقف على سبقه المحكوم بل اللازم ان يكون خطاب الحاكم في نفسه و لو لم يكن خطاب المحكوم مفيدا في نفسه سواء كان المحكوم قبله أو بعده و لاملزم لوجود قبله.

قال في دروس في مسائل علم الأصول و أما الإشكال على الحكومه بأن الحكومه على ما إذا كان الخطاب الحاكم ناظرا إلى خطاب المحكوم بحيث لو لم يكن خطاب المحكوم كان خطاب الحاكم لغوا كقوله عليه السلام لاشك لمن كثر شكه فانه لو لم يكن خطاب «إذا شككت فابن على الأكثر» كان الخطاب المذكور لغوا وليس المقام كذلك فانه لو لم يكن خطاب لاعتبار الاستصحاب كان اعتبار قاعدتي الفراغ و التجاوز صحيحا وخطابهما لم يكن لغوا فلا يمكن مساعدته عليه فان ما ذكر غير معتبر في الحكومه ولذا يكون خطاب اعتبار البنيه وخبر الثقه حاكما على خطاب اعتبار الاستصحاب ولو لم يكن دليل على اعتبار الاستصحاب لم يكن اعتبارهما لغوا. (٢)

ومنها: ان الاستصحاب ليس من الامارات لما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره من ان اليقين السابق لا يمكن ان يكون طريقاً و اماره على الشيء المشكوك في زمان الشك

ص: ٣١٢

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ٢٦٥-٢٦٢.

٢- (٢) دروس، ج ٤، ص ٢٦٨.

فلا يمكن اعتبار بقاء اليقين إلّا ايجاب العمل على طبق اليقين الطريقي أى المتعبد ببقاء المتيقن. (١)

نعم لامانع من جعل الاستصحاب من الأصول المحرره باعتبار ان الاستصحاب يدلّ على ترتيب الأثر الذى كان حال اليقين فى حال الشكّ ومن المعلوم ان اليقين المذكور طريق إلى الحكم الأولى ومحرز له وعليه فالحكم بعدم نقض اليقين بالشكّ يدلّ على حكم تنزيلي يترتب عليه ما يترتب على اليقين وكيف كان فلا ريب فى تقديم القواعد المذكوره على الاستصحاب سواء قلنا بالحكمه أو لم نقل وسواء كان الاستصحاب اماره اولم يكن و الوجه فيه هو لزوم اللغويه.

فى أخبار القرعه و ملاحظه الاستصحاب معها

و أما القرعه فقد قال استادنا المحقق الداماد قدس سره التحقيق ان يقال ان أخبار القرعه على ثلاث طوائف:

الاولى: ما يفيد ان القرعه لكل أمر مشكل لم يتبين حكمه من الكتاب و السنه.

الثانيه: ما يدلّ على جريان القرعه فى المشتبه من حيث الموضوع فى خصوص باب التنازع.

الثالثه: ما يدلّ على جريانها فى كل مشتبه.

و المعلوم بالبدايه عدم تعارض هذه الطوائف بعضها مع بعض لكونها مثبتات نعم يختلف النسبه بينها و بين أدله الأصول.

أما الطائفه الأولى فموردها: ما إذا لم يتبين الحكم لظاهراً و لا واقعاً من الكتاب و لا السنه و لا غيرهما اذ الإشكال يرتفع بمجرد ثبوت الحكم و لو فى عالم الظاهر بأى شيان فعلى هذا يكون أدله الأصول وارده على دليل القرعه (و مقدمه عليه).

ص: ٣١٣

و أما الثانيه فموردها و ان كان خصوص الشبهات الموضوعيه فى خصوص باب التنازع و من هذه الجهه يكون خاصا بالنسبه إلى مورد الأصول الا انه (1) لايعم مورد الأصول و غيره يكون عاما بالنسبه إليه من جهه اخرى فبالاخره يكون النسبه بينهما الأعم و الأخص من وجه الا- انه حيث كان الظاهر من قوله عليه السلام «انه يخرج سهم الحق و أنه سهم الله و سهم الله لا يخيب» كون القرعه ناظره إلى الواقع و كاشفه عنه كان حجيتها من باب الطريقه و الأمايه فتقدم على الأصول كتقدم ساير الامارات عليها إلى أن قال.

و أما الثالثه فموردها خصوص الشبهات الموضوعيه على ما تقدم سابقاً من عدم شمول أخبار القرعه للشبهات الحكيمه و لهذه الجهه تصوير اخص من مورد أدله الأصول الا- أنها تعم مورد الأصول و غيره من جهه اخرى كما تقدم تقريره فيكون النسبه فى هذه الطائفه أيضاً كسابقته إلاً ان الأمر هنا بالعكس بمعنى انه تقدم الأصول و لو كانت أصلاً على القرعه و لو كانت طريقه إذ لو عكس و جب تخصيص أدله الأصول بالشبهات الحكيمه و هذا مستلزم لخروج المورد فى أخبار البراءه و الاستصحاب و خروج ما هو القدر المتيقن من شمول أخبار الإحتياط عنها.

و كل ذلك قبيح مستهجن فلهذا يعكس الأمر و يقدم الأصول عليها كى لا يلزم المحذور هذا كله فى الأصول النقليه.

و أما الأصول العقلية فمقتضى القاعده ورود القرعه عليها الا ان التقديم بالنسبه إلى خصوص قاعده الاشتغال خارج عن طريقه المسلمين و سيره المتشرعين حيث لم يكونوا يكتفون بالامثال الاحتمالى فيما اصابته القرعه فافهم.

ص: ٣١٤

١- (١) و الظاهر ان فى العبارة مسامحه و لعلّ العبارة هكذا الا إنها (أى القرعه) تعم مورد الأصول و غيره فى كون عاما بالنسبه إليه (أى مورد الأصول) من جهه اخرى.

و أما ما ذهب إليه صاحب الكفايه من ان وجه تقدّم الاستصحاب على القرعه ان المراد من المجهول في اخبارها أعمّ ممّا كان مجهولاً بعنوانه الأولى أو بعنوانه الثانوى و على هذا يكون الاستصحاب واردا على قاعده القرعه.

ففيه ان الظاهر ان المراد من الجهل هو الذى كان مجهولاً بحسب الحكم الواقعى لا- الأعم منه و ممّا كان مجهولاً بحسب حكمه الظاهرى و لو كان هذا المراد فليكن هو المراد أيضاً من قوله «رفع ما لا يعلمون» لعدم الفرق بين عنوان «مالا- يعلمون» و عنوان «المجهول» و الظاهر عدم التزام صاحب الكفايه بذلك انتهى. (1)

و لا يخفى عليك ان الإشكال الذى أورده على صاحب الكفايه وارد على سيّدنا الأستاذ حيث ذهب فى الطائفة الأولى من أخبار القرعه إلى مثل ما قاله صاحب الكفايه أللهمّ إلّا أن يقال ان عنوان المشكل ليس كعنوان المجهول فتأمل.

هذا مضافاً إلى أن ما ذكره الأستاذ فى الطائفة الثانية يوافق القول بأنّ الاستصحاب من الأصول لا الامارات و الافلاوجه لتقديم القرعه على الاستصحاب الا من جهة لزوم لغويه جعل القرعه.

و لعلّ الفرق بين الثانية و الثالثة فى تقييد مورد القرعه فى الثانية بخصوص الشبهات الموضوعيه فى خصوص باب التنازع و عليه فتقديم القرعه على مورد الأصول لا- يوجب اختصاص أدله الأصول بالشبهات الحكميه لأنّ الموضوعات التى لا- تكون مورد التنازع كثيره و تكون موردا للأصول بخلاف الثالثة فان مع خروج الشبهات الموضوعيه مطلقاً لايبقى الشبهات الموضوعيه تحت أدله الأصول.

ثم لا- يخفى عليك ان الظاهر من كلام سيّدنا الأستاذ ان كل موردين من موارد القرعه لا- تخلو من الاستصحاب مع ان بعض موردها ليس له الاستصحاب كما إذا كان

ص: ٣١٥

المورد من أطراف المعلوم بالاجمال كقطعيه الغنم التي علم بموطئييه بعضها فيجري فيه القرعه و لاستصحاب لانه بعد العلم بموطئييه بعض قطعيه الغنم في الواقع يكون مقتضى العلم الإجمالي هو الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه طرفا للعلم الإجمالي أو كما إذا لم يكن للمورد واقع معين فانه يجرى فيه القرعه و لاستصحاب لعدم معلوميه الواقع فيه كما ورد في صحيحه محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل يكون له المملو كون فيوصى بعق ثلثهم قال كان على عليه السلام يسهم بينهم فتحصل أن الاستصحاب يقدم على القرعه في الطائفة الأولى و الطائفة الثالثه من الأخبار الوارده في القرعه و القرعه مقدمه على الاستصحاب في الصورة الثانيه سواء قلنا باماريه الاستصحاب او لم نقل هذا بالنسبه إلى الأصول الشرعيه و أما الأصول العقليه فالقرعه مقدمه عليها عدى قاعده الاشتغال لعدم اكتفائهم في الامتثال بالامتثال الاحتمالي الا ان يقال ان الامتثال بعد كون قاعده القرعه من الامارات ليس احتماليا و لعلّ إليه أشار سيدنا الأستاذ بقوله فافهم و أما الموارد التي تخلو من الاستصحاب فلا إشكال في القرعه اذ لا مجال لغيرها.

هذه هي عمده الكلام في الاستصحاب و انما لم نذكر تفصيل تلك القواعد من جهه كونها من القواعد الفقهيه و الانسب هو ذكرها في أبواب الفقه و الله هو الهادي و لله الحمد أولاً و آخراً.

اشاره

فى الاستصحاب و البحث عنه يقع فى ضمن امور:

الأمر الأول: فى تعريفه:

عرّف الاستصحاب بتعاريف أسدّها و أخصرها «ابقاء ما كان» و المراد بالابقاء هو الحكم بالبقاء و دخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم و عليه فعلة الابقاء المذكور هي أنّه كان فيخرج بذلك عن التعريف ابقاء الحكم لأجل وجود علتة أو لوجود دليله.

ثم إنّ «ابقاء ما كان» يشمل الاستصحاب الموضوعى و الحكمى.

كما لا فرق فى الحكم بالبقاء بين كون المبنى فى الاستصحاب هو بناء العقلاء على ذلك مطلقاً أو فى الجملة أو حكمهم بالتصديق الظنى بالبقاء الحقيقى بسبب وجود الملازمه بين ثبوت الشىء فى السابق و بين الظنّ ببقائه أو الأخبار الداله على الاستصحاب تعبداً مطلقاً أو فى الجملة اذ مرجع جميع هذه الوجوه إلى حكم الشارع بالبقاء فى كل شىء وجد ثم شك فى بقاءه من دون فرق بين كون الحكم بذلك تأسيسياً أم امضائياً.

ثم ان المراد بالابقاء هو الابقاء التنزيلي حيث إنّ ابقاء نفس الحكم أو الموضوع.

ثم لا يخفى عليك أنه لا يكون تعريف الاستصحاب بابقاء ما كان جامعاً على جميع الأقوال المتقابلة ولا ضير فيه لكون التعريف المذكور من باب الشرح الإسمي لا التعريف المنطقي.

الأمر الثاني: في أركان الاستصحاب

وهي اليقين السابق والشك اللاحق و تعريفه بابقاء ما كان مشعر بكليهما إذ لا يفرض أنه كان إلّا إذا كان متيقناً كما أنّ الشك اللاحق يفهم من كلمه الابقاء إذ لامورد له إلّا مع الشك في الواقع الحقيقي الثابت في السابق.

ثم إنّ المعتبر في الشك و اليقين امور:

منها: أن يكون المقصود من اليقين هو اليقين بالحاله السابقه من دون فرق بين أن تكون الحاله السابقه حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعى.

ومنها: أن يتعلق الشك ببقاء المتيقن لوضوح أنّ مع فرض بقاء اليقين لا شك حتى يمكن الاستصحاب.

ومنها: أنه لا فرق في الشك بين أن يكون متساوي الطرفين أو لا يكون إذ المراد من الشك هو عدم العلم و العلمى ببقاء المتيقن و عليه فالاستصحاب يجرى و لو مع الظنّ بالبقاء أو الظنّ بعدم البقاء.

ومنها: أن يتعدد زمان المتيقن و المشكوك و إلّا فالشك يكون شكاً سارياً في نفس ما تيقنه في السابق فيكون قاعده اليقين لا الاستصحاب و لا يشمل أدله الاستصحاب.

ومنها: وحده متعلق اليقين و الشك بأن يكون الشك في البقاء متعلقاً بنفس ما تعلق به اليقين و يحكم ببقاء ما فيه اقتضاء البقاء عند الشك في حدوث مانع له من

دون نظر له إلى مقام تأثيره و ترتب الأثر الذي لم يكن موجوداً قبلاً- و بهذا مضافاً الى وحده المتيقن و المشكوك يفترق الاستصحاب عن قاعده المقتضى و المانع التي تكون موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى و يشك في تأثيره من جهة احتمال وجود المانع فيكون المشكوك فيها غير المتيقن فمن يذهب إلى صحتها يقول يجب البناء على تحقق المقتضى بالفتح عند اليقين بوجود المقتضى بالكسر لكفايه احراز وجود المقتضى بالكسر مع الشك في وجود المانع في الحكم بترتب الأثر مثلاً إذا علم بوجود نار مماسه للثياب و شك في رطوبه الثياب و عدمها يمكن الحكم باحتراقها بقاعده المقتضى و عدم المانع.

ومنها: سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك بمعنى أنه يجب أن يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً بدعوى أن هذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتعلق متأخراً عن زمان المشكوك بان يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر فإن هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقرائي الذي لا دليل عليه و لا يشمل أخبار الاستصحاب لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر هذا مضافاً إلى صريح قوله عليه السلام «لأنك كنت على اليقين من طهارتك فشككت الخ» في تقدم متعلق اليقين على متعلق الشك فلا يدل على حجيه الاستصحاب إذا تقدم زمان المشكوك على زمان المتيقن.

الأمر الثالث: في أن البحث عن حجيه الاستصحاب هل هو بحث أصولي أو بحث فقهي و المختار هو الأوّل لأن حجيه الاستصحاب إما من قبيل حجيه الأمارات فتدخل في مسائل علم الأصول و إما من قبيل الأصول العمليه فتدخل فيها أيضاً كسائر الأصول العمليه فلاحاجه في اثبات كونها من المسائل الأصوليه إلى تكلف زائد

هذا كله بالنسبة إلى الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية المثبتة للأحكام الظاهرية الكلية.

و أما الاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعية كعداله زيد فلا اشكال في كونها أحكاماً فرعية سواء كان المتكلم فيه من باب الظن أم كان من باب كونها قاعده تعبدية مستفاده من الأخبار.

لأنّ التكلم فيها على الأول نظير التكلم في اعتبار سائر الأمارات كيد المسلمين و سوقهم و البيّنه و نحوها في الشبهات الخارجيه و على الثاني نظير قاعده الفراغ.

الأمر الرابع: في جريان استصحاب حال العقل أي حكمه و عدمه

و المقصود منه هو البحث عن جريان الاستصحاب و عدمه في الأحكام الشرعية المستنده إلى الأحكام العقلية إذا شك في بقائها تأمل شيخنا الأنصاري في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستنده إلى الأحكام العقلية كما لا مجال للاستصحاب في نفس الأحكام العقلية نعم لا يمنع مقارنة الأحكام الشرعية مع العقلية عن جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية إذا لم تكن مستنده إليها.

أورد عليه في الكفايه بإمكان جريان الاستصحاب من دون فرق بين كون الأحكام الشرعية مستنده إلى الأحكام العقلية إليها و بين عدم كونها كذلك.

بيان ذلك أنّ الحكم الفعلي العقلي يستلزم الحكم الشرعي ولكن هذا في مرحله مقام الاثبات و الاستكشاف فإذا طرء انتفاء بعض قيود موضوع حكم العقل الذي يحتمل دخله في ملاك حكمه. لا يحكم العقل ببقاء حكمه إلا أنه لا يستلزم عدم بقاء الحكم واقعاً لاحتمال بقاء الملاك الواقعي و مع هذا الاحتمال يجري الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستنده إلى الأحكام العقلية لتماميه أركان الاستصحاب فيها بعد ما رأى ما احتمله من الأحوال لا المقومات و عليه فمعنى عدم حكم العقل عند انتفاء

بعض القيود أن العقل لا يحكم به لا أنه حكم بالعدم و عليه فالحكم الشرعى المستند معلوم الحدوث و مشكوك البقاء عرفاً فيستصحب.

و بعبارة اخرى أن الحكم الشرعى إنما يتبع حكم العقل بما هو ملاك الحكم واقعاً لا بما هو مناطه بنظر العقل فى مقام الاثبات و من المحتمل عدم دخاله ما انتفى فى الحكم واقعاً أو وجود ملاك آخر معه عرفاً فتحصّل أنه لامجال للتأمل فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعية المستنده إلى الأحكام العقلية مع كون القيود المنتفيه من الأحوال عند العرف لا من المقومات قال فى الدرر ذهب جمع من مشايخنا تبعاً لسيد مشايخنا الميرزا الشيرازى (قدس الله اسرارهم) إلى جريان الاستصحاب و هو الحق فنقول لاينبغى الاشكال فى عدم جواز استصحاب نفس حكم العقل ضروره عدم تصور الشك فى بقاءه كما لاينبغى الاشكال فى عدم جواز الاستصحاب ملاك حكمه لأنّ الشك و ان كان متصوراً فيه ولكنه ليس موضوعاً لأثر من الآثار الشرعية ولكن استصحاب الحكم الشرعى المستكشف بقاعده الملازمه بمكان من الامكان لعدم المانع فيه إلّا الشك فى الموضوع بحسب الدقه و لو كان هذا مانعاً لانسد باب الاستصحاب فى الأحكام الكلية و الجزئيه لكون الشك فيها راجعاً إلى الشك فى الموضوع يقيناً و ما هو الجواب فى باقى موارد الاستصحاب هو الجواب هنا من دون تفاوت أصلاً (1) و يمكن التفصيل بين ملاحظه الموضوعات بنحو الكلى مجردة عن اللواحق فلايجرى فيها الاستصحاب للعلم بزوالها مع عروض اللواحق هذا بخلاف ما إذا كانت الموضوعات ملحوظه مع تصادقها على الوجود الخارجى فإنه يجرى الاستصحاب فيه لبقاء الموضوع خارجاً عرفاً.

ص: ٣٢١

قال سيّدنا الامام المجاهد قدس سره قد يصدق عنوان حسن محض ملزم على موجود خارجي من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح فيكون الموضوع الخارجي حسناً محضاً. ملزماً فيكشف العقل منه الوجوب الشرعي ثم يشك في صدق عنوان قبيح عليه ممّا هو راجح مناطا فيقع الشك في الموضوع الخارجي بأنّه حسن أو قبيح وقد يكون بعكس ذلك.

مثال الأوّل: أنّ انقاذ الغريق حسن عقلاً فقد يغرق مؤمن فيحكم العقل بلزوم انقاده و يكشف الحكم الشرعي بوجوبه ثم يشك في تطبيق عنوان السابّ لله و رسوله عليه في حال الغرق حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه ممّا يوجب قبح انقاده و يكون هذا المناط أقوى من الأوّل أو دافعاً له فيشك العقل في حسن الانقاذ الخارجي و قبحه و يشك في حكمه الشرعي.

و مثال الثاني: أنّه قد يكون حيوان غير مؤذ في الخارج فيحكم العقل بقبح قتله ثم يشك بعد رشده في صيرورته مؤذياً فيشك في حكمه الشرعي فاستصحاب الحكم العقلي في مثل المقامات مما لا مجال له لأنّ حكم العقل مقطوع بعدمه فإنّ حكمه فرع ادراك المناط و المفروض أنّه مشكوك فيه و أمّا الحكم الشرعي المستكشف منه قبل الشك في عروض عنوان المزاحم عليه فلا مانع من استصحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجي لا يضّرّان ببقاء الموضوع عرفاً كالمثاليين المتقدمين فإنّ عنوان السابّ و المؤذي من الطواري التي لا يضّرّ عروضها و سلبها ببقاء الموضوع عرفاً فتلخص مما ذكرنا جواز جريان الاستصحاب في الأحكام المستكشفه عن الحكم العقلي هذا بخلاف ما اذا كانت الأحكام العقلية مترتبة على العناوين الكليه غير ملحوظه انطباقها على الخارج فلا يمكن أن يشك العقل فيها بعد كون موضوع حكمها معلوماً و لحاظ قيد أو خصوصيه اخرى فيه يوجب مغايره الموضوع فيرتفع

الحكم عنه عقلا و عرفاً و مع الارتفاع القطعى لامجال لاستصحاب الحكم الشرعى المستكشف بالحكم العقلى. (١)

الأمر الخامس: فى أدله حجيه الاستصحاب و هى متعدده:

منها: استقرار بناء العقلاء على العمل على الحاله السابقه اعتماداً عليها و تعبداً بها و حيث لم يثبت الردع عنه كان هذا البناء حجه شرعيه و فيه منع إتمياً بمنع البناء تعديداً لامكان أن يكون عمل العقلاء لاطمينانهم أو ظنهم الشخصى بالبقاء أو أن يكون عملهم ناشيا عن الاحتياط أو أن يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء و عدمه.

و اجيب عنه بأنّ الاطمينان أو الظنّ المذكور ببقاء ما ثبت غير حاصل بالنسبه إلى جميع الموارد بل كثيرا ما نجد العقلاء انهم عاملون على طبق الحاله السابقه فيما ليس فيه اطمينان أو ظن بثبوت ما كان بل فيما ثبت الظن بعدم ثبوته فیس مدار بنائهم على حصول الاطمينان أو الظن الشخصيين ببقاء ما كان و اما الاحتياط فهو و إن كان مما يراعونه فى امورهم إلا أنه ليس دائراً مدار الثبوت فى السابق و الشك فى اللاحق بل يجرى فى جميع المقامات.

و أما احتمال الغفله فهو مرفوع باننا نجد العقلاء بانين على طبق الحاله السابقه فى موارد التريد فى البقاء و عدمه و هذا دليل على أنّ بنائهم ليس لاجل الغفله عن احتمال الانتفاء. فلا اشكال فى الاستدلال ببناء العقلاء لحجيه الاستصحاب.

لايقال: يكفى فى الردع عن مثل هذه السيره ما دلّ من الكتاب و السنّه على النهى عن اتباع غير العلم و لزوم الاحتياط فى الشبهات.

لأننا نقول: الجواب هو الجواب الذى قد تقدّم فى حجيه الخبر الواحد من أنّ ما دلّ من الكتاب راجع إلى المنع عن الاكتفاء بغير العلم فى اصول الدين.

ص: ٣٢٣

هذا مضافاً إلى أنّ الآيات الناهية ارشاديه إلى عدم العمل بالظن لاحتمال مخالفه الواقع و الابتلاء بالعقاب فلا يشمل الاستصحاب الذى يكون بناء عمليا من العقلاء للقطع بالامن من العقاب حينئذٍ و العقل لا يحكم بازيد مما يحصل معه الأمن من العقاب.

إلّا أن يقال إنّ القطع بالأمن متفرع على عدم شمول الأدله الناهيه لمثل الاستصحاب و عدم شمولها متفرع على حجيه الاستصحاب و هو كما ترى.

و التحقيق أنّ المقام خارج عن مورد الآيات الناهيه تخصّيصاً لأنّ المقصود من الآيات الناهيه هو النهى عن اتباع غير العلم لاثبات الواقع و لا يكون المقصود فى الاستصحاب هو ذلك إذ المقصود من الاستصحاب هو العمل على طبق الحاله السابقه أو أنّ المقصود هو النهى عن غير الحججه و عليه فيرتفع موضوع الآيات الناهيه بوجود الحججه و هى الاستصحاب الذى عليه بناء العقلاء فإذا عرفت خروج السيره عن مورد الآيات الناهيه فلا فرق فيها بين كون السيره متقدمه على الآيات أو مقارنه أو متاخره عنها و هذا لخروجها عن مورد الآيات الناهيه تخصّصاً.

نعم يمكن منع شمول هذا الدليل لجميع موارد الاستصحاب كموارد جريان سائر الأصول المحرزه كأصالة السلامه كما إذا احتمل أنّ طرف معاملته هلك بمثل زلزه أو شىء آخر ارسل متاعه أو طلب منه ديونه بسبب جريان أصاله السلامه أللهمّ إلّا أن يقال جريان سائر الأصول المحرزه لا يمنع عن جريان الاستصحاب أيضاً لأنّ أدلّه اعتبارها ناظره إلى تخطئه مخالفتها و لانظر لها فى التخطئه إلى موافقها.

بقى شىء و هو أنّه كيف يمكن الاستدلال بالسيره العقلانيه على حجيه الاستصحاب مع ما نرى فيه من البحث العظيم بين الأعظم و الاختلاف بينهم.

وفيه: أنّ التشكيك في وجود بناء العقلاء بمجرد البحث عنه عند الأعظم غير مقبول لامكان أن يكون البحث لأيضاً خصوصياته و موارده.

ثم إنّ دعوى اختلاف الموارد من حيث القوّه و الضعف و السيره كلما كانت أقوى احتاجت إلى ردع أقوى و السيره في خبر الثقة قويّه إلى درجه لا يمكن الاقتصار في ردعها على هذا المقدار من عموم أو اطلاق من هذا القبيل و هذا بخلاف المقام الذي نحتمل على الأقل الكفايه في ردع السيره بمثل هذه العمومات و الاطلاقات لعدم قوه السيره بتلك المرتبه مندفعه بانا لانسلم اختلافهما في القوّه و الضعف فإنّ السيره العقلانيه ثابتة في الخبر و الاستصحاب كليهما و إنّما الفرق بينهما يكون في الأماريّه و عدمها فإنّ السيره في الخبر من جهه كونه طريقاً إلى الواقع و في الاستصحاب من جهه كونه وظيفه للشاك و لو لم يظن بالبقاء كما هو مقتضى كونه أصلاً من الأصول العمليه فلا فرق بينهما في أصل الثبوت فتأمل جيداً و على تقدير الفرق المذكور لا يؤثر ذلك في جواز الاكتفاء بالعمومات و الاطلاقات في الردع عنها لخروج المقام عنها تخصّصاً كما عرفت.

و منها الأخبار و هي العمده في هذا الباب.

أحدها: ما رواه الشيخ الطوسي قدس سره في التهذيب بسند صحيح عن زراره «قال قلت له الرجل ينام و هو على وضوء أتوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟

فقال يا زراره قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن فإذا نامت العين و الأذن و القلب فقد وجب الوضوء قلت فإن حرك إلى جنبه شيء و لم يعلم به قال لا حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين و إلّا فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر».

بتقريب أنّ جواب الشرط في قوله و إنما فإنه على يقين محذوف و هو فلا-يجب عليه الوضوء و عليه قامت العلة مقام الجواب لدلالته عليه و عليه فمعنى الرواية إن لم يستيقن أنه قد نام فلا-يجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوئه في السابق و بعد احتمال تقييد اليقين بالوضوء و جعل العلة نفس اليقين يكون قوله و لا ينقض اليقين بمنزله كبرى كليه للصغرى المزبوره.

و دعوى أنّ مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين (في قوله عليه السلام و لا-ينقض اليقين أبدا بالشك) للجنس إذ لو كان للعهد (بأن تكون اللام اشاره إلى اليقين في قوله عليه السلام فإنه على اليقين من وضوئه) لكانت الكبرى المنضمّة إلى الصغرى هي قوله: «و لا-ينقض اليقين بالوضوء بالشك» فيفيد قاعده كليه في باب الوضوء و أنه لا ينقض إلّا باليقين بالحدث و اللام و إن كان ظاهرا في الجنس إنما أنّ سبق يقين بالوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض اراده خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ.

مندفعه بأنّ الظاهر أنّ اللام للجنس كما هو الأصل فيه و سبق قوله عليه السلام

«فإنه على يقين من وضوئه الخ» لا يكون قرينه على اختصاص اليقين باليقين بالوضوء مع كمال الملائمة مع الجنس أيضاً.

هذا مضافاً إلى قوه احتمال أن يكون من وضوئه متعلقاً بالظرف (أى الظرف المستقر كأنه يقال مكان قوله «فإنه على يقين من وضوئه» فإنه مستقر من وضوئه على يقين فكما أنّ قوله على يقين متعلق بقوله مستقر فكذلك قوله من وضوئه متعلق بقوله مستقر محذوف) لا متعلقاً بيقين و كان المعنى فإنه كان من طرف وضوئه على يقين و عليه لا يكون الأصغر إلّا اليقين لا اليقين بالوضوء و بالجملة لا يكاد يشك في ظهور القضييه حينئذ في عموم اليقين و الشك خصوصاً بعد ملاحظه تطبيقها في

الأخبار على غير الوضوء أيضاً و ظهور التعليل فى أنه تعليل بأمر ارتكازى من عدم نقض المبرم بغيره.

و أيضاً احتمال العهد مع قطع النظر عن كونه مخالفا لسائر الأخبار لايساعده تذييل قوله عليه السلام «ولاينقض اليقين أبداً بالشك» بقوله «ولكن ينقضه بيقين آخر».

لأنه يدل على أن عله عدم النقض هو أن اليقين لا يصلح لهدمه إلا بمثله من يقين آخر و لادخاله للوضوء فى هذا التعليل و عليه فلاوجه لجعل اللام فى اليقين فى الكبرى أعنى قوله عليه السلام و لاينقض اليقين أبداً بالشك للعهد و اشاره إلى الوضوء.

و إن آيت عن جميع ما ذكر و قلت اللام للعهد أمكن أن يقال إنه لا خصوصيه للوضوء فالعله هو نفس عنوان اليقين بما هو اليقين لا اليقين بما هو اليقين بالوضوء و عليه فقوله عليه السلام: «ولاينقض اليقين بالشك» يفيد كبرى كليه سواء كان اللام للعهد أو للجنس خصوصا أن ظاهر التعليل انه يكون بأمر ارتكازى من عدم نقض المبرم بغيره و هو لا يختص بمورد خاص كما لا يخفى.

وثانيها: صحيحه اخرى لزراره قال قلت لأبى جعفر عليه السلام إنه أصاب ثوبى دم من رعاف أو غيره أو شىء من منى فعلمت أثره إلى أن اصيب له ماء فاصبت الماء و حضرت الصلاة و نسيت أن بثوبى شيئا فصليت ثم إنى ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام: تعيد الصلاة و تغسله.

قال: قلت: فإن لم أكن رايت موضعه و قد علمت أنه قد أصابه فطلبتة فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟

قال: تغسله و تعيد قال قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة قال تغسله و لاتعيد الصلاة قال قلت و لم ذلك؟

قال لانك كنت على يقين من نظافته ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت:فإني قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله.

قال:تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه أصابها حتى تكون على يقين من طهارته.

قال قلت:فهل على إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه فأقلبه.

قال:لا ولكنك إنما تريد بذلك أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك قال قلت:فإن رأيته في ثوبي.و أنا في الصلاة

قال:تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته فيه و إن لم تشك ثم رأيته قطعت و غسلته ثم بنيت على الصلاة فإنك لا تدري لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض بالشك اليقين.

موضع الاستدلال بها هو قوله عليه السلام:«فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»الذي ذكر فيها مرتين مع اختلاف يسير بينهما بالتقريب الذي عرفته في الصحيحه الأولى.

ثم ظهور هذه الجملة في دلالتها على كبرى الاستصحاب في هذه الصحيحه أقوى من الصحيحه السابقه لاشتمالها على التصريح بالتعليل في قوله عليه السلام لأنك الخ و التعبير بعدم الانبغاء الذي يدل على كونها من القواعد الارتكازيه.

و يشكل الاستدلال بهذه الصحيحه من ناحيتين:

أحدهما: أن الإمام عليه السلام علل عدم وجود الاعاده.

في جواب السؤال عمن ظن بالاصابه و فحص و لم يتيقن بها ثم رأى تلك النجاسه بعد اتمام الصلاة بقوله تغسله و لاتعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

مع أنّ الاعاده لو كانت واجبه لما كانت نقضا لليقين بالشك بل نقضا لليقين بالعلم بوقوع الصلاه مع النجاسه فهذا التعليل فى جواب ذاك السؤال لاينطبق على المورد.

واجيب عنه أولاً: بأنّ غايه الأمر إن أمكننا التطبيق على المورد فهو وإلّا فلانفهم كيفيه التطبيق على المورد و هو غير قادح فى الاستدلال بها.

وثانياً: بان هذا الاشكال وارد على تقدير أن يكون المرئى هو النجاسه السابقه مع أنّه يمكن أن يكون المراد من اليقين هو الحاصل قبل ظن الاصابه و هو اليقين بالطهاره و من المرئى هى النجاسه المرده بين أن تكون من الأول أو حدثت بعد الصلاه و هذا ينطبق على المقام و يسلم عن الاشكال المذكور لأنّ مع احتمال حدوث النجاسه بعد الصلاه لاعلم بنقض اليقين بالطهاره فى حال الصلاه حتى يكون من نقض اليقين باليقين إذ مع هذا الاحتمال لاعلم بوقوع الصلاه مع النجاسه فيسلم الروايه عن الاشكال المذكور فيجربى الاستصحاب باعتبار حال الصلاه من دون اشكال اذ لو كانت الاعاده واجبه كانت نقضا لليقين بالشك لا باليقين.

إلّا أنّ هذا الجواب موقوف على احتمال حدوث النجاسه بعد الصلاه.

و أمّا إذا كانت النجاسه المرئيه بعد الصلاه هى النجاسه المظنونه سابقاً كما هو صريح نسخه العلل «فإن ظننت أنّه قد أصابه و لم يتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاه» فلامجال لاستصحاب الطهاره بعد العلم بنقضها حيث دل على أنّه رأى بعد الصلاه عين النجاسه المظنونه قبل الصلاه كما يشهد له الاتيان بالضمير فى قوله «فرأيت فيه» فلامجال لاستصحاب الطهاره بعد العلم بنقضها برؤيه النجاسه المظنونه لعدم الشك فى البقاء حين العلم بأنّها هى النجاسه المظنونه و عليه

فالحكم بالاعاده بعد انكشاف وقوع الصلاه فيها ليست نقضاً لليقين بالطهاره بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها.

اللهم إنا أن يقال إنَّ المستفاد من أدله اعتبار الطهاره الخبيثه فى الصلاه أنّ الشرط أعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه و احرازها و لو باصل او قاعده و عليه فمقتضى كونه حال الصلاه عالماً بالطهاره و شاكا فى بقائها قبل رؤيه النجاسه بعد اتمام الصلاه أنّه كان مجرى للاستصحاب قبل رؤيه النجاسه بعد اتمام الصلاه فقولهُ لأنّك كنت على يقين من نظافته ثم شككت الخ يدلّ على اعتبار الاستصحاب حال الصلاه قبل اتمامها لبقاء حاله الشك له حين الصلاه حتى كانت الاعاده منافيه لقاعده عدم نقض اليقين بالشك.

لأنّ معنى لزوم الاعاده هو تجويز نقض اليقين بالشك حال الصلاه نعم لو اعتبر خصوص الطهاره الواقعيه فمع كشف الخلاف لامجال للاستصحاب ولكن المفروض أنّ الطهاره الخبيثه المشروطه أعم من الواقع و احرازها.

و احراز الطهاره بدليل الاستصحاب موجود حال الصلاه و مع وجود الشرط حال الصلاه لامجال للاعاده.

و يظهر مما تقدم أنّ الاكتفاء بالطهاره الظاهريه الاستصحابيه لم نستفده من هذه الصحيحه بل كان هو مقتضى ما استفدناه من الأدله الأخرى الداله على أنّ الشرط فى الطهاره الخبيثه أعم من الظاهريه غايه الأمر أنّ زواره كان غافلا عن أعميه الشرط فيها و نبّه الامام عليه السلام او كان جاهلاً بذلك و علّمه الامام عليه السلام.

وثانيهما: أنّه لو كان مفاد هذه الصحيحه أنّ جريان الاستصحاب موجب لعدم الاعاده فيما إذا انكشف الخلاف بعد اتمام الصلاه لكان موجبا لذلك فيما إذا انكشف

الخلاف في اثناء الصلاه فلاوجه للفرق بينهما في هذه الروايه بالحكم بعدم الاعاده في الصوره الأولى و البطلان في الثانيه.

واجيب عنه بأنّ هذا الاشكال فيما إذا انكشف الخلاف في اثناء الصلاه مبنى على تخيل أنّ استفاده أنّ الشرط اعم من الطهاره الواقعيه مستنده إلى هذه الصحيحه مع أنّه تقدم أنّها مستنده إلى الأدله الأخرى فمجرد شرطيه الأعم لمن فرغ عن صلاته ثم علم بنجاسه ثوبه ليس دليلا على شرطيه ذلك الأعم لمن علم بها في اثناء الصلاه أيضاً فالاستلزام غير ثابت و الاشكال غير وارد بعد تفصيل الأخبار الوارده في اشتراط الطهاره الخبيثه بين الصورتين.

بقي شيء و هو أنّ دلالة الحديث على اعتبار الاستصحاب مبنيّه على أن يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام «الأنك كنت على يقين من طهارتك» هو اليقين بالطهاره قبل ظنّ اصابه النجاسه كما هو ظاهر الحديث لا اليقين الحاصل بالنظر و الفحص و إلّا كان مفاد الحديث قاعده اليقين و هو خلاف الظاهر إذ قوله فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاه لايساعد مع حصول اليقين بعدم النجاسه بالفحص و النظر.

حيث إنّ قوله ثم طلبت يدلّ على عدم حصول العلم و اليقين بعدم النجاسه بالفحص و النظر و إلّا فلامجال للفحص المجدّد و عليه فلايعمّ الحديث قاعده اليقين بل هو مختص بمورد الاستصحاب هذا مضافاً إلى أنّ مجرد النظر و عدم الوجدان لايدلّ على أنّه تيقن بالطهاره و عدم النجاسه و أيضاً هذه الكبرى المذكوره فيها منطبقه في غير واحد من الأخبار على الاستصحاب فالصحيحه اجنبيه عن قاعده اليقين فتحصل أنّ الاستدلال بهذه الصحيحه لحجيه الاستصحاب تامّ.

وثالثها: صحيحه اخرى عن زراره رواها الكليني عن أحدهما قال قلت: له من لم يدر في أربع هو أم (أو-يب-صا) في ثنتين و قد أحرز اثنتين قال يركع (ركع-يب) ركعتين و أربع سجداً و هو قائم بفاتحه الكتاب و يتشهد و لاشيء عليه.

و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث تام فأضاف إليها أخرى و لاشيء عليه و لا ينقض اليقين بالشك و لا يدخل الشك في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر ولكنّه ينقض الشك باليقين و يتم على اليقين فينبى عليه و لا يعتد بالشك في حال من الحالات بدعوى أنّ المراد من اليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالرابعه سابقاً و الشك في اتيانها فيستصحب فهذه الصحيحه تدلّ على الاستصحاب هذا.

و قد تأمل فيه الشيخ الأعظم من ناحيه أنّه إن كان المراد بقوله عليه السلام في الفقره الثانيه قام فاضاف إليها أخرى القيام للركعه الرابعه من دون تسليم في الركعه المردده بين الثالثه و الرابعه حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب و موافق لقول العامه و مخالف لظاهر الفقره الأولى من قوله يركع ركعتين بفاتحه الكتاب فإنّ ظاهره بقريه تعيين الفاتحه اراده ركعتين منفصلتين أعنى صلاه الاحتياط فتعين أن يكون المراد به في الفقره الثانيه القيام بعد التسليم في الركعه المردده إلى ركعه مستقلّه كما هو مذهب الاماميه.

فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقه الاتيه هو اليقين بالبراءه فيكون المراد وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءه بالبناء على الأكثر و فعل صلاه مستقله قابله لتدارك ما يحتمل نقضه.

و على تقدير تسليم ظهور الصحيحه فى البناء على الأقل أو عدم الاتيان بالأكثر المطابق للاستصحاب يرفع اليد عنه بالصوارف مثل تعين حملها على التقيه و هو مخالف للأصل هذا مضافاً إلى أنّ هذا المعنى مخالف لصدر الروايه الآبى عن الحمل على التقيه مع أنّ العلماء لم يفهموا منها إلّا البناء على الأكثر إلى غير ذلك مما يوهن اراده البناء على الأقل.

و هذا الوجه (أى البناء على الأكثر و الاتيان بصلاه الاحتياط منفصله) و إن كان بعيداً فى نفسه ولكنّه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب و لا أقلّ من مساواته فيسقط الاستدلال بالصحيحه.

و أورد عليه فى الكفايه بأنّ الاحتياط كذلك لا يأتى عن اراده اليقين بعدم الركعه المشكوكه بل كان أصل الاتيان بها باقتضائه غاية الأمر اتيانها مفصوله ينافى اطلاق النقض و قد قام الدليل على التقييد فى الشك فى الرابعه و غيره و أن المشكوكه لا بدّ أن يؤتى بها مفصوله فافهم.

و لقد أفاد و أجاد و يعتضد ذلك بظهور اليقين و الشك فى الفعلى منهما فحمل اليقين فيه على اليقين بالبراءه بسبب الاحتياط خلاف الظهور المذكور.

و يرفع اشكال الشيخ الأعظم بأحد الوجهين الأوّل: أنّ المراد من اليقين و الشك هو اليقين بالاشتغال و الشك فيه فيفيد استصحاب الاشتغال.

و على ذلك يكون المراد من الركعه التى أمر باضافتها هى الركعه المفصوله و لاشكال لأنّ الاتيان بالمفصوله هو الذى يوجب اليقين بالفراغ دون غيره عند الاماميه.

الثانى: أنّ المراد باليقين و الشك هو اليقين بعدم اتيان المشكوكه سابقاً و الشك فى اتيانها فمعنى عدم نقض اليقين بالشك البناء على عدم الاتيان بالمشكوكه.

و لا زمه لو خلى و نفسه و إن كان لزوم الاتيان بالركعه المفصوله إلاً أنّ الإمام لما ألقى الكلام إلى مثل زواره الذى كان عالماً بمثل هذه الأحكام سلك فى مقام بيان الحكم الواقعى مسلك التقيه فأطبق الاستصحاب تقيه على المورد الذى يجب فيه القيام إلى الركعه المفصوله ليتمكن حمله فى مقام الظاهر على مذهب أهل الخلاف و لا يكون الإمام مأخوذاً عندهم فى كلا الوجهين لايراد من اليقين هو اليقين بالبراءه بسبب الاحتياط.

وهم و دفع

لايقال: كيف يمكن الالتزام بالتقيه هنا مع أنّ صدر الروايه دالّ على أنّ المقام لما كان مقام التقيه حيث إنّه عليه السلام أمر فى جواب السائل عن الشك بين الإثنين و الأربع بأن يركع ركعتين و أربع سجداً و هو قائم بفاتحه الكتاب و هذا الكلام ظاهر فى وجوب ركعتين منفصلتين من جهه ظهوره فى تعيين الفاتحه و هو خلاف مذاق العامه.

فإنّه يقال هذا صحيح لو اتفق كلمات أهل الخلاف على التخيير فى الركعتين الأخيرتين بين الفاتحه و التسبيحه ولكن ليس الأمر كذلك حيث يرى الاختلاف بينهم فى ذلك.

و دعوى أنّ الصحيحه مجمله لاتفيد قاعده كلييه ينتفع بها فى ساير الموارد لظهور أنّ قوله عليه السلام «و لا ينقض اليقين بالشك» تأكيد لقوله عليه السلام «قام فاضاف إليها اخرى» لا عله له حتى يستفاد منه الكليه

مندفعه: بأنّ الاجمال فى التطبيق لايسرى إلى الاجمال فى القاعده مع دلالة الفقرات الست على أنها كليات لاتختص بموردها.

فيتضع مما ذكر تماميه الاستدلال بالروايه المذكوره على حجيه الاستصحاب و لاوقع لاحتمال أن يكون المراد من اليقين هو الاحتياط بالاتيان المشكوكه منفصله كما

لامجال لدعوى الاجمال بعد ظهور الجمله فى الكليه بالنسبه إلى جميع موارد الاستصحاب.

لايقال: إنّ المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك إن كان هو الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعه الرابعه فلاتدلّ على اعتبار الاستصحاب فى سائر الموارد لظهور فقرات الروايه فى كون الأفعال الوارده فيها مبتيه على الفاعل و الفاعل فيها ضمير يرجع إلى المصلّى.

هذا مضافاً إلى أنّه ليس مقتضى الاستصحاب إلّا الاتيان بالركعه الرابعه متصله لأنّ من صلّى من صلاته الظهر ثلاث ركعات فعليه الاتيان بالركعه الرابعه متصله و ما دلّ على لزوم الاتيان بالمشكوكه بصلاه الاحتياط إلغاء للاستصحاب فى الشك فى الركعات لا تقيد لحكم ظاهرى.

و على الجمله الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعه الرابعه لا يقتضى أمرين بأن يدل على الاتيان بالركعه الرابعه بدلاله وضعيه و أن يدل على الاتيان بها متصله بالاطلاق ليقال برفع اليد عن إطلاقه بالدليل الوارد على التقييد بل مدلوله إحراز المكلف بأنّه لم يأت بالركعه الرابعه و المكلف بصلاه الظهر مثلاً يجب عليه أربع ركعات بعنوان الظهر متصله.

فإنّه يقال إنّ حكم من لم يأت بركعه هو القيام و الاتيان بالباقي و هذا الحكم دلّ عليه قوله عليه السلام قام فاضاف إليها اخرى و لاشيء عليه و لا يكون المقصود من ضميمه الكبريات المذكوره بعد ذلك إفاده نفس هذا الحكم فإنّه تكرر لما هو معلوم بل المراد من ضميمتها هو إفاده وجه الحكم و لافرق فيه حينئذ بين أن يكون تلك الأفعال المذكوره فيها مبتيه على الفاعل أو غيرها لأنّ الظاهر منها هو الوجه الكلى الذى

أوجب القيام لإضافه الركعه الاخرى فلا يختص الاستصحاب بمورد المصلّى الشاك المذكور.

هذا مضافاً إلى أنّ الظاهر من قوله عليه السلام «و لا ينقض الشك باليقين» هو وجود اليقين و الشك حال النهي عن النقض و حملة على إرادته إضافه الركعه الإحتياطيه يوجب إفاده لزوم تحصيل ذلك اليقين المطلوب فى الشك فى الركعات و من المعلوم أنّه ينافى اليقين الفعلى.

على أنّ الظاهر من نفس القضية هو أنّ مناط حرمه النقض إنما يكون لأجل ما فى اليقين و الشك لا- لما فى المورد من الخصوصية و أنّ مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك و دعوى أنّ لازم هذا التنوع أنّه إن أتى المكلف بالركعه المشكوكه متصله مع قصد الرجاء و حصول القربه ثم تبين أنّ صلاته ناقصه كانت صلاته باطله لفرض تعيين وظيفه الشاك فى الانفصال و هو مما لا يمكن الالتزام به ضروره أنّه قد أتى بصلاته تامه و أدله صلاه الاحتياط فى الشكوك لا تدل على أزيد من أنّه إن كان المصلّى صلّى ركعتين (مثلاً) كانت هاتان تمام الأربع و مقتضاها ليس أزيد من اغتفار الزيادات المأتى بها بالنسبه إلى الشاك لا أنّ اتیان الصلاه أربع ركعات متصله غير مقبوله.

مندفعه بأنّ الحكم الوارد فى صورته الشك فى الركعات بأن يأتى بالركعه أو الركعتين منفصله حكم ظاهرى و الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى و عند الجهل به و عليه فمن أتى به رجاء ثم علم التطابق فلا إشكال فى كفايه المأتى به و لامنافاه بين كفايته واقعاً و كون الحكم الظاهرى هو لزوم الاتيان منفصله.

لا يقال: إنّ لازم التنوع المذكور أن يكون الشاك فى الركعات محكوماً بوجوب الانفصال فى كلتا الأخيرتين أو إحديهما و غير الشاك و هو من أيقن بعدد الركعات محكوماً بوجوب الاتصال و حينئذٍ فحيث أنّ لسان «لا ينقض اليقين بالشك» أنّ

اليقين باق غير منقوض فالشارع بمقتضى الاستصحاب قد تعيّد بأنّ اليقين باق و أنّ المكلف متيقن و لازمه أن يكون محكوماً بحكم المتيقن و من المعلوم أنّ الصحيحه صريحه فى شمول القاعده للشاك فى الركعات.

فإذا كان محكوماً تعبداً بأنّه متيقن بركعات صلاته كان لازمه أن يأتى بالركعه المشكوكه متصله فكان بعد تسليم ذلك النوع أيضاً مقتضى الاستصحاب أن يأتى بالمشكوكه متصله و هو مقتضى صريح الاستصحاب هنا و نصّه لا أنّه مقتضى إطلاقه.

لأننا نقول لا يستفاد من الاستصحاب إلّا الحكم بعدم الاتيان بالركعه الرابعه تعبداً فالمكلف الشاك حينئذٍ موظف بإتيان الركعه الرابعه من جهه أدله و جوب اتيان الظهر بأربعه ركعات متصله كما أنّ المتيقن بثلاث ركعات موظف بذلك و هذا مقتضى أدله اتيان ركعات الظهر متصله و يدلّ على الشاك المذكور باطلاقه و مع ملاحظه أدله الاحتياط عند الشك فى الركعات يرفع اليد عن هذا الاطلاق جمعاً بين أدله اتيان ركعات الظهر متصله و بين أدله الاحتياط لأخصيه تلك الأدله عن ذلك الاطلاق و لانظر لادله الاحتياط بالنسبه إلى الاستصحاب لما عرفت من أنّه لا يدلّ إلّا على عدم الاتيان بالركعه و لادلاله له بالنسبه إلى كيفيه الاتيان بالركعه و عليه فلاتعارض بين الصحيحه و أدله الاحتياط.

فتحصّل: أنّ الصحيحه الثالثه تدلّ على أنّ اليقين لا ينقض بالشك و حمل اليقين على اليقين بالبراءه بالاحتياط خلاف الظاهر لأنّ المستفاد منها هو وجود اليقين و الشك معاً بالفعل و اليقين الحاصل من ناحيه الاحتياط ليس موجوداً بالفعل.

ودعوى أنّ قوله لا ينقض اليقين بالشك و غيره من الجملات المذكوره فى الصحيحه لا يكون كلياً لأنّ الضمير فى قوله لا ينقض و لا يخلط و غيرهما راجع الى المصلّى الشاك المذكور.

مندفعه بأنّ الظاهر أنّ ذكر هذه الجمل المتعدده عقيب قوله عليه السلام قام فاضاف إليها أخرى و لاشيء عليه لا يكون لافاده نفس هذا الحكم فإنّه تكرر لما هو معلوم بل المراد منها هو افاده وجه هذا الحكم المذكور و المعمول في ذكر الوجه هو ذكره بالوجه الكلى و لافرق فيه بين أن يكون الافعال المذكوره مبنيه للفاعل أو للمفعول.

ورابعها: موثقه إسحاق بن عمار قال قال لى ابوالحسن الأول عليه السلام إذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا أصل؟ قال: نعم. (١)

و يحتمل فيها بحسب مقام الثبوت وجوه الأول اراده البناء على الاحتياط و تحصيل اليقين و هذا مخالف لظاهر قوله فابن على اليقين إذ الظاهر منه اراده البناء على اليقين المفروض الوجود لا- وجوب تحصيل اليقين الثانى اراده قاعده اليقين و هو أيضاً مخالف للظاهر منه و هو اراده الموجود حال البناء لا الذى كان موجوداً فى السابق و ارتفع بعروض الشك الثالث اراده قاعده الاستصحاب و هو الظاهر.

و يشكل ذلك إمّا من حيث الدلاله لان الموثقه بناء على اختصاصها بالشكوك الواقعه فى الركعات يقتضى الاستصحاب فيها البناء على الأقل مع أنّ المذهب استقر على خلافه فلاّيد من حملة على التقيه و هو فى غايه البعد بملاحظه سياق الموثقه ربّما يتفصّى من هذا الاشكال بعدم الدليل على اختصاص الموثقه بالشكوك الواقعه فى الركعات و مجرد ذكر الأصحاب إيّاها فى ضمن أدله تلك المسأله لا يدلّ على الاختصاص.

و إمّا من حيث السند لاحتمال الإرسال فيها و معه لاحجيه لها حيث قال فى الفقيه روى عن اسحاق بن عمار فيقال هل تشمل مشيخه الفقيه إيّاها أو لاتشمل لاختصاص المشيخه بما رواه مباشرة و قد حقق بعض الأفاضل فى ذلك و ذهب فى

ص: ٣٣٨

آخر المطاف إلى عدم الفرق في شمول مشيخه الفقيه بين ان عبر في الفقيه روى عن فلان بالمبنى للفاعل او بالمبنى للمفعول و عليه فلا تكون الروايه مرسله.

خامسها: الأخبار الخاصه التي تصلح للتأييد أو الاستدلال:

منها: صحيحه عبدالله بن سنان قال سأل أبى أبا عبدالله عليه السلام و أنا حاضر إننى اعير الذمى ثوبى و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرد(ه-صا) على فأغسله قبل أن اصلى فيه فقال أبو عبدالله عليه السلام صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك فانك أعرتة إيّاه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه. (1)

قال الشيخ الأ-عظم و فيها دلالة واضحة على أنّ وجه البناء على الطهاره و عدم وجوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها و لو كان المستند قاعده الطهاره لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهاره إذ الحكم فى القاعده مستند إلى نفس عدم العلم بالطهاره و النجاسه نعم الروايه مختصه باستصحاب الطهاره دون غيرها و لا يبعد عدم القول بالفصل بينهما و بين غيرها مما يشك فى ارتفاعها بالرافع.

هذا مضافاً إلى ظهور سياقها فى التعليل و إلقاء القاعده خصوصاً إذا فرضنا إرتكازيه الاستصحاب و الإنصاف أنّ هذه الصحيحه من أحسن الروايات الداله على الاستصحاب و ذلك من وجوه:

منها عدم ورود التعبير باليقين فيها ليتطرق إليها احتمال إرادته قاعده اليقين و إنما ظاهرها أخذ الحاله السابقه نفسها موضوعاً للحكم الظاهرى بالبقاء و هو صريح فى الاستصحاب.

ص: ٣٣٩

ومنها: ما يتفرع على ذلك من كون موضوع التعبد الاستصحابي فيها نفس الحالة السابقه لاليقين بها و هو جريان الاستصحاب في موارد ثبوت الحالة السابقه بإحدى الأمارات لا باليقين.

ومنها: عدم اشتمالها على كلمه النقض فتستريح من شبهه اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في المانع لا المقتضى.

فتحصّل إلى حدّ الآن تماميه بعض الأدله المذكوره لحجيه الاستصحاب بعنوان الكبرى الكلى هذا مضافاً إلى بعض الروايات الخاصه التى أمكن القاء الخصوصيه فيه و الله هو العالم.

التنبيهات:

التنبيه الأول: أنّ الشيخ الأعظم قال ما حاصله إنّ المعروف بين المتأخرين الاستدلال بالأخبار العامه على حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد سواء كان الشك هو الشك فى الرفع أم كان الشك فى المقتضى و يشكل ذلك بأنّ حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه فى نقض الحبل و الأقرب اليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت نعم قد يطلق النقض على مطلق رفع اليد عن الشىء و لو لعدم وجود المقتضى له بعد أن كان آخذاً به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه و البناء على عدمه بعد وجوده.

و كيف كان فالأمر يدور بين أن يراد من النقض مطلق ترك العمل و ترتيب الأثر و بين أن يراد من النقض ظاهره و هو ترك ما من شأنه الاستمرار و لا يخفى أنّ هذا راجح بالنسبه إلى مطلق ترك العمل لان الفعل الخاص المتعلق بشىء كالنقض يصير مخصصاً لمتعلقه العام كقول القائل لاتضرب أحدا فان الضرب الظاهر فى المولم قرينه على تخصيص الأحد العام بالاحياء و لا يتوهم حينئذ ان ذلك يوجب الحاجه إلى

تصرف فى اليقين باراده المتيقن منه لأن التصرف المذكور لانزم على كل حال فان النقص الاختيارى القابل لورود النهى عنه لايتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد من نقض اليقين المبنى هو نقض ما كان على يقين منه و هو الطهاره السابقه و أحكام اليقين و المراد من أحكامه ليس أحكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفه اليقين ارتفع بالشك قطعاً.

كمن نذر فعلاً فى مده اليقين بحيوه زيد بل المراد أحكام المتيقن المثبت له من جهه اليقين و هذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأنى لايرتفع إلا بالرافع فان مثل جواز الدخول فى الصلاه بالطهاره أمر مستمر إلى أن يحدث ناقضها.

نعم يمكن أن يستفاد من بعض الروايات إرادته مطلق رفع اليد عن الشىء و لو لعدم المقتضى مثل قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين مع أنه لا إبرام فى الشك حتى ينقض و قوله عليه السلام و لا يعتد بالشك فى حال من الحالات مع أن الشك يعم الشك فى المقتضى و قوله عليه السلام اليقين لايدخله الشك صم للرؤيه و أفطر للرؤيه فإن مورده استصحاب بقاء رمضان و الشك فيه ليس شكا فى الرفع و قوله عليه السلام إذا شككت فابن على اليقين فإن المستفاد من هذه المذكورات عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله عليه السلام إذا خرجت من شىء و دخلت فى غيره فشكك ليس بشىء هذا.

ولكن الانصاف أن شيئاً من هذه الموارد لا يصلح لصرف لفظ النقص عن ظاهره.

لأن قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك لأن الشك مما إذا حصل لايرتفع إلا برفع و أما قوله اليقين لايدخله الشك فتفرع الإفطار للرؤيه عليه من جهه استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرفع و بالجملة فالمتمامل المنصف

يجد أنّ هذه الأخبار لا تدل على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برفع انتهى.

و استشكل عليه سيّد الاساتيد العظام الميرزا الشيرازي (قدس الله تعالى نفسه الزكية) بأنه لا داعى إلى صرف اليقين عن ظاهره باراده المتيقن منه إذ كما أنّ النقص الاختيارى بالنسبه إلى نفس اليقين غير متحقق و انما هو قهرى الانتقاض كذلك الحال بعينه فى المتيقن الذى يشك المكلف فى بقاءه و ارتفاعه فإنه أيضاً إن كان باقيا فبغير اختياره و إن كان متقضا فكذلك فالتصرف فى النقص بإرادته رفع اليد عملا محتاج إليه على كل حال و معه يكون التصرف فى اليقين بلاجهه.

و من المعلوم أنّ نفس صفه اليقين كالعهد و البيعه و اليمين ممّا يصح استعاره النقص لها لما فيها من الإستحكام فيتخيل كونها ذات أجزاء متداخله مستحكمه فيكون الخبر شاملا لكل من الشكين انتهى.

و عليه فالنهي عن نقض اليقين بعد عدم تعلقه بنفس اليقين من حيث هو و بعد عدم تعلقه بالمتيقن يجب أن يكون متعلقاً بالنقض من حيث العمل و على هذا كما أنه يصح أن يقال يجب عليك معامله بقاء المتيقن من حيث الآثار كذلك يصح أن يقال يجب عليك معامله بقاء اليقين كذلك من حيث العمل و الآثار.

إن قلت: نعم لكن على الثانى تفيد القضيةه وجوب ترتيب أثر نفس اليقين و هو غير مقصود.

قلت: اليقين فى القضيةه ملحوظ طريقا إلى متعلقه فيرجع مفاد القضيةه إلى وجوب معامله بقاء اليقين من حيث كونه طريقا إلى متعلقه فيندفع المحذور.

و الحاصل أنه لاوجه لارتكاب خلاف الظاهر بالتصرف فى اليقين بإرادته المتيقن منه معلماً بأنّ النقض الاختيارى لايتعلق بنفس اليقين إذ لا مجال للنقض الإختيارى بالنسبه إلى المتيقن كما لا مجال للنقض بالنسبه الى نفس صفه اليقين.

فانحصر الأمر فى التصرف فى نفس النقض بان يراد منه رفع اليد عنه عملاً و إسناد النقض بهذا المعنى إلى اليقين لما يتخيل فيه من الأجزاء المتداخلة المستحكمة ممّا يصح و يحسن و لا يتوقف حسن ذلك الإسناد على إرادته المتيقن من نفس اليقين و اختصاص المتيقن بما من شأنه الإستمرار.

فالمعنى فى قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك هو النهى عن رفع اليد عن اليقين عملاً لا من جهة آثار نفس وصف اليقين بما هو وصف اليقين لما عرفت من أنه عبره إلى اليقينات الخارجيه التى تكون طريقه و ناظره اليها و لا من جهة رفع اليد عن نفس المتيقن بل من جهة آثار اليقين الطريقى المتّحد مع آثار المتيقنات لأنها مما يتطلبها اليقين المتعلق به فالواجب هو ترتيب آثار اليقين الطريقى إلى شىء و عدم رفع اليد عنه عملاً- و لا فرق فيه بين أن يكون الشك فى الراجع أو المقتضى لأنّ النقض أسند الى نفس اليقين لا إلى المتيقن و المقصود من النقض هو رفع اليد عنه عملاً و هذا هو موافق للظاهر و لاوجه لرفع اليد عنه كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ النهى عن نقض اليقين بما هو جامع لمصاديقه التى تكون مرايا للمتيقنات لا بما هو وصف خاص و عليه فلا يكون المراد من اليقين هو المتيقن بل المراد هو اليقين و إن كان مصاديقه عبره إلى المتيقنات فاذا اتّضح أنّ النقض مستند إلى اليقين لا إلى المتيقن فلا فرق فيه بين أن يكون الشك فى الراجع أو المقتضى.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ فى فرض إسناد النقض بلحاظ المتيقن أو آثاره من أنه لا دليل على اختصاصه بما من شأنه البقاء و الاستمرار و مجرد أقربيته

بالنسبه إلى المعنى الحقيقي بنظر الاعتبار لا يوجب تعيينه ما لم يراه أهل العرف أقرب إلى المعنى الحقيقي فلاوجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلق بل المحكم هو إطلاقه.

على أنه لو سلمنا عدم تماميه الصحاح المشتمله على كلمه النقض للاستدلال بها في الشك في المقتضى يكفينا غيرها من سائر الروايات مما لم يرد فيه التعبير بالنقض منها صحيحه عبدالله بن سنان قال سألت أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر إنني أعير الدمى ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرد على.

فأغسله قبل أن اصلى فيه فقال ابو عبدالله عليه السلام صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه. (١)

التنبیه الثانی: فی اعتبار الاستصحاب فی خصوص الموضوعات الخارجیه و الأحكام الجزئیه أو فی الأعم منها و الأحكام کلیه.

و الحق هو التعميم لعدم قصور الأدله و لعدم المعارضه بین استصحاب المجعول و استصحاب الجعل.

توضیح ذلك كما أفاد فی الكفايه أنّ قضیه لا تنقض ظاهره فی اعتبار الاستصحاب فی الشبهات حكمیه كانت أو موضوعیه و اختصاص المورد بالاخيره لا يوجب تخصصها بها خصوصا بعد ملاحظه أنها مذكوره فی الروايه بعنوان قضیه كليّه ارتكازيه فی غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد فلا قصور فی الأدله.

لا يقال: إنّ الجمع بين الموضوعات و الأحكام الكليه لا يساعده الأمر بعدم الفحص فی الشبهات الموضوعيه لوجوبه فی الأحكام الكليه و حمل أدله الاستصحاب على

ص: ٣٤٤

القضية المهملة بالنسبة إلى الأحكام الكلية و على المطلقة بالنسبة إلى الموضوعات خلاف الظاهر.

لأننا نقول: القضية مطلقه لامهمله و العبره بعموم الوارد لابخصوصيه المورد و ذكر عدم لزوم الفحص بالنسبه إلى مورد السؤال لاينافى لزوم الفحص بالنسبه إلى الأحكام الكلية.

و دعوى أنّ عدم تعرض الأصحاب للاستصحاب فى الأحكام الكلية قبل و الد الشيخ البهائى قدس سره قرنيه على اختصاص أدلتها بالموضوعات.

مندفعه بأنّ ذلك لايمنع عن للاستدلال به فى الأحكام الكلية أيضاً بعد ظهور أدلتها فى التعميم نعم هنا إشكال آخر أورده الفاضل النراقى على الاستصحاب فى الأحكام الكلية و حاصله:

أنّ الاستصحاب فى الأحكام الكلية معارض بمثله دائماً و ذلك لأنّ الشك فى الحكم الشرعى تاره يكون راجعاً إلى مقام الجعل و لو لم يكن المجعول فعلياً لعدم تحقق موضوعه فى الخارج فيجرى فيه استصحاب بقاء الجعل و يسمّى باستصحاب عدم النسخ و هذا الاستصحاب خارج عن محل الكلام و قوله عليه السلام حلال محمد حلال إلى يوم القيامة يغنينا عن هذا الاستصحاب.

و تاره اخرى يكون الشك راجعاً إلى المجعول بعد فعليته بتحقق موضوعه فى الخارج كالشك فى حرمة و طيء المرأه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال.

و الشك فى المجعول مرجعه إلى أحد الأمرين لاثالث لهما لأن الشك فى بقاء المجعول إمّا أن يكون لأجل الشك فى دائره المجعول سعه و ضيقاً من قبل الشارع و الشك فى سعه المجعول و ضيقه يستلزم الشك فى الموضوع لامحاله فإننا لاندرى أنّ

الموضوع للحرمة هل هو و طيء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض و يعبر عنه بالشك في الشبهه الحكميه.

و إما أن يكون الشك لأجل الأمور الخارجيه بعد العلم بحدود المجعول سعه و ضيقا من قبل الشارع فيكون الشك في الانطباق كما إذا شككنا في انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطء بعد الانقطاع و لو قبل الاغتسال و يعبر عن هذا الشك بالشبهه الموضوعيه و جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعيه ممّا لا إشكال فيه و لا كلام كما هو مورد الصحيحه و غيرها من النصوص.

و أمّا الشبهات الحكميه فإن كان الزمان مفرداً للموضوع و كان الحكم انحلالياً كحرمة و طيء الحائض مثلاً فان للوطء افراداً كثيره بحسب امتداد الزمان من أوّل الحيض إلى آخره و ينحلّ التكليف و هو حرمة و طيء الحائض إلى حرمة امور متعدده و هي أفراد الوطء الطويله بحسب امتداد الزمان فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان الاستصحاب في الاحكام الكليه لأنّ هذا الفرد من الوطء و هو الفرد المقيّد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمة من أوّل الأمر حتى نستصحب بقاؤها نعم الأفراد الأخر كانت متيقنه الحرمة و هي الأفراد المفروضه من أوّل الحيض إلى انقطاع الدم و هذه الأفراد قد مضى زمانها مع الامتثال أو مع العصيان فلامجال للاستصحاب فيها.

و إن لم يكن الزمان مفرداً و لم يكن الحكم انحلالياً كنجاسه الماء القليل المتمم كراً فإنّ الماء شيء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان في نظر العرف و نجاسته حكم واحد مستمر من أوّل الحدوث إلى آخر الزوال.

و من هذا القبيل الملكيه و الزوجيه فلايجرى الاستصحاب في هذا القسم أيضاً لابتلائه بالمعارض لأنه إذا شككنا في بقاء نجاسه الماء المتمم كراً فلنا يقين متعلق

بالمجعول و يقين متعلق بالجعل فبالنظر إلى المجعول يجرى استصحاب النجاسه لكونها متيقنه الحدوث مشكوكه البقاء و بالنظر إلى الجعل يجرى استصحاب عدم النجاسه (عدم جعل النجاسه) لكونه متيقنا و ذلك لليقين بعدم جعل النجاسه للماء القليل فى صدر الإسلام لا مطلقاً و لا مقيداً بعدم المتمم و القدر المتيقن إنما هو جعلها للقليل غير المتمم أما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه و يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فنأخذ بالأقل لكونه متيقنا و نجرى الأصل فى الأكثر لكونه مشكوكا فيه فتقع المعارضه بين استصحاب بقاء المجعول و استصحاب عدم الجعل و كذا الملكيه و الزوجيه و نحوهما.

و اجيب عنه بأنّ المعارضه بين استصحاب عدم الجعل و استصحاب المجعول فرع المنافاه بينهما و هو أول الكلام.

و ذلك لأنّ مورد كلام القائل بالمعارضه كالنراقى هو ما إذا كان الزمان ظرفاً فحكم فيه باستصحاب الوجود و العدم أما الاول فواضح و أما الثانى فلأنّ عدم وجوب المطلق و إن انتقض إلّا أنّ عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال لم ينتقض أصلاً فيستصحب و بعبارة اخرى لا ضير فى اعتبار الجلوس مقيداً بما بعد الزوال فيقال هذا لم يعلم وجوبه و الأصل عدم وجوبه و هذا الأصل العدمى و إن كان جارياً إلّا أنه لا ينافى استصحاب الوجود لعدم المضاده أو المعارضه بين الوجود المطلق و العدم المقيد و إنّما المعارضه بين الوجود المطلق و العدم المطلق أو بين الوجود المقيد و العدم المقيد و ذلك لاعتبار وحده الموضوع فى المعارضه و ينقدح مما ذكر ما فى كلام الشيخ قدس سره رداً على الفاضل النراقى من أنّ الزمان إن كان مفرداً فلا يجرى استصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع و يجرى استصحاب العدم.

و إن لم يكن الزمان مفردا فيجری استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع و لايجرى استصحاب العدم فلامعارضه بين الاستصحابين أصلا انتهى و ذلك لما عرفت من جريان استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال أيضاً فإن المنقوض هو عدم وجوب المطلق لا المقيد.

نعم لاينافی استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال مع استصحاب الوجوب المطلق لعدم اتحاد الموضوع في الوجوب المطلق و العدم المقيد كما هو واضح.

وينقدح مِمَّا ذكر أيضاً ما في كلام بعض الأعلام حيث تسلم المعارضه فيما إذا لم يكن الزمان مفردا و أورد على الشيخ القائل بعدم جريان استصحاب العدم و عدم المعارضه بين الاستصحابين أصلا بقوله و قد أوضحنا وقوع المعارضه مع عدم كون الزمان مفردا و وحده الموضوع فيقال إن هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا و شك في بقاءه فيجری استصحاب بقاءه و يقال أيضاً إن هذا الموضوع لم يجعل له حكم في الأول لامطلقاً و لامقيدا بحال و المتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيدا فيبقى جعل الحكم له بالنسبه إلى غيرها تحت الأصل فتقع المعارضه بين الاستصحابين مع حفظ وحده الموضوع.

و ذلك لما عرفت من عدم المنافاه و المعارضه بينهما لجريان استصحاب الوجوب المطلق و مع جريانه لامجال لجريان استصحاب عدم وجوب المطلق للعلم بانتقاضه نعم يجرى استصحاب عدم وجوب المقيد من دون معارضه بين الاستصحابين.

و دعوى أن الزمان في الاستصحاب العدمي أيضاً مأخوذ بنحو الظرفيه فكلا الاستصحابين يرد ان على الوجوب المتعلق بالجلوس الذي يكون الزمان الخاص ظرفا له أحدهما يثبت و الآخر ينفيه و يقع بينهما التعارض الموجب للتساقط و يجب

الرجوع الى الأصول الأخر مندفعه بأنّ مع أخذ الزمان بنحو الظرفيه لامجال للاستصحاب العدمى للعلم بانتقاضه حين وجوب الجلوس و مع العلم بالانتقاض و الشك في البقاء يستصحب الناقض و لامجال لاستصحاب العدم.

هذا مضافاً إلى مخالفه ذلك مع الصحاح الداله على اعتبار الاستصحاب لأنّ مجعوليّه الطهاره في زمان الشك بالاستصحاب تكون معارضه مع استصحاب عدم جعلها و هو كما ترى نعم إذا فرض الزمان قيذا مثلاً لوجوب الجلوس فلايجرى إلّا استصحاب العدم ولكن الكلام في استصحاب وجوب الجلوس من دون تقيده بالزمان.

لايقال: إنّ الزمان الخاص ظرف للحكم المجعول الايجابى و النفى يرد على هذه الجملة فإذا شرع الشارع أنّ الجلوس واجب بعد زوال الجمعه فالظرف ظرف لتعلق الوجوب بطبيعه الجلوس فإن لم يشرع الشارع نقول ليس الجلوس بواجب بعد زوال الجمعه فالنفى يرد على هذه الجملة التي تكون الظرف فيها ظرفاً للوجوب لا أنّ الظرف لوحظ ظرفاً للعدم و في محل الكلام حيث إنّ المستصحب هو نفي الأحكام الثابت قبل تشريع الشريعة فزمان ما بعد الزوال يتصور ظرفاً للوجوب المتعلق بالجلوس و يقال إنّ الجلوس بعد زوال الجمعه لم يكن واجباً فيرد النفي على القضية الايجابيه بمالها من الخصوصيات و منها أنّ ما بعد الزوال ظرف تعلق الحكم بطبيعه التي هي موضوع الايجاب و كما أنّ فعليه وجوب طبيعه الجلوس على المكلف موقوفه على حضور الوقت و فعليه الزمان فهكذا فعليه عدم الوجوب فإذا ما بعد الزوال لايجب على المكلف جلوس بمقتضى هذه القضية السلبيه.

لأننا نقول: إنّ القضية السلبيه المذكوره لامجال لها بعد العلم بالتشريع او استصحابه لاقبل الزوال و لابعده بناء على الظرفيه أمّا صورته العلم بالتشريع فلعدم الشك و أمّا صورته استصحاب التشريع فلانه ملحق بصوره العلم تبعداً فالتحقيق حينئذ هو جريان

الاستصحاب فى القضية الايجابيه و معه لايجرى الاستصحاب فى القضية السلبيه نعم يجرى استصحاب عدم وجوب الموضوع المقيد بما بعد الزوال ولكنه لاينافى مع القضية الايجابيه المطلقه فلا تغفل.

و قد يقال فى وجه جريان الاستصحاب الوجودى دون العدمى إنّ الاستصحاب العدمى و هو أنّه ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعه غير جار بنفسه لابتلائه بالمعارض فإنّ هنا استصحابين آخرين عديمين أحدهما استصحاب أنّه لايجب الجلوس يوم الجمعه.

وثانیهما: استصحاب أنّه لايجب الجلوس قبل الزوال منه فان كل واحد منهما من وجوبه يوم الجمعه مطلقاً و وجوبه قبل زواله قضيه حقيقته مسبوقة بالعدم قبل الشريعه يقتضى الاستصحاب بقاءها مع أنّا نعلم بانتقاض إحدى هذه الثلاثه لفرض العلم بالوجوب قبل الزوال أجمالاً فلا حجه فى شيء منها.

و الاستصحاب الوجودى ليس طرفاً لهذه المعارضه حتى يسقط هو أيضاً لأنه محكوم لكل من هذه الاستصحابات الثلاثه فإنّها استصحابات تجرى فى أحكام كلييه و تحکم بأنّ المكلف على يقين بعدم الوجوب فى أىّ من الصور الثلاث المحتملها فلامحاله إمّا هو متيقن بعدم الوجوب فى ما قبل الزوال أو بعدمه بعده فيختل أحد ركنى الاستصحاب أو كليهما و هذا بخلاف الاستصحاب الوجودى فإنّه استصحاب مصداق جزئى من الوجوب بعد انطباق القضية الحقيقيه على المورد و اتضح حكم جلوسه فى هذه الجمعه فيجّر هذا الحكم الشخصى فى كل جمعه إلى ما بعد الزوال فالحاصل أنّه لامجال للاستصحاب الوجودى مع كل واحد من هذه الثلاثه فإذا سقطت هذه الثلاثه بالمعارضه و صلت النوبه إلى الاستصحاب الوجودى و كان جارياً بلا اشكال.

و لقائل أن يقول مع ملاحظه الزمان ظرفا ليس الاستصحاب العدمي إلّا واحداً.

إذ قبل الزوال أو بعد الزوال لم يلاحظ في الحكم بل الحكم العدمي هو عدم وجوب الجلوس في يوم الجمعة و هو معلوم و هذا الحكم منقوض بالعلم بالوجوب في الجمعة في الجملة فإذا شك أنه مختص بقبل الزوال أو يشمل بعده يستصحب الناقض و لامجال معه للاستصحاب العدمي و الدليل الشرعي الدال على وجوب الجلوس حيث لا يختص بجمعه خاصه كلى و مقتضاه هو تعميم الحكم لكل جمعه فلاوجه لجعله جزئيا و الحكم العدمي كليا.

و دعوى اختلال أركان الاستصحاب الوجودي من ناحيه الاستصحابات العدميه ممنوعه إذ القضايا سواء كانت عدميه أو وجوديه كليّه و مع العلم بوجود الحكم في كل جمعه يعلم بانتقاض الحكم العدمي الكلى في كل جمعه و معه لامجال للاستصحاب العدمي.

هذا مضافاً إلى أنّ الشك لا يكون متصلاً باليقين بالعدم مع حيلولة العلم بالنقض نعم يمكن أن يلاحظ الزمان قيّداً فيجرب فيه الاستصحاب ولكنه لا ينافي الاستصحاب الوجودي لعدم المضاده بينهما.

فتحصّل أنّ الجواب عن إشكال التراقي هو أن يقال إنّ موضوع الاستصحاب الوجودي و العدمي إن فرض واحداً فالمعارضه صحيحه ولكن هذا الفرض يوجب سقوط أحدهما لأنّ الموضوع إمّا نفس الجلوس فلايجري الاستصحاب العدمي لانتقاضه بالعلم بالوجوب قبل الزوال فلايكون بين الشك و اليقين اتصال و إمّا الموضوع هو الجلوس المتقيّد ببعده الزوال فلايجري الاستصحاب الوجودي لعدم اليقين بوجوب الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال و ان لم يكن موضوع الاستصحاب الوجودي و العدمي واحداً بأن يكون مفاد أحد الاصلين ثبوت الوجوب لنفس الجلوس و مفاد

الآخر عدم وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال فلانفاه بينهما و لذا يصح أن يقال إنَّ الجلوس بعد الزوال واجب بما أنه جلوس و ليس الجلوس بما أنه متقيد بما بعد الزوال واجبا و عليه فلاشكال في جريان الاستصحاب الوجودى فى الشبهات الحكيمه.

التنبیه الثالث: فى التفاصيل المذكوره بين الأحكام الوضعيه و بين الأحكام التكليفيه أحدها ما حكى عن الفاضل التونى قدس سره من التفصيل بين الأحكام الوضعيه يعنى نفس الأسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التكليفيه التابعه لها و بين غيرها من الأحكام الشرعيه و الأحكام الوضعيه بمعنى سبب السبب و شرطيه الشرط و نحوهما من الامور الوضعيه فيجرى فى الأول دون الثانى.

بدعوى أن ثبوت الحكم فى الزمان الثانى بالنص لا بالثبوت فى الزمان الأول فيما إذا كان الحكم موقتا إذ مع ثبوت الحكم بالنص لا بالثبوت فى الزمان الأول لا يكون ثبوته فى الزمان الثانى استصحابا.

و إذا كان الحكم غير موقت فهو كذلك إن قلنا بإفاده الأمر للتكرار و إلّا فذمه المكلف مشغوله حتى يأتى به فى أى زمان كان و نسبه أجزاء الزمان إليه نسبه واحده فى كونه أداء فى كل جزء منها سواء قلنا بأن الأمر للفور أم لا و توهم أن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الوقت المضيق اشتباه غير خفى على المتأمل فهذا أيضا ليس من الاستصحاب فى شىء و لا يمكن أن يقال اثبات الحكم فيما بعد وقته من الاستصحاب فإنّ هذا لم يقل به أحد و لا يجوز أجماعا و كذا الكلام فى النهى بل هو الأولى بعدم التوهم للاستصحاب فيه لأنّ مطلقه يفيد التكرار و التخييرى (اى الحكم التخييرى) أيضا كذلك فالأحكام التكليفيه الخمسه المجرده عن الأحكام الوضعيه لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

و أما الاحكام الوضعيه فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسه كالدلوک لوجوب الظهر و الكسوف لوجوب صلاته و الزلزله لصلاتها و الايجاب و القبول لابعاحه الاستمتاع في النكاح و نحو ذلك فينبغي أن ينظر إلى كيفية سببه السبب هل هي على الإطلاق كما في الإيجاب و القبول أو في وقت معين كالدلوک و نحوه مما لم يكن السبب وقتاً و كالكسوف و الحيض و نحوهما مما يكون السبب وقتاً للحكم فإن السببه في هذه الاشياء على نحو آخر فإنها أسباب للحكم في أوقات معينه و جميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فإن ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت في جزء آخر بل نسبه السبب في محل اقتضاء الحكم في كل جزء نسبه واحده و كذلك الكلام في الشرط و المانع و نحوهما.

و أما نفس السبب و الشرط فيجری الاستصحاب فيه بما اوضحه بقوله.

فظهر مما ذكرناه أن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في الأحكام الوضعيه أعني الأسباب و الشرائط و الموانع للأحكام الخمسه من حيث إنها كذلك و وقوعه في الأحكام الخمسه إنما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسه إذا زال تغيره من قبل نفسه فإنه يجب الاجتناب عنه في الصلاه لوجوبه قبل زوال تغيره فإن مرجعه إلى أن النجاسه كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده.

و اختار في الأحكام الوضعيه بمعنى نفس السبب و الشرط و نحوهما عدم جريان الاستصحاب مع قطع النظر عن الأخبار الداله على حجيه الاستصحاب و جريانه مع ملاحظه تلك الأخبار.

وفيه أولاً: أن قوله و على الأول يكون وجوب ذلك الشيء أو ندمه في كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص لاثبوتيه في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً.

منظور فيه لأن الموقت قد يتردد وقته بين زمان و ما بعده فيجری الاستصحاب الموضوعى أو الحكمى.

وثانياً: أن قوله و على الثانى أيضاً إن قلنا بافاده الأمر للتكرار الخ مورد الايراد حيث قد يكون التكرار مردداً بين وجهين كما إذا علم بانه ليس للتكرار الدائى لكن العدد المتكرر يكون مردداً بين الزائد و الناقص و لا يندفع هذا الإيراد بأن الحكم فى التكرار كالأمر الموقت.

بل الصواب فى الجواب بأن نقول اذا ثبت وجوب التكرار فالشك فى بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك فى مقدار التكرار لتردده بين الزائد و الناقص و لا يجرى فيه الاستصحاب(عند أحد).

لأن كل واحد من المكرر إن كان تكليفاً مستقلاً فالشك فى الزائد شك فى التكليف المستقل و حكمه النفى بأصالة البراءة لا الاثبات بالاستصحاب.

و إن كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث انه مركب واحد فمرجه إلى الشك فى جزئيه التى المأمور به و عدمها و لا يجرى فيه الاستصحاب أيضاً.

لأن ثبوت الوجوب لباقي الأجزاء لا يثبت وجوب هذا الشئ المشكوك فى جزئيه بل لا بد من الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط.

وثالثاً: أن ما ذهب إليه الفاضل التونى غير صحيح اذ لا وجه لتخصيص جريان الاستصحاب مع إطلاق أدلته بالأسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التابعه لها دون الأحكام التكليفية الشرعية المستقلة لما عرفت من إمكان تصور الشك و التردد فيها كما لا مجال لتخصيصه بغير الأحكام الوضعيه بمعنى سببه السبب و شرطيه الشرط و نحوهما بعد فرض كونها مما تناله يد الشارع فتدبر جيداً.

وثانيها: التفصيل الذى ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره من جريان الاستصحاب فى الأحكام التكليفية دون الوضعيه لاختصاص الجعل بالأحكام التكليفية دون الوضعيه.

و ذلك لأن الخطاب الوضعى مرجعه إلى الخطاب الشرعى و أنّ معنى كون الشىء سببا لواجب هو الحكم بوجود ذلك الواجب عند حصول ذلك الشىء و معنى قولنا اتلاف الصبى سبب لضمائه أنّه يجب عليه غرامه المثل أو قيمه إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ و العقل و اليسار و غيرها.

و لم يدع أحد ارجاع الحكم الوضعى إلى التكليف المنجز حال استناد الحكم الوضعى إلى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من أنّه قد يتحقق الحكم الوضعى فى مورد غير قابل للحكم التكليفى كالصبى و النائم و شبههما. و كذا الكلام فى غير السبب من الشرطيه و المانعيه و الجزئيه.

و أمّا الصحه و الفساد فى العبادات بمعنى موافقه الفعل المأتى به للفعل المأمور به أو مخالفته له و من المعلوم أنّ الموافقه و المخالفه ليستا بجعل جاعل.

و أمّا الصحه و الفساد فى المعاملات فهما بمعنى ترتب الأثر عليها و عدمه فمرجع ذلك إلى سببيه هذه المعامله لاثرها و عدم سببيه تلك فإن لو حظت المعامله سببا للحكم التكليفى كالبيع للاباحه فالكلام فيها يعرف مما سبق فى السببيه و أخواتها.

و إن لو حظت سببا لأمر آخر كسببيه البيع للملكيه فهذه الامور بنفسها ليست أحكاما شرعيه.

و حقائقها إمّا امور اعتباريه منتزعه من الأحكام التكليفية أو امور واقعيه كشف عنها الشارع فيكون أسبابها كنفس المسببات اموراً واقعيه مكشوفاً عنها ببيان الشارع و على التقديرين فلاجعل فى سببيه هذه الأسباب و نحوها.

فتحصّل أنّ الأحكام التكلّيفيه مجعوله دون الأحكام الوضعيه مطلقاً بل هي إما امور اعتباريه انتزاعيه عن الأحكام التكلّيفيه أو امور واقعيه كشف عنها الشارع و عليه فلامجال للاستصحاب في الأحكام الوضعيه لعدم كونها مجعوله بجعل مستقل وفيه: أولاً: أنّه لاوجه لانكار جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعيه لامكان الجعل التبعي فيها و عدم لزوم كون الجعل استقلالياً لأنّ الجعل التبعي جعل شرعي أيضاً لكونه مجعولاً- بتبع جعل المجعول و هو التكلّيف فإنّ المولى إذا جعل التكلّيف بلا قيد كان تكلّيفه مطلقاً و إذا جعله مقيداً بوجود شيء في الموضوع كان تكلّيفه مقيداً و هكذا إذا جعله مقيداً بعدم شيء كان ذلك الشيء مانعاً و هكذا غيرهما مما تناله يد الشارع إليه و لو بالجعل التبعي و بالجملة لاحاجه في جريان الاستصحاب إلى كون المستصحب مجعولاً مستقلاً.

وثانياً: أنّ الملكيه و الزوجيه و أمثالهما مجعوله بالاستقلال لأنّ ظاهر الأدله كقوله عليه السلام الناس مسلطون على أموالهم في التصرفات أنّ جواز التصرف مسبق بالملكيه و من أحكامها لا أنّ الملكيه منتزعه من جواز التصرف فإنّ الحكم بجواز التصرف مستفاد من قوله عليه السلام مسلطون و الملكيه مستفاده من إضافه الأموال إليهم في قوله عليه السلام على أموالهم فظاهر الحديث أنّ الملكيه متقدمه على جواز التصرف تقدم الموضوع على الحكم و هكذا الأمر في غير الملكيه كالزوجيه فإنّ جواز الاستمتاع من آثار الزوجيه و متفرعه عليها لا أنّها منتزعه من جواز الاستمتاع له.

وثالثاً: أنّه لا تلازم بين الملكيه و جواز التصرف فإنّ النسبه بينهما هي العموم من وجه إذ قد يكون الشخص مالكا و لا يجوز له التصرف كالسفيه و قد يجوز التصرف له مع عدم كونه مالكا كالمباحات الاصليه فكيف يمكن القول بأنّ الملكيه منتزعه من جواز التصرف.

وثالثها: هو تفصيل صاحب الكفايه و توضيحه أنّ الأحكام الوضعيه على أنحاء ثلاثه الأول مالا يكون مجعولا بالجعل التشريعي أصلا لاستقلالاً و لاتبعاً للتكليف كالسببيه لما هو سبب تكويني لانشاء التكليف أو الشرطيه أو المانع لما هو مانع و شرط تكويني فإنها ليست مجعوله لاستقلالاً و لاتبعاً.

و إن كانت مجعوله عرضا بجعل تكويني إذ السبب مثلا اذا وجد وجدت السببيه عرضا باعتبار وجود منشأ انتزاعه إذ ليس في الخارج إلّا وجود السبب فوجود السببيه هي أمر انتزاعي بوجود منشأ انتزاعها و هو وجود ضعيف عرضي كوجود المقبول بوجود القابل بالعرض لا بالذات.

و لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين للسبب للتكليف و شرطه و مانعه من التكليف المتأخر عنها ذاتا حدوثا في الشرط و السبب أو ارتفاعا في المانع كما أنّ اتصافها بها ليس إلّا لاجل ما عليها من الخصوصيه المستدعيه لحدوث التكليف أو ارتفاعه تكويني للزوم أن يكون في العله باجزائها ربط خاص به كانت مؤثره في معلولها لا في غيره و لا غيرها فيه و إلّا لزم أن يكون كل شيء مؤثرا في كل شيء و تلك الخصوصيه لاتكاد توجد فيها بمجرد انشاء مفاهيم العناوين.

و عليه فلا يتصور في هذا القسم أعني سبب تكويني أو شرطه أو مانعه السببيه و الشرطيه و المانع المجمعوله.

الثاني: ما لا يتطرق اليه الجعل التشريعي إلّا تبعاً للتكليف كالجزيئيه و الشرطيه و المانع و القاطعيه لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه و قاطعه حيث إنّ اتصاف شيء بجزيئيه المأمور به أو شرطيه أو غيرهما لا يكاد يكون إلّا بالأمر بجمله امور مقيده بأمر وجودي أو عدمي.

و لا يكاد يتصف شيء بذلك أى كونه جزء أو شرطاً للمأمور به إلا بتبع ملاحظه الأمر بما يشتمل عليه مقتدياً بأمر آخر و ما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزئيه أو الشرطيه و إن انشأ الشارع له الجزئيه او الشرطيه و جعل الماهيه و اجزائها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحه المهمه الموجه للأمر بها.

فتصورها بأجزائها و قيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزئيه المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها فالجزئيه للمأمور به أو الشرطيه له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظه الأمر به بلا حاجه إلى جعلها و بدون الأمر به لا اتصاف بها أصلاً و إن اتصف بالجزئيه أو الشرطيه للمتصور أو لدى المصلحه.

الثالث: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بانشائه و تبعاً للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه و إن كان الصحيح انتزاعه من انشائه و جعله و كون التكليف من آثاره و أحكامه أى اعتباره استقلالاً من إنشاء المنشئ.

فهذا القسم باعتبار الوقوع يكون مستقلاً و إن أمكن الجعل التبعي فيه.

و هو كالحجيه و القضاوه و الولايه و النيابة و الحريه و الرقيه و الزوجيه و الملكيه إلى غير ذلك.

ضروره صحه انتزاع الملكيه و الزوجيه و العتاق بمجرد العقد أو الايقاع ممن بيده الاختيار من دون ملاحظه التكليف و الآثار و لو كانت منتزعه عنها لما كاد يصح اعتبارها إلا بملاحظتها.

إذا عرفت اختلاف الوضع فى الجعل فلامجال لاستصحاب دخل ماله الدخل فى التكليف إذا شك فى بقاءه على ما كان عليه من الدخل لعدم كونه حكماً شرعياً و لا يترتب عليه أثر شرعى.

و لاشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقل بالجعل حيث إنه كالتكليف و هكذا لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى ما إذا كان المستصحب مجعولا بالتبع فإن أمر وضعه و رفعه بيد الشارع و لو يتبع منشأ انتزاعه.

و لقد أفاد و أجاد إلّا أن صريح كلامه فى القسم الأول عدم امكان جعل السببيه و الشرطيه لنفس التكليف لا استقلالاً و لاتبعاً و هو لا يخلو عن التامل و النظر.

لأنّ ما لا يمكن جعله هو ماله الدخلى فى التكوين لا ماله الدخلى بحسب مقام التشريع مثلاً إذا علق الأمر بالصلاه على دلوك الشمس فإنه تاره يلاحظ الواقع و يقال إنّ الدلوك واقعاً شرط تأثير المصلحه المقتضيه لايجاب الصلاه و اخرى يلاحظ مقام الجعل و يقال إنّ الانشاء بداعى البعث حيث علق على دلوك الشمس فلا يكون الانشاء المذكور مصداقاً للبعث إلّا إذا اقترن حقيقه بدلوك الشمس و هو أمر زائد على كون تأثير الصلاه منوطاً بالدلوك.

فالشرطيه و السببيه تكون بحسب مقام الطلب قابله للجعل التبعى أيضاً دون مقام التكوين و دخل الشىء فى التأثير الواقعى.

بقى الكلام فى امكان تعلق الجعل بالسببيه و الشرطيه استقلالاً و عدمه و توضيح ذلك يستدعى رسم مقدمه و هى أن نفس التكاليف التى لا يكاد يشك أحد فى إمكان تعلق الجعل بها مستقلاً هل هى الاراده أو الكراهه الموجوده فى نفس المكلف بالكسر أو الاراده أو الكراهه الاعتباريه.

فإن كان المراد من السببيه و الشرطيه هى الإراده أو الكراهه الواقعيه لم يصح تعلق الجعل التشريعى بهما لا استقلالاً و لاتبعاً لأنهما من الأمور الواقعيه التى لاتنالها الجعل التشريعى أصلاً و إن كان المراد منهما هى الأمور الاعتباريه التى يوجد بالاعتبار و لا يوجد بعدمه و يعبر عنها بالوجوب الاعتبارى و الحرمة الاعتباريه صح تعلق الجعل

الاعتبارى بها إذ بعد كون نفس التكليف امرأ اعتبارياً لم لا يصح اعتبار أمر آخر سبباً أو شرطاً له فكما أنّ نفس التكليف أمر اعتبارى محض كان سببه السبب أو الشرطية امرأ اعتبارياً.

ثم لا يذهب عليك أنّ مقتضى ما ذكر فى السببىة و الشرطية الاعتبارية بالنسبة إلى نفس التكاليف هو إمكان جعل الجزئيه أو الشرطية بالنسبة إلى المكلف به أيضاً لأنّ مناط إمكان الجعل هو اعتبارية التكاليف و هو موجود فى الجزئيه أو الشرطية بالنسبة إلى المكلف به.

و عليه فيجوز أن يجعل الجزئيه لشيء بالنسبة إلى المكلف به مستقلاً إن لم يذكر فى المكلف به كما إذا أمر بمركب خال عن شيء خاص ثم قال إن الشيء الفلانى جزء للمركب المأمور به.

ثم إنّ هذه المباحث ليس بمهمه بعد الاعتراف بأن الاستصحاب يجرى فيما اذا ترتب عليه اثر شرعى و لو لم يكن موضوع الاستصحاب حكماً او ذا اثر شرعى لكفايه ترتب الأثر عليه بقاء.

و يشهد له جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه مع أنها ليست أحكاماً شرعية و لا من الموضوعات الشرعية سابقاً إذ لم يترتب عليها أحكام فى الانزل و معدلك يجرى فيها الاستصحاب بناء على ما هو الأقوى من كفايه ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء فى جريان الاستصحاب.

و عليه فالأحكام الوضعيه التى يترتب عليها الأحكام بقاء صح استصحابها و لو لم تكن مجعوله بنفسها أو بالتبعيه كسائر الموضوعات التكوينية التى يترتب عليها أحكام شرعية بقاء كوجود اللحية لزيد مثلاً.

تبصره: و هي أن الصحة و الفساد بمعنى الموافقه للمأمور به و المخالفه له تكونان أمرين تكوينيين لاربط لهما بالجعل الشرعى و لافرق فيه بين العباديات و المعاملات فالصحة و الفساد فيهما منتزعتان من إنطباق الطبيعه المجعوله على الفرد الخارجى و عدمه و ليستا مجعولتين.

هذا فى الصحة و الفساد الواقعتين و أما الصحة و الفساد الظاهريتان فحيث إنّ موضوعهما هو الفرد المشكوك فيه فللشارع أن يحكم بترتيب الأثر عليه و أن يحكم بعدمه فلامحاله تكون الصحة و الفساد حينئذٍ مجعولتين من قبل الشارع و لذا حكم بالصحة الظاهريه فى مورد الشك بعد تجاوز المحل أو بعد الفراغ من العمل و حكم بالفساد فى موارد اخرى كما فى بعض الشكوك العارضه فى الركعات.

و لا يخفى أنّ هذا مبنى على أنّ الصحة و الفساد بمعنى الموافقه للمأمور به و المخالفه له و لو فى المعاملات.

و أما إذا كانت الصحة و الفساد فيها بمعنى ترتب الأثر و عدمه فمرجع الصحة و الفساد إلى سببيه هذه المعامله لأثرها و عدم السببه فمن ذهب إلى انتزاعه السببيه لزم عليه أن يقول بعدم مجعوليه الصحة و الفساد فى المعاملات.

و من قال باعتباريه السببيه و ترتب الأثر للمعامله فالصحة و الفساد فيها مجعولتان أيضاً من دون فرق بين الصحة و الفساد الواقعتين و بين الظاهريتين فتحصل أنّ الأحكام الوضعيه الاعتباريه سواء كانت بالنسبه إلى التكاليف الاعتباريه أو بالنسبه إلى المكلف به من السببيه و الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و القاطعيه كلها مجعوله بالتبع بل يمكن جعل بعضها بالاستقلال كالسببيه بالنسبه إلى التكاليف الاعتباريه و الجزئيه بالنسبه إلى المكلف به و كالقضاوه و الحكومه و الزوجيه و غيرها مما يترتب عليها الأحكام الشرعيه فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه

الاعتباريه سواء كانت مستقله أو بالتبع بل يجرى الاستصحاب فيما إذا ترتب على المستصحب أثر شرعى و لو بقاء للكفايه ذلك فى التعبد ببقائه كاستصحاب الاعدام الأزليه كما لا يخفى.

التنبيه الرابع: فى اعتبار فعليه الشك و اليقين و عدمه:

قال صاحب الكفايه إنَّ المعبر فى الاستصحاب فعليه الشك و اليقين فلاستصحاب مع الغفله لعدم الشك فعلاً و لو فرض أنه يشك لو التفت ضروره أن الاستصحاب وظيفه الشاك و لاشك مع الغفله أصلاً و يتفرع عليه الحكم بصحه صلاه من أحدث ثم غفل و صلّى ثم شك فى أنه تطهر قبل الصلاه أو لم يتطهر لجريان قاعده الفراغ بحدوث الشك بعد الصلاه بخلاف من التفت قبل الصلاه و شك ثم غفل و صلى فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابى فلايشمله قاعده الفراغ لأنه محكوم بالحدث قبل الدخول فى الصلاه مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابى.

لايقال: استصحاب الحدث فى حال الصلاه بعدما التفت بعد الصلاه يقتضى فسادها فى الصوره الأولى أيضاً.

فإنه يقال نعم لو لاقاعده الفراغ المقتضيه لصحتها المقدمه على أصاله فساد الصلاه فى الصوره الأولى لأنّ العكس أعنى تقديم الاستصحاب يوجب لزوم لغويه قاعده الفراغ إذ ما من مورد إلّا و فيه يجرى أصاله الفساد من استصحاب عدم وجود الجزء أو الشرط فعلى ما ذهب إليه صاحب الكفايه يحكم بالصحه فى الصوره الأولى و بالفساد فى الصوره الثانيه.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ بعدم اعتبار الشك الفعلى فى جريان الاستصحاب و كفايه الشك التقديرى و ذلك لأنّ المستفاد من قوله عليه السلام فى الصحيحه الأولى لزراره

بعد ما سأل عن حكم من حرّك في جنبه شيء «لاحتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين» وكذا من قوله «لاتنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» أنّ الضابط في رفع اليد عن الحالة السابقه تعلق اليقين بخلافها فما لم يحصل هذا اليقين تعيّد الشارع ببقاء ما كان و لذا كان الاستصحاب حجه فيما يظن بخلاف الحالة السابقه أيضاً و إذا كان الأمر كذلك كان الاستصحاب حجه حتى في مورد الشك التقديرى و عدم الشك الفعلى لعدم تعلق اليقين بالخلاف في مورده أيضاً و عليه فيجرى الاستصحاب في الصورة الأولى أيضاً مع فرض عدم العلم بالخلاف و مقتضى ذلك هو البطالان و الفساد في صورتين لا التفصيل الذى اشار اليه صاحب الكفايه لعدم مجال لقاعده الفراغ في صورتين مع جريان الاستصحاب لاختصاص قاعده الفراغ بما إذا كان الشك حادثا بعد الصلاه و بالجملة ظاهر بعض أدله الاستصحاب أنّ الناقض للحاله السابقه لا يكون إلّا اليقين بخلافها فبذلك يستكشف أنّ الشك المأخوذ في بعض الآخر ليس ملحوظا بذاته بل إنّما هو ملحوظ من جهه كونه مصداقاً لهذا الكلى.

و لقائل أن يقول إنّ حديث «لاتنقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين آخر» يدل على أمرين أحدهما هو النهى عن نقض اليقين بالشك و ثانيهما هو الأمر بنقض اليقين بيقين آخر و ظاهر الفقره الأولى أنّ النظر إلى اليقين و الشك بذاتهما و مقتضاه أنّ الشك المأخوذ فيه ملحوظ بذاته فلاوجه لرفع اليد عنه مع تقدمها و ظهورها في ذلك و الفقره الثانيه متفرعه على الفقره الأولى فإنّه بعد عدم جواز نقض اليقين بالشك الأعم من الظن انحصر الأمر في نقض اليقين باليقين و عليه فلاوجه لرفع اليد عن ظهور المصدر في كون الشك ملحوظا بذاته لعدم المنافاه بينهما هذا مضافاً إلى أنّ محل الكلام في صورته الغفله عن الحدث رأسا بحيث لم يكن له الشك و لو بنحو الارتكاز

و أمّا صورته وجود الشك الارتكازى فهو خارج عن محل الكلام كما لا يخفى. و عليه فالتفصيل بين الصورة الأولى و الحكم بالصحة و بين الصورة الثانية و الحكم بالبطلان كما أشار إليه صاحب الكفاية فى محله.

نعم هنا اشكال آخر أفاده سيدنا الأستاذ بقوله إنّ استصحاب الحدث حال الصلاة على فرض جريانه لا يعارض قاعده الفراغ أصلا حتى يقدم أحدهما على الآخر لأنه لا بدّ فى كل زمان من لحاظ الأصل الجارى فى هذا الزمان فلا يفيد فى ترتيب الأثر فى زمان جريان الأصل فيما قبله و لاشبهه فى أن زمان جريان قاعده الفراغ هو بعد الفراغ عن العمل فلا ينافيه إلّا الأصل الجارى عنده المخالف فى النتيجة.

و مما يهديك إلى ما ذكر أنّه لاشبهه فى صحه الصلاة التى ورد فيها شاكا فى الطهاره رجاءً مع تيقن الحدث من قبل ثم تيقن بعد الصلاة بأنّه كان متطهرا و شك فى صيرورته بعد محدثا.

و ليس ذلك إلّا لأنّ استصحاب الطهاره بعد الصلاة تقتضى صحتها و لا ينافيه كون المكلف حال الصلاة محدثا بحكم الاستصحاب.

و مثل ذلك أنّه لاشبهه فى بطلان الصلاة التى ورد فيها مع الطهاره المستصحبه إذا تبدّل حاله بعد الصلاة بكونه متيقنا بالحدث قبل شاكا فى ارتفاعها بعد و كيف كان ففى كل زمان يكون المناط هو الاصل الجارى فى هذا الزمان و عليه فالمعارض لقاعده الفراغ إنّما هو استصحاب الحدث بعد الصلاة.

و إذا لافرق فيما لو تيقن بالحدث ثم غفل و صلّى ثم التفت و شك فى كونه محدثا حال الصلاة أو متطهرا بين ما لو قلنا بكفايه الشك التقديرى فى جريان الاستصحاب و بين ما لو لم نقل بها.

ضروره أنّ مقتضى القول الأول ليس إلّا جريان الأصل حال الصلاة كما أنّ مقتضى القول الثانى عدم جريانه وقد عرفت أنّ وجود هذا الأصل و عدمه على حد سواء فيما هو المقصود من ترتيب الأثر بعد الفراغ عن العمل فلا بد من رعايه الأصل الجارى بعد العمل و هو على القولين استصحاب الحدث و يعارضه قاعده الفراغ فلو قدمت هذه القاعده عليه أما لحكومتها عليه أو للزوم اللغويه لو عكس كانت الصلاة(فى الفراغ الأول)صحيحه إلى أن قال.

و مما ذكرنا تعرف حال الفرع الثانى و هو ما اذا التفت المتيقن بالحدث إلى حاله فى اللاحق فشكك ثم غفل عن ذلك و صلّى فإنّه لافرق فيه أيضاً بين القولين المذكورين حيث إنّ ما اقتضى بطلان الصلاة فيه ليس إلّا استصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة لا الجارى حالها حتى يفرق بين مورد جريانه و عدمه.

و الفرق بين هذا الفرع و سابقه أنّ الشك فى الفرع السابق كان حادثاً بعد الصلاة فلم يكن محذور فى شمول قاعده الفراغ له و هذا بخلاف هذا الفرع فإنّ الشك فيه ليس حادثاً بحكم العرف فإنّه يراه إعاده المعدوم لا وجوداً جديداً.

(و فى هذه الصوره يحكم بفساد صلاته لاستصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة و عدم جريان قاعده الفراغ لعدم كون الشك حادثاً).

نعم لو شك بعد الصلاة فى أنّه تطهر بعد التفاته(و شكه ثم غفل)و صلّى أم صلى بدونه جرى فى حقه حكم الشك الحادث فيشملة قاعده الفراغ فتأمل تعرف انتهى و عليه فمقتضى ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ هو التفصيل بين الفرع الأول و الحكم بالصحه و بين الفرع الثانى و الحكم بالبطلان فيوافق رأيه مع رأى صاحب الكفايه.

ثم استشكل فى اخير كلامه فى شمول قاعده الفراغ للمقام بأنّ مقتضى التعليل فيها بأنه حين العمل أذكر هو الغاء احتمال الغفله و المفروض فى المقام هو العلم بالغفله

حال الصلاة فمع عدم شمول قاعده الفراغ للمقام يحكم بفساد الصلاة لجريان استصحاب الحدث بعد الصلاة من دون فرق بين صورتين إلى أن قال و يدفع هذا الاشكال بان ذلك يصح فيما فرض المكلف بعد صدور الحدث عنه غافلاً إلى أن فرغ من الصلاة و هذا فرض بعيد. اللهم إلا أن يقال ان العبره بحال الشروع و المفروض ان المكلف حال الشروع غافل فيشكل شمول قاعده الفراغ للمقام.

نعم لو كان قوله عليه السلام لأنه حين العمل أذكر هو حكمه الحكم لاعلته فيشمل المقام أيضاً و يصح التفصيل بين الفرع الاول و الحكم بالصحة لتقدم قاعده الفراغ على الاستصحاب و بين الفرع الثانى و الحكم بالفساد لعدم جريان قاعده الفراغ. (1)

التنبيه الخامس: أنه هل يكون الملاك في جريان الاستصحاب مجرد الثبوت في الواقع و إن لم يحرز باليقين بحيث يصح الاستصحاب مع الشك في بقاء شىء على تقدير ثبوته إذا ترتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً- بحيث لامدخليه لليقين في ذلك أو يكون لليقين مدخليه في نفسه و لا يكفي مجرد الثبوت في الواقع في جريان الاستصحاب ما لم يحرز الواقع باليقين و قد يقال فيه اشكال من عدم احراز الثبوت فلایقین مع أنه لابد منه في الاستصحاب بل و لا شك لأن الشك على تقدير الحدوث و هو لم يثبت.

اجيب عنه بأن اعتبار اليقين انما هو لأجل أن التعبد و التنزيل شرعاً إنما هو في البقاء لا في الحدوث فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيترتب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك أثر.

و استشكل فيه سيدنا الأستاذ بأن ظاهر أدله الاستصحاب عدم كفايه الشك في بقاء الشىء على تقدير ثبوته و إن لم يحرز.

ص: ٣٦٦

ثم انه يظهر النتيجة فى هذا البحث بناء على القول بالاجزاء الأوامر الظاهرية فيمن تيقن بالطهاره فشك و صلى باستصحاب الطهاره ثم انكشف الخلاف و كونه محدثا من قبل فان مقتضى ان يكون الاعتبار بنفس اليقين دون الواقع كان له امر ظاهرى و هو على الفرض يقتضى الاجزاء.

ثم لا يذهب عليك أنّ صاحب الكفايه تفرع على المقام ذبّ الأشكال الذى أورد على استصحاب الأحكام التى قامت الأمارات المعبره على مجرد ثبوتها و قد شك فى بقائها على تقدير ثبوتها من أنّه لا يقين بالحكم الواقعى و لا يكون هناك حكم آخر فعلى بناء على أنّ التحقيق من أنّ قضيه حجيه الأماره ليست إلّا تنجزّ التكليف فى الإصابه و العذر مع المخالفه.

و قال فى توجيه الذبّ عنه بأن يقال إنّ الحكم الواقعى الذى هو مؤدى الطريق حينئذٍ محكوم بالبقاء فتكون الحججه على ثبوتها حججه على بقائه تعبدًا للملازمه بينه و بين ثبوتها واقعاً ثم أورد عليه سيّدنا الاستاذ بقوله أقول كلامه يفيد أمرين: أحدهما: انه لو قلنا باعتبار اليقين بنفسه فى جريان الاستصحاب أشكال الأمر فى استصحاب الأحكام التى قامت الأمارات المعبره على ثبوتها حيث لم يحرز ثبوتها باليقين و فيه عدم انحصار وجه الذبّ عن الاشكال فى ذلك بل يمكن أن يذب عنه بما يقال فى وجه تقدم الأمارات على مثل قوله عليه السلام كل شىء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام.

فإنّ العلم بنفسه مأخوذ فى غايات هذه الأحكام الظاهرية و معذلك يقدم عليه الأمارات.

و الوجه فيه أنّ العلم المأخوذ فى تلك الأدله أعم من اليقين الوجدانى و من الحججه أو أنّ مفاد أدله حجيه الأمارات الغاء احتمال الخلاف و تنزيل المكلف منزله

العالم و تقديم الأمارات على أدله تلك الأحكام يكون بالورود على الوجه الأول و بالحكومته على الوجه الثانى.

و هذه الأمور تجرى بعينها فى المقام بأن يقال إن المراد من اليقين المأخوذ فى دليله أعم من اليقين الوجدانى و من الحججه أو بأن يقال إن الحججه بمنزله اليقين بأدله حجيتها.

وثانيهما: أنه لو كان هناك حكم آخر فعلى على طبق مؤدى الطريق كما هو ظاهر الأصحاب أمكن جريان الاستصحاب دون ما إذا لم يكن قضيه حجيتها إلا تنجز التكاليف مع الإصابه و العذر مع المخالفه و فيه أن مراد أكثر من ذهب إلى أن قضيه الأمارات جعل الأحكام على طبقها هو السببيه المحضه فى تلك الأمارات و معناها أن قيام الطريق مثل قول العادل مثلا أوجب مصلحه فى العمل على وفقه و الجرى على طبقه بحيث كان العمل بقول العادل مثلا ذا مصلحه ملزمه اوجبت الأخذ بقوله و العمل على وفقه و على هذا لامجال لاستصحاب هذا الحكم أصلا ضروره قيام المصلحه بالعمل على وفق ما أخبر به العادل و هو لم يخبر إلا بثبوت الحكم لابقائه هذا كله على فرض ان يكون هناك حكم آخر على طبق مؤدى الطريق.

و الذى ينبغى أن يقال فى الذب عن الاشكال هو أن اليقين بمعناه الأعم من اليقين الوجدانى و من الحججه مأخوذ فى أدله اعتبار الاستصحاب و به يرتفع الاشكال المذكور على استصحاب الأحكام التى قامت الأمارات المعتبره على مجرد ثبوتها و قد شك فى بقائها من أنه لا يقين بالحكم الواقعى و الوجه فى الذب هو ما تقدم من ان المراد من اليقين هو الأعم من الوجدانى و من الحججه و هو يكفى فى استصحاب ما قامت عليه الأماره كما لا يخفى.

التنبیه السادس: فی استصحاب الكلّی و هو علی ثلاثه أقسام:

لأنّ الشكّ فی بقاء الكلّی قد یكون من جهة الشكّ فی بقاء الفرد الموجود فی ضمنه الكلّی و اخرى من جهة تردّد ذلك الفرد بین ما هو باق جزماً و بین ما هو مرتفع كذلك و ثالثه من جهة الشكّ فی وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

القسم الأوّل: من استصحاب الكلّی أنّه لا اشكال فی جریان استصحاب الكلّی و الفرد و ترتيب آثار كل منهما علیه إن كان لكل واحد منهما اثر.

و قد یقال إنّ استصحاب الفرد یغنی عن استصحاب الكلّی الموجود فی ضمنه فیکفی استصحاب الفرد فی ترتيب آثار كل من الفرد و الكلّی بخلاف استصحاب الكلّی فانه لا یغنی عن الفرد و إن كان بقاؤه مستلزماً لبقاء ذلك الفرد فلو كان الفرد ذا أثر شرعی فاللازم هو جریان الاستصحاب فیه مستقلاً و قد یفصل فی ذلك بین أن قلنا بعینه الطبیعی مع الفرد فی الخارج فیصح دعوی أنّ استصحاب الفرد یغنی عن استصحاب الكلّی بخلاف ما إذا لم نقل بذلك لوجود المغایره بینهما بالنظر العرفی و یمکن أن یقال إنّ النزاع فی المقام لا یرتبط بالبحث عن عینه الكلّی مع فردّه و عدمها بل المعیار هو ملاحظه الخصوصیه التي اختارها الشارع عند اعتبار موضوع الأثر و عدمها فمع ملاحظه الخصوصیه لا یغنی استصحاب أحدهما عن الآخر و لو قلنا بعینه الفرد مع الكلّی لاختلافهما فی الموضوع الشرعی.

ثمّ أنه لا یخفی علیك أنّه لا فرق فی جریان الاستصحاب فی الكلّی بین أن یكون الكلّی من الكلیات المتأصله أو من الكلیات الاعتباریه و منها الأحكام الشرعیه التکلیفیه و الوضعیه أو من الكلیات الانتزاعیه.

القسم الثانی: من استصحاب الكلّی إن شكّ فی الكلّی من جهة تردّد الخاصّ الذي كان فی ضمنه بین ما هو باق أو مرتفع قطعاً لا اشكال فی استصحابه فیتربّ علیه

كافه ما يترتب على الكلى عقلا- و نقلا- من أحكامه و لوازمه و لا يضر تردّد الخاص بين متيقن الارتفاع و مشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه باستصحاب الكلى المتحقق في ضمنه مع عدم إخلاله باليقين و الشك في حدوثه و بقاءه نعم يضرّ التردد بين الفردين باستصحاب أحد الخاصين لإخلاله باليقين الذى هو أحد ركنى الاستصحاب لعدم اليقين بحدوث كل واحد من الخاصين و معه يختل أحد ركنى الاستصحاب و هو اليقين و أما استصحاب العدم في كل واحد من الفردين و ترتيب آثار عدم كل واحد منهما عليه فلا اشكال فيه ما لم يلزم منه مخالفه عمليه و إلّا يتعارض الاصلان و يتساقطان كما لو علم أجمالا بترتب تكليف وجوبى.

أو تحريمى على الخاصين فإنه يجب حينئذٍ رعايه هذا التكليف من جهه العلم الاجمالى بوجوده إمّا في هذا الفرد أو في ذلك هذا إذا قلنا بجريان الأصول في أطراف المعلوم بالاجمال و إلّا يشكل جريانه في المقام مطلقاً سواء لزم منه مخالفه عمليه أولاً و دعوى أنّ الاستصحاب فى الكلى من القسم الثانى و إن كان جارياً فى نفسه لتماميه موضوعه من اليقين و الشك إلّا أنّه محكوم بأصل سببى فإنّ الشك فى بقاء الكلى مسبب عن الشك فى حدوث الفرد الطويل و الأصل عدمه مثلاً إذا شك فى بقاء الحدث و كان ذلك مسبباً عن الشك فى حدوث الجنابه تجرى أصاله عدم حدوث الجنابه و بانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث فإنّ الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان و الحدث الأكبر منفى بالأصل فلامجال لاستصحاب الكلى.

مندفعه بأنّ الشك فى بقاء الكلى ليس مسبباً عن الشك فى حدوث الفرد الطويل بل مسبب عن الشك فى كون الحادث طويلاً أو قصيراً و ليس له حاله سابقه حتى يكون مورداً للأصل فتجرى فيه أصاله عدم كونه طويلاً فما هو مسبوق بالعدم و هو

حدوث الفرد الطويل ليس الشك في بقاء الكلى مسبباً عنه و ما يكون الشك فيه مسبباً عنه و هو كون الحادث طويلاً ليس مسبقاً بالعدم حتى يكون مورداً للأصل.

اللهم إنا أن يقال إن هذا الجواب مبني على عدم جريان الأصل في العدم الأزلي و أمّا إذا قلنا بجريانه كما هو الحق فلا مانع من جريان أصله عدم كون الحادث طويلاً و يمكن الجواب عنه بأنه مبني على سببه عدم كون الحادث طويلاً بالنسبة الى عدم الكلى مع أنه محل نظر و هو أنّ التسبب إنّما هو في طرف الوجود لا العدم لأن عدم الكلى ليس مسبباً عن عدم هذا الفرد بل هو مسبب عن عدم وجود فرد ما الذي لا يحصل إلّا بعدم تحقق جميع أفراد الكلى و عليه فمع جريان استصحاب عدم كون الحادث طويلاً- يجرى استصحاب الكلى الجامع أيضاً لعدم السببه بينهما فلا وجه للمنع عن استصحاب الجامع بمجرد استصحاب عدم كون الحادث طويلاً و لا فرق في ذلك بين جريان الأصل في العدم الأزلي و عدم جريانه هذا مضافاً إلى إمكان دعوى التعارض في ناحيه السبب لان وجود كل من الفردين بخصوصيه مشكوك فيه و مسبق بالعدم فأصله عدم الحادث يجرى في كليهما و مجرد العلم بحدوث الكلى لا يوجب خروج شيء من الفردين عن عموم دليل الاستصحاب بعد أن كان المفروض فيهما اليقين بعدم وجوبهما قبلاً- و الشك في حدوث كل منهما فالأصلان في ناحيه السبب متعارضان و يسقطان بالتعارض فتصل النوبه لامحاله إلى الأصل المحكوم أعني استصحاب بقاء الكلى.

و أيضاً أنّ عدم بقاء الكلى ليس من الآثار الشرعيه لعدم حدوث الفرد الطويل بل من لوازمه العقليه فلاحكومه لأصله عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب الكلى و من المعلوم أنّ مجرد السببه لا تكفي في حكومه الأصل السببي على الأصل المسببي بل الميزان في الحكومه أن يكون ثبوت المشكوك أو انتفاؤه من الآثار

الشرعيه للأصل السببي ليكون الأصل السببي رافعا للشك المسببي بالتعبد الشرعي فلايجرى الأصل فيه لانتفاء موضوعه و هو الشك بالتعبد الشرعي.

فتحصل مما ذكر أنه يجرى الاستصحاب فى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى فيما إذا لم يكن اصل سببى أو لم تكن السببيه الشرعيه و قد عرفت عدم وجودهما و عليه فلا مانع من جريان استصحاب الكلى أو الجامع.

بقى هنا امور

أحدها: أنه قد يقال إنَّ استصحاب كلى النجاسه مثلا- غير جار فى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب الكلى حيث إنَّ أدلتها ناظره إلى الموجودات الخاصه لا- الكلى بما هو كلى و حيث إنَّ الوجود فى ضمن الفرد القصير غيره فى ضمن الفرد الطويل فلامحاله يختل أركان الاستصحاب من جهه أن كل وجود بالخصوص مسبوق بالعدم فيجرى استصحاب عدمه و الوجود المردد نظير الفرد المردد فى الاستحاله و يمكن أن يقال نعم إنَّ الكلى بما هو كلى مع قطع النظر عن الوجود لا أثر له و أما إذا لو حظ مع أصل الوجود من دون خصوصيات الوجود فلاوجه للقول بعدم ترتب الأثر عليه لأن الآثار المشتركه مترتبه على أصل الوجود لخصوصيات الوجود و هو يكفى لجريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى هذا مضافاً الى أنه يمكن استصحاب الفرد المردد للعلم بفرد ما و الشك فى ارتفاعه فيترتب عليه الأثر المشترك و دعوى عدم الوجود المردد مندفعه بان المستحيل هو الوجود المردد فى الخارج لا العلم بالعنوان المردد كما قرر فى محله.

وثانيها: أنه قد يقال إنَّ الشك فى بقاء القسم الثانى من الكلى يكون دائما من الشك فى المقتضى إذ الشك يكون فى اقتضاء أحد الطرفين فمن منع من جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى ليس له أن يجرى الاستصحاب فى الكلى و

العجب من الشيخ الأعظم قدس سره حيث إنه ذهب إلى جريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلى مع أنه لم يقل بجريان الاستصحاب في الشك في المقتضى ويمكن أن يقال إن الشك في الرفع يتصور في القسم الثاني من الكلى أيضاً كما إذا كان اقتضاء الطرفين معلوماً كما إذا علم بوجود الحدث و تردد بين الأصغر و الأكبر و من المعلوم أن كل واحد منهما يقتضى البقاء لولا- الرفع فإذا توضحاً شك في أنه يرفع الحدث المعلوم أم لا فإن كان الحدث هو الأصغر فارتفع بالوضوء و إن كان هو الأكبر لم يرتفع ففي هذا الفرض لا يكون الشك في المقتضى لمعلومية الاقتضاء في كل واحد منهما.

ثالثها: أن جريان الاستصحاب في الكلى إنما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد و إلاً فلامجال لجريان استصحاب الكلى كما إذا كان أحد محدثا بالحدث الأصغر ثم خرج عنه رطوبه مردّده بين البول و المنى ثم توضحاً و شك في بقاء الحدث فمقتضى استصحاب الكلى و إن كان بقاء الحدث إلاً أن الحدث الأصغر كان متيقنا و بعد خروج الرطوبه. المردّده يشك في تبدل الأصغر بالأكبر فمقتضى الاستصحاب هو بقاء الأصغر و عدم تبدله بالأكبر فلايجرى معه الاستصحاب في الكلى لتعين الفرد بالتعبّد الشرعى فيكفى فيه الوضوء فقط.

نعم من كان متطّهرًا ثم خرجت عنه الرطوبه المردّده لايجوز له الاكتفاء بالوضوء فقط بل يجب عليه الجمع بين الوضوء و الغسل.

شبهه عبائيه

رابعها: في أنه قد يرد هنا شبهه موسومه بالشبهه العبائيه و حاصلها أنه لو علمنا أجمالاً بنجاسه أحد طرفى العباء ثم غسلنا أحد طرفيه فلا إشكال في أنه لا يحكم

بنجاسه الملاقي للطرف المغسول للعلم بطهارته بعد غسله و هكذا لا يحكم بنجاسه الملاقي للطرف الآخر بناء على عدم نجاسه الملاقي لاحد اطراف الشبهه المحصوره.

ثم لو لاقى شىء مع طرفيه فلا بد من الحكم بعدم نجاسته أيضاً لأنه لاقى طاهراً يقيناً و أحد طرفى الشبهه و من المعلوم ان ملاقاه شىء منهما لا توجب النجاسه مع أنّ مقتضى استصحاب الكلى هو الحكم بنجاسه الملاقي للطرفين فلا بد من رفع اليد عن جريان استصحاب الكلى أو القول بنجاسه الملاقي لأحد أطراف الشبهه المحصوره لعدم امكان الجمع بينهما فى المقام و هذه الشبهه ناشئه من جريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى.

و اجيب عنها بأنه لايجرى استصحاب الكلى فى مورد الشبهه المذكوره لعدم ترتب الأثر على الكلى المعزى عن الوجود و مع عدم جريانه فلا يلزم المحذور و هو لزوم القول بنجاسه الملاقي لأحد الأطراف من الشبهه المحصوره أو لزوم الحكم بنجاسه الملاقي للطرفين مع أنه لاقى الطاهر اليقيني و المشكوك النجاسه و ليس ملاقاه كل واحد منهما موجب للنجاسه.

و يمكن أن يقال لاوجه للاشكال فى جريان استصحاب الكلى فيما إذا ترتب عليه أثر من الآثار الشرعيه كالأثار المشتركه لكفايه لحاظ أصل الوجود فيه و عدم الحاجه إلى لحاظ الوجود الخاص و فى مثل المقام لامدخليه لخصوصيات الأطراف لأنّ وجود النجاسه و صرفها مؤثر و استصحاب صرف الوجود اركانه تامه و صرف الوجود ليس إلّا وجود النجاسه فى اليبين فالاستصحاب جار فى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب فى الكلى.

هذا مضافاً إلى أنه لا مانع من استصحاب الفرد المرّد بعد كون الترديد فى العنوان لا المعنون و المحال هو الوجود المرّد فى الخارج لا العنوان المررد نعم يمكن أن

يقال كما أفاد بعض الأكابر إنّ أدلّه الاستصحاب منصرفه عن مثل هذا الاستصحاب الذى يكون لازمه هو الالتزام بنجاسه الملاقى لبعض أطراف الشبهه المحصوره أو الالتزام بنجاسه الملاقى للطرفين مع انه لا يلاقى إلّا الطاهر اليقيني و المشكوك النجاسه.

و مع الانصراف فلايجرى استصحاب الكلى و مع عدم جريانه فى مثل المقام لايرد محذور إذ نحكم بطهاره الملاقى للطرفين لولا لاقى معهما كما نحكم بطهاره الملاقى للطرف المشكوك النجاسه و عدم شمول أدلّه الاستصحاب لمثل المقام لايمنع من اعتباره فى ساير المقامات كما لا يخفى.

القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى قد اختلفت الآراء فيه على الثلاثه عدم جريان الاستصحاب مطلقاً و جريان الاستصحاب فى الجملة و جريانه مطلقاً و الأخير هو المختار.

و الوجه فى الأول أنّ وجود الطبيعى و إن كان بوجود فردّه إلّا أنّ وجوده فى ضمن المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له بل متعدد حسب تعددها فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده و إن شك فى وجود فرد آخر مقارنة لوجود ذلك الفرد أو لارتفاعه.

فما هو متيقن ارتفاع قطعاً و غيره مشكوك الحدوث مطلقاً سواء كان الشك فى وجوده مقارنة لوجود المتيقن أو مقارنة لارتفاعه.

و عليه فلايجرى الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام الكلى مطلقاً إلّا إذا كان الفرد المحتمل المتبدل اليه بقاء ذلك المتيقن عرفاً كما فى تبدلّ العرض الشديد إلى أضعف منه فيجربى فيه استصحاب الفرد و الكلى كليهما لأنّه من قبيل القسم الأول من أقسام استصحاب الكلى و يكون خارجاً عن محل الكلام.

يمكن أن يقال: إنّ المعبر هو الوحدہ العرفیہ بین القضيہ المتیقنہ و المشکوکہ فمع صدق الوحدہ العرفیہ یجری الاستصحاب فی الجامع من دون فرق بین احتمال وجود فرد مقارن للفرد المقطوع بحدوثه و بین احتمال حدوث فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد المقطوع بحدوثه فلا یصح الاستدلال علی عدم جریان الاستصحاب فیہ مطلقاً بمغایره وجود الکلی فی کل فرد مع وجوده فی غیره لأنّ المغایره عقلی لاعرفی ففی کل مورد یتوجه ذهن العرف إلی الخصوصیات الشخصیہ فلا وحدہ و لا یجری الاستصحاب بخلاف الموارد التي لا یتوجه الذهن إلی الخصوصیات بل یتوجه إلی القدر الجامع كالإنسان فیجری فیها الاستصحاب من دون فرق بین احتمال مقارنه الفرد الآخر مع وجود الفرد المعلوم و بین احتمال مقارنته مع ارتفاع الفرد المعلوم لعدم صدق انقراض الإنسان فی الصورتین فما لم یعلم بعدم جمیع أفراد طبیعه أمکن جریان الاستصحاب فی الجامع.

فانقدح مما ذکر قوّه القول بجریان الاستصحاب فی الجامع مطلقاً خلافاً لمن ذهب الی عدم جریانه مطلقاً او فی الجملة.

هذا کله بالنسبه إلی مقام الثبوت و أمّا مقام الاثبات فهو تابع لمفاد الأدلّه فإنّ جریان استصحاب الواحد النوعی یتوقف علی کونه موضوعاً للحکم الشرعی فإن ترتّب علیہ أثر شرعی فیجری الاستصحاب فیہ و إلا فلا.

و یظهر مما ذکر جریان الاستصحاب فی الطلب الکلی فیما إذا کان النظر إلی نفس الطلب لاخصوصیه الوجوب أو الاستحباب لأنّ الموضوع للأثر علی الفرض هو الکلی الجامع و هو معلوم الحدوث و مشکوک البقاء بخلاف ما إذا کان النظر إلی خصوصیات الطلب کالوجوب أو الاستحباب فإن مع ارتفاع الوجوب لامجال للاستصحاب لعدم الوحدہ بین الوجوب و الاستحباب عرفاً.

والتفصيل بين ما إذا احتمل وجود فرد مقارن للفرد المقطوع بحدوثه و بين ما إذا احتمل حدوثه مقارناً لارتفاعه بجريان الاستصحاب فى الأول و عدمه فى الثانى من جهة أنّ مناط صدق الواحد النوعى على أفرادها تقرّر حصه من الواحد النوعى فى مرتبه ذات الفرد فاذا قطع بوجود فرد فكما يقطع بوجود حصه متعينه و هى الماهيه الشخصيه فكذلك يقطع بوجود ذات الحصه و بوجود ذلك الواحد النوعى الصادق على الفرد فالقطع بالفرد و إن كان عله للقطع بالوجود المضاف إلى ذلك الواحد النوعى إلّا أنّ زوال القطع بالتعين و القطع بارتفاعه لا يوجب القطع بزوال الوجود المضاف إلى الواحد النوعى لاحتمال بقائه بالفرد المحتمل حدوثاً مقارناً لحدوث ذلك الفرد بخلاف احتمال حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد المقطوع به فإنّ الوجود المضاف إلى الواحد النوعى فى الزمان السابق قد قطع بارتفاعه و إنّما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الواحد النوعى.

مندفع بان جريان الاستصحاب لا يتوقف على الوحده العقليه بل الميزان وحده القضيّه المتيقّنه و المشكوكه فيها عرفاً.

فاذا شك فى بقاء نوع الإنسان إلى ألف سنه يكون الشك فى البقاء عرفاً مع تبادل الأفراد لكن العرف يرى بقاء نوع الإنسان و إن تبادلت الأفراد و قد يكون الجنس بالنسبه إلى أفراد الأنواع كذلك و قد لا يساعد العرف كالأفراد الإنسان و الحمار بالنسبه إلى الحيوان فإنّ العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان و قد لا يساعد فى أفراد الأجناس البعيده و قد يساعد و بالجمله الميزان وحده القضيّه المتيقّنه و المشكوكه فيها عرفاً من دون تفصيل و لاضابط لذلك.

و دعوى أنّ الفرق بين القسم الثانى و الثالث أنّ فى الثالث لا يحتمل بقاء عين ما كان دون الثانى لاحتمال بقاء عين ما كان موجوداً مندفعه بأنّه خلط بين احتمال بقاء

ما هو المتيقن بما أنه متيقن الذى هو معتبر فى الاستصحاب و بين احتمال بقاء الحيوان المحتمل الحدوث فى الآن الثانى و إن احتمال بقاء حادث لكن هو احتمال بقاء ما هو محتمل الحدوث لامعلومه.

فتحصل أنه لاشكال ثبوتا فى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى مطلقاً.

لا يقال: إن مقتضى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى أنه إذا قام أحد من النوم و احتمال جنابته فى حال النوم لم يجز له الدخول فى الصلاة مع الوضوء بناء على جريان الاستصحاب فى الصورة الاولى من القسم الثالث من استصحاب الكلى إذ يجرى استصحاب الحدث بعد الوضوء لإحتمال اقتران الحدث الأصغر مع الجنابه و هى لا ترتفع بالوضوء مع أن كفايه الوضوء فى مثله من الواضحات و هذا يكفى للشهادة على عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلى.

لأننا نقول: نمنع عن ذلك و الوجه فيه أنه يجرى فيه استصحاب عدم الجنابه و معه ينقح موضوع دليل الوضوء و هو كل محدث لا يكون جناباً فكونه محدثاً بالحدث الأصغر و هو النوم معلوم بالوجدان و كونه غير جنب محرز بالتعبد الشرعى و هو استصحاب عدم الجنابه و حينئذ يدخل تحت آيه الوضوء فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ الْآيَه و يكون الوضوء رافعا لحدثه و لاجاهه إلى غسل الجنابه.

القسم الرابع من أقسام استصحاب الكلى و هو على ما أفاده السيد المحقق الخوئى قدس سره أنه إذا علمنا بوجود فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد ولكن علمنا بوجود فرد معين بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذى علمنا ارتفاعه و يحتمل انطباقه على فرد آخر فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع فقد ارتفع

الكلية و إن كان منطبقاً على غيره فالكلية باق و مثاله ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار و علمنا بوجود متكلم فيها ثم علمنا بخروج زيد عنها ولكن احتمالنا بقاء الإنسان فيها لاحتمال أن يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر.

و يمكن أن يقال إنَّ القسم الرابع يرجع إلى القسم الثاني أو الثالث لأنَّ الشك فيه يرجع إلى الشك في بقاء الكلية مع احتمال بقاء فردة فإنَّ التكلم إن كان قيماً للموضوع فلا يخرج استصحاب بقاء المتكلم في الدار بعد القطع بخروج زيد من استصحاب الكلية في القسم الثاني نظير الاستصحاب في بقاء الحيوان عند تردد فردة بين البقر و الفيل.

و إن لم يكن التكلم قيماً بل هو معرف لوجود الإنسان في الدار الموضوع للحكم فالعلم بوجود زيد في الدار و ارتفاعه يجعل الاستصحاب كون إنسان في الدار من الاستصحاب في القسم الثالث من الكلية.

و دعوى الفرق بين القسم الرابع و غيره من القسم الثاني و الثالث بأن يكون الفرد في القسم الثاني مردداً بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء أو محتمله بخلاف الفرد في القسم الرابع فإنه ليس فيه الفرد مردداً بين فردين بل الفرد معين غايه الامر أنه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه.

و بأن ليس في القسم الثالث علمان بل علم واحد متعلق بوجود فرد معين غايه الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوده أو مع ارتفاعه بخلاف القسم الرابع فإنَّ المفروض فيه علمان علم بوجود فرد معين و علم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد و على غيره.

مندفعه بأنّ الفروق المذكوره ليست بفارقه بعد ما عرفت من رجوع القسم الرابع إلى القسم الثاني أو الثالث لأنّ الشك فيه يرجع إلى الشك في بقاء الكلى مع احتمال بقاء فرده.

التنبیه السابع: فی استصحاب التدریجیات و المراد بالتدریجیات هو ما لا یكون جمیع أجزائه مجتمعاً فی الوجود فی زمان واحد بل یوجد جزء و ینعدم و یوجد جزء آخر بخلاف المركبات القاره فای أجزائها مجتمعاً فی الوجود فی زمان واحد و لا کلام فی جریان الاستصحاب فی المركبات القاره لشمول ما دلّ علی النهی عن نقض یقین بالشک لها كما یشمل البسائط من دون فرق.

و إنّما الکلام فی استصحاب التدریجیات و المقصود من استصحابها هو أن ینعدم وجودها متیقناً فی حین فی شک فی انقطاعه بعده فیستصحب و لا فرق فیہ بین أن ینعدم المركب التدریجی الغیر القار زماناً كما إذا استصحب بقاء اللیل و النهار أو زمانیا کاستصحاب بقاء القراءه و نحوها من الزمانیات أو مقیداً بالزمان المنصرم الغیر القار کتقیید الصوم بکونه فی الیوم أو الصلاه بکونه فی وقت خاص و کیف کان فالبحث عنه یقع فی مقامات:

المقام الأول: فی جریان الاستصحاب فی نفس الزمان و قد استشكل فیہ بأنّ قوام الاستصحاب بالشک فی البقاء و لامجال له فی الزمان فإنّ الجزء السابق المتیقن قد انعدم و الجزء اللاحق حادث مشکوک و مسبوق بالعدم.

و یمکن الجواب عنه بأنّ الزمان موجود واحد مستمر متقوم بالانصرام و السیلان و لذا یعبر عنه بغير القارّ و علیه فلامانع من جریان الاستصحاب فی لوحده القضیه المتیقنه و المشکوکة بالدقه العقلیه فضلاً من الدقه العرفیه فإذا شککنا فی بقاء النهار یجری استصحاب وجوده بلا اشکال.

ففى هذه الصورة يكون النهار إسمًا لزمان كون قرص الشمس فوق الافق فيوجد عند طلوعها و يبقى إلى غروبها فالزمان المذكور أمر يتحقق عرفاً و عقلاً بحدوثه و يستمر و الاستصحاب فيه يكون من الاستصحاب فى بقاء الشئ لاحتقال بقاء كونه بين المبدأين حتى بنظر العقل فضلا عن العرف.

بل يجرى الاستصحاب فيه و إن قلنا بأن الزمان مركب من الآتات الصغيره المتصرمه نظير ما ذكره بعض فى الأجسام من تركيبها من الأجرام الصغيره غير القابله للتجزئه فإنّ فى هذه الصورة أيضاً لامانع من جريان الاستصحاب فيه لوحدته القضيه المتيقنه و المشكوكه بنظر العرف و الوحدته العرفيه هى المدار فى جريان الاستصحاب و إن كان القول بعدم قابليه الأجسام للتجزئه باطلا فى نفسه إلا أن الالتزام به لا يمنع من جريان الاستصحاب فى الزمان على هذا القول أيضاً.

بل قال بعض لو تحقق العدم بين أجزاء بعض المركبات بحيث لا يكون مخللاً للاتصال الموجب للوحدته عرفاً يحكم ببقائه ما لم تنته أجزاءه فإذا وقع الكسوف بحيث ينعدم جزء من النهار لا يوجب ذلك التخلل كون ما قبله مع ما بعده شيئين من النهارين و مع الوحدته العرفيه يجرى الاستصحاب فى ناحيه بقاء النهار و لافرق فى ذلك بين أن نقول بالأجزاء التى لا يتجزى و بين أن لم نقل بذلك.

لا يقال: إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على كون هذ الوقت نهاراً لا يجرى الاستصحاب لأنه أصل مثبت.

لأننا نقول: بعد اتصال الزمان و عينيه الموجود مع ما مضى جرى الاستصحاب لان هذا الزمان كان نهاراً قبلاً و نشك فى زوال هذا العنوان عنه فيحكم الاستصحاب ببقائه على ما كان فينطبق عليه حكم وجوب الصيام فتحصل أنّ الاستصحاب فى

الزمان جار على أى حال بعد ما عرفت من حكم العرف بوحده القضييه المتيقنه و المشكوكه من جهه الاتصال العرفى بين اجزائه.

المقام الثانى: فى استصحاب الزمانى و هو على قسمين لأئى الأمر التدريجى إمّا أن يكون مثل الزمان بحيث يكون تقومه بالانصرام و الانقضاء كالحركه و التكلم و نحوهما و إمّا أن يكون بنفسه غير منصرم و له ثبات فى نفسه ولكنه من حيث تقيده بالزمان يكون غير قار كالقيام الى الظهر او الجلوس الى المغرب.

أمّا القسم الأوّل من الزمانى فقد ظهر الكلام فيه مما ذكرنا فى استصحاب الزمان لأنه إن قلنا بكون الحركه المتصله امراً واحداً و إن الاتصال مساوق الوحده فلاشكال فى جريان الاستصحاب فيها حتى بناء على اعتبار وحده الموضوع بالدقه العقليه.

و إن قلنا بكون الحركه مركبه من الحركات اليسيره الكثيره بحيث يكون كل جزء من الحركه موجوداً منحاذاً عن الجزء الآخر فلاينبغى الاشكال فى جريان الاستصحاب فيها أيضاً لكون الموضوع واحداً بنظر العرف و إن كان متعددًا بالدقه العقليه بل تخلل العدم لايمنع من جريان الاستصحاب فى مثل الحركه إذا كان يسيراً لأنّ المناط فى الاستصحاب هو الوحده العرفيه و لا يضرّ السكون القليل بوحده الحركه عرفاً.

ثم لافرق فيما ذكر بين المركب الحقيقى و المركب الاعتبارى كالصلاه كما لا يخفى و أمّا القسم الثانى من الزمانى و هو الذى له ثبات فى نفسه ولكنه حيث قيّد بالزمان فى لسان الدليل يكون غير قار كالامسك المقيّد بالنهار و الشكك فيه إمّا يكون من جهه الشبهه الموضوعيه و إمّا يكون من جهه الشبهه الحكميه.

أمّا الصوره الأولى من الشبهه الموضوعيه فتاره يكون الفعل فيه مقيّداً بعدم مجيئ زمان كما إذا كان الامسك مقيّداً بعدم غروب الشمس فلا اشكال فى استصحاب عدم

غروب الشمس و يحكم بوجوب الامساك كما أنه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الأكل و الشرب لتنقيح الموضوع بالاستصحاب.

و اخرى يكون الفعل مقيدا فى لسان الدليل بوجود الزمان كما إذا كان الامساك مقيدا بالنهار و جواز الأكل و الشرب مقيدا بالليل فيجرى فيه استصحاب نفس الزمان بالتقريب المذكور فى استصحاب الزمان و يتقيد الفعل به بعد بقاء الزمان تعبداً كما لا يخفى و أمّا الصورة الثانيه و هى الشبهه الحكميه قد يكون الشك فيها لشبهه مفهوميه كما إذا شككنا فى أنّ الغروب الذى جعل غايه لوجوب الامساك هل هو عباره عن استتار القرص أو عباره عن ذهاب الحمره المشرقيه عن قمه الرأس و قد يكون الشك فيه لتعارض الأدله كما فى آخر وقت العشائين لتردده بين انتصاف الليل أو طلوع الفجر.

و كيف كان سواء كانت الشبهه مفهوميه او من جهه تعارض الأدله فقد ذهب الشيخ و من تبعه إلى أنّ الزمان إذا أخذ قيدا للفعل و كانت الشبهه حكميه فلايجرى الاستصحاب فيه و إذا أخذ ظرفا فلامانع من جريان الاستصحاب فيه و استشكل فيه بأنّ الاهمال فى مقام الثبوت غير معقول فالأمر بالشىء إمّا يكون مطلقاً و إمّا أن يكون مقيدا بزمان خاص و لا واسطه.

و معنى كونه مقيدا بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فأخذ الزمان ظرفا للمأمور به بحيث لاينتفى المأمور به بانتفائه مما لايرجع إلى معنى معقول فإنّ الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعى فإذا أخذ زمان خاص فى المأمور به فلامحاله يكون قيدا له فلامعنى للفرق بين كون الزمان قيدا أو ظرفا فإنّ أخذه ظرفا ليس إلّا عباره اخرى عن كونه قيدا فإذا شككنا فى بقاء هذا الزمان و ارتفاعه من جهه الشبهه المفهوميه أو لتعارض الأدله لايمكن جريان الاستصحاب لا الاستصحاب

الحكمى و لا الموضوعى أما الحكمى فلكونه مشروطا باحراز بقاء الموضوع و هو مشكوك فيه على الفرض فإن الوجوب تعلق بالامساک الواقع فى النهار فمع الشك فى بقاء النهار يشك فى بقاء الموضوع فلا يمكن استصحاب الحكم مع الشك فى بقاء موضوعه و لا وحده بين القضية المتيقنه و المشكوكه إذ الموضوع فى المتيقنه هو الامساک فى النهار و موضوع القضية المشكوكه هو الامساک فى جزء من الزمان يشك فى كونه من النهار و التمسك بقوله لا تنقض اليقين بالشك لاثبات وجوب الامساک فيه تمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه.

و أمّا الاستصحاب الموضوعى بمعنى الحكم ببقاء النهار فلأنه ليس لنا يقين و شك تعلقا بشىء واحد حتى يجرى فيه الاستصحاب بل لنا يقينان يقين باستتار القرص و يقين بعدم ذهاب الحمره المشرقيه فأى موضوع يشك فى بقائه بعد العلم بحدوثه حتى يجرى فيه الاستصحاب فإذا لاشك لنا إلّا فى مفهوم اللفظ و لامعنى لجريان الاستصحاب فيه.

و يمكن أن يدفع الاشكال المذكور أوّلا- بأن القول بعدم الفرق بين كون الزمان قيّدا أو ظرفا منظور فيه للخلط بين الموضوع الدليلى و الموضوع الاستصحابى إذ الموضوع فى الدليل و إن كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيّدا للموضوع بحسب العرف و لذا إذا شككنا فى بقاء الحكم بعد مضى ظرف الزمان أمكن ان نقول إنّ الجلوس مثلا- كان واجبا قبل انقضاء هذا الزمان و الآن يكون كذلك بحكم العرف فإنّ الموضوع فى القضية هو الجلوس و هو متحد مع الموضوع فى القضية المتيقنه عرفاً و إن لم يكن كذلك بحسب الموضوع الدليلى فيجرى فيه استصحاب وجوب الجلوس و ثانياً بأننا لانسلم أنّ أخذ الزمان ليس إلّا عبارته عن كونه قيّدا لأنّ ذكر الزمان فى الواجب بنحو الظرفيه دون القيديه أمر شايع كقول المولى لعبده إذا

ذهبت يوماً إلى منزل صديقي فقل له أعطني الكتاب الفلاني أنا أحتاج إليه و من المعلوم ان اليوم فيه مأخوذ بنحو الظرفيه لا القيديه بحيث لو لم يذهب إليه في اليوم لم يسقط لوجوب و عليه فدعوى الكليه المذكوره ممنوعه لعدم دخاله الزمان المأخوذ فيه في المثال المذكور و أشباهه.

فتحصّل أنّ الاستصحاب جار في نفس الزمان سواء كان الزمان كالنهار إسماً لزمان كون قرص الشمس فوق الأفق فيوجد عند الطلوع و يبقى إلى الغروب أو كان الزمان مركباً من الآنات الصغيره كالأجسام المركبه من الأجرام الصغيره لوحده القضيه المتيقنه و القضيه المشكوكه عرفاً و عقلاً- في الأوّل و عرفاً في الثاني بل يجرى الاستصحاب مع تحقق العدم بين بعض أجزاء بعض المركبات و لا يكون مخللاً كاستصحاب النهار مع وقوع الكسوف فيه.

و هكذا يجرى الاستصحاب في الزماني كالحركه و التكلم مما يكون تقوّمه بالانصرام و الانقضاء كما يجرى في الزمان و إذا كان الزماني له ثبات في نفسه ولكن حيث تقيّد بالزمان في لسان الدليل يعدّ غير قارّ كالامساک المقيّد بالنهار و الشك فيه إمّا من جهه الشبهه الموضوعيه و إمّا من جهه الشبهه الحكميه.

فان كان الأوّل أي الشبهه الموضوعيه فتاره يكون الفعل فيه مقيداً بعدم مجيئ زمان كما إذا كان الامساک مقيداً بعدم غروب الشمس فلا- اشكال في استصحاب عدم غروب الشمس و يحكم بوجوب الامساک و تاره يكون الفعل مقيداً في لسان الدليل. بوجود الزمان كما إذا كان الامساک مقيداً بالنهار فيجرى فيه استصحاب نفس الزمان و يتقيّد الفعل به بعد التعبد ببقاء الزمان.

و إن كان الثاني أي الشبهه الحكميه فقد يكون الشك فيه لشبهه مفهوميّه كما إذا شككنا في أنّ الغروب الذي جعل غايه لوجوب الامساک عباره عن استتار القرص أو

عبارة عن ذهاب الحمرة المشرقيه عن قمه الرأس و قد يكون الشك فيه من جهة تعارض الأدله كما فى آخر وقت العشاءين لترددّه بين انتصاف الليل أو طلوع الفجر.

فصل الشيخ فى هذه الصوره بين ما إذا اخذ قيذا للفعل و كانت الشبهه حكميه فلايجرى فيه الاستصحاب و بين ما أخذ ظرفاً فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه و هو الأقوى.

و دعوى أنّ الإهمال فى مقام الثبوت غير معقول فالأمر بالشىء إما أن يكون مطلقاً و إما أن يكون مقيداً بزمان خاص و لا واسطه و معنى كونه مقيداً بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فأخذ الزمان ظرفاً للمأمور به بحيث لاينتفى المأمور به بانتفائه مما لايرجع الى معنى معقول.

مندفعه بأن عدم الفرق بين كون الزمان قيذاً أو ظرفاً منظور فيه للخلط بين الموضوع الدليلى و الموضوع الاستصحابى.

اذ الموضوع فى الدليل و إن كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيذاً للموضوع بحسب حكم العرف و لذا إذا شككنا فى بقاء الحكم بعد مضى ظرف الزمان المأخوذ أمكن اجراء الاستصحاب و يقال إنّ الجلوس مثلاً كان واجبا قبل انقضاء هذا الزمان و الآن يكون كذلك بحكم العرف فلا تغفل هذا مضافاً إلى أنّنا لانسلم أنّ أخذ الزمان ليس الآ عبارة عن كونه قيذاً لأن ذكر الزمان فى الواجب بنحو الظرفيه أمر شايع فالتفصيل المحكى عن الشيخ قدس سره بين كون الزمان قيذاً و بين كونه ظرفاً تام جداً.

ثم إنّ كل مورد لايجرى فيه الاستصحاب لعدم الوحده بين القضية المشكوكه و القضية المتيقنه فاللازم حينئذ هو الرجوع إلى الأصول الأخرى كالبراءه فيما إذا كان الشك فى الأقل و الأكثر كما فى الشبهه المفهوميه من الغروب فلايجب بعد استتار

القرص أن يدوم الصوم إلى ذهاب الحمرة المشرقيه و كالاحتياط إذا كان الشك بين المتبائنين كما إذا تردّد بين الأداء و القضاء فى العشائين بعد انتصاف الليل فيجب ان يأتى بالصلاه مره بالأداء و مره بالقضاء أو بقصد ما فى الذمه إن لم يأت به قبل استتار القرص فتدبر جيّداً.

التنبيه الثامن: فى استصحاب الحكم التعليقى إذا فرضنا أنّ الشارع قال العنب إذا غلى يحرم كانت حرمة العنب معلقه على الغليان فإذا صار العنب زيبيا و شك فى بقاء حكمه التعليقى و عدمه ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى جريان الاستصحاب فيه معللا بان الوجود التقديرى له نحو تحقق فى مقابل عدمه فإنّ وجود كل شىء بحسبه.

و دعوى أن الموضوع منتف بصيروره العنب زيبيا مندفعه بعدم صيروره العنب بواسطه الجفاف موضوعاً آخر عند العرف و لذا يبحث فيه عن الفرق بين الأحكام المطلقه و الأحكام المعلقه و إلّا فمع انتفاء الموضوع فلامجال للبحث المذكور.

لايقال: إنّ الحكم المرتب على الموضوع المركب إنّما يكون وجوده و تقرره بوجود الموضوع بماله من الأجزاء و الشرائط و الموضوع للنجاسه و الحرمة فى مثال العنب إنّما يكون مركبا من جزئين العنب و الغليان فقبل فرض غليان العنب لايمكن فرض وجود الحكم و مع عدم فرض وجود الحكم لامعنى لاستصحاب بقائه لاعتبار أن يكون للمستصحب نحو وجود و تقرر فى الوعاء المناسب له فى الاستصحاب الوجودى. فوجود أحد جزئى الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعى ما لم ينضم اليه الجزء الآخر.

لأننا نقول: الحرمة و النجاسه التقديرية إنّما تكون قطعيا بالنسبه إلى العنب لا الزبيب فيمكن استصحابها فى حال الزبيبيه و بعبارة اخرى استصحاب هذا الأمر الموجود بعد فرض وجود موضوعه و هو العنب مما لا اشكال فيه و الموضوع للحرمة

الفعليه أو النجاسه الفعلية إنما هو العنب المغلى أو بشرط الغليان فلا بد من فرض وجوده بكلا- جزئيه عند إرادته الاستصحاب للحكم الفعلى بخلاف استصحاب الحرمة التعليقيه فإنه لا يحتاج إلّا إلى فرض وجود العنب قبل وجود الغليان لأنه الموضوع لهذه الحرمة و الفرق بينهما واضح كما لا يخفى.

هذا كله بناء على أنّ الحكم المعلق على العنب المذكور ليس حكماً فعلياً بل هو صرف إنشاء حكم عند كذا وقد عرفت أنّه لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه بعد تبدل حاله العتبيه إلى حال الزبيبيه لأنه أمر وجودى خاص.

و أمّا إذا قلنا بأنّ القضية الداله على حرمة العنب اذا غلى قضيه حقيقيه و مفادها جعل الحكم فى فرض وجود الموضوع و شرطه فتدل القضية على فعلية الحرمة المترتبة على موضوعها نعم ليس للحكم المذكور الفاعليه قبل وجود الموضوع مع شرائطه فى الخارج و لا ريب أنّ هذا الحكم الفعلى حكم شرعى فإذا شك فى بقاءه صح استصحابه و عليه فلا تعلق إلّا فى الفاعليه لا فى الحكم فلامجال لانكار شمول أدله الاستصحاب لمثل المقام.

و دعوى أنّ فرض وجود شىء فى ظرفه لا يلزمه إلّا فرض النجاسه و كما أنّ الفرض لا يستلزم وجود شىء بل يجتمع مع عدمه فهكذا فرض النجاسه لا يلزمه واقع حكم النجاسه بل يجتمع مع عدمها.

مندفعه بأنّ فرض وجود شىء فى ظرفه و ان لم يستلزم وجوده بالفعل حين الفرض ولكن ليس لازم ذلك كون الحكم المترتب على الشىء المفروض فرضياً بل الشارع جعل حكماً حقيقياً على الشىء المفروض الوجود فى ظرفه و كان المنشىء يرى وجود شىء و شرطه فى ذلك الظرف و حمل عليه النجاسه مثلاً و هذا ليس

عدماً كما لا يخفى بل مقتضى ذلك فعليه الحكم و ان لم يكن لها الفاعليه كما قرر في محله من الواجبات المعلقه و المشروطه.

و يظهر الأثر في لزوم انبعاث الغير إلى بعض مقدمات الأمر المتأخر إذا لم يمكن تحصيله في ظرفه هذا.

ولكن التحقيق أنّ الوارد شرعاً هو أنّ العصير العنبي اذا غلى يحرم لا- ان العنب اذا غلى يحرم و لا- خفاء في ان العصير العنبي لا يبقى بعد جفاف العنب و صيرورته زيبا فالمثال المزبور اعنى العنب اذا غلى يحرم مثال فرضى و عدم كونه مثالا للمقام لا يضر بالبحث كما لا يخفى.

شبهه المعارضه

و قد يشكل الاستصحاب التعليقى من ناحيه معارضته مع استصحاب حكم تنجيزى يصاده فيسقطان.

و بيان ذلك أنّ مقتضى الاستصحاب التعليقى فى مسأله الزيب مثلاً هو حرمة بعد الغليان و مقتضى الاستصحاب التنجيزى حليته بعد الغليان فانه كان حلالاً قبل الغليان و نشك فى بقاء حليته فيستصحب و يقع التعارض بين الاستصحابين و يسقطان.

و يمكن الجواب عنه بأنّ استصحاب الحرمة المعلقه لا ينافى استصحاب الحليه لأنّ الحليه أيضاً مغياة بعدم وجود المعلق عليه إذ مفهوم قوله عليه السلام إنّ العصير العنبي إذا غلى يحرم أنّ العصير العنبي ما لم يغل يحلّ فكما أنّ الحرمة معلقه و محدوده بما إذا غلى فكذلك الحليه مغياة بما إذا لم يغل و لا منافاه بينهما حتى يكونا متعارضين فالغليان فى المثال كما كان شرطاً للحرمة غايه للحليه التعليقيه.

تبصره: و هى أنه بناء على جريان الاستصحاب التعليقى فى الأحكام الشرعيه قد يقع البحث فى جريان الاستصحاب التعليقى فى موضوعات الأحكام الشرعيه أو

متعلقاتها و عدمه مثلا- إذا وقع ثوب متنجس في حوض كان فيه الماء سابقاً و شككنا في الحال في وجوده فهل لنا أن نقول لو وقع الثوب المذكور في هذا الحوض سابقاً لصدق الغسل بالماء و مقتضى الاستصحاب ذلك أيضاً في زمان الشك.

و الظاهر عدم جريان الاستصحاب لأنّ المعبر في جريانه أن يكون المستصحب حكماً شرعياً بنفسه ليصح التعبد ببقائه أو يكون ذا أثر شرعى ليقع التعبد بترتيب اثره الشرعى و المستصحب في المقام ليس حكماً شرعياً و لا ذا اثر شرعى لأنّ الأثر مترتب على الغسل المتحقق في الخارج و المستصحب في المقام أمر فرضى لا- واقعى و لا يمكن اثباتهما بالاستصحاب المذكور إلّا على القول بالأصل المثبت فإنّ تحققهما في الخارج من لوازم القضييه الفرضيه و لايجرى هذا الاشكال في صورته جريان الاستصحاب التعليقى في الأحكام لأنّ المستصحب فيها هو المجعول الشرعى و هو الحكم المعلق لا لازمه حتى يكون الاستصحاب بالنسبه إلى اثبات الحكم الفعلى من الأصل المثبت.

التنبية التاسع: في استصحاب أحكام الشرايع السابقه و عدمه و الذى يمكن أن يذكر بعنوان الموانع امور:

منها أن الحكم الثابت لجماعه خاصه لا يمكن إثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع إذ من لحق غير من سبق و ما ثبت في حق اللاحقين مثل ما ثبت في حق السابقين لاعينه.

و الجواب عنه واضح لأنّ الكلام في الحكم الثابت للعنوان الكلى و القضييه الحقيقيه لا الخارجيه و من المعلوم أنه لا يبقى مجالاً لتغاير الموضوع.

يمكن أن يقال لم يحرز أنّ الجعل في الشريعه السابقه كان بحيث يعم أهل الشريعه اللا-حقه و القدر المتيقن ثبوت الحكم للسابقين.

إذ لا سبيل لنا إلى إحراز إطلاق خطابات الأحكام في الشرائع السابقة بل لا سبيل لنا إلى ذلك إلا من طريق القرآن الكريم لتحريف كتب اليهود و النصارى و القرآن لا يدل إلا على مشروعيه ما كان يصدر منهم و لا طريق إلى كشف اطلاقها لعدم كون الآيات فى مقام بيان هذه الجهه.

ومنها: أنّ مع نسخ الشريعه السابقه بمجىء اللاحقه يعلم بارتفاع الأحكام الوارده فى الشريعه السابقه و مع العلم بارتفاعها لامجال للاستصحاب لعدم تماميه أركانها.

وأجيب عنه بأنّ الشريعه السابقه و إن كانت منسوخه بهذه الشريعه يقيناً إلاّ أنّه لا يوجب اليقين بارتفاع جميع أحكامها لبقاء بعض أحكامها فيستصحب.

أورد عليه بأن العلم بنسخ كثير من الأحكام السابقه تفصيلاً حيث ليس بالمقدار المعلوم بالاجمال حتى ينحل العلم الاجمالى باحتمال تطبيقه على المعلوم بالتفصيل لا يجرى حينئذ الاستصحاب لكونه فى أطراف المعلوم بالاجمال أو يجرى و يكون متعارضاً على القولين فيرجع إلى أصل آخر.

أللهمّ إلماً أن يقال بأنّه لا علم بالنسخ فى غير الموارد المنسوخه و معه لا مانع من جريان استصحاب الحكم المجعول فى الشريعه السابقه.

فتحصّل أنّه لا مانع عن استصحاب الشرع السابق لو لم يكن الحكم فى الشرع السابق لخصوص جماعه التابعين لذلك الشرع نعم عدم اختصاص الحكم بأهل الشريعه السابقه يحتاج الى دليل.

تنبيه: و هو أنّ بعد ما عرفت من عدم إحراز إطلاق الأحكام الثابته فى الشرائع السابقه يقع السؤال عن أنّه هل يمكن اثبات بقاء أحكام الشريعه السابقه من طريق آخر أولاً.

قال الشيخ الأعظم إنا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فإذا حرم في حقه شيء سابقاً و شك في بقاء حرمه ذلك الشيء في الشريعة اللاحقه فلا مانع عن الاستصحاب اصلا و فرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقه عند تجدد اللاحقه نادر بل غير واقع و أما التسريه من الموجودين إلى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم أو باجرائه فيمن بقى من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين و يتم الحكم في المعدومين بقيام الضروره على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحده انتهى.

و توجيه ذلك كما حكاه سيدنا الاستاذ من شيخه المحقق اليزدى أنّ المعدوم الذى يوجد في زمان المدرك للشريعتين متيقن بثبوت الحكم في حق المدرك و شاك في بقاءه في حقه فيحكم بأدله الاستصحاب ببقاء ذلك الحكم للشخص المدرك للشريعتين ثم يحكم بثبوت نفسه بواسطه الملازمه الشرعيه.

و بعباره اخرى الحكم الثابت للمدرك بالاستصحاب بمنزله الموضوع لحكم نفسه فالاستصحاب في حقه من الأصول الجاربه في الموضوع و بالجملة فحيث ثبت بالملازمه الشرعيه أنّ من آثار وجود الحكم لشخص وجوده لشخص آخر فالاستصحاب الذى يحكم بثبوت الحكم للمدرك يوجب ترتيب الأثر الشرعى لحكم المدرك و من آثاره الشرعيه وجود الحكم لنفسه إلى أن قال.

و انما المحذور أنّ هذا يجدى لمن كان في عصر المدرك و لا يجدى لغيره ممن يوجد في أزمنه المتاخره لأنّ الأثر في حقه إنّما يترتب على وجود الحكم المدرك بوسائط عديده غير شرعيه و هى وجوده لمن كان في عصره ثم وجوده لمن كان في عصر هذا و هكذا و المفروض أنّ وجود الحكم في حق هؤلاء ليس من الآثار

الشرعيه ليكون الوسائط كلها شرعيه وذلك لانقراض اعصارهم فكيف يمكن التعبد شرعاً بوجود الحكم في حقهم انتهى.

و لقائل أن يقول إنَّ ثبوت الحكم للموجود في زمن المدرك يحتاج الى إجراء الاستصحاب في حق المدرك للشريعتين مع الأخذ بقاعده الإشتراك و الملازمه الشرعيه بين ثبوته للمدرك و ثبوته لغيره هذا بخلاف ثبوته لغيرا لموجود في زمن المدرك فان ثبوت الحكم له لا يحتاج إلّا الى قاعده الاشتراك إذ الأحكام الشرعيه في الاسلام يكون لجميع الآحاد فإذا ثبت للموجود في زمن المدرك للشريعتين أحكام من الشرع السابق تكون تلك الأحكام ثابتة لغيره من الموجودين في سائر الأعصار و لا يحتاج ذلك الى التوسل بوسائط عديده بل نفس ثبوتها للموجود في زمن المدرك يكفي للحكم بثبوتها لمن يوجد في أزمنه متأخره فتحصل أنّ الأحكام الثابته في الشرع السابق إن لم تقترن بقرينه توجب اختصاصها بالشرع السابق يجرى فيها الاستصحاب و تثبت للمدركين الشريعتين بالاستصحاب و لغيرهم من الموجودين في زمان المدركين بالاستصحاب و قاعده الاشتراك و للموجودين في ازمنه متأخره بقاعده الاشتراك كما لا يخفى.

التنبيه العاشر: في الأصل المثبت و الكلام فيه يقع في أنّ أدله اعتبار الاستصحاب هل تختصّ بانشاء حكم مماثل لنفس المستصحب في استصحاب الأحكام أو لنفس أحكامه في استصحاب الموضوعات.

أو يعم الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب ولو بواسطه غير شرعيه عاديه كانت او عقليه ذهب الشيخ الأعظم إلى الأوّل بدعوى أنّ معنى عدم نقض اليقين و المضى عليه هو ترتيب آثار اليقين الثابته بواسطته للمتيقن و وجوب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلّا في الآثار الشرعيه المجعوله من الشارع لذلك الشيء لأنها

القابله للجعل دون غيرها من الآثار العقلية و العاديه و عليه فالأصل لا يثبت امرأ في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي نعم لو كان مدرك الأصل غير الأخبار و هو الظن النوعي الحاصل ببقاء ما كان على ما كان لم يكن إشكال في أن الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم و لو كان عاديا إذ لا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه.

و من هنا يعلم أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ لم يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبته لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعياً كان أو غيره إلّا أن يقال إنّ الظن الحاصل من حاله السابقه حجه في لوازمه الشرعيه دون غيرها لكنه إنّما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصرافيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر.

و حاصل كلامه أنّ الوجه في عدم اعتبار الاستصحاب في غير الآثار الشرعيه المجعلوه من الشارع بلاواسطه بناء على كون دليل الاعتبار هو الأخبار هو الاشكال الثبوتى و الاثباتى و بناء على كون دليل الاعتبار هو الظن النوعى هو الاشكال الاثباتى.

يمكن أن يقال: إنّ الاشكال الثبوتى منظور فيه و ذلك لأنّ تنزيل الموضوعات الخارجيه إذا كان ممكنا باعتبار آثارها بالتنزيل فى الوسائط العقلية و العاديه باعتبار آثارها أيضاً ممكنا و إن لم يكن معقولا باعتبار نفسها و عليه فاللازم أن يجعل الاشكال على كل تقدير هو الاشكال الاثباتى لا- الثبوتى و إلّا فلامجال لاستصحاب الموضوعات فالتحقيق أن يقال إنّ تنزيل الشىء بلحاظ الآثار الشرعيه التى يترتب عليه بواسطه عقلية او عاديه و إن كان بمكان من الامكان إلّا أنّ دليل التنزيل قاصر عن اثبات ذلك و لافرق فيه بين أن يكون دليل الاعتبار هو الأخبار أو الظن النوعى

فإنَّ النظر في أدله الاستصحاب إلى نفس المستصحب أو أثره و لا نظر لها إلى غيرهما من الآثار المترتبة على الوسائط العقلية و العاديه نعم أثر الشرعى المترتب على الأثر الشرعى و إن لم يترتب بالاستصحاب إلّا أنّ موضوعه هو الأثر الشرعى إذا ثبت بالاستصحاب يشمله عموم الأدله الداله على الأثر الشرعى المترتب عليه.

تبصره و لا يخفى عليك أنّ مورد البحث في الأصول المشبه هو ما إذا كان اللازم العقلى أو العادى لازماً لبقاء المستصحب فى زمان الشك و ذلك لأنّه لو كان اللازم العقلى أو العادى لازماً من حين اليقين السابق كان هو بنفسه مجرى للاستصحاب كما يجرى الاستصحاب فى ناحيه الملزوم لاشتراكهما فى اليقين السابق و الشك اللاحق فإن كان حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعى كان اللازم أيضاً مشمولاً لأدله الاستصحاب بلا حاجه إلى الالتزام بالأصل المثبت.

الابتلاء بالمعارض

و قد عرفت أنّ الدليل لعدم اعتبار الأصول المثبتة قصور الأدله و اضيف اليه لزوم التعارض بين استصحاب الملزوم و بين التبعيد بعدم اللازم فيتساقطان و يرجع إلى أمر آخر و قد يقال لو كان التعارض صحيحاً لزم أن لا يترتب آثار نفس الملزوم أيضاً لتعارض الاستصحابيين مع ان المعلوم خلافه بالاجماع و مما ذكر يظهر ان الأصل مقدم فى طرف الملزوم و جار للترجيح فلا تعارض أو أنّ مورد المعارضه هو أثر اللازم لا الملزوم فيقدم الأصل فى طرف الملزوم من جهه أنّه لامعارض له فتأمل.

الفرق بين الأمارات و الأصول

و قد يسئل ما الفرق بين الأمارات و الأصول فى كون مثبتات الأماره حجه و مثبتات الأصول ليست بحجه مع اشتراكهما فى ما يقال من قصور الأدله و اجيب عنه بوجوه: منها أنّ الطريق أو الأماره حيث إنّ كما يحكى عن المؤدى و يشير إليه كذا

يحكى عن أطرافه من الملزوم و اللوازم و الملازمات و يشير إليها كان مقتضى اطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها فى حكايتها و مقتضاه هو حجيه المثبت منها بخلاف مثل دليل الاستصحاب فإنه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلاله على التعبد بثبوتها و لادلاله له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ اثره فلادلاله له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية إلا فيما عدّ أثر الواسطه أثرا له لخفائها أو شده وضوحها و جلائها.

يمكن أن يقال إن الحكايه فرع القصد و المخبر قد لا يقصد اللوازم بل قد لا يكون ملتفتا إليها أو يتخيل عدم الملازمه و مع ذلك يقال بحجيه اللوازم و ذلك لأدلة تدل على حجيه الخبر و الخبر و الحكايه من العناوين القصدية فلا يكون الإخبار عن الشئ إخباراً عن لازمه إلا إذا كان اللازم لازما بمعنى الأخص أو كان لازما بالمعنى الأعم مع كون المخبر ملتفتا إلى الملازمه فحينئذ يكون الإخبار عن الشئ إخبارا عن لازمه.

و يدفع ذلك بأن وجه حجيه مثبتات الأمارات أن جميع الأمارات الشرعيه انما هى أمارات عقلائيه أمضاها الشارع و ليس فيها ما تكون حجيتها بتأسيس من الشرع و معلوم أن بناء العقلاء على العمل بها إنما هو لاجل إثباتها الواقع للتعبد بالعمل بها فإذا ثبت الواقع بها تثبت لوازمه و ملزوماته و ملازماته بعين الملاك الذى لنفسه فكما أن العلم بالشئ موجب للعلم بلوازمه و ملزوماته و ملازماته فكذلك الوثوق النوعى به موجب للوثوق بتلك الأمور و كذا الحال بالنسبه الى احتجاج الموالى للعبيد و بالكعس نعم لو حاولنا إثبات حجيه الأمارات بالأدله النقليه التعبدية لما أمكن لنا اثبات حجيه مثبتاتها.

و دعوى احتمال اعتبار القصد فلاوجه لها بعد عدم اعتباره عند العقلاء لا فى بناءاتهم و لا فى احتجاجاتهم و يشهد له أخذهم بلوازم الأقارير و لو لم يكن المقر متوجها إليها ألا ترى أنّ من لم يرد ذكر مده عمره فيسئل عنه عدّه سؤالات يكشف منها مده عمره كان مأخوذاً بما اجاب و إن لم يقصد اللّازم و ليس ذلك أّلا لعدم اعتبار القصد فى الحجيه.

فتحصّل: أنّ الفرق بين الأمارات و الأَصُول فى حجيه المثبتات فى الأولى دون الثانيه أنّ دليل حجيه الأمارات إنّما يكون مفيدا لحجيتها بما كانت عند العقلاء و لا اشكال فى أنّ طريقه العقلاء استقرت على العمل بالطرق لجمع أطرافها هذا بخلاف أدله اعتبار الأَصُول فإنها لاتفيد إلّا التعبد باقامه المشكوك مقام المتيقن فى ترتيب الآثار أو التعبد ببقاء اليقين الطريقي فى مقام العمل و لا يلزم منه صيروره الاستصحاب أماره و القدر المتيقن من أدله اعتبار الاستصحاب هو لزوم ترتيب آثار نفس المتيقن فلايشمل غيرها لكونها قاصره.

لايقال: سلمنا قصور أدله اعتبار الاستصحاب عن شمول الآثار المترتبه على المتيقن بالواسطه لكن يقع الاشكال فى الآثار الشرعيه التى تكون وسائطها شرعيه مع أنّه لا كلام بينهم فى وجوب ترتيب تلك الآثار.

لأنّنا نقول: إنا سلمنا أنّ دليل التنزيل ليس ناظرا إلّا إلى آثار نفس المتيقن لكن نقول بعد ما كان قضيه ادعاء وجود زيد فى عالم الشك جعل آثاره المترتبه على وجوده الواقعى يكون جعل تلك الآثار مماثلا للواقع من جميع الجهات أنسب و أحرى بتصحيح الادعاء و لايشكل حينئذٍ بأنّ لازم ذلك ترتيب الآثار العقليه أو العاديه و ما يترتب عليهما أيضاً و ذلك لأنّ جعل تلك الآثار ليس بيد الشارع كى يكون أنسب بمقام ادعائه فيختص الجعل بما كان بيد الشارع و ضعاً و رفعاً.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إنَّ مع ثبوت الموضوع و هو الأثر الشرعي بالاستصحاب يشمله عموم أدله الأثر الشرعي المترتب عليه و المقصود أن الاستصحاب لا يقتضى إلماً أن في محيط القانون و محدوده الشرع المتيقن السابق باق و موجود في زمان الشك تعبداً و بنفس التعبد بوجوده لامحاله يعمه الدليل الدال على ترتب الحكم عليه و ثبوت آثاره الشرعيه إنما هو بدلاله أدله تلك الآثار لا بنفس الاستصحاب نعم ببركه الاستصحاب يحرز تطبيق الأدله عليه و عليه فالأثر الشرعي المترتب على الأثر الشرعي بعد ثبوت موضوعه و هو الأثر الشرعي بالاستصحاب ثابت بالأدله المتكفله لترتب ذلك الأثر الشرعي عليه.

بقى اشكال و هو أن ما ذكر من حجيه الأمارات بالنسبه إلى لوازمها و ملزوماتها لايجرى في اعتبار مطلق الأماره هذا مضافاً إلى أن اعتبار بعض الامارات كان تأسيساً من الشارع فاللازم فيه هو الاقتصار على مورده كالظن بالقبله لمن لا يتمكن من العلم بها فإنه معتبر ولكن لو كان ذلك الظن موجبا للظن بالوقت فليس بحجه و سوق المسلمين أماره على التزكيه ولكن لا يكون أماره على كونه مأكول اللحم و بالجمله فما هو المعروف في الألسنه من اعتبار الأماره بالاضافه إلى أطرافها أيضاً لا أساس له بل لا بد من ملاحظه الدليل الدال على اعتبار الاماره من أن مقتضاه الاطلاق او الاختصاص.

و فيه أوّلاً- أن الكلام في الامارات العقلائيه و إنكار حجيه اللوازم فيها كما ترى و يشهد له احتجاجهم بلوازم الاقاديير و إن لم يكن مع القصد و الالتفات و ثانياً أن سوق المسلمين كما كانت أماره على التزكيه كانت أماره على كونه من مأكول اللحم فيما إذا كان البيع و الشراء مبنيين على كونه من مأكول اللحم.

فتحصّل أنّ لوازِم الأمارات العقلانيه و أطرافها حجه و إن لم تكن مقصوده للمخبر و لذا اكتفى بالاقرار فى ثبوت اللوازم مع أنّ المقرّر قد لا يكون ملتفتا إليها و هكذا يكون دلالة الاقتضاء حجه مع أنها مقتضى الجمع بين الأدلّه كدلاله قوله تعالى وَ حَمَلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا .

بانضمام قوله جلّ و علا- وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ عَلَى أَنَّ أَقْلَ الْحَمْلِ هُوَ سِتَّةَ أَشْهُرٍ هَذَا بِخِلَافِ لَوَازِمِ الْأَصُولِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ بِحُجَّةٍ لِعَدَمِ كَوْنِهَا مِنْدَرَجَةً فِي الْآثَارِ الْمَأْمُورِ بِتَرْتِبِهَا فِي الْإِسْتِصْحَابِ لظهور الآثار المذكوره فى الآثار المترتبة على نفس المتيقن و أمّا غيرها فهى خارجه عنها تخصّيصاً نعم الأثر الشرعى الثابت بالاستصحاب لو كان له أثر شرعى آخر ثبت له بعموم أدله ذلك الأثر الشرعى بعد ثبوت موضوعه بالاستصحاب.

موارد الاستثناء

استثنى من عدم حجيه الأصول المثبته موارد:

منها: خفاء الواسطه و هو ما اذا كانت الواسطه خفيه بحيث يعدّ فى العرف الأحكام الشرعيه المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب و ذى الواسطه و هذا المعنى يختلف وضوحاً و خفاء باختلاف مراتب خفاء الواسطه عن انظار العرف و من جملتها ما اذا استصحب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جفاف الاخر فانه لايبعد الحكم بنجاسته مع ان تنجسه عند العقل ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطبا بل من أحكام سرايه رطوبه النجاسه اليه و تأثره بها بحيث يوجد فى الثوب رطوبه متنجسه فاستصحب رطوبه النجس لايبث تأثر الثوب بالدقه العقليه إلّا ان العرف حيث لايرى الواسطه من جهه خفائها جعل النجاسه اثراً لملاقاه الطاهر للنجس رطبا قال فى الدرر ان العرف لايرى ترتب الحكم الشرعى على تلك الواسطه بل يراه مرتباً على نفس المستصحب

ص: ٣٩٩

و خطاب لا-تنقض اليقين بالشك كساير الخطابات تعلق بالعنوان باعتبار مصاديقه العرفيه لا الواقعيه العقليه فما يتوهم من ان المسامحه العرفيه بعد العلم بخطائهم لايجوز الاعتماد عليها و ان المقام من هذا القبيل ناش عن عدم التأمل فان المدعى ان مورد الحكم بحسب الدقه هو المصاديق العرفيه نعم لو ترتب حكم على عنوان باعتبار ما هو مصداقه بحسب الواقع لايجوز الاعتماد على ما يراه العرف مصداقاً له.

و دعوى انه لا-اثر لخباء الواسطه لانه ان كان الأثر لذى الواسطه بحسب ما ارتكز عند العرف فهذا لايرجع فى الحقيقه الى التفصيل و ان كان أثراً للواسطه فى الحقيقه و العرف يعدّه من آثار ذى الواسطه تسامحا فلاعبره به لان نظر العرف انما يكون متبعاً فى المفاهيم لا فى تطبيقها على المصاديق.

مندفعه بان الاثر للواسطه فى الحقيقه ولكن العرف لايتوجه الى الواسطه و ان الأثر لها بل يعتقد ان الأثر لذى الواسطه.

هذا مضافاً الى ان نظر العرف فى حدود المفاهيم و تطبيقها مورد الاعتبار شرعاً و لاوجه للتفكيك بينهما لان الملاك فيهما واحد و هو ان العرف لو لم يتبّه له لايتوجه اليه بنظره العرفى.

و مسامحات اهل العرف على النحويين أحدهما: ما يتوجه اليه نفسه و انما يتسامح من جهه عدم الاعتناء بالموضوع و هذا مما لايتوجه اليه و يضرب على الجدار.

و ثانيهما: ما لايتوجه اليه بنظره العرفى اصلاً و لاشبهه ان هذه المسامحه معتنى بها فى الأحكام و من ذلك ترى الفقهاء يحكمون بطهاره لون الدم مع انه دم فى الحقيقه لاستحاله انتقال العرض و انفكاكه عن المعروض و لا اشكال فى اعتبار العرف فى هذه الموارد و لو فرض ان الشارع اراد الحكم على وفق الدقه العقليه للزم عليه التنبيه بما

يلتفت إليه أهل العرف و حيث لم يتبّه على ذلك علم ان الاعتبار بالنظر العرفى فى تطبيق المفاهيم كما ان الأمر كذلك فى نفس المفاهيم.

فتحصل قوه القول بجريان الاستصحاب فيما اذا كان الاثر بحكم العقل للواسطه ولكن العرف يجعله اثرا لذى الواسطه بالدقه العرفيه.

و المناقشه فى مثال استصحاب رطوبه النجس لاثبات تنجس ملاقيه بان العرف هو الذى يستفيد من الادله الشرعيه ان التنجس لا يكون الا لاجل سرايه النجاسه الى الملاقي فملاقاه الثوب للرطب لا يكون موضوعاً للحكم بالغسل عند العرف بل الموضوع هو الثوب المتأثر عن النجاسه الرطبه و استصحاب الرطوبه لا يثبت هذا العنوان لان الواسطه الخفيه ما تكون عقليه لا يراها العرف كما ان استصحاب عدم الحاجب للحكم بتحقيق عنوان الغسل مثبت لان الواسطه عرفيه لاعقليه يمكن دفعها بان المستفاد من اكثر الادله ان مجرد ملاقاه الظاهر مع النجس الرطب موضوع للنجاسه و عليه فالعرف لا يرى ترتب الحكم الشرعى بالنجاسه على تلك الواسطه بل يراه مرتباً على نفس المستصحب و لاحاجه الى اثبات ما حكم به العقل حتى يقال ان استصحاب الرطوبه لا يثبت ذلك.

و مقتضى الرفع المذكور ان الخفاء الحاصل من الادله كالخفاء الواقعى العقلى فى انه ليس الموضوع للاستصحاب الا ما يعرفه العرف و لو بحسب الادله فتدبر.

و من جملة ما أصاله عدم دخول هلال شوال فى يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه احكام العيد من الصلاه و الغسل و غيرهما فان مجرد عدم الهلال فى يوم لا يثبت آخريته و لا أوليته غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال الا ترتيب احكام آخريه ذلك اليوم لشهر و أوليه غده لشهر آخر فالاول عندهم ما لم يسبق بمثله و الآخر ما

اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر و كيف كان فالمعيار خفاء توسط الامر العادى و العقلى بحيث يعد آثاره آثار النفس المستصحب.

و المناقشه فيه بانه اذا بنينا على ان عنوان الاوليه مركب من جزئين احدهما وجودى و هو كون هذا اليوم من شوال و ثانيهما عدمى و هو عدم مضى يوم آخر منه قبله ثبت بالاستصحاب المذكور كون اليوم المشكوك فيه اول شوال لادن الجزء الاول محرز بالوجدان و الجزء الثانى يحرز بالاصل فبضميمه الوجدان الى الأصل يتم المطلوب.

و اما اذا بنينا على ان عنوان الأوليه امر بسيط منتزع من وجود يوم من الشهر غير مسبق بيوم اخر من الوجود و العدم السابق لم يمكن اثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور ألما على القول بالاصل المثبت فان الأوليه بهذا المعنى لازم عقلى للمستصحب و غير مسبق باليقين نعم حيث ان التحقيق بساطه معنى الاوليه بشهاده العرف لايمكن اثباتها بالاستصحاب المزبور.

يمكن دفعها بان العرف لايفهم من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال إلا ترتيب أحكام آخريه ذلك اليوم لشهر و أوليه غده لشهر آخر فرأى آثار آخريه ذلك اليوم لشهر آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال و آثار أوليه غده لشهر آخر آثار عدم دخول شوال و لافرق فيه بين ان يكون الأوليه مركبه او البسيطه.

فتحصل ان ما ذهب اليه الشيخ و صاحب الكفايه من استثناء الواسطه الخفيه صحيح كبرى و صغرى و ان لم تكن الصغرى خاليه عن بعض المناقشات.

ومنها: جلاء الواسطه و هو ان يكون وضوح الواسطه بحيث يورث الملازمه بين ذى الواسطه و نفسها فى مقام التنزيل عرفاً فدليل تنزيل أحدهما يكون دليل تنزيل

الآخر كالمتضائفين مثل أبوه زيد وعمرو وبنوه عمرو وزيد لعدم التفكيك بينهما في التنزيل كما لا تفكيك بينهما في الواقع بل عدم ترتيب مثل هذا الاثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً.

أورد عليه بان المذكور صحيح من ناحيه الكبرى الا ان الاشكال من جهه الصغرى لعدم ثبوت هذه الملازمه في التعبد في مورد من الموارد و ما ذكر من المتضائفات من الملازمه في التعبد مسلم الا انه خارج عن محل الكلام اذ الكلام فيما اذا كان الملازم فقط مورداً للتعبد و متعلقاً لليقين و الشك و المتضائفات كلاهما مورد للتعبد الاستصحابي فيجربى الاستصحاب في نفس اللازم بلا احتياج الى القول بالاصل المثبت هذا مضافاً الى امكان منع الملازمه التعبدية بين المتضائفين و ان كان التلازم بينهما بحسب الوجود الواقعي لأن مجرد شدة التلازم بين الشئيين في مرحله الواقع لا يوجب عدم انفكاك احدهما عن الآخر في عالم التنزيل الظاهري.

كما انه قد يراد عرفاً من تنزيل البنوه لشخص خصوص الآثار المترتبة على البنوه لا الآثار المترتبة على الابوه و قد يراد العكس و قد يراد تنزيل نفس الاضافه الموجب لترتيب كلا المتضائفين.

على أن ذلك يستلزم المعارضه لو كانت الحاله السابقه في كل منهما مختلفه بان كان احدهما مسبقاً بالوجود و الآخر مسبقاً بالعدم فيشكل الامر من جهه انه كما يمكن ان يقال ان تنزيل وجود أحدهما المسبق بالوجود ملازم لتنزيل الآخر فكذلك يمكن العكس بان يقال تنزيل عدم الآخر أيضاً ملازم لتنزيل عدم ملازمه.

مثلاً- اذا فرض انه متيقن بوجود بعض اجزاء العله ثم شك في بقائه و علم مقارناً للشك المذكور بوجود ساير اجزاء العله فانه يستصحب بقاء ذلك البعض اذا ترتب عليه اثر شرعي و لا يترتب عليه آثار وجود المعلول بدعوى الملازمه بين تنزيل العله

و تنزيل المعلول لانه كما يمكن ان يقال ان تنزيل وجود العله يستلزم تنزيل وجود المعلول فيترتب عليه اثره كذلك يمكن العكس بان يقال تنزيل عدم المعلول و استصحابه يستلزم تنزيل عدم العله فيترتب عليه اثره و ليس اثر المعلول الاثر الشرعى للعله كى يكون استصحابها حاكما على الاصل الجارى فى المعلول.

و يمكن ان يقال انه ليس المدعى هو عدم التفكيك فى التعبد و التنزيل فى جميع موارد المتضائفين حتى يمنع ذلك بل المدعى ان فى كل مورد ثبت عدم التفكيك بين التعبد فى المستصحب و بين التعبد فى لازمه يشمله حديث لاتنقض و يمنع عن التفكيك لانه نقض لليقين بالشك.

و هذا مضافاً الى أن تعارض الاستصحاب فيما اذا كان احد الاستصحابين مسبقاً بالوجود و الآخر مسبقاً بالعدم و سقوطهما فيه لا يوجب الاشكال بالنسبه الى ما لم يكن الاستصحابان متعارضين كما ان التعارض فى بعض موارد الاستصحاب لا يمنع عن حجيه الاستصحاب مطلقاً.

التنبه الحادى عشر: فى دفع توهم المبتيه عن بعض موارد الاستصحاب و الظاهر من الكفايه انه لاتفاوت فى الاثر المترتب على المستصحب بين ان يكون الاثر مترتباً على المستصحب بلا واسطه شىء او بواسطه عنوان كلى ينطبق عليه بالحمل الشايع و يتحد معه وجوداً كان ذلك العنوان منتزعا عن مرتبه ذاته كالعناوين التى تكون بالنسبه الى مصاديقها من قبيل الذات و الذاتيات او كان منتزعا عن ذاته بملاحظه بعض عوارضه مما هو الخارج المحمول كالوكاله و الولايه و نحوهما مما ليس فى الخارج إلا منشأ انتزاعها و هو عين المستصحب من دون حاجه الى الواسطه و عليه فالاستصحاب فى الصورتين ليس بمثبت فان الاثر فيهما انما يكون للمستصحب حقيقه حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواه لان الطبيعى انما يوجد بعين

وجود فرده كما ان العرضى كالملكيه ونحوها لاوجود له الا بمعنى وجود منشأ انتزاعه بالفرد أو منشأ الانتزاع فى الخارج هو عين ما رتب عليه الاثر لاشىء آخر فاستصحابه لترتب اثره لا يكون بمثبت كما لا يخفى.

هذا بخلاف المحمول بالضميمه كالسواد او البياض حيث كان ذلك مع الضميمه و هى السواد او البياض كان الاستصحاب فيه مثبتا و قد يجاب عنه بان العنوان الملحق بالكلى الطبيعى ان كان هو العنوان الوصفى الاشتقاقى بلحاظ قيام مبدئه بالذات فلا فرق بين العنوان الذى كان مبدئه قائما بقيام انتزاعى او بقيام انضمامى اذ كما ان الفوق عنوان متحد مع وجود السقف فكذلك عنوان الابيض او الاسود متحد مع الجسم فيصح استصحاب العنوان الموجود فى الخارج بوجود معنونه و ترتيب الاثر المترتب على العنوان الكلى و عليه فلامقابله بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه من هذه الحثيه و ان كان المراد نفس المبدأ القائم بالذات تاره بقيام انتزاعى و اخرى بقيام انضمامى فلتوهم الفرق مجال نظرا الى ان وجود الامر الانتزاعى بوجود منشئه بخلاف الضميمه المتأصله فى الوجود فانها مبائنه فى الوجود مع ما تقوم به فاستصحاب ذات منشأ الانتزاع و ترتيب اثر الموجود بوجوده كترتيب اثر الطبيعى على فرده المستصحب بخلاف ذات الجسم و ترتيب اثر البياض فانهما متبائنان فى الوجود.

و لا يخفى عليك ان ظاهر هذا الجواب ان التقابل بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه صحيح فى الصوره الثانيه.

و الاولى هو انكار التقابل مطلقاً سواء كان المراد منهما نفس المبدأ او العنوان الاشتقاقى فان التفرقه لو كان فى الاثر المترتب على المبدأ فلا فرق فيه بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه.

فانه كما يكون السواد مغايراً خارجاً مع وجود محله فكذلك مثل الوكاله أيضاً بالنسبه الى منشأ انتزاعها.

و لو كانت التفرقه فى الاثر المترتب على نفس المحمول فلا فرق أيضاً بينهما لاتحاد المحمول مع مورده فى الحالين فلاوجه للتفصيل بين المحمولين لا- فى الأثر المترتب عليهما و لا فى الاثر المترتب على مبدئهما نعم لامجال للاستصحاب ان اريد من المستصحب هو الفرد بحيثه الفرديه و الخصوصيه لا- العنوان المنطبق عليه للمغايره بينهما فى عالم الاعتبار و تقدير موضوعيه الموضوع لان حيثه الفرديه غير حيثه الجامع التى باعتبارها تعلق الاثر فلا تغفل.

التنبيه الثانى عشر: فى انه لا فرق بين المجعوليه الاستقلاليه و بين المجعوليه التبعيه فى جريان الاستصحاب فاذا كان المستصحب مجعولاً باحدى الجعولين جاز الاستصحاب و حاصل الكلام انه يكفى المجعوليه و لو كانت بالتبعيه فى جريان الاستصحاب لان كليهما مما تناله يد الجعل شرعاً و يكون امرهما بيد الشارع وضعا و رفعاً و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه فالتفرقه فى جريان الاستصحاب بين المجعوليه الاستقلاليه و بين المجعوليه التبعيه لاوجه لها بعد كونهما مشتركين فى أصل المجعوليه.

قال فى الكفايه فليس استصحاب الشرط او المانع لترتيب الشرطيه او المانعيه بمثبت كما ربما توهم بتخيل ان الشرطيه او المانعيه ليست من الآثار الشرعيه بل من الامور الانتزاعيه انتهى.

و عليه فاستصحاب الشرط كالطهاره او المانع كالنجاسه الخبيثه لترتيب آثار الشرطيه او المانعيه من جواز الدخول فى الصلاه مثلاً أو عدم جواز الدخول فيها ليس بمثبت اذ الواسطه و هى الشرطيه او المانعيه مجعوله بجعل تبعي.

و الآثار المترتبه على الشرطيه او المانعيه آثار لمجعول شرعى تبعي

وقد يقال ان الشرط او المانع للمأمور به ليس دخيلاً في الحكم وجوداً او عدماً بل الدخيل هو التقيد بوجوده او بعدمه لما قرر في محله ان في مثل القيود للمأمور به يكون القيد خارجاً و التقيد داخلياً.

نعم اذا كان الشرط شرطاً للتكليف فلا يخلو اما ان يكون مثل المجيء و الزوال في قوله اذا جاءك زيد فاكرمه و اذا زالت الشمس وجب الصلاة و لا اشكال في صحة جريان الاستصحاب فيه لاثبات الوجوب.

و اذا كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء من جهه انه فعل من افعال المنشئ فاستصحاب هذا الشرط لا ينتج لاثبات ثبوت الانشاء لانه عقلي.

و فيه ان انكار الاستصحاب في ناحيه الشرط او المانع للمأمور به مع ان مورد بعض أخبار الاستصحاب هو ذلك كما ترى و عليه يجرى الاستصحاب في ناحيه الشرط سواء كان شرطاً للمأمور به أم شرطاً للتكليف نعم لو كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء من جهه انه فعل من افعال المنشئ فلا يجرى فيه الاستصحاب لانه من الامور العقلية لا الشرعية.

التنبه الثالث عشر في استصحاب الاعدام:

و قد يشكل الاستصحاب في الاعدام من نواح مختلفه أحدها: ان استصحاب عدم التكليف بناء على عدم مجعوليته العدم ليس له اثر شرعي فان اطلاق العنان من الآثار المترتبة العقلية على عدم التكليف و عليه فجرى الاستصحاب في عدم التكليف يحتاج الى وساطه لشيء آخر حتى يترتب عليه اثر شرعي و هو ليس الا اصلاً مثبتاً.

و فيه ان اللازم هو ان يكون المستصحب مما يترتب على التعبد به اثر شرعاً فكونه مطلق العنان و ان كان اثر عقلياً لليقين بالعدم الا انه اذا استصحب اليقين في حال الشك يترتب عليه كون المكلف مطلق العنان شرعاً و هو اثر شرعي بقاء و ان كان في

حال عدم التكليف فى الازل اثرا عقليا لليقين بعدم التكليف و لا دليل على لزوم جعل المماثل للمستصحب او جعل المماثل للأثر الشرعى للمستصحب حتى يستلزم عدم جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه اذ قوله لاتنقض اليقين بالشك لا يدل الآ على اعتبار بقاء اليقين فى عالم التشريع و اعتبار ذلك لا يكون الآ فيما اذا كان له اثر يكون تحت يد الشارع بقاء و حيث ان الاثر لا يلزم ان يكون امراً وجوديا و لا اثراً عمليا يجوز ان يترتب عليه عدم لزوم العمل المساوق لكون المكلف مطلق العنان.

وثانيها: ان العدم غير مجعول و ذلك لان الحكم بعدم الوجوب او عدم الحرمة ليس من باب الانشاء بل هو من باب الاخبار حقيقه و عليه فلامجال لاستصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة لاختصاصه بالمجعول الشرعى و المفروض ان العدم غير مجعول.

واجب عنه بوجهين:

الأول: ان انشاء عدم الوجوب او عدم الحرمة اظهاراً لبقاء عدمهما على حاله ممكن لان الانشاء خفيف المؤونه و قصد ثبوت مفهوم عدم الوجوب بقوله لا يجب انشاءً امر معقول و الانشاء قد يكون بداعى الايجاد و تاره اخرى يكون بداعى نحو الكشف و الاظهار كالانشاء بداعى الارشاد و رشد العبد و خيره.

الثانى: ابقاء العدم على حاله بعدم جعل الداعى نحو ايجاده يكون عن اختيار فان عدم الفعل تاره فى حال الغفله او فى حال عدم القدره فالفعل فى مثل هذه الاحوال غير اختيارى و الترك يكون على طبع الفعل غير اختيارى.

و اخرى فى حال الالتفات و القدره على الفعل فابقاء العدم حينئذ يكون بعدم اعمال القدره فى ايجاده عن شعور و التفات و الفعل حينئذ حيث انه مقدور فلامحاله يكون الترك مقدورا و مستنداً اليه و لاحاجه الى صدق الحكم و لا الى صدق الجعل

المساوق للايجاد بل مجرد الاستناد الى الشارع يكفى فى جريان الاستصحاب و الابقاء لا يختص بطرف الوجود بل المراد به استمرار كل مفروض على حاله فى حاله اخرى.

ثالثها: أنّ عدم استحقاق العقاب مترتب على عدم الوصول و من المعلوم ان عدم الوصول متحقق بنفس الشك فى الوصول و عليه فلاحاجه الى التعبد بعدم التكليف بالاستصحاب ظاهراً لتحقيق عدم الوصول.

وفيه ان استحقاق العقاب منوط بوصول التكليف و مخالفته و ينتفى ذلك بانتفاء كل جزء من الاجزاء الثلاثة وجداناً او تعبداً و قاعده قبح العقاب بلا بيان مختصه بحيثه عدم الوصول و عدم قيام الحجه و البيان و اما عدم التكليف بنفسه او عدم المخالفه مثلاً فلاربط لهما بقاعده قبح العقاب بلا بيان و عدم الاستحقاق من جهتهما لادخل له بعدم الاستحقاق من جهه عدم البيان و كما انه مع وصول التكليف الواقعى حقيقه او عنواناً لامجال للقاعده فكذلك مع وصول عدمه حقيقه أو عنواناً لامجال للقاعده فعدم الاستحقاق المترتب على استصحاب عدم التكليف لادخل له بعدم الاستحقاق من حيث عدم الوصول حتى يقال ان عدمه وجدانى بل هو من حيث عدم التكليف بنفسه و مع ايصال عدمه عنواناً تعبداً لا تكليف يشك فى ثبوته ليكون لوصوله و عدم وصوله مجال فليس مفاد القاعده مترتباً على استصحاب عدم التكليف ليقال بان موضوعه ثابت لاحاجه الى التعبد به لان عدم الوصول متحقق بنفس الشك فى الوصول و الظاهر ان الاشكال ناش من الخلط بين عدم الاستحقاق من ناحيه عدم التكليف او عدم المخالفه و بين عدم الاستحقاق من ناحيه عدم الوصول.

التنبيه الرابع عشر: ان ما عرفت من عدم ترتب الاثر الغير الشرعى و لا- الشرعى بواسطه غير الشرعى من العادى او العقلى بالاستصحاب يختص بالاثار المختصه

بالحكم الواقعي كالأجزاء و اسقاط المأمور به الواقعي بالاتيان به و اما اذا كان الاثر مترتبا على المستصحب مطلقاً سواء كان واقعياً او ظاهرياً فلا مانع من ترتبه على المستصحب لان المفروض انه اثر لمطلق الحكم و هو اعم من الواقعي و الظاهري و الاستصحاب محقق للموضوع ظاهراً.

و عليه فلا يرد على المختار في الأصول المثبتة من عدم ترتب الاثر العادي او العقلي فيها ان ذلك يوجب عدم اعتبار الاستصحاب مطلقاً موضوعياً كان او حكماً لعدم انفكاك الاستصحاب عن اثر عقلي كنفى الاضداد في استصحاب الاحكام كالوجوب الموجب لحرمة الضد أو كوجوب اطاعه و حرمة المخالفه مما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه او استصحاب موضوعه من وجوب الموافقه و حرمة المخالفه و استحقاق العقوبه الى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب.

التنبية الخامسة عشر: انه قد تقدم في جريان الاستصحاب كفايه كون المستصحب حكماً شرعياً او ذا حكم شرعي و لو بقاء و مقتضى ذلك صحة استصحاب العدم الازلي للتكليف فان جز العدم الازلي الى زمان الشك بيد الشارع فيصح له ان يجزه تشريعاً فانه و ان لم يكن بحكم مجعول في الازل و لا ذا حكم شرعي.

الا انه حكم مجعول فيما لا يزال حيث ان نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعاً و كذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً او كان و لم يكن حكم فعلياً و له حكم كذلك بقاء و الوجه في ذلك عموم النهي عن نقض اليقين بالشك و صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه و العمل كما اذا قطع بارتفاعه يقيناً.

التنبیه السادس عشر: انه لاشكال و لاكلام فى جريان الاستصحاب و حرمة نقض اليقين بالشك فيما اذا كان الشك فى اصل تحقق حكم او موضوع ذى حكم او كان الشك فى ارتفاع حكم او موضوع ذى حكم بعد العلم بتحقيقه.

و اما اذا كان الشك فى تقدمه و تأخره بعد العلم بتحقيقه او كان الشك فى تقدم الارتفاع و تأخره بعد العلم باصله.

فالكلام فيه يقع تاره فيما اذا لوحظ التأخر و التقدم بالنسبه الى اجزاء الزمان و اخرى بالنسبه الى حادث اخر فهنا مقامان:

أحدهما: انه لاشكال فى جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثار العدم الى زمان العلم بالتحقق.

مثلا اذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعه و شككنا فى حدوثه يوم الخميس او يوم الجمعه فيجرى استصحاب العدم الى يوم الجمعه و تترتب عليه آثار العدم الى اليوم الجمعه لكن لا يثبت بهذا الاستصحاب آثار تأخر وجوده عن يوم الخميس ان كان لعنوان تأخره عنه اثر فان التأخر لازم عقلى لعدم حدوثه يوم الخميس فاثباته بالاستصحاب يتوقف على الاصل المثبت.

و كذا لو ترتب على حدوثه فى يوم الجمعه اثر لا يثبت ذلك بالاستصحاب بناء على ان الحدوث بسيط و هو اول الوجود كما هو الحق و اما بناء على ان الحدوث مركب من الوجود فى الزمان اللاحق كالجمعه و عدم الوجود فى السابق كالخميس جرى استصحاب عدم الوجود يوم الخميس و ذلك لكون احد الجزئين محرز بالوجدان و هو الوجود فى يوم الجمعه و الجزء الاخر و هو عدم الوجود يوم الخميس محرز بالتعبد.

وثانيهما: و هو ما اذا كان الشك في تقدم احد الحادثين على الاخر و هو يتصور بصورثمان حيث ان الحادثين اما ان يكونا مجهولى التاريخ او يكون تاريخ احدهما معلوماً و على كلا التقديرين اما ان يكون الاثر مترتبا على الوجود الخاص من السبق و اللحق او ان يكون الاثر مترتبا على العدم و على التقادير الاربعه اما ان يكون الاثر مترتبا على الوجود و العدم بمفاد كان و ليس التامين او بمفاد كان و ليس الناقصين.

ويقع الكلام أولاً فى مجهولى التاريخ فنقول:

١- اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان التامه المعبر عنه بالوجود المحمولى كما اذا فرض ان الارث مترتب على سبق موت المورث على موت الوارث فلا- مانع من التمسك باصاله عدم التقدم فيحكم بعدم الارث و هذا واضح فيما اذا كان الاثر لسبق احد الحادثين على الاخر كما اذا كان لأحد الاخرين ولد دون الآخر فان تقدم موت ذى الولد على موت الآخر لا يترتب عليه الأثر و هو الارث لأنه يرثه ولده بخلاف العكس.

و كذا الامر فيما اذا كان الاثر لسبق كل منهما على الاخر فيجرى فى كل منهما اصاله عدم السبق أيضاً و لامعارضه بين الاصلين لاحتمال التقارن نعم لو كان الاثر لسبق كل منهما على الاخر فى مجهولى التاريخ و كان لنا علم اجمالى لسبق احدهما على الاخر يتعارض استصحاب العدم فى كل واحد مع استصحاب العدم فى طرف آخر و جريان الاصل فيهما موجب للمخالفه القطعيه و فى احدهما ترجيح بلا مرجح.

و هكذا لامعارضه لو كان الاثر لسبق احدهما على الاخر و كان لتاخيريه عن الاخر أيضاً اثر لان الاستصحاب كان جاريا فى عدم السبق و التأخير و لامعارضه بينهما مع احتمال التقارن الا فى صورته العلم الاجمالى بسبق احدهما على الاخر فيتعارض استصحاب عدم السبق باستصحاب عدم التأخر كما اشرنا اليه.

فتحصّل ان استصحاب العدم يجرى فى جميع موارد مجهولى التاريخ من دون تعارض فيما اذا كان الاثر الموجود بمفاد كان التامه عدا مورد قيام العلم الاجمالى.

٢-و اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان الناقصه المعبر عنه بالوجود النعتى كما اذا فرض ان الارث مترتب على كون موت المورث متصفا بالتقدم على موت الوارث فقد ذهب صاحب الكفايه الى انه لامورد هيهنا للاستصحاب لعدم الحاله السابقه فانه لم يكن لنا علم باتصاف احدهما بالسبق على الاخر و لا بعدم اتصافه به حتى يكون مورد الاستصحاب.

و فيه ان الاصل هو عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الاخر لانه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجوداً فالآن كما كان و لا يعتبر فى استصحاب عدم الاتصاف بالتقدم على الحادث الاخر وجوده فى زمان مع عدم الاتصاف به بل يكفى عدم اتصافه به حين لم يكن موجوداً فان اتصافه به يحتاج الى وجوده و اما عدم اتصافه به فلا يحتاج الى وجوده بل يكفيه عدم وجوده فان ثبوت شىء بشىء و ان كان فرع ثبوت المثبت له الا- ان نفى شىء عن شىء لا يحتاج الى وجود المنفى عنه و هذا معنى قولهم ان القضييه السالبه لا تحتاج الى وجود الموضوع.

و عليه فيجرى استصحاب العدم فى هذا القسم أيضاً و لامعارضه إلا مع العلم الاجمالى بالتقريب الذى اشرنا اليه فى القسم الاول و هو ما اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان التامه.

٣-إن كان الاثر للعدم النعتى فلا يجرى فيه الاستصحاب على مسلك صاحب الكفايه لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متصفا بالعدم النعتى فى زمان حدوث الآخر.

و من المعلوم ان القضييه اذا كانت معدوله فلا بد فيها من فرض وجود الموضوع بخلاف القضييه السالبه لان مفاد القضييه السالبه سلب الربط فلا يحتاج الى وجود

الموضوع و اما معدوله المحمول فيما أنّ مفاده ربط السلب لزم فيه وجود الموضوع لامحاله.

وفيه: ان الانصاف انه لامانع من جريان الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً فانه و ان لم يمكن ترتيب آثار الاتصاف بعدم وصف باستصحاب عدم ذلك الوصف لانه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتاً إلا انه يمكن ترتيب آثار عدم الاتصاف بذلك الوصف باجراء الاستصحاب فى عدم الاتصاف و لا يعتبر فى استصحاب عدم اتصافه بالتقدم وجوده فى زمان مع عدم الاتصاف كما عرفت فى القسم الثانى فحال القسم الثالث حال القسم الثانى فى جريان الاستصحاب.

٤-و ان كان الاثر لعدم كل واحد منهما فى زمان الاخر بنحو مفاد ليس التامه المعبر عنه بالعدم المحمولى فلا استصحاب اما للجريان و المعارضه و اما لقصور الادله و عدم شمولها لهذا المورد.

نعم فيما اذا كان الاثر لعدم أحدهما فى زمان الاخر كان للبحث اثر عملى فانه يجرى الاستصحاب فى طرف ماله اثر لعدم المعارض كما لا يخفى.

و الحاصل ان فى الصوره الرابعه ان كان الاثر لعدم كل واحد منهما فى زمان الاخر بنحو مفاد ليس التامه فلا استصحاب اما للجريان و المعارضه و اما لقصور ادله الاستصحاب و عدم شمولها لهذا المورد و ان كان الاثر لعدم احدهما فى زمان الاخر يجرى الاستصحاب فى طرف ماله اثر و امثله كثيره منها ما لو علمنا بموت اخوين لاحدهما ولد دون الآخر و شككنا فى تقدم موت كل منهما على الاخر فاستصحاب عدم موت من له ولد الى زمان موت الاخر يترتب عليه ارثه منه بخلاف استصحاب عدم موت من لا ولد له الى زمان موت الاخر فانه لا يترتب عليه اثر لكون الوارث له ولده.

ملخص ما ذكره في الكفايه في توجيه عدم جريان الاستصحاب انه لا بد في جريان الاستصحاب من اتصال زمان الشك بزمان اليقين فانه هو المستفاد من كلمه «فاء» في قوله عليه السلام «لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت» و عليه فلا تشمل ادله الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بل و لاموارد احتمال الانفصال اما الاول فانه اذا تيقنا بالطهاره ثم بالحدث ثم شككنا في الطهاره لامجال لاستصحاب الطهاره مع وجود اليقين و الشك بالنسبه الى الطهاره لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل يجرى فيه استصحاب الحدث و اما الثانى فلان الشبهه حينئذٍ مصداقيه بالنسبه الى ادله الاستصحاب فلا يمكن الرجوع معه الى العموم حتى على القول بجواز التمسك بالعموم فى الشبهات المصداقيه فان القائل به انما يدعى ذلك فيما اذا انعقد للعام ظهور و كان المخصيص منفصلا كما اذا دل دليل على وجوب اكرام العلماء ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب اكرام الفساق منهم و شككنا فى ان زيدا عادل او فاسق و اما اذا كان المخصص متصلا و مانعاً عن انعقاد الظهور فى العموم من اول الامر كما اذا قال المولى اكرم العالم العادل و شككنا فى عداله زيد فلم يقل احد بجواز التمسك بالعموم فيه و المقام من هذا القبيل و حيث ان الحادثين فى محل الكلام مسبقان بالعدم و يشك فى المتقدم منهما مع العلم بحدوث كل منهما فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين مع ان المستفاد من كلمه (فاء) فى قوله عليه السلام فشككت لزوم اتصال زمان الشك بزمان اليقين فادله الاستصحاب قاصره عن الشمول لموارد الانفصال.

و يرد عليه ان الانصاف انه لا يرجع الى محصل لما عرفت سابقاً من انه لا يعتبر فى الاستصحاب سبق اليقين على الشك لصحة جريان الاستصحاب مع حدوثهما معا و

انما المعتبر تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه بان يكون المتيقن هو الحدوث و المشكوك هو البقاء و ما يستفاد من ظاهر قوله عليه السلام لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت من حدوث الشك بعد اليقين فهو ناظر الى غلبه الوقوع فى الخارج لا انه معتبر فى الاستصحاب.

نعم فيما اذا كان الشك حادثا بعد اليقين يعتبر فى جريان الاستصحاب فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين بمعنى عدم تخلل يقين آخر بينهما و الا لم يصدق نقض اليقين بالشك بل يصدق نقض اليقين باليقين و عليه فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام و يسقط للمعارضه فيما اذا كان الاثر لكل واحد منهما بخلاف ما اذا كان الاثر لاحدهما على الاخر فان فيه يجرى الاستصحاب فى طرف له اثر هذا تمام الكلام فى صور مجهولى التاريخ و قد تبين الى هنا جريان الاستصحاب فى جميع الصور الاربعه من مجهولى التاريخ.

ثم يقع الكلام ثانياً فيما اذا كان احدهما معلوم التاريخ و هو يتصور أيضاً باربع صور.

لان الاثر تاره مترتب على الوجود الخاص من السبق او اللحق و اخرى على العدم و على الاول فاما ان يكون الاثر مترتباً على الوجود المحمولى المعبر عنه بمفاد كان التامه و اما ان يكون مترتباً على الوجود النعتى بمعنى الاتصاف بالسبق او اللحق المعبر عنه بمفاد كان الناقصه و على الثانى اما ان يكون الاثر مترتباً على العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامه و اما ان يكون مترتباً على العدم النعتى المعبر عنه بمفاد ليس الناقصه و نضيفها هذه الصور الى صور مجهولى التاريخ و نقول:

٥- اما اذا كان الاثر مترتباً على الوجود بمفاد كان التامه فلا اشكال فى جريان استصحاب العدم فان له حاله سابقه الا انه يسقط بالمعارضه فيما اذا كان الاثر للطرفين مع العلم الاجمالى بسبق احدهما على الاخر و عدم احتمال التقارن.

٦ و ٧- و اما اذا كان الاثر مترتباً على الوجود النعتى بمعنى الاتصاف بالسبق او اللحق او اذا كان الاثر مترتباً على العدم النعتى بمعنى الاتصاف بالعدم فقد استشكل فى جريان الاستصحاب فيهما بان الاتصاف مطلقاً سواء كان بالوجود او العدم ليس له حاله سابقه.

و قد تقدم الجواب عنه بان عدم الاتصاف له حاله سابقه فيستصحب عدم الاتصاف و نحكم بعدم ترتب اثر الاتصاف على ما تقدم بيانه فى مجهولى التاريخ.

٨- و اما ان كان الاثر مترتباً على العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامه بان كان الاثر مترتباً على عدم احدهما فى زمان وجود الاخر كمسأله عدم موت المورث و اسلام الوارث.

فصل الشيخ و صاحب الكفايه و المحقق النائنى بين معلوم التاريخ و مجهوله فاختراروا جريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ و عدمه فى معلومه.

اما جريانه فى مجهول التاريخ فواضح لادن عدمه متيقن و شك فى انقلابه الى الوجود الى الوجود فى زمان وجود الاخر و الاصل بقاءه و اما عدم جريانه فى معلوم التاريخ فهو لما مرّ من صاحب الكفايه من عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فتكون الشبهه مصداقيه و قد تقدم الجواب عنه فى مجهولى التاريخ من ان الميزان فى الاستصحاب هو اليقين الفعلى مع الشك فى البقاء لا اليقين السابق و الشك اللاحق حتى يتصل الشك باليقين.

او هو لما ذكره المحقق النائيني من ان مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقنا في عمود الزمان وجزه الى زمان اليقين بالارتفاع و ليس لنا شك في معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجزه بالتعبد الاستصحابي.

فان عدم موت المورث في مسأله موت المورث و اسلام الوارث متيقن يوم الجمعه و حدوثه معلوم يوم السبت و بقاؤه معلوم الى يوم الاحد فليس لنا شك متعلق بالموت حتى نجرى الاستصحاب.

يرد عليه ان الموت و ان كان معلوم الحدوث يوم السبت الا- ان الاثر لا- يترتب عليه فان الاثر لعدم حدوث الموت في زمان الاسلام و حدوث الاسلام مشكوك فيه و لامنافاه بين كون شىء معلوماً بعنوان و مشكوكا فيه بعنوان آخر فلامانع من جريان الاستصحاب في المقام بلافرق بين معلوم التاريخ و مجهوله غايه الامر سقوطه بالمعارضه في بعض الصور على ما تقدم تفصيله في مجهولى التاريخ فانقدح مما ذكر ان الاستصحاب يجرى في الصور الاربعه المذكوره فيما اذا كان احد الحادثين معلوم التاريخ و الاخر مجهول التاريخ كما عرفت جريانه في الصور الاربعه المتقدمه في مجهولى التاريخ.

بقي شىء في مجهولى التاريخ

و هو ان الاستصحاب في مجهولى التاريخ غير جار لا لعدم احراز اتصال الشك باليقين بل لعدم احراز كونه من مصاديق نقض اليقين بالشك لاحتمال كونه من نقض اليقين باليقين و عليه فالتمسك بدليل الاستصحاب في مجهولى التاريخ يكون من التمسك بعموم دليل الاستصحاب في الشبهه المصادقيه.

بيانه انه لو فرض اليقين بعدم الكريه و بعدم الملاقاه في أول النهار و علمنا بتحقيق احدهما لا- بعينه في وسطه و تحقق الاخر لابعينه في الجزء الاول من الليل فالجزء

الاول من الليل ظرف اليقين بتحقق كليهما و ظرف احتمال حدوث كل منهما للعلم الاجمالي بحدوث كل منهما اما فى وسط النهار او فى الجزء الاول من الليل فاستصحاب عدم كل منهما الى زمان الوجود الواقعى للاخر محتمل ان يكون من نقض اليقين باليقين لاحتمال حدوث الوجود الواقعى للاخر فى الجزء الاول من الليل و هو ظرف العلم بتحقق كليهما اما سابقاً و اما فى هذا الجزء فاستصحاب عدم الملاقاه الى زمان الوجود الواقعى للكريه يحتمل ان يجرى الى الجزء الاول من الليل الذى هو طرف احتمال حدوث الكريه لانها يحتمل ان تكون حادثه فى وسط النهار او اول الليل.

و الجريان الى الليل من نقض اليقين باليقين لان ذلك الجزء ظرف اليقين بحصول الملاقاه اما فيه و اما قبله و هكذا الحال بالنسبه الى الحادث الاخر و من شرايط جريان الاصل احراز ان يكون المورد من نقض اليقين بالشك.

و اجيب عن ذلك بانه فرق واضح بين استصحاب عدم الملاقاه الى الجزء الاول من الليل و بين استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الوجود الواقعى للكريه فان مفاد الاول عدم حصول الملاقاه فى اجزاء الزمان الى الجزء الاول من الليل الذى هو ظرف اليقين بتحقق الملاقاه و اما الثانى فمفاده او لازمه تأخر الملاقاه عن الكريه و لهذا لو اخبرت البيئه بان الملاقاه لم تحصل الى الجزء الاول من الليل بحيث كانت الغايه داخله فى المعنى نكذبها للعلم بخلافها.

و اما لو اخبرت بان الملاقاه لم تحصل الى زمان الكريه نصدقها و نحكم بان الكريه المردده بين كونها حادثه فى وسط النهار او الجزء الاول من الليل حدثت فى وسط النهار و الملاقاه حدثت متأخره عنها فى الجزء الاول من الليل و كذا لو كانت لوازم الاستصحاب حجه فاستصحاب عدم حصول الملاقاه الى الجزء الاول من الليل

بحيث يكون الغايه داخله فى المعتبرى غير جار للعلم بخلافه بخلاف استصحاب عدم الملاقاه الى زمان حصول الكريه فان استصحابه مساوق لتقدم حصول الكريه على الملاقاه و حدوث الكريه فى وسط النهار و حدوث الملاقاه فى الجزء الاول من الليل.

و هذا دليل على ان مفاد هذا الاستصحاب اى استصحاب عدم الملاقاه الى زمان حصول الكريه ليس جرّ المستصحب الى الجزء الاول من الليل حتى يكون من نقض اليقين باليقين بل مفاده حصول المستصحب فى زمان تحقق الاخر و لازمه تأخره عن صاحبه.

و بعبارة اخرى الشك و اليقين موجودان بالفعل فى صقع النفس اذا لوحظ حال كل طرف بالنسبه الى زمان الجزء الاخر واقعاً و مع وجودهما يشملهما عموم ادله الاستصحاب و استصحاب عدم احدهما الى زمان الوجود الواقعى للاخر لايساوى استصحاب عدمه الى الجزء الاول من الليل حتى يرد عليه انه يكون من نقض اليقين باليقين.

فتحصل ان الاستصحاب يجرى فى جميع الصور الثمانيه من دون فرق بينها من جهه كونهما مجهولى التاريخ او من جهه كون أحدهما مجهول التاريخ نعم استشكل سيدنا الاستاذ قدس سره فى مجهولى التاريخ بان عدم كل من الحادثين فى زمان الاخر فى مجهولى التاريخ انما يثبت بالاستصحاب لو فرض ان زمان حدوث الاخر هو الزمان الثانى من الازمنه الثلاثه المفروضه حيث ان هذا العدم فى الآن الثالث منقوض باليقين بالخلاف لانه يعلم بانتقاضه اما فى هذا الآن او فى الآن قبله و حيث ان هذا العدم فى خصوص الزمان الثانى ليس بموضوع للآثر الشرعى فلايكاد يفيد استصحابه و استصحابه على اى حال لايجرى لاحتمال عدم اتصال اليقين بالشك و انفصاله باليقين بالخلاف من جهه احتمال حدوث الاخر فى ثالث الازمنه.

و يمكن الجواب عنه بالمنع عما ذكره من ان هذا العدم في خصوص الزمان الثاني ليس بموضوع للاثر الشرعى لوضوح ان استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه اى الزمان الثاني يرجع الى ان الماء حين الملاقاه ليس بكرّ و اثر هذا المركب ان النجاسه لاقت في الزمان الثاني الماء القليل و لاخفاء في ان الملاقاه مع الماء القليل موضوع للاثر و هو انفعال الماء القليل.

هذا مضافاً الى تماميه الاركان من اليقين و الشك بلاثخلل يقين آخر بينهما اذ التردد المذكور بحسب الواقع لا يضر بجريان استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه واقعاً او استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه واقعاً لوجود اليقين و الشك في صقع النفس فعلاً فلا يلزم نقض اليقين باليقين و لا عدم اتصال زمان اليقين بالشك من استصحاب عدم احدهما في زمان تحقق الاخر.

نعم استشكل بعض الاكابر بان التعارض في الأصول فيما اذا لا يكون ترجيح لاحد الاستصحابين على الاخر كما في مجهولى التاريخ و اما اذا كان ترجيح لاحدهما على الاخر فالجارى هو استصحاب الراجح لجريان اصاله العموم في طرفه دون الاخر و لا يبعد ان يكون كذلك فيما اذا كان تاريخ احدهما معلوماً و الاخر مجهولاً اذ شمول عموم دليل الاستصحاب للمعلوم تاريخه بدعوى ان المعلوم تاريخه و ان لم يكن فيه شك بالنسبه الى زمان وقوعه الا ان زمان وقوعه بالنسبه الى زمان وقوع الاخر مورد الشك غريب عن اذهان العرف و هو كاف في ترجيح مجهول التاريخ على معلوم التاريخ في اجراء اصاله العموم في عموم دليل لانتقض اليقين بالشك بالنسبه اليه و عليه فلا وجه لدعوى المعارضه في غير مجهولى التاريخ لعدم جريان الاستصحاب بحسب مقام الاثبات الا في طرف مجهول التاريخ.

أَللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ أَنَّ دَلِيلَ الْإِسْتِصْحَابِ لَا يَشْمَلُ لِلْأَحْوَالِ الْمَتَأَخَّرَةِ وَ مِنْهَا التَّعَارُضُ وَلَكِنْ لَا يُسَاعِدُ ذَلِكَ كِفَايَةَ لِحَاطِ الطَّبِيعَةِ فِي شَمُولِهَا لِلْأَحْوَالِ الْمَتَأَخَّرَةِ مِنْ دُونِ لِحَاطِ الْقِيُودِ فَانْ ذَلِكَ مُقْتَضَى كَوْنِ الْإِطْلَاقِ هُوَ رَفْضُ الْقِيُودِ لِاجْمَعِهَا فَاتَّضَحَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ مَجْرَى الْإِسْتِصْحَابِ فِي الصُّورِ الْمَتَقَدِّمَةِ سِتَّةُ صُورٍ أَرْبَعٍ مِنْهَا فِي مَجْهُولِي التَّارِيخِ وَ الْاِثْنَانِ مِنْهَا فِي الصُّورَتَيْنِ مِنْ صُورٍ مَا إِذَا كَانَ أَحَدُ الطَّرْفَيْنِ مَجْهُولًا وَ الْآخَرَ مَعْلُومًا فَتَدْبِرُ جَيِّدًا.

التنبيه السابع عشر: في تعاقب الحالتين كالطهارة و الحدث المتضادتين و الفرق بينهما و بين الحادثين الذين شك في المتقدم و المتأخر منهما ان الموضوع في الحادثين المذكورين كان مركبا من عدم احد الحادثين و وجود الاخر كعدم موت المورث و اسلام الوارث و في المقام يكون الموضوع بسيطا كما اذا علمنا بوجود الحدث و الطهارة منه و شككنا في المتقدم و المتأخر منهما.

و كيف كان فالكلام فيه على المشهور هو الكلام المذكور في التنبيه السابق من جريان الاستصحاب و التعارض و التساقت عدى ما اذا كان الترجيح في طرف واحد فالاستصحاب يجري فيه من دون معارضة.

الا- ان المحكى عن المحقق قدس سره انه قال يمكن ان يقال ينظر الى حاله قبل تصادم الاحتمالين فان كان حدثا بنى على الطهارة لانه تيقن انتقاله عن حاله الحدث الى حاله الطهارة و لم يعلم تجدد الانتقاض و عليه فصار متيقنا للطهارة و شاكا في الحدث فيبنى على الطهارة و ان كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على الحدث لعين ما ذكر فيما اذا كان حاله السابقه هي الحدث قال سيدنا الاستاد ما ذكره المحقق قوى جدا نظرا الى انه لو كان قبل طرو الحالتين محدثا علم بزوال حدثه بالطهارة

المعلومه اجمالاً و حيث لا يعلم بزوال هذه الطهاره يستصحب وجودها و لا يعارضها استصحاب الحدث لعدم العلم به اجمالاً حتى يستصحب المعلوم بالاجمال.

و ذلك لان امر هذا الحدث يدور بين ان يكون قبل التطهير او بعده و على الاول لا اثر لوجوده بناء على ما هو التحقيق من عدم تأثير الحدث فبالآخره ينحل هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي و الشك البدوي و بالجملة لافرق بين العلم بطرو حدث مردد بين وقوعه على الحدث او بعد الطهاره و بين الشك البدوي في وقوعه بعد الطهاره و عليه فلاوجه لدعوى تعارض استصحاب الطهاره مع استصحاب الحدث في الصوره الاولى او تعارض عكس ذلك في الصوره الثانيه.

هذا كله فيما اذا جهل تاريخ كل من الحالتين المتعاقبتين و ان علم تاريخ احدهما فالامر اوضح فانه يجرى الاستصحاب في المعلوم الذي يكون ضدًا للحاله السابقه بلا اشكال فلو كان تاريخ الطهاره معلوماً و كان قبل تصادم الاحتمالين محدثاً يجرى استصحاب الطهاره و لا يعارضه استصحاب الحدث لعين ما ذكر و كذا لو كان تاريخ الحدث معلوماً و كان قبل تصادم الاحتمالين متطهراً بنى على استصحاب الحدث السليم عن معارضته باستصحاب الطهاره هذا كله فيما اذا علم حاله قبل تصادم الاحتمالين و ألبا فيشكل جريان الاستصحاب لانه لو كان حاله في الواقع هو الطهاره لكان استصحاب الحدث جارياً دون استصحابها و لو كان حاله في الواقع هو الحدث عكس الامر و حيث لم يحرز حاله في الواقع يسقط الاستصحاب و يرجع الى قاعده الاشتغال القاضيه بوجوب التطهر للاعمال المشروطه بالطهاره و قد تحصل من جميع ما ذكر ان الاقوى عند تعاقب حالتين متضادتين هو الأخذ بضد الحاله السابقه عليهما لو علم بها و ألبا فالمرجع ساير القواعد من البراءه او الاشتغال.

نعم لو علم تاريخ أحدهما تفصيلاً جرى الاستصحاب فيه دون مجهول التاريخ لتمامه أركان الاستصحاب في معلوم التاريخ.

لا يقال إن استصحاب ضد الحاله السابقه على الحادثين يكون معارضاً باستصحاب المماثل للحاله السابقه المذكوره فيتعارض استصحاب ضد الحاله السابقه مع استصحاب المماثل للحاله السابقه و يتساقطان فيرجع الى مقتضى الاصل الجارى فى المقام.

و توضيح ذلك ان الاستصحاب الجارى فى المماثل هو استصحاب الكلى من القسم الثانى اذ بعد وقوع الحدث و الطهاره و عدم العلم بالمتقدم منهما علم بحدوث جامع الحدث بين المقطوع ارتفاعه و هو الحدث السابق على الحادثين و بين المقطوع حدوثه و مشكوك البقاء عند العلم بالحدث و الطهاره اجمالاً.

فيستصحب الكلى و الجامع بين الحادثين و يعارض مع استصحاب الطهاره و هى ضد الحاله السابقه فالحق حينئذ مع المشهور الذى قالوا بتعارض الاستصحاب و لزوم الرجوع الى سائر القواعد لا- ما ذهب اليه المحقق قدس سره و من تبعه من جريان الاستصحاب فى ضد الحاله السابقه و لا معارضه لعدم تماميه أركان الاستصحاب فى غير ضد الحاله السابقه.

لأنا نقول: لامجال لاستصحاب الجامع بعد العلم بوقوع الحادثين من الطهاره و الحدث لان الحدث السابق على الحالتين مقطوع الارتفاع بالعلم بحدوث الطهاره اجمالاً او تفصيلاً و مع القطع بارتفاعه لامجال لاستصحاب الجامع بينه و بين الحدث الاخر و الحدث اللاحق ان كان متقدماً على الطهاره و حادثاً بعد الحدث السابق فلا يكون موثراً و الجامع بين مقطوع الارتفاع و ما لا اثر له لا أثر له حتى يجرى فيه الاستصحاب و ان كان الحدث متأخراً و حادثاً بعد حدوث الطهاره فلا يكون مقارناً

للحدث السابق حتى يكون لهما جامع بل هو حادث بعد ارتفاع الحدث السابق فلايجرى فيه استصحاب الكلى من القسم الثانى.

فاتضح بما ذكر قوه ما ذهب اليه المحقق من جريان الاستصحاب فى ضد الحاله السابقه من دون تعارض خلافاً لما ذهب اليه المشهور من جريان الاستصحابين و تعارضهما و الرجوع الى الاصل الجارى فيه نعم اذا علم تاريخ احدى الحالتين المتعاقبتين كالحدث و كانت مماثلا مع الحاله السابقه على الحالتين يجرى استصحاب الحدث المعلوم التاريخ و يعارض استصحاب ضد الحاله السابقه و هى الطهاره فلايد من الرجوع فى هذا الفرض الى مقتضى القواعد و الأصول كما ذهب إليه المشهور.

التنبيه الثامن عشر: فى مجارى و الاستصحاب لاشكال فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه و موضوعاتها و هكذا لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى معانى الموضوعات اللغويه فيما اذا علم ان لفظ الصعيد الموضوع لجواز التيمم به كان حقيقه لغه فى مطلق وجه الارض ثم شكك فى نقله الى معنى آخر عند نزول الايه المباركه أو ورود الاحاديث الشريفه الأمره بالتيمم بالصعيد فلامانع من استصحاب ذلك لترتيب الحكم الشرعى عليه و هو جواز التيمم بمطلق وجه الارض.

لايقال ان الاستصحاب المذكور مثبت لانا نقول ليس كذلك لان الاحكام مترتبه على نفس المعانى المستصحبه و لا واسطه و دعوى ان الاستصحاب المذكور استصحاب تعليقى لان ظهور الموضوعات اللغويه متفرع على الاستعمال فيقال ان اللفظ الفلانى لو استعمل كان ظاهرا فى المعنى الكذائى و الآن كما كان و هو عين التعليق الغير الشرعى.

مندفعه بان ظهور لفظ الصعيد فى مطلق وجه الارض فى الاستعمالات الرائجه قبل نزول الايه الكريمه و الاحاديث الشريفه ظهور فعلى لاتعليقى كما لا يخفى.

و اما جريان الاستصحاب فى الاحكام الاعتقاديّه ففیه ان الاثر المهم ان كان متفرعا على القطع و اليقين بما هما من الصفات فلامجال للاستصحاب بعد زوالهما للعلم بارتفاع الموضوع فيهما.

و ان كان الاثر المهم هو عقد القلب و الانقياد على تقدير نفس وجوده فى الواقع تيقن به ام لاجرى الاستصحاب فيه و هكذا لو شك فى بقاء وجوب تحصيل الاعتقاد بشيء ثم شك فى بقاء ذلك الوجوب يجرى الاستصحاب فيه.

التنبیه التاسع عشر: فى استصحاب حكم المخصص و هو انه اذا ورد عام و اخرج منه بدليل خاص بعض افراده فى بعض الازمنه و ليس للدليل المخرج اطلاق او عموم بالنسبه الى غير ذلك الزمان فقد وقع الكلام فى جواز التمسك بالاستصحاب لادامه الخروج او وجوب التمسك بعموم العام كما هو الظاهر او اللازم هو التفصيل بين أخذ عموم الزمان افراديا و بين اخذه لبيان الاستمرار فى الاول يعمل بالعموم و لا يجرى فيه الاستصحاب و فى الثانى يجرى الاستصحاب و لا يعمل بالعموم و الوجه فى الاول من التفصيل فى مثل اكرم العلماء فى كل يوم و لا تكرم زيدا يوم الجمعة ان الاصل دليل حيث لا دليل و مع دلالة العموم على عموم الزمان افراديا لامجال للأخذ بالاستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع الى ساير الأصول لان مورد التخصيص هو الزمان دون الافراد.

و الوجه فى الثانى من التفصيل ان عموم الازمان مأخوذ فى العام لبيان الاستمرار كقولهم اكرم العلماء دائما فاذا شك فى حكم ذلك الفرد المخرج بعد ذلك الزمان يجرى فيه الاستصحاب اذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد المذكور بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لان مورد التخصيص الافراد دون الازمنه بخلاف القسم الاول هذا ما ذهب اليه الشيخ الاعظم قدس سره.

وقد أورد على إطلاق كلامه قد في الكفايه بان اللازم تقييد كلام الشيخ حيث قال «فيما اذا اخذ الزمان لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائما ثم خرج منه فرد في زمان و يشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر هو جريان الاستصحاب و لا يجوز التمسك بالعام» بما اذا لم يكن التخصيص من الاول او الاخر و الا فالمرجع. بعد ذلك الزمان او قبل الزمان الاخر هو عموم العام و لا مجال مع دلالة العام لاستصحاب حكم الخاص لان الاصل دليل حيث لا دليل و المفروض ان العام يدل على حكمه فيتمسك بالعام بعد الزمان الاول او قبل الزمان الاخر هذا بناء على كون الزمان بنحو الاستمرار في العام و الخاص يفصل فيه بين كون التخصيص من الاول او الاخر فيتمسك بالعام بعد الاول و قبل الاخر و بين كون التخصيص من الوسط فيتمسك بالاستصحاب بعد ذلك الزمان.

و ان لو حظ العام و الخاص بنحو المفرديه فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراده فله الدلاله على حكمه و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه.

و ان لو حظ في العام بنحو الاستمرار و في الخاص بنحو المفرديه فلا يجوز التمسك بالاستصحاب أيضاً فانه و ان لم يكن هناك دلالة اصلا لا- للعام و لا- للخاص الا ان انسحاب الحكم الخاص الى غير مورد دلالاته يكون من باب اسراء حكم موضوع الى موضوع آخر.

كما لا- مجال للتمسك بالعام لعدم دخول الفرد المشكوك عليه في موضوع العام بل اللازم هو الرجوع الى غير العام و الخاص من سائر الأصول.

و ان عكس الامر بان لو حظ في العام بنحو المفرديه و في الخاص بنحو الاستمرار كان المرجع هو العام للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص.

والتحقيق انه يجوز التمسك بالعموم حتى فيما اذا اخذ الزمان فيه بنحو الاستمرار و عليه فلا فرق بين كون الزمان مفرداً و بين كون الزمان ملحوظاً بنحو الاستمرار كما ذهب اليه الشيخ الأعظم كما لا فرق أيضاً بين ان يكون التخصيص من الاول او من الاخر و بين الوسط كما يظهر من صاحب الكفايه.

و حاصل الكلام ان التخصيص و التقييد ليسا اخراجاً عن المراد الاستعمالي بل اللفظ مستعمل في معناه و الاخراج انما هو عن المراد اللبى الجدّى فالمتبع فيما عدا مورد التخصيص و التقييد هو الاصل العقلاى على تطابق الارادتين و مقتضاه هو حجية العام في مدلوله و التخصيصات المنفصله ليست اخراجاً عن المراد الاستعمالي بل الاستمرار في المقام بوحدته باق من غير انثلام فيه اصلاً بحسب الاستعمال و لم يطرء عليه الانقطاع بحسبه و بعد ذلك يبقى الامر منحصرأ في الاصل العقلاى على التطابق و عليه فاللازم هو الاقتصار في مخالفته على المقدار المعلوم.

و بالجمله لانعقل فرقا اصلاً بين مفاد الكل و مفاد لفظ «دائماً» و نحوه فكل منهما امر و حدانى لا ينحفظ مع خروج بعض ما يشمله فكيف لا يرتفع هذه الوحده في الاول بسبب التخصيص و يرتفع في الثانى.

و على هذا لا يبقى فرق بين منقطع الوسط و الابتداء و الاخر في جواز التمسك في العموم لانه بحسب الاستعمال قد اعطى كل من العموم الفردى و الاطلاق الزمانى معناه و انما التصرف بحسب الجدّ فيقتصر في مخالفته على المقدار المعلوم و يرجع فيما زاد الى اصاله الجدّ.

و بعبارة اخرى مع محفوظيه مرتبه الاستعمال لم يخرج فرد في مقام الاستعمال حتى يقال مع خروجه لاموضوع حتى يؤخذ فيه بمقدمات الاطلاق لاستمراره و عليه فالتفصيلات المذكوره لاوجه له بل لاوجه للتفصيل المنسوب الى المحقق النائنى قدس سره

من ان العموم الازمانى تاره يكون فى متعلق الحكم و تحته بان يعرض الحكم على المتعلق المستمر بان يلاحظ الفعل فى عمود الزمان فعلاً-واحداً تعلق به التكليف و اخرى يكون فى نفس الحكم بان يكون الزمان ظرفاً لنفس الحكم و التكليف بان اعتبر الحكم واحداً مستمراً.

ففى الاول يجوز التمسك بالعام بعد انتهاء أحد التخصيص الازمانى لان دليل الحكم بنفسه يثبت العموم و الاستمرار لمتعلقه و العام حجه فى ما عدا مقدار التخصيص.

و فى الثانى لايجوز التمسك بالعام بعد انتهاء أمد التخصيص بل يتعين الرجوع فيه الى الاستصحاب و ذلك لأن الاستمرار الطارى على الحكم ليس مفاداً لنفس دليل الحكم.

بل هو فى طول ثبوته بدال آخر يقتضى استمرار ما ثبت و بعد ورود التخصيص فى زمان فرد لايمكن التمسك بالعام و اثبات حكمه بالاضافه الى ما بعد ذلك الزمان لان الحكم كان واحداً على الفرض و قد انقطع بالتخصيص و لادلاله لخطاب العام الا على الحكم المقطوع.

و ذلك لما عرفت من ان الظهور الاستعمالى باق على ما هو عليه من دون فرق بين كون الاستمرار ملحوظاً فى ناحيه الفعل او نفس الحكم و هكذا من دون تفاوت بين كون الاستمرار مستفاداً من نفس دليل الحكم او من دال آخر و مع بقاءه عليه فيجوز الرجوع الى خطاب العام فيما عدا مورد التخصيص و دعوى ان للعموم بعد ان كان المخصص منفصلاً ظهورين احدهما ظهور فى اراده جميع الافراد و ثانيهما ظهور آخر فى ان الحكم المتعلق بالافراد سار فى جميع ال-زمان و حينئذٍ اذا احتملنا فى هذا الدليل المنفصل ان يكون موضوعه قد خرج عن العموم الافرادى و ان يكون قد

خرج عن الاطلاق الزمانى فقد علمنا علما اجماليا بورود التصرف على احد الظهورين و ليس احدهما اولى من الاخر بل ان اصاله الظهور فى كل منهما تعارض الاخرى و تتساقطان فلامجال للرجوع الى العموم فى مورد المشكوك.

مندفعه بما عرفت من ان الظهورين باقيا على ما هما عليه بحسب الاستعمال بعد فرض كون المخصص منفصلا و انما يرفع اليد عن اصاله التطابق فى القدر المتيقن من المخصص سواء كان مخصصا لظهور العام فى اراده جميع الافراد او لظهوره فى اراده كون الحكم المتعلق بالافراد ساريا فى جميع الازمان و تخصيص بعض الافراد فى زمان خاص لا ينافى بقاء الحكم عليه فى غير ذلك الزمان فى عمود الزمان بعد كون المفروض هو بقاء الظهور الاستعمالى على ما هو عليه فى التخصيصات المنفصله.

فانقدح من جميع ما ذكر صحه الاستدلال باصاله الاطلاق عند الشك فى تقييد زائد و معه فلامجال للاستصحاب فى هذا القسم كما لامجال له فى القسم الاخر المبنى على كون الزمان ملحوظا بنحو التقطيع الموجب لتعدد الحكم و الموضوع جعللا فتحصل قوه القول بالرجوع الى العموم او الاطلاق فيما اذا اخذ الزمان طرفا فضلا عن كونه مفردا و لامجال للاستصحاب من دون تفصيل من التفصيلات المذكوره و الله هو الهادى.

التنبيه العشرون: فى ان المراد من الشك المأخوذ فى دليل الاستصحاب هو خصوص ما يتساوى طرفاه او عدم اليقين الذى يعم الظن غير المعبر و الظاهر من الادله هو الثانى لترك الاستفصال بين الشك و الظن فى الاخبار هذا مضافاً الى ان مقتضى جعل اليقين بالنوم مثلا غايه لعدم وجوب الوضوء فى قوله عليه السلام حتى يستيقن ان الظن داخل فى المغيى.

على ان التحقيق ان المراد من الشك في ادله الاستصحاب ليس هي الصفه النفسانيه بل المراد منه بقرنيه مقابله لليقين هو اللاحجه كما ان المراد من اليقين هو الحججه و اللاحجه تشمل الظن كما تشمل الشك المساوى لطرفيه.

التنبه الواحد و العشرون: في انه حكم السيد المحقق اليزدى قدس سره بطهاره بخار البول او الماء المتنجس و قال فلاباس بما يتقاطر من سقف الحمام الا مع العلم بنجاسه السقف.

و استشكل عليه بان الماء الذى يتقاطر من البخار المتنجس عين الماء المتنجس السابق لأنّ الزائل العائد عند العرف كالذى لم يزل فالقطرات المذكوره محكومها بالنجاسه و لاحتاجه في ذلك الى الاستصحاب حتى يقال لايجرى الاستصحاب لانفصال زمان الشك عن زمان اليقين باليقين بالطهاره بسبب الاستحاله.

و الوجه في عدم الاحتاجه الى الاستصحاب هو العلم بعود الموضوع و مع العلم بوجود الموضوع يترتب عليه حكمه و لاحتاجه فيه الى الاستصحاب.

و دعوى ان الحكم بان الزائل العائد كالذى لم يزل صحيح بالنسبه الى نفس الذوات لا اوصافها فان العرف لا يراها مثل الذوات باقيه بل يرى الحكم بالنجاسه مماثلا للحكم بالنجاسه السابقه كساير الاوصاف الاعتباريه و عليه فلا بد من ان يتعلق الحكم بمثلها و هو غير مسبوق بالعلم فلامجال للاستصحاب بل يرجع الى قاعده الطهاره مندفعه بان العرف يرى المتّصف كالذات باقيا و معه لامجال للاستصحاب للعلم بوجود الموضوع و يحكم بالنجاسه و لامجال لقاعده الطهاره.

التنبه الثانى و العشرون: في ان الاستصحاب هل يكون من الأصول المحرزه و التنزيليه اولاً.

وقد يوجه كونه من الأصول المحرزه بان الاستصحاب يدل حال الشك على ترتيب الاثر الذى كان حال اليقين و من المعلوم ان اليقين المذكور طريق الى الحكم الاولى و محرز له و عليه فالحكم بعدم نقض اليقين بالشك يدل على حكم تنزيلي يترتب عليه ما يترتب على اليقين هذا بالنسبه الى الاستصحاب و لا كلام فيه.

و انما الكلام فى غيره من القواعد كقاعده الحليه و قد استدل على كونها كقاعده الطهاره من الأصول التنزيليه أيضاً بانه لو لم تكن قاعده الطهاره من الأصول التنزيليه فكيف يكتفى بها فى تحصيل الطهاره المشروطه فى الصلاه بالتوضى بالماء المشكوك فمن ذلك يعلم ان الطهاره الظاهريه منزله منزله الطهاره الواقعيه.

و قد يفصل بين قاعده الطهاره و قاعده الحليه بان الطهاره حكم وضعى و لم يتقيد الحكم الوضعى بالعلم و الجهل بخلاف قاعده الحليه لان الحليه من الاحكام التكليفيه فيمكن فيها الفرق بين العلم و الجهل و عليه فيمكن تقييدها بصوره الجهل فلا يكون حينئذٍ من الاحكام التنزيليه.

التنبيه الثالث و العشرون: فى الاستصحاب القهقرائى و لا يخفى عليك ان قوله عليه السلام فى صحيحه زراره «و ان لم تشك (فى موضع النجاسه) ثم رأيت (اي النجس فى الثوب) رطبا قطعت (الصلاه) و غسلته ثم بنيت على الصلاه فانك لا تدري لعله شىء وقع عليك فليس ينبغى لك ان تنقض بالشك اليقين» يدل على عدم صحه الاستصحاب القهقرائى اذ لو كان ذلك الاستصحاب جاريا لحكم بوقوع النجاسه من اول الصلاه لان مقتضى عدم نقض اليقين بالشك بالنسبه الى ما سبق هو ذلك مع ان الروايه صريحه فى خلافه حيث قال لعله شىء وقع عليك فاذا لم يكن مسبقا بالشك فى موضع النجاسه ثم رأى النجاسه و احتمل حدوثها فى اثناء الصلاه لزم عليه ان يظهر و بينى على صلاته هذا مضافاً الى ظهور قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين

بالشك» في كون المشكوك كالشك متأخراً عن المتيقن و اليقين و دعوى ان اصاله عدم النقل من الأصول المعول عليها و هي دليل جريان الاستصحاب القهقرائي مندفعه بان اصاله عدم النقل من الأصول اللفظيه لا التعبديه و الأصول اللفظيه اما تكون من الأصول العمليه العقلائيه و لا حجيّه للوازمها الا اذا كانت بحيث لو لم يترتب على ملزومها لزم كذب الملزوم و اما تكون من الامارات العقلائيه التي توجب الاضمنان النوعي فتكون لوازمها حجه كملزومها و لذا اخذ بلوازم قول الرجالي فيما اذا قال فلان قوله مسموع في ترتب احكام العداله لاستلزام ذلك القول بعداله الفلاني و على كلا التقديرين ليست اصاله عدم النقل من الاستصحاب التعبدي.

التنبيه الرابع و العشرون: ان الاستصحاب كما يجرى في الزمان و الزماني فكذلك يجرى في المكان و المكاني بعد عموم قوله لا-تنقض اليقين بالشك فاذا شككنا في ان المحل الفلاني خرج عن حدّ الترخص مثلام لا امكن استصحاب بقائه على ما هو عليه و يترتب عليه احكامه و هكذا الامر في المكاني كالطواف فيما اذا شك الطائف بعد العلم بكون طوافه في حد المطاف في انه باق عليه او خارج عن المطاف امكن له الاستصحاب و يترتب عليه الحكم بصحة الطواف سواء امكن له ام لم يتمكن.

التنبيه الخامس و العشرون: في الاستصحاب الاستقبالي مقتضى عموم قوله عليه السلام لا-تنقض اليقين بالشك هو جريان الاستصحاب فيه و اصاله السلامه من موارده و صرح صاحب الجواهر قدس سره بجريان الاستصحاب فيه في مسأله بيع الاناسي حيث قال دلت النصوص على ان مالكيه احد الزوجين لصاحبه بشراء او اتهاب او ارث توجب استقرار الملك و عدم استقرار الزوجيه ثم تفرع عليه في الجواهر بانه لو ملك فزال الملك لفسخ بخيار و نحوه لم يعد النكاح إلى أن قال و لافسخ في الفضولي قبل الاجازه على القول بالنقل و لا يمنع (اي العبد) عن الوطى و على الكشف ففى شرح

الاستاد يمنع عنه ان كانت الزوجه هى المشترية و يتوقف العلم بحصول الفسخ من حين العقد على تحقق الاجازه ثم اورد عليه بان اصله عدم حصول الاجازه تكفى فى الحكم بجواز الوطى انتهى.

و من المعلوم ان مراد صاحب الجواهر من اصله عدم حصول الاجاره هو الاستصحاب الاستقبالى كما لا يخفى.

تمه الاستصحاب

يقع الكلام فى مقامات:

المقام الأول: فى اعتبار الوحده فى الموضوع و المحمول فى القضيـه المشكوكه و القضيـه المتيقنه و لا كلام فيه و استفادته من الاخبار اذ البقاء و النقض لا يتصوران بدون هذا الاتحاد بين متعلق الشك و اليقين بعد ما يقتضيه طبع الشك و اليقين من ان يكونا متعلقين بمفاد الجملة و القضيـه و الّا فلا يكون الشك فى البقاء بل فى الحدوث و لارفع اليد عن اليقين فى محل الشك نقض اليقين بالشك.

ثم لا يخفى عليك ان المراد ببقاء الموضوع ليس احراز وجوده الخارجى فى الزمان الثانى كيف و قد يكون الموضوع امراً صالحاً لمحمول الوجود و العدم كما فى زيد موجود فمثل هذه القضيـه تصلح لان تقع مجرى الاستصحاب مع ان وجود الموضوع ليس مفروغاً عنه بل يشك فيه و يثبت بالاستصحاب فالوحده المعتره فى الموضوع تعمّ الوحده الذهنيه فتدبر جيداً.

المقام الثانى: فى مرجع الاتحاد و لا يذهب عليك ان بعد اعتبار الوحده بين القضيـه المشكوكه و القضيـه المتيقنه يقع الكلام فى ان الرجوع فى الاتحاد هل هو العقل او الدليل او العرف؟

و الحق هو الاخير و الّا لزم التضييق فى موارد الاستصحاب لو اعتبر الاتحاد بحسب العقل اذ لا مجال للاستصحاب فى كثير من موارد الشبهات الحكميه و الشبهات الموضوعيه عند تغيير بعض الخصوصيات لان مع التغيير المذكور لا يبقى الموضوع بحسب حكم العقل و لا يصدق عليه العنوان المأخوذ فى الدليل أيضاً لقصور الادله عن شمول غير العناوين المأخوذه فى موضوع الأدله فانحصر الامر فى ان المرجع هو العرف فاذا كان الاتحاد بنظر العرف فجريان الاستصحاب فيه لا مانع منه لان العرف يرى التغيير من الاحوال لو لم يكن مورد التغيير من المقومات و التغييرات العرضيه او الاحواله لاتنافى بقاء الموضوع لادن الوجود حافظ الوحده بنظر العرف.

المقام الثالث: فى ان للعرف نظرين احدهما: بما هو اهل المحاوره و من اهل فهم الكلام و بهذا النظر يستفيد الموضوع الدليلى من الكلام فيرى ان الموضوع فى مثل قوله الماء المتغير نجس هو الماء المتغير بما هو متغير و ان الموضوع فى مثل قوله الماء اذا تغير تنجس هو الماء بما هو الماء.

وثانيهما: بما ارتكز فى ذهنه من المناسبه بين الحكم و الموضوع بعد تحقق الموضوع الدليلى فى الخارج و تطبيق الدليل عليه بالانحلال و بهذا النظر يستفيدان الموضوع العرفى هو نفس الماء و النجاسه من عوارض الماء و التغيير واسطه فى ثبوت النجاسه فى الماء و لادخل له فى ناحيه الموضوع سواء كان التغيير ماخوذاً بنحو القيد او بنحو الشرط.

و النظر الثانى فى طول النظر الاول و لذا لا يمنع عن انعقاد ظهور الادله فى الموضوع الدليلى فبعد استفاده الموضوع الدليلى و انحلاله بحسب الخارج يحكم العرف بعدم دخاله التغيير فى بقاء الحكم لانه واسطه فى الثبوت فتدبر جيّداً.

المقام الرابع: فى المراد من العرف و انت خبير بان المقصود من العرف ليس العرف السامحى بل المراد منه هو العرف الدقى فى تشخيص المفاهيم و تطبيقها على المصاديق و لا اشكال فى اعتبار تشخيص العرف فى تعيين حدود المفاهيم و تطبيقها على المصاديق لان الشارع تكلم مع الناس كاحد من العرف فى المخاطبات و لم يجعل له طريقا آخر لافاده مراداته.

فكما ان العرف محكم فى تشخيص المفاهيم كذلك محكم فى صدقها على المصاديق و تشخيص مصاديقها.

و دعوى انه لادليل على صحه اتباع نظر العرف فى تطبيق المفاهيم فان الغايه حجييه نظره فى تشخيص المفاهيم لتطبيقها على المصاديق فى الاوامر و النواهي الوارده على الطبايع فان الطبيعه التى يرد عليها الامر و النهى هى التى لم يعرض لها وصف الوجود الخارجى و الا فلامعنى لتعلق الطلب به.

مندفعه بان ملاك حجييه نظر العرف فى تشخيص المفاهيم يعم تطبيقها على المصاديق أيضاً هذا مضافاً الى ان التطبيق متقوم بالوجود اللافراغى لا- الوجود الخارجى حتى لامعنى لتعلق الطلب به على ان الكلام فى متعلق المتعلق لا المتعلق و لا اشكال فى كونه طبيعه موجوده.

المقام الخامس: فى ان قاعده لاتنقض هل يشمل الشك السارى و قاعده اليقين أولاً.

و الاقرب هو الثانى لان الظاهر من هذه الكبرى (اي لاتنقض اليقين بالشك) كون اليقين متحققاً فعلاً فمعنى قوله: «لاتنقض اليقين بالشك» ان اليقين المتحقق بالفعل لاتنقض و لا يشمل اليقين الزائل و اليقين فى قاعده اليقين زائل فلا يشمل دليل الاستصحاب مورد قاعده اليقين لان اللازم فى قاعده اليقين هو عدم وجود اليقين.

المقام السادس: في وجه تقدم الاماره على الاستصحاب و الوجه في تقدمها عليه هو الحكومه او الورود او التوفيق العرفي بين الدليلين.

الحكومه:

ذهب الشيخ الاعظم قدس سره الى الحكومه بدعوى ان العمل بالاماره في مورد الاستصحاب ليس من باب تخصيص دليله بدليلها و لا من باب خروج المورد بمجرد الدليل عن مورد الاستصحاب لان هذا مختص بالدليل العلمى المزيل بوجوده الشك المأخوذ فى مجرى الاستصحاب بل هو من باب حكومه دليلها على دليله و معناها ان يحكم الشارع فى ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم أو يحكم الشارع فى ضمن دليل بوجوب العمل فى مورد لا يقتضيه دليله لو لا الدليل الحاكم.

ففيما نحن فيه اذا قال الشارع اعمل بالبينه فيما ادت اليه كان معناه رفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبينه التى منها الاستصحاب.

اورد عليه بان ما ذكره فى ضابط الحكومه فى مبحث التعادل و التراجيح من ان يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظى ناظرا الى دليل المحكوم و مفسرا له غير موجود هنا اذ ليس حال ادله الامارات بالنسبه الى دليل الاستصحاب حال دليل التفسير.

و اجيب عنه بانه لا ينحصر الحكومه فيما ذكره فى باب التعادل و التراجيح بل قد يكون دليل الحاكم ناظراً الى تشريع دليل المحكوم و جعله كما تقدم فى دليل لاضرر و لاجرح حيث قلنا ان هذه الادله حاكمه على اطلاق الادله الاولى المتكفله لبيان الاحكام لكنه ليس حكومتها من جهه كونها ناظره الى اجراج فرد عن تحت تلك المطلقات او الى ادخاله تحتها بل انما هى لكونها ناظره الى عالم التشريع و ظاهره فى ان الحكم الضررى او الحرجى لم يجعل فى الشريعه.

فكما ان دليل نفي الضرر و الحرج ينظر الى اطلاقات الادله الاوليه بلسان ان الاحكام الضرريه لم تجعل فى الشريعه فكذلك دليل صدق العادل او اعلم بالبينه يكون ناظرا الى جعل الحكم الوارد على الموضوع المشكوك بلسان ان هذا الحكم لم يجعل فى مورد قيام الخبر و البينه تعبداً فيفهم منه العرف ان غرضه رفع الشك تعبداً و هو ليس الاً الحكومه.

الورود:

ذهب صاحب الكفايه الى الورود و الوجه فيه ان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الدليل المعتر على خلافه ليس نقضاً له بالشك بل يكون نقضاً باليقين و المنهى انما هو نقض اليقين بالشك لانقضه بالدليل المعتر و عبارته اخرى ان العلم المأخوذ غايه فى الأصول فى مثل قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر و قوله عليه السلام كل شىء حلال حتى تعلم انه حرام و نحو ذلك يراد منه بحسب المناسبه المقاميه هو الحجه اذ لا دخل لصفه العلم و اليقين و عليه فالمراد من الشك ما يقابله و هو اللاحجه فعند قيام الطريق المعتر يرتفع اللاحجه بورود الحجه و هو ليس الا الورود.

و الاظهر هو الورود لان الحكومه فرع وجود المحكوم حتى يكون الدليل الاخر مقداً عليه من جهه الحكومه و مع الورود لايبقى المحكوم فلايصل التوبه بان يكون الدليل الاخر حاكماً عليه.

هذا مضافاً الى انه يوجد فى نفس ادله الأصول قرائن واضحه على اراده ان المراد من اليقين ما هو الاعم من الحجه.

فقد قال فى صحيحه زراره الاولى قلت فان حرك الى جنبه شىء و لم يعلم به قال «لاحتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين و الاً فانه على يقين من وضوئه و لاينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر».

فتراه انه جعل غايه الوضوء عند المكلف أمر بين يشهد ببطلانه و عروض الحدث البطل له و لاريب فى ان الطريق المعبر امر بين فالتعبير بهذا العنوان العام فيه دلالة واضحه على ان الملاك كله انما هو قيام امر بين قطعاً كان أولاً و حينئذٍ فالتعبير باليقين لا يكون إلا باراده المعنى الاعم منه.

فالمراد من العلم هو الحججه بتعدد الدال و المدلول لا ان العلم مستعمل فى الحججه و اراده المجاز.

لا يقال: ان الورود يوجب ركاه التفكيك بين اليقين المذكور فى الصدر و بين المذكور فى الذيل فان المراد من الاول هو اليقين بالحكم بعنوانه الأولى الواقعى النفس الامرى و حينئذٍ لو اريد من اليقين الثانى غير هذا المعنى لزم التفكيك الركيك.

لأننا نقول: ان التفكيك لازم فيما اذا لم يرد من الصدر و الذيل امر واحد و هو الحججه و هى تكون أعم من اليقين الوصفى ففى كليهما يكون المراد هو الطريق المعبر و حاصل المراد حينئذٍ ان مع قيام الطريق المعبر سواء كان يقيناً و صفياً او حججه طريقه لامجال لنقضه بالشك بل اللازم هو الأخذ به إلا مع قيام طريق معتبر آخر على خلافه فيرفع اليد حينئذٍ عن الحججه السابقه بالحججه اللاحقه فتحصل ان الاظهر ان تقدم الامارات على الاستصحاب يكون من باب الورود لا الحكومه و هكذا الامر بالنسبه الى الأصول التى لم يؤخذ اليقين فى غاياتها لان موضوعها هو الشك و هو يساوى اللاحقه فمع الاماره لا يبقى موضوعها.

ثم أن مع العلم بوجه التقديم من الحكومه او الورود لامجال للتوفيق العرفى.

خاتمه

و هى فى تبين النسبه بين الاستصحاب و سائر الأصول العمليه عقليه كانت او شرعيه و فى تبين حكم التعارض بين الاستصحابين.

اما الاول فقد يقع الكلام بالنسبه اليه في أمرين:

أحدهما: في تقديم الاستصحاب على الأصول العقليه و لإشكال في ان وجه تقديمه عليها هو الورود لوضوح ان موضوعها هو عدم البيان او عدم العلم بالمؤمن او عدم وجود ما يرتفع به التحير فمع جريان الاستصحاب يرتفع موضوعها اذ الاستصحاب حجه و مؤمن و يرتفع به التحير.

وثانيهما: في تقديم الاستصحاب على الأصول الشرعيه و قد ذكروا في وجه التقديم وجوها مختلفه و قد يوجه ذلك بما وجه به تقديم الامارات على الاستصحاب من الورود بدعوى ان مع الاستصحاب لامورد للأصول الشرعيه اذ المراد من الشك و العلم في تلك الأصول هو الشك و العلم به بوجه من الوجوه و لو بعنوان انه قام عليه دليل شرعى و عليه فاذا علم بالحكم بوجه من الوجوه ارتفع الشك و حيث علمنا الحكم في مورد الاستصحاب بعنوان النهى عن نقض اليقين بالشك فلا يبقى موضوع لسائر الأصول.

و أورد عليه بانه كما ان الأخذ بالحاله السابقه يوجب العلم بعنوان كذلك الأخذ بالبراءه او الاشتغال او الأخذ بقاعده الطهاره فإى ترجيح للاستصحاب حتى يقدم و يؤخذ به دون غيره من الأصول.

و قد يوجه ذلك بالحكمه بدعوى ان دليل الاستصحاب بمنزله معمم للنهى السابق بالنسبه الى الزمان اللاحق فقول لاتنقض اليقين بالشك يدل على ان النهى الوارد لابد من ابقائه و فرض عمومه للزمان اللاحق و فرض الشىء فى الزمان اللاحق مما ورد فيه النهى فمجموع الروايه المذكوره و دليل الاستصحاب بمنزله ان يقال كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى و كل نهى ورد فى شىء فلا بد من تعميمه لجميع ازمته احتمالاه فيكون الرخصه فى الشىء و اطلاقه مغنيا بورود النهى المحكوم عليه بالدوام و

عموم الازمان فيكون مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الاصل الاخر في مورد الشك لولا النهى و هذا معنى الحكومه.

أورد عليه بانه ليت شعري ان معنى تعميم دليل لا-تنقض للنهى السابق بالنسبه الى الزمان اللاحق هل هو غير ان الحرمة مجعوله عند الشك فى بقاء الحرمة السابقه و ارتفاعها فبالا-خره يكون التحريم حكماً مجعولاً فى ظرف الشك فيشكل بان الرخصه المستفاده من دليل البراءه أيضاً كذلك فإى وجه فى تقديم الاول على الثانى و قد يوجه ذلك ان المدلول الابتدائى لدليل لا-تنقض هو ان المستصحب يكون على يقين اذ الاستصحاب ادامه عمر المستصحب فى ظرف الشك و المستصحب كان هو اليقين بالحكم فالمعنى انك ايها الشاك تكون على يقين كما كنت كذلك سابقاً و ليس لك ان تنقض هذا اليقين و تعامل معامله من لايقين له و على هذا يقدم الاستصحاب على سائر الأصول من جهة ان مدلوله الابتدائى ابقاء اليقين و الغاء الشك و أمّا المدلول الابتدائى فى سائر الأصول ليس التعبد بنفس اليقين و الغاء الشك تعبداً بل هو الترخيص او غيره و المفروض انه حكم فى ظرف الشك و الشك قد ارتفع تعبداً بدليل الاستصحاب.

أورد عليه بان الاستصحاب عبارته عن الحكم بترتيب آثار اليقين لا-الحكم ببقاء اليقين و ان المستصحب بالكسر يكون متيقنا انتهى.

و الانصاف ان الظاهر من أدله الاستصحاب هو الحكم ببقاء اليقين و الحكم بترتيب آثار اليقين مترتب على الحكم ببقاء اليقين بدلاله الاقتضاء و عليه فالبيان

المذكور يكفى لتقدم الاستصحاب على سائر الأصول الشرعيه بالحكومه فان مع ابقاء اليقين تعبداً لايبقى مورد لتلك الأصول لتقومها بوجود الشك.

فتحصل ان الاستصحاب مقدم على الأصول العقلية بالورود و على الأصول الشرعيه بالحكومه و اليه يرجع ما هو المعروف من ان الاستصحاب من الأصول المحرزه و يتقدم على الأصول الشرعيه كما يتقدم الامارات على الأصول و الله هو العالم.

تعارض الاستصحابين

ان كان التعارض بين الاستصحابين من جهه عدم امكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحاله السابقه فى احدهما كاستصحاب وجوب ازاله النجاسه عن المسجد و استصحاب وجوب اداء الفريضة مع صيروره وقت الفريضة ضيقا فهو من باب تراحم الواجبين فاللازم هو مراعاة الاهم اذا كان كما هو الظاهر فى اداء فريضة الصلاه و إلّا فالتخير فلاتعارض.

و ان كان التعارض لاجل العلم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما فتاره يكون الشك فى أحدهما مسببا عن الشك فى الآخر و اخرى لا يكون كذلك ففى الاول ان كان أحدهما اثرا شرعياً للآخر فلامورد إلّا للاستصحاب فى طرف السبب و ذلك لان اللاستصحاب فى طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب و جواز نقض اليقين بالشك فى طرف السبب بعدم ترتيب اثره الشرعى فان من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به بخلاف الاستصحاب فى طرف السبب فانه بلامحذور عليه فاللازم هو الأخذ بالاستصحاب السببى إلّا اذا لم يجر الاستصحاب السببى كتبادل الحالتين فحينئذٍ يجرى الاستصحاب المسببى و لامحذور فيه مع وجود اركان الاستصحاب و عموم خطابه فلاتعارض أيضاً و الوجه فى تقدم الاستصحاب السببى على المسببى اما هو الورود او الحكومه او التقدم الطبيعى و لايبعد الورود بعد كون المراد من اليقين فى صدر الروايه و ذيلها امر واحد يعم الحكم بالعنوان الأوّلى و الثانوى و اما التقدم

الطبعى من جهة ان المسيبى معلول للسببى ففيه ان موضوع ادله الاحكام انما هو الاشياء بوجوداتها الخارجيه و ليس المنظور اليها رتبها العقلية فالمعنيه الوجوديه توجب كونهما مشمولين للعام فى عرض واحد.

اللهمّ إلمّا أن يقال ان العرف لا يرونهما متساويين بل يرون المزيه للشك السببى و يكون الامر عندهم دائرا بين التخصيص و التخصص اذ تقدم السبب يوجب رفع الشك عن الثانى عرفاً بخلاف تقدم المسبب فانه يوجب تخصيص لا تنقض مع وجود اركانه من الشك و اليقين فمع جريان الاستصحاب فى السببى لاتعارض.

لا يقال: ان صحيحه زواره تشهد بان الاصل السببى لا يجرى و الجارى هو المسيبى فان الامام عليه السلام فى تعلييل جريان الاستصحاب قال فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر و لم يقل فانه على يقين بعدم وجود الناقض و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر مع ان الشك فى بقاء الوضوء و عدمه ناش من الشك فى حدوث ناقض و عدمه.

لأننا نقول: ان دليل اعتبار الاستصحاب ينهى عن النقض و هو مختص بالأصول المخالفه لا-الموافقه اذ لا-يتحقق النقض من جريانها و عليه فلامانع من اجتماعهما فكما ان الاستصحاب يجرى فى عدم حدوث الناقض كذلك يجرى الاستصحاب فى بقاء الوضوء و الطهاره و عليه فتمسك الامام عليه السلام باستصحاب بقاء الوضوء و الطهاره لا ينافى جريان الاصل فى طرف سببه و هو عدم الناقض هذا مضافاً الى دلالة بعض الاخبار على جريان الاستصحاب فى طرف السبب مثل ما ورد فى الفأره التى وقعت فى الاناء فصارت منسلخه سأل عمار بن موسى الساباطى عن الرجل يجد فى إنائه فاره و قد توضأ من ذلك الاناء مرارا و غسل منه ثيابه و اغتسل منه و قد كانت الفاره منسلخه فقال ان كان رآها فى الاناء قبل ان يغتسل او يتوضأ او يغسل ثيابه ثم فعل

ذلك بعد ما رآها فى الاناء فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك و يعيد الوضوء و الصلاه و ان كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله فلايمسّ من الماء شيئاً و ليس عليه شىء لانه لايعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله ان يكون انما سقطت فيه تلك الساعه التى رآها.

بدعوى انه حكم الامام عليه السلام فيه بعون استصحاب عدم وقوع الفاره الى أن وقع الفراغ من الوضوء و غسل الثياب بعدم وجوب اعاده الوضوء و الصلاه و غسل الثياب مع ان مقتضى الاستصحاب فى كل منها وجوب الاعاده ففى الاولين استصحاب الاشتغال و فى الاخير استصحاب نجاسه الثوب فيعلم من عدم الاعتناء بهذه الاستصحابات و اجراء استصحاب عدم وقوع الفاره الى أن وقع الفراغ تقدم الاصل السببى على المسببى فيما اذا كان متخالفين.

فتحصل ان الاستصحاب فى طرف السبب مقدم على الاستصحاب فى طرف المسبب فلاتعارض أيضاً هذا كله فيما اذا كان أحدهما مسبباً عن الآخر.

اذا كان مسبباً عن امر ثالث

ذهب المعروف الى جريان الاستصحاب فيهما ان لم يستلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفه القطعيه للتكليف الفعلى المعلوم اجمالاً و هو مقتضى وجود المقتضى و هو اطلاق الخطاب و عدم المانع.

فاذا كانت الحاله السابقه هى النجاسه و علم بطهاره أحدهما فلايلزم من استصحاب النجاسه فى الطرفين مخالفه عمليه و لاتعارض و لا يضر بذلك تذييل بعض الروايات بـ «ولكن تنقض اليقين باليقين» بدعوى انه يمنع عن شمول قوله فى الصدر «لا تنقض اليقين بالشك» لليقين و الشك فى اطراف المعلوم بالاجمال للزوم المناقضه ضروره المناقضه بين السلب الكلى و الايجاب الجزئى.

و ذلك لان على تقدير تسليم المناقضه و عدم كون المراد من اليقين فى قوله ولكن تنقض اليقين باليقين التفصيلى الناقض غايته انه يمنع عن انعقاد الاطلاق فى الخبر المذيل بذلك و لا يمنع عن شمول النهى فى سائر الاخبار مما ليس فيه هذا الذيل اذ اجمال هذه الروايه لايسرى الى غيرها مما ليس فيه ذلك الذيل هذا كله فيما اذا لم يستلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفه القطعيه و اما اذا استلزم من جريان الاستصحاب مخالفه عمليه فلايجرى الاستصحاب كما اذا علم بنجاسه احد الانائين اللذين كانت الحاله السابقه فيهما هى الطهاره فان استصحاب الطهاره فيهما موجب للمخالفه القطعيه بل لايجرى فى طرف منه أيضاً لوجوب الموافقه القطعيه له عقلاً- و مع جريانه يلزم محذور المخالفه الاحتماليه و عليه فلامجال لجريان الاستصحاب حتى يكون الاستصحاب فيهما متعارضين هذا بحسب المعروف من عدم جريان الاستصحاب فى اطراف المعلوم بالاجمال.

ذهب سيدنا الاستاذ إلى أن الأقوى ان الاصل يجرى فى أطراف المعلوم بالاجمال مع قطع النظر عن الاخبار الخاصه و لايلزم من ذلك التعارض و التساقط و لافرق بين استلزام ذلك للمخالفه القطعيه و عدمه.

و الوجه فيه ان موارد العلم الاجمالي كلها يكون من قبيل العلم بالحجه الاجماليه و العلم الاجمالي لشوبه مع الشك يكون معلقا على عدم ورود الترخيص الشرعى فى أحد الأطراف و ألاً فيجوز رفع اليد عنه فى الظاهر بمجيبىء الترخيص الشرعى الظاهرى لامكان الجمع بينهما كالجمع بين الأحكام الظاهريه و الواقعيه بسقوطها عن الفعلية.

لامن قبيل العلم بالاراده الواقعيه النفس الامريه و ألاً فوجب الاحتياط لتحصيل الموافقه القطعيه.

بل لو وجدنا مورد الشك في الحكم بدوا ولكن علم انه على فرض ثبوته كان على طبقه اراده واقعيه نفس الامر به وجب الاحتياط و لم يجر الرجوع الى البراءه و في غير هذه الموارد يجوز للشارع الترخيص سواء كان في الشبهه البدويه او المقرونه بالعلم الاجمالي مع قطع النظر عن الاخبار الخاصه فلاتعارض في جريان الاستصحاب في امثال هذه الموارد و اما مع ملاحظه الروايات الخاصه فاللازم هو الاحتياط التام في اطراف المعلوم بالاجمال و مع لزوم الاحتياط التام فلامجال لجريان الاستصحاب و لو في طرف من الاطراف ولكن تختص تلك الروايات بالشبهه المحصوره و شبهه القليل في القليل لاالقليل في الكثير و بموارد الابتلاء و اما في غير هذه الموارد امكن الرجوع الى عموم ادله البراءه او الاستصحاب في اطراف المعلوم بالاجمال كما عرفت آنفاً.

تذنيب

يلاحظ فيه الاستصحاب مع بعض قواعد اخرى المجعوله شرعاً من جهه تقدمه عليها او تقدمها عليه.

و لا يخفى عليك ان قاعده التجاوز في حال الاشتغال بالعمل و قاعده الفراغ بعد الفراغ عنه و اصاله الصحه في عمل الغير و غير ذلك من القواعد المقرره في الشبهات الموضوعيه إلا القرعه تكون مقدمه على استصحاباتها المقتضيه لفساد ما شك فيه من الموضوعات لتخصيص دليل الاستصحاب بادله القواعد المذكوره و كون النسبه بين الاستصحاب و بعض قواعد اخر هي العموم من وجه لا يمنع عن تخصيص الاستصحاب بهذه القواعد اذا الملاك في التخصيص لزوم لغويه احد الدليلين على تقدير عدم الالتزام بتخصيص الدليل الاخر و هذا موجود في المقام اذ لم يوجد مورد من موارد العمل بالقواعد المذكوره لم يكن الاستصحاب فيه مخالفاً إلا في موردين

احدهما تبادل الحاليتين المتضادتين و ثانيهما ما اذا كان الاستصحاب مطابقاً للقواعد كما اذا شك بعد الفراغ من الصلاة في طرؤ مانع من موانع الصلاة حين الاشتغال بها فان استصحاب عدم طرؤ المانع موافق لقاعده الفراغ كما هو ظاهر.

اما ملاحظه الاستصحاب مع قاعده القرعه فقد قال سيّدنا الاستاذ قدس سره التحقيق ان يقال ان اخبار القرعه على ثلاث طوائف.

الاولى: ما يفيد ان القرعه لكل امر مشكل لم يتبين حكمه من الكتاب و السنه.

الثانيه: ما يدل على جريان القرعه في المشتبه من حيث الموضوع في خصوص باب التنازع الثالثه ما يدل على جريانها في كل امر مشتبه.

اما الطائفة الاولى فموردها ما اذا لم يتبين الحكم مطلقاً لا ظاهراً و لا واقعاً لا من الكتاب و لا من السنه و لا من غيرهما و يرتفع الاشكال بمجرد ثبوت الحكم و لو في الظاهر و عليه يكون دليل الاستصحاب وارداً على دليل القرعه و مقدماً عليه و اما الطائفة الثانيه فموردها و ان كان هو خصوص الشبهات الموضوعيه في خصوص باب التنازع و من هذه الجبهه يكون خاصاً بالنسبه الى مورد الأصول الا انها تعم مورد الأصول و غيره و تكون بهذه الملاحظه عامه بالنسبه اليه من جهه اخرى و بالآخره يكون النسبه بينهما الاعم و الاخص من وجه الا ان الظاهر من قوله عليه السلام «انه يخرج سهم الحق و انه سهم الله و سهم الله لا يخيب» ان القرعه ناظره الى الواقع و كاشفه عنه و كان حجيتها من باب الطريقيه و الاماريه و عليه فتقدمها على الأصول كتقدم ساير الامارات عليها.

و اما الطائفة الثالثه فموردها خصوص الشبهات الموضوعيه لعدم شمول اخبار القرعه للشبهات الحكميه و لهذه الجبهه تصير اخص من موارد ادله الأصول الا انها تعم مورد الأصول و غيرها و بهذه الملاحظه تكون النسبه عامين من وجه الا ان الامر هنا

بالعكس لان الأصول مقدمه على القرعه و لو كانت طريقه اذ لو عكس الامر و جب تخصيص ادله الأصول بالشبهات الحكيمه و هو مستلزم لخروج المورد فى اخبار البراءه و الاستصحاب و خروج ما هو القدر المتيقن من شمول اخبار الاحتياط عنها و كل ذلك قبيح مستهجن فلهذا يعكس الامر و يقدم الأصول عليها كى لا يلزم المحذور هذا كله بالنسبه الى الأصول النقليه.

و اما الأصول العقلية فمقتضى القاعده ورود القرعه عليها الا ان التقديم الى خصوص قاعده الاشتغال خارج عن طريقه المسلمين و سيره المتشرعين حيث لم يكونوا يكتفون بالامثال الاحتمالى فيما اصابته القرعه فافهم.

فتحصّل: ان الاستصحاب يقدم على القرعه فى الطائفة الاولى و الطائفة الثالثه اذ مع تقديم الاستصحاب لايبقى لها موضوع فى الطائفة الاولى و هو الاشكال و فى الطائفة الثالثه و هو الاشتباه.

و القرعه مقدمه على الاستصحاب فى الصوره الثانيه سواء قلنا باماريه الاستصحاب او لم نقل لان القرعه ناظره الى الواقع و كاشفه عنه و كان حجيتها من باب الطريقيه و الاماريه و عليه فتقدم القرعه على الاستصحاب كتقدم ساير الامارات عليه هذا كله بالنسبه الى الأصول النقليه

و اما الأصول العقلية فمقتضى القاعده هو ورود القرعه عليها الا ان التقديم بالنسبه الى خصوص قاعده الاشتغال خارج عن طريقه المسلمين و سيره المتشرعه حيث لم يكونوا يكتفون بالامثال الاحتمالى فيما اصابته القرعه اللهمّ إلا أن يقال ان الامثال بعد كون قاعده القرعه من الامارات ليس احتماليا فافهم و الله هو الهادى و لله الحمد اولاً و آخراً.

المقصد الثامن: في التعادل و التراجيح

اشاره

في التعادل و التراجيح

و فيه فصول

ص: ٤٤٩

فى تعريف التعارض

و الوجه فى تقديم هذا البحث ان مورد التعادل و التراجيح هو الدليلان المتعارضان فلا بد من تقديم تعريف التعارض وبيانہ.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: ان التعارض لغه من العرض بمعنى الاظهار و غلب فى الاصطلاح على تنافى الدليلين و تمنعهما باعتبار مدلولهما ولذا ذكروا ان التعارض تنافى مدلولى الدليلين على وجه التناقض او التضاد. (1) ظاهره ان التعارض وصف الدليلين و منشأه هو تنافى المدلولين و عليه فالمنافاه بين المدلولين توجب ثبوت المنافاه بين الدليلين و غلب التعارض فى الاصطلاح على تنافى الدليلين باعتبار مدلولهما.

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: التعارض تنافى مدلولى دليلين بالتناقض كما اذا دل أحدهما على وجوب شىء و الآخر على عدم وجوبه او بالتضاد كما اذا دل أحدهما على وجوب شىء و الآخر على حرمة و يرجع التضاد أيضاً الى التناقض باعتبار الدلاله الالتزاميه فان الدليل على الوجوب ينفى الحرمة بالالتزام و بالعكس فيكون أحدهما دالاً على الوجوب بالمطابقه و الآخر على عدمه بالالتزام وكذا بالنسبه الى الحرمة فاذا صح ان يقال ان التعارض تنافى مدلولى دليلين بالتناقض غايه

ص: ٤٥١

الأمر ان التناقض بينهما قد يكون باعتبار المدلول المطابقى فيهما وقد يكون باعتبار المدلول المطابقى فى أحدهما والالتزامى فى الآخر على ما ذكرناه. (١)

و فيه نظر لادن التعارض بحسب ما اشار اليه الشيخ الأعظم وصف للدالين لالمدلولين وان كان السبب فى توصيف الدالين بالتعارض هو المنافاه الموجوده بين المدلولين الموجه لثبوت المعارضه بين الدالين ولعل هذا هو المقصود من قول الشيخ قدس سره وغلب فى الاصطلاح على تنافى الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما.

ثم ان المعارضه من اوصاف الدال بما هو الدال لا- من اوصاف المدلول حتى يكون لحوقه بالدليلين من باب الوصف بحال متعلقه كما سيأتى فى كلام المحقق الاصفهانى من ان الموصوف بالمعارضه هو ما دل على الوجوب وما دل على عدمه فيقال تعارض الخبران ولا يقال تعارض الحكمان.

و هذا هو الظاهر من الكفايه أيضاً حيث قال التعارض هو تنافى الدليلين او الادله بحسب الدلاله ومقام الاثبات على وجه التناقض او التضاد حقيقه او عرضاً بان علم بكذب أحدهما اجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما اصلاً. (٢)

قال السيد على المحقق القزوينى قدس سره: يقال تعارض الرجلان أى اظهر كل منهما نفسه لصاحبه على وجه لا يجتمع معه فى جانب و هو بهذا الاعتبار غلب فى عرف الأصوليين على تعارض الدليلين ولذا عرّف بتنا فى الدليلين وظاهر ان تنافى الدليلين انما هو باعتبار دلالتهم كما لو دل أحدهما على وجوب شىء و الآخر على تحريمه مثلاً فان الاول كأنه بدلالته على الوجوب ينفى التحريم و الثانى بدلالته على التحريم ينفى الوجوب ويجوز ان يكون باعتبار مدلوليهما وعليه يكون لحوقه بالدليلين من

ص: ٤٥٢

١- (١) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٣٤٦.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٣٧٦.

باب الوصف بحال متعلق الموصوف و اليه ينظر تعريفه بتنافى مدلولي الدليلين والافوق بالذوق هو الاعتبار الاوّل (1) بل الافوق بالتحقيق هو ذلك كما أفاد المحقّق الاصفهاني حيث قال ان التعارض من اوصاف الدال بما هو دال بالذات لا بالعرض و هو تنافى الدليلين لا المدلولين ولا الحجّتين و تفصيل ذلك انه ان اريد من التعارض التنافى في الوجود فهو حقيقه وبالذات لا يعقل إلّا في المدلولين او في الدليلين بما هما دليلان وحجتان لا في الدالين بما هما كاشفان نوعيان اذ لا تعارض في مرحله الدلاله ومقام الاثبات لان الدالين الكاشفين ليس دلالتهما وكشفهما بالكشف التصديقي القطعي او الظني الفعلي حتى يستحيل اجتماعهما بالذات بل بالكشف النوعي ومن المعلوم ان الكاشف في مرتبه كشفه النوعي لا يتقوم إلّا بمكشوفين بالذات لا تمنع بينهما من حيث نفسيهما لكن يوصف الدالان بوصف المدلول بالحمل الشايح بالعرض لما بينهما من الاتحاد جعلاً واعتباراً فتنافى المدلولين واسطه في عروض التنافى على الدالين لا واسطه في الثبوت.

وان اريد من التعارض اخص من مطلق التنافى نظراً الى انه لا- يوصف الوجوب و الحرمة بانهما متعارضان وان وصفا بانهما متنافيان وكذلك الحجيه لا- توصف بالمعارضه وان وصفت بالمنافاه بل يوصف ما دلّ على الوجوب وما دلّ على عدمه مثلاً بالمعارضه فيقال تعارض الخبران لا تعارض الحكمان فالتعارض من اوصاف الدال بما هو دال بالذات لا بالعرض فالمنافاه بين المدلولين واسطه في ثبوت المعارضه في الخبرين فتحصل ان التعارض بحسب الدلاله لا بحسب الحجيه ولا بحسب المدلولين لان المعارضه من اوصاف الدال بما هو الدال اذ التعارض من العرض و هو بمعنى الاظهار و الدالان المتنافيان لكل منهما ثبوت ويظهر كل منهما نفسه على

ص: ٤٥٣

الآخر بخلاف المدلولين او الحجيتين فانه لا ثبوت الا لاحدهما فلامعنى لاظهار كل منهما نفسه على صاحبه.

ولكن ذهب شيخنا الأستاذ الأراكي في باب انقلاب النسبه الى ان الظهور الدلالي مجردا عن الاراده الجديه ليس بحجه ولا بمعارض مع دليل اخر وعليه فالتعارض هو تنافي الدليلين بحسب كشفهما عن الاراده الجديه و هو قد يختلف وينقلب بورود دليل اخر كما سيأتى بيانه في باب انقلاب النسبه ان شاء الله تعالى بخلاف ما اذا قلنا بان التعارض بحسب الدلاله لا بحسب المدلول او الحجيه كما ذهب اليه المحقق الاصفهاني قدس سره وصاحب الكفايه فانه لا يختلف ولا ينقلب بورود دليل آخر وفيه تأمل ونظر كما أشار اليه المحقق الاصفهاني في آخر كلامه من ان التعارض من العرض و هو بمعنى الاظهار و الدالان المتنافيان لكل منهما ثبوت ويظهر كل منهما نفسه على الآخر بخلاف المدلولين او الحجيتين فانه لا ثبوت الا لاحدهما فلامعنى لاظهار كل منهما نفسه على صاحبه واما خلوها عن الاراده الجديه فلايوجب عدم معارضتهما بعد وجود الاراده الاستعماليه كما لا يستلزم بعد خروجه عن الاراده الجديه خروجه عن كونه حقيقه فلا تغفل وينقدح مما ذكر ان مورد التعارض هو الدلاله كما ذهب اليه صاحب الكفايه انتهى.

ولعل رفع التنافي بالتوفيق العرفي او بالحكومه وتفسير المحكوم بالحاكم من شواهد كون مورد التعارض هو الدلاله وإلّا فالمضاده بين المداليل موجوده فلا تغفل وسيأتى بقيه الكلام في البحث عن انقلاب النسبه ان شاء الله تعالى.

لاتعارض بين الأصول والامارات

ثم لا- يذهب عليك ان التعارض كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره لا يتحقق الا بعد اتحاد الموضوع وإلّا لم يمتنع اجتماعهما ومنه يعلم انه لا تعارض بين الأصول وما يحصله

المجتهد من الأدلة الاجتهادية لان موضوع الحكم فى الأصول الشىء بوصف انه مجهول الحكم فالحكم بحليه العصير مثلا من حيث انه مجهول الحكم وموضوع الحكم الواقعى الفعل من حيث هو فاذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم فى الأصول باقيا على حاله فيعمل على طبقه واذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعى فان كان بنفسه يفيد العلم صار المحصّل له عالما بحكم العصير مثلا فلا يقتضى الاصل حليته لانه انما اقتضى حليه مجهول الحكم فالحكم بالحرمة ليس طرحا للاصل بل هو بنفسه غير جار وغير مقتضى لان موضوعه مجهول الحكم وان كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمى فان كان الاصل مما كان مؤداه بحكم العقل كاصاله البراءة العقلية والاحتياط و التخيير العقليين فالدليل وارد عليه ورافع لموضوعه لان موضوع الاوّل عدم البيان وموضوع الثانى احتمال العقاب ومورد الثالث عدم الترجيح لاحد طرفى التخيير وكل ذلك يرتفع بالدليل الظنى.

وان كان مؤداه (أى الاصل) من المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكما على الاصل بمعنى انه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الاصل فالدليل العلمى المذكور وان لم يرفع موضوعه اعنى الشك الا انه يرفع حكم الشك اعنى الاستصحاب. (١)

وجه تقديم الامارات على الأصول

وقد يقال ان حكومه الامارات على الأصول متفرعه على ان الأمر بالتصديق فيها امر بالتصديق الجنانى و الغاء احتمال الخلاف تعبداً مع ان هنا احتمال ان يكون الأمر

ص: ٤٥٥

بالتصديق مفيدا للتصديق العملى ومع هذا الاحتمال لا نظاره لادله اعتبار الامارات بالنسبه الى ادله الأصول ومع عدم نظارتها الى أدله الأصول لا معنى للحكومته.

ولذا قال فى الكفايه ما محصله ان وجه تقديم الامارات على الأصول هو التوفيق العرفى فانه لا يكاد يتحير أهل العرف فى تقديم الامارات على الأصول بعد ملاحظتهما حيث لا يلزم منه محذور تخصيص اصلا(لانه نقض اليقين باليقين او رفع الشك بالعلم) بخلاف العكس فانه يلزم فيه محذور التخصيص بلاوجه او بوجه دائر وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظره الى أدلتها بوجه وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظره الى ادلتها وشارحه لها وإلا كانت أدلتها أيضاً داله ولو بالالتزام على ان حكم مورد الاجتماع فعلاً هو مقتضى الاصل لا الاماره و هو مستلزم عقلا نفى ما هو قضيه الاماره هذا مضافاً الى امكان ان يقال نفى احتمال الخلاف فى الامارات ليس نفيًا لفظيا بل هو نفي عقلى لازم لحجيه الامارات ومع عدم كون النفي لفظيا لا مجال للحكومته لتقومها بالنظاره اللفظيه. (1)

وكيف كان فلا تعارض بين الأصول والامارات اذ لا اشكال ولا خلاف فى تقديم الامارات على الأصول مطلقاً سواء كان ذلك من جهه الحكومه و النظاره او من ناحيه التوفيق العرفى وعدم تحيّر العرف فى تقديم الامارات على الأصول بعد ملاحظتهما فتدبر جيداً.

لا تعارض بين الامارات بعضها مع بعض

قال فى الكفايه: ما محصله انه لا تعارض بين الدليلين بمجرد تنافى مدلوليهما اذا كان بينهما حكومه رافعه للتعارض و الخصومه بان يكون أحدهما قد سبق ناظرا الى بيان كميته ما اريد من الآخر بحسب الاراده الجديه مقدما كان او مؤخرا او كان على

ص: ٤٥٦

نحو اذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف فى خصوص أحدهما كما هو مطرد فى مثل الأدله المتكلفه لبيان احكام الموضوعات بعناوينها الاولى مع مثل الأدله النافيه للعسر و الحرج و الضرر و الاكراه و الاضطرار مما يتكفل لاحكامها بعناوينها الثانويه حيث يقدم فى مثلهما الأدله النافيه و لا تلاحظ النسبه بينهما اصلا و(قد) يتفق (ذلك) فى غيرهما(كما اذا كان الطرفان من العناوين الاولى كقولهم لحم الغنم حلال و المغصوب حرام فانهما و ان كانا من العناوين الاولى الا ان العرف يقدم الثانى على الاول و ان كانت النسبه بينهما هى العموم من وجه) او(وفق بينهما) بالتصرف فيهما فيكون مجموعهما قرينه على التصرف فيهما او فى أحدهما المعين و لو كان الآخر اظهر انتهى. فمع امكان الجمع بينهما بالنظاره او بالوفق العرفى لا يبقى تعارض حتى يكون داخلا فى باب التعادل و التراجيح.

لا تعارض بين النص و الظاهر

ثم انه لا تعارض بين الدليلين اذا كان أحدهما قرينه عند العرف على التصرف فى الآخر كما فى الظاهر مع النصّ أو الاظهر مثل العام و الخاصّ و المطلق و المقيد أو غيرهما مما كان أحدهما نصا او اظهر و الآخر ظاهرا كقوله لا بأس بفعله مع لا تفعل او لا بأس بتركه مع افعل فيرفع اليد عن الظهور بالنص او الاظهر و ككون كل واحد ظاهرا فى التعيين فيرفع اليد عن الظهور بنص الآخر فى الاجزاء بغيره.

و بالجمله الأدله فى هذه الصوره و ان كانت متنافيه بحسب مدلولاتها الا أنها غير متعارضه لعدم تنافيهها بحسب الدلاله و مقام الاثبات بحيث تبقى ابناء المحاوره متحيره فيها.

و لذلك يحكم بالتخير فيما اذا كان مقتضى الاطلاق فى كل من الامرين هو التعيين لرفع اليد عن إطلاق كل واحد منهما بنصّ الآخر فى الاجزاء بغيره و من امثله

ذلك هو اختلاف الروايات في صوره حدوث الحيض بعد الاحرام فان بعض الاخبار يدل على ترك الطواف و الاتيان بالسعى و التقصير و قضاء الطواف بعد ذلك كصحيحه العلاء و بعض آخر يدل على العدول الى حج الافراد لصحيحه اسحاق بن عمار فان بينهما جمعا عرفيا لان إطلاق كل منهما يقيد بنص الآخر و يكون النتيجة هو التخيير.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: بعد ذكر الروايتين و تقابلهما من جهة ان مقتضى أحدهما العدول و مقتضى الآخر اتمام العمره بدون طواف و قضاؤه بعد ذلك.

ان بنينا على انهما متعارضان و ليس بينهما جمع عرفي فيتساقطان لا- محاله فيكون المرجع إطلاق صحيحه جميل الداله على وجوب العدول مطلقاً فيتم ما ذهب اليه المشهور(من أنها تعدل الى حج الأفراد و تذهب الى عرفات و تأتي بجميع المناسك ثم تأتي بعمره مفردة بعد الحج سواء كان الحيض قبل الاحرام او بعده) و اما اذا بنينا على أن إطلاق كل منهما يقيد بنص الآخر كما هو الصحيح فتكون النتيجة هو التخيير فيقيد بذلك إطلاق صحيحه جميل فالنتيجة ان الحيض اذا كان قبل الاحرام كانت الوظيفة حج الأفراد و اذا طرء بعد الاحرام كانت الوظيفة هي التخيير. (1)

و قد سبقه اليه المحقق العراقي في تعليقه على العروه فراجع.

و بالجملة يتصرف في الجميع او في البعض عرفاً بملاحظه المجموع او خصوص بعضها بما يرتفع به توهم المنافاه التي تكون في البين.

و لا فرق فيها بين ان يكون السند فيها قطعياً او ظنياً او مختلفاً فيقدم النص او الاظهر و ان كان بحسب السند ظنياً على الظاهر و لو كان (أى الظاهر) بحسب السند

ص: ٤٥٨

قطعيًا ولا تعارض في هذه الموارد التي لها جمع عرفي ولا تدخل في موضوع التعادل والتراجع.

وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التناقض فيه بين الأدلة بحسب مقام الدلالة ومرحلة الإثبات.

مورد التعارض بين الأخبار

قال في الكفاية: وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعيًا دلالة وجهه أو ظنيًا فيما إذا لم يمكن التوفيق بينهما بالتصرف في البعض أو الكل فإنه حينئذٍ لا معنى للتعبد بالسند في الكل أما للعلم بكذب أحدهما أو لاجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها (الأدلة) مع اجمالها (إذا تعبد لترتيب الآثار ومع الاجمال لا يمكن ترتيب الآثار المختصة بكل واحد من المتعارضين) فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذٍ انتهى.

ظاهره هو حصر مورد التعارض في التعارض بحسب السند فيما إذا كانا قطعيين أو الظنين دلالة وجهه ولم يكن التوفيق بينهما.

ولا يخفى عليك أن قطعيه الدلالة والوجه على تقدير وجودهما لا تلازم قطعيه التحمل والحفظ والاداء حتى تكون ملازمه للعلم بعدم صدور أحدهما ويكون الاختلال من ناحية السند فمع عدم العلم بعدم الصدور يمكن التعبد بصدورها كما أن مع إمكان ترتيب آثار المجموع وهو نفي الثالث يكفي في جواز التعبد بصدور الأدلة مع اجمالها قال في تسديد الأصول إذا كان الاختلاف مستقرًا دائمًا والمفروض أنه لا جمع بينها عرفيًا فيتخير العرف حينئذٍ ويحكم بورود خلل في بعض هذه الأدلة والأصول أما في ناحية الصدور وأما في ناحية الإرادة وأما في ناحية جهة الإرادة والظاهر أنه لا مزيه لأحدى الجهات على الأخرى إلى أن قال وأما إذا اختلف الدليلان

و لم يكن هنا جمع عرفى فيحصل العلم الاجمالي بوقوع الخلل فى بعض هذه المراحل و عدم مطابقه بعض هذه الادله و الأصول للواقع فان كان بينها ما كان قطعيا خرج هو عن اطراف العلم الاجمالي و بقى الباقي طرفا له و حينئذ فيقع التعارض بين ادله اعتبارها بلارجحان لاحدهما على الاخر.

الى ان قال فما فى الكفايه من قوله انما يكون التعارض الخ مخدوش فيه فى القطعيين و الظنيين جميعا.

و ذلك ان دليل اعتبار السند كدليل اعتبار الظهور و كاصاله الجبهه و سائر الأصول الجاربه فى الالفاظ قواعد كليه و بناءات عمليه عقلائيه قد امضاها الشارع باتحاد مشيه و مسيره مع جميع العقلاء فى محاوراته و ان ورد عنه لفظ (كما فى اعتبار السند) فانما هو أيضا امضاء لفظى و إلاً فليس للشرع تعبد خاص فى شىء منهما و عليه فليس ثبوت حكم شرعى بالروايه المعتبره الا- نتيجته لانطباق قواعد متعدده عقلائيه (لم يعدل عنها الشارع) على مورد هذه الروايه لا ان الشارع قد تعبد بالخصوص فى موردها تعبداً او تعبدات متعدده خاصه و حينئذ فاذا لم يمكن الاخذ فى الروايتين المختلفتين مثلاً.

بمقتضى جميع هذه القواعد (كما عرفت) علم اجمالاً بورود الخلل فى بعضها و ليس شىء منها اولى بتوجيه الخلل اليه من الآخر و حيث ان كلاً- منها قاعده كليه غير ناظره الى خصوص المورد فليس عدم ترتب الاثر العملى عليها فى مورد دليلاً- على عدم جريانها لكى يرد النقص و الخلل عليها دون ما تترتب عليها فلا يمكن تصديق قوله: «الامعنى للتعبد بصدورها مع اجمالها» لما عرفت و لان لازمه أن لا يصح التعبد بصدور ما كان مجملاً بنفسه و هو مما لا يقبله العرف بل و لا قوله «الامعنى للتعبد بالسند فى الكل للعلم بكذب أحدهما» و ذلك أن قطعيه الدلاله و الجبهه لا تلازم

قطعيه التحمل و الحفظ و الاداء حتى يلزم منها العلم بعدم صدور أحدهما فلعل كليهما صدر و وقع خبط في تحمله او حفظه او ادائه أَللَّهُمَّ إِلَّا أن يقال: ان التعبد بالسند ينطوى فيه كل من التعبد بالصدور و التحمل الصحيح و الحفظ و الاداء الصحيحين فتأمل. (١) على أن أثر المجموع و هو نفى الثالث و نحوه يكفي في صحه التعبد بصدور الادله مع اجمالها فلاوجه لدعوى العلم بكذب صدور احدهما.

هذا مضافاً الى ما أفاده سيّدنا الاستاذ قدس سره من ان التعارض لا يكون في الدليلين القطعيين و لا الظنيين بالظنّ الفعلى اذ القطع بالمتنافيين و كذا الظنّ الفعلى بهما محال بل هو (أى التعارض) انما يكون في الدليلين الظنيين بالظنّ النوعى كما هو الحال فيما بايدنا من الطرق و الامارات فان حجيتها انما هى من حيث أفاده نوعها الظن لا لافاده الظنّ الفعلى الى أن قال نعم في قطعى السندين و الداليتين لابدّ و ان يكون جهه الصدور غير مقطوعه او لا يتصور كونهما قطعيه كما تقدم. (٢)

فتحصّل ان دعوى حصر التعارض فى السند كما ترى بل يقع التعارض بين ادله اعتبار الروايتين المتعارضتين و هى اصاله الصدور و اصاله الجهه و اصاله الظهور و اصاله عدم الخطاء فى التحمل و الحفظ و الاداء و الله العالم.

المعيار فى الحكومه الخارجه عن مورد التعارض

و لا يخفى عليك خروج موارد الورود أو الحكومه أو التوفيق العرفى أو التخصيص و التقييد عن مورد التعارض لكمال التلائم بين الدليلين فى هذه الموارد و لا كلام فيه الا من جهه توضيح الحكومه و هو ان الدليل الحاكم بمنزله اعنى و اشباهه فى نظاره الى بيان كميّه ما اريد من المحكوم و لذا يوسع الحاكم او يضيق دائره الاراده الجديّه

ص: ٤٤١

١- (١) تسديد الاصول، ج٢، ص ٤٤٩-٤٥٠.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج٣، ص ٢٦٧-٢٦٨.

من موضوع الدليل المحكوم و لاريب ان تفسير الحكومه بما ذكر ليس مستلزما لحصر الحاكم فيما اذا اشتمل على كلمه التفسير بمثل أعنى و أى بل تفسير الحاكم بذلك فى كلام الشيخ قدس سره و من تبعه يكون من باب المثال لوضوح ان قوله عليه السلام «لاشك لكثير الشك» أو «لاربا بين الوالد و ولده» من موارد الحكومه مع أنه خال عن كلمه التفسير.

نعم لا يخلو هذه الموارد عن التفسير بالحمل الشايح و لا كلام فيه فان مثل قوله عليه السلام «لاشك لكثير الشك» تفسير بالنسبه الى ما دلّ على أحكام الشك و السهو فى الصلاه و ان لم يكن مشتملا على اداه التفسير.

و لا يلزم أيضاً ان يكون المحكوم متقدما على الحاكم زمانا حتى يصح الحكومه لتوهم تقوم الشرح و الحكومه بذلك.

لان المشروح المقوم للشارح او المحكوم المقوم للحاكم فى مقام الشارحيه و الحكومه هو وجوده العنوانى العدى له ثبوت فعلى بثبوت الشارح بالذات و له تقدم طبيعى تقدم الموضوع على محموله و المتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض العدى لا يكون مقوما للشارح او الحاكم كما لا يكون المعلوم بالعرض مقوما للعالم و مما ذكر يظهر الجواب عما يرد على الشيخ قدس سره من ان المستفاد من كلامه هو لزوم تقدم المحكوم زمانا على الحاكم فتدبر جيداً.

فتحصّل مما تقدم ان مورد التعارض هو محل البحث فى التعادل و التراجيح دون موارد الورود او الحكومه او التوفيق العرفى او التخصيص و التقييد لكمال التلائم بين الدليلين فى هذه الموارد

الفصل الثانى: فى مقتضى الاصل الأوّلى فى المتعارضين

فى مقتضى الاصل الأوّلى فى المتعارضين

و الاصل الاولى فيهما على ما هو المعروف بناء على الطريقيه هو سقوطهما عن الحجيه فى خصوص مفادهما.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: ان المتعارضين لا يصير ان من قبيل الواجبين المتزاحمين للعلم بعدم اراده الشارع سلوك الطريقين معا لان أحدهما مخالف للواقع قطعاً فلا يكونان طريقين الى الواقع و لو فرض محالاً امكان العمل بهما كما يعلم ارادته لكل من المتزاحمين في نفسه على تقدير امكان الجمع مثلاً لو فرضنا ان الشارع لاحظ كون الخبر غالب الايصال الى الواقع فأمر بالعمل به في جميع الموارد لعدم المايز بين الفرد الموصل منه و غيره فاذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كل منهما بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع أدراك المصلحتين بل وجود تلك المصلحة في كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله و من هنا ينتج الحكم حينئذٍ بالتوقف لا بمعنى أن أحدهما المعين واقعاً طريق و لا نعلمه بعينه كما لو اشتهب خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى ان شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بخصوصه و مقتضاه الرجوع الى الأصول العملية ان لم يرجح بالاصل المطابق له و ان قلنا بانه مرجح خرج عن مورد كلامهم اعنى التكافؤ فلا بد من فرض الكلام فيما لم يكن اصل مع أحدهما فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل منهما لعدم كونهما طريقين كما أن التخيير مرجعه الى التسايط من حيث وجوب العمل (بخصوص كل منهما) هذا ما تقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالاخبار من حيث الطريقية (1) و عليه فمقتضى الاصل الأولى في الخبرين المتعارضين بناء على ما هو المعروف هو سقوطهما من جهة خصوصيه مؤداهما بدعوى عدم شمول دليل الاعتبار للمتعارضين.

ص: ٤٤٣

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره و لا يخفى انه لا ثمره لتأسيس الاصل بالنسبه الى الأخبار اذ الأخبار العلاجيه متكفله لبيان حكم تعارض الأخبار و لا ثمره للاصل مع وجود الدليل.

نعم الاصل يثمر فى تعارض غير الأخبار كما اذا وقع التعارض بين آيتين من حيث الدلاله أو بين الخبرين المتواترين كذلك بل يثمر فى تعارض الامارات فى الشبهات الموضوعيه كما اذا وقع التعارض بين يئتين او بين فردين من قاعده اليد كما فى مال كان تحت استيلاء كلا المدعين.

اذا عرفت ذلك فنقول الاصل فى المتعارضين التسايط و عدم الحجيه اما اذا كان التعارض بين الدليلين ثبت حجيتهما ببناء العقلاء كما فى تعارض ظاهر الايتين او ظاهر الخبرين المتواترين فواضح اذ لم يتحقق بناء من العقلاء على العمل بظاهر كلام يعارضه ظاهر كلام آخر فتكون الآيه التى يعارضها بظاهر آيه اخرى من المجمل بالعرض و ان كان مبينا بالذات و كذا الخبران المتواتران.

و اما ان كان دليل حجيه المتعارضين دليلا لفظيا كما فى البيئه فالوجه فى التسايط هو ما ذكرناه فى بحث العلم الاجمالي من ان الاحتمالات المتصوره بالتصور الأولى ثلاثه فاما يشمل دليل الحجيه لكلا المتعارضين او لا يشمل شيئاً منهما او يشمل أحدهما بعينه دون الآخر لا- يمكن المصير الى الاحتمال الاوّل لعدم امكان التعبد بالمتعارضين فان التعبد بهما يرجع الى التعبد بالمتناقضين و هو غير معقول و كذا الاحتمال الاخير لبطلان الترجيح بلا مرجح فالمتعين هو الاحتمال الثانى انتهى. (1) و يظهر من الدرر امكان القول بالتخير حيث قال و أما بناء على الطريقه فمقتضى القاعده التوقف فيما يختص كل من الخبرين به من المضمون و الدليل عليه هو بناء

ص: ٤٦٤

العرف و العقلاء فانا نراهم متوقفين عند تعارض طرقهم المعمول بها عندهم فان من أراد الذهاب الى بغداد مثلا و اختلف قول الثقات فى تعيين الطريق اليه يتوقف عند ذلك حتى يتبين له الأمر هذا على تقدير القول بان دليل حجيه الخبر تدل على حجيته من حيث هو مع قطع النظر عن حال التعارض الى أن قال و اما ان قلنا باطلاق دليل الحجيه لحال التعارض فلاوجه للتوقف بل الوجه على هذا التخيير لان جعل الخبرين حجه فى حال التعارض لا معنى له إلا التخيير ولكن المذى اسهل الخطب عدم ظهور أدله حجيه الخبر فى هذا الاطلاق. (1)

فمقتضى الاصل فى المتعارضين هو سقوطهما بالنسبه الى مدلولهما المطابقى و بقى الكلام فى حجيتها بالنسبه الى مداليهما الالتزاميه و هى نفى الثالث و الرابع و الخامس من الأحكام الخمسه و منها نفى التخيير و هذا مبنى على عدم إطلاق دليل الحجيه لحال التعارض و إنما فيكون الاصل هو التخيير اذ لا معنى لحجيه كليهما إلا التخيير اللهم إلا أن يقال ان الاطلاق غير ثابت نعم لابس بالقول بحجيه أحدهما لابعينه كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى.

الفصل الثالث: فى نفى الثالث و الرابع و الخامس من الأحكام الخمسه...

فى نفى الثالث و الرابع و الخامس من الأحكام الخمسه و فى نفى التخيير بين المتعارضين بناء على الطريقيه و عدم إطلاق ادله الاعتبار لحال التعارض

و حاصل الكلام ان سقوط المتعارضين يكون بالنسبه الى مدلولهما المطابقى لا بالنسبه الى المدلول الالتزامى فاذا تعارض الخبران فى وجوب الظهر و الجمعه مثلا مع العلم بكذب أحدهما يسقطان من حيث دلالتهما على خصوص الظهر أو الجمعه فلا حجه على خصوص الجمعه و لا على خصوص الظهر و الوجه فيه هو عدم امكان التبعد

ص: ٤٤٥

بالمتعارضين فان التعبد بهما يرجع الى التعبد بالمتناقضين و هو غير معقول و لا وجه للتعبد بأحدهما بعينه دون الآخر لبطلان الترجيح بلامرجح.

و أما شمول دليل الاعتبار بالنسبه الى واحد منهما لا بعينه و حجيته فهو المستفاد من الكفايه و مع شموله ينفي بدلالته الالتزاميه الثالث و نحوه.

قال فى الكفايه ان التعارض و ان كان لا يوجب إلّا سقوط أحد المتعارضين عن الحجيه رأسا حيث لا يوجب إلّا العلم بكذب أحدهما فلا يكون هناك مانع عن حجيه الآخر إلّا انه حيث كان بلاتعيين و لاعنوان واقعاً فانه لم يعلم كذبه إلّا كذلك و احتمال كون كل منهما كاذبا لم يكن واحد منهما بحجه فى خصوص مؤداه لعدم التعيين فى الحججه اصلا كما لا يخفى نعم يكون نفى الثالث بأحدهما لبقائه على الحجيه و صلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لنفى الثالث لا بهما. (1)

لا يقال: ان نفى الثالث و غيره من الأحكام الخمسه و هكذا نفى التخيير يكون من جهه الدلاله الالتزاميه فى المتعارضين و هى تابعه للدلاله المطابقيه و المفروض سقوط الدلاله المطابقيه فى المتعارضين و مع سقوط الدلاله المطابقيه فيهما لا مجال للدلاله الالتزاميه لكونها تبعاً للدلاله المطابقيه و هى ساقطه.

لأننا نقول: التبعية فى الحدوث لا البقاء هذا مضافاً الى ان نفى الثالث و غيره من الأحكام المذكوره من جهه حجيه أحدهما لا بعينه لأنه باق على الحجيه بعد كونه مشمولاً لادله الاعتبار و مقتضاها هو حجيه دلالاته الالتزاميه التابعه لدلاله المطابقيه له اذ التبعية بين الدلاله الالتزاميه و المطابقيه فى أحدهما لا بعينه لا بينها و بين المتعارضين حتى يقال ان الدلاله المطابقيه سقطت بالتعارض.

ص: ٤٦٦

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره بأن أحدهما لا بعينه ليس فرداً لعموم ما دلّ على اعتبار الأخبار أو الامارات لأنّ دليل الاعتبار إنما يشمل كل واحد من الطرق معينا لا الواحد الغير المعين و لو لا ذلك لما كان للحكم بالتساقط من رأس وجه. (١)

ويمكن الجواب عنه:

أولاً: بأن التساقط من حيث الخصوصيات لا ينافي حجيه أحدهما لا بعينه مع ترتب الأثر عليه و هو نفى الثالث و غيره.

وثانياً: بما أفاده بعض الاكابر من أن من المحتمل ان يكون مقصود صاحب الكفايه ان اصاله العموم الجاربه في أدله اعتبار الأخبار و الامارات لا ترفع اليد عنها في المتعارضين إلّا بالنسبه الى أحدهما و عليه فيبقى الآخر تحت عموم العام و مقتضاه هو حجيته في الدلاله المطابقه و الالتزاميه كليهما.

فلا مانع من شمول عموم أدله الاعتبار للكلّي المذكور و هو أحدهما لا بعينه كما يشمل عموم دليل اعتبار الاستصحاب لمورد العلم بنجاسه أحد الطرفين لا بعينه في المعلوم بالاجمال مع أنه عنوان لا بعينه.

وثالثاً: بما أفاده بعض الاكابر من انه لا ضير في عدم شمول عموم دليل اعتبار الطرق و الامارات بعد امكان الاستدلال بالملاك و المناط بالاولويه بالنسبه الى نفى الثالث و نحوه اذ ملاك حجيه كل خبر هو الاطمئنان بالصدق لكون احتمال الاصابه فيه كثيراً بحيث يساوي ٩٩ من المائه في قبال احتمال عدم الاصابه والاشتباه و هو ١٪ وهذا الملاك و المناط موجود بالنسبه الى نفى الثالث بنحو اشدّ و ذلك لان تقارن اشتباه راو آخر كمحمدبن مسلم مع اشتباه مثل زراره اثنان من مأتين بخلاف احتمال

ص: ٤٦٧

الاصابه و عدم مقارنه الاشتباه فانه(١٩٨)من مأتين فاذا كان الاطمئنان النوعى الحاصل من كل خبر حجه فالاطمئنان الحاصل بالخبرين بكون الاشتباه فى غير مورد المقارنه اولى بالحجيه و اشد بالنسبه الى الاطمئنان الحاصل بكل خبر و عليه فأحدهما لا بعينه حجه من جهه الاطمئنان القوى بوجوده الا- ان هذا التقريب يختص بالامارات التى تكون حجه من باب الاطمئنان النوعى المذى يكون حجه ذاتيه كالعالم و لا- يأتى فى الامارات التى كانت مبتنيه على التعبد و بناء العقلاء لاعلى الاطمئنان اللهم إلا أن يقال ان اعتبار اصاله العموم من باب الاطمئنان النوعى لا التعبد فتدبر و كيف كان فتحصل ان نفى الثالث و نحوه صحيح بحجيه أحدهما لا بعينه من المتعارضين بالملاك و المناط أيضاً.

و يشهد له انه اذا تعارض فتوى المجتهدين و كان أحدهما لا بعينه اعلم، نفى الثالث فلا يجوز الرجوع الى غيرهما لكون أحدهما أعلم من غيرهما كما نفى التخيير بين المتعارضين لان المفروض أن أحدهما اعلم من الآخر و معه لا- يجوز التخيير لان الأمر يدور بين الحججه و اللا-حجه نعم لا- ينفى التخيير فيما اذا احتل التخيير واقعاً بينهما كما اذا قام الطريقان على وجوب الظهر و الجمعه مع احتمال كون المكلف مخيراً بينهما واقعاً فان حجيه أحدهما لا بعينه ينفى الثالث من الحرمة او الكراهه او الاستحباب او الاباحه و لا- ينفى التخيير الواقعى بينهما مع احتمال كون المكلف مخيراً بينهما واقعاً كما ذهب إليه جماعه ثم ان مع عدم احتمال التخيير بينهما واقعاً يكون مقتضى العلم الاجمالي بحجيه احدهما لا بعينه هو الاحتياط بينهما اذا كان طرفا المعارضه حكما الزاميا كالوجوبين او المحرمين او البراءه فيما اذا كان أحد الأ-طراف حكما غير الزامى كما اذا تعارض الوجوب و الاستحباب او الحرمة و الكراهه او هو التخيير العقلى فيما اذا كان طرفا المعارضه متضادين او متناقضين هذا.

لا يقال: ان التعارض بين الخبرين متحقق سواء كانت الحجج واحده بعينها أم واحده لبعينها و سواء كان الاعتبار بعموم لفظي أم بالملاك لان اعتبار أحدهما بعينه معارض مع اعتبار الآخر بعينه مع العلم بكون أحدهما كذباً و هكذا اعتبار أحدهما لا بعينه معارض مع عدم اعتبار الآخر لا بعينه لان كل عنوان ينطبق على كل واحد من الاطراف فيتعارضان و مع التعارض على كل تقدير يتساقطان سواء كانت الحجج واحده بعينها أم واحده لا بعينها و معه لا مجال لنفي الثالث و نحوه أيضاً لسقوط الدلاله المطابقه على كل تقدير بناء على ان الدلاله الالتزاميه تبع للدلاله المطابقه نعم لو قلنا بان التبعيه فى الحدوث لا فى البقاء كما له وجه أمكن التمسك بالدلاله الالتزاميه لنفي الثالث و نحوه.

سواء قلنا بان الحجج هى واحده بعينها أم واحده لا بعينها.

لأننا نقول: لا تعارض بين اعتبار أحدهما و عدم اعتبار الآخر اذ لا اقتضاء لا ينافى ما فيه الاقتضاء و انما المنافاه بين المقتضين و ليس ذلك فى المقام و عدم الاقتضاء غير اقتضاء العدم فلا تغفل.

ثم انه يرد على حججه أحدهما لا بعينه اشكالات اخرى و اليك إيّاها:

أحدها: أن الصفات الحقيقيه أو الاعتباريه لا يعقل ان تتعلق بالمبهم و المردد اذ المردد بالحمل الشايع لا ثبوت له ذاتاً و وجوداً و ماهيه و هويه و مالا ثبوت له بوجه يستحيل ان يكون مقوماً و مشخصاً بصفه حقيقيه او اعتباريه كما فى نهايه الدرايه.

أجاب عنه شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره بان مفهوم أحدهما المردد مردد بالحمل الاولى لا بالحمل الشايع الصناعى اذ هذا المفهوم المردد اذا لوحظ ثانياً كان مفهوماً معلوماً و بهذه الملاحظه يصح ان يكون طرفاً للعلم كمفهوم العدم.فانه بالحمل الشايع الصناعى موجود و يقع بهذه الملاحظه طرفاً للعلم ثم ان مفهوم أحدهما عنوان يشير به

الى المصاديق الخارجيه المتعينه المتشخصه و لا يلزم ان يكون مصاديق المفهوم المردد مردداً كما أن مصاديق الكسور التسعه لا اشاعه فيها و انما الاشاعه فى مفاهيمها لا مصاديقها اذ لا اشاعه فى الخارج و انما كان منشأ توهم الاستحاله فى الفرد المردد هو الخلط بين المفهوم و المصادق و توهم سرايه جميع اوصاف المفهوم الى الخارج مع ان المفهوم ليس بكلى طبعى حتى ينطبق بجامع مفهومه على مصاديقه فالفرد المردد عنوان يشير به الى احدى المتعينات الخارجيه و هو النكره و عليه فلاشكال فى تعقل الفرد المردد و امكان تعلق العلم به فضلا عن تعلق الصفه الاعتباريه به و يشهد له امكان تعلق العلم الاجمالي بنجاسه أحد الكأسين مع ان عنوان أحد الكأسين عنوان مردد.

وثانيها: ان حقيقه الحجيه سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع او جعل الحكم المماثل ايصالا للحكم الواقعى بعنوان آخر سنخ معنى لا يتعلق بالمردد بدهاه ان الواقع الذى له تعيين واقعاً هو الذى يتنجز بالخبر و هو الذى يصل به بعنوان آخر فكيف يعقل ان يكون المنجز هو المردد و المبهم او الواصل هو المردد و المبهم.

هذا مضافاً الى أن الاثر المترقب من الحجيه بأى معنى من المعنيين هو لزوم الحركه على طبق ما أدت اليه الحججه و الحركه نحو المبهم و المردد و اللامتعين غير معقوله.

و يمكن الجواب عنهما: بما مر من شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره من ان غير المعقول هو حجيه المردد بما هو مردد و الحركه نحو المردد بما هو مردد بالحمل الاولى و اما حجيه المردد بما هو مشير الى أحد الخبرين الخارجين معقوله كما ان الحركه نحو أحد الخبرين الخارجين ممكنه فلاوجه للاستحاله و معه يشمل أدله الاعتبار.

فتحصّل: ان مع حجيه احدهما لا- بعينه ينفى الثالث و نحوه و هذه الحجيه فيما اذا لم يكن احتمال التخيير الواقعى كما هو المفروض اذ التخيير الواقعى مع العلم بكذب

احدهما لا يجتمع و لا منافاه بين دعوى سقوطهما و حجيه احدهما بلا عنوان لان النظر فى الدعوى الاولى الى سقوط الخصوصيه فى طرفى المعارضه بخلاف الدعوى الثانيه فان النظر فيها الى نفى الثالث و نحوه و عليه فاذا كان طرفا المعارضه حكما الزاميا كوجوب شىء أو حرمة شىء آخر دلت حجيه احدهما بلا- عنوان على نفى الاستحباب و الكراهه والاباحه بالنسبه الى مورد المعارضه بل دلت على نفى التخيير الواقعي بينهما لان الامر يدور بين الحجه و اللاحجه بعد العلم بكذب احدهما و لا يجمع ذلك مع التخيير الواقعي و مقتضى القاعده هو الاحتياط بفعل شىء دل الدليل على وجوبه أو بترك شىء اخر دل الدليل الاخر على حرمة او الاحتياط بفعل الشئيين اللذين دل الدليلان على وجوبهما مع عدم احتمال التخيير الواقعي بينهما مع العلم بكذب احدهما واقعا أو بترك الشئيين اللذين دل الدليلان على حرمتهما مع العلم بكذب احدهما واقعا.

ثم لا يخفى عليك انا اشرنا فى ضمن المباحث المتقدمه ان الدليل الدال على حجيه احدهما لا بعينه هو عموم ادله الاعتبار اذ مع العلم بكذب احد الخبرين واقعا يرفع اليد عن اصاله العموم فى ادله الاعتبار بالنسبه الى المعلوم كذبه.

و اما الاخر فهو باق تحت العموم و لا وجه لرفع اليد عن اصاله العموم بالنسبه اليه مع تماميه مقام الثبوت لان المراد بالفرد المردد كما عرفت ليس المردد الخارجى بل المراد هو عنوان المردد فلا- يرد عليه انه لا يعقل حجيه عنوان احدهما لان التردد يساوق الكليه و لا يجمع الجزئيه و التشخص فيستحيل حجيه الفرد المردد ثبوتا و لا يشملها دليل الحجيه اثباتا. (١)

ص: ٤٧١

فاذا تمّ مقام الثبوت يشمله العموم فيكون احدهما لا- بعينه حجه فمقتضى التعارض على الطريقيه هو التسايط بالنسبه الى خصوصيتهما بالتعارض الا ان مقتضى حجه احدهما لا بعينه هو الاحتياط فيما اذا كان طرفا المعارضه حكما الزاميا ايجابيا كان او سلبيا او ايجابيا و سلبيا.

هذا مضافاً الى ان مقتضى حجه احدهما هو نفى الثالث و نحوه فانقذح مما ذكرناه الى حد الآن انه لا يصح اطلاق القول بان مقتضى التعارض بناء على الطريقيه هو التسايط لما عرفت من ان التسايط بالنسبه الى خصوصيه المتعارضين لا نفى الثالث و نحوه و لا الاحتياط فلا تغفل.

الفصل الرابع: فى مقتضى الاصل الاولى فى المتعارضين بناء على السببيه

فى مقتضى الاصل الاولى فى المتعارضين بناء على السببيه

و قد عرفت مقتضى الاصل الاولى بناء على الطريقيه كما هو المختار و اما بناء على السببيه فقد قال فى الكفايه و اما بناء على حجيتها من باب السببيه فكذلك أى ليس كل واحد منهما بحجه فى خصوص مؤداه بل يتساقطان لو كان الحجه هو خصوص ما لم يعلم كذبه بان لا يكون المقتضى للسببيه فيها(أى الامارات) الا فيه أى ما لم يعلم كذبه كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها من الظهور او جهه الصدور و هو بناء العقلاء على اصالتى الظهور و الصدور لا للتقيه و نحوها كالتهديد و التعجيز و كذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناء العقلاء أيضاً.

و ظهور الدليل فيما لم يعلم كذبه لو كان هو الآيات و الأخبار ضروره ظهورها فيه لو لم نقل بظهورها فى خصوص ما اذا حصل الظن الشخصى منه او الاطمئنان و اما لو كان المقتضى للحجيه فى كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تراحم الواجبين فيما اذا كانا مؤديين الى وجوب الضدين او لزوم المتناقضين لا فيما اذا كان

مؤدى أحدهما حكما غير الزامى فانه حينئذ لا يزاحم الآخر ضروره عدم صلاحيه ما لاقتضاء فيه ان يزاحم به ما فيه الاقتضاء إلّا أن يقال: إن قضيه اعتبار دليل الغير الالزامى ان يكون عن اقتضاء فيزاحم به حينئذ ما يقتضى الالزامى و يحكم فعلاً بغير الالزامى و لا- يزاحم بمقتضاه (أى الالزامى) ما يقتضى الغير الالزامى لكفايه عدم تماميه عله الالزامى فى الحكم بغيره نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً لو كان قضيه الاعتبار هو لزوم البناء و الالتزام بما يؤدى اليه من الأحكام لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به.

و كونهما من تزاحم الواجبين حينئذ و ان كان واضحاً ضروره عدم امكان الالتزام بحكيمين فى موضوع واحد من الأحكام.

الا أنه لا دليل نقلا و لا عقلا على الموافقه الالزاميه للأحكام الواقعيه فضلا عن الظاهريه.

و حكم التعارض بناء على السببيه فيما كان من باب التزاحم هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الاهميه او محتمله فى الجمله حسبما فصلناه فى مسئله الضد و إلّا (و أى ان كان أحدهما معلوم الاهميه او محتملها) فالتعيين و فيما لم يكن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دلّ على الحكم الالزامى لو لم يكن فى الآخر مقتضيا لغير الالزامى و إلّا فلا بأس بأخذ غير الالزامى و العمل عليه.

(1)

حاصله الحاق السببيه بالطريقيه فى التساقط فيما اذا كانت الحججه خصوص ما لم يعلم كذبه كما هو القدر المتيقن من دليل الاعتبار و كما هو الظاهر من الأدله اللفظيه و عليه فالخبر ان المتعارضان متساقطان بالنسبه الى خصوصيتهما لا- متزاحمان لاختصاص الملاك بأحدهما و هو سببيه ما لم يعلم كذبه.

ص: ٤٧٣

بخلاف ما اذا كان المقتضى للحجيه فى كل واحد منهما فالتعارض بينهما من باب التراحم لوجود الملاك فى الطرفين فيما اذا كانا مؤدين الى وجوب الضدين او لزوم المتناقضين لا- فيما اذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير الزامى الا ان يكون الحكم غير الالزامى عن اقتضاء أيضاً فلا يصح جعل التعارض فيهما من باب التراحم مطلقاً الا اذا كان المعبر هو لزوم البناء و الالتزام بما يؤدى اليه من الأحكام ولكن لا دليل نقلا و عقلا على الموافقه للالتزاميه للأحكام الواقعيه فضلا عن الظاهريه هذا.

و يمكن الايراد عليه اولا بما أفاده سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره من ان ملاك التعارض و التساقط هو اجتماع النفي و الاثبات فى محل واحد(مثلا لو قامت اماره على وجوب صلاه الجمعه و الاخرى على استحبابها يكون المدلول الالزامى للثانيه عدم وجوب الصلاه و عدم تنجز التكليف بها لو صادف الوجوب و المدلول المطابقي للاولى و وجوبها و تنجز التكليف لو صادف الوجوب فالموضوع واحد و هو صلاه الجمعه صارت موضوعه لورود الاثبات و النفي اعنى الوجوب و عدمه و التنجز و عدمه و العذريه و عدمها) و هذا الملاك موجود على القولين و عليه فلا يبقى فرق بين القول بالسببيه فى باب الطرق و بين القول بالطريقيه اذ القائل بالسببيه انما يقول مفاد الطريق بتمامه حجه لكن لا بملاك كونه طريقاً الى استيفاء الواقع بل بملاك ان فى العمل بمفاده بالتمام مصلحه ملزمه فالقائل بالسببيه و الطريقيه يشتركان فى القول بان الحجه مفاد الطريق بتمامه من المدلول المطابقي و الالزامى الا أن الاول يقول بان حجته بملاك السببيه و الثانى يقول بأنها بملاك الطريقيه و اذا بأجتماع (1) الاثبات و النفي الذى يلزمه الداللتان المطابقيه و الالزاميه لازم على كلا القولين من دون تفاوت و حيث هو محال عقلا يحكم بالتساقط سواء قلنا بالطريقيه او السببيه و إلا فان قال

ص: ٤٧٤

١- (١) ظ و اذا فاجتماع.

القائل بالسببيه بعدم اعتبار دلالتة الالتزاميه فيكون نحو تعارضهما نحو تعارض الأصول و يتساقطان فيما يتساقط الأصول (١)و عليه فلاوجه لما ذهب اليه صاحب الكفايه من الحكم بالتخيير فيما اذا كان المقتضى للحجيه في كل واحد من المتعارضين مع عدم المرجح بينهما.

و فيه ان الكلام على السببيه يكون فيما اذا احتمل التخيير لوجود المصلحه في كل طرف و معه لا تعارض و لا تساقط لعدم نفى كل بالآخر بل وجود المصلحه في كل طرف يوجب التخيير و بعبارة اخرى مع احتمال التخيير و امكانه لا مدلول التزامى لكل بالنسبه الى الآخر و مع عدم هذا المدلول لا يجتمع الاثبات و النفي في موضوع واحد حتى يوجب التساقط.

وثانياً بما أفاده سيدنا الأستاذ أيضاً من ان باب التزاحم انما يتصور فيما كان هناك حكمان الزاميان لم يتمكن المكلف من امتثالهما فان لم يكن أحدهما أو كلاهما كذلك يخرج عن مسأله التزاحم بالكليه و مثاله مالو أدى أحد الطريقتين الى وجوب شيء و الآخر الى حرمة و كان الموضوع على فرض وجوبه من الواجبات التوصليه فانه لاتزاحم اصطلاحاً في هذا الفرض أيضاً اذ المكلف لا- يخلو في موضوع واحد اما ان يكون فاعلا- او تاركا بحيث لا- يعقل عقلا كونه فاعلا و تاركا بل لامحاله اما ان يكون فاعلا غير تارك او تاركا غير فاعل و حينئذٍ فالتكليف بالتخيير بالنسبه اليه محال اذ بعد ما كان كذلك حال المكلف لا يمكن للعقل و لا للشرع ان يوجب عليه الأخذ بأحد الطرفين تخييراً فانه من قبيل تحصيل الحاصل.

نعم انما يتصور باب التزاحم اذا فرض ان احد الطريقتين ادى الى وجوب شيء و الآخر الى وجوب شيء آخر او ادى أحدهما الى حرمة الشيء و الآخر الى حرمة

ص: ٤٧٥

الآخر أو أحدهما إلى الوجوب و الآخر إلى الحرمة و لا- يتمكن المكلف من امتثال كليهما(في هذه الصور)فانه حينئذ يكون الفرض من باب التراحم في الامتثال فيؤخذ بالاهم او محتمله ان كان و إلا فباحدهما مخيرا. (1)و عليه فدعوى التراحم بنحو الاطلاق محل منع في بعض الموارد لما عرفت من ان التكليف بالتخير في ما ادى أحد الطريقتين الى وجوب شيء و الآخر الى حرمة و كان الموضوع على فرض وجوبه من الواجبات التوصليه محال.و كيف كان فلاشكال في تصور التراحم في الجملة و الأخذ بالاهم او محتمله ان كان و إلا فالتخير في الموارد المذكوره كما أفاد سيّدنا الاستاذ قدس سره ولكن خالف في ذلك.

السيد المحقق الخوئي قدس سره حيث قال ان جعل الحجية في أطراف المعلوم بالاجمال مع التضاد او التناقض غير معقول(و عليه فلامجال للحكم بالتخير بل الحجية مجعوله بالنسبه الى ما لم يعلم كذبه و مقتضاها هو التساقت).

و يمكن ان يقال:ان جعل لا- يتعلق بالمتضادين او المتناقضين بل يتعلق بعنوان واحد و هو عنوان خبر العادل و لا استحاله في تعلق الجعل به كما لا استحاله في تعلق الوجوب بانقاذ الغريق مع عدم التمكن من انقاذ الغريقين في حال واحد نعم يعرض الحكم على المتضادين بواسطة جعل الحكم على العنوان و لا- مانع منه و دعوى ان المصلحه في الانقاذ معلومه في الطرفين بالقرائن و الارتكاز دون المقام بل محتاجه الى إطلاق دليل و هو أول الكلام مندفعه بان المفروض هو وجود المصلحه السلوكيه في كل خبر فتدبر جيداً.

و ثالثاً بما أفاده في الدرر حيث قال و اما على تقدير اعتبارها من باب السببيه فالذى صرح به شيخنا المرتضى قدس سره ان مقتضى الاصل التخير لأن المطلوبيه المانع

ص: ٤٧٤

عن النقيض في كل منهما موجوده فيجب الامتثال بقدر الامكان و حيث لا- يمكن الجمع يجب امتثال أحد التكليفين يحكم العقل على نحو التخيير لعدم الاهميه في أحدهما كما هو المفروض و اليه ذهب شيخنا الاستاد دام بقاءه حيث قال في تعليقه على رساله التعادل و التراخيح ما هذا لفظه فاعلم انه ان قلنا بحججه الأخبار من باب السببيه فيكون حال المتعارضين من قبيل الواجبين المتزاحمين في أن الاصل فيهما هو التخيير حيث ان كل واحد منهما حال التزاحم أيضاً على ما كان عليه من المصلحه التامه المقتضيه للطلب الحتمى و لا يصلح التزاحم الا للمنع عن تنجزهما جميعاً لامتناع الجمع لاعن أحدهما لامكانه و حيث كان تعينه بلامعين ترجيحاً بلامرجح كان التخيير متعيناً نعم لو كان اهم او محتمل الاهميه يتعين على ما سنفضله انتهى.

حاصل كلاهما ان مقتضى الأصل الاولى في المتعارضين بناء على السببيه هو التخيير عند عدم المرجح ثم قال في الدرر.

و عندى في ذلك نظر توضيحه ان جعل الامارات من باب السببيه(الى أن قال) يتصور على وجوه بعضها باطل عقلاً و بعضها باطل شرعاً و الذى يمكن من الوجوه المذكوره و جهان:

الوجه الأول: ان يكون الحكم الفعلى تابعا للاماره بمعنى ان لله تعالى فى كل واقعه حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الاماره على خلافه بحيث يكون قيام الاماره المخالفه مانعاً عن فعليه ذلك الحكم لكون مصلحه سلوك هذه الاماره غالبه على مصلحه الواقع فالحكم الواقعى فعلى فى حق غير الظان بخلافه و شأنى فى حقه بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لولا الظن على خلافه.

والوجه الثانى: ان لا يكون للاماره قائمه على الواقعه تأثير فى الفعل الذى تضمنت الاماره حكمه و لا تحدث فيه مصلحه الا ان العمل على طبق تلك الاماره و

الالتزام به فى مقام العمل على أنه هو الواقع و ترتيب الاثار الشرعيه المترتبه عليه واقعاً يشتمل على مصلحه فاجبه الشارع الى أن قال مقتضى السببيه بالمعنى الاول انه اذا تعارض الخبران و علم مطابقه أحدهما للواقع لم يكن للخبر المطابق تأثير أصلاً لما عرفت فى الوجه الاول من ان المانع من الحكم الواقعي انما هو الظن بالخلاف دون ما يكون مطابقاً للواقع فالخبر الموافق لم يؤثر شيئاً و المخالف صار سبباً لانقلاب الحكم الواقعي فالواجب الأخذ بمؤدى أحد الامارتين فى الواقع و هى الاماره المخالفه للواقع دون ما هو مطابق له و حيث لم يتميز المخالف من الموافق يلزم التوقف و الرجوع الى مقتضى الاصل و هو يختلف لان الخبرين ان كان مثبتين للتكليف فان امكن الاختيار(الاحتياط)يجب لان مضمون أحدهما مجعول فى حقه بمقتضى سببيه الخبر المخالف للواقع و إنما(أى و ان لم يمكن الاحتياط)فالتخير و ان لم يكونا مثبتين بل يكون أحدهما مثبتاً و الآخر نافياً فمقتضى الأصل البراءه لاحتمال كون النافى مخالفاً للواقع و صار موجبا لانقلاب الواقع الى مؤداه.

هذا فى صورته العلم بمطابقه أحد الخبرين المتعارضين للواقع.

و أما فى صورته الجهل فالواقع لا- يخلو اما أن يكون كذلك فالحكم ما عرفت و اما أن يكون كلاهما مخالفاً للواقع فاللازم سقوط كليهما عن الأثر مثلاً- لو كان حكم واقعه الاباحه فدلّ احد الخبرين على الوجوب و الآخر على الحرمة فما دلّ على الوجوب يقتضى احداث مصلحه تامه فى فعل ذلك الشئ(على الوجه الاول)و ما دلّ على الحرمة يقتضى ذلك فى تركه(على الوجه الاول)و حيث لا يمكن الجمع بين ايجاب شئ و تحريمه يلغو السببان(و يتساقطان)هذا بناء على السببيه بالمعنى الاول.

نعم على الوجه الثانى فالامر كما أفاده قدس سره لان الواقع على هذا لا يتغير عما هو عليه سواء كانت الاماره مطابقه له أم لا بل المصلحه فى الالتزام و التدين بما دلت عليه (دون نفس الفعل) ولما كانت الامارتان فى محل الفرض متعارضين و لم يمكن الالتزام بمؤدى كليهما و جب ذلك فى احدهما على سبيل التخيير لعدم الاهميه كما هو المفروض الى أن قال و حينئذ نقول بعد العلم بانحصار الواجب فى أحد الفعلين اما الظهر و اما الجمعه فالخبر الدال على وجوب الظهر مثلا يدل على عدم وجوب الجمعه و كذا الخبر الدال على وجوب الجمعه و مقتضى التدين بالاول الالتزام بوجوب الظهر و عدم وجوب الجمعه و مقتضى التدين بالثانى عكس ذلك و لا يمكن الجمع بينهما فمقتضاه التخيير فافهم. (1)

و حاصل كلامه ان إطلاق القول بالتخيير بناء على السببيه محل نظر لان الخبرين ان كانا مثبتين للتكليف و امكن الامتثال كان الاحتياط واجبا لان مضمون أحدهما مجعول فى حقه و ان لم يمكن الامتثال فالحكم هو التخيير.

و ان لم يكونا مثبتين بل يكون أحدهما مثبتا و الاخرنا فى و احتمال كون النافى مخالفا للواقع و صار موجبا لانقلاب الواقع الى مؤداه فمقتضى الاصل حينئذ هو البراءه لاحتمال كون النافى مخالفا للواقع و موجبا لانقلاب الواقع الى مؤداه هذا فى صوره العلم بمطابقه أحد الخبرين للواقع.

و اما بناء على الجهل بها فان كان أحدهما فى الواقع مطابقا للواقع فحكمه حكم صوره العلم بمطابقه أحدهما للواقع و ان كان كلاهما مخالفا للواقع كما اذا كان حكم الوقعه واقعا هى الاباحه فدلّ أحد الخبرين على الوجوب و الآخر على الحرمة فاللازم هو سقوط كليهما عن التأثير و مع سقوطهما فالحكم هى الاباحه هذا كله بناء

ص: ٤٧٩

على الوجه الاوّل أى كون الحكم الفعلى تابعا للاماره و اما بناء على الوجه الثانى فالامر كما افاده من التخيير لان الواقع لا يتغير عما هو عليه سواء كانت الاماره مطابقه له ام لا انتهى.

فاطلاق الحكم بالتخيير مع ما عرفت من وجوب الاحتياط فيما اذا كانا مثبتين و امكن الاحتياط و مع ما عرفت من البراءه فيما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا واحتمل كون النافى مخالفا للواقع و مع ما عرفت من سقوطهما فيما اذا كان كلاهما مخالفا للواقع و كان حكم الواقعه واقعاً هو الاباحه منظور فيه.

و لقد افاد و اجاد صاحب الدرر الا ان قوله «مقتضى التدين بالاول الالتزام بوجوب الظهر و عدم وجوب الجمعه و مقتضى التدين بالثانى عكس ذلك و لا يمكن الجمع بينهما فمقتضاه التخيير فافهم» لا مجال له بعد احتمال كون الحكم هو التخيير الواقعى مثل صلاه الجمعه و الظهر اذ فى هذه الصوره لا ينفى كل طرف طرفا اخر فلا تغفل.

و كيف كان فاطلاق الحكم بالتخيير فى المتعارضين بناء على السببيه منظور فيه لما عرفت من ان مقتضى الاصل يختلف بحسب اختلاف الموارد و هو اما الاحتياط عند امكانه و كون طرفى المعارضه مثبتين او التخيير عند عدم امكانه او البراءه فيما اذا كان أحد الطرفين نافيا و احتمل كون النافى مخالفا للواقع او الاباحه فيما اذا كان حكم الواقعه هى الاباحه واقعاً و دلّ أحد الخبرين على الوجوب و الآخر على الحرمة فيتساقطان و يحكم بالاباحه هذا كله بناء على الطريقيه المحضه و السببيه المحضه و ينقذ الحكم مما ذكر فى المحضه فى غير المحضه أيضاً فتدبر جيداً.

الفصل الخامس: فى بيان الاصل الثانوى فى الخبرين المتعارضين

فى بيان الاصل الثانوى فى الخبرين المتعارضين

و قد عرفت ان الاصل الاولى فى مورد تعارض الامارات بناء على الطريقيه المحضه هو التساقط بالنسبه الى خصوص

مفادهما ولكن مقتضى اصاله العموم الجاربه فى ادله اعتبار الاخبار والامارات هو عدم رفع اليد عنها فى المتعارضين إلاً بالنسبه الى احدهما و عليه فيبقى الاخر تحت العموم و مقتضاه حجته فى الدلاله المطابقه و الالتزامه كليهما و هذا هو مقتضى الاصل يرجع اليه عند عدم الدليل على الخلاف هذا مضافاً إلى امكان دعوى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين فى الاخبار قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره. و حينئذ يقع الكلام فى تأسيس اصل ثانوى مع قطع النظر عن الاخبار العلاجيه الآتية و هو انه بعد ما ثبت وجوب الاخذ باحد المتعارضين (بالقاعدته او الاجماع) هل يجب الاخذ بما هو اقرب الى الواقع او يخير بين الاخذ بكل منهما و يظهر النتيجة فى مورد المرجحات الغير المنصوصه فعلى الاول يجب الاخذ بذى المرجح و على الثانى يخير بين الأخذ به و بصاحبه اذا لم يكن لادله التخيير اطلاق يؤذ به (كما هو المفروض) الى ان قال اذا عرفت ذلك نقول.

اما ان يكون المتعارضان متكافئين من جميع الجهات او يكون لاحدهما مزيه على الاخر.

فعلى الاول: يحكم بالتخيير لكن لا- من باب التخيير فى الحجيه لما عرفت من انه لا- معنى لذلك بل ما لا يكاد يكون حجيه احدهما الغير المعين دليلاً على حجيه المعين بل من باب التخيير فى الاخذ باحدهما اذ للشارع ان يحكم بوجوب الاخذ باحدهما مخيراً فما لم ياخذ المكلف بواحد منهما معينا لا يكون له حجه و لا يشمله دليل الاعتبار و أما اذا أخذ به و صار معينا بالأخذ يشمله دليل الحجيه و يجعلها حجه فى المفاد و يشير اليه قوله عليه السلام «فبأيّهما اخذت من باب التسليم وسعك» فان معناه ان كل واحد من المتعارضين اخذت به و بنيت عليه فهو حجه لك.

وعلى الثاني: فان أخذ المكلف بذى المزيه يعلم انه حجه له اما لانه كان حجه قبل الأخذ بعنوان كونه ذا مزيه او لانه أخذ به و بنى عليه و اما لو أخذ بغيره يشك في صيرورته حجه بالأخذ لاحتمال ان يكون الحجه صاحبه و حيث يشك في الحجه لا يترتب عليه آثارها.

وقد تحصل من جميع ما ذكر ان الحجه في المتكافئين هو ما اختاره المكلف من الامارتين و اخذه و بنى عليه فالحجيه انما تتبع الأخذ و ترد على المأخوذ بمعنى ان قبل الأخذ لا حجه على واحد منهما بالخصوص و لا على كليهما و أما بعد الأخذ فالحججه هو خصوص المأخوذ نعم الحجه على جامع المفادين موجوده قبل الأخذ أيضاً و لا بأس به الا انك قد عرفت ان الحجه على الطبعه الساريه في جميع الأفراد لا يصير حجه على خصوصيات الفرديه الى أن قال.

ثم ان المترائى من كلمات بعض الاساطين عند تأسيس الاصل ان المكلف مخير في الأخذ بأحد الطريقتين على أنه حجه و حكم الله الواقعى.

و فيه ما تقدم من ان قبل الأخذ لا يكون أحد الطريقتين حجه و لا يمكن انتسابه الى الله تعالى اذ لا تعيين قبله بل الحجيه انما تتبع الأخذ و به تتعين في المأخوذ فكيف يمكن ان يكون الأخذ على أنه حجه و حكم الله فالصحيح ان المكلف مخير في الأخذ بأحد الطريقتين بمعنى البناء العملى عليه لا- بعنوان الحجه و الانتساب نعم بعد ذلك البناء يجوز له العمل على أنه حجه و حكم الله و نظير ذلك ما لو تعارض قول مجتهد مع مثله فان المكلف مخير حينئذ في العمل بأحد القولين لكن لا بعنوان انه حكم الله نعم بعد الأخذ به عملاً يجوز له الانتساب اليه تعالى. (1)

ص: ٤٨٢

ثم انه لو أخذ فيما كان لأحد الطرفين مزيه بغير ذى المزيه يحصل له العلم الاجمالي بالحجه المردده بين المأخوذ و ذى المزيه بمعنى انه يعلم اجمالاً- بقيام الحجه عليه اما على المأخوذ و هو غير ذى المزيه او على ذيهما و لازمه الاحتياط بالجمع بين الفعلين فيما أدتيا الى وجوب شيئين و بين التركين فيما اذا اديا الى حرمتهما و بين فعل أحدهما و ترك الآخر فيما اذا اديا الى وجوب الاول و ترك الثانى و البراءه فيما ادى أحدهما الى حكم غير الزامى اذ الفرض لا يزيد عن العلم الاجمالي بنفس التكليف. (١)

و لا يخفى عليك ان بعد امكان الحجه التخييرييه فى المقيس عليه فلاوجه لقياس المقام به الا ترى اذا كان المجتهدان متساويين و مختلفين فى النظر امكن للشارع ان يجعل الحجه التخييرييه فيجوز للمكلف ان يرجع الى ايهما شاء لكونه حجه و لعله كذلك عند العقلاء أيضاً اذ اقوال الاخصاء اذا كانت مختلفه جاز لهم أن يرجعوا الى أى منها شأؤوا من باب كون قولهم حجه عليهم و ليس عليهم ان يرجعوا الى أقوال جميع أفراد الاخصاء هذا بخلاف الأخبار فان الواجب حينئذ ان يأخذ المكلف بجميعها فاذا كانت متعارضه سقطت عن التعيين و يحتاج تعيين الحجه الى الأخذ بعد العلم بحجيه أحدهما لابعينه و كيف كان فتحصل ان المكلف بعد العلم بحجيه أحد المتعارضين مخير فى الأخذ بأى منهما ان كانا متكافئين و إلا فاللازم هو الرجوع الى ذى المزيه من باب انه القدر المتيقن و ان أخذ بغير ذى المزيه علم اجمالاً- بقيام الحجه عليه أما هى المأخوذ او ذو المزيه فاللازم عليه هو الاحتياط بالجمع بين الفعلين فيما اذا اديا الى وجوب شيئين و بين التركين فيما اذا اديا الى حرمتهما و بين فعل أحدهما و ترك الآخر فيما اذا اديا الى وجوب الاول و ترك الثانى و البراءه فيما اذا ادى

ص: ٤٨٣

أحدهما الى غير الزامى لانحلال العلم الاجمالي بحجيه ذى المزيه او المأخوذ هذا تمام الكلام فى مقتضى الاصل الثانوى بعد العلم بحجيه أحدهما بالقاعده او الاجماع.

الفصل السادس: فى حكم المتعارضين مع ملاحظه الادله الشرعيه الوارده فى...

اشاره

فى حكم المتعارضين مع ملاحظه الادله الشرعيه الوارده فى علاج المتعارضين و الأخبار هنا على طوائف:

أخبار التخيير

الطائفة الاولى: ما استدل به على التخيير على الاطلاق

منها خبر الحسن بن الجهم المروى مرسل عن الاحتجاج عن الرضا عليه السلام

قال قلت له تبيئنا الاحاديث عنكم مختلفه فقال ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّوجلّ و احاديثنا فان كان يشبهما فهو منّا و ان لم يكن يشبهما فليس منّا قلت يبيئنا الرجلان و كلاهما ثقه بحدِيثين مختلفين و لا نعلم ايهما الحق قال فاذا لم تعلم فموسع عليك بايها اخذت. (١)

مورد الاستدلال هو قوله قلت يبيئنا الرجلان و كلاهما ثقه الحديث.

بدعوى وضوح دلالته على جواز الأخذ بكل من المتعارضين و هو باطلاقه يشمل ما اذا كان أحدهما ذامزبه او لم يكن ولكن يشكل الاستدلال به من جهه ضعفه بالارسال.

ومنها: صحيحه على بن مهزيار

اشاره

قال قرأت فى كتاب لعبد الله بن محمد الى أبى الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبد الله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم ان صلها فى المحمل و روى بعضهم ان لا تصلها إلّا على

ص: ٤٨٤

الارض فاعلمنى كيف تصنع انت لاقتدى بك فى ذلك فوق عليه السلام موسّع عليك بايه عملت. (١)

الا- ان قول السائل فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك فى ذلك ليس فى نسخه الوسائل و تقريب الاستدلال به للتخير بان الامام عليه السلام صرح بسعه الأمر للمكلف فى العمل بايه من الروايتين شاء و الصحيحه و ان وردت فى مورد خاص الا انه يمكن الغاء الخصوصيه عن موردها أورد عليه سيدنا الأستاذ تبعاً للمحقق الاصفهاني ان موردهما هو المستحبات المبنى أمرها على التخفيف و السهوله فلايستلزم التخير فى الالزاميات و الغاء الخصوصيه كما ترى اذ القطع بعدمها مفقود خصوصاً مع ما يرى من التفريق بين المستحبات و الالزاميات ففى الاول يكفى مجرد بلوغ خبر و لو ضعيف و فى الثانيه فلا-يكفى الا الخبر الجامع لشرائط الحجيه و حيث يرى هذا الفرق كيف يمكن الفاء الخصوصيه اذ من المحتمل ان فى المستحبات لخفه مؤنتها وسع الشارع الأمر بالأخذ بايهما شاء المكلف و هذا بخلاف الواجبات فانها ليس فيها هذا التسامح فافهم.

هذا مضافاً الى انه ورد فى تعارض الخبرين الخاصين اعنى الخبر الدال على استحباب الصلاه على الارض و الدال على الصلاه فى المحمل و من المحتمل انه لم يكن ترجيح فيهما فلا إطلاق يشمل ثبوت التخير حتى فى مورد وجود المرجح اذ لعل الحكم بالتخير من جهه عدم وجود المرجح هذا. (٢)

و زاد عليه سيدنا الإمام المجاهد بان الظاهر سئواله عن الحكم الواقعى خصوصاً بملاحظه الزيادة التى فى الحدائق «و هى على ما حكيت بعد قوله و روى بعضهم ان

ص: ٤٨٥

١- (١) التهذيب، ج ٣، ص ٢٢٨، ح ٩٢. الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٤٤.

٢- (٢) المحاضرات سيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٢٨٩.

لاتصلهما ألما على الارض فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك فى ذلك»و الظاهر ان جوابه أيضاً يكون بالنسبه الى الحكم الواقعى كما هو كذلك فان المراد من ركعتى الفجر نافلته و يجوز اتيانها فى المحمل و على الارض و حملها على الأخذ فى المسأله الأصوليه لى تعارض الاحوال فى غايه البعد فهى أيضاً اجنبيه عما نحن بصدده انتهى.

و لقائل ان يقول ان السؤال كان عن المسأله الأصوليه و الحكم الظاهرى حيث قال السائل اختلف اصحابنا فى رواياتهم و المورد لا- ينافى كون السؤال عن المسأله الأصوليه و يؤيده الجواب أيضاً حيث كان ظاهره هو الجواب عن المسأله الأصوليه حيث قال بايه عملت أى بايه الروايتين عملت و لا- نظر له الى المورد حتى يقال يحتاج الى الغاء الخصوصيه بل النظر الى الروايتين المتعارضتين و لذا عبر بايه لا بأى حكم.

و دعوى ان مورد الصحيحه ليس من التعارض المستقر بل موردها ورود خبرين أحدهما ظاهر فى الشرطيه و الآخر فى عدمها و من الواضح ان بينهما جمعاً عرفياً بحمل الظاهر فى الشرطيه على الافضليه كما يحمل الأمر الظاهر فى الوجوب على الندب بالقربنه و فى مثله يكون المكلف فى سعه فى العمل بدليل الأمر و الفضل او بدليل الترخيص فى الترك فمفاد كل من الخبرين باق غايه الأمر انه يحمل على الفضيله فى الظاهر فى الازامى فيعمل بكل من الخبرين و المكلف مخير فى العمل بأى منهما. (1)

مندفعه بان الأمر و النهى بقوله صل و لا تصل متعارضان مع الاستقرار و لا يقاس بموارد الترخيص فى الترك او الفعل.

ص: ٤٨٦

و لقد أفاد و أجاد المحقق النائيني قدس سره: حيث قال نعم ربما يتوهم دلالة قوله عليه السلام موسع عليك بايه عملت كما في روايه ابن مهزيار عن كتاب عبدالله بن محمد على كون التخيير في المسأله الفقهيه ولكن الظاهر من قوله عليه السلام بايه عملت هو الأخذ بأحد المتعارضين حجه و طريقاً الى العمل لا مجرد العمل بمضمون أحدهما. (١)

فالجواب ناظر الى المسأله الأصوليه و يؤيده ان الامام عليه السلام امتنع عن جواب قول السائل فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك في ذلك و لم يذكر كيفيه عمله حتى يكون المسأله فقهيه بل ارجع السائل الى قوله «موسع عليك بايه عملت» الدال على التخيير بين الروايتين و هو المسأله الأصوليه و مما ذكر يظهر ما في مصباح الأصول حيث قال و مورد هذه الروايه هو التخيير في نافله الفجر بين الاتيان بها في المحمل و الاتيان بها على الارض و قد حكم الامام عليه السلام في الحقيقه بجواز الاتيان بها في المحمل فان ظاهر حكمه عليه السلام بالتخيير ان التخيير واقعى اذ لو كان الحكم الواقعى غيره لكان الانسب بيانه لا الحكم بالتخيير بين الحديثين و لا إطلاق لكلام الامام ٧ و لاعموم حتى يتمسك بهما و يتعدى عن مورد الروايه الى غيره. (٢)

و ذلك لما عرفت من ان الظاهر من قوله عليه السلام بايه عملت الخ هو بيان حكم المسأله الأصوليه لا المسأله الفقهيه و الا لبيّن في جواب السائل فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك كيفيه عمله فالتخيير ظاهري لا واقعى.

نقاش الشهيد الصدر قدس سره

و مما ذكرنا يتقدح ما في كلام الشهيد الصدر قدس سره حيث قال يمكن النقاش في دلالة الروايه من وجهين:

ص: ٤٨٧

١- (١) فوائد الاصول، ج ٣ و ٤، ص ٢٨٥.

٢- (٢) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤٢٤.

الوجه الاوّل: دعوى ظهور الروايه فى بيان التخيير الواقعى بين مضمونى الروايتين لاالتخيير الظاهرى و ذلك بنكنتين:

النكته الاولى: ان السائل قد سأل عن الحكم الواقعى حيث يقول(فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك)و مقتضى اصاله التطابق بين السؤال و الجواب هو كون الجواب أيضاً عن الحكم الواقعى الى أن قال.

النكته الثانيه: ان ظاهر حال الإمام(حتى لو فرض عدم ظهور لكلام السائل فى أنّ السؤال عن خصوص الحكم الواقعى)هو الاجابه عن الواقع لان الامام عليه السلام باعتبار اطلاعه على الواقع يكون ظاهر حاله هو انه يجيب بما يرفع الشك لا أنه يبين حكم الشك الا فى مورد لا يمكنه رفع الشك و ذلك كما لو كان السؤال عن الخبرين المتعارضين بشكل عام.

الوجه الثانى: دعوى عدم المعارضه راسا بين الخبرين فى المقام اذن فقوله:«موسع عليك»لابدّ من حمله على التخيير الواقعى و لا معنى للتخيير الظاهرى و ذلك بناء على مبنى المحقق النائنى قدس سره من ان الأمر انما يدل على الطلب و اما الوجوب فهو شىء ينتزع العقل من الطلب عند عدم ورود الترخيص و عليه فما دلّ على طلب الصلاه على الارض لا يوجد أى معارضه بينه و بين ما دلّ على الترخيص فى الصلاه فى المحمل فان الطلب يجتمع مع الترخيص نعم الوجوب لا- يجتمع مع الترخيص لكن الطلب لم يكن دليلا- على الوجوب بنفسه و انما العقل كان ينتزع الوجوب لولا الترخيص و مع ورود الترخيص لا ينتزع الوجوب.

(1)

و يمكن أن يقال:فى النكته الاولى ان الجواب بقوله عليه السلام موسع عليك بايه عملت الظاهر فى التخيير الظاهرى بين الروايتين لا الحكمين المدلولين كما عرفت شاهد على

ص: ٤٨٨

عدم جريان اصاله التطابق بين السؤال و الجواب فى المقام فلاوجه لحمل الجواب على الحكم الواقعى و الا لزم عليه ان يعين كيفيه عمله حتى يقتدى به السائل.

كما يمكن أن يقال:فى النكته الثانيه ان عدوله عليه السلام عن الجواب عن سؤال السائل ظاهر فى انه لم يكن فى مقام الاجابه عن الواقع و إلا لاجاب بما كان يفعل فى نفسه.

و من المعلوم ان بيان الحكم الظاهرى من وظائفه أيضاً و قول السائل اختلف اصحابنا فى رواياتهم يساعد السؤال عن الوظيفه الظاهريه.

هذا مضافاً الى امكان تأييد ما ذكر بما فى تعليقه كتاب مباحث الأصول من ان الروايه بما أنها وارده عن الإمام الهادى عليه السلام و هو من الائمه المتأخرين الذين لعلمهم كانوا يخططون لعصر الغيبه فقد يقول قائل حتى لو كان سؤال السائل عن الحكم الواقعى فالامام عليه السلام تعيّد الجواب عن الحكم الظاهرى بالتخير بين الروايتين تعليماً لطريقه الاستنباط التى تشتدّ الحاجه اليها لدى عصر الغيبه و لعله لهذا ترى انه رغم ان السؤال كان عن ان الامام عليه السلام كيف يصنع حتى يقتدى السائل به ولكن الجواب لم يأت بلسان انى اصنع كذا بل جاء بلسان اجازه العمل بأى واحده من الروايتين (1) هذا كله بالنسبه الى الوجه الاول.

و اما الوجه الثانى ففيه ان المبنى المذكور غير تام لان الوجوب و ان استفيد بانتزاع العقل من الطلب عند عدم ورود الترخيص ولكنه ينعقد الظهور بتماميه الكلام و عدم ورود الترخيص و مع انعقاد الظهور صار معارضا مع ما يأتى منفصلاً فنفى المعارضه كما ترى فان الظاهر من وجوب الصلاه على الارض هو اشتراط الصحه بكون الصلاه على الارض و هو ينافى الترخيص فى الصلاه فى المحمل فانه ظاهر فى عدم اشتراط الصحه بكونها على الارض و بين الاشتراط و عدمه تعارض و مما ذكر يظهر ما فى

ص: ٤٨٩

دعوى ان دليل جواز الصلاه فى المحمل يكون قرينه عرفيه على حمل الأمر بالصلاه على الارض على الاستحباب و هذا الجمع العرفى يقتضى عملا ان يكون موسعا على المكلف يعمل بأى الروايتين شاء لان الاولى تبين ما يكفى فى الاجزاء و الثانيه تبين ما هو المستحب.

و ذلك لان بين الاشتراط و عدمه يكون المعارضه و المستفاد من الروايتين هو الشرطيه لا الحكم التكليفى فالأظهر ان المناقشات المذكوره حول صحيحه على بن مهزيار مردوده عند التأمل التام و الله هو العالم.

ومنها: موثقه سماعه عن أبى عبدالله عليه السلام

اشاره

قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه كيف يصنع فقال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعه حتى يلقاه و فى روايه اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك. (1) بدعوى ان موضوع السؤال هو الاختلاف الناشى عن اختلاف الخبرين المتعارضين و قد حكم الامام عليه السلام فيه بالامرين أحدهما انه يرجئه حتى يكشف الحكم الواقعى و هو المستفاد من قوله يرجئه حتى يلقى من يخبره و هو الامام عليه السلام مثلا و ثانيهما ان وظيفته الفعلية هى التخيير و هو مستفاد من قوله فهو فى سعه حتى يلقاه أى فى سعه فى الأخذ بايه الروايتين شاء.

أورد عليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بانه يحتمل ان يكون المراد كون المكلف فى سعه من الأمر و النهى الواقعيين لانه فى سعه من الأخذ بايهما شاء من الخبرين و الشاهد عليه قوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقى من يخبره» فان معناه تأخير الأمر و عدم الافتاء بمضمون أحدهما حتى يلقى الإمام و يسأله مع انه لو كان حكم

ص: ٤٩٠

المسأله الأخذ بأحدهما مخير اجاز الافتاء و انتسابه الى الله تعالى فالامر بالتأخر و ارجاع الأمر الى الإمام دليل على عدم جواز الأخذ بهذا المعنى اللهم إلا أن يكون المراد تأخير الأمر و عدم القول فيه بالاراء و الاهواء فلا ينافى جواز الأخذ بأحدهما و هو كما ترى خلاف الظاهر بل الظاهر المعنى الاوّل و حينئذٍ كان المراد من السعه هو الحكم الواقعي الموجود فى البين فتأمل. (١)

و لعل وجه التامل ان الخبر يدل على أمرين بالفقرتين تأخير الأمر و عدم القول بالاراء و الاهواء بقوله يرجئه حتى يلقى من يخبره و جواز الأخذ بأحدهما و العمل به بقوله فهو فى سعه حتى يلقاه و لا منافاه بينهما فاذا عرفت ذلك فاتضح ان الأمر بالتوقف و التأخير من جهة الأمر الاوّل أى اختيار أحدهما بعنوان انه هو الحكم الواقعي لا من جهة الأخذ بأحد الخبرين بعنوان الوظيفة الفعلية بل هو فى سعه فى الأخذ بأى منهما و التوسعه بواسطه الاختيار فى الأخذ متصوره بخلاف التوسعه بواسطه الارزاء فانه لا معنى له إلما اذا قلنا بلزوم الالتزام بالاحكام متعينا فالتأخير فيه يحتاج الى التوسعه ولكنه اول الكلام و مما ذكر يظهر ما فى كلام المحقق الاصفهاني حيث قال ان هذه الروايه مقيده بصوره التمكّن من لقاء الامام عليه السلام القائم بالامر فى كل عصر و صوره ترقب لقاءه بل مقيده بصوره التمكّن من كل من يخبره بحكم الواقعه كتوابه عليه السلام عموما او خصوصا فليست من ادله التخيير بل من ادله التوقف انتهى.

و ذلك لما عرفت من ان التوقف فى اختيار احدهما بعنوان الحكم الواقعي لا ينافى جواز الاخذ بأحدهما بعنوان الوظيفة الفعلية الظاهرية عند التحير حتى يتمكن عن كشف الواقع بلقاء الامام او نوابه عليه السلام كسائر الاحكام الظاهرية.

ص: ٤٩١

أورد السيد المحقق الخوئي قدس سره على الاستدلال بالرواية بان موردها دوران الأمر بين المحذورين حيث ان أحد الخبرين يأمر و الآخر ينهى و العقل يحكم فيه بالتخيير بين الفعل و الترك و قول الامام عليه السلام لا يدل على أزيد منه. (1)

فهذه الرواية لا تدلّ على شيء جديد زائد على القواعد العقلية بل مفادها هو التخيير العقلي و قد أجاب عنه الشهيد الصدر قدس سره اولاً بأن دوران الأمر بين المحذورين الذي تجرى فيه أصاله التخيير عبارته عما لو علمنا بجنس الالتزام و ترددنا بين الوجوب و التحريم و اما اذا شككنا في الوجوب و التحريم معاً فلاشكال في اجراء البراءة عنهما معاً فان كان مقصوده (دامت بركاته) ان السائل افترض العلم من الخارج فهذا شيء لم يرد عنه ذكر في هذه الرواية و لم يفرض سماعه العلم بالالتزام في المقام بل الغالب في مثل هذه الموارد انه كما يحتمل كذب أحد الخبرين او يعلم به كذلك يحتمل كذبهما معاً و ان كان مقصوده ان جامع الالتزام يثبت بنفس مجموع هذين الخبرين فهذا ليس على طبق القاعده و انما هو شيء على خلاف القاعده نفترض استفادته من الأخبار العلاجية (و هو شيء جديد و عليه لا يصح قوله ان الخبر لا يدل على ازيد من التخيير العقلي)

و ثانياً انه لو سلمنا دوران الأمر بين المحذورين في المقام فليس متى ما دار الأمر بين المحذورين جرت اصاله التخيير بل انما تجرى اصاله التخيير ان لم يكن عندنا مرجع من قبيل عموم فوقاني او استصحاب نرجع اليه و الا فلا معنى لاصاله التخيير فاطلاق هذه الرواية لفرض وجود مرجع من هذا القبيل يرجع اليه بعد تساقط الخبرين يدل مثلاً على ما يقوله المشهور من التخيير عند تعارض الخبرين. (2)

ص: ٤٩٢

١- (١) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤٢٤.

٢- (٢) مباحث الاصول الجزء الخامس من القسم الثاني، ص ٦٨٥-٦٨٤.

و دعوى اختصاص الموثقه بمورد اختلاف المفتيين و لا تعم اختلاف الروايتين عند المجتهد المفتى و ذلك ان قوله فى السؤال اختلف عليه رجلا من أهل دينه كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه حيث اوضح الاختلاف المستند الى الروايه بان أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه يدل على ان مرتبه السائل لدى المسئول عنه مرتبه من ياتمر بامرہ او ينتهى عن نهيه و هذه مناسبه لمرتبه المستفتى من المفتى لا الراوى من راو آخر الذى ربما كان هو افقه من الناقل. (١)

مندفعه بان الظاهر من قوله اختلف عليه رجلا من أهل دينه فى امر كلاهما يرويه أحدهما: يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه ان الأمر بالأخذ و النهى عنه مستندان الى الروايه لا- رأيهما فلاوجه لاختصاص الموثقه بمورد اختلاف المفتين و لو كان المراد بيان الفتوى لما كان حاجه الى قوله كلاهما يرويه بل يكفى نفس الفتوى للتبعيه للمستفتين و لا مجال أيضاً بعد رجوع المستفتى الى المفتى و امره او نهيه لا رجاء الأمر حتى يلقى بل له الأخذ بقول المفتى فتدبر جيداً.

أورد الشهيد الصدر على الاستدلال بالروايه بان التحقيق عدم تماميه دلالة الروايه فى المقام على مختار المشهور لقوه احتمال كونها فى اصول الدين و ذلك لما جاء فيها من التعبير بقوله: «أحدهما يأمر بأخذه» فان الأخذ انما يناسب الاعتقادات لا الاعمال و اما فى الاعمال فينبغى ان يقال مثلاً- أحدهما يأمر بفعله و الآخر ينهاه عنه و هذا ان لم يكن قرينه على صرف الروايه الى الاعتقادات فلا أقل من انه يوجب الاجمال على أن دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة انما يكون غالباً فى الاعتقادات و اما فى الفروع فهو نادر جداً.

ص: ٤٩٣

و يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام: «يرجئه حتى يلقي من يخبره» أى يترك هذا الشيء بكلا جانبيه و لا يلتزم بأحد الاعتقادين حتى يلقي من يخبره و يلتزم مع هذا المعنى قوله عليه السلام: «فهو فى سعه حتى يلقاه» أى انه فى سعه من الاعتقاد و الالتزام بشيء فى المقام فلا يلتزم بأحدهما حتى يلقاه فتفسير السعه بالتخير انما يناسب فرض عدم اختصاص الروايه باصول الدين و اما اذا استظهرنا اختصاصها باصول الدين و الاعتقادات فمعنى السعه هو عدم لزوم الالتزام و الاعتقاد بأحد الطرفين. (١)

و لقائل ان يقول اولاً- ان الأخذ لا يختص بالاعتقادات بل يعم الأخذ بأحد الخبرين الدالين على حكم الاعمال بعنوان الحججه الفعلية و يصدق على من روى أحد الخبرين و يقول اعلم به أنه يأمر بأخذه فلا يكون قوله «أحدهما يأمر بأخذه» شاهداً على اراده خصوص الاعتقادات او موجبا للاجمال.

وثانياً: ان بعد وضوح عدم اختصاص الأخذ بالاعتقادات يظهر انه لا وجه لتأييد الاختصاص بقوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقي من يخبره» لما عرفت من ان مفاد الروايه امران أحدهما ان اكتشاف الحكم الواقعي بالخبر فهو موكول الى من يخبره و هو الامام عليه السلام و نوابه: و هذه فقره تدل على ذلك الأمر و حاصله هو التوقف عن ذلك حتى يلقي الامام و ثانيهما ان الوظيفه هو الأخذ بأحد الخبرين فى مقام الوظيفه العمليه حتى يلقي الامام عليه السلام و قوله عليه السلام «فهو فى سعه حتى يلقاه» يدل على هذا الأمر و لا منافاه بينهما و بالجمله فلامؤيد لكون المراد من الأخذ هو الاخذ فى الاعتقادات.

وثالثاً: ان شمول الروايه للاخذ فى الاعتقادات بعيد فضلاً عن اختصاصها بها و يؤيد ذلك بل يشهد له قوله كيف يصنع فان الظاهر منه ان مقصود السائل هو رفع

ص: ٤٩٤

التحير من جهه الاعمال و هذا لا يساعد مع اراده الأخذ فى اصول الدين و الاعتقادات كما لا يخفى و منها مكاتبه الحميرى و معتبرته.

قال فى الاحتجاج و مما خرج عن صاحب الزمان صلوات الله عليه من جوابات المسائل الفقهيہ أيضاً ما سأله فيها محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميرى فيما كتب اليه الى أن قال كتاب آخر لمحمّد بن عبد الله بن جعفر الحميرى أيضاً اليه (صاحب الزمان عليه السلام) فى مثل ذلك فرأيتك ادام الله عزك فى تأمل رقعتى و التفضل بما أسأل من ذلك لاضيفه الى ساير أياديك عندي و مننك علىّ و احتجت ادام الله عزك ان يسألنى بعض الفقهاء عن المصلى اذا قام من التشهد الاوّل الى الركعه الثالثه هل يجب عليه ان يكبر فان بعض أصحابنا قال لا يجب عليه التكبير و يجزيه ان يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد.

الجواب ان فيه حديثين. أما أحدهما فانه اذا انتقل من حاله الى حاله اخرى فعليه التكبير و اما الآخر فانه روى انه اذا رفع رأسه من السجده الثانيه فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير و كذلك فى التشهد الاوّل يجرى هذا المجرى و بايهما أخذت من جهه التسليم كان صواباً. (١)

تقريب الاستدلال ان الامام عليه السلام جعل فى الخبرين المختلفين الأخذ بأى الحديثين أراد المكلف من جهه التسليم صواباً و حيث لا خصوصيه للمورد يكون الأمر كذلك فى كل خبرين متعارضين.

أورد عليه السيد المحقق الخوئى قدس سره بأن مورد هذه الروايه خارج عن محل الكلام فان النسبه بين الخبرين الذين دلت هذه الروايه على التخيير بينهما هى العموم المطلق و مقتضى الجمع العرفى هو التخصيص و الحكم بعدم استحباب التكبير فى مورد

ص: ٤٩٥

١- (١) الاحتجاج، ج ٢، ص ٣٠٤-٣٠٣. الوسائل، الباب ١٣ من أبواب السجود، ح ٨.

السؤال فحكم الامام عليه السلام بالتخيير انما هو لكون المورد من الامور المستحبه فلا بأس بالأخذ بكل من الخبرين اذ مقتضى التخصيص و ان كان عدم استحباب التكبير الا- ان الأخذ بالخبر و الاتيان بالتكبير أيضاً لا بأس به لان التكبير ذكر في نفسه و بالجملة لا بدّ من الاقتصار على مورد الروايه اذ ليس في كلام الامام عليه السلام إطلاق او عموم يوجب التعدى عن موردها الى غيره. (١)

هذا مضافاً الى ان موردها هو المستحبات المبنى أمرها على التخفيف و السهوله فلايستلزم التخير فيها التخير في الازاميات كما لا يخفى.

و أجاب عنه شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره بان مقتضى قوله عليه السلام في الجواب عن ذلك ان فيه حديثين و قوله في ذيل الروايه و بايها اخذت من باب التسليم كان صوابا ان الملاك هو مجيىء الحديثين المختلفين و لا تأثير للمورد و عليه فلا يضر ان موردها هو المستحبات.

بل يمكن الجواب عن ما قاله السيد المحقق الخوئي قدس سره من انه لا بأس بالأخذ بكل من الخبرين اذ مقتضى التخصيص و ان كان عدم استحباب التكبير الا ان الأخذ بالخبر و الاتيان بالتكبير أيضاً لا بأس به لان التكبير ذكر في نفسه بان مورد السؤال هو التكبير بعنوان الجزء المستحب للصلاه لا بعنوان انه ذكر في نفسه فالجواب المذكور في كلام السيد المحقق الخوئي قدس سره لا- يصلح للجواب عن السؤال المذكور فاللازم هو ان يقال بان السؤال عن حكم الحديثين المختلفين و كان المورد من موارد التعارض بناء على كون الحديث المطلق واردا مورد الحاجه و كان الحكم في ذلك الوقت هو المطلق فيعارض مع الحديث المقيد الدال على عدم استحباب التكبير فمقتضى القاعده حينئذ هو الحكم بنسخ الحكم المطلق ولكن الحديث يدل على عدم

ص: ٤٩٦

النسخ و بقاءه على ما هو عليه فيكون المكلف بعد بقاء الحكم المطلق مخيراً بين أن يأتي بالتكبير بعنوان الجزء المستحب و ان لا يأتي به بعنوان انه ليس بجزء مستحب فيصح الجواب حينئذٍ بالتخير في الأخذ بالروايه و يكون مطابقاً للسؤال او ان يقال بان المعروف في المستحبات هو حمل المطلق و المقيد على مراتب الفضيله و عليه فالجمع بين ما دلّ على ان عليه التكبير في جمع موارد الانتقال من حاله الى اخرى و ما دلّ على انه ليس عليه تكبير في القيام بعد الجلوس المتعقب للتكبير هو ان فضيله التكبير هنا ليس على حد سائر الحالات و عليه فيجوز الاتيان بالتكبير بعنوان جزء الصلوه الاستحبابي فيوافق مع السؤال في الروايه ولكنه خلاف الظاهر لان قوله عليه السلام «فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير» ظاهر في نفي الفضيله راساً لا المرتبه الخاصه من الفضيله التي تكون في سائر الحالات كما لا يخفى.

ثم انه قد يدعى ان الروايه اجنبية عن المقام و هو التعارض لان الخبرين و ان كانا متعارضين (في لزوم التكبير و عدمه) الا انهما ليسا متعارضين في مورد سؤال السائل و هو التكبير في القيام بعد التشهد الاول لان الخبر الثاني انما دلّ على نفي التكبير في القيام بعد الجلوس و هذا لا ينافي كون القيام بعد التشهد يستوجب التكبير و هذا بناء على ان قوله عليه السلام: «و كذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى» ليس تتمه للخبر الثاني (و إلاً لكان الخبر الثاني معارضاً مع ما دل على ان القيام بعد التشهد يستوجب التكبير) و انما هو كلام لصاحب الزمان (عجل الله فرجه) و بناء (1) على هذا الاحتمال أيضاً تكون الروايه اجنبية عن المقصود و لابد من حملها على التخير الواقعي و هذا

ص: ٤٩٧

١- (١) يعني بناء على كون قوله عليه السلام و كذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى من تتمه للخبر الثاني أيضاً تكون الروايه اجنبية عن المقصود و هو التخير الظاهري بل هو يفيد التخير الواقعي.

يكفينا الاجمال و عدم الظهور فى كون تلك الفقرة تتمه للخبر الثانى فوجود هذا الاحتمال يكفى لاسقاط هذا الحديث عن الاستدلال للتخيير (الظاهرى). (١)

و اجيب عنه فى ذيل مباحث الأصول بان الظاهر انه حتى لو كان هذا كلاما للامام صاحب الزمان (عجل الله فرجه) فالمقصود به بيان ان خبر نفي التكبير بعد الجلوس من السجده الثانيه يشمل فرض التشهد أيضاً. (٢)

و مع شمول خبر نفي التكبير بعد الجلوس لفرض التشهد فالروايات فى مورد سئوال السائل تكون متعارضه اذ بعضها يدل على ثبوت التكبير لفرض التشهد و بعضها الآخر يدل على نفي التكبير فى فرض التشهد و مقتضى قوله عليه السلام «و بايها اخذت من جهه التسليم كان صواباً» هو التخيير الظاهرى بينهما بعد كون الروايات متعارضه و دعوى وجود الجمع العرفى و هو حكومه الخبر الثانى بالنسبه الى الخبر الاوّل مندفعه بان الحكومه لا شاهد لها و ان اريد منها كون النسبه بينهما هو الاطلاق و التقييد فقد عرفت من ان المطلق الوارد فى مورد الحاجه يعارض المقيد فتدبر جيداً.

بقى شىء

و هو ان الظاهر من كلمه حديثين هو اخباره عليه السلام القطعى بحديث اجداده عليهم السلام بهذين الكلامين و ان قوله: (فانه روى) أيضاً يقصد روايه هو عليه السلام يمضى و رودها بنفس هذا النقل فعندئذ تخرج هذه المكاتبه عما نحن بصدده رأساً لاننا نتكلم فى خبرين متعارضين غير مقطوعى الصدور و لو فرض ثبوت التخيير فى مقطوعى الصدور لا يمكن التعدى عنهما الى غير مقطوعى الصدور. (٣)

ص: ٤٩٨

١- (١) مباحث الاصول الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٦٨٩.

٢- (٢) نفس المصدر ذيل صفحه ٦٨٩.

٣- (٣) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٦٩٠.

و فيه منع الظهور المذكور بل المستفاد منه هو ذكر الضابطه فى الروايات الواردة المتعارضه و لا نظر له الى ما حدث اجداده بالامامه او بالطرق القطعيه و لا- شاهد له هذا مضافاً الى ما أفاده المقرر فى ذيل الصفحه من ان هذه الروايه مرويه عن الإمام صاحب الزمان(عجل الله فرجه) فى زمن غيبته فمن الطبيعى كما قلنا ان يكون بصدد تعليم طريقه الاستنباط من الروايات المرويه و هذا يسقط ظهور العبارة فى اراده قطعيه الحديثين بل يوجب الظهور فى النظر الى الروايات المتعارفه و التى هى غير قطعيه الصدور او يوجب الاطلاق على أقل تقدير(نفس المصدر) و عليه فيجوز الاستدلال بهذا الحديث لمقامنا من التخيير الظاهرى.

تنبيه: فى تماميه هذه الروايه

و هو انه لا يذهب عليك ان صاحب الوسائل قال و اعلم انه قد روى الشيخ فى كتاب الغيبه جميع مسائل محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى عن صاحب الزمان عليه السلام عن جماعه عن ابى الحسن محمد بن احمد بن داود قال وجدت بخط احمد بن ابراهيم النوبختى و املاء ابى القاسم الحسين بن روح و ذكر المسائل كما رواها الطبرسى و أوردناها بروايته. (١)

قال الشيخ فى الفهرست محمد بن احمد بن داود له كتب منها كتاب المزار الكبير حسن و كتاب الذخائر العذرى جمعه كتاب حسن و كتاب الممدوحين المذمومين و غير ذلك اخبرنا بكتبه و رواياته جماعه منهم الشيخ المفيد و الحسين عبيدالله و احمد بن عبدون كلهم عنه انتهى.

و ظاهره التوثيق فان نقل كتبه توسط الجماعه المذكورين سيما الشيخ المفيد يكفى فى حصول الاطمئنان بوثاقته.

ص: ٤٩٩

١- (١) الوسائل خاتمه الكتاب فى ذكر طرق الشيخ الطوسى، ج ٢٠، ص ٣١.

ثم قوله وجدت بخط احمد بن ابراهيم النوبختي و املاء ابي القاسم الحسين بن روح يكفى في شهادته على كون ذلك كله باملاء ابي القاسم حسين بن روح. (١)

فتحصّل تماميه هذه الروايه دلالة و سندا على ثبوت التخيير الظاهري في الخبرين المتعارضين.

ومنها: خبر الحرث بن المغيرة المروي في الاحتجاج مر سلا عن أبي عبدالله عليه السلام

قال اذا سمعت من اصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد اليه. (٢)

أورد عليه في مصباح الأصول بأن هذه الروايه مضافاً الى ضعف سندها بالارسال لادلاله لها على حكم المتعارضين كما ترى و مفادها حجيه أخبار الثقة الى ظهور الحججه عليه السلام. (٣)

و يمكن الجواب عنه: بما أفاده الشهيد الصدر قدس سره من ان قوله عليه السلام «و كلهم ثقة» ان كان مأخوذاً بنحو المجموعيه أى ان وثاقه الجميع هي الدخيله في الحكم فلو فرضت و ثاقه بعض دون بعض لم يثبت الحكم بالسعه كان ذلك قرينه على أن مفروض الكلام هو الأخبار المتعارضه و ان المقصود هو التخيير لا حجيه خبر الثقة فان وثاقه الكل انما تؤثر في المتعارضين من باب انه لو كان أحدهما ثقة دون الآخر لم تكن عندنا حجتان متعارضتان و قد يكون التخيير في خصوص ما اذا كان كلاهما ثقة و كلاهما حجه في نفسهما اما لو فرض ان المقصود بيان حجيه خبر الثقة فلامعنى لدخل و ثاقه الكل بنحو المجموعيه بل لا بد ان يكون بنحو الانحلال الى أن قال و قد

ص: ٥٠٠

١- (١) المباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثاني ذيل الصفحة ٦٩١.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤١.

٣- (٣) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤٢٤.

تحصل بكل ما ذكرناه ان هذه الروايه تامه دلالة الا أنها ساقطه سندا. (١) ولقائل ان يقول لعل المراد من قوله عليه السلام اذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقه ان مجموع من وقع في السند ثقه فلامانع من ان يكون المراد هو حجيه خبر ثقه نعم سيأتي بيان آخر من سيدنا الأستاذ يدل على ان المراد هو الاحاديث المتعارضه لا حجيه خبر ثقه فانتظر.

لايقال: ان تذييل التوسعه المذكوره بالرد الى القائم عليه السلام الذى هو فى معنى استعلام الأمر عنه ربما يدل على ان ليس له الافتاء بمضمون شىء من المتعارضين بل عليه التوقف عن الفتوى حتى يرى القائم عليه السلام و يستخبره فهذا الذيل يمنع عن انعقاد الاطلاق للتوسعه و يوجب اختصاصها بسعه الأمر عليه فى مجرد مقام العمل. (٢)

لأننا نقول: كما سيأتى ان مفروض الكلام هو الأخبار المتعارضه و ان المقصود من السعه هو التخيير و الظاهر من التخيير فى الأخبار المتعارضه هو التخيير فى الأخذ و الفتوى به فى مرحله الظاهر و الحكم بالتوقف فى الأخذ و الفتوى به لا يساعد إطلاق الوسعه و ان قلنا بالتخيير فى مجرد مقام العمل.

و دعوى انه لعل المقصود من قوله عليه السلام «موسع عليك» هو الرجوع الى البراءه بعد تساقطهما لا التوسعه بلحاظ التخيير بين الخبرين.

مندفعه بما أفاده الشهيد الصدر قدس سره من انه بعد تساقطهما ليس المرجع دائما هو البراءه و نحوها مما تفيد السعه بل قد يكون المرجع استصحاب الفساد او اصاله البطلان و نحو ذلك مما لا يمت الى السعه بصله بل يوجب التضييق. (٣) و أوضح سيدنا

ص: ٥٠١

١- (١) مباحث الاصول الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٦٩٠.

٢- (٢) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٤٥٧.

٣- (٣) مباحث الحججه الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٦٩٢.

الأستاذ دلالتها على حكم المتعارضين بان احتمال كون المراد حجيه قول الثقة من دون ملاحظه حال التعارض متفرع على ان يكون المراد من القائل مولانا الحجة بن الحسن (عجل الله فرجه) حيث ان في زمانه يرتفع الأحكام الظاهرية و يجد كل أحد أحكامه الواقعية من ساحته كما في بعض الأخبار او بطريق آخر فيصح حينئذٍ تحديد حجيه قول الثقة بملاقاته و اما بناء على أن يكون المراد منه مطلق الحجة اعنى امام الوقت فليس المراد ذلك اذ حجيه قول الثقة غير مغى بلقاء الإمام كما يشعر به قوله عليه السلام و لا يجوز لاحد من موالينا التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا او رواه احاديثنا و يشعر به أيضاً قول حماد بن عيسى له حفظت كتاب حريز حيث لم يردعه الامام عليه السلام و لم يقل له كتابه ليس بحجة لك او ايتنى و نحو ذلك من التعبيرات الكاشفة عن عدم الحجيه فعلى هذا لا بد و ان يكون فرض الكلام في الاحاديث المتعارضه و يكون المراد ان الحكم فيه التخيير حتى يلقي الإمام و يسأله عن الحجة و اللاحجة و بالجملة حمل الروايه على المعنى الاول بينى على الاستظهار المذكور و هو بعيد فان لفظ القائل و ان استعمل في غير واحد من الأخبار في امام زماننا عليه السلام الا- أن حملة عليه في خصوص المقام الذى كان المخاطب غير مدرك له عليه السلام بعيد فتأمل جيداً. (1)

فالعمده ان الروايه مرسله و الا فلا اشكال في دلالتها على التخيير في المتعارضين.

و منها ما ذكره الكليني قدس سره في ديباجه الكافي في ذيل قوله «فاعلم يا اخى ارشدك الله انه لا يسع احداً تمييز شىء مما اختلف الروايه فيه عن العلماء: برأيه إلما على ما اطلقه العالم بقوله عليه السلام اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله عزوجل

ص: ٥٠٢

فخذوه و ما خالف كتاب الله فردّوه و قوله عليه السلام دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم و قوله عليه السلام خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه».

و نحن لا نعرف من جميع ذلك الا أقله و لا نجد شيئاً احوط و لا اوسع من ردّ علم ذلك كله الى العالم عليه السلام و قبول ما وسّع من الامر فيه بقوله عليه السلام بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم. (١)

و دلالة قوله «و قبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السلام بايهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» على التخيير في الأخذ بكل من المتعارضين بعد ذكر موارد الترجيح واضحه.

أورد عليه تبعاً لمصباح الأصول بأنه لا إطلاق فيه فانه بعد ذكر الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه و ايجاب الأخذ بالمجمع عليه حكم بالتخيير فلو كان ما ذكره خبر آخر لما امكن له ان يقاوم و يقابل أخبار الترجيح بل يوافقها و يؤكدها لكن الكلام كله في أنه هل هو خبر آخر او هو مضمون استفاده من الأخبار الآخر التي مر الكلام في بعضها و يأتي الكلام عن بعض اخر فعده خبراً مستقلاً مرسلاً في قبال غيرها غير صحيح و لا مستقيم. (٢)

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: ان الظاهر مغايره هذه الروايه (أى مرسله الكليني في ديباجه الكافي) مع ما ورد في ذيل روايه الحميرى بايهما اخذت من باب التسليم كان صواباً. اللهم الا أن يدعى انها منقوله بالمعنى و كانت بعينهما ما ورد في التوقيع الشريف فحينئذ يسقط عن الدلاله لما عرفت من وجوه الاشكال في الاستدلال

ص: ٥٠٣

١- (١) الكافي، ج ١، ص ٩-٨.

٢- (٢) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٤٥٨.

بالتوقيع و كيف كان لو ثبتت المغايره كانت المرسله (أى مرسله الكلينى)داله على التخيير مطلقاً فى الواجبات و المستحبات و فى صورته وجود المرجح و عدمه. (١)

هذا مضافاً الى انه لو لم تثبت المغايره لكانت المرسله صالحه لتأييد ما استفيد من ساير الأخبار من التخيير بين الخبرين لان الكلينى فهم من ساير الأخبار التخيير المذكور و لم يخطئه أحد فى تلك الاستفادة ثم ان الروايه على فرض المغايره و ان كانت مرسله ولكن ظاهر قول الكلينى نسبه التوسعه فى الخبرين المتعارضين الى الإمام عليه السلام جزماً حيث قال و قبول ما وسع من الأمر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم و سعكم فتأمل.

و كيف كان فتحصيل من جميع ما تقدم كفايه بعض الأخبار دلالة و سنداً لاثبات التخيير الظاهرى بين الخبرين المتعارضين فلامجال لدعوى التساقت كما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال ان الأخبار المستفيضة بل المتواتره قد دلت على عدم التساقت مع فقد المرجح و حينئذٍ فهل يحكم بالتخيير او العمل بما طابق منهما الاحتياط او بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما كالجمع بين الظهر و الجمعه مع تصادم ادلتهما و كذا بين القصر و الاتمام وجوه:

المشهور و هو الذى عليه جمهور المجتهدين الاوّل للأخبار المستفيضة بل المتواتره الداله عليه (٢)و لا يخفى عليك ان الاستفادة من كلامه هو التخيير بعد فقد المرجحات بخلاف صاحب الكفايه فانه ذهب الى التخيير مطلقاً حيث قال و التحقيق انه لا مجال لتقييد اطلاقات التخيير فى زماننا هذا مما لا يتمكن من لقاء الامام عليه السلام بالمرفوعه و المقبوله لقصور الاولى سنداً و الثانيه دلالة لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام و

ص: ٥٠٤

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج٣، ص٢٩١.

٢- (٢) فرائد الاصول، ص ٤٣٩ الطبع القديم.

لذا ما ارجع الى التخيير بعد فقد الترجيح مع ان تقييد الاطلاقات الوارده (في التخيير) في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفعال عن كونهما متعادلين او متفاضلين مع ندره كونهما متساويين جداً بعيد قطعاً بحيث لو لم يكن ظهور المقبوله في ذلك الاختصاص لوجب حملها عليه او على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب كما فعله بعض الاصحاب و يشهد به الاختلاف الكثير بين ما دلّ على الترجيح من الأخبار الى أن قال فتلخص مما ذكرنا ان إطلاق التخيير محكمه و ليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها. (١)

ظاهره هو التخيير حتى عند وجود بعض المرجحات خلافاً للشيخ الانصارى و سيأتى بيان المختار ان شاء الله تعالى و قد عرفت كفايه بعض الأخبار لاثبات التخيير الظاهري بين المتعارضين و لا حاجة الى دعوى الاستفاضه او التواتر مع ما فيها.

أخبار لزوم الامتناع عن الفتوى

الطائفة الثانيه: هي ما يدل على التوقف مطلقاً

اشاره

و المراد منه هو وجوب الامتناع عن الفتوى بكل واحد من المتعارضين و انه ليس شىء منهما حجه في خصوص مفاده و هي عدّه من الأخبار منها موثقه سماعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه كيف يصنع فقال يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعه حتى يلقاه و في روايه اخرى بايهما اخذت من باب التسليم و سحك (٢) بدعوى ان المراد منها ان المكلف يكون في سعه من جهه الامر و النهى الواقعيين لا انه في سعه من ناحيه الاخذ بايهما شاء من الخبرين و الشاهد عليه قوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقي من يخبره»

ص: ٥٠٥

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٩٥-٣٨٩.

٢- (٢) الكافي، ج ١، ص ١٦٦، باب اختلاف الحديث، ح ٧.

فان معناه تأخير الأمر و عدم الافتاء بمضمون أحدهما حتى يلقى الإمام و يسأله و يتبين له الواقع.

و فيه أنه قد تقدم ان الخبر يدل على الأمرين بالفقرتين أحدهما تأخير اكتشاف الحكم الواقعي و عدم القول بالاراء و الاهواء بقوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقى من يخبره» و ثانيهما هو جواز الأخذ بأحدهما و العمل به بقوله عليه السلام «فهو في سعه حتى يلقاه» و لا- منافاه بينهما و الأمر بالتوقف يكون من جهة الأمر الاول فلا يجوز ان يختار احدهما بعنوان انه حكم واقعي و هذا لا ينافي جواز الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين بعنوان الوظيفة الفعلية الظاهرية حتى يتبين له الواقع بلقاء الامام عليه السلام و يؤيده لزوم التكرار في الجملتين لو لم يقصد منهما أفاده الأمرين كما لا يخفى و لذا جعلنا هذه الموثقة من ادله التخيير الظاهري فيما تقدم.

ومنها: ما رواه الصدوق في العيون

قال حدثنا أبي و محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنه قال حدثنا سعد بن عبدالله قال حدثني محمد بن عبدالله المسمعى قال حدثني احمد بن الحسن الميثمى انه سئل الرضا عليه السلام يوما و قد اجتمع عنده قوم من أصحابه و قد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم في الشىء الواحد فقال عليه السلام ان الله عزوجل حرم حراما و أحل حلالا و فرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله او تحريم ما أحل الله او دفع فريضه في كتاب الله رسمها بين قائم بلاناسخ نسخ ذلك فذلك مما لا يسع الأخذ به لان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يكن ليحرم ما أحل الله و لا- ليحلل ما حرم الله و لا ليغير فرائض الله و أحكامه كان في ذلك كله متبعاً مسلماً مؤدياً عن الله و ذلك قول الله عزوجل ان اتبع الا ما يوحى إليّ فكان عليه السلام متبعاً لله مؤدياً عن الله ما امره به من تبليغ الرساله.

قلت قد يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مما ليس في الكتاب وهو في السنه ثم يرد خلافه.

فقال وكذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن اشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله تعالى و امر باشياء فصار ذلك الأمر واجبا لازما كالعدل (١) فرائض الله تعالى و وافق في ذلك امره امر الله تعالى فما جاء في النهى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك و كذلك فيما امر به لأننا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و لا- نأمر بخلاف ما امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا لعله خوف ضروره فاما ان نستحل ما حرم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او نحرم ما استحل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا يكون ذلك أبداً لانا تابعون لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مسلمون له كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تابعا لامر ربه عز وجل مسلما له و قال عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا . (٢)

و ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن اشياء ليس نهى حرام بل اعافه و كراهه و امر باشياء ليس أمر فرض و لا واجب بل امر فضل و رجحان في الدين ثم رخص في ذلك للمعلول و غير المعلول فما كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى اعافه او امر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه.

اذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويه في النهى و لا ينكره و كان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ بأحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت و اجبت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و الرد اليه و

ص: ٥٠٧

١- (١) العدل المثل.

٢- (٢) حشر، ٨.

الينا و كان تارك ذلك من باب العناد و الانكار و ترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم مشركا بالله العظيم.

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان فى كتاب الله موجوداً حلالاً او حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب و ما لم يكن فى الكتاب فاعرضوه على سنن النبي صلى الله عليه و آله و سلم فما كان فى السنه موجوداً منهيها عنه نهى حرام او مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم امر الزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله و امره صلى الله عليه و آله و سلم.

و ما كان فى السنه نهى اعافه او كراهه ثم كان الخير الآخر خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و كراهه و لم يحرمه فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد الى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم.

و ما لم تجده فى شىء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك و لا تقولوا فيه براءتكم و عليكم بالكف و التثبت و الوقوف و انتم طالبون باحثون حتى يأتىكم البيان من عندنا قال مصنف هذا الكتاب رضى الله عنه كان شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رضى الله عنه سبىء الرأى فى محمد بن عبد الله المسمعى راوى هذا الحديث و انما اخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب لانه كان فى كتاب الرحمه و قد قرأته عليه فلم ينكره و رواه لى. (1)

هذا مضافاً الى ان ظاهر عدم استثناء ابن الوليد روايه محمد بن احمد بن يحيى عن المعنون اعتماده عليه و يمكن الجمع بين كون ابن الوليد سبىء الرأى و بين كونه معتمداً عليه بانه و ان كان عنده من جهه الرأى ضعيفاً عنده مثل أن كان غالباً و لكن لا يكون ذلك فى حد يسلب اعتماده عليه و يستثنيه فتأمل جيداً.

ص: ٥٠٨

ثم ان تقريب الاستدلال بهذه الروايه بان يقال ان قوله عليه السلام: «و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردّوا الينا علمه فنحن اولى بذلك و لا- تقولوا فيه بارائكم و عليكم بالكف و الثبت و الوقوف و انتم طالبون باحثون حتى يأتىكم البيان من عندنا» يدل بوضوح على لزوم التوقف عن العمل بالاخبار المتعارضه مطلقاً و من الواضح ان الخبرين المتعارضين اذا كانا واجدين لشرائط الاعتبار داخلان فى هذا الذيل الذى حكم عليه السلام بوجوب التوقف و الثبت الى ان يتضح الأمر ببركه بيانهم.

هذا مضافاً الى دعوى ان ظاهر حكمه بالتخير بين العمل بخبر الأمر او النهى و العمل بخبر الترخيص بقوله عليه السلام و ما كان فى السنه نهى اعافه او كراهه ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و كراهه و لم يحرمه فذلك الذى يسع الاخذ بهما جميعاً او بايهما شئت و سعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد الى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ان التخير و التوسعه المنقوله عنهم عليهم السلام يختص بهذا المورد الذى ليس من التعارض المستقر فالروايه تدل على عدم تشريع التخير فى المتعارضين. (1)

وفيه اولاً: ان نقل الروايه المذكوره عن كتاب الرحمه لسعد بن عبد الله الاشعري و عدم انكار ابن الوليد لا يشهد على وثاقه المسمى الا اذا ثبت ان سعد بن عبد الله الاشعري لم ينقل فيه الا عن الثقات و هو غير محرز نعم عدم استثناء ابن الوليد اياه فى ما رواه عن محمد بن احمد بن يحيى مشعر بكونه ثقه.

وثانياً: ان الظاهر من قوله عليه السلام «و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه» بعد الاقسام المذكوره سابقاً فى هذه الروايه انه يختص بمورد التعارض المستقر و الحكم بالوقوف فى هذا القسم من ناحيه الاراء و الاهواء لا ينافى التخير الظاهري المستفاد

ص: ٥٠٩

من ساير الأخبار فى الأخذ بايهما للعمل و عليه فىمكن الجمع بينهما بان للعامل ان يأخذ بأى منهما و يحكم بالتخير الظاهرى لىس له الحكم بمفاد كل واحد بعنوان الحكم الواقعى.

وثالثاً: ان التخير المختص بصوره كون النهى نهى اعافه او الأمر امر الفضل هو التخير الواقعى و لا- ينافى ذلك ورود التخير الظاهرى فى القسم الاخير و هى الروايات المتعارضة و كون النهى فيه نهى حرام و الأمر فيه امر الزام.

ومنها: ما رواه فى الاحتجاج مر سلا عن سماعه بن مهران عن ابى عبدالله عليه السلام

قلت ىرد علينا حديثان واحد يامرنا بالأخذ به و الآخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما فيه خلاف العامه. (١) بدعوى انه لو جاز العمل باحدهما مخيراً او بما فيه مرجح لما ينهاه عن العمل بواحد منهما على وجه الاطلاق سواء كان فيه مرجح او لم يكن.

قال سىدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: و لا يخفى ان هذه الروايه بمنزله ما صرح فيه بالاطلاق اذ مع وجود المرجح و هو مخالفه العامه لم ىجز له الأخذ عملاً و لا استناداً بما فيه المرجح فىعلم منه ان الحكم التوقف من الأخذ حتى ىلقى الإمام و لو كان هناك مرجح. (٢)

و فيه كما فى مصباح الأصول انه ضعيف السند مضافاً الى كونه معارضاً مع مقبوله عمر بن حنظله حيث حكم فيها بالتوقف بعد فقد المرجح لاحدى الروایتين و هذا الخبر ىدل على وجوب التوقف من اول الأمر و الأخذ بما فيه الترجيح عند عدم امكان التوقف.

ص: ٥١٠

١- (١) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٤٢.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ٢٩٤.

على ان مورده أيضاً صورته التمكن من لقاء الامام عليه السلام كما في المقبوله انتهى. (١)

و مما ذكر يظهر انه لا مجال للتمسك للتوقف بذيل المقبوله حيث ورد فيها بعد فرض الراوى لتساوى الحديثين من حيث موافقه القوم و مخالفتهم «فارجه حتى تلقى امامك» و ذلك لان المقبوله مورد ها صورته التمكن من لقاء الامام عليه السلام هذا مضافاً الى ما يقال من انها وردت في مورد التخاصم و من الظاهر ان فصل الخصومه لا يمكن بالحكم بتخيير المتخاصمين اذ كل طرف يختار ما فيه نفعه فتبقى الخصومه.

ومنها: ما رواه الصفار في بصائر الدرجات عن جميل بن دراج

قال حدثنا احمد بن محمد بن عمر بن عبدالعزيز عن جميل بن دراج عن أبي عبدالله عليه السلام قال ان من قره العين التسليم الينا ان تقولوا لكل ما اختلف عنا ان تردوا الينا (٢) و هو ضعيف لجهاله عمر بن عبدالعزيز.

ومنها: ما رواه الصفار في بصائر الدرجات في باب التسليم لال محمد عن محمد بن عيسى :

قال حدثنا محمد بن عيسى قال اقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه الى أبي الحسن الثالث و جوابه بخطه فقال نسألك عن العلم المنقول الينا عن آباءك و اجدادك قد اختلفوا علينا فيه كيف العمل به على اختلافه اذا نرد اليك فقد اختلف فيه فكتب و قرأته ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه الينا. (٣)

و جهاله داود بن فرقد الفارسي لا تضر بعد ظهور الروايه في ان محمد بن عيسى قرأ الكتابه و هكذا قرأ جواب الامام عليه السلام بخطه المبارك هذا مضافاً الى نقله في السرائر عن محمد بن علي بن عيسى و ظاهره ان السائل هو محمد بن علي بن عيسى عن أبي الحسن الهادي عليه السلام من دون وساطه ثم ان الظاهر ان الروايين روايه واحده

ص: ٥١١

١- (١) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤٠٥.

٢- (٢) بصائر الدرجات الجزء العاشر، الباب ١٩، ح ٣١.

٣- (٣) بصائر الدرجات، الجزء العاشر، الباب ١٩، ح ٢٦.

لان محمد بن عيسى فى هذه الروايه هو محمد بن على بن عيسى المذكور فى آخر السرائر اذ المتعارف هو اسقاط اسم الاب و الاسناد الى الجد كما لا يخفى و اليك الروايه المذكوره فى آخر السرائر.

ومنها: ما رواه فى الوسائل عن آخر السرائر نقلا من كتاب مسائل محمد بن على بن عيسى عن مولانا أبى الحسن الهادى عليه السلام

قال و سألته عن العلم المنقول الينا عن آبائك و اجدادك صلوات الله عليهم قد اختلف علينا فيه كيف العمل به على اختلافه او الرد اليك فيما اختلف فيه فكتب عليه السلام ما علمتم انه قولنا فالزموه (فالتزموه) و ما لم تعلموا فردوه الينا. (1) و التقريب فى هذه الروايات بان يقال ان وجوب الرد اليهم عليهم السلام فى الأخبار ظاهر فى لزوم التوقف عن الأخذ و الفتوى بأحد الطرفين و هو يعارض الأخبار الداله على التخيير.

لا يقال: ان المراد ان الخبر الذى علمتم انه منّا فهو الحجه دون ما لم تعلموا و كان مفاد الخبر راجع الى تمييز الحجه عن غير الحجه فلا يكون هذا الخبر مرتباً بالمقام لانا نقول بانه خلاف الظاهر بل الظاهر ان المتعارضين ان كانا بحيث يعلم الحق منهما فهو الحجه لا- غير و ان لم يكونا كذلك بان لا يتميز الحق من الباطل منهما فيجب الرد و التوقف و هذا هو الذى نحن بصدده من التوقف.

وفيه: اولا كما فى الدرر ان أخبار التوقف ليست ناظره الى ما يقابل الأخذ بأحدهما على سبيل التخيير و لا على سبيل التعيين بل هى ناظره الى تعيين مدلول الخبرين المتعارضين بالمناسبات الظنيه التى لا اعتبار بها شرعاً و لا عقلاً فيكون المعنى على هذا انه ليس له استكشاف الواقع و الحكم بان الواقع كذا كما كان له ذلك فيما كان فى البين ترجيح و لا اشكال فى ان المتحيز من جهه الواقع لا بد له من قاعده

ص: ٥١٢

يرجع اليها فى مقام العمل فلو جعل التخيير مرجعاً له فى مقام العمل لا ينافى وجوب التوقف كما أنه لو جعل المرجع فى مقام العمل الاصل الموافق لاحد الخبرين لم يكن منافياً لذلك.

الى أن قال و الحاصل انا ندعى ان أخبار التوقف بملاحظه ما قلنا منصرفه الى حرمه القول بالرأى فى تعيين مدلول كلام الشارع فاذا ورد دليل دال على التخيير فى مقام العمل فلانفاه بينه و بين تلك الأخبار و الشاهد على ذلك أيضاً قولهم: بعد الأمر بالتوقف فى بعض الأخبار «و لا تقولوا فيه بارائكم». (١)

وثانياً: كما فى الدرر أيضاً ان مدلول اخبار التوقف أعم مطلقاً من مدلول أخبار التخيير لان الاوّل يرجع الى النهى عن امور.

منها القول بغير العلم فى مدلول الخبرين.

و منها الأخذ بخبر خاص حجه على انه هو الحجه لاغير.

و منها اخذ أحدهما حجه على سبيل التخيير و أخبار التخيير تدل على جواز الاخير فيجب تقييد تلك الادله بها. (٢)

وثالثاً: ان الشهيد الصدر قدس سره قال لو ثبتت و ثاقه السند بين صاحب السرائر و كتاب مسائل الرجال فلا أقل من مجهوليه حال نفس محمد بن على بن عيسى الذى هو صاحب كتاب مسائل الرجال. (٣)

يمكن أن يقال: ان محمد بن على بن عيسى القمى من الوجوه قال النجاشى كان وجهها بقم و اميرا عليها من قبل السلطان و كذلك كان ابوه يعرف بالطلحى و له مسائل

ص: ٥١٣

١- (١) الوسائل، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، ح ٣١.

٢- (٢) الدرر، ص ٦٥٧-٦٥٦.

٣- (٣) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٦٩٥.

لابي محمد العسكري عليه السلام أخبرنا ابوالفرج محمد بن علي قال حدثنا محمد بن عبدالله بن جعفر قال حدثنا أبي قال حدثنا محمد بن احمد بن زياد عن محمد بن علي بن عيسى بالمسائل انتهى و الطريق المذكور في النجاشي صحيح الا ان محمد بن علي أبا الفرج لم يصرح بتوثيقه ولكن يمكن الاكتفاء في الوثاقه بكونه من مشايخ النجاشي و عليه فلامجال لتضعيف السند لا من ناحيه السند الى الكتاب المذكور و لا من ناحيه و ثاقه محمد بن علي بن عيسى.

ورابعاً: كما أفاد و أجاد السيد علي المحقق القزويني تطرق المنع الى اصل منافاه هذه الأخبار(أى الأخبار الداله على التوقف)لأخبار التخيير من حيث عدم دلالتها صراحه و لا- ظهورا على التوقف بالمعنى المبحوث عنه و هو الوقوف عن العمل رأسا و الرجوع الى الاصل او الاحتياط بل غايتها الدلاله على ارجاء العمل و تأخيرها الى لقاء الامام عليه السلام و الوصول الى حضرته عليه السلام و السؤال عن حقيقه الحال فتختص بالمتمكنين من ذلك كله و اما أخبار التخيير فهي اما ظاهره فى صوره عدم التمكن او عامه لها أيضاً فتخصص بها جميعاً(ظ جمعا).

لا يقال: ان أخبار التخيير و ان اشتملت على جمله من المرجحات السنديه غير أنها تتوهن بمخالفه مضمونها الأصل القطعى المجمع عليه و هو بطلان التصويب لما تقدم من ان التخيير بين المتعارضين مبنى على الجعل الموضوعى فى الامارات المؤدى الى التصويب بخلاف أخبار التوقف الغير المستتب لهذا المحذور فهي مشتمله على مرجح مضمونى يجب ترجيحهما على أخبار التخيير.

لأننا نقول: ان التخيير المنساق من الأخبار الآمره به ليس من التخيير العقلى المبنى على الجعل الموضوعى و هو التخيير فى امثال الحكم الواقعى التابع للمصلحه الواقعيه

الكامنه في الواقعه كما في الواجبين المتزاحمين بل هو تخير عملي و حكم ظاهري جعله الشارع للمتخير في متعارضات الامارات عند فقد المرجحات هذا. (1)

ومنها: الروايات العامه الداله على التوقف عند الشبهه

فانها بعمومها تشمل موارد تعارض الأخبار.

وفيه: ان مع تماميه ادله التخيير او الترجيح لا يصدق الشبهه و مع عدم صدقها لا يبقى موضوع لتلك الأخبار فيكون موارد التخيير أو الترجيح خارجا عن موضوع تلك الأخبار هذا مضافاً الى انه لو سلمنا إطلاق أدلّه التوقف بالنسبه الى موارد التخيير او الترجيح فالنسبه بينهما هي العموم و الخصوص و مقتضاه هو تقديم ادله التخيير و تخصيص أخبار التوقف بأخبار التخيير او الترجيح كما لا يخفى.

فتحصّل: الى حدّ الآن انه لا يعارض أخبار التوقف ما تقدم من الأخبار الداله على التخيير الظاهري بين الروايات المتعارضه و ذلك لاختلاف موضوعهما اذ موضوع التوقف هو استكشاف الواقع بالاراء و الالهواء و موضوع التخيير هو الأخذ بأحد الخبرين و العمل به بعنوان الحكم الظاهري هذا مضافاً الى انه لو سلمنا التعميم فالمعارضه بدوى لان أخبار التوقف أعم و أخبار التخيير و الترجيح أخص و مقتضى الجمع العرفي هو تقديم أخبار التخيير و الترجيح على أخبار التوقف.

بل يمكن أن يقال: ان المنساق من أدله التوقف في استكشاف الواقع و ارجاء ذلك الى لقاء الإمام ليس هو الرجوع في مقام العمل الى الاصل الموافق لاحد الخبرين و إلاّ لأشير اليه بل المستفاد منها هو الرجوع الى نفس الخبرين المتعارضين في العمل بأى منهما في مده عدم التمكن من لقاء الإمام و عليه فتكون أخبار التوقف كأخبار التخيير

ص: ٥١٥

فى افاده التخيير الظاهرى و لعل ذلك منشأ لدعوى تواتر الأخبار الداله على التخيير فافهم.

أخبار الاحتياط

الطائفة الثالثة: ما دلّ على الاحتياط

ولكن لا دليل له إلا مرفوعه زراره التى رواها ابن أبى جمهور الاحسائى فى كتاب غوالى اللثالى عن العلامة مرفوعا الى زراره بن اعين قال سئلت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ قال عليه السلام يا زراره خذ بما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر فقلت يا سيدى انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلام خذ بقول اعدلهما و اوثقهما فى نفسك فقلت انهما عدلان مرضيان موثقان فقال عليه السلام انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه و خذ بما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين فكيف اصنع فقال عليه السلام اذن فخذ بما فيه الحائظه لدينك و أترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف أصنع فقال عليه السلام اذن فتخير أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر و فى روايه انه عليه السلام قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسئله. (1) و مراده مما يطابق منهما الاحتياط هو ان يكون احد الخبرين دالا- على حكم الزامى مثلا و الآخر على غير الزامى فيعمل بالاول و ان كان كلاهما دالين على حكمين الزاميين كوجوب الظهر و الجمعه فالمرجع هو الاحتياط باتيانهما ان امكن و إلا فهو التخيير.

وفيه: أوّلاً: انه يدل على الأخذ بالحائظه بعد فقد المرجحات فلايستفاد منه إطلاق الأخذ بالحائظه و لذا حكى سيّدنا الأستاذ عن المحقق انه قال عند تقسيمه الأخبار و منها ما دلّ على التخيير على الاطلاق و منها ما دلّ على التوقف مطلقاً

ص: ٥١٦

١- (١) المستدرک، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى من كتابا لقضاء، ح ٢.

و منها ما دلّ على ما هو الحائظ منها و لم يذكر قيد الاطلاق فى الثالث من جهه عدم امكان استفاده الاطلاق من المرفوعه. (١)
و ثانياً: انه لا- يمكن الاعتماد على هذه الروايه لكونها مرفوعه هذا مضافاً الى ما أفاده فى مصباح الأصول من أنها لم توجد فى كتب العلامه و لم يعلم عمل الأصحاب بها و سيأتى بقيه الكلام ان شاء الله تعالى فى بحث التراجيح.

الأخذ بالاحدث

الطائفة الرابعه: ما تدل على الأخذ بالاحدث

روى فى الوسائل عن الكافى عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن أبى عمرو الكنانى قال قال لى ابو عبد الله عليه السلام يا با عمرو رايت لو حدثتكم بحديث او افتيتكم بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسئلتني عنه فاخبرتكم بخلاف ما كنت اخبرتكم او افتيتكم بخلاف ذلك بايهما كنت تأخذ قلت باحدثهما و ادع الآخر فقال قد اصبت يا عمرو أبى الله إلا أن يعبد سراً اما و الله لئن فعلتم ذلك انه لخير لى و لكم أبى الله عزوجل لنا فى دينه إلا التقيه. (٢)

والسند ضعيف لكون ابى عمرو الكنانى مجهولاً- و لكن رواه فى جامع الاحاديث عن المحاسن بسند اخر و هو صحيح و هو هكذا البرقى فى المحاسن عن ابيه عن محمد بن ابى عمير عن هشام بن سالم عن ابى عبد الله عليه السلام مثله. (٣)

الا أن التحقيق كما أفاد الشهيد الصدر قدس سره ان هذا لا يفيد فى تصحيح السند لان أبا عمرو الظاهر سقوطه خطأً من السند بقرينه ان الخطاب فى متن الروايه يكون موجهاً

ص: ٥١٧

١- (١) المحاضرات، ج ٣، ص ٢٩٥.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ١٧.

٣- (٣) جامع الاحاديث، الباب ٦ من المقدمات، ح ٣٦.

الى أبى عمرو على أنّنا لو غضضنا النظر عن ذلك لقلنا ان هذا يدخل فى تهافت و اضطراب متن السند بناء على استبعاد كونهما روايتين. (١)

هذا مضافاً الى امكان المناقشه فى دلالتها كما فى مباحث الأصول حيث قال ان هذه الروايات مسوقه مساق روايات اخرى وارده بصدد لزوم العمل على التقيه و الاثم فى ترك التقيه و نحو ذلك من قبيل ما عن ابى عبيده (بسند صحيح) عن أبى جعفر عليه السلام قال «قال لى يا زياد ما تقول لو افتينا رجلا مما يتولانا بشىء من التقيه قال قلت له أنت اعلم جعلت فداك قال ان أخذ به فهو خير له و أعظم أجرا و فى روايه اخرى ان أخذ به أجر و ان تركه و الله اثم.» (٢)، (٣) فمدلولها غير مربوط بالترجيح بين المتعارضين.

بالاحديه بل هو بصدد بيان شىء آخر و هو تعيين العمل بالثانى لكونه وظيفته الفعلية الواقعيه او الوظيفه عند التقيه.

و توضيح ذلك كما فى مباحث الأصول ان الخبر الاحداث له ظهور ان أحدهما الظهور فى بيان الحكم الواقعي الذى لا يختلف من شخص الى آخر و الثانى الظهور فى بيان الوظيفه الفعلية للسامع التى قد تكون واقعيه و قد تكون بلحاظ التقيه و قد يكذب الظهور الاول و يصدق الظهور الثانى كما فى قصه على بن يقطين مع الإمام موسى بن جعفر المعروفه و المقصود من هذه الروايات هو العمل بالحديث الاحداث بلحاظ الظهور الثانى (أى بيان الوظيفه الفعلية) و هو بهذا اللحاظ لا معارض له و انما هو مبتلى بالمعارض بلحاظ الظهور الاول.

ص: ٥١٨

-
- ١- (١) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٦٩٦.
 - ٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٢.
 - ٣- (٣) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٧٠٠.

و يشهد لكون النظر الى الظهور الثانى لا الى ترجيح أحد المتعارضين امور الى أن قال.

ومنها: ما فى ذيل روايه ابى عمرو الكنانى من قوله عليه السلام أبى الله الا ان يعبد سراً اما والله لئن فعلتم ذلك انه لخير لى و لكم و ابى الله عزوجل لنا و لكم فى دينه الا التقيه فهذا الكلام صريح فى التفسير العدى نحن ذكرناه. (١) و اضاف فى تسديد الأصول الى الشاهد المذكور شاهدا بقوله ينادى به قوله عليه السلام فى هذه الروايه بعد بيان الوظيفه «انا و الله لا ندخلكم إلّا فيما يسعكم» فلو كان الحديث فى مقام بيان محض حكم التعارض فهل تراه محتاجا الى ذكره الزيادة مع التأكيد بالقسم الى أن قال و يشهد له أيضاً تعليق حكمه على عنوان الحى (فى خبر المعلى بن خنيس خذوا به حتى يبلغكم عن الحى فان بلغكم عن الحى فخذوا بقوله) يعنى انه لحياته و اعمال ولايته و امامته يرشدكم الى ما ينبغى لكم المشى عليه بلحاظ خصوص زمانكم فلو كان حكما كلياً الهيا لما اختلف فيه حياه الامام عليه السلام القائل و موته. (٢)

الطائفة الخامسة: ما يدل على الارزاء و التأخير

و هى مقبولة عمر بن حنظله قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين او ميراث الى أن قال عليه السلام (بعد ذكر عده من المرجحات و لزوم تقديم ذويها خلافاً لاخبار التخيير) فى فرض عدم شىء من تلك المرجحات «فارجعه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» و من المعلوم انها تخالف أخبار التخيير سواء كانت المرجحات أو لم تكن فان مع وجود المرجحات تدلّ المقبولة على لزوم تقديم ذويها و مع عدم وجودها تدلّ على لزوم الارزاء و التأخير فاین التخيير بل هى

ص: ٥١٩

١- (١) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٦٩٩-٧٠٠.

٢- (٢) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٤٦٦.

مخالفه لمقتضى القاعده الاولى و هي السقوط و رفع اليد عن الخبرين و الرجوع الى الادله او الأصول الاخرى لان الارزاء و التأخير لا يساعد القاعده المذكوره. (١)

و لقائل أن يقول اولاً ان الترجيح عند وجود المرجحات ان اختص باب القضاء فهو اجنبى عن المقام و هو الفتوى و ان لم يكن مخصوصاً باب القضاء يجتمع مع أخبار التخيير بتخصيص أخبار التخيير بما يدل على الترجيح بالمرجحات و ثانياً ان الوقوف و الارزاء الى لقاء الامام عليه السلام لم يكن منافياً فى نفسه مع التخيير لان المراد من الوقوف و الارزاء هو عدم الفتوى بمدلول أحد المتعارضين بعنوان انه الواقع و من المعلوم انه لا- يمنع عن جواز الأخذ بأى منهما فى الفتوى بالحكم الظاهرى او جواز الأخذ للعمل من باب التسليم اللهم إلا أن يقال: ان المراد منه فى المقام هو الوقوف من ناحيه العمل بما حكم به الحكمان بقريته اختصاص الروايه بمورد الحكومه و القضاء و إنما فلا- يرتفع الخصومه ولكن لان ذلك أنها لا ترتبط بمقام الفتوى بل مرتبطه بمرتبته القضاء فلا يعارض حينئذ مع أخبار التخيير.

و على تقدير اراده كلاً- المقامين أى الفتوى و القضاء فالروايه مختصه بزمان يتمكن فيه من لقاء الامام عليه السلام فلا تصلح لتقييد أخبار التخيير فيما اذا لم يتمكن من لقاء الامام عليه السلام كزماننا هذا.

و لعل اليه ينظر الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال و أما أخبار التوقف فمحموله على صورته التمكن من الوصول الى الامام عليه السلام كما يظهر من بعضها فيظهر ان المراد ترك العمل و ارزاء الواقعه الى لقاء الامام عليه السلام لا العمل فيها بالاحتياط. (٢)

ص: ٥٢٠

١- (١) راجع مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٧٠١.

٢- (٢) فرائد الاصول، ص ٤٣٩.

منها: مقبوله عمر بن حنظله

اشاره

و هي ما رواه فى الكافى عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحسين عن عمر بن حنظله قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين او ميراث فتحاكما الى السلطان و الى القضاء أيحلّ ذلك؟

قال من تحاكم اليهم فى حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فانما يأخذ سحتا و ان كان حقا ثابتا له لانه أخذه بحكم الطاغوت و قد امر الله ان يكفر به قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا به.

قلت فكيف يصنعان؟

قال ينظران (الى) من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله و علينا ردّ و الرادّ علينا الرادّ على الله و هو على حدّ الشرك بالله.

قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين فى حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم.

قال الحكم ما حكم به اعدلهما افقهما و اصدقهما فى الحديث و اورعهما و لا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه (الآخر) قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه و انما الامور ثلاثه امر بين

رشده فيتبع و امر بين غيه فيجتنب و امر مشكل يرد علمه الى الله و الى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.

قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم.

قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنه و وافق العامه.

قلت جعلت فداك أرايته ان كان الفقيهان عرفاً حكمه من الكتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم بأى الخبرين يؤخذ؟ قال ما خالف العامه ففيه الرشد.

فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعاً؟

قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكاهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟

قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات. (١)

سند الحديث

و الروايه مقبوله لنقل الاجلاء عن عمر بن حنظله كصفوان و على بن رئاب و ابن مسكان و هشام و غيرهم هذا مضافاً الى ما أفاده الشهيد الصدر قدس سره من انه روى يزيد بن خليفه انه قال للإمام عليه السلام ان عمر بن حنظله اتانا عنك بوقت فقال «اذا لا يكذب علينا» الحديث (٢) فهذا توثيق من قبل الإمام الصادق عليه السلام لعمر بن حنظله و الراوى لهذا

ص: ٥٢٢

١- (١) اصول الكافي، ج ١، ص ٦٨-٦٧.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ١.

الحديث و هو يزيد بن خليفه لم يوثق لكن قد روى عنه صفوان بن يحيى على ما جاء بسند معتبر فى الكافى فى باب كفاره الصوم و فديته. (١)

و لا يخفى عليك ان توثيق عمر بن حنظله ينتهى بالآخره الى توثيق عام حاصل من نقل صفوان و ذلك لانه من الثلاثه الذين لا يروون و لا يرسلون إلّا عن الثقة و لا يغنى ما ذكره الشهيد الصدر عن التوثيق العام لان يزيد بن خليفه يحتاج فى توثيقه الى نقل صفوان فلا تغفل.

فقه الحديث

أورد على هذا الحديث الشريف اشكالات و يمكن الجواب عنها:

منها ان صدرها ظاهر فى التحكيم لاجل فصل الخصومه و قطع المنازعه مع ان قطع المخاصمات لا يناسب تعدد الحكم.

ومنها: ان مقام الحكومه آب عن غفله الحاكم عن المعارض لمدرک حكمه.

ومنها: ان تحرى المترافعين واجتهادهما فى مدرک حكم الحاكم غير جائز اجماعا.

ومنها: ان اللازم فى باب الحكومه الأخذ بحكم السابق من الحكمين و بعد حكمه لا يجوز الأخذ بحكم الآخر و على فرض صدور الحكمين وفقه فاللازم التساقت.

ومنها: ان تعيين الحاكم بيد المدعى بالاجماع فينفذ حكم من اختاره و قد فرض فى الروايه ان الأمر فى تعيين الحاكم بيدهما.

أجاب عن تلك الاشكالات سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بقوله يمكن الذب عنها بان ينزل فرض السؤال على صورته التداعى و اختيار كل من المتداعيين غير ما اختاره الآخر و عليه يرتفع جميع الاشكالات اما التعدد فلعدم تراضيهما على واحد بل المفروض رفع كل امره الى واحد(و) ما لا يناسبه التعدد انما هو مقام الدعوى بان

ص: ٥٢٣

يكون أحدهما مدعياً و الآخر منكراً لا مقام التداعى بان يكون كل واحد مدعياً و اما غفله الحكمين فلامكان اطلاع كل على قدح فى سند المعارض.

و اما تحريهما فى سند الحكمين فلايبعد عدم نفوذ حكم أحد الحكمين مع واحد و الآخر على الآخر لعدم تمكين واحد منهما الآخر فى تعيين من اختاره من الحكمين فان قطع النزاع فى هذه الصورة يتوقف لا- محاله على تحرى نفس المترافعين و اجتهدهما فى مدرك حكم الحكمين.

و أما نفوذ حكم أحدهما بعد حكم الآخر فلاضيرفيه حيث لم يكن حكم الاوّل نافذاً على من لم يرض به و اما كون الأمر فى تعيين الحكم بنظرهما فلامحذور فيه فى مقام التداعى و ما اجمعوا عليه من ان الأمر بيد المدعى غير مرتبط بمقام التداعى بل المفروض ان كل واحد على الفرض يكون مدعياً هذا كله بناء على حمل سؤال السائل على صورته التداعى.

و يمكن ان يخرج الواقعه من المخالفه و المخاصمه و يحتمل على السؤال عن المسأله المتعلقه بالاموال ليعلم حكم المسأله و يرتفع النزاع من البين و حينئذ لااشكال أيضاً.

اما التعدد فلانه لا محذور فى سؤال حكم المسأله عن اثنين بل أزيد و اما غفله أحد المفتين فلامكان اطلاعه على المعارض لكن لم ينظر اليه لما رأى قدحا فى صدوره او جهه صدوره او دلالتة و اما تحريهما فلايبعد بعد اختلاف المفتين و عدم وضوح حكم المسأله و اما نفوذ حكم أحدهما بعد الآخر فاجنبى عن مقام الافتاء و نظيره الاشكال الخامس او يحتمل الروايه على قاضى التحكيم كما احتمله الشيخ. (1)

ص: ٥٢٤

أحدها: الاشكال السندی

كما أفاد سيدنا الأستاذ ان محمد بن عيسى فى طريق الكلينى مجهول.

ويمكن الجواب عنه: بانه بقريته محمد بن الحسين عنه هو محمد بن عيسى بن عبيد و هو موثق و تضعيفه من ناحيه الغلو لا يمنع عن حصول الوثوق به كما قرر فى محله.

ثانياً: كما أفاد سيدنا الأستاذ ان الظاهر ان الترجيح بالصفات انما لوحظ فى حكم الحاكم لا الى الروايه من حيث الروايه

و ذلك لظهور الصدر فى ان المقام مقام الحكومه حيث نهى الامام عليه السلام عن التحاكم الى الطاغوت و قضاه الجور و امر بالرجوع الى قضاه العدل ممن عرف حلالهم و حرامهم و امر بان يرضوا به حكماً ثم فرض السائل ان المتداعيين رضيا ان يختار كل منهما حكماً فيكونا ناظرين فى حقهما فاختلفا فى حكمهما فقال عند ذلك الحكم ما حكم به اعدلهما فانه صريح فى ان الترجيح بالصفات انما اعتبر فى الحكمين بما هما حكمان لا بما هما راويان.

و اما الترجيح بالشهره فهو محتمل الوجهين فالقدر المتقين الذى يمكن استفادته من الروايه فى المقام انما هو وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه القوم و ان ابيت فلاقل من التنزل الى ادخال الشهره و الحاقها بذلك فى ارجاعها الى الروايه ولكن الصفات المذكوره راجعه الى الحكم و يؤيده روايه داود بن حصين عن ابي عبدالله عليه السلام فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضى الحكم قال ينظر الى افقهما و اعلمهما باحاديثنا و اورعهما فينفذ حكمه و لا يلتفت الى الآخر. (1)

و يؤيده أيضاً روايه موسى بن أكيل عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئل عن رجل يكون بينه و بين اخ له منازعه فى حق فيتفقا على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا

ص: ٥٢٥

فيما حكما قال و كيف يختلفان قال حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان قال ينظر الى عدلها و افقهما في دين الله فيمضى حكمه. (١)

فانهما كما ترى مسوقتان لبيان مرجحات الحاكم من دون النظر الى الروايه اصلا فكذلك الأمر في صدر المقبوله الذي ذكر فيه الترجيح بالصفات فتدبر. (٢)

و اجيب عنه بان قوله عليه السلام في تعليل لزوم الأخذ بالمجمع عليه «فان المجمع عليه لا ريب فيه» ينفي الريب عن المجمع عليه و اذا لم يكن فيه ريب فلامحاله يجب الأخذ به سواء كان في مقام القضاء و الحكومه او غيره كما ان ذكر التثليث تأسيسا و نقلا عن الرسول صلى الله عليه و آله و سلم لا ريب في انه بغايه ان يدخل المجمع عليه في البين الرشد و كالحلال البين و هو أيضاً قرينه واضحه على عدم اختصاص حجيته بمورد الحكم فان البين يتبع و يجب الأخذ به مطلقاً و في جميع الموارد (٣) و عليه فالخبر الذي يكون مجمعا عليه بحسب الروايه كان راجحا سواء كان في مقام القضاء و الحكومه او لم يكن.

لا يقال: ان اللام في المجمع عليه لام العهد و هو اشاره الى المجمع عليه من الروايتين الواردتين في مقام القضاء فلا يشمل غيرهما.

لأننا نقول: ان الظاهر من التعليل انه ناظر الى مطلق الروايتين و ترجيح أحدهما بنقله المشهور لان المناسب لمقام التعليل هو تعليل ما سبق بامر بديهى ارتكازى عام و هو نفي الريب عما اشتهر و اجمع عليه مطلقاً و هذا لا يساعد مع كون اللام في المجمع عليه لام العهد و اشاره الى المجمع عليه في مقام القضاء كما لا يخفى و بذلك

ص: ٥٢٤

١- (١) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٤٥.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ٣٠١-٣٠٠.

٣- (٣) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٤٧٠.

يظهر انه لا- يبعد ان تكون الشهرة الروايته من المرجحات فى الأخبار المتعارضه نعم لادليل على كون الصفات من المرجحات فى غير باب القضاء و الحكومه.

ثالثها: كما أفاد سيدنا الأستاذ ان المقبوله تختص بمورد التنازع و الترافع

فلا تشمل غيره اللهم إلا أن يدعى القطع بعدم خصوصيه المورد و هى كما ترى اذ من الممكن قريبا ان يكون الحكم فى غير مورد التنازع التخيير مثلا- و اما فيه فحيث لا ينقطع النزاع بالتخيير امر الامام عليه السلام باعمال المرجحات ليوجب الأخذ بذى المرجح قطع ماده الترافع و التخاصم و مما يؤيد الاختصاص ان الإمام أمر بالتأخير الى لقائه فى صورته فقد المرجح و لم يأمر بالتخيير و ليس الوجه فيه الا ان قطع المرافعه يحتاج الى اعمال المرجح لو كان و اما بالرجوع الى الامام عليه السلام. (1)

و يمكن الجواب عنه: بان ظاهر ذيلها هو ترجيح احدى الروايتين على الاخرى اذ الترجيح بكون الروايه مجمعا عليها بين الاصحاب و بموافقه الكتاب و السنه و بمخالفه العامه قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكيم بالمعارضه فمفادها انه بعد سقوط الحكم يرجع الى الروايتين و يؤخذ بالراجح منهما. (2) و يؤيده ان الشبهه ربما تكون حكميه و اللازم فيها عند التمكن من لقاء الإمام هو ارجاء الأمر الى لقائه فى تعيين الحكم الشرعى و عليه فلا يختص الارجاء بمورد التنازع بل يشمل موارد الشبهه الحكميه و مقام الفتوى أيضاً فان قطع المرافعه كما يحتاج الى التأخير فكذلك تعيين الحكم الشرعى يحتاج اليه.

رابعها: ان المقبوله تختص بزمان الحضور بقرينه قوله عليه السلام «فارجح حتى تلقى امامك» فلا تلح للاخذ بها فى غير زمان الحضور

ص: ٥٢٧

١- (١) المحاضرات، ج٣، ص ٣٠٢-٣٠١.

٢- (٢) مصباح الاصول، ج٣، ص ٤١٠.

و اجيب عنه بان التحقيق عدم ورود هذا الاشكال لان القول بان الترجيح مختص بزمان الحضور يستدعي ان يكون المراد من مطلقات الأخبار الأمره بالتخير بيان وظيفه من ليس فى زمان الحضور و هو من البعد و الاستغراب بمكان فالمعلوم عدم مدخله الحضور بما هو هو(فى الترجيح).

و حيثئذ نقول ان كان المراد ان فى صوره التمكن يؤخذ بذى المرجح و عند عدمه يتوقف فهو مقطوع الخلاف اذ لو كان الوظيفه مع التمكن من الوصول عدم التوقف فمع عدمه(يكون كذلك)بطريق اولى و ان كان المراد ان فى هذه الصوره يؤخذ به و عند عدمه يخير بين الأخذ به و غيره فهو بعيد جداً اذ مفاده ان عند التمكن من الوصول لايلزم الرجوع الى الامام عليه السلام بل يؤخذ بذى المزيه و عند عدمه يخير و لازمه ان يكون للتمكن بما هو خصوصيه فى وجوب الترجيح و هو مقطوع الخلاف فلانصاف ان دعوى اختصاص وجوب الترجيح بزمان الحضور او بمورد التمكن من لقاء الإمام غير مسموعه. (1)

و عليه فيصح التمسك بالمقبوله للزوم الترجيح بالمرجحات الروائيه فى زمان عدم التمكن من لقاء الامام عليه السلام كزماننا هذا و الأمر بالارجاء عند عدم وجود المرجحات لينا فى لزوم الترجيح بالمرجحات عند وجودها سواء تمكن من لقاء الإمام او لاتمكن.

خامسها: ان اللازم من العمل بالترجیح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر

لندره وجود مورد لم يكن فيه شيء من المرجحات المذكوره فى المقبوله.

أجاب عنه سيدنا الأستاذ بان الجمع بين أخبار التخيير و بين المقبوله يقتضى حمل العناوين المذكوره(للترجيح من الاعديله و الاورعيه و الافقيه و الشهره و موافقه

ص: ٥٢٨

الكتاب و مخالفه العامه)على العناوين المحرزه(و من المعلوم ان عدم العلم بشىء منها غالب التحقق فلايلزم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر)فانه و ان كان حملاً على خلاف الظاهر الا أنه لا مفر منه ما كان ابقاؤها على الظاهر موجبا لتخصيص الاكثر المستهجن. (1)

لا- يخفى عليك ان مع ما عرفت من ان الترجيح بالاعدليه و الامورعيه و الافقيه من مرجحات الحكمين لا يلزم من تخصيص أخبار التخيير بالمقبوله و نحوها تخصيص الاكثر المستهجن لعدم ندره الموارد التى ليس فيها المرجحات المنصوصه و عليه فلامجال لارتكاب خلاف الظاهر.

سادسها: فى المراد من الشهره

ان المراد من الشهره هى الشهره من حيث العمل و الفتوى و الروايه بحيث يوجب القطع بمضمونها و يوجب ان يكون خلافها مقطوع الخلاف و حينئذ فالامر بالأخذ بالمشهور و ترك الشاذ لتمييز الحجه عن اللاحجه لا لترجيح الحجه على الحجه و هذا هو المحكى عن صاحب الدرر قدس سره و ضعفه سيّدنا الأستاذ بملاحظه ساير فقرات الروايه حيث قال.

و مستنده فى الدعوى المذكوره امور ثلاثه احدها ان الظاهر من الاشتهار بين الاصحاب ما يوجب القطع بصحته و ان مضمونه حكم الاثمه عليهم السلام الثانى ان الظاهر من ادراج الخبر المشتهر فى جمله الامور التى رشدتها بين كون الشهره بالغه الى حدّ يوجب القطع بحكم الله اذ الحكم الذى كان رشدته بينا هو الحكم المقطوع انه حكم الشارع.

الثالث قوله عليه السلام«فان المجمع عليه لا ريب فيه»فان ظاهره عدم الريب حقيقه لا بالاضافه كما احتمله الشيخ قدس سره الى أن قال:

ص: ٥٢٩

إلّا أنّ له مبعديات تصرفه عن هذا المعنى الأوّل ان لازمه تأخر القطع بالحكم عن الاعدليه و الافقيه و الاصدقيه بمعنى ان عند اختلاف الحكمين كان اللازم اولا الترجيح بهذه الاوصاف فان فقدت فالأخذ بما هو مقطوع انه حكم الله و هذا كما ترى الثانى ان الأمر بالأخذ بالمشهور على هذا المعنى يكون ارشاديا صرفا و هو خلاف الظاهر. الثالث انه يقتضى ان يكون المراد من الشهره فى قوله عليه السلام «فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ المذى ليس بمشهور» غير المراد منها فى قول السائل «فان كان الخبران عنكم مشهورين» اذ لو كان المراد من الشهره فى المقامين معنى واحداً يلزم القطع بحكمين مختلفين على انهما حكم الله و هو كما ترى محال فلامحاله لا بد ان يراد من الشهره فى قوله «فان كان الخبران عنكم مشهورين» ما لا يوجب القطع بحكم الله و هذا خلاف ظاهر السياق جداً.

فالاولى ان يحمل الشهره على الشهره الروائيه و حينئذ يكون الأمر بالأخذ بالروايه المشهوره و ترك الشاذ النادر تعبداً فيفيد أنّ عند تعارض الروائتين الجامعتين لشرائط الحجّيه ينظر الى الروايه المشهوره و يؤخذ بها و يترك الشاذ و هذا كما ترى ليس إلّا ترجيحاً اذ من الممكن عدم اعمال الترجيح و الأمر بالأخذ بكلا الروائتين و التصرف فى ظاهرهما او ظاهر أحديهما فحيث لم يفعل ذلك و أمر بالأخذ بخصوص الروايه المقطوعه الصدور و ترك الآخر يستكشف ان الشارع رجح الاولى و امر تعبداً بالأخذ بها و على هذا فادراج الخبر المشتهر فى الامور التى رشدها بين انما يكون بملاحظه الصدور بمعنى ان الروايه المشهوره من جهه القطع بصدورها داخله فى الامور التى رشدها بين فان رشدها من جهه الصدور بين و اما الروايه الشاذه فهى على هذا المعنى داخله فى الامور المشكله و المشتبهات لا فى التى غيبتها بين كما أفاده.

و على هذا الفرض امكن ان يتأتى فرض الشهرة فى كلا الروايتين من دون لزوم محذور اذ القطع بصدور روايتين مختلفين فى المفاد الظاهرى محقق كثيرا ما ولا ضير فيه و على هذا المعنى يحمل الشهرة فى المقامين على معنى واحد غاية الأمر أنها قد يكون بالغه الى حدّ تكون مجمعا عليه بين الاصحاب و تكون الروايه المعارضه لها شاذه نادره و قد لا تبلغ كان رواها جمع من الثقات و روى الاخرى أيضاً جمع بحيث لا يكون أحدهما شاذه و عند ذلك أمر الإمام بالعرض على الكتاب و السنه و فتوى القوم و مما يؤيد ان يكون المراد من الشهرة الروايه لا- ما أفاده قوله «فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات» فان الظاهر المستفاد من قوله ان تحقق (محقق ظ) الشهرة فى الروايتين روايه الثقات لهما فيكون المراد لا محاله الشهرة من حيث الروايه. (١)

سابعا: ان الأمر بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحجه على الحجه بل هو تمييز الحجه عن اللاجه

و الوجه فيه قوه احتمال ان يكون الخبر المخالف للكتاب فى نفسه غير حجه بشهاده ما ورد انه زخرف و باطل و ليس بشىء او انه لم نقله او أمر بطرحه على الجدار و كذا الخبر الموافق للقوم ضروره ان أصاله عدم صدوره تقيه بملاحظه الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا- القطع به غير جاريه للوثوق بصدوره كذلك و كذا الصدور او الظهور فى الخبر المخالف للكتاب يكون مو هو ما بحيث لا- يعمه أدله اعتبار السند و لا- الظهور فتكون هذه الأخبار فى مقام تميز الحجه عن اللاجه لا ترجيح الحجه على الحجه.

و قد أجاب عند سيدنا الأستاذ بان المراد من المخالف الذى أمروا بضربه على الجدار او قالوا: انه باطل و زخرف و لم نقله هو الذى خالف الكتاب بنحو التباين و

ص: ٥٣١

المراد من المخالف المذى أمروا بتركه فى مقام المعارضه و الأخذ بمعارضه الموافق للكتاب هو المخالف لعموم الكتاب او مقيداً لاطلاقه على ما حققوه و حققناه. (١) و من المعلوم ان المخالفه للعموم او الاطلاق الكتابى لا يوجب سقوط الخبر عن الحجيه كما لا يوجب الموهونيه بالنسبه الى أصاله عدم التقيه و غيرها من الأصول حتى يكون الأمر فى المقام من باب تمييز الحجه عن اللاحجه فتحصل مما ذكر تماميه المقبوله للدلاله على لزوم الترجيح فى الأخبار المتعارضه بالمرجحات المنصوصه و المقام مقام ترجيح الحجه على الحجه لا تمييز الحجه عن اللاحجه فلا تغفل.

ومنها: (أى من الأخبار العلاجيه) ما رواه سعيد بن هبه الله الراوندى فى رسالته التى الفها فى احوال أحاديث اصحابنا و اثبات صحتها

اشاره

عن محمد و على ابني على بن عبدالصمد عن ابيهما عن ابى البركات على بن الحسين عن أبى جعفر بن بابويه عن ابيه عن سعد بن عبدالله عن ايوب بن نوح عن محمد بن ابى عمير عن عبدالرحمن بن ابى عبدالله قال قال الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه. (٢) لا يقال ان السند ضعيف لجهاله ابى البركات على بن الحسين لانا نقول كما أفاد بعض الاكابر و السند صحيح لان ابا البركات كان من وجوه علماء القرن الخامس و كان من مشايخ الاجازه و رويت جمله من آثار الصدوق بواسطته كما فى كتاب انساب الاشراف و عمده المطالب و غيرهما انتهى.

ص: ٥٣٢

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٣٠٧-٣٠٦.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٩.

و هو الجوزى الحلّى الذى حكى عن الشيخ منتجب الدين انه قال فى توصيفه انه عالم صالح محدث.

و تقريب الاستدلال به ان يقال ان هذا الحديث الشريف يدل على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه فى المتعارضين من الأخبار و يعترض ذلك بالأخبار المتعدده كخبر الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و احاديثنا فان اشبههما فهو حق و ان لم يشبههما فهو باطل. (١)

و كمرسله الاحتجاج عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال قلت له تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفه فقال ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عزوجلّ و احاديثنا فهو منّا و ان لم يكن يشبههما فليس منّا قلت يجيئنا الرجلان و كلاهما ثق به حديثين مختلفين و لا نعلم ايهما الحق قال فاذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت. (٢)

بحمل ذيلها على ما اذا لم يكونا فى الكتاب و السنه و كخبر الحسين بن السرى قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم. (٣)

و كمعتبره الحسن بن الجهم قال قلت للعبد الصالح عليه السلام هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم فقال لا و الله لا يسعكم إلا التسليم لنا فقلت فيروى عن أبى عبد الله عليه السلام شىء و يروى عنه خلافه فبايهما نأخذ فقال خذ بما خالف القوم و ما وافق القوم فاجتنبه. (٤)

ص: ٥٣٣

- ١- (١) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٤٨.
- ٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٤٠.
- ٣- (٣) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٠.
- ٤- (٤) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٣١.

و كما رواه القطب الراوندى بسنده عن محمد بن عبدالله (الاشعري) قال قلت للرضا عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى ما يخالف منهما العامه فخذوه و انظروا الى ما يوافق اخبارهم فدعوه. (1) و السند صحيح لان المراد من محمد بن عبدالله هو الاشعري و يكفى في وثاقته نقل احمد بن ابي نصر البزنطي عنه.

و كخبر الميثمي... قال قلت للرضا عليه السلام قد يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم مما ليس في الكتاب و هو في السنه ثم يرد خلافه فقال و كذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن اشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله تعالى و أمر باشياء فصار ذلك الأمر واجبا كعدل فرائض الله تعالى الى أن قال اذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه في النهي و لا ينكره و كان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت و احببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و الرد اليه و الينا و كان تارك ذلك من باب العناد و الإنكار و ترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم مشركا بالله العظيم.

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً او حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن النبي صلى الله عليه و آله و سلم فما كان في السنه موجوداً منهيها عنه نهى حرام او مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم امر الزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله و امره صلى الله عليه و آله و سلم و ما كان في السنه نهى اعافه او كراهه ثم كان الخبر خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم او كراهه و لم يحرمه و ذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا و بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد الى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و ما لم

ص: ٥٣٤

تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك و لا تقولوا فيه بارائكم و عليكم بالكف و التثبت و الوقوف و انتم طالبون باحثون حتى يأتىكم البيان من عندنا. (١) و غير ذلك من الأخبار و يؤخذ بمفاد كل واحد منها و يجمع بينها بحمل مطلقها على مقيدها فيكون حاصلها هو الذى صرح به فى الروايه الاولى من تقديم موافق الكتاب على مخالفه و مع عدم وجود الموافق و المخالف فى الكتاب يقدم مخالف العامه على موافقهم و الله هو العالم.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره هذه جمله أخبار الباب و هى كما ترى على طوائف منها ما دلّ على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب فقط و منها ما دلّ على وجوبه بمخالفه العامه كذلك.

ومنها: ما دلّ على وجوبه اولاً بموافقه الكتاب ثم بمخالفه العامه و منها ما دلّ على وجوب التوقف عند التمكن من لقاء الامام عليه السلام و وجوب الترجيح بمخالفه القوم عند عدم التمكن.

مقتضى الجمع بين الأخبار

و مقتضى الجمع بين الطوائف الأولى حمل الاولين على اراده ان كل واحد من موافقه الكتاب و مخالفه القوم مرجح فى نفسه من دون النظر الى عدم كون غيره كذلك و بعبارة اخرى يؤخذ بمفاد كل منهما فى الدلالة على وجوب الترجيح بهما معا الاول بموافقه الكتاب و الثانى بمخالفه العامه.

و اما ما دلّ على التفصيل بين التمكن من لقاء الإمام عند العمل و عدمه فمقتضى الجمع بينه و بين ما دلّ على وجوب الترجيح مطلقاً سواء تمكن او لم يتمكن من اللقاء تقييد الاطلاق به.

ص: ٥٣٥

إلّا ان الّذى فى الباب ان التعارض بين هذه الروايه المفصله و بين مقبوله عمر بن حنظله الداله على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه تعارض المتباينين اذ مورد المقبوله هو ما يتمكن فيه من لقاء الإمام عليه السلام كما يشير بل يدل عليه قوله «فارجح حتى تلقى امامك» فان الاستفادة منه ان مع تمكن اللقاء كانت الوظيفه اولاً- الترجيح ثم الوقوف و الجمع بينهما يقتضى حمل النهى عن العمل على الكراهه و المقبوله صريحه فى جواز الترجيح و من المعلوم ان مقتضى الجمع العرفى بين ما صريحه الجواز و بين ما ظاهره الحرمة التصرف فى ظهور الثانى و حمله على الكراهه هذا مضافاً الى امكان ان يدعى عدم حجية الظهور فى امثال هذه الخطابات (1) بالنسبه الينا اذ لا نتيجه اصلاً فى حجيتها فان الخطاب المتوجه الى خصوص المتمكن من لقاء الإمام عليه السلام حيث لا يشمل من لا يتمكن منه ليس ظهور حجه فى حقه لعدم ترتب النتيجه على التعبد بظهوره.

و بالجملة الاستفادة من مجموع هذه الأخبار و وجوب الترجيح بموافقه الكتاب ثم بمخالفه العامه لاشتراك جميع الأخبار فى هذا المضمون.

و أما وجوب الترجيح بالشهره الاستفادة من مقبوله عمر بن حنظله فقد عرفت اختصاصه بمورد التنازع و الترافع كما ان وجوب الترجيح بالصفات الاستفادة منها يرجع الى ترجيح حكم الحاكم على ما عرفت تحقيقه الا ان يتمسك بروايه محمد بن على بن عيسى المتقدمه اذا كان الشهره فى السند موجبا للعلم بالصدور كما استظهرنا فى المقبوله و كيف كان فالذى يستفاد من مجموع روايات الباب ان الترجيح بموافقه الكتاب ثم بمخالفه القوم لازم فى زماننا هذا فى جميع الموارد فبهذا المقدار يقيد مطلقات أخبار التخيير و اما مطلقات أخبار التوقف فهى قاصره عن المعارضه اذ هى

ص: ٥٣٤

١- (١) أى الخطابات الداله على التوقف فى صورته التمكّن من لقاء الامام عليه السلام.

ظاهره فى وجوب التوقف و أخبار التخيير صريحه فى جوازه فيتصرف بها فى ظهور تلك الأخبار و يحمل على الرجحان و الاستحباب.

فتلخص ان الوقوف و الكف راجح على الاطلاق فان شاء توقف و إلاً تخيّر بين الأخذ بكل واحد من المتعارضين الا ان يكون أحدهما موافقا للكتاب و السنه او مخالفا للعامه فيؤخذ به و يترك الآخر او يكون المورد موردا للتنازع و الترافع و كان أحدهما مشهورا فيؤخذ به و يترك الآخر فتامل و استقم. (1) و لا- يخفى عليك ان دعوى اختصاص الترجيح بالشهره بمورد التنازع ممنوعه مع كون ذيل الروايه ظاهرا فى ترجيح احدى الروايتين على الاخرى و سيأتى توضيح ذلك ان شاء الله تعالى.

و لقد أفاد و أجاد الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال ان الدليل الشرعى دل على وجوب العمل بأحد المتعارضين فى الجملة و حيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتقين من التخيير هو صورته تكافؤ الخبرين اما مع مزيه أحدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتقين هو جواز العمل بالراجح و اما العمل بالمرجوح فلم يثبت فلايجوز الالتزام فصار الاصل وجوب العمل بالمرجح و هو أصل ثانوى بل الاصل فيما يحتمل كونه مرجحا الترجيح به الا ان يرد عليه اطلاقات التخيير بناء على وجوب الاقتصار فى تقييدها على ما علم كونه مرجحا. (2)

ثم انه حكى عن السيد الصدر شارح للوافيه حمل اخبار الترجيح على الاستحباب ولكن اورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره بانه بعيد من مدلول أخبار الترجيح و كيف يحمل الأمر بالأخذ بمخالف العامه و طرح ما وافقهم على الاستحباب خصوصا مع التعليل

ص: ٥٣٧

١- (١) المحاضرات، ج ٣، ص ٣١٢-٣١١.

٢- (٢) فرائد الاصول، ص ٤٤٣.

بان الرشد فى خلافهم و ان قولهم فى المسائل مبنى على مخالفه اميرالمؤمنين عليه السلام فيما يسمعونه منه.

و كذا الأمر بطرح الشاذ النادر و بعدم الاعتناء و الالتفات الى حكم غير الاعدل و الافقه من الحكمين مع ان فى سياق تلك الأخبار موافقه الكتاب و السنه و مخالفتها و لا يمكن حمله على الاستحباب فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك فتأمل و كيف كان فلاشك ان التفصيلى من الاشكالات الداعيه له الى ذلك اهون من هذا الحمل لما عرفت من عدم جواز حمله على الاستحباب.

ثم لو سلمنا دوران الأمر بين تقييد أخبار التخيير و بين حمل أخبار الترجيح على الاستحباب فلو لم يكن الاوّل أقوى و جب التوقف فيجب العمل بالترجيح لما عرفت من ان حكم الشارع باحد المتعارضين اذا كان مردداً بين التخيير و التعيين و جب التزام ما احتمل تعيينه. (١)

و مما ذكر يظهر ضعف ما فى الكفايه حيث قال يقوى احتمال اختصاص أخبار الترجيح بمورد الحكومه لرفع المنازعه و فصل الخصومه كما هو مورد المقبوله و المرفوعه و لا وجه معه للتعدى منه الى غيره هذا مضافاً الى اختصاصهما بما اذا تمكن من لقاء الامام عليه السلام و لا- يشمل لمثل زماننا هذا مما لا يتمكن من لقاء الامام عليه السلام و لذا ما ارجع الى التخيير بعد فقد المرجح.

و أيضاً تقييد أخبار التخيير الوارده فى مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفصال عن كونهما متعادلين او متفاضلين مع ندره كونهما متساويين جداً بعيد قطعاً بحيث لو لم يكن ظهور المقبوله فى ذلك الاختصاص أى الاختصاص بالحكومه

ص: ٥٣٨

لوجب حملها عليه او على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب كما فعله بعض الاصحاب و يشهد به الاختلاف الكثير بين ما دلّ على الترجيح من الاخبار.

و منه انقذح حال سائر الأخبار اعتبار الترجيح مع ان فى كون أخبار موافقه الكتاب او مخالفه القوم من أخبار الباب نظرا وجهه قوه احتمال ان يكون الخبر المخالف للكتاب فى نفسه غير حجه بشهادة ما ورد فى انه زخرف و باطل و ليس بشيء او انه لم نقله او امر بطرحه على الجدار و كذا الخبر الموافق للقوم (غير حجه) ضروره ان اصاله عدم صدوره تقيته بملاحظه الخبر المخالف للعامه مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به غير جاريه للوثوق حيثنّد بصدوره تقيته.

و كذا الصدور او الظهور فى الخبر المخالف للكتاب يكون مو هونا بحيث لا يعمّه ادله اعتبار السند و لا الظهور كما لا يخفى فيكون هذه الأخبار فى مقام تمييز الحجه عن اللاحجه لا ترجيح الحجه على الحجه و ان ابيت عن ذلك فلامحيص عن حملها توفيقا بينها و بين اطلاقات التخيير اما على ذلك أى تمييز الحجه عن اللاحجه أو على الاستحباب كما اشرنا اليه آنفاً هذا ثم انه لو لا- التوفيق بذلك للزم التقييد أيضاً فى أخبار المرجحات و هى آبيه عنه كيف يمكن تقييد مثل ما خالف قول ربنا لم اقله او زخرف او باطل فتلخص مما ذكرنا ان اطلاقات التخيير محكمه و ليس فى الأخبار ما يصلح لتقييدها. (1)

وجه الضعف امور أحدها كما فى مصباح الأصول ان الأخبار الآمره بعرض الأخبار على الكتاب و السنه على طائفتين:

الطائفة الاولى: ما ذكره رحمه الله من الأخبار الداله على ان مخالف الكتاب زخرف او باطل او اضربوه على الجدار الى غير ذلك من التعبيرات الداله على عدم الحجيه و ان

ص: ٥٣٩

حجيه الأخبار مشروطه بعدم كونها مخالفه للكتاب و السنه و المراد من المخالفه هى المخالفه بنحو لا يكون بينها و بين الكتاب و السنه جمع عرفى كما اذا كان خبر مخالفا للكتاب او الستة على نحو التباين او العموم من وجه.

و أما الأخبار المخالفه للكتاب او السنه بالتخصيص و التقييد فليست مشموله لهذه الأخبار للعلم بصدور المخصص لعمومات الكتاب و السنه و المقيد لاطلاقاتهما عنهم عليهم السلام فانه لم يذكر فى الكتاب إلّا اساس الأحكام كقوله تعالى أقيموا الصلوة وَ آتُوا الزكوة و اما تفصيل الأحكام و موضوعاتها و تخصيص عموماتها و تقييد مطلقاتها فهو مذكور فى الأخبار المرويه عنهم الى أن قال و بالجمله الاخبار المخصصه لعمومات الكتاب او المقيدة لاطلاقاته لا تكون مخالفه له فى نظر العرف بل قرينه على المراد منه.

الطائفة الثانية: الأخبار الواردة فى مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر كقوله عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه... الخ و حيث ان هذه الطائفة من الأخبار واردة فى بيان المرجح لاحد الخبرين المتعارضين على الآخر قدم الامام عليه السلام فى المقبوله الترجيح بالشهره على الترجيح بموافقه الكتاب و إلّا لم يكن وجه للتقديم اذ لو كان المراد بيان المميز للحجه عن اللاحجه لكان الخبر المشهور المخالف لعموم الكتاب غير حجه فى نفسه فكيف قدمه على الشاذ الموافق لعموم الكتاب كما هو مقتضى إطلاق المقبوله و المراد من المخالفه فى هذه الطائفة هى المخالفه بنحو التخصيص و التقييد فمفادها انه اذا ورد خبران متعارضان و كان أحدهما موافقا لعمومات الكتاب او اطلاقاته و كان الآخر مخالفا لها يجب ترجيح الخبر الموافق على الخبر المخالف.

و اما ما ذكره (صاحب الكفايه) من ان الخبر الموافق للقوم لا يكون حجه مع وجود الخبر المخالف لهم اذ معه يطمئن النفس بان الخبر الموافق لهم اما غير صادر او صدر عن تقيه فيخرج عن دائره اعتبار السند او الظهور ففيه ان مجرد وجود الخبر المخالف للقوم لا- يوجب حصول الاطمئنان المذكور لان الأحكام المتفق فيها الفريقان في نفسها كثيره جداً فيحتمل ان يكون مضمون الخبر الموافق لهم هو الحكم الواقعي و الخبر المخالف لم يصدر او صدر بغير داعي الجَدّ فظهر ان ذكر موافقه القوم و مخالفتهم انما هو لترجيح احد المتعارضين على الآخر لا لتمييز الحجه عن اللاحجه و يشهد ما ذكرناه انه ذكر مخالفه العامه في المقبوله متأخره عن الشهره و لازم ذلك وجوب الأخذ بالمشهور و لو كان موافقا لهم و لو كان المراد تمييز الحجه عن اللاحجه لم يكن وجه لذلك اذ الخبر الموافق لهم لا يكون حجه حينئذٍ فيكف امر عليه السلام بالأخذ بالمشهور و لو كان موافقه للعامه كما هو مقتضى الاطلاق. (1)

وثانيها: كما في مصباح الأصول ان الأخبار الداله على الترجيح ليست منحصره في المقبوله و المرفوعه حتى يقال ان موردهما هي الحكومه و فصل الخصومه و لوجه للتعدى منه الى غيره بل هناك روايات اخر و جمله منها صحاح لا اشكال في سندها و لا- في دلالتها هذا مضافاً الى ان مورد المرفوعه ليس هي الحكومه كما ان ظاهر ذيل المقبوله هو ترجيح احدي الروايتين على الاخرى اذ الترجيح بكون الروايه مجمعا عليها بين الأصحاب و بموافقه الكتاب و السنه و بمخالفه العامه قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضه فمفادها انه بعد سقوط الحكم يرجع الى الروايتين و يؤخذ بالراجح منهما. (2)

ص: ٥٤١

١- (١) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤٠٨-٤٠٧.

٢- (٢) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤١٠-٤٠٩.

وثالثها: كما أفاد في مصباح الأصول ان دعوى ان الأخذ بظواهر أخبار الترجيح يوجب حمل اطلاقات أخبار التخيير على الفرد النادر تامه لو قلنا بالتعدى عن المرجحات المنصوصه الى غيرها بخلاف ما اذا لم نقل بذلك و اقتصرنا على المرجحات المنصوصه كما هو الصحيح فلا يلزم المحذور المذكور اذ المرجح المنصوص منحصر فى موافقه الكتاب و السنه و مخالفه العامه على ما سنتكلم فيه ان شاء الله تعالى و موارد تساوى الخبرين المتعارضين من حيث موافقه الكتاب و عدمها كثيره جداً فانه لم يذكر فى الكتاب الكريم من الأحكام الا عدّه قليله فيمكن ان لا يكون الحكم الذى تعارض فيه الخبران مذكوراً فى الكتاب اصلاً و كذا موارد تساوى الخبرين المتعارضين من حيث مخالفه العامه فى غايه الكثره أيضاً اذ يمكن ان يكون أحدهما موافقا لطائفه و الآخر موافقا لطائفه اخرى منهم و كذا يمكن ان يكون الحكم الذى تعارض فيه الخبران غير مذكور فى كتبهم. (١)

هذا مضافاً الى ان التعدى عن المرجحات المنصوصه بدليل عليحده لا يستلزم الاشكال أيضاً لكثره موارد تساوى الخبرين المتعارضين من حيث المرجحات غير المنصوصه.

ورابعها: كما فى مصباح الأصول ان لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجه لا مانع منه لجواز ان يكون فيه مصلحه على ما ذكر فى محله و لذا يكون تقييد الاطلاقات بالادله المنفصله فى أبواب الفقه فى غايه الكثره. (٢)

هذا مضافاً الى امور اخرى تقدمت فى ضمن الاجوبه عن الاشكالات الوارده حول مقبوله عمر بن حنظله فراجع.

ص: ٥٤٢

١- (١) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤١١-٤١٠.

٢- (٢) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤١١.

فتحصّل الى حدّ الآن ان مقتضى الجمع بين اخبار التخيير و أخبار الترجيح هو تقييد أخبار التخيير بما اذا لم يكن مرجح مذكور في باب تعارض الأخبار و إلّا فيقدم ما وافق مع المرجح المذكور من موافقه الكتاب ثمّ مخالفه القوم و اما المرجحات المذكوره في باب تعارض الحكمين فهي مختصه بباب الحكومه فلا وجه لرفع اليد عن اطلاقات أخبار التخيير باحتمال كونها مرجحه كما هو مقتضى القاعده في ساير المطلقات اذ لا يؤخذ بالمخصص او المقيد الاحتمالي في قبال إطلاق المطلقات.

ثمّ ان المرجحات المذكوره في أخبار الترجيح عند تعارض الأخبار هي موافقه الكتاب ثمّ مخالفه القوم كما عرفت و اما الترجيح بصفات الرواه من الاعدليه و الافقيه و الاصدقيه و الاورعيه فلادليل له عدى مقبوله عمر بن حنظله و هي مختصه بباب الحكومه و القضاء و لا تشمل تعارض الأخبار و عدى مرفوعه زراره بن اعين الداله على الترجيح بالصفات قال سئلت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فباييهما آخذ قال عليه السلام يا زراره خذ بما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلام خذ بقول اعدلهما و اوثقهما في نفسك فقلت انهما عدلان مرويان موثقان فقال عليه السلام انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه و خذ بما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال عليه السلام اذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال عليه السلام اذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الاخر. (١)

ص: ٥٤٣

ولكنها ضعيفه السند هذا مضافاً الى أنها معارضه مع ساير أخبار الترجيح فى بعض المرجحات و ترتيبها اذ المذكور فى المرفوعه الترجيح بالصفات بعد فرض السائل وجود الشهره فى كلا الحديثين مع أن الأمر بالعكس فى المقبوله.

هذا مضافاً الى انه لم تذكر فى المرفوعه الترجيح بالكتاب مع انه مذكور فى أخبار الترجيح قبل ترجيح الروايه بمخالفه القوم اللهم الا- ان يقال يجمع بينهما و مضافاً الى ان المذكور فى المرفوعه الترجيح بمطابقه مضمون أحدهما للاحتياط فى الحكم الواقعى بالتقييد و لذا فرض السائل أنهما معا موافقان للاحتياط كما لاقام احدهما على وجوب الظهر والاخر على الجمعه فارجه الى التخيير لا الى الاحتياط باتيان كليهما مع ان المقبوله و غيرها من أخبار الترجيح تخلو من ذلك و بالجمله فالمرجح المذكور هو الموافقه للكتاب و المخالفه للقوم.

و اما الشهره فلادليل عليها عدى المقبوله و المرفوعه و قد عرفت اختصاص المقبوله بالحكومه و ضعف المرفوعه.

فلادليل على الترجيح بالشهره اللهم إلا أن يقال ان قوله عليه السلام «فان المجمع عليه لا ريب فيه» فى المقبوله تعليل و مقتضاه هو التعميم فلاوجه لاختصاص الشهره بالحكومه.

بدعوى ان تعليل الأخذ «بان المجمع عليه لا ريب فيه» ينفى الريب عن المجمع عليه و اذا لم يكن فيه ريب فلا محاله يجب الأخذ به سواء كان فى مقام القضاء و الحكومه او غيره كما ان ذكر التليث تأسيساً و نقلاً عن الرسول صلى الله عليه و آله و سلم لا ريب فى انه بغايه ان يدخل المجمع عليه فى البين الرشد و كالحلال البين و هو أيضاً قرينه واضححه على عدم اختصاص حجيته بمورد الحكم فان البين يتبع و يجب الأخذ به مطلقاً و فى جميع الموارد. (1)

ص: ٥٤٤

هذا مضافاً الى ما أفاده السيّد المحقّق الخوئي قدس سره من ان المقبوله و ان كان صدرها من الترجيح بالافقيه و الاعدليه و الاصدقيه ناظرا الى ترجيح أحد الحكمين على الآخر عند الاختلاف إلّا أن ظاهر ذيلها هو ترجيح إحدى الروايتين على الاخرى اذ الترجيح بكون الروايه مجمعا عليها بين الأصحاب و بموافقه الكتاب و السنه و بمخالفه العامه قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضه فمفادها انه بعد سقوط الحكم يرجع الى الروايتين و يؤخذ بالراجح منهما. (١)

أللهمّ إلّا أن يقال: كما أفاد سيّدنا الأستاذ ان مما يؤيد اختصاص الروايه بباب الحكمه ان الإمام امر بالتأخير الى لقائه في صوره فقد المرجح و لم يأمر بالتأخير و ليس الوجه فيه إلّا ان قطع المرافعه يحتاج الى اعمال المرجح لو كان و اما بالرجوع الى الامام عليه السلام. (٢)

ولكن معذلك لا ينافي الاختصاص المذكور جواز التعدى في الشهره بسبب عموم التعليل و هو قوله «فان المجمع عليه لا ريب فيه» و عليه فيحمل الأمر بالتأخير على خصوصيه المورد. نعم يشكل الاستدلال بالمقبوله و المرفوعه على الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه من ناحيه كون موردهما الخبرين المشهورين (المقطوع صدورهما) فلاتدلان على الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه فيما اذا كان الخبران مظنونى الصدور كما هو محل الكلام و ما اشتهر من ان المورد لا يكون مخصصا مسلم فيما اذا كان فى كلام المعصوم إطلاق او عموم فيؤخذ بالاطلاق او العموم و لو كان المورد خاصا و ليس فى المقبوله عموم أو إطلاق بالنسبه الى الخبر

ص: ٥٤٥

١- (١) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤١٠.

٢- (٢) -المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٣٠٢-٣٠١.

الظنى فان الامام عليه السلام امر بالأخذ بما وافق الكتاب و خالف العامه من الخبرين اللذين فرض فى كلام الراوى كون كليهما مشهورين. (١)

و عليه فاللازم فى الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه فى مطلق المتعارضين هو الرجوع الى ساير أخبار الترجيح مثل ما عن رساله القطب الراوندى بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه فما وافق اخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه (٢) فتدبر جيداً.

فالمرجحات المنصوصه و هى الشهره و موافقه الكتاب و مخالفه العامه متقدمه على اطلاقات التخيير مع وجودها كما هو الصحيح و متعينه على تقدير عدم احراز وجود الاطلاقات فان حكم الشارع بأحد المتعارضين من باب الحجيه ان كان مردداً بين التخيير و التعيين و جب الالتزام بما احتمل تعيينه كما صرح به الشيخ الأعظم قدس سره. (٣)

تنبيهات

التبيه الأول:

فى المراد من الشهره فى المقبوله

و الظاهر ان المقصود منها هى الشهره الروائيه لا الشهره الفتوائيه و لا الشهره العمليه لان الشهره الفتوائيه او العمليه مما لا يقبل ان يكون فى طرفى المعارضه و عليه فقوله «يا سيدى انهما مشهوران مأثوران» أوضح شاهد على ان المراد من الشهره فى المقبوله هى الشهره الروائيه لان هذا مما يمكن

ص: ٥٤٤

١- (١) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤١٣.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٩.

٣- (٣) فرائد الاصول، ص ٤٤٤.

اتصاف الروايتين المتعارضتين بها لجواز صدورهما معا و ان لم يتم جهة الصدور إلّا في أحدهما و مما ذكر يظهر ما في كلام سيّدنا الأستاذ الّذى أفاده سابقاً من ان الانصاف ان مجرد الاشتهار من حيث الروايه مع اعراض الاصحاب او عدم افتنائهم بمضمونه أيضاً خارج عن مفاد الخبرين و لا- اقل من كون منصرفهما غيره فان الظاهر ان المراد من قوله خذ بما اشتهر بين أصحابك(في المرفوعه)او«المجمع عليه بين أصحابك»هو شيوع العمل بمضمون الروايه و اشتهاره لا مجرد الاشتهار من حيث النقل و الروايه و لعمري انه واضح على من اعطى النظر حقه و على هذا كانت الروايتان(أى المرفوعه و المقبوله)ناظرتين الى الشهره العمليه(لا- الروايه)فلاتدلان على حجيه الشهره الفتوائيه(و لا- الروايه)و انما تدلان على وجوب ترجيح أحد الخبرين المتعارضين الموافق لفتوى المشهور المعمول به بين الاصحاب على الآخر الّذى لم يعمل به و بالجملة غايه ما يمكن استفادته من المرفوعه و المقبوله لزوم الأخذ بالخبر الذى اشتهر العمل به و جبر الضعف السند بذلك ان كان فيه ضعف و تقدمه على معارضه المتروك من حيث العمل.(1)و ذلك لان لازم حمل الشهره على الشهره العمليه هو ان يكون المقبوله او المرفوعه خارجتين عن محل الكلام لان الأمر بالأخذ بالمشهور و ترك الشاذ غير المعمول به ينتهى الى تمييز الحججه عن اللاحجه لا ترجيح الحججه على الحججه و هو لا يساعد مع فرض كونهما مشهورين فى المقبوله اذ كيف يمكن ان يكون المتعارضان موردين للعمل و عليه فالمستفاد من كونهما مشهورين انهما مشهوران فى الروايه و لعل سيّدنا الأستاذ عدل عما ذكره سابقاً فى مبحث حجيه الظن الى ما ذكره هنا و الأقرب هو كلامه الاخير فى الجواب عما ذهب اليه صاحب الدرر من ان المراد من الشهره هى الشهره الروايه و يمكن فرضها فى كلتا

ص: ٥٤٧

الروائيتين من دون لزوم محذور اذ القطع بصدور الروائيتين المختلفتين في المفاد الظاهري محقق كثيرا ما و لا ضير فيه و على هذا المعنى يحمل الشهره فى المقامين على معنى واحد غاية الأمر قد يكون بالغه الى حدّ تكون مجمعا عليه بين الاصحاب و تكون الروايه المعارضه لها شاذه نادره و قد لا- تبلغ كأن رواها جمع من الثقات و روى الاخرى أيضاً جمع بحيث لا يكون أحديهما شاذه و عند ذلك أمر الإمام بالعرض على الكتاب و السنه و فتوى القوم. (١)

و لا يخفى ان قول سيدنا الأستاذ «كأن رواها جمع من الثقات و روى الاخرى أيضاً جمع آخر» لا يخلو عن المناقشه اذ بعد فرض كون الشهره روائيه لا- حاجه الى تصوير كون جمع من الثقات راويين لهذا الحديث و جمع آخر لذاك الحديث بل يجوز ان يروى الجميع الخبرين مع ان حمل المشهور على نقل جمع خلاف الظاهر.

و كيف كان يظهر مما تقدم ان الشهره الوارده فى المقبوله ظاهرها هى الشهره الروائيه و يشهد له فرض الراوى تساوى الخبرين فى الشهره فى الخبرين و لو كان المراد الشهره الفتوائيه او العمليه لا- يمكن تحققهما فى كل من الخبرين. إلا بارتكاب خلاف الظاهر هذا مضافا إلى ان الشهره الفتوائيه لايساعدها قوله فى المقبوله فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات فان الظاهر المستفاد من قوله ان محقق الشهره فى الروائيتين هى روايه الثقات و عليه فيكون المراد لامحاله هى الشهره الروائيه.

ثم ان الظاهر من المقبوله (أى قوله قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ الخ) ان رتبه الشهره مقدمه على الموافقه للكتاب و السنه و المخالفه للعامه و

ص: ٥٤٨

عليه يقيد بالمقبوله إطلاق كل ما ورد فيه الأخذ بما وافق كتاب الله و ما خالف القوم فيحمل على ملاحظه الترجيح بهما بعد الترجيح بالشهره كما ان الترجيح بمخالفه القوم متأخر عن الترجيح بموافقه الكتاب بصريح صحيحه عبدالرحمن بن أبى عبد الله قال قال الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه. (١)

لا يقال: ان الترجيح بالشهره مختص بباب الحكومه و القضاء فلا يمكن الأخذ بها فى باب تعارض الروايتين لان نقول كما افاد و اجاد الميرزا الجواد التبريزى قدس سره ان المذكور فى المقبوله اولا هو مرجحات أحد الحكمين على الحكم الآخر بصفات القاضى و بعد تساويهما فى الصفات المذكوره ذكر فيها مرجحات إحدى الروايتين على الاخرى فى مقام المعارضه و حيث ان ظاهر المقبوله ان المنشأ بين المتخاصمين جهلها بحكم الواقعه بالشبهه الحكيمه فلا يحتاج رفعها الى القضاء بل يكفى المراجعه الى من يعتبر فتواه او يعتبر مستند فتواه ان امكن للمراجع استفاده الحكم من ذلك المستند و على ذلك فلا يحتل الفرق فى الترجيح فى الفتوى بين ان يكون فى تلك الواقعه مرافعه ام لا و كذا فى ترجيح المستند سواء قيل بعد فقد الترجيح فى الخبرين بتساوقهما او بالاحتياط او بالتخير. (٢)

و دعوى ان الظاهر ان المراد من المشهور فى المقبوله هو الذى أجمع الاصحاب على صدوره من المعصومين فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم عليه السلام بقريته قوله عليه السلام بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه و قوله عليه السلام بعد

ص: ٥٤٩

-
- ١- (١) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٩.
 - ٢- (٢) دروس فى مسائل علم الاصول، ج ٥، ص ٥٥-٥٦.

ذلك»انما الامور ثلاثه امر بين رشده فيتبع و امر بين غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد حكمه الى الله...الخ»فان الامام عليه السلام طَبَّقَ الأمر البيّن رشده على الخبر المجمع عليه فيكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجيه لما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنه فان المراد بالسنه هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام لخصوص النبوى كما هو ظاهر و عليه يكون الشهره من المميزات لا المرجحات و لا ينافى ما ذكرناه فرض الراوى الشهره فى كلتا الروايتين بعد امره عليه السلام بالأخذ بالمجمع عليه فان الشهره بمعنى الوضوح و منه قولهم شهر فلان سيفه و سيف شاهر فمعنى كون الروايتين مشهورتين انهما بحيث قد رواهما جميع الأصحاب و علم صدورهما عن المعصوم و ظهر بما ذكرناه عدم صحه الاستدلال بما فى المرفوعه من قوله عليه السلام«خذ بما اشتهر بين اصحابك»على الترجيح بالشهره الاصطلاحيه اذ فرض الشهره فى إحدى الروايتين بالمعنى الذى ذكرناه يوجب دخولها تحت السنه القطعيه فتكون الروايه الاخرى خارجة عن دائره دليل الحجيه طبعاً بمقتضى ما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنه. (١)

مندفعه أولاً: بان المجمع عليه فى النقل و الروايه لا يستلزم كون الروايه الاخرى بين الغي و ان كان صدور المجمع عليه قطعياً و بين الرشد اذ لا ينافى ذلك صدور الروايه الاخرى أيضاً لعدم كون صدورهما مقابلاً و مخالفاً لصدور المجمع عليه بل يمكن القطع بصدورهما معاً كما فرضه الراوى بعد ذلك و عليه فلا يكون الروايه الاخرى التى لا تكون مشهوره بهذا المعنى مخالفه للسنه القطعيه لو سلمنا شمول السنه لمثل الروايه المقطوع صدورها فلا وجه لحمل المقبوله على ان المراد منها هو بيان المورد الحججه و تميزها عن اللاحجه لا ترجيح الحججه على الحججه.

ص: ٥٥٠

وثانياً: ان جعل الروايه بالنسبه الى الشهره من مميزات الحججه عن اللاحجه لايساعده وحده السياق فان الموافقه مع الكتاب و المخالفه مع العامه من المرجحات لا المميزات.

وثالثاً: ان اراده الاجماع من الشهره لا يساعد مع تعريف الشاذ فى نفس الخبر بانه ليس بمشهور حيث قال فقال«ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمننا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه»و عليه فلايكون الخبر المجمع عليه داخلا فى السنه القطعيه بحيث يصير الخبر المقابل له خارجا عن ترجيح الحججه طبعاً بل المراد من المجمع عليه هو الخبر المعروف نقله و هو لا يدخل فى السنه القطعيه.

ورابعاً: ان تحقق الاجماع بمعنى جميع الأفراد على نقل الروايه لا يوجد الا نادرا فلاجبه لحمل المقبوله على ذكر مورد النادر و عليه فالمراد من الاجماع هو اجتماع المعروفين و من المعلوم ان اجتماع المعروفين لا- ينفى الريب قطعاً و واقعاً بل يكون نفى الريب حينئذٍ اضافياً كما لا يخفى.

وخامساً: ان لايزم ما ذكر ان لا يكون احد منهما حجه فيما اذا فرض كون كل واحد مجمعا عليه لان كل طرف مخالف للسنه القطعيه فلايكون من باب المميزات كما لا يكون من باب المرجحات و هو كما ترى.

فالاعظم ان الشهره الروائيه من المرجحات لا المميزات و ان المراد بها هو اجتماع المعروفين على النقل و الروايه و كون الشهره الروائيه من المرجحات يساعد مع فقرات المقبوله فتدبر جيداً و نفى الريب فى المشهور يكون نسبياً و اضافياً الى الخبر الآخر من حيث الصدور لا من جهه اخرى.

فى توضيح المراد من الموافقه و المخالفه للكتاب

قد يقال ان المقبوله لا- تدل على الترجيح بموافقه الكتاب فيما اذا كان الخبران مضمونى الصدور لكون موردها هو المقطوع صدورهما كما يشهد به فرض كون طرفى المتعارضين مشهورين و عليه فليس فى المقبوله عموم أو إطلاق بالنسبه الى الخبر الظنى حتى يوخذ به ولكنه مندفع بان المراد من المقطوع الصدور هو المقطوع الحجه فاذا تعارضت الحجتان فيرجع الى المرجح المذكور من الموافقه للكتاب و الحجه لا اختصاص لها بالمقطوع الصدور بل يشمل الخبر الظنى الذى يكون حجه هذا مضافاً الى انه يكفى ساير الأخبار للدلاله على راجحيه مضمون الصدور اذا كان موافقا مع الكتاب لعدم ذكر الشهره فيها كما لا يخفى.

ثم ان المراد من المخالفه للكتاب هى المخالفه بنحو العموم و الخصوص و الاطلاق و التقييد لا المخالفه التباينيه اذ الكلام فى ترجيح احدى الحجتين على الاخرى لا تمييز الحجه عن اللاحجه.

و من المعلوم ان المخالف التباينى لا- حجه له و أخبار الترجيح لانظر لها اليه بل هو مشمول للاخبار المداله على ان المخالف للكتاب زخرف و باطل و ليس بشىء او انه لم نقله او انه يضرب على الجدار كما ان تلك الأخبار لا- تعم المخالفه لعموم الكتاب او اطلاقه ضروره تقدم الخبر الواحد الخاص على عموم الكتاب او الخبر المقيّد على إطلاق الكتاب كما عليه السيره القطعيه و اما المخالفه للكتاب بنحو العامين من وجه فسيأتى تفصيل الكلام فيها فى الفصل العاشر ان شاء الله تعالى.

قد يقال ثم على تقدير شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه ان الظاهر العرفى ان المراد من سقوط ما خالف الكتاب ان كون المخالفه حيثه تعليليه و عليه فيسقط

الخبر كله لانه خبر مخالف للكتاب نعم لو فهمنا من سقوط ما خالف الكتاب كون المخالفه حيثه تقييده بالسقوط مختص بمورد المخالفه و هو ماده الاجتماع.

ولكن يمكن أن يقال: كما أفاد السيد الشهيد الصدر قدس سره بان الصحيح هو ان التسايط انما هو ماده الاجتماع مطلقاً و توضيحه ان ما الموصوله فى قوله عليه السلام(ما خالف الكتاب)تشمل باطلاقها كل اماره تخالف الكتاب و منها السند و منها الظهور فكانما قال اذا تعارض السند و أصل الصدور مع الكتاب فاطرحوه فاذا كان التعارض بالتباين كان السند و أصل الصدور معارضا للكتاب فيطرح و اذا كان التعارض بالعموم من وجه فالسند و أصل الصدور ليس مخالفا للكتاب و انما ظهوره فى الشمول لماده الاجتماع مخالف للكتاب فيسقط. (1) و انما الكلام فى شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه و التحقيق عدم شمولها.

بقى شىء فى كلام الشهيد الصدر قدس سره

و هو ان الشهيد الصدر قدس سره قال قد يقال ان المقصود من الموافقه و عدمها و وجود شاهد و عدمه انما هو الموافقه و المخالفه للروح العامه و الاطار العام للكتاب الكريم لا الموافقه و المخالفه المضمونيه فمثلا لو وردت روايه فى ذم طائفه من البشر و بيان خستهم و دناءتهم و انهم قسم من الجن قلنا هذا مخالف للكتاب لان الروح العامه للكتاب مبنيه على أساس المساواه بين الاقوام و الشعوب و عدم التفرقه بينهم و لو وردت روايه تحلل الكذب و الايذاء فى اليوم التاسع من ربيع الاوّل قلنا أنها مخالفه للروح العامه للكتاب ولكن لو وردت روايه تدل على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال مثلا فهذه موافقه للروح العامه للكتاب المتجهه نحو تقريب الناس الى الله و جعلهم يناجون ربهم و يدعونه خوفا و طمعا.

ص: ٥٥٣

و يشهد لهذا التفسير للموافقه و المخالفه امور أحدها ما جاء فى بعض الروايات من قول «ان وجدت عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله الخ» فانه لو كان المقصود الموافقه المضمونه فأى أثر لافتراض وجود شاهدان؟ فهذه قرينه على ان المقصود وجود الاشباه و النظائر و الروح العامه المنسجمه مع الحكم المذكور فى الروايه فى الكتاب الكريم فيقول مثلا ان وجدت له نظيرا او نظيرين فى الكتاب فخذوا به. (١)

و فيه انه لو تم ذلك لا يوجب تخصيص الموافقه و المخالفه بالروح العامه المنسجمه بل غايه التقريب المذكور هو كون الموافقه و المخالفه اعم من ذلك فتدبر جيداً.

تبصره: فى حكم الخبر الواحد المخالف للكتاب

و هو ان الخبر الواحد اذا كان مخالفا لظاهر الكتاب او السنه القطعيه و كانت النسبه بينهما هو التباين او كانت النسبه بينهما العموم من وجه يؤخذ بظاهر الكتاب او السنه القطعيه و يطرح الخبر مطلقاً سواء كان خبر آخر معارضا له او لم يكن و ذلك بمقتضى الأخبار الكثيره الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب او السنه و انه زخرف و باطل و لا كلام فيه فيما اذا كان العموم فى كل من الكتاب و الخبر وضعياً فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنه و يطرح الخبر بالنسبه الى مورد الاجتماع لانه زخرف و باطل بالنسبه الى مورد الاجتماع لجواز التفكيك فى الحجيه باعتبار مدلول الكلام و اما ان كان العموم فى كل من الكتاب و الخبر بالاطلاق فقد قال السيد المحقق الخوئى قدس سره يسقط الاطلاقان فى مورد الاجتماع لما ذكرنا من ان الاطلاق غير داخل فى مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو العقل ببركه مقدمات الحكمه التى لا يمكن

ص: ٥٥٤

جريانها في هذه الصورة و ذكرنا ان المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا اطلاقه كى يقال ان مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل و من هنا يظهر انه لو كان العموم في الخبر وضعياً و في الكتاب او السنه اطلاقاً يقدم عموم الخبر في مورد الاجتماع بعد ما ذكرناه سابقاً من عدم تماميه الاطلاق مع وجود العموم الوضعى في قبالة (1) ولا يخفى ما فيه بعد فرض كون الخبر و الكتاب منفصلين لانعقاد الظهور الاستعمالي في كل منهما في نفسهما و بقاءه و حينئذ لا فرق بين كون العموم وضعياً او اطلاقاً فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنه القطعيه و يطرح الخبر بالنسبه الى مورد الاجتماع بمقتضى الأخبار الكثيره الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنه و انه زخرف و باطل لان عنوان المخالفه محقق بالظهور الاستعمالي و هو المعيار كما لا يخفى.

التبيه الثالث

في المراد من الموافقه و المخالفه للقوم

و لا اشكال في صدق الموافق على الخبر العدى يوافق مذهب العامه اذا اتفقوا على شىء و انما الكلام فيما اذا اختلفوا و كانت احدى الروايتين موافقه لبعضهم و الاخرى مخالفه لبعض اخر و الاظهر ان الروايه الموافقه كانت للتقيه فيما اذا كان لهذه الطائفه سلطه حكوميه فالمعيار هو الموافقه مع مذهب من المذاهب الحاكمه فاذا كانت احدى الروايتين موافقه مع ذلك المذهب و الاخرى مخالفه له كان الترجيح مع المخالف فتحمل الاخرى على التقيه فلا يلزم في الحمل على التقيه اتفاق القوم كما لا يخفى ثم ان ظاهر أخبار الترجيح ان كلا من الموافقه للكتاب و مخالفه العامه مرجح مستقل.

ص: ٥٥٥

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: و توهم كون مجموعهما مرجحاً واحداً حيث جمع الامام عليه السلام بينهما في المقبوله بقوله عليه السلام «ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به و يترك ما خالف الكتاب و السنه و وافق العامه» فامر بالأخذ بالخبر الجامع لكليهما مدفوع بان المذكور في ذيل المقبوله الترجيح بمخالفه العامه بنفسها حيث قال عليه السلام بعد فرض الراوى تساوى الخبرين من حيث موافقه الكتاب و السنه «ما خالف العامه ففيه الرشاد» فاذا كانت مخالفه العامه بنفسها من المرجحات بلا- احتياج الى انضمام موافقه الكتاب اليه كانت موافقه الكتاب أيضاً مرجحه مستقلة فانه لو لم يكن موافقه الكتاب مرجحه مستقلة لكان انضمامها الى مخالفه العامه من باب ضمّ الحجر الى جنب الانسان غايه الأمر ان الامام عليه السلام فرض احد الخبرين جامعا لكلا المرجحين و الآخر فاقد لهما و امر بالأخذ بالجامع و طرح الفاقد و بعد سؤال الراوى عن الواجد لاحد المرجحين أمر بالأخذ به. (1)

ثم ان المذكور في المقبوله و ان كان حكم الواجد و الفاقد لكلا المرجحين و الواجد و الفاقد لاحد المرجحين دون ما اذا كان أحدهما واجداً لمرجح و الآخر واجداً للمرجح الآخر كما اذا كان أحد الخبرين موافقا للكتاب و الآخر مخالفا للعامه او كان أحد الخبرين موافقا للكتاب و العامه و الآخر مخالفا للكتاب و العامه الا ان حكمه كما أفاد في مصباح الأصول يعلم من خبر صحيح رواه الراوندى بسنده عن الصادق عليه السلام انه عليه السلام قال «اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه فما وافق اخبارهم فذروه و ما خالف اخبارهم فخذوه».

ص: ٥٥٦

فبمقتضى هذه الصحيحه(الداله على الترتيب)يحكم بتقديم الخبر الموافق للكتاب و ان كان موافقا للعامه و طرح الخبر المخالف للكتاب و ان كان مخالفا للعامه. (١)

و بعباره اخرى صريح هذا الخبر هو الترتيب بين المرجحين فيجب رعايته و به يرفع اليد عن إطلاق ما ورد فيه الأخذ بما خالف العامه فيقيد ملاحظه الترجيح به بعد رعايه موافقه الكتاب و عدمه.

ثم انه اذا كان كلا- الخبرين موافقين للعامه لكونهم قائلين بمفاد كليهما فبعضهم قال بمفاد أحدهما و الآخر بالآخر فاللازم كما صرحت به المقبوله هو ترك طرف كانت العامه اعنى قضاتهم و حكاهم بالنسبه اليه اميل و أخذ طرف اخر.

التنبيه الرابع

فى ان التخيير يكون فى المسئله الأصوليه لا الفرعيه

قال سيدنا الأستاذ الظاهر ان التخيير فى المسأله الأصوليه لا الفرعيه بمعنى ان التخيير انما هو فى الأخذ بأحد الخبرين و البناء عليه و جعله طريقاً له لا فى مجرد تطبيق عمله على مضمون أحد الخبرين و ذلك لان ظاهر جمع كثير من أخباره ذلك كقوله عليه السلام«بايهما أخذت من باب التسليم وسعك»فان المستفاد منه ان التوسع انما هو فى الأخذ بأحد الطرفين من باب التسليم و الانقياد و البناء عليه و المسأله واضحه لا يحتاج الى مزيد بيان. (٢)

وقد أيد ما ذكره سيدنا الأستاذ بما أفاده الشهيد الصدر فى تقريب التخيير الأصولي من ان ادله التخيير ناظره الى رفع النقص الموجود فى أدله حجيه خبر الثقه و كتمم جعل بالنسبه لتلك الادله التى نقصها أنها لا- تشمل الخبرين المتعارضين إذن فالمستفاد منها عرفاً هو الججيه التخييريّه لا مجرد التخيير فى العمل.

ص: ٥٥٧

١- (١) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤١٥.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ٣١٢.

هذا مضافاً الى ان أخبار التخيير حتى اذا لم تدل على التخيير الأصولي يمكن ضمّها الى دليل حجيه خبر الثقة اذا كان لفظيا له إطلاق فتثبت بمجموعهما التخيير الأصولي.

و توضيح ذلك ان دليل حجيه خبر الثقة انما كان لا يشمل المتعارضين لان شموله لهما معا غير ممكن و شموله لاحدهما بالخصوص ترجيح بلا مرجح و اما التمسك باطلاقه لاثبات حجيه مشروطه بالالتزام في كل واحد من الطرفين فعليه انه معارض لدلاله اطلاقه على الحجيه المطلقه في الطرف الآخر ولكن أخبار التخيير قد اسقطت هذا الاطلاق لان التخيير سواء كان اصوليا او فقهيلا لا يجتمع مع الحجيه المطلقه لاحد الطرفين فتمسك باطلاق دليل حجيه خبر الثقة لاثبات حجيتين مشروطتين.

فان قلت: ان دليل حجيه خبر الثقة مبتلى بالاجمال للتعارض الداخلي بين الحجيه المشروطه لطرف و الحجيه المطلقه للطرف الاخر و ادله التخيير قرينه منفصله لا ترفع الاجمال.

قلت: ان دليل حجيه خبر الثقة له ظهور في قضيه الشرطيه و هي الحجيه المشروطه في كل طرف على تقدير عدم الحجيه المطلقه في الطرف الآخر و الشرط قد ثبت باخبار التخيير. (1)

ولا يخفى عليك ما في الاخير من الاستدلال من الغرابه كما اعترف به نفسه حيث قال و هذا المذى ذكره امر معقول و ان كان فيه شيء من الغرابه باعتبار ان الالتزام لم يكن واجبا في الأخبار غير المبتلاه بالمعارض فكيف بالأخبار المعارضه مع ان

ص: ٥٥٨

الالتزام بما هو في طول الحجية فكيف صارت الحجية في طول الالتزام و الالتزام قبل الحجية نوع تشريع.

و يمكن تفادي هذه الاستغرابات و ذلك بتبديل الشرط و ذلك بان يقال ان المولى جعل أحد الخبرين حجة و هو الخبر الذى سوف يختار الملكف ان يكون حجة له كما يمكن فرض اعطاء الشارع امر تشريع احدى الحجتين بيد الملكف فهو الذى يشرع لنفسه ايا من الحجتين شاء الا ان هذا يستبطن غرابه تجويز التشريع (1) و كيف كان يكفى ما أفاده سيّدنا الأستاذ من الاستدلال بظهور أخبار التخيير نعم لا بأس بجعل ما أفاده الشهيد الصدر مؤيداً لذلك.

ثم يقع الكلام في ان المفتى بعد كونه قائلاً بالتخيير الأصولى اذا أختار احد الخبرين فهل يجوز له الافتاء بالتخيير الأصولى او الافتاء بمفاد الخبر الذى أختاره و المشهور انه يجوز للمفتى الافتاء بالتخيير الأصولى بمعنى انه يخبر المستفتى فيتخير المقلد في العمل كالمفتى و قوّاه الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال في وجهه ان نصب الشارع للامارات و طريقتها يشمل المجتهد و المقلد الا ان المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالادله من حيث تشخيص مقتضاها و دفع موانعها فاذا اثبت ذلك المجتهد جواز العمل لكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد و المجتهد تخير المقلد كالمجتهد هذا مضافاً الى ان ايجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد لم يقم دليل عليه فهو تشريع الى أن قال و المسأله محتاجه الى التأمل و ان كان وجه المشهور اقوى هذا حكم المفتى. (2)

ص: ٥٥٩

١- (١) المصدر، ص ٧٣٨.

٢- (٢) فرائد الاصول، ص ٤٤٠.

و ذهب فى الكفايه الى جواز الافتاء بما اختاره من الخبرين فى عمل نفسه و عمل مقلديه بعد تصريحه بعدم جواز الافتاء بالتخير فى المسأله الفرعيه مستدلاً بانه لا دليل عليه فيها و بعد تصريحه بجواز الافتاء بالتخير فى المسأله الأصوليه فلا بأس حينئذٍ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتى فيعمل بما يفهم منه بصريحه او بظهوره الذى لا شبهه فيه. (١)

و عليه يجوز للمجتهد امرأ أن أحدهما الافتاء بالتخير فى المسأله الأصوليه و ثانيهما الافتاء بما اختاره من الخبرين فى عمل نفسه و عمل مقلديه.

و اما اشكال ان ايجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد مع انه لم يقم عليه دليل تشريع فيه ان ايجاب المذكور من لوازم التخير الأصولى المستفاد من الأخبار و معه لا وجه للزوم التشريع.

نعم أورد عليه الشهيد الصدر قدس سره بان افتاؤه بمفاد الخبر الذى اختاره فيما هو أخبار بحكم الله لا اشكال فى جوازه حيث ان الخبر الذى اختاره صار حججه له فقد ثبت بالحجه ذلك الحكم فيخبر به ولكن صحه افتائه بمعنى كونه حججه على المقلد محل اشكال عندى و ذلك لان التقليد ليس امرأ تعبدى صرفاً و انما هو بملاك رجوع الجاهل الى العالم و رجوع غير أهل الخبره الى أهل الخبره و افتاؤه بمفاد هذا الخبر ليس على أساس علم و خبره و انما على اساس اشتهاى شخصى فلامعنى للرجوع اليه فيكون حال العامى حال الفقيه فى انه يختار أى الخبرين شاء فقد يختار غيره ما أختاره الفقيه. (٢)

ص: ٥٦٠

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٩٧.

٢- (٢) مباحث الاصول الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٧٤٠.

و لقائل ان يقول ان افتائه بمفاد هذا الخبر من لوازم التخيير الأصولي الذي اختاره الفقيه على أساس علم و خبره و هو يكفي في جواز رجوع العامي اليه و دعوى ان المجتهد ليس له ان يخبر إلّا بالتخيير في الأخذ بمفاد الخبرين المتعارضين الذي استفاده من الأدله و حيث ان الافتاء ليس الا- هذا الأخبار فلامجال لان يقال ان الافتاء عمل المجتهد كما أن القضاء عمل منه بالخبر الذي يختاره قلما كان هو المتخير في القضاء فهكذا في الافتاء و ذلك انه لا دليل في باب الافتاء على أزيد من قول المجتهد و رأيه انما هو طريق الي مفاد الأخبار و الامارات. (1) مندفعه بان عمل المجتهد مسبوق بمسائل اصوليه و لا موجب في الافتاء ان يذكر المفتى و يشير الي المسائل الأصوليه بل له ان يخبر بما استفاده منها كسائر الموارد و لا يمنع عن ذلك كون قول المجتهد و رأيه انما هو طريق الي مفاد الأخبار و الامارات و هي طريقه الي الواقع كما لا يخفى.

فتحصّل انه يجوز للمجتهد الامرآن أحدهما هو الافتاء بالتخيير الأصولي و ثانيهما هو الافتاء بمفاد الخبر الذي اختاره كما يجوز للمقلد الامرآن و لا يلزم من ذلك تشريع و لا خروج عن اساس علم و خبره كما لا يخفى و اما الافتاء بالتخيير في المسأله الفرعيه فلا لعدم الدليل عليه اذ الدليل على التخيير بين الأخذ بهذ الخبر او ذاك الخبر غير الدليل على التخيير الواقعي بينهما و المفروض عدم التخيير الواقعي اذ ليس في الواقع إلّا أحدهما فالتخيير اصولي لا فقهي.

هذا في الافتاء و اما في القضاء و الحكومه فقد صرح شيخنا الأعظم قدس سره بان الظاهر كما عن جماعه انه يتخير أحدهما فيقضى به لان القضاء و الحكم عمل له للغير فهو المخير و لما عن بعض من ان تخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومه. (2)

ص: ٥٤١

١- (١) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٤٨٨-٤٨٧.

٢- (٢) فرائد الاصول، ص ٤٤٠.

فی ان التخییر بدوی او استمراری

و الاظهر هو الثانی ذهب الشیخ الأعظم قدس سره الی الاوّل حیث قال و لو حکم علی طبق احدی الامارتین فی واقعه فهل له حکم علی طبق الاخری فی واقعه اخری.

المحکى عن العلامة رحمه الله و غیره الجواز بل حکى نسبتہ الی المحققین لما عن النهایه من انه لیس فی العقل ما یدل علی خلاف ذلك و لا نستبعد وقوعه كما لو تغیر اجتهاده الا ان یدل دلیل شرعی خارج علی عدم جوازه كما روى ان النبی صلی الله علیه و آله و سلم قال لابی بکر لا تقض فی الشیء الواحد بحکمین مختلفین.

أقول یشکل الجواز لعدم الدلیل علیه لاین دلیل التخییر ان كان الأخبار الداله علیه فالظاهر انها مسوقه لبيان وظیفه المتحیر فی ابتداء الأمر فلا إطلاق فیها بالنسبه الی حال المتحیر بعد الالتزام باحدهما.

و اما العقل الحاکم بعدم جواز طرح کلیمهما فهو ساکت من هذه الجبهه و الاصل عدم حجیه الآخر بعد الالتزام باحدهما كما تقرر فی دلیل عدم جواز العدول عن فتوی مجتهد الی مثله نعم لو كان الحكم بالتخییر فی المقام من باب تراحم الواجبین كان الأقوی استمراره لاین المقتضى له فی السابق موجود بعینه بخلاف التخییر الظاهر فی تعارض الطریقین فان احتمال تعیین ما التزمه قائم بخلاف التخییر الواقعی فتأمل.

و استصحاب التخییر غیر جار لاین الثابت سابقاً ثبوت الاختیار لمن لم یتخیر فاثباته لمن اختار و التزم اثبات للحکم فی غیر موضعه الاوّل و بعض المعاصرين استجود کلام العلامة مع انه منع من العدول عن اماره الی اخری و عن مجتهد الی اخر فتدبر.

(۱)

ص: ۵۶۲

يمكن الايراد عليه اولاً- بما فى تعليقه المحقق الخراسانى على فرائد من ان الظاهر من بعض الأخبار ان التخيير انما هو من باب التسليم و من المعلوم ان مصلحه التسليم لا يختص بحال الابتداء بل يعم الحالتين هذا بخلاف الفتوى و الامارات حيث لم يرد فيه ذلك و الحكم فيهما بالتخيير انما هو على القاعده.

و ثانياً بما أفاده فى الكفايه من انه لو لم نقل بانه قضيه الاطلاقات قضيه الاستصحاب كونه استمراريا و توهم ان المتحير كان محكوما بالتخيير و لا تحير له بعد الاختيار فلا يكون الاطلاق و لا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما فاسد فان التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله و بمعنى آخر لم يقع فى خطاب موضوعاً للتخيير اصلاً كما لا يخفى.

هذا مضافاً الى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره من انه تاره يفرض كون الموضوع فى أدله التخيير هو ذات المكلف اذا لم يعلم الحق كما هو مفاد روايه ابن الجهم فان ظاهرها ان الحكم بالتوسعه لذات المكلف و عدم العلم بالحق واسطه لثبوت الحكم له و اخرى كونه غير العالم بالحق بوصفه العوانى و ثالثه كونه عنوان المتحير فى وظيفته و رابعه كونه عنواناً من لم يختر لاحدهما.

والتحقيق جريان الاستصحاب فى جميع الصور

اما فى الصورتين الاوليين فواضح و لو فرض اخذ موضوع الاستصحاب من الدليل لبقائه قطعاً.

اما اذا كان ذات المكلف كما هو الحق فمعلوم و اما اذا كان عنوان غير العالم بان أيهما حق فلان الأخذ باحدهما لا يجعله عالماً بحقيه أحدهما ضروره ان حكمه باخذ أحدهما ليس من باب حقيته او التعبد بذلك بل انما هو من باب بيان الوظيفه فى صورته الشك و اما فى الصورتين الاخيرتين فلان الموضوع فيه عرفى و عنوان

المتحير او الّمدى لم يختر و ان كانا بحسب المفهوم الكلى مخالفا لعنوان مقابلهما لكن مصداقهما اذا وجداً فى الخارج و صدق عليهما العنوانان يثبت لهما الحكم فاذا زال العنوان بقى الموضوع قطعاً لآن المكلف الموجود فى الخارج اذا زال عنه عنوان المتحير لا ينقلب عما هو عليه عرفاً فيكون اثبات حكم التخيير له بالاستصحاب ابقاء للحكم السابق لاسراء من موضوع الى اخر.

نعم لو اريد اثبات الحكم من عنوان المتحير لغيره يكون من اسرائه الى موضوع آخر لكن لا نريد الاثبات التخيير لزيد و عمرو بعد كونه ثابتا لهما لاجل تطبيق العنوان عليهما نظير كليه الأحكام الثابته للعناوين الكليه الساربه منها الى المعنونات. (١)

و دعوى ان التمسك بالاطلاق لا يجوز لان الخطاب بالتخيير متوجه الى من لم يأخذ بشىء من المتعارضين لعدم علمه بما هو الحجه و الوظيفه بحسب الواقع فى الواقعه و لا يتوجه هذا الخطاب الى من تعين أحدهما للحجيه له و صيرورته وظيفه فى الواقعه و لو لم يكن هذا ظاهر ما تقدم من خبر الحسن بن الجهم فلا أقل من عدم ظهوره فى الاطلاق. (٢)

مندفعه بما مرّ من ان الظاهر من الأخبار ان التخيير من باب التسليم و مصلحه التسليم لا يختص بحال الابتداء بل يعم الحالتين لعدم تقييده بحال الابتداء و خصوصيات المخاطب قبل الأخذ من عدم علمه بما هو الحجه و الوظيفه بحسب الواقع لم تؤخذ فى الروايه و المأخوذ هو تعارض الخبرين و الحجيتين و هو باق فبعض ادله التخيير غير قاصر عن اثبات استمرار التخيير.

ص: ٥٦٤

١- (١) الرسائل، ج ٢، ص ٦٢.

٢- (٢) دروس فى مسائل علم الاصول، ج ٥، ص ٦٤.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد حيث قال قوله عليه السلام في خير سماعه فهو في سعه حتى يلقاه و قوله عليه السلام في خير حارث بن مغيره فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد اليه بناء على دلالتها على التخيير ظاهر ان في استمرار التوسع و بقاء التخيير الى ان يرى القائم عليه السلام و من يخبره الى أن قال و ربما يستشم الاستمرار أيضاً من قوله عليه السلام فموسع عليك بأيّ عملت فان الظاهر من قوله عليه السلام بأيّ عملت في المقام و غيره من المقامات جواز العمل بابه شاء في جميع الازمان بل هو التوسع الكامله لا جواز العمل بابه شاء في الزمان الاوّل فله العمل بمقتضى ظهور هذا الخبر بايهما اختار دائماً نعم يجب تقييد العمل بالأخذ على ما يدل عليه غير واحد من الاخبار.

فتلخص ان أدله التخيير كما تكون ناهضه لاثباته حدوثاً كذلك ناهضه لاثباته مستمراً و على فرض السكوت يجرى الاستصحاب و موضوعه بحسب ما يعينه العرف هو المكلف و هو متحد في الحالين حال عدم الاختيار و حال الاختيار او حال التحير و حال عدمه الى أن قال بل ظاهر قوله عليه السلام «موسع عليك بابه عملت» (١) ابتداء جواز العمل بابه شاء و هو عام شامل للعمل بنحو الدوام او في بعض الاوقات ثبت بقريته سائر الادله عدم كفايه العمل و انه لا بدّ من الأخذ الا انه لا يوجب التصرف في ظهور الكلام في التبعض بحسب الاوقات فتلخص كفايه الأخذ و لو بنحو التوقيت و حينئذٍ اذا انقضى الوقت زال الحجيه اذ هي تابعه للاخذ فاذا أخذ ثانياً بما أخذ أولاً صار حججه ثانياً و اذا أخذ بغيره صار هو حججه دون الاوّل و هذا واضح. (٢)

ص: ٥٦٥

١- (١) في صحيحه على بن مهزيار.

٢- (٢) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٣١٨-٣١٦.

و هو ان الظاهر عدم صحه الأخذ بالاستصحاب لان التخيير الثابت سابقاً هو جعل أحد الخبرين حجه فى حقه بالأخذ به و بعد الأخذ باحدهما و صيرورته حجه يكون التخيير بمعنى اخراج ذلك المأخوذ سابقاً عن الاعتبار و جعل الآخر حجه و هذا لم يكن ثابتاً فى السابق ليستصحب. (١)

و يمكن ان يقال: ان ذلك من لوازم استمرار التخيير فى الأخذ باحدى الحجتين فاذا كان هذا التخيير باقياً بالاستصحاب فلامانع من لزوم اخراج ذلك المأخوذ و جعل الآخر حجه و ما يكون من لوازم بقاء المستصحب لا- يلزم ان يكون ثابتاً فى السابق ليستصحب كما لا يخفى.

فتحصل الى حدّ الآن ان التخيير استمرارى لا بدوى بل قوله عليه السلام «موسع عليك بايه عملت» فى صحيحه على بن مهزيار يعم العمل بنحو الدوام او فى بعض الاوقات كما أفاد سيّدنا الأستاذ فيجوز الأخذ باحدى الروايتين بنحو التوقيت و حينئذ اذا انقضت الوقت زالت الحجية اذ هي تابعه على الفرض للاخذ جمعاً بين قوله: «موسع عليك بايه عملت» فى صحيحه على بن مهزيار و قوله عليه السلام «بايهما اخذت من جهه التسليم كان صواباً» فى مكاتبه الحميرى و معتبرته.

و المخاطب للتخيير هو الّذى جاءه الحديثان المتعارضان و تقييده بالمتحير خلاف ظاهر الادله و ان أوجب التعارض تحيراً بالنسبه الى الحكم الواقعى ولكن لم يؤخذ ذلك فى موضوع أخبار التخيير و مقتضى إطلاق الموضوع ان المخاطب مخير فى كل واقعه فى الأخذ بأى من الخبرين شاء و حمله على التخيير فى أحداث الأخذ به فى ابتداء الأمر خلاف الظاهر.

ص: ٥٦٦

و دعوى ان الوقائع لو حظت واقعه واحده و امر فيها بأخذ أحد الخبرين فقد امتثل ذلك بالأخذ الاوّل و لا- يبقى للدليل الاجتهادى دليل على استمراريه التخيير. (١)

مندفعه بان الملاحظه المذكوره تحتاج الى مؤونه زائده و لا يساعدها إطلاق الخطاب كما لا يخفى و قد اتضح مما ذكر ان مع تماميه دلالة الاطلاقات على التخيير و استمراره فلاحاجه الى استصحاب الاستمرار فلا تغفل.

الفصل السابع: فى جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه و عدمه

فى جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه و عدمه

و لا يخلو الجواز عن قوه لولا إطلاق أدله التخيير ذهب الشيخ الأعظم قدس سره الى الاوّل و قال ذهب جمهور المجتهدين الى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصه بل ادعى بعضهم ظهور الاجماع و عدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد ان حكى الاجماع عليه عن جماعه و كيف كان فما يمكن استفاده هذا المطلب منه فقرات من الروايات:

منها الترجيح بالاصدقيه فى المقبوله و بالاوثقيه فى المرفوعه فان اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا لترجيح الأقرب الى مطابقه الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين من حيث انه أقرب من غير مدخلية خصوصيه سبب و ليستا كالأعدليه و الافقيهيه يحتملان لاعتبار الاقربيه الحاصله من السبب الخاصّ و ح فنقول اذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر او اعرف بنقل الحديث بالمعنى او شبه ذلك فيكون أصدق و اوثق من الراوى الاخر.

و يتعدى من صفات الراوى المرجحه الى صفات الروايه الموجهه لاقربيه صدورها لان اصدقيه الراوى و اوثقيته لم يعتبر فى الراوى إلّا من حيث حصول صفه الصدق و

ص: ٥٦٧

الوثاقه فى الروايه فاذا كان احد الخبرين منقولاً باللفظ و الآخر منقولاً بالمعنى كان الاوّل اقرب الى الصدق و اولى بالوثوق. (١)

أورد عليه فى الكفايه بان جعل خصوص شىء فيه جهه الارائه و الطريقيه حجه او مرجحاً لا دلالة فيه على ان الملاك فيه بتمامه جهه ارائه بل لا- اشعار فيه كما لا- يخفى لاحتمال دخل خصوصيه فى مرجحيته او حجيته لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به الا تعبداً فافهم (٢) و لعل وجه الأمر بالفهم هو ما أشار اليه المحقق الاصفهاني قدس سره من ان الاعدليه و الاورعيه أيضاً بلحاظ شدة مراقبته و كثره مداقته فى النقل للملازمه الغالبية بين التورع فى جهه النقل و تورعه فى ساير الجهات بخلاف الاصدقيه المحضه فانه ربما تابى نفسه عن الكذب و ان كان لا يبالي بساير المحرمات الى أن قال فاعتبار الاولويه بلحاظ هذه الجهه لا- بلحاظ الجهات الاجنبية عن مرحله النقل كى يكون مرجحاً تعبدياً و اما اعتبار الافقيه فلان الغالب حيث يكون النقل بالمعنى فلكثره الفقاهه و قوه النباهه دخل فى بيان ما صدر من المعصوم عليه السلام لا لمجرد اطلاعه على ما هو اجنبى عن مرحله النقل و الروايه كى يكون مرجحاً تعبدياً انتهى و عليه فالاعدليه و الاورعيه كالأصدقيه و الاوثقيه ليستا من المرجحات التعبدية بل تكونان مذكورتين من باب ملازمتهما لشده المراقبه فى النقل و لكن جعل خصوص شىء فيه جهه الاراءه و الطريقيه حجه او مرجحاً لا دلالة فيه و لا اشعار على ان تمام الملاك هو جهه الاراءه و الطريقيه لاحتمال خصوصيه فى نفس الطريق كما مر بيانه فى حجيه الخبر و عدم حجيه مطلق الظن هذا مضافاً الى ما أفاده السيد المحقق الخوئى قدس سره من عدم دلالة المقبوله على كون الاوصاف المذكوره من مرجحات

ص: ٥٦٨

١- (١) فرائد الاصول، ص ٤٥٠.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٣٩٨.

الخبرين المتعارضين فضلا عن دلالتهما على ان ذكر الاوصاف مثال لما يوجب اقربيه احد المتعارضين الى الصدق. (١)

و ذلك لان الاصديه و الاعدليه و الافقيه و الاورعيه من مرجحات الحاكم لا من مرجحات الروايه كما هو ظاهر قوله عليه السلام «الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما و اصدقهما في الحديث و اورعهما» في المقبوله فلا تغفل.

ومنها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله «فان المجمع عليه لا ريب فيه» توضيح ذلك ان معنى كون الروايه مشهوره كونها معروفه عند الكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين و المراد بالشاذ ما لا يعرفه الا القليل و لا ريب ان المشهور بهذا المعنى ليس قطعيا من جميع الجهات قطعى المتن و الدلاله حتى يصير مما لا ريب فيه و إلا لم يمكن فرضهما مشهورين و لا الرجوع الى صفات الراوى قبل ملاحظه الشهره و لا الحكم بالرجوع مع شهرتهما الى المرجحات الاخر فالمراد بنفى الريب نفيه بالاضافه الى الشاذ و معناه ان الريب المحتمل فى الشاذ غير محتمل فيه فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بان فى الشاذ احتمالا لا يوجد فى المشهور و مقتضى التعدى عن مورد النص فى العله و جوب الترجيح بكل ما يوجب كون احد الخبرين أقل احتمالا لمخالفه الواقع. (٢)

أورد عليه فى الكفايه بما توضيحه ان الاستدلال بالتعليل المذكور يتوقف على عدم كون الروايه المشهوره مما لا ريب فيها حقيقه فى نفسها مع ان ذاك ممكن اذ الشهره فى الصدر الاوّل بين الروات و أصحاب الاثمه عليهم السلام موجب لكون الروايه المشهوره مما يطمئن بصدورها بحيث يصح ان يقال عرفاً أنها مما لا ريب فيها حقيقه

ص: ٥٦٩

١- (١) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤٢١.

٢- (٢) فرائد الاصول، ص ٤٥٠.

و عليه فلا بأس بالتعدى منه الى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور لا الى كل مزيه و لو لم توجب إلّا اقريبه ذى المزيه الى الواقع من المعارض الفاقد لها. (١) و عليه فمع امكان اراده نفى الريب حقيقه حمل قوله «فان المجمع عليه لا ريب فيه» على الريب النسبى و الاضافى خلاف الظاهر جداً و لا موجب له بعد امكان اجتماع الخبرين فى الوثوق بالصدور فقط هذا مضافاً الى ما أفاده الميرزا التبريزى قدس سره على تقدير كون نفى الريب اضافياً من ان نفى الريب بالاضافه الى أصل صدوره (لا) الى جهات اخرى و لا يمكن التعدى الى ما يوجب كون الخبر مما لا ريب فيه من جهه اخرى غير الصدور. (٢)

ومنها: تعليلهم: لتقديم الخبر المخالف للعامه بان الحق و الرشده فى خلافهم و ان ما وافقهم فيه التقيه فان هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية فيعدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه اماره الحق و الرشده و ترك ما فيه مظنه خلاف الحق و الصواب بل الانصاف ان مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو ابعد عن الباطل من الآخر و ان لم يكن عليه اماره المطابقه كما يدل عليه قوله عليه السلام ما جئكم عنّا من حديثين مختلفين ففسهما على كتاب الله و احاديتنا فان اشبهما فهو حق و ان لم يشبهما فهو باطل فانه لا توجه لهاتين القضيتين الا ما ذكرنا من اراده الابعديه عن الباطل و الاقريبه اليه. (٣)

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره بانا بعد تسليم ان ليس المراد من التعليل ان الرشده كليه فى الخبر المخالف اذ ليس كل ما خالفهم حقاً كما ليس كل

ص: ٥٧٠

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٩٨.

٢- (٢) دروس فى مسائل علم الاصول، ج ٥، ص ٦٥.

٣- (٣) فرائد الاصول، ص ٤٥١-٤٥٠.

الموافق باطلا- نقول لا بد من رفع اليد عن ظاهر التعليل بالقرينه المعلومه لكن لا يلزم لان يكون المراد اثبات الرشد بالنسبه الى الخير الموافق و بالاضافه اليه كى يكون مقتضاه وجوب الترجيح بكل ما هو ابعد عن الباطل من الآخر فلم لا يكون المراد ان الرشد غالبا و نوعاً فى الخير المخالف فيكون هذه الغلبه النوعيه التى لا حظها الشارع موجبه للاخذ بالمخالف مطلقاً كما أوجب غلبه المصادفه فى الخير الثقه الأخذ به كذلك و حينئذٍ فلا يمكن التعدى إلّا إلى ما بلغ المصادفه النوعيه و الرشد الغالبى فيه بهذا المقدار فاستقم. (١) ولا دليل على بلوغ المصادفه بهذا المقدار فى غير المخالفه مع العامه حتى يمكن التعدى اليه.

هذا مضافاً الى ما أفاده السيّد المحقّق الخوئى قدس سره من ان التعليل المذكور لم يوجد فى روايه و انما هو فى عبارته الكافى التى نقلناها سابقاً نعم وقع فى المرفوعه ما يرادفه و هو قوله عليه السلام «فان الحق فيما خالفهم» ولكن قد عرفت ضعف سندها و عدم صحه الاعتماد عليها و ذكر أيضاً فى المقبوله لفظ فيه الرشد ولكنه ليس بعنوان التعليل بل بعنوان الحكم حيث قال عليه السلام «و ما خالف العامه ففيه الرشد» أى يجب الأخذ به فلا تعليل فيه حتى يؤخذ بعمومه. (٢)

و أما ما فى الكفايه فى الجواب عن الاستدلال بالتعليل المذكور من انه يحتمل ان يكون الرشد فى نفس المخالفه لحسنها و لو سلم انه لغلبه الحق فى طرف الخير المخالف فلاشبهه فى حصول الوثوق بان الخير الموافق المعارض بالمخالف لا- يخلو من الخلل صدورا او جهه و لا بأس بالتعدى منه الى مثله ففيه كما أفاد سيّدنا

ص: ٥٧١

١- (١) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٣٢٥-٣٢٤.

٢- (٢) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤٢٢-٤٢١.

الاستاذ قدس سره بعد احتمال اراده حسن المخالفه بما هو مخالفه مع ان حسنها أيضاً محل تأمل فانه لم يقل أحد بان نفس المخالفه مع العامه حسن محبوب عند الشرع.

و اما دعوى حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا- يخلو من الخلل صدورا او جهه فمدفوعه بعدم تسليم حصول الوثوق اذ من الممكن ان يكون الحكم الواقعي على وفق الموافق و يكون المخالف غير صادر اصلا فكيف دعوى الوثوق اما بعدم صدورها او بصدورها تقيه.

نعم لو علم بصدورهما و كان أحدهما موافقا و الآخر مخالفا لا يبعد دعوى حصول الوثوق بصدور الموافق تقيه لو كان وجه التقيه منحصراً في خوف الامام عليه السلام على نفسه و اما لو كان وجهها هو حفظ دماء الشيعة و تحفظ بنفس القاء الاختلاف كما ورد في بعض الأخبار بانه «نحن نلقى الخلاف بينكم حقنا لدمائكم» فحصول الوثوق محل الانكار لاحتمال ان يكون الواقع على وفق الموافق و يكون ظاهر المخالف غير مراد فتأمل جيداً. (١)

ومنها: قوله عليه السلام «دع ما يريبك الى ما لا يريبك» فانه يدل على انه اذا دار الأمر بين الامرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به و ليس المراد نفي مطلق الريب كما لا يخفى وح فاذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه و الآخر منقولاً بالمعنى و جب الأخذ بالاول لان احتمال الخطاء في النقل بالمعنى منفي فيه و كذا اذا كان أحدهما اعلى سنداً لقله الوسائط الى غير ذلك من المرجحات النافيه للاحتمال الغير المنفي في طرف المرجوح. (٢)

ص: ٥٧٢

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٣٢٤.

٢- (٢) فرائد الاصول، ص ٤٥١.

أورد عليه اولاً بضعف السند و ثانياً بانه لم لا يبقى على ظاهره من الدعوه الى الأخذ باليقين فى اتيان العمل و ترك المشتبهات.

(١)

هذا كله ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره لجواز التعدى عن المرجحات المنصوصه و قد عرفت عدم تماميه الوجوه المذكوره.

نعم هنا تقريب آخر أفاده بعض الاكابر و هو ان التعدى عن المرجحات المنصوصه الى غيرها مطابق للقاعده و لا يحتاج الى دليل خارجى و توضيح ذلك بتقديم مقدمه و هى ان بعد احراز العموم او الاطلاق فى أدله اعتبار الطرق و الامارات اذا شككنا فى خروج ذى المزيه او خروج مالا مزيه له منها بعد العلم بعدم كذبهما او بعد العلم بعدم صدقهما معا.

كان اللازم الأخذ باصالة العموم فى ذى المزيه و القول بشمول العموم او الاطلاق له اذ لا مجال لاحتمال خروج ذى المزيه و غيره عن مفاد العموم او الاطلاق بعد كون الفرض هو عدم احتمال كذبهما و هكذا لا مجال لدخولهما بعد كون الفرض هو التعارض و عدم صدقهما معا.

ص: ٥٧٣

فاذا دار الأمر بين شمول المرجوح و خروج الراجح و بين شمول الراجح و خروج المرجوح لزم القول بشمول الراجح و خروج المرجوح حيث ان خروج الراجح يلانزم خروج المرجوح عرفاً لعدم احتمال العرف خروج الراجح و بقاء المرجوح و ان خروجهما معا لا يساعد مع عدم احتمال كذبهما فانحصر الأمر فى خروج المرجوح اخذا باصالة العموم او الاطلاق و هذا البيان يجرى فى مسأله تعارض الأخبار و تعارض اراء المجتهدين و تعارض البيئات مع فرض العلم بعدم كذبهما معا او بعدم صدقهما معا.

فاذا عرفت تلك المقدمه فنقول فى مثل عموم صدق العادل فى أدله اعتبار الأخبار ان خروج المتعارضين عن مفاد الاطلاق المذكور لا مجال لاحتماله للعلم بعدم كذبهما معا و هكذا لا مجال لشمول الاطلاق المذكور للمتعارضين لفرض العلم بعدم صدقهما معا و عليه فيؤخذ باطلاق دليل صدق العادل و يحكم بشموله لذى المزيه و خروج المرجوح دون العكس لعدم انسباقه الى الذهن العرفى كما لا يخفى ولكن ذلك متفرع على ثبوت إطلاق صدق العادل بالنسبه الى المتعارضين و عدم القول بان الادله الداله على اعتبار الأخبار او الأصول اللفظيه ليست ناظره الى صورته تعارضهما انتهى.

و لقائل ان يقول ان شمول إطلاق ادله الاعتبار للخبرين المتعارضين هو مقتضى الاطلاق الذاتى و معه فلاحاجه الى اللحاظ حتى يقال ان الادله ليست ناظره الى صورته تعارضهما كما ان اصالة العموم تكون مقتضى العموم الوضعى و لا يرفع اليد عنها إلا بمقدار المتيقن و هو المرجوح و عليه فجواز التعدى عن المرجحات المنصوصه الى غيرها بالتقريب المذكور لا يخلو من وجه ان لم يمنع عنه إطلاق ادله التخيير الشرعى و الافمق القول باطلاق أدله التخيير الشرعى كما هو الظاهر مما تقدم يمنع ذلك الاطلاق من دعوى لزوم الترجيح بالمرجحات الغير المنصوصه و ان كان الأخذ بطرف الراجح احوط.

و مما ذكر يظهر أيضاً انه لو وجد بعض المرجحات المنصوصه فى طرف و بعض المرجحات الغير المنصوصه فى طرف آخر يكون العبره بالمرجحات المنصوصه قضاء لاطلاق ادله المرجحات المنصوصه و أيضاً يظهر انه اذا كان كل طرف ذا مرجح من المرجحات غير المنصوصه فان لم يكن إطلاق أدله التخيير فيؤخذ بالاقوى منهما و إلا فاطلاق أدله التخيير يدل على جواز الأخذ بكل طرف شاء و ان كان الاحوط هو الأخذ بطرف الاقوى.

ثم ان ما ذكر في تعارض الأخبار من ان تقديم ذي مرجح مطابق للقاعده لا يختص بهذا الباب بل يجرى في باب تعارض الطرق والبيانات و تعارض آراء المجتهدين و يتقدم كل طرف ذي مرجح على طرف آخر اذا لم يكن إطلاق او عموم يدل على التخيير الشرعى و الله هو العالم.

الفصل الثامن: في ان الأخبار العلاجيه تختص بموارد التي ليس لها جمع عرفى او لا تختص بها

اشاره

في ان الأخبار العلاجيه تختص بموارد التي ليس لها جمع عرفى او لا تختص بها

و المعروف هو الاختصاص و اختاره الشيخ الأعظم قدس سره و حاصل ما ذهب اليه ان ما يمكن التوفيق فيه عرفاً لا يدخل في مورد السؤال عن علاج المتعارضين لانه مختص بما اذا تحير السائل في المتعارضين و لم يستفد المراد منهما إلما بيان آخر لاحدهما او لكليهما خلافاً للمحكى عن الشيخ الطوسى قدس سره في الاستبصار و العده حيث قال بالترجيح حتى في النص و الظاهر و الاظهر و الظاهر و أيّد في الكفايه عدم الاختصاص في بعض كلامه بان مساعده العرف على التوفيق لا- يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظه التعارض البدوى او للتخير في الحكم الواقعى هذا مع امكان احتمال السائل الردع عن طريقه المتداوله بين العرف ولكن عدل عنه في النهايه معللا بان التوفيق العرفى مثل الخاص و العام و المقيّد و المطلق كان عليه السيره القطعيه من لدن زمان الاثمه عليهم السلام و هى كاشفه اجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى لولا- دعوى اختصاص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى و أنها سؤالاً- و جواباً بصدد الاستعلاج و العلاج في موارد التخير او لولا- دعوى اجمال أخبار العلاج و تساوى احتمال العموم مع احتمال الاختصاص و لا ينافى دعوى السيره مجرد صحة السؤال لما لا ينافى العموم ما لم

يكن هناك ظهور انه لذلك و كيف كان فلم يثبت باخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء و سيره العلماء من التوفيق العرفي و حمل الظاهر على الاظهر فتأمل. (١)

و فيه انه لا- مجال للتأمل حيث ان ظاهر أخبار العلاج هو الاختصاص بغير موارد امكان الجمع العرفي لان موضوعها هو التحير فلاعموم لها حتى يحتاج الى تخصيصها من ناحيه كشف السيره القطعيه عما يوجب تخصيص أخبار العلاج و عليه فلايشمل أخبار العلاج موارد امكان الجمع العرفي لعدم التحير فيها و دعوى ان العناوين المأخوذه فى أخبار العلاج من تعارض الخبرين تشمل لموارد الجمع العرفي مندفعه بان التعارض فى موارد امكان الجمع العرفي بدوى هذا مضافاً الى ان ظاهر موارد السؤال عن حكم التعارض ان السائل متحير فى وظيفته و هو لا يكون الا اذا لم يكن بين الخبرين جمع عرفي.

هذا مضافاً الى وجود قرائن واضحه على هذا التحير الوثيق فى بعض أخبار العلاج مثلا ان قوله فى مقبوله عمر بن حنظله«اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم»لا ينبغى الشك فى ان هذا الاختلاف كان اختلافا عريقا و إلاً فلو كان الخبران من قبيل الخاصّ و العام او البعث نحو الفعل و الترخيص فى الترك لما بقى بين الحكمين اختلاف و لا تحدا فى ما يحكمان كما ان قوله فى موثقه سماعه«فى رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى امر كلاهما يرويه أحدهما يامر باخذه و الآخر ينهاه»ظاهر فى الرجلين بعد استنادهما الى ما يرويه كان أحدهما يراه منهي عنه و الآخر جازيا و واجبا و ليس بينهما جمع و الا فلو كان من قبيل النهى و الزجر

ص: ٥٧٦

عن امر و الترخيص فيه لما بقيا على هذا الخلاف الى أن قال فالحاصل ان الاطلاقات منصرفه الى غير مورد الجمع العرفى كما قاله الاساتيد قدس الله اسرارهم. (١)

استدلال الدرر على التعميم

اشاره

ثم انه مال فى محكى الدرر الى التعميم حيث قال ما محصله ان الخاصّ ليس منشأ لانعقاد ظهور آخر و صرف ظهور العام كالتقرينه المتصله حتى لا- يبقى تعارض فى البين ولا- يحسن السؤال و لا- يشمله الأخبار و المرتكزات العرفيه لاتلزم ان تكون مشروحه عند كل احد حتى يرى السائل عدم احتياجه الى السؤال بل من الممكن السؤال لاحتمال عدم امضاء الشارع هذه الطريقه فيجب الأخذ باطلاق الأخبار.

و يؤيده ما ورد فى روايه الحميرى و ما رواه على بن مهزيار فان الروائين من قبيل الخاصّ و العام و النص و الظاهر مع انه عليه السلام امر بالتخير فى كلا المقامين و دعوى السيره على التوفيق ممنوعه مع ذهاب الشيخ (الطوسى) الى الترجيح انتهى.

جواب الاستدلال المذكور

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بقوله لا يخفى على من راجع طريقه الاصحاب من المتقدمين و المتأخرين حتى مثل الشيخ قدس سره فى الجمع بين الأخبار فى المسائل الفرعيه الكليه و الجزئيه ان بناءهم على بناء الظاهر على الأظهر فكيف على النص و ان بقى لك شك فارجع كتب الشيخ المعده لبسط الكلام فى طريق الاستدلال ترى انه مع ذهابه فى الاستبصار و العده الى ما ذهب جمع بين العام و الخاصّ و المطلق و المقيد بحمل الاوّل على الثانى فليس منع السيره إلّا مكابره (٢) و اما

ص: ٥٧٧

١- (١) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٤٩٦.

٢- (٢) و مع وجود السيره المذكوره لايبقى تعارض فلا يندرج موارد التوفيق العرفى فى موضوع الأخبار العلاجيه.

الروايتان فهما قاصرتان عن اثبات التخيير فى المسأله الأصوليه على ما تقدم الكلام فيه اجمالاً (١) و تفصيله يتنى على نقلهما.

اما الاولى فهى ما رواه محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى الى صاحب الزمان عليه السلام الى أن قال، قال عليه السلام فى الجواب عن ذلك حديثان اما أحدهما فاذا انتقل من حاله الى اخرى فعليه التكبير و اما الآخر فانه روى انه اذا رفع راسه من السجده الثانيه و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير و كذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى و بايهما اخذت من باب التسليم كان صواباً.

و هذه الروايه و ان كانت موردها ما أمكن التوفيق عرفاً بين الروايتين بحمل العام على الخاصّ و الالزام بشده مرتبه استحباب التكبير فى جميع الموارد إلّا فى القيام بعد القعود او بعد التشهد لكن دلالتها على التخيير المطلوب محل الكلام (٢) اذ المناسب فى مقام الجواب بيان الحكم الواقعى لا بيان العلاج بين المتعارضين كما لا يخفى على اللبيب فيقوى ان يكون المراد التخيير فى المسأله الفرعيه و ان تطبيق العمل على وفق كل واحد من الخبرين صواب بمعنى ان المكلف مخير بين تطبيق عمله على وفق الروايه الاولى فيكبر او على وفق الثانيه فلا يكبر و كلاهما صحيح.

ص: ٥٧٨

١- (١) و قد تقدم تماميه دلالتها على التخيير فى المسأله الاصوليه فراجع.

٢- (٢) و فيه ان بين المطلق الوارد فى مورد الحاجه و المقيد تعارض و معه يكون التخيير هو التخيير الاصولى الذى هو المطلوب اذ مقتضى القاعده هو الحكم بنسخ الحكم المطلق عدم جيء الخاصّ ولكن الحديث يدل على عدم النسخ و بقاءه على ما هو عليه فيكون المكلف بعد بقاء الحكم المطلق و مجيىء الخاصّ بين ان يأتى مخيراً بالتكبير بعنوان الجزء المستحب و ان لا يأتى به بهذا العنوان فيصح الجواب حينئذٍ بالتخيير الظاهرى بعد كونهما متعارضين فى جزئيه التكبير و عدمها و اما التخيير الواقعى بين جزئيه الشىء و عدمه فلا معنى له.

و اما الثانيه فهى ما رواه على بن مهزيار قال قرأت فى كتاب لعبدالله بن محمد الى أبى الحسن اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبدالله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم صلها فى المحمل و روى بعضهم لا تصلها الا على الارض فوقع عليه السلام «موسع عليك بايه عملت» و هذه أيضاً امكن الجمع العرفى فى موردها اذ الروايه الاولى صريحه فى الجواز (١) و الثانيه ظاهره فى عدمه فيحمل الظاهر على النص و يلتزم بعدم الاشتراط ولكن دلالة الجواب على التخيير المدعى محل النظر لما عرفت من ان المناسب لمقام الامامه فى امثال المقامات بيان الواقع لا علاج التعارض فيقوى جداً ان يكون المراد من التوسعه هى فى العمل كما يشير اليه قوله بايه عملت فمرجع الجواب الى عدم اشتراط الركعتين بالقبله و الاستقرار هذا و الفرق بين هذه و بين سابقتها اختلاف التعبير ففى الاولى قوله «بايهما اخذت» و فى الثانيه «عملت» و الفرق بين التعبيرين واضح اذ يمكن لاحد دعوى ظهور التخيير فى الأخذ فى التخيير فى المسأله الأصوليه و اما هذه الدعوى فغير جاريه فى قوله بايه عملت كما لا يخفى و كيف كان فالروايتان قاصرتان عن اثبات التخيير بالمعنى المقصود. (٢)

ص: ٥٧٩

- ١- (١) و فيه ان قوله صلها فى المحمل ظاهر فى الجواز و عدم اشتراط الاستقرار على الارض فيكون معارضا مع قوله لاتصلها الا على الارض الظاهر فى عدم الجواز و اشتراط الاستقرار على الارض كما لا يخفى.
- ٢- (٢) و فيه منع لما عرفت من انه لا جمع عرفا بين مطلوبيه العموم او الاطلاق ظاهرا و واقعا و بين مطلوبيه الخاص كما لا جمع عرفا بين ظهور روايه فى اشتراط الاستقرار على الارض فى الصلاه و بين ظهور روايه اخرى فى عدم الاشتراط المذكور و مع عدم الجمع العرفى بينهما يكون التخيير تخييرا اصوليا و عليه فالامجال للاستشهاد بالروايتين لتعميم موضوع الأخبار العلاجيّه بالنسبه الى موارد امكان الجمع العرفى لما عرفت من عدم امكان الجمع العرفى فى مورد الروايتين فتدبر جيداً.

و اما ما ذكره من ان الخاصّ ليس منشأ لانعقاد ظهور اخر للعام و صرف ظهوره كالقرينه المتصله فهو حق.

و توضيحه يستدعى بسط الكلام فنقول قد يقال ان الخاصّ المنفصل كالقرينه المتصله بالكلام فى عدم انعقاد ظهور للعام قبل ذكره و بيانه كما ان لا ظهور حجه له قبل تماميه الكلام و اختتامه و مرجع ذلك الى ان تقديم الخاصّ على العام ليس تقديم احدى الحجّتين على الاخرى لاقوائيه الظهور بل انما هو الأخذ بالخاص الحجه و بعد الأخذ به يصير العام حجه فى غير مورده فيؤخذ به حينئذٍ و بعبارة اخرى ليس بين الخاصّ و العام تعارض اصلا اذ التعارض انما هو بين الحجّتين و المفروض ان ظهور العام قبل ذكر المخصص ليس بحجه اصلا كما ان ظهور العام قبل ذكر القرينه المتصله بالكلام كذلك ولذلك لو سمع المخاطب كلاما عاما من المتكلم و لم يصبر حتى يتم كلامه او لم يستمع ما يذكره بعد ليس هذا العام حجه له على المتكلم و من أجل ذلك يقال لا تعارض بين المعانى المستفاده من كلام واحد بل بعضها قرينه على بعض.

و لا يخفى انه لو كان حكم الخاصّ المنفصل كالمتصل بالكلام يشكل التمسك بالعمومات حتى فيما علم المكلف بعدم صدور المخصص اذ احتمال صدوره بعد باق بحاله و المفروض انه لو كان المخصص المتصل بالكلام فكما لا يمكن التمسك بالكلام قبل تماميته لا يمكن التمسك بالعموم قبل القطع بعدم وجود المخصص فى الواقع اما بتصريح الإمام عليه السلام او بنحو اخر مع ان المقطوع ان سيره اصحاب الائمة عليهم السلام لم تكن على التوقف و عدم الاحتجاج بالعمومات الصادره منهم بمجرد احتمال وجود المخصص فى الواقع و احتمال صدوره بعد فان من يقول بان القرائن المنفصله كالمتصله يلزمه القول بان جميع المخصصات الصادره من الإمام الواحد او من جميع

الائمه عليهم السلام مع العام الصادر من أحدهم عليهم السلام بمنزله الكلام الواحد الصادر من أحد منهم و لازمه عدم جواز الاحتجاج ما احتتمل صدور المخصص بعد كما لا يجوز الاحتجاج بالكلام ما لم يحرز تماميته و هذا كما عرفت خلاف بناء الاصحاب و جميع المسلمين من زمن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم الى زماننا هذا بل هو خلاف طريقه كل العقلاء الى أن قال فالانصاف ان العمومات و الاطلاقات حجه فى ظواهرها ما لم يصدر القرينه من المتكلم نعم يلزم احراز عدم صدور القرينه اما بالقطع بعدم صدورها او باصالة عدم القرينه و من المعلوم ان هذا الاصل يجرى بعد الفحص التام عن وجود المخصص و المقيد و اليأس عن الظفر به بالنحو المتعارف و لا- يمكن الحكم بعدمها بمجرد احتمال عدم صدورها اذ من الممكن وجودها فيما بايدنا من الأخبار بحيث لو تفحصنا لظفرنا بها الى أن قال و بالجمله فالعمومات حجه فى مفادها ما لم يصدر المخصص بالوجدان او بالاصل لا أنها حجه اذا لم يوجد المخصص فى متن الواقع كى لا يمكن التمسك بها ما لم يقطع بعدم وجود المخصص و لو من بعد و لو علم بعدم صدوره فعلاً. (١)

والحاصل ان بعد انعقاد ظهور العام اما بالقطع بعدم صدور القرينه او باصالة عدم القرينه يقع التعارض بين العام و بين الخاص ولكن التعارض بدوى لامكان التوفيق عرفاً بينهما و مع التوفيق العرفى لا يرى العرف مورد التوفيق مورد المعارضه حتى يكون فى صدد علاجـه او تجويزه و عليه فلامجال لدعوى دخوله فى مورد السؤال عن علاجـ المتعارضين لانه مختص بما اذا تحير السائل فى المتعارضين و لم يستفد المراد منهما الا- بيان آخر لاحدهما او لكليهما فلاوجه لما ذهب اليه فى الدرر من تعميم موضوع الأخبار العلاجيه بالنسبه الى موارد امكان الجمع بالتوفيق العرفى. اللهم

ص: ٥٨١

الا أن يكون اراده العموم قطعيه فيعارض مع الخاصّ الذى يكون فى بيانه عند العمل بالعام مفسده فيشملة الأخبار العلاجيّه فى مثل هذه الموارد و يرجع فيها الى المرجحات ثم ان المستفاد من الروايتين هو التخيير الأصولى الظاهرى لا التخيير الواقعى و ذلك لما تقدم من وجود التعارض بين قوله صلها فى المحمل و قوله لا تصلها الا على الارض و لا يكونان من موارد التوفيق العرفى فان الاول ظاهر فى عدم اشتراط الاستقرار على الارض فى صحه الصلاه و الثانى ظاهر فى اشتراط ذلك و من المعلوم تعارضهما فيكون التخيير المستفاد من قوله بايه عملت هو التخيير الأصولى لا التخيير الفقهى و يؤيده التعبير بايه ظاهره فى الروايه دون أى ظاهر فى العمل فانه يشهد على ان النظر الى التخيير بين الروايتين.

و لما تقدم من وجود التعارض بين العام و الخاصّ اذا كان الخاصّ مذكورا بعد وقت العمل بالعام او اذا كان العام مرادا قطعاً فيكون التخيير تخييراً اصولياً لا-تخييراً فقهيّاً و لا- يقاس هذه الموارد بموارد الترخيص فى الترك او الفعل بعد الأمر و النهى او العموم و الخصوص مما يكون بينهما توفيق عرفى بحيث لا يشملها الأخبار العلاجيّه و الله هو العالم.

الفصل التاسع: فى الموارد التى اشتبه الحال فيها من ناحيه تمييز ان أيهما اظهر و أيهما ظاهر

اشاره

فى الموارد التى اشتبه الحال فيها من ناحيه تمييز ان أيهما اظهر و أيهما ظاهر

و قد ذكر فيما اشتبه الحال امور للتمييز المذكور.

الأمر الاول: انه اذا تعارض العموم مع الاطلاق

كما اذا ورد اكرم العالم و لا تكرم الفساق دار الأمر بين ترجيح ظهور العموم على الاطلاق و تقديم التقييد على التخصيص او بالعكس ذهب الشيخ الأعظم الى تقديم التقييد بما محصله ان ظهور العام فى العموم تنجيزى بخلاف ظهور المطلق فى الاطلاق فانه معلق على عدم البيان و

العام يصلح لذلك و عليه فتقديم العام على المطلق لعدم تماميه المقتضى فى طرف الاطلاق مع وجود العام بخلاف العكس فان تقديم الاطلاق على العام حينئذٍ موجب لتخصص العام بلاوجه إلاً على نحو دائر لتوقف تقديم الاطلاق على كونه بياناً للعام مع انه موقوف على عدم كون العام بياناً و هو موقوف على كون الاطلاق بياناً فيلزم الدور.

هذا مضافاً الى ان التقييد اغلب من التخصيص و فيه تأمل. (١)

أورد عليه فى الكفايه بان عدم البيان الّذى هو جزء المقتضى فى مقدمات الحكمه انما هو عدم البيان فى مقام التخاطب لا الى الابد و عليه فمع انقضاء مقام التخاطب لافرق بين ظهور الاطلاق و ظهور العموم و اغلبه التقييد مع كثره التخصيص بمثابه قد قيل ما من عام الاوقد خصّ غير مفيد و لابدّ فى كل قضيه من ملاحظه خصوصياتها الموجهه لظهيره أحدهما من الآخر فتدبر. (٢)

و قد أجاب سيّدنا الأستاذ عمّا ذكره صاحب الكفايه و ذهب الى ترجيح التقييد على التخصيص حيث قال يمكن الخدشه بعدم انحصار الأمر فى باب المطلق فى التصرف فى اصاله التطابق لامكان التصرف فى اصل اخر و هو اصاله كون التكلم فى مقام البيان.

و توضيحه ان من مقدمات الاطلاق كون المتكلم فى مقام البيان لتمام ماله دخل فى انشائه فان احرز ذلك بالقطع فهو و إلاً فيبنى على انه فى مقام البيان و هو مما يحكم به كافه العقلاء كما انه لو علم عدم كونه فى مقام البيان من جهه و شك فى جهه اخرى يبنى على الاصل المذكور فى الجهه المشكوكه و هذا أيضاً مما يحكم به العقلاء كما أفاده.

ص: ٥٨٣

١- (١) راجع فرائد الاصول، ص ٤٥٧ الطبعة القديمه.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٤٠٤.

إذا تحقق ذلك فنقول إذا ظفرنا بقيد من القيود كما يمكن التصرف في الاصل الأوّل و هو اصاله تطابق الارادتين و ابقاء هذا الاصل على حاله كذلك يمكن التصرف في الثاني و ابقاء الأوّل على حاله الا فيما يقطع بكونه في مقام البيان حيث انه حينئذٍ ينحصر التصرف في اصاله التطابق.

و حينئذٍ فلنقل ان يقول ان التصرف بالوجه الثاني اهون منه على الوجه الأوّل و هذا بخلاف العام فان الظفر بالمخصص بوجب التصرف لا محاله في اصاله التطابق و لاوجه له غير ذلك فتدبر و لا تكن من الغافلين. (1)

وفيه: اولاً: ان كون المتكلم في مقام البيان لا يختص بالاطلاق بل احرازه لازم في العام أيضاً اذ مع عدم كونه في مقام البيان لا فرق بين ان يكون الملفوظ مطلقاً او عاماً في ان المتكلم ليس في مقام بيان تمام ماله دخل في موضوع كلامه و قد نرى ان المقننين كثيراً ما ذكروا الموضوعات بنحو الكلى و لم يكونوا في مقام تفصيلاته بل ذكروها عند مواضعه بعد ذلك.

وثانياً: ان مجرد الاهونيه على تقدير التسليم لا يستلزم الاظهرية و قد يقال في ترجيح العام الوضعي على العام الاطلاقي او التقييد على التخصيص ان الوجه في تقديم الخاص على العام انه اذا اقترن الخاص بالعام يوجب عدم انعقاد ظهور العام في العموم و كونه قرينه على المراد من العام ثبوتاً و لذا لا- يفرق أهل المحاوره بين ذكر الخاص متصلاً بالعام او بخطاب منفصل الا فيما ذكرنا من عدم انعقاد الظهور الاستعمالي في الأوّل و انعقاده في الثاني (فاذا عرفت ذلك فاعلم ان) الأمر في العام الوضعي و العموم الاطلاقي من هذا القبيل فانهما اذا اتصلا في الخطاب لا ينعقد الظهور

ص: ٥٨٤

الاطلاقي في ناحيه المطلق و اذا انفصلا يكون الأمر كذلك بالاضافه الى ارتفاع اصاله التطابق في ناحيه الاطلاق و هذا معنى تقديم العام الوضعي.

و كون الظهور في كل من العام و المطلق تنجيزيا لا- يمنع ان لا تتقدم (1)اصاله التطابق في ناحيه العام على اصاله التطابق في ناحيه المطلق حيث يحسب ورود أحدهما قرينه على الآخر بالاضافه الى المراد الجدى منه فلاحظ خطاب الخاصّ مع خطاب العام فان الظهور في كل منهما تنجيزى و معذلك يتقدم الظهور الاوّل على الثانى. (2)و يمكن دفعه بان قياس المقام بتقديم الخاصّ على العام ليس فى محله لاین الخاصّ لو لم يتقدم على العام صار لغوا لاقليه افراده بالنسبه الى العام بخلاف المقام فان لزوم اللغويه لا مجال له على كلا التقديرين بعد عموميه كل طرف اما بالوضع او بمقدمات الحكمة.

فتحصّل ان ما ذهب اليه صاحب الكفايه من عدم ترجيح التقييد على التخصيص هو الاظهر فاللازم هو ملاحظه الخصوصيات الموجبه لا ظهريه أحدهما من الآخر و هى تختلف بحسب الموارد و مقتضى ذلك ان مع عدم ثبوت الاظهريه فى طرف يكون المقام من موارد التعارض فيشملة الأخبار العلاجيه بناء على شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه او يكون المقام من موارد التساقت و الرجوع الى العموم او اصل بناء على عدم شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه.

الأمر الثانى: فى دوران الأمر بين التخصيص و النسخ

اشاره

كما اذا ورد الخاصّ قبل ورود العام يقع الكلام فى ان الخاصّ يقدم على العام و يخصصه او العام يقدم على

ص: ٥٨٥

١- (١) و الظاهر لا يمنع ان تتقدم و كلمه «لا» زائده و يشهد له قوله بعد سطور و معذلك يتقدم الظهور الاوّل على الثانى.

٢- (٢) دروس فى مسائل علم الاصول، ج ٥، ص ٧٢-٧١.

الخاصّ و ينسخه و الاظهر هو تقديم التخصيص على النسخ مطلقاً سواء كان قبل وقت العمل او بعده لما سيجىء انشاء الله تعالى من قيام السيره القطعيه عليه و قد تقدم تفصيل ذلك فى مباحث الالفاظ بحث العام و الخاص. (١)

وكيف كان فقد قال الشيخ الأعظم قدس سره: لا اشكال فى تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع فى مقام التشريع فى استمرار الشريعه على ظهور العام فى العموم الافرادى و يعبر عن ذلك بان التخصيص اولى من النسخ من غير فرق بين ان يكون احتمال المنسوخيه فى العام او فى الخاصّ و المعروف لتعليل ذلك بشيوع التخصيص و ندره النسخ و قد وقع الخلاف فى بعض الصور الى ان قال و كيف كان فلا اشكال فى ان احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام كما ان احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ و اما ارتكاب كون الخاصّ كاشفاً عن قرينه كانت مع العام و اختفيت فهو خلاف الاصل و الكلام فى علاج المتعارضين من دون التزام وجود شىء زائد عليهما نعم لو كان هناك دليل على امتناع النسخ و جب المصير الى التخصيص مع التزام القرينه حين العمل او جواز اراده خلاف الظاهر من المخاطبين واقعاً مع مخاطبتهم بالظاهر الموجه لعملمهم بظهوره و بعبارة اخرى تكليفهم ظاهراً هو العمل بالعموم. (٢)

ظاهره هو تقديم التخصيص على النسخ من جهه شيوع التخصيص و ندره النسخ فيما اذا دار الأمر بينهما بخلاف ما اذا لم يدر بينهما كما اذا ورد الخاصّ بعد حضور

ص: ٥٨٤

١- (١) فراجع الفصل الثانى عشر فى دوران الأمر بين التخصيص و النسخ من كتاب عمدہ الاصول، ج ٤، ص ٢٣٨.

٢- (٢) فرائد الاصول، ص ٤٥٦.

وقت العمل بالعام فانه تعين فيه النسخ اذ لا مجال للتخصيص بعد ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام و الا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجه و هو قبيح و بخلاف ما اذا ورد الخاصّ مثلاً قبل حضور وقت العمل بالعام فانه تعين فيه التخصيص اذ لا مجال لاحتمال النسخ لكونه مشروطاً بورود النسخ بعد حضور وقت العمل و هكذا اذا قام الدليل على امتناع النسخ تعين التخصيص مع التزام اختفاء القرينه حين العمل او مع جواز اراده خلاف الظاهر من المخاطبين واقعاً مع تكليفهم ظاهراً بالعموم.

يمكن أن يقال: بالتخصيص حتى فيما اذا ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام كما اذا كانت المصحله في تأخير البيان اذ معه لا- قبح في تأخير البيان و يمكن القول أيضاً بالنسخ قبل حضور وقت العمل و دعوى ان النسخ هو رفع الحكم الموجود و الحكم لا يكون حكماً إلّا بفعله موضوعه فما لم يتحقق مكلف او لم يحضر وقت العمل لم يكن هناك حكم مندفعه بعدم تقوم النسخ بفعله الموضوع للحكم المنسوخ بل يمكن فرض النسخ برفع الحكم المتحقق بالاراده الانشائية من دون تفاوت بين حضور وقت العمل و عدمه لان في هذه الصوره يصدق النسخ لو رفعه الحاكم قبل حضور وقت العمل كما يصدق بعده فاتضح مما ذكر عدم تماميه الشرطين المذكورين في فرائد الأصول من ان احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام و من ان احتمال النسخ مشروط بورود الخاصّ بعد الحضور.

هذا مضافاً الى ان مع تماميه الشرطين المذكورين فاين يدور الأمر بين التخصيص و النسخ و أيضاً الغلبه الخارجيه لا تفيد مادام لم تكن موجبه لاقوائيه الظهور فالاستدلال بالغلبه لتقديم التخصيص على النسخ كما ترى ثم لا يخفى عليك انه ذهب صاحب الكفايه الى تقديم النسخ على التخصيص بدعوى ان دلالة الخاصّ او العام على الاستمرار و الدوام انما هو بالاطلاق لا بالوضع فعلى الوجه العقلي (المذكور) في

تقديم التقييد على التخصيص (فيما اذا دار الأمر بينهما) كان اللازم تقديم النسخ على التخصيص أيضاً (فان الظهور في الدوام و الاستمرار معلق على عدم قيام قرينه على خلافه و مع قيام القرينه لا استمرار و لا دوام) هذا مضافاً الى ان غلبه التخصيص (التي علل بها تقديم التخصيص على النسخ) انما توجب اقوائيه ظهور الكلام في الاستمرار و الدوام من ظهور العام في العموم اذا كانت مرتكزه في اذهان أهل المحاوره بمثابه تعدد من القرائن المكتنفه بالكلام و إلّا فهي و ان كانت مفيده للظن بالتخصيص الا أنها غير موجبه للاقوائيه المذكوره لان الغلبه ظن خارجي و لا- يرتبط بظهور الكلام كما لا يخفى (و عليه فالمقدم هو النسخ لا التخصيص)

ثم ان بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل بالعام في التخصيص لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة و هو قبيح يشكل الأمر في تخصيص الكتاب او السنه بالخصوصات الصادره عن الائمه عليهم السلام بعد حضور وقت العمل بعموماتهما لان التخصيص لا- مجال له بعد اعتبار عدم حضور وقت العمل بالعام كما ان الالتزام ينسخ العمومات بالخصوصات الصادره عن الائمه عليهم السلام و لو بنحو ايداع النبي صلى الله عليه و آله و سلم الناسخات عند الائمه عليهم السلام كما ترى لكثرة النسخ و هي مستبعده عن شأن الائمه عليهم السلام.

فلامحيص في حله من ان يقال ان اعتبار ذلك أى عدم حضور وقت العمل بالعام حيث كان لاجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة و كان من الواضح ان ذلك أى قبح تأخير البيان فيما اذا لم يكن هناك مصلحه في اخفاء الخصوصات او مفسده في أبدائها كاخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الاول لم يكن بأس بتخصيص عموماتها بالخصوصات الصادره عن الائمه عليهم السلام و استكشاف ان موردها كان خارجاً عن حكم العام واقعاً و ان كان داخلاً في حكم العام ظاهراً.

و لاجل دخول الخصوصات فى العام ظاهرا لا باس بالالتزام فيها بالنسخ بمعنى رفع اليد بالخصوصات عن ظهور تلك العمومات باطلاقها فى الاستمرار و الدوام أيضاً.

فتحصل ان عند الدوران بين النسخ و التخصيص يتقدم النسخ على التخصيص بل يمكن القول بالنسخ فى الخصوصات الصادره عن الائمه عليهم السلام بالنسبه الى الظهورات الانشائيه لا بالنسبه الى الأحكام الواقعيه و ان امكن القول بالتخصيص فى تلك الخصوصات لوجود المصلحه فى التأخير او لوجود المفسده فى أبدأئها هذا كله حاصل مختار صاحب الكفايه.

أورد عليه سيدنا الاستاذ قدس سره أولاً: بان عنايه النسخ ليست عنايه التقييد فى الدليل الدال على الحكم بل عنايه رفع الحكم بجميع خصوصياته فهو بعينه كالبداء و الندامه فى الموالى العرفيه فالناسخ يرفع الحكم من أصله لا انه يضيق دائرته و يقيده نعم غايه ما هناك ان الحكم اذا ارسل و لم يخص بزمان خاص اقتضى البقاء الى الابد فهو من سنخ الامور التى اذا وجدت لا ترفع الا برافع (فلا يقاس النسخ بالتقييد).

وثانياً: ان استفاده استمرار حكم الخاص ليس من مقدمات الاطلاق دائماً كى يكون مرجع نسخه الى تقييده بحسب الازمان بل قد يكون الاستمرار الا زمانى مستفاداً من العموم كما اذا قال لا تكرم الفساق من العلماء فى كل زمان و من المعلوم ان نسخ هذا الحكم لا يرجع الى التقييد بل الى التخصيص بحسب الازمان كما ان العموم المستفاد بحسب الأفراد ليس بلفظ العام دائماً بل قد يكون بذلك كما اذا قال اكرم العلماء او كل عالم و قد يكون بمقدمات الاطلاق كما اذا قال اكرم العالم و من المعلوم ان مرجع تقديم الخاص ليس تخصيصاً فى الفرض الثانى كى يدعى تقدم

التقييد عليه بحسب القضية المدعاه اعنى تقدم التقييد على التخصيص الى ان ذهب الأستاذ الى التخصيص و قال فى تبين مورد النزاع و بيان مختاره.

و بالجمله الكلام فى مطلق خاص (متقدم)ورد من الشرع ثم ورد حكم عام يخالفه و اما الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام فليس مورد النزاع اذ لا ثمره للنزاع فيه بالنسبه الينا لان اللازم علينا العمل بالخاص ناسخاً كان او مخصصاً نعم يظهر الثمره بالنسبه الى أصحاب الاثمه عليهم السلام فانه لو كان الخاص مخصصاً كشف عن ثبوت حكمه من أول الشريعه فاللازم ترتيب آثار ثبوت بهذا النحو و اما لو كان ناسخاً رفع الحكم من زمان صدوره و ما قبله باق على حكمه المستفاد من العام فلا يجب اعمال حكم الخاص بالنسبه الى الاعمال السابقه و ترتيب الاثر عليه بل لا يجوز ذلك.

و الاولى ان يقال فى تعيين محل النزاع انه اذا ورد حكم خاص و الاستمرار بحسب الزمان اما بلفظه او باطلاقه ثم ورد حكم اخر (عام)يشمل مورد الخاص و غيره بالعموم او الاطلاق فهل يحكم بخروج مورد الخاص عن موضوع هذا الدليل او يحكم بارتفاع حكم الخاص من بعد هذا الزمان؟

و اذا ثبت محل النزاع نقول غير خفى على من راجع طريقه اصحاب الاثمه عليهم السلام ان الحكم فى المقام اخراج مورد الخاص عن حكم العام فانه لو لا ذلك كان اللازم على كل أحد اذا ورد عليه خاص و عام ان يكلف نفسه استخبار حال الدليلين و تاريخ صدورهما عن الامام عليه السلام و ان ايهما مقدم و ايهما مؤخر مع ان المقطوع من طريقه الاصحاب خلاف ذلك اذ لو كان من بنائهم ذلك صار مع كثره الموارد المبتلى بها من البيئات الواضحات بل كالنور على الطور و حيث ليس الأمر هكذا يستكشف ان بنائهم لم يكن على ذلك و انه يستكشف انهم كانوا يقدمون الخاص مطلقاً سواء

كان قبل العام او بعده و لم يكونوا يحتملون كون العام ناسخاً للحكم المستفاد من الخاص فتدبر و لاتغفل. (١)

لا يقال: يكفى فى اثبات امكان ضبط ترتيب زمان صدور الروايات وضح ترتيب زمان وجود الائمة عليهم السلام فيمكن تمييز المتأخر عن المتقدم بذلك كما لا يخفى.

لأننا نقول: ان ذلك و ان امكن فى الجملة و لكن مراعاته فى جميع الروايات حتى التى صدرت من امام عليه السلام واحد مشكله و محتاجه الى الثبوت و الضبط الكامل مع ان البناء ليس على ذلك.

بقي شيء فى الخاص المتأخر

و هو ان الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام و ان لم يكن محلاً للنزاع لانه اللانزم علينا هو العمل بالخاص ناسخاً كان او مخصصاً ولكن يمكن القول فيه أيضاً بترجيح التخصيص اذا كانت الخصوصات كثيره كالخصوصات الواردة عن الائمة عليهم السلام بالنسبه الى العمومات الصادره من النبي صلى الله عليه و آله و سلم لاستبعاد النسخ من الائمة عليهم السلام و لو بنحو ايداع النواسخ عندهم و عليه فالتخصيص متعين و دعوى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة مندفعه كما عرفت بان القبح فيما اذا لم يكن مصلحه فى اخفاء الخصوصات او لم يكن مفسده فى أبدائها.

و القول بانه لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بالخصوصات عن ظهور تلك العمومات باطلاقها فى الاستمرار و الدوام لا بمعنى ان تلك الظهورات هى الأحكام الواقعيه تمّ نسخت بل بمعنى أنها أحكام انشائية اريد بها انشاء تمّ رفعت غير سديد لما عرفت من استبعاد كثره النسخ ولو بالمعنى المذكور عن شأن الائمة الطاهره عليهم السلام فتلخص ان الاظهر فى دوران الأمر بين النسخ و التخصيص هو تقديم التخصيص

ص: ٥٩١

مطلقاً سواء كان المتأخر هو العام كما اذا ورد الخاصّ الظاهر في الاستمرار ثمّ ورد حكم آخر عام بعد وقت العمل بالخاص.

او كان المتأخر هو الخاصّ كما اذا تقدم العام وحن وقت العمل به ثمّ ورد الخاصّ و ذلك لما عرفت من السيره القطعيه.

و اما اذا لم يجيء وقت العمل بالعام فلاشكال في تقديم الخاصّ على العام كما لا يخفى فما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدس سره من تقديم التخصيص على النسخ متين و ان كان الدليل الذى اقامه عليه من كثره التخصيص ضعيف كما ان ذكر الشرطين للتخصيص و النسخ غير خال عن الاشكال و النظر لما عرفت من امكان التخصيص بعد حضور وقت العمل بالعام اذا كانت المصلحه فى تأخير البيان لعدم قبح حينئذٍ فى تأخير البيان و من امكان النسخ قبل حضور وقت العمل بناء على كفايه الحكم الانشائي للنسخ و الرفع و الله هو العالم.

الفصل العاشر: فيما اذا كان التعارض بين دليلين بالعموم من وجه

اشاره

فيما اذا كان التعارض بين دليلين بالعموم من وجه

و لا- يخفى انه لم يتعرض له الاصحاب إلّا بعض المتأخرين قال شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره ان الظاهر من الخبرين المتعارضين هو كون التعارض بينهما تباينياً (أى تبايناً كلياً) لانه هو الذى يوجب ان يكون الخبران متقابلين بقول مطلق بحيث يتعرض كل طرف بجميع ما فيه مع جميع ما فى مقابله.

و عليه فلايشمل التباين الجزئى الذى هو العموم من وجه انتهى و مما ذكر يظهر انه لامجال للتمسك بأخبار العلاجيّه فى المتعارضين بالعموم من وجه كما لا وجه للرجوع الى أخبار التخيير بل يرجع الى مقتضى القاعده فى مورد التعارض لو لم يعلم حجيه أحدهما من طريق آخر.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره ان جميع أدلّه العلاج يدور مدار عنواني حديثين متعارضين و الخبرين المختلفين فلاحد ان يقول ان الظاهر منهما هو التخالف بقول مطلق و هو يختص بالمتباينين و اما العامان من وجه فتصرف الادله منهما فان الظاهر من قوله «يأتي منكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ» دوران الأمر بين اخذ أحدهما و ترك الآخر و بالعكس رأسا لا أخذ بعض مفاد أحدهما و ترك بعض مفاد الآخر و كذا الاجوبه الوارده فيها كقوله «خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر و قوله اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه» الى غير ذلك ظاهره في الحديثين المختلفين في جميع مفادهما و بالجملة الناظر في روايات الباب يرى ان محط السؤال و الجواب فيها هو الخبران المختلفان بجميع المضمون فالعامان من وجه خارجان عنها فلا بد في مورد تعارضهما من الرجوع الى القاعده الى أن قال لكن العرف بمناسبه الحكم و الموضوع و القاء الخصوصيه يفهم ان الخبرين الواردين عن الائمه عليهم السلام اذا تصادما و تعارضا بأى وجه كان لا يجوز طرحهما بل لا بد من الترجيح و الأخذ بالراجح و مع فقدانه التخيير فلا يرضى الشارع فيهما بالعمل على طبق القاعده و اولى بذلك اذا اختلف الخبران في مدلولهما الالتزامى فتدبر جيّداً. (1)

و أنت خبير بان دعوى الغاء الخصوصيه فى أخير كلامه الشريف كما ترى بعد كون الاصل فى المتعارضين هو التساقت اذ التخيير و الترجيح محتاجان الى صدق موضوع الدليل و شمول عنوان الخبرين المختلفين لما اختلفا و تعارضا فى بعض مضمونهما غير محرز و لا اقل من الشك فلا يجوز التمسك بأخبار التخيير و لا بالاخبار العلاجيه لعدم احراز موضوعهما.

ص: ٥٩٣

ثم انه لو سلمنا إطلاق موضوع الاخبار العلاجية او عمومه فقد فصل بين المرجحات السندية كالترجيح بالاصدقيه و الأعدليه فيهما و عدم الجريان و بين مرجحات جهه الصدور و المضمون و الجريان فان الرجوع الى المرجحات السندية يوجب طرح أحدهما رأسا حتى ماده الافتراق او التبعض في السند و الالتزام بصدوره في ماده الافتراق دون ماده الاجتماع و كلا الامرين مما لا- يمكن الذهاب اليه اما الاوّل فلانّ طرح أحدهما في ماده الافتراق طرح للحجه بلامعارض و اما الثاني فلانه لا يعقل التعبد بصدور كلام واحد بالنسبه الى بعض مدلوله دون البعض الآخر هذا بخلاف مرجحات جهه الصدور او المضمون فان التفكيك في جهه الصدور او المضمون فلامانع منه بان يقال صدور هذا الخبر بالنسبه الى بعض مدلوله لبيان الحكم الواقعي و بالنسبه الى البعض الآخر للتقيه و كذا التفكيك في المضمون بان يقال بعض مدلول هذا الخبر متعلق للاراده الجديه دون البعض الآخر للتخصيص او التقييد الوارد عليه.

أورد على التفصيل المذكور بأنه لا- دليل على الترجيح بصفات الراوى رأسا لاختصاص الدليل بباب القضاوه و معه لا مجال للمرجحات السندية في باب تعارض الأخبار عدى الشهره بناء على ان المراد منها هي الشهره الروائيه كما تقدم.

و قد فصل السيد المحقق الخوئي قدس سره بين ما اذا كان العموم مستفادا في كل منهما بالوضع فيمكن التعبد بصدوره دون عمومه لامكان ان يكون الكلام صادرا عن الامام عليه السلام على غير وجه العموم بقربه لم تصل اليه.

و بين ما اذا كان العموم في كل منهما مستفادا من الاطلاق فتسقط الروايتان في ماده الاجتماع من الاوّل بلاحاجه الى الرجوع الى المرجحات و ذلك لان الاطلاق بمعنى اللابشرط القسمى المقابل للتقييد غير داخل في مدلول اللفظ اذ اللفظ موضوع للمهيئه المهمله التي يعبر عنها باللابشرط المقسمى فلا يروى الراوى عن الامام عليه السلام الا

بثبوت الحكم للطبيعه المهمله و اما اطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ و يثبت بحكم العقل بعد تماميه مقدمات الحكمه و على هذا فالتعارض بين الخبرين باعتبار نص مدلولهما فانه لا تنافى بين الحكم بوجوب اكرام العالم على نحو الاهمال و حرمة اكرام الفاسق كذلك ليقع التعارض بين الخبرين الدالين عليهما و لا سبيل للعقل الى الحكم بان المراد منهما وجوب اكرام العالم و لو كان فاسقا و حرمة اكرام الفاسق و لو كان عالما فانه حكم بالجمع بين الضدين و الحكم بالاطلاق فى أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فيسقط الدليلان معا فى ماده الاجتماع و يرجع الى دليل آخر من عموم او إطلاق و مع فقدته يكون المرجح هو الاصل العملى. (١)

يمكن أن يقال ان التفصيل بين كون العموم بالوضع و بين كونه بالاطلاق لا- وجه له لان مقدمات الحكمه و ان كانت عقليه ولكن ليست عقليه صرفه حتى لا- يتصور فيه التعدد بل هو حكم عقلى فى الأحكام العرفيه و عليه فالتعدد فى الاطلاق متصور كالوضع و يكون ظهور كل واحد من المطلقين منعقد مع قطع النظر عن الآخر و دعوى عدم انعقاد الظهور قبل وصول الآخر كما ترى.

و عليه فلا فرق بين كون العموم ناشئا من الوضع او الاطلاق فى امكان رجوع الأمر الى انكار العموم او الاطلاق من جهة امكان كون الكلام صادرا عن الامام عليه السلام على غير وجه العموم و الاطلاق بقرينه لم تصل اليها فاختص العموم و الاطلاق بغير مورد الاجتماع فلا يلزم من شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه أحد المحذورين من طرح الحججه بلا معارض أو التبعض فى السند.

ثم ان الظاهر من كلام سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره ان العامين من وجه مشمول للاخبار العلاجيه بالنسبه الى غير المرجحات السنديه حيث قال ظاهر قوله

ص: ٥٩٥

«خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر» وجوب الأخذ بأحد السندين و طرح الآخر بالكليه فى تمام المفاد و حينئذ فاما يقال يؤخذ باطلاق الخبرين المتعارضين الشامل للعامين من وجه و يحكم بان مقتضى أدله العلاج وجوب الأخذ بالمشهور منهما و طرح الآخر بالكليه او يقال ان الأمر بطرح أحدهما بهذا النحو بقريته ما ارتكز فى الازهان من عدم مناسبه طرح السند فيما لم يتحقق التعارض فيه اعنى ماده الافتراق (١) على عدم اراده إطلاق الحكم حتى بالنسبه الى العامين من وجه و لعل الاحتمال الثانى أقوى و أقرب بالاعتبار فيحصل ان المرجح الصدورى غير شامل لمورد تعارض العامين من وجه.

و اما المرجح الجهتى فالظاهر اعماله فيهما فانه يفهم من قوله عليه السلام خذ بما خالف العامه و أترك ما وافقهم و نحو ذلك من التعبيرات وجوب الترك و الطرح فى خصوص ماده التعارض لا مطلقاً فان العمل ببعض المفاد دون بعض ليس بعادم النظير بل شايع متعارف كما يرى فى العمومات المخصصه و الاطلاقات المقيده ببعض المفاد و هذا هو الفارق بين المرجح الجهتى و المرجح الصدورى فان العرف لما يستبعد التعبد بالسند فى بعض المراد و عدم التعبد به فى بعضه يحكم بان المراد من الطرح فى قوله و اطرح الآخر طرح السند بالكليه و حيث يستبعد طرحه حتى فيما لا تعارض فيه يحكم بعدم اراده إطلاق الحكم حتى فى العامين من وجه و اما فى مقام العمل بمدلول الخبر فحيث يرى كثيرا العمل ببعض المدلول دون بعض و يرى ان اراده بعض مفاد الكلام شايع متعارف يحكم بان المراد بترك الموافق تركه فى خصوص ماده التعارض لا مطلقاً. (٢)

ص: ٥٩٦

١- (١) و الظاهر ان فى العبارة سقط و لعله كانت هكذا محمول على عدم اراده الخ.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ٣٦٣.

و عليه فالأخبار العلاجية تشمل العامين من وجه فيما لا- محذور فيه و هو المرجحات المضمونيه او الجهتية دون المرجحات السنديه نعم هذا التفصيل مبنى على جريان أدله العلاجية فى العامين من وجه و لكن عرفت ان المتعارضين لا يشمل العامين من وجه حيث ليس تعارضهما بنحو الاطلاق فأدله الأخبار العلاجية قاصره موضوعاً من جهة شمولها للعامين من وجه مطلقاً سواء كان المرجح سندياً او جهتياً و عليه فمع قصور الادله المذكوره عن شمول العامين من وجه لا مجال لهذه التفصيلات بل الحكم هو التخيير ان قلنا به و إلا فالحكم هو السقوط طبقاً للقاعده.

اللهم الا ان يقوم وجه آخر على عدم السقوط مطلقاً كما تقدم فى بيان مقتضى القاعده فراجع.

تنبيه فى الخبر المخالف للكتاب

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: قد عرفت أن الخبر الواحد اذا كان مخالفاً لظاهر الكتاب او السنه القطعيه و كانت النسبه بينهما التباين يطرح الخبر و لو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الأخبار الكثيره الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنه و انه زخرف و باطل.

و أما اذا كانت النسبه بينهما العموم المطلق فلاينبغى الاشكال فى تخصيص الكتاب و السنه به ما لم يكن خبر آخر معارضاً له و إلا فيطرح و يؤخذ بالخبر الموافق للكتاب و السنه بمقتضى أخبار الترجيح.

و أما ان كانت النسبه بينهما العموم من وجه فان كان العموم فى كل منهما بالوضع يؤخذ بظاهر الكتاب و السنه و يطرح الخبر بالنسبه الى مورد الاجتماع لانه زخرف و باطل بالنسبه الى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكرناه من التفكيك فى الحجيه باعتبار مدلول الكلام و ان كان العموم فى كل منهما بالاطلاق يسقط الاطلاقان فى مورد

الاجتماع لما ذكرناه من ان الاطلاق غير داخل فى مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو العقل ببركه مقدمات الحكمة التي لا يمكن جريانها فى هذه الصورة و ذكرنا ان المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا اطلاقه كى يقال ان مخالف إطلاق الكتاب زحرف و باطل.

و من هنا يظهر انه لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب او السنه اطلاقيا يقدم عموم الخبر فى مورد الاجتماع بعد ما ذكرناه سابقاً من عدم تماميه الاطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة (1) و لا يذهب عليك كما تقدم انه لا فرق بين كون العموم بالوضع و بين كونه بالاطلاق فى انعقاد الظهور فى الطرفين كالوضع و عليه فما أفاده فى الوضع يجرى فى الاطلاق أيضاً فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنه و يطرح الخبر بالنسبه الى مورد الاجتماع بناء على إطلاق ما دل على أن المخالف زحرف و باطل و إلّا فمقتضى القاعده هو تساقطهما فى مورد الاجتماع طبقاً للقاعده.

و مما ذكر يظهر انه لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب او السنه اطلاقيا فلاوجه لتقديم عموم الخبر على إطلاق الكتاب فى مورد الاجتماع بعد ما عرفت من انعقاد الظهور على كلا- الصورتين بل يقدم إطلاق الكتاب كعمومه على المخالف اخذاً باطلاق ما دلّ على ان المخالف زحرف و باطل و الله العالم.

الفصل الحادى عشر: فى تعيين الاظهر بين المتعارضات المتعدده و انقلاب النسبه و عدمه

اشاره

فى تعيين الاظهر بين المتعارضات المتعدده و انقلاب النسبه و عدمه

لا اشكال فى تعيين الاظهر اذا كان التعارض بين الاثنين و أما اذا كان بين الزائد عليهما فتعيينه لا يخلو عن خفاء و خلاف فاللازم حينئذ هو ملاحظه المسأله بصورها المختلفه.

ص: ٥٩٨

اشاره

و النسبه بينها و بين العام متحده و هى العموم و الخصوص كان مقتضى القاعده ان تعرض الخصوصات جميعا على العام فى عرض واحد ففى مثل اكرم العلماء و لا- تكرم الفساق منهم و لا تكرم النحويين منهم يخصّص اكرم العلماء بالخاصين خلافاً لبعض الاعلام فانه ذهب الى تخصيص العام بواحد من الخصوصات ابتداء فتقلب النسبه بين العام و الخاص الآخر الى عموم و خصوص من وجه لان نسبه عنوان العلماء فى قوله اكرم العلماء بعد تخصيصه بقوله لا تكرم الفساق من العلماء الى قوله لا تكرم النحويين هى العموم و الخصوص من وجه.

اذ العالم غير الفاسق نحوى و غير نحوى كما ان النحوى فاسق و غير فاسق فاللازم حينئذٍ هو رعايه النسبه الجديده و تقديم الراجح منهما لو كان او التخيير بينهما لو لم يكن راجح بينهما و لا يجوز تقديم الخصوصات على العام مثل قبل التخصيص الا اذا كانت النسبه بعد التخصيص على حالها كما اذا كانت الخصوصات من اصناف العموم مثل ما اذا ورد اكرم العلماء ثم ورد لا تكرم الصرفيين و لا تكرم النحويين فالنسبه على حالها قبل التخصيص اذ بعد تخصيص العلماء بالصرفيين مثلاً يصير المقصود من اكرم العلماء اكرام العلماء الذين كانوا غير الصرفيين و عموم اكرام العلماء غير الصرفيين بالنسبه الى لا تكرم النحويين باق على حاله اعنى العموم و الخصوص لان عنوان العلماء غير الصرفيين اعم من النحويين انتهى.

أورد عليه فى الكفايه بان النسبه (بين العناوين و الادله) انما هى بملاحظه الظهورات (الاستعماليه فى العام و الخاص) و تخصيص العام بمخصص منفصل و لو كان قطعياً لا يثلم به ظهوره (الاستعمالى) و ان انثلم به حجيته و لذلك يكون بعد التخصيص حجه فى الباقي لاصاله عمومه بالنسبه اليه لا يقال ان العام بعد تخصيصه

بالقطعي لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه فإنه يقال ان المعلوم عدم اراده العموم جداً لا عدم استعمال العام في العموم لافاده القاعده الكليه فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها.

و إنما لم يكن وجه في حجتيه في تمام الباقي لجواز استعماله حينئذٍ فيه و في غيره من المراتب التي يجوز ان ينتهي اليها التخصيص و أصله عدم مخصص آخر لا- توجب انعقاد ظهور للعام لا فيه و لا في غيره من المراتب لعدم الوضع و لا القرينه المعينه لمرتبه منها لجواز ارادتها(على الاجمال و الابهام)و عدم نصب قرينه عليها نعم ربما يكون عدم نصب قرينه مع كون العام في مقام البيان قرينه على اراده التمام و هو غير ظهور العام في تمام الباقي فانقدهح بذلك انه لا بدّ من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً و لو كان بعضها مقدما او قطعياً ما لم يلزم منه محذور انتهائه الى ما لا يجوز الانتهاء اليه عرفاً و لو لم يكن مستوعبه لافراده فضلاً عما اذا كانت مستوعبه لها فلا بد حينئذٍ من معامله التباين بينه و بين مجموع الخصوصات و من ملاحظه الترجيح بينهما و عدمه فلو رجح جانبها(أى الخصوصات)او اختير(جانبها)فيما لم يكن هناك ترجيح فلامجال للعمل بالعام اصلاً بخلاف ما لو رجح طرفه(العام)او قدم(أى قدم طرف العام)تخييراً فلا يطرح منها(أى من الخصوصات)إلّا خصوص ما لا يلزم المحذور مع طرحه من التخصيص بغيره فان التباين انما كان بينه و بين مجموع الخصوصات لا جميع الخصوصات و حينئذٍ(أى حين عدم الطرح من الخصوصات الا- خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور)يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً او تخييراً فلا تغفل. (1)

ص: ٦٠٠

حاصله ان الظهور الاستعمالي يكون على ما هو عليه عند تخصيص العام بالمخصص المنفصل و لا ينثلم ذلك الظهور بتقديم احدى الخصوصات و مع وجود الظهور الاستعمالي و بقائه فلامورد لانقلاب النسبه لان ميزان الجمع العرفي بينهما هو الظهور المنعقد له في نفسه و هو لا يتغير عما هو عليه كما ان معيار التعارض انما هو حجيه كل منهما لو لا المعارضه اذ لو اعتبرت حجيه فعليه في مورد التعارض لما وجدت المعارضه لعدم امكان تحقق الحججه الفعليه في طرفي المعارضه و مع وجود الفعليه في طرف لا معنى لمعارضتها مع ما ليس بحججه فعليه كما لا يخفى.

هذا مضافاً الى ما في تعليقه الاصفهاني قدس سره من ان القاء الظاهر في مقام الافاده و الاستفاده كاشف طبعي نوعي عن اراده الظاهر حقيقه و جداً و هذه الكاشفيه النوعيه ملاك الحجيه دون الكاشفيه الفعليه الشخصيه فالقطع بعدم اراده العموم أو قيام الحججه على عدم ارادته ينافي كشفه الفعلي عن اراده العموم لا كشفه النوعي و مع انحفاظ كشفه النوعي العمومي يعامل مع الخاص الآخر هنا معامله العام مع الخاص و لا فرق بين ان يكون المتكلم من عادته افاده مرامه بشخصين من كلامه او لم يكن كذلك لان هذا البناء لا يغير الكاشفيه النوعيه التي عليها المدار في الدلاله على المراد الجدي و انما يؤثر في عدم ترتيب الاثر على كلام من مثله ما لم يظهر عدم القرينه المنفصله و لاشهاده لعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص لعدم حصول الكاشفيه النوعيه فان عدم الظفر به لا يحدث كاشفيه لما لا كشف له كما ان الظفر به لا يوجب اختلال كشفه و إلا لسرى اجمال المخصص المنفصل الى العام انتهى.

و لعل اليه يؤول ما افاده الشهيد الصدر من انه ان اريد بالدلاله التصديقيه الاولى الدلاله الاستعماليه فعندئذ توجد وراء هذه الدلاله دلالة اخرى و هي الدلاله التصديقيه الجديه اعني ظهور الكلام في كون المراد الاستعمالي مراداً جدياً إلا ان هذه الدلاله لا

تنهدم بالقرينه المنفصله فان قوامها بظهور حال المتكلم فى جديه ما يظهر من الكلام بكل ما تحف به قرائن متصله و بعد انعقاد هذه الدلاله بلحاظ هذا الظهور الحالى لا معنى لانتلامها فان الشىء و لا ينقلب عما وقع عليه. (1)

و كيف كان يمكن ان يقال ان الكشف النوعى و ان كان حجه فيما اذا شك فى أصل وجود المخصص او اذا شك فى مفهوم المخصص و لذا لا يسرى الاجمال منه الى العام ولكن الحجيه للكشف المذكور انما هى فيما اذا لم يتم قطع او حجه على خلافه و الا- فالحجيه النوعيه مقصوره فيما عداه و تتضيق دائره الحجيه النوعيه بقدر قيام المخصص و يتغير دائره الحجيه و مع تغيرها تنقلب النسبه لو كان ملاك الحجيه هى الكاشفيه النوعيه أيضاً اللهم إلاً أن يقال: ان عدم سرايه اجمال المخصص المنفصل الى العام يكفى للشهاده على عدم تغيير النسبه و وجود الكشف النوعى المبنى على بقاء الظهور الاستعمالى المنعقد له فى نفسه و هو المعيار للجمع العرفى بين الأدله او تعارضها فتحصل ان الظهور الاستعمالى و الكشف النوعى عن الاراده حقيقه يحصل بتاميه الكلام و لا- ينتلم بوجود الخاص بل هو باق على ما عليه بان الكشف النوعى ليس معلقا على عدم مجىء الخاص بل يجمع بين العام و الخاص فى الكشف النوعى مع بقاء الظهور و الكشف النوعى فى العام و الخاص فلا تغفل.

و استشكل شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره على ما ذهب اليه صاحب الكفايه و من تبعه بان الظهور الدلالى مجردا عن الاراده الجديده ليس بحجه و لا بمعارض مع دليل آخر بل المعارضه تكون بين الظهورين مع كشفهما عن الاراده الجديده و لذا عدلنا عما قلنا فى أول كتاب التعادل و التراجيح من ان التعارض هو تنافى الدليلين بحسب الدلاله و مقام الاثبات بل التعارض هو تنافى الدليلين بحسب المراد بالاراده الجديده و هو

ص: ٦٠٢

يقتضى بعد تخصيص العام باحدى الخصوصات انقلاب النسبه من العموم و الخصوص الى العموم و الخصوص من وجه.

و اعتضد ذلك بما حكى عن شيخه المعنى الأستاذ الحائرى قدس سره من ان الذى لا يتفاوت انما هو الظهور التصورى اعنى ظهور الكلام فى المعنى المختلج فى ذهن المخاطب حين سماعه و التعارض لا يدور مداره و اما ظهوره فى المراد الجدى فلاشك فى اختلافه بعد التخصيص اذ قبله يكون ظاهرا فى اراده الجميع على حد سواء و بعده يعلم بخروج بعض الأفراد مع صيروره العام اظهر و أقوى فى اراده الباقي و لذا قد يصل التخصيص الى حد يقطع باراده الباقي من العام و هذا من أقوى الادله على ظهور التفاوت بين الحالين من هذه الجبهه انتهى.

و لا يخفى عليك انه قد تقدم ان الاظهر ان التعارض وصف للدالين لا للمدلولين اذ الوجوب و الحرمة المدلولين لا يوصفان بالمعارضه و ان وصفا بالمنافاه و لا للحجتين الفعليتين اذ لا يمكن اجتماع الحجتين الفعليتين فى الضدين حتى توصفان بها بل يوصف ما دل على الوجوب و ما دل على عدمه مثلا- بالمعارضه فيقال تعارض الخبران و لا يقال تعارض الحكمان او تعارض الحجتان الفعليتان و عليه فالتعارض من اوصاف الدال بما هو دال بالذات لا بالعرض و ان كانت المنافاه بين المدلولين واسطه فى ثبوت المعارضه فى الخبرين ثم لا فرق فى الدلاله الاستعماليه الكاشفه نوعاً عن الاراده الجديه قبل التخصيص و بعده بل هى على ما عليها و هو المعيار فى الجمع بين الادله او تعارضها عرفاً و معيار التعارض انما هى الحجيه الذاتيه لا الحجيه الفعليه و هى حجيه كل منهما لو لا الطرف المعارض و المفروض ان هذا المعيار متحقق و باق على ما هو عليه و قد عرفت انه لو اعتبر فعليه الحجيه فى طرفي التعارض لما وقعت معارضه اصلا لعدم امكان اجتماع الحجتين الفعليتين بل يدور

الأمر بين الحجج و اللاحجه حينئذٍ و هو خلاف المفروض من تعارض الحجتين فالظهور الدلالي الذي يجرى فيه أصله الجد مع قطع النظر عن المعارض هو الذي يكون كاشفا نوعيا و موضوعاً للتعارض و هو امر ثابت و لا ينقلب عما هو عليه لعدم كونه تعليقا و الشاهد له هو عدم سرايه اجمال المخصص اليه كما لا يخفى و العقلاء يجمعون بين الكشف النوعى من العام و الكشف النوعى من الخاص فلا وجه لتخصيص الثابت بالدلاله التصوريه ثم ان الظهور الاستعمالي غير الظهور التصورى اذ الظهور الاستعمالي ما هو مراد بالاراده الاستعماليه أى يستعمل الكلمه فى معناها بالاراده دون الظهور التصورى ثم ان الاستدلال للتخير باختلاف الظهور فى المراد الجدى قبل التخصيص و بعده كما ترى فانه مبنى على كون الظهور النوعى فى المراد الجدى تعليقى و قد تقدم ان هذا الظهور ليس بتعليقى و الا لسرى الاجمال اليه من المخصص المنفصل.

فتحصّل ان الخصوصات مقدمه على العموم فى عرض واحد و لا دليل على تقدم بعضها على بعض فى التخصيص و يشهد له بناء العقلاء و السيره اذ لم يلاحظوا زمان الخاصّ انه متقدم على العام او انه متأخر عنه او ان الخاصّ متقدم على خاص آخر او متأخر عنه كما لا يخفى.

بقى شيء فى لزوم تصديق انقلاب النسبه فى الجمله

و هو لزوم تصديق انقلاب النسبه فى الجمله قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره ان ملاك تقديم الخاصّ على العام انما هو اظهرته بالنسبه اليه فاذا كان أحد المخصصين قطعى الدلاله و الآخر ظنيها كان مقتضى ذلك خروج مورد القطعى عن تحت العام على كل حال فيكتسب العام بذلك قوه فى الدلاله على اراده الباقي و حينئذٍ قد يساوى ظهوره فى الباقي مع ظهور الخاصّ الآخر او يزيد عليه فيقدم عليه بمعنى انه يتصرف فى ظهور الخاصّ دون العام مثلا اذا ورد قوله اكرم العلماء و علم

خروج الفساق منهم عن تحت الحكم ثم ورد قوله لا- تكرم النحويين الشامل بظاهره الفساق و العدول فهذا الظهور و ان كان أقوى من ظهور العام بدوا إلا ان خروج الفساق عن تحت العام قد يجعله أقوى ظهوراً من الخاصّ سيما اذا ضعف هذا الظهور من ناحيه اخرى كما اذا كان الفساق فيما بين النحويين في غايه الكثره و ما ذكرنا بعينه نتيجة انقلاب النسبه في الجمله هذا كله اذا كان واحد منهما قطعياً و اما لو كانا ظنين فاللازم تخصيص العام بهما جميعاً لعدم الوجه في تقديم أحدهما على الآخر كما تقدم وجهه. (١)

و يمكن أن يقال: ان مقتضى ما عرفت آنفاً من بقاء الظهور الاستعمالي و النوعي و تقديم الخصوصات على العام في عرض واحد كما عليه بناء العقلاء و السيره المتشرعه هو عدم الفرق بين كون أحد الخاصين قطعي الدلاله و الآخر ظنيها و بين كون كليهما قطعي الدلاله او ظنيها اذ بعد وجود هذه السيره لا فرق في الصور فلاوجه لتصديق انقلاب النسبه في الجمله فيما اذا كان أحد الطرفين قطعي الدلاله و الآخر ظنيها و اليه يؤول ما في تسديد الأصول تبعاً لصاحب الكفايه حيث قال اذا كان لنا عموم و خصوصان فلايرتاب أحد في تقديم الخاصين على العام بلحاظ ان النسبه بينهما و بين العام تكون عموماً و خصوصاً مطلقاً و لا يعتنى اصلاً الى أن تقديم أحدهما: يوجب انقلاب النسبه بين الآخر و العام بعد التخصيص من غير فرق فيه بين المخصص القطعي و غيره. (٢) و بالجمله فمع عدم انقلاب النسبه و بقاء الظهور الاستعمالي الكاشف النوعي لا معنى للقول بقوه دلالة العام في الباقي و أظهريته بالنسبه الى الخاص الآخر بعد تخصيصه بالخاص الأول فانه فرع تغيير الظهور و قد

ص: ٦٠٥

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٣٤٥.

٢- (٢) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٠٨.

تقدم انه لا يتغير الظهور اللفظى النوعى و لا يلاحظ النسبه إلاً باعتبار ما عليها قبل العلاج و التخصيص و المفروض فيه انه لا فرق فيه بين كون أحدهما قطعى الدلاله و الآخر ظنيها فلا تغفل.

ثانياً: انه اذا كانت النسبه بين المتعارضات متعدده

كما اذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما مثل ان يقال يستحب اكرام العدول و يجب اكرام العلماء و لا- تكرم الفساق من العلماء فالنسبه بين الاوّل و الثانى هى العموم من وجه و بين الثانى و الثالث هى العموم و الخصوص و قد ذهب فى الكفايه الى أنه لابدّ من تقديم الخاصّ على العام و معامله العموم من وجه بين العامين من الترجيح او التخيير بينهما و ان انقلبت النسبه بينهما الى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما لما عرفت من انه لا وجه إلاً لملاحظه النسبه قبل العلاج (و قد تقدم ان العبره فى ملاحظه النسبه بالظهورات الاستعماليه و النوعيه و هى على ما عليها قبل العلاج) نعم لو لم يكن الباقي تحت (أى تحت عام) بعد تخصيصه إلاً ما لا يجوز ان يجوز (يتجاوز) عنه التخصيص او كان بعيداً جداً تقدم على العام الآخر لا لانقلاب النسبه بينهما بل لكونه كالنص فيه (أى فى الباقي) فيقدم على الآخر الظاهر فيه (أى فى الباقي) بعمومه كما لا يخفى. (1)

ثالثاً: ما اذا كانت النسبه بين العمومات المتعارضه واحده و هى العموم من وجه

كما اذا ورد يجب اكرام العلماء و لا- تكرم غير المسلمين و يكره اكرام بنى عباس ففى هذه الصوره مقتضى ما عرفت من ان العبره بالظهور الاستعمالى و النوعى و هو على ما هو عليه قبل ورود المعارضات عدم تغيير النسبه عما عليها و ان كانت قله الأفراد فى بعضها موجب لترجيحه على غيره.

ص: ٦٠٦

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٤١٠-٤٠٩.

لان النسبه ملحوظه باعتبار الظهور الاستعمالي و النوعى و هو ثابت على الفرض بل يجرى فيه أحكام الأخبار المتعارضه بناء على شمول أخبار العلاجيه للعموم من وجه لعدم انقلاب النسبه بينها بتقديم أحدها و ترجيحه على الاخرى بجهه من الجهات كقله الأفراد فى بعضها.

رابعها: ما اذا ورد العامان المتباينان مع خاص لاحدهما

كما اذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء فمع ما عرفت من ان العبره بالظهور الاستعمالي و النوعى و هما ثابتان لا- يختلف النسبه بين المتباينين و هى على ما عليها ولو بعد التخصيص بخلاف ما اذا لم نقل بثبوت الظهور الاستعمالي و النوعى.

فان الاختلاف بينهما مرتفع لان بعد تخصيص أحد المتباينين بالخاص و تقديمه عليه انقلبت النسبه بين هذا العام المخصص و العام الآخر من التباين الى العموم و الخصوص و مقتضاه هو تقديم العام المخصص على العام الذى لم يرد عليه تخصيص نعم ان ورد مخصص اخر للعام الاخر كما اذا ورد اكرم العدول من العلماء يرتفع الاختلاف بينهما لاختصاص كل منهما بموضوع غير موضوع الآخر على هذا القول فالتباين و مثل ذلك ما اذا ورد بعد العامين المتباينين خبر يفصل فيه بين مورد وجوب الاكرام و بين غيره كما اذا امر فيه بوجوب اكرام العدول من العلماء و حرمة اكرام الفساق منهم فارتفع التباين بمجيبىء المفصل و يكون شاهدا للجمع كما لا يخفى.

خامسها: ما اذا ورد العام الواحد مع الخاصين اللذين اختلف حكمهما فى النفي و الاثبات

فان كان بين الخاصين جمع يجمع بينهما بحمل الظاهر على الاظهر كما اذا كان احد الخاصين اخص من الاخر مثل اكرم العلماء و لا- تكرم الادباء منهم و لا بأس باكرام النحويين من الادباء و حينئذٍ لا تعارض بين الخاصين و يقدم الاخص على الأعم و حاصلهما يقدم على العام الدال على وجوب اكرام العلماء لكون النسبه بينهما

هى العموم و الخصوص و ان لم يكن بين الخاصين جمع عرفى بينهما لتباينهما كما إذا ورد اكرم العلماء و لا تكرم الادباء و اكرم الادباء يتعارض الخاصان فان كان ترجيح بينهما أو قلنا بالتخير بينهما فالمرجح أو المأخوذ يقدم على العام ان كان مخالفا للعام و ان لم يكن ترجيح أو لم نقل بالتخير فهما يتساقطان و يرجع إلى العام أو الاصل. فتحصل ان النسبه لا تنقلب عما هى عليها ان كانت العبره بالظهور الاستعمالى و الظهور النوعى و الحجه الذاتيه كما هو الظاهر فى الصور المذكوره فتدبر جيداً.

سادسها: ما اذا استلزم تخصيص العام بكل من الخاصين ان لا يبقى مورد للعام او ان ينتهى الى حد الاستهجان

اشاره

ففى الكفايه انه ان كان بين العام و مجموع الخاصين تباين فيلاحظ حينئذٍ الترجيح بين خطاب العام و مجموع الخاصين فلو رجح مجموع الخصوصات او اختير جانبها فيما لم يكن هناك ترجيح فلامجال للعمل بالعام اصلاً.

و لو رجح طرف العام او قدم طرف العام تخيراً فلا يطرح من الخصوصات إلا خصوص ما لا يلزم المحذور مع طرحه من التخصيص بغيره فان التباين انما كان بينه و بين مجموع الخصوصات لا جميع الخصوصات و حينئذٍ يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً او تخيراً و لا يلزم ذلك هو سقوط الخاص الآخر المرجوح او غير المأخوذ عن الاعتبار هذا.

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد فى محكى كلامه بان مجموع الخاصين ليس من الأدله بل لا وجود له فى الخارج و انما هو اعتبار عقلى فالموجود فى الخارج و الصادر من الأئمه عليهم السلام هو كل واحد من الخاصين بخصوصه و العام لا يباين و لا يعارض مع كل منهما و لا يعارض مع المجموع العدى لا وجود له و هو امر اعتبارى فالتعارض انما هو بين الخاصين لكن بالعرض.

ص: ٦٠٨

يمكن الجواب عنه: بما في تسديد الأصول من انه لا ينبغي الشك بل لا شك (بنظر العرف) في وقوع التعارض حقيقه بين الادله الثلاثه المفروضه و انكار وقوع التعارض بالذات بينهما و حصره في التعارض بالعرض بين الخاصين غير متين الى أن قال الحق ان يقال ان كلاً من الخاصين و ان كان لو انفرد وحده لكان مخصصاً للعام غير معارض له الا انه بعد فرض وجود الخاص الآخر و عدم امكان الجمع بينهما فكل منهما معارض له و الادله الثلاثه معارضه مختلفه (1) فما ذهب اليه في الكفايه من التعارض و التباين الحقيقي بين العام و الخصوصات و الرجوع الى الأخبار العلاجيه متين جداً.

تبصره

في الشبهات المصادقيه و المفهوميه

و لا يخفى عليك ان لازم مختار صاحب الكفايه من ان الظهورات الاستعماليه و النوعيه منعقدہ بعد تماميه الكلام و لذا انكر انقلاب النسبه هو حجيه العمومات في الشبهات المصادقيه لان شمول العموم بالنسبه الى مورد الشبهه معلوم و انما نشك في الاراده الجديہ فتجرى فيه اصاله التطابق بخلاف لفظ الخاص فان شموله بالنسبه الى مورد الشك غير محرز و معه فلايجرى فيه اصاله التطابق لعدم الظهور الاستعالي فيه مثلاً اذا ورد اكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم و شككنا في زيد العالم انه فاسق او لا لما امكن التمسك بقوله لا تكرم الفساق منهم لعدم احراز إطلاق الفاسق عليه هذا بخلاف التمسك بالعام فانه جاز لان شموله لزيد العالم محرز بناء على انعقاد الظهور الاستعمالي و النوعى بعد تماميه الكلام فتجرى فيه اصاله الجد و يحكم بوجوب اكرامه.

ص: ٦٠٩

و دعوى ان اصاله الجد فى طرف العموم معارضة مع اصاله الجد فى طرف الخاصّ مندفعه بان اصاله الجد تابعه للظهور الاستعمالى و هو محرز على المبنى المذكور فى طرف العموم و غير محرز فى طرف الخاصّ لعدم العلم بشموله للمشكوك كما لا يخفى.

اللهمّ إلمأ أن يقال ان عنوان العالم بعد تخصيصه بغير الفاسق يخلو عن الجدد بالنسبه الى العالم الفاسق و معه لا يجرى فيه اصاله الجد و الظهور الخالى عن الجد لا تأثير له فى ترتب الاحكام.

بل لعل الأمر كذلك فى الشبهات المفهوميه بعد تخصيص العام بما يشك فى مفهومه فان العام بعد تخصيصه بغير الخاصّ المشكوك فى مفهومه يخلو عن الجد بالنسبه الى الخاصّ المشكوك فى مفهومه و معه لا يجرى فيه اصاله الجد و من المعلوم ان الظهور الخالى عن الجد لا تأثير له فى ترتب الأحكام.

ولكن الانصاف ان يقال ان تخصيص العام يكون بمقدار المعلوم من المفهوم لا- الواقع من المفهوم فى الشبهات المفهوميه و هكذا يكون تخصيص العام بمقدار الأفراد المعلومه لا الواقعيه غير المعلومه فى الشبهات المصادقيه و لذا يؤخذ بالعموم فى الشبهات البدويه و عليه فيجرى اصاله الجد فى العام بعد ما عرفت من ظهوره بالنسبه الى مورد الشبهه مفهوما كانت او مصداقاً و بعبارة اخرى اذا خصص العام بخاص يشك فى مفهومه او بعض افراده اخذ بالقدر المتيقن منه فيخصص به العام و لا دليل على تخصيصه فى المقدار المشكوك بل يجرى فيه اصاله الجد فى العام فان العام بظهوره يعم عنوان المشكوك كسائر العناوين و هكذا اذا خصص العام بخاص اخذ بالقدر المتيقن من أفراده و يجرى فى الأفراد المشكوكه اصاله الجدد بعد شمول العام لتلك الأفراد بعنوان العام و بالجملة فكما ان العام يؤخذ بظهوره فى الشبهات البدويه

من العناوين المحتمله خروجها عن العام واقعاً فكذلك يؤخذ به فى الشبهات المفهوميه و الشبهات المصادقيه فى محتملاتهما فانقده مما ذكر قوه القول بحجيه العام فى الشبهات المفهوميه و المصادقيه كليهما بناء على انعقاد الظهور الاستعمالى و الكاشف النوعى بتماميه الكلام و عدم تغيره بالتخصيص لان اصاله التطابق تجرى فيه.

و دعوى قيام العلم الاجمالى برفع اليد عن اصاله الجدا اما فى طرف العام و اما فى طرف الخاصّ و معه فلامجال للتمسك باصاله الجدا لا فى طرف العام و لا فى طرف الخاصّ.

مندفعه بانحلال العلم الاجمالى المذكور فى طرف الخاصّ بوجوب الأخذ بالقدر المتيقن من المفهوم او الأفراد المعلومه فلاحجه على وجوب ما زاد عليه من المفهوم المشكوك او الأفراد المشكوكه و لا تجرى اصاله التطابق بعد عدم احراز الظهور الاستعمالى فى طرف الخاصّ بخلاف العلم الاجمالى فى طرف العام فان شموله للعنوان المشكوك او الأفراد المشكوكه معلوم بعد انعقاد الظهور الاستعمالى و النوعى بتماميه الكلام و معه تجرى اصاله التطابق بين الاراده الاستعمالى و الاراده الجدييه فلامعارض لاصاله التطابق فى طرف العام.

و لذلك عدلنا عما ذكرنا فى بحث العام و الخاصّ من عدم جواز التسمك بالعام فى الشبهات المصادقيه فراجع و الله هو العالم.

الفصل الثانى عشر: فى جواز تقديم المرجحات بعضها على بعض

فى جواز تقديم المرجحات بعضها على بعض

قال الشيخ الأعظم ان الرجحان بحسب الدلاله لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور و كذا لا يزاحمه هذا الرجحان أى الرجحان من حيث جهه الصدور فاذا كان الخبر الأقوى دلالة موافقا للعامه قدم على

الاضعف المخالف لما عرفت من ان الترجيح بقوه الدلاله من الجمع المقبول الّذى هو مقدم على الطرح اما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهه الصدور بان كان الارجح صدورا موافقا للعامه فالظاهر تقديمه على غيره و ان كان مخالفا للعامه بناء على تعليل الترجيح بمخالفه العامه باحتمال التقيه فى الموافق لاین هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كالمتواترين او تعبداً كما فى الخبرين بعد عدم امكان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر و فيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلّه الترجيح من حيث الصدور.

فان قلت: ان الاصل فى الخبرين الصدور فاذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيه كما يقتضى ذلك الحكم باراده خلاف الظاهر فى اضعفهما دلالة فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلاله مقدما على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيه لانه الغاء لاحدهما فى الحقيقه و لذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقيه على تقدير الصدور لم يشمله أدلّه التعبد بخبر العادل نعم لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقيه و الغائه و اذا لم يعلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع الى المرجحات الصدوريه فان أمكن ترجيح أحدهما و تعينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعين و ان قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقيه فى أحدهما مرجحا فمورد هذا المرجح تساوى الخبرين من حيث الصدور اما علما كما فى المتواترين او تعبداً كما فى المتكافئين من الاحاد و اما

ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلاوجه لاعمال هذا المرجح فيه لان جهه الصدور متفرع على أصل الصدور انتهى موضع الحاجة. (١)

و فيه ما حكى عن المحقق الرشتي قدس سره من انه منقوص بالمتكافئين اذ لو لم يكن لتصديق الخبر ثم حمله على التقيه معنى معقولاً لكونه الغاء له فى المعنى و طرحاً له فى الحقيقه فيلزم من دخوله تحت أدله التصديق خروجه و ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل فكيف يتعقل الحمل على التقيه فى صوره التكافؤا و فقد المرجح. (٢)

و قد أجاب عنه صاحب الكفايه (٣) بما حاصله كما أفاد سيدنا الأستاذ من ان غرض الشيخ الأعظم من التساوى من حيث الصدور تعبداً تساويهما بحسب الحجيه الاقتضائيه لا الفعليه ضروره ان دليل حجيه الخبر لا يقتضى الحجيه الفعليه للمتعارضين بل و لا لاحدهما و انما مقتضاه كونهما حجتين اقتضاء و لا- بأس بكون الخبر حجه بحسب الاقتضاء و ان لا بدّ من حمله على فرض الصدور على التقيه و بعبارة اخرى الذى لا يعقل الالتزام به هو كون الخبر حجه فعلاً مع لزوم حمله على التقيه و لا بأس بحجيته اقتضاءً مع لزوم حمله على ذلك.

و قد أورد سيدنا الأستاذ على صاحب الكفايه بقوله و أنت خير بما فى هذا الجواب لانه ان كان المراد بحجيه المتكافئين حجيتهما بحسب الاقتضاء بمعنى كونهما واجدين لملا-ك الحجيه فهذا المعنى بعينه موجود فى المتخالفين أيضاً بل الخبر المرجوح المطروح أيضاً حائز لهذا الملا-ك و حجه بهذا المعنى فما معنى دعوى عدم امكان التعبد بصدور ما لا بدّ من حمله على التقيه(فى المتخالفين) فان الذى لا يمكن

ص: ٦١٣

١- (١) فرائد الاصول، ص ٤٦٨.

٢- (٢) بدائع الافكار، ص ٤٧٥.

٣- (٣) الكفايه، ج ٢، ص ٤١٤.

هو التعبد بصدوره فعلاً لا بحسب مقام الاقتضاء و ان كان المراد حجيتها فعلاً فيرد انه لا معنى للتعبد بصدور المتكافئين مع لزوم حمل أحدهما المعين على التقيه كما لا معنى له في المتخالفين فتدبر انتهى.

فما برهن عليه الشيخ الأعظم من تقديم المرجح الصدورى على الجهتى محل تأمل و نظر لعدم الفرق بين المتكافئين و المتخالفين فى امكان التعبد و عدمه كما أشار اليه المحقق الرشتى قدس سره.

ثم انه حكى عن المحقق النائنى قدس سره وجه آخر لتقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى و محصله ان التعبد بجهه الصدور متأخر فى الرتبه عن التعبد بأصل الصدور و لازم ذلك تقديم المرجح الصدورى على الجهتى كما هو ظاهر المقبوله فلاوجه لما عن الوحيد البهبهانى قدس سره من تقديم المرجح الجهتى على الصدورى انتهى موضع الحاجه.

و قد أورد عليه سيدنا الأستاذ بان التعبد بجهه الصدور ليس متأخراً عن التعبد بأصل الصدور بل كل من التعبد بالصدور و التعبد بجهه الصدور و التعبد بالظاهر فى عرض واحد فكما لا يمكن التعبد بجهه مالا تعبد بصدوره و ظاهره كذلك لا يمكن التعبد بصدور ما لا تعبد بجهته و ظاهره و لا يمكن التعبد بظاهر ما لا تعبد بجهته و صدوره و بالجمله كل من التعبد بالصدور و الظاهر و الجبهه فى عرض واحد لا معنى لاحدهما بدون الاخرين او بدون واحد منهما فما يقال من ان أحد هذه التعبدات فى طول الآخر ضعيف جداً انتهى.

ودعوى ان صدور الروايه مقدم على ظهوره و هو على موافقته مع العامه او مخالفته فكيف يكون الصدور او الظهور مع غيره فى عرض واحد مندفعه بان أدله الاعتبار تكون فى عرض واحد لا نفس الصدور و الظهور و جهه الصدور الا ترى ان

شمول اكرم العلماء لزيد و ابنه من العلماء يكون فى عرض واحد مع ان وجود ابن زيد متأخر عن وجود أبيه كما لا يخفى.

ثم التحقيق كما أفاد سيدنا الأستاذ هو ان يقال ان الكلام يقع تارة مع قطع النظر عن النصوص و اخرى مع النظر اليها لا مجال لانكار دلالة المقبوله على تقديم الترجيح بالشهره على الترجيح بموافقه الكتاب و الترجيح بموافقه الكتاب على الترجيح بمخالفه العامه كما ان ظاهر غيرها من الأخبار التي اقتصر فيها على الاخرين و لم يذكر الشهره ترجيح الاوّل على الثانى و تقدمه عليه و ما يستفاد من الكفايه من ان أدله الترجيح فى مقام بيان ان هذا مرجح و ذاك مرجح و ذكرها مرتبا لا يدل على الترتيب مدفوع بظهور الأخبار و لا سيما بعضها فى اراده الترتيب فان الأمر بالأخذ بالشهره فى المقبوله ثم فرض الراوى الشهره فيهما معا فامرّه عليه السلام بالأخذ بالموافق للكتاب ثم فرض الراوى ان كليهما مخالفان او موافقان فامرّه عليه السلام بالأخذ بمخالف العامه ظاهر فى اراده الترتيب و ان أمره عليه السلام بالأخذ بالشهره أولاً. مطلق سواء كان أحدهما موافقا للكتاب او مخالفا او موافقا للعامه او مخالفا و هكذا امره عليه السلام بعد بالأخذ بموافق الكتاب بل الأخبار صريحه فى ملاحظه الترتيب كصحيحه الراوندى فراجع.

و بالجمله انكار دلالة أخبار الترجيح على الترتيب بين الاخيرتين مكابره واضح.

و لو قيل ظهورها فى الترتيب مسلم إلا انه لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور بملاحظه غير واحد من الأخبار التي اقتصر فيها على ذكر مرجح واحد فانه لو أخذ بهذا الظهور لزم تقييد هذه الأخبار الكثيره و هو بعيد.

قلنا بعد ارجاع الصفات الى الحكمين فى المقبوله يبقى مرجحات ثلاث الشهره الروايتى لو لم نقل برجوعها كالصفات الى الحكمين و موافقه الكتاب و مخالفه العامه و الاخير ان مذكوران فى غير المقبوله أيضاً فى بعض الأخبار نعم هنا أخبار أيضاً

اقتصر فيها على ذكر خصوص موافقه الكتاب او خصوص مخالفه العامه الا ان تقييد جميع هذه بما فى المقبوله ليس بمشكل كى
يوجب رفع اليد عن ظهورها فى الترتيب و الله اعلم.

فانقدح مما ذكر ان بملاحظه أخبار العلاج لابد من تقديم الترجيح بالشهره على الترجيح بموافقه الكتاب و الترجيح بها على
الترجیح بمخالفه العامه فدعوى عدم التقدم و التأخر كدعوى تقدّم المرجح الجهتى على الصدورى مدفوعه بتلك الأخبار و اما
مع قطع النظر عنها فلادليل على تقديم المرجح الصدورى على الجهتى كما لا دليل على العكس فعند التعارض يقدم أقواؤهما
ملاكا و إلّا فالتخير الى أن قال و قد تحصل ان اقامه البرهان العقلى على تقديم المرجح الصدورى على الجهتى او العكس محل
منع فالاولى التمسك بالنصوص و قد عرفت أنها دلّت على تقديم الشهره على موافقه الكتاب و الموافقه للكتاب على مخالفه
العامه فتدبرّ و استقم. (1)

و بالجمله فالأظهر هو الأخذ بأخبار العلاجيه و مقتضاها هو تقديم المرجحات الصدوريه على غيرها و المراد من المرجحات
الصدوريه هى صفات الراوى ان لم نقل بأنها من مرجحات الحكمين كما لا يبعد ذلك لذكرها عند اختلافهما فى الحكم او هى
الشهره بناء على ان المراد منها هى الشهره الروائيه كما تقدم بيان ذلك فى التنبيه الأول و قويناه و مقتضاها أيضاً هو تقديم
المرجح المضمونى كموافقه الكتاب على غيره كمخالفه العامه ثم ان وجدت احدى المزايا المنصوصه فى أحدهما و اخرى فى
الآخر فمقتضى إطلاق دليل تقديم الصدورى على جهه الصدور هو تقديم طرف فيه مرجح صدورى و هكذا بالنسبه الى
المرجح المضمونى و المرجح الجهتى أخذنا باطلاق أدلّه المرجحات هذا كله بناء على الاقتصار على المرجحات المنصوصه نعم
لو

ص: ٦١٤

لم تقتصر على المرجحات المنصوصه و تعدينا الى كل ما يوجب الاقريبه الى الواقع او الابعديه عن الخلاف او قلنا بناء على الاقتصار ان أدله الترجيح انما تكون فى بيان ذكر المرجحات دون الترتيب بينها فمتى وجدت فى أحد المتعارضين إحدى المزايا الموجبه للاقريبه او الابعديه و وجدت اخرى فى الآخر كذلك او وجدت احد المزايا المنصوصه فى أحدهما و اخرى فى الآخر فقد حكم فى الدرر بالتخير سواء كانت الميزتان راجعتين الى الصدور أو أحدهما اليه و الاخرى الى جهته. (١)

ولا يخفى عليك ان مع عدم الأخذ باخبار العلائجه و تعارض إحدى المزايا مع الاخرى منها يمكن القول بتقديم الأقرب و الأقوى ملاكاً منهما ان لم يكن إطلاق أدله التخير و إلاً فالحكم هو التخير شرعاً و قد تقدم فى الفصل السابع تقويه إطلاق أدله التخير بالنسبه الى المرجحات غير المنصوصه و معه فالحكم فى الصوره المذكوره هو التخير كما ذهب اليه فى الدرر و ان كان الاحوط هو تقديم الأقرب و الأقوى ملاكاً.

الفصل الثالث عشر: فى ان على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصه و عدم...

فى ان على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصه و عدم إطلاق أدله التخير لزم ان يتعدى الى كل مرجح ولكن لا مجال للترجيح بشيء قام الدليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس

لان عموم التعليل فى المرجحات المنصوصه و ان اقتضى على القول بالتعدى و جوب الترجيح به اذا طابق الظن القياسى مضمون احد الخبرين ولكنه يعارض مع إطلاق قوله عليه السلام دين الله لا يصاب بالعقول و قوله عليه السلام السنه اذا قيست محق الدين فان مثلها يقتضى عدم جواز الترجيح به فيتعارضان فى مورد الترجيح إلا ان سيدنا الأستاذ قال ان الحق هو تقديم مثل هذا الاطلاق على عموم التعليل المستفاد من المقبوله اذ حمل الاطلاق على خصوص القياس فى

ص: ٦١٧

الأحكام المستقلة بعيداً بخلاف حمل عموم التعليل على غير مثل القياس مما دلّ الدليل على عدم اعتباره و عدم جواز الترجيح به هذا.

ثم ان المذى ينبغي التوجه اليه ان القياس المذى منع من اعماله بنحو الاستقلال او فى مقام الترجيح هو المذى يعمل فى الدين و السنه كما اذا ظن بالقياس وجوب شىء او حرمة فعله على وفقه او جعله مرجحاً للخبر الدال على الوجوب او على الحرمة.

و اما المذى يعمل فى الموضوعات التى يترتب الأحكام عليها فلا دليل على منع اعماله لا بنحو الاستقلال و لا فى مقام الترجيح مثلاً اذا فرضنا ان الشارع اكتفى بالظنّ بالقبلة لا بأس باعمال القياس فى تحصيل ذلك الظن اذ هو ليس قياساً فى الدين و الشريعة كما اذا فرضنا اكتفائه بالظنّ بالاقربيه فى الترجيح لا بأس باعماله فى تحصيل ذلك الظن مثلاً اذا ظن بالقياس كون هذا الخبر مخالفاً للعامة او كون هذا الراوى اعدل و اوثق لاضير فى اتباع هذا الظن و جعله مرجحاً و أدله منع القياس فى دين الله لا تشمله اذ هو ليس قياساً فى دين الله. (١)

هذا كله فيما اذا لم يكن إطلاق لادله التخيير و إلا فمع ثبوت الاطلاق كما قويناه فلا مجال لاتباع الظن فضلاً عن الظن القياسى بل الحكم هو التخيير.

الفصل الرابع عشر: فى الموافقه مع الشهره الفتوائيه التى لا تفيد الا الظن

فى الموافقه مع الشهره الفتوائيه التى لا تفيد الا الظن

و اما الشهره المفيده للاطمينان فقد تقدم حكمها من أنها حجه و كيف كان فلا دليل على الترجيح بالشهره الفتوائيه المفيده للظن إلا التعدى عن مرجحيه الكتاب بدعوى ان الكتاب اماره مستقلة و بعد الغاء خصوصيه الكتاب تكون الشهره الفتوائيه المطابقه لمضمون احد الخبرين كالكتاب مرجحاً و ليس ذلك الا لاقوائيه احد الدليلين بالموافقه للكتاب او المشهور

ص: ٦١٨

و لكن يرد عليه ما اورد على التعدى عن المرجحات المنصوصه الى كل مزيه فانه لو كان الترجيح بالشهره الفتوائيه جايزا لأشار اليه الامام عليه السلام.

هذا مضافاً الى أن الظاهر من الاقوائيه المرجحه هي الاقوائيه من حيث الدليليه و من المعلوم ان كون مضمون أحدهما مضموناً لاجل مساعده اماره ظنيه كالشهره الفتوائيه لا- يوجب قوه فى أحدهما من هذه الحثيه و ارجاع اقربيه مضمون الخبر الى قوه الدليليه و اقربيه نفس الخبر بدعوى انه اذا لوحظ فناء الدال فى مدلوله كان الخبر موصوفاً بالاقربيه الى الواقع لكون مضمونه اقرب الى الواقع كما فى تعليقه المحقق الاصفهاني لا يصح إلّا بالعنايه و المجاز كما لا يخفى.

فتحصّل انه لا- دليل على كون الشهره الفتوائيه المفيده للظن من المرجحات لعدم الاشاره اليها فى الأخبار العلاجيه فتأمل نعم الشهره المفيده للاطمينان حجه كما تقدم فى محله و لله الحمد أولاً و آخراً.

و فيه فصول:

الفصل الأول: فى تعريف التعارض و الوجه فى تقديم تعريف التعارض أن مورد التعادل و التراجيح هو الدليلان المتعارضان.

و التعارض لغه من العرض بمعنى الاظهار و غلب فى الاصطلاح على تنافى الدليلين و تمانعهما بالتناقض، كما اذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على عدم وجوبه، أو بالتضاد، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على حرمة.

و لا ينافى كون التعارض وصفا للدالين المنافاه الموجوده بين المدلولين، بل هى موجه لتعارض الدالين، فالتعارض من أوصاف الدليلين أو الأدله لا من أوصاف المدلول حتى يكون لحوقه بالدليلين من باب الوصف بحال متعلقه؛ يقال تعارض الرجلان أى أظهر كلّ منهما نفسه لصاحبه على وجه لا يجتمع معه فى جانب، و هو بهذا الاعتبار غلب فى عرف الأصوليين على تعارض الدليلين؛ و لذا عزّف بتنافى الدليلين. و ظاهر أنّ تعارض الدليلين إنّما هو باعتبار دلالتهم، كما لو دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على تحريمه مثلا، فإنّ الأوّل كأنه بدلالته على الوجوب ينفى التحريم و الثانى بدلالته على التحريم ينفى الوجوب.

ص: ٦٢١

و بعبارة أخرى إن أريد من التعارض التنافى فى الوجود فهو حقيقه و بالذات لا يعقل إلّا فى المدلولين أو فى الدليلين بما هما دليلان و حجتان لا فى الدالين بما هما كاشفان نوعيان، إذ لا تعارض فى مرحله الدلاله و مقام الاثبات، لأن الدالين الكاشفين ليس دلالتهما و كشفهما بالكشف التصديقى القطعى أو الظنى الفعلى حتى يستحيل اجتماعهما بالذات، بل بالكشف النوعى لا يتقوم إلّا بمكشوفين بالذات لا تمنع بينهما من حيث نفسيهما.

لكن يوصف الدالان بوصف المدلولين بحمل الشايح بالعرض لما بينهما من الاتحاد جعلاً و اعتباراً، فتنافى المدلولين فى هذه الصوره واسطه فى عروض التنافى على الدالين لا واسطه فى الثبوت، و إن أريد من التعارض أخص من مطلق التنافى نظراً إلى أنه لا يوصف الوجوب و الحرمة بانهما متعارضان و إن وصفاً بأنهما متنافيان، و كذلك الحجيه لا توصف بالمعارضه و إن وصفت بالمنافاه، بل يوصف ما دلّ على الوجوب و ما دلّ على عدمه مثلاً بالمعارضه، فيقال تعارض الخبران لا تعارض الحكمان، فالتعارض من أوصاف الدال بما هو الدال بالذات لا بالعرض، فالمنافاه بين المدلولين فى هذه الصوره واسطه فى ثبوت المعارضه فى الخبرين.

و دعوى أن الظهور الدلالى مجرداً عن الإراده الجديه ليس بحجّه و لا بمعارض مع دليل آخر، و عليه فالتعارض هو تنافى الدليلين بحسب كشفهما عن الإراده الجديه و هو قد يختلف و يتقلب بورود دليل آخر.

مندفعه بأن التعارض من العرض و هو بمعنى الإظهار و الدالان المتنافيان لكل منهما ثبوت و يظهر كل منهما نفسه على الآخر، بخلاف المدلولين أو الحجيتين كما عرفت، فإنه لا ثبوت إلّا لأحدهما فلامعنى لإظهار كل منهما نفسه على صاحبه و

خلوهما عن الإرادة الجديه لا يوجب عدم معارضتهما بعد وجود الإراده الاستعماليه، كما لا يستلزم بعد خروج فرد عن الإراده الجديه خروجه عن كونه حقيقه.

و لعل رفع التنافى بين الدالين بالتوفيق العرفى أو بالحكومه من شواهد كون مورد التعارض هو الدلاله، وإلما فالمضاده بين المداليل موجوده و ليست بمرتفعه.

لا تعارض بين الأصول و الأمارات

ثم إن التعارض لا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع بين الأصول و الأمارات، وإلا فلا يمتنع اجتماعهما.

ومنه: يعلم أنه لا تعارض بين الأصول و ما يحصله المجتهد من الأدله الاجتهاديه، لأنّ موضوع الحكم فى الأصول الشىء بوصف أنه مجهول الحكم و موضوع الحكم الواقعى الفعل من حيث هو، فإذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم فى الأصول باقيا على حاله، فيعمل على طبقه و إذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعى فإن كان بنفسه يفيد العلم صار المحض له عالما بحكم العصير مثلا (و هو الحرمة)، فلا يقتضى الأصل حليته لأنه إنما اقتضى حليه مجهول الحكم، فالحكم بالحرمة ليس طرحا للأصل، بل هو بنفسه غير جار و غير مقتضى، لأن موضوعه مجهول الحكم و هو مرتفع بحصول العلم. و إن كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمى، فإن كان الأصل ممّا كان مؤداه بحكم العقل كأصالة البراءة العقلية و الاحتياط و التخير العقلين فالدليل وارد عليه و رافع لموضوعه، لأن موضوع الأول عدم البيان و موضوع الثانى احتمال العقاب و مورد الثالث عدم الترجيح لأحد طرفى التخير و كل ذلك يرتفع بالدليل الظنى.

و إن كان مؤدى الأصل من المجعولات الشرعيه كالاستصحاب كان ذلك الدليل حاكما على الأصل بمعنى أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل

العلمى المذكور و إن لم يرفع موضوعه أعنى الشك إلّا أنه يرفع حكم الشك أعنى الاستصحاب فالدليل إما وارد على الأصول أو حاكم عليها و على أى تقدير لاتعارض بين الأمارات و الأصول.

وجه تقديم الأمارات على الأصول

و قد يقال إن حكومه الأمارات على الأصول متفرعه على أن الأمر بالتصديق فى أدله اعتبارها أمر بالتصديق الجنانى و إلقاء احتمال الخلاف تعبدا و هو غير ثابت لاحتمال أن يكون الأمر بالتصديق مفيدا للتصديق العملى. و عليه لانظاره لأدله اعتبار الأمارات، و مع عدم النظاره لامعنى للحكومه، و لذا ذهب فى الكفايه إلى أن وجه تقدم الأمارات على الأصول هو التوفيق العرفى لأن العرف لا يكاد يتحير فى تقديم الأمارات على الأصول بعد ملاحظتهما، إذ لا يلزم منه التخصيص أصلا، لأنه نقض اليقين باليقين أو رفع الشك بالعلم بخلاف العكس، فإنه يلزم فيه محذور التخصيص، فإذا دار الأمر بين التخصيص و التخصيص فالثانى مقدم بحكم العرف.

و ليس وجه التقدم هو الحكومه لعدم كون أدله الأمارات ناظره إلى أدله اعتبار الأصول و تعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظره، و إلّا كانت أدله اعتبار الأصول أيضاً كذلك؛ هذا مضافا إلى إمكان أن يقال نفى احتمال الخلاف فى الأمارات ليس نفيا لفظيا حينئذ، بل هو نفى عقلى لازم لحجيه الأمارات. و كيف كان فلاتعارض بين الأمارات و الأصول لعدم تحير العرف فى الجمع بينهما، و لذا يكون خارجاً عن موضوع التعادل و التراجع.

لاتعارض بين الأمارات بعضها مع بعض

و لا يذهب عليك أنه لاتعارض بين الدليلين بمجرد تنافى مدلوليهما إذا كان بينهما حكومه بأن يكون أحدهما سيق ناظراً إلى بيان كميّه ما أريد من الآخر بحسب

الإرادة الجديده مقدماً كان أو مؤخراً أو كان على نحو إذا عرضاً على العرف وفق بينهما بالتصرف فى خصوص أحدهما، كما هو مطرد فى مثل الأدله المتكفله لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأوليه مع مثل الأدله النافيه للعسر و الحرج و الضرر و الإكراه و الاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانويه، حيث يقدم فى مثلهما الأدله النافيه و لا تلاحظ النسبه بينهما أصلاً.

و قد يتفق ذلك فى غيرهما كما إذا كان الطرفان من العناوين الأوليه كقولهم لحم الغنم حلال و المغصوب حرام، فإنهما و إن كانا من العناوين الأوليه إلّا أن العرف يقدم الثانى على الأول. و إن كان النسبه بينهما هى العموم من وجه أو وفق بينهما بالتصرف فيهما، فيكون مجموعهما قرينه على التصرف فيهما أو فى أحدهما المعين و لو كان الآخر أظهر. و كيف كان فمع الجمع بينهما بالنظاره أو بالوفق العرفى بالتصرف فى خصوص أحدهما أو بالتصرف فى كليهما لا يبقى التعارض حتى يكون داخلاً فى باب التعادل و التراجع.

لاتعارض بين النصّ و الظاهر

ثم إنّه لاتعارض بين الدليلين إذا كان أحدهما قرينه عند العرف على التصرف فى الآخر كما فى الظاهر مع النصّ أو الأظهر كقوله لا بأس بفعله مع لا تفعل أو لا بأس بتركه مع إفعل، فيرفع اليد عن الظهور بنصّ الآخر أو بالأظهر أو ككون كل واحد ظاهراً فى التعيين، فيرفع اليد عن الظهور بنصّ الآخر فى الإجزاء بغيره فيحكم بالتخير.

و بالجمله الأدله فى هذه الصوره و إن كانت متنافيه بحسب مدلولاتها إلا أنها غير متعارضه بحسب مقام الدلاله، و عليه لا يبقى تعارض حتى يكون داخلاً فى باب التعادل و التراجع.

قال في الكفاية: وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالة وجهه أو ظنيّاً فيما إذا لم يمكن التوفيق بينهما بالتصرف في البعض أو الكل، فإنّه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل اما للعلم بكذب أحدهما أو لأجل أنّه لا معنى للتعبد بالصدور مع الإجمال إذ التعبد لترتب الأثر و مع الإجمال لا يمكن ذلك فيقع التعارض بين أدله السند انتهى.

و لا يخفى عليك أن قطعيه الدلالة و الجهه على تقدير وجودهما لا تلازم قطعيه التحمل و الحفظ و الأداء حتى تكون ملازمه للعلم بعدم صدور أحدهما و يكون الاختلال من ناحيه السند، و عليه فمع عدم العلم بعدم الصدور أمكن التعبد بصدورهما كما أن مع إمكان ترتيب الآثار على المجموع و هو نفى الثالث يصح التعبد بصدور الأدله مع إجمالها، فلا وجه لقوله و لا معنى للتعبد بصدورها.

وبالجملة إذا كان الاختلاف مستقراً دائماً و لا يجمع بين الأطراف بحسب العرف يتخير العرف و يحكم بورود خلل في بعض الأدله و الأصول الجارية في الأطراف إما في ناحيه الصدور و إما في ناحيه الإراده و إما في ناحيه جهه الإراده. و حيث إنه لا مزيه لإحدى الجهات على الأخرى كان جميع الجهات مورداً للتعارض لا خصوص السند، إلا إذا كان بينهما ما كان قطعياً من جميع الجهات، فهو خارج عن أطراف العلم الإجمالي و بقي الباقي طرفاً له. و كيف كان فلا وجه لحصر مورد التعارض في تعارض السند.

هذا مضافاً إلى عدم تصور التعارض في الدليلين القطعيين و لا الظنيين بالظن الفعلي، إذ القطع بالمتنافيين، و كذا الظن الفعلي بهما محال. و إنما التعارض في

الدليلين الظنيين بالظن النوعى كما هو الحال فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات، فإن حجيتها من باب إفاده نوعها الظن لا من باب الظن الفعلى كما لا يخفى.

المعيار فى الحكومه

و لا يخفى عليك خروج موارد الورود أو الحكومه أو التوفيق العرفى أو التخصيص و التقييد عن مورد التعارض لكمال التلائم بين الدليلين فى هذه الموارد، و لا كلام فيه إلا من جهة توضيح بعضها كالحكومته.

و هو أن الدليل الحاكم بمنزله أعنى فى نظاره إلى بيان المراد من المحكوم كميته أو كفيته و لذا يوسع الحاكم أو يضيق دائره الإرادته الجديه من موضوع الدليل المحكوم و ليس تفسير الحكومه بذلك مستلزما لحصر الحاكم فيما إذا اشتمل على كلمه التفسير بمثل أعنى و أى، لوضوح أن قوله عليه السلام لاشك لكثير الشك أو لاربا بين الوالد و الولد من موارد الحكومه مع أنه خال عن كلمه التفسير، و عليه فالتفسير بمثل أعنى و أى من باب المثال.

و لا يستلزم التفسير الحكومه بما ذكر لتقدم المحكوم على الحاكم بحسب الزمان لتوهم تقوم الشرح و الحكومه بذلك. و الوجه فى عدم الاستلزام أن المشروح المقوم للشارح أو المحكوم المقوم للحاكم فى مقام الشارحيه و الحكومه هو وجوده العوانى الذى له ثبوت فعلى بثبوت الشارح بالذات و هو تقدم طبيعى تقدم الموضوع على محموله و المتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض الذى لا يكون مقوما للشارح أو الحاكم كما لا يكون المعلوم بالعرض مقوما للعالم.

و كيف كان فمحل البحث فى التعادل و التراجيح هو موارد التعارض لا-الموارد التى لاتعارض فيها كالموارد المذكوره من الورود و الحكومه و غيرهما.

الفصل الثاني: فى مقتضى الأصل الأوّل فى المتعارضين و الأصل الأوّل فىهما على ما هو المعروف بناء على الطريقيه هو سقوطهما عن الحجيه فى خصوص مفادهما. و ذلك لأن المتعارضين لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين، للعلم بعدم إرادته الشارع سلوكك الطريقتين معا إذ أحدهما مخالف للواقع قطعاً، فلا يكونان طريقتين إلى الواقع و لو فرض محالاً إمكان العمل بهما كما يعلم إرادته لكل من المتزاحمين فى نفسه على تقدير إمكان الجمع.

فإذا عرفت عدم إرادته الشارع سلوكك الطريقتين معاً لمخالفه أحدهما للواقع قطعاً لزم الحكم بالتوقف لا بمعنى أن أحدهما المعين واقعا طريق و لا نعلمه بعينه، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى أن شيئاً منهما ليس طريقاً فى مؤداه بخصوصه فيتساقطان من حيث جواز العمل لكل واحد منهما لعدم كونهما طريقتين و مقتضاه هو الرجوع إلى الأصول العمليه. هذا على تقدير القول بأن دليل حجيه الخبر تدلّ على حجيته من حيث هو مع قطع النظر عن حال التعارض. و أما إن قلنا بإطلاق دليل الحجيه لحال التعارض، فالوجه هو التخيير لأن جعل الخبرين حجه فى حال التعارض لا معنى له إلّا التخيير؛ إلا أن يقال لم يظهر من أدله حجيه الخبر هذا الإطلاق. نعم، يمكن القول بحجيه أحدهما لابعينه كما سيأتى تقريبه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنه لا يثمره لتأسيس هذا الأصل بالنسبه إلى الأخبار الآحاد لورود الأخبار العلاجيّه فيها و هى متكفله لبيان حكم تعارض الأخبار الآحاد و لا يثمره للأصل مع وجود الدليل. نعم يثمر الأصل المذكور فى تعارض غير الأخبار الآحاد مما لم يرد فيه الأخبار العلاجيّه لتعارض بينات فى الشبهات الموضوعيه أو كالتعارض بين الخبرين المتواترين أو كالتعارض بين فردين من قاعده اليد التى تكون أماره من الأمارات.

الفصل الثالث: فى نفى الثالث والرابع والخامس والتخير بناء على الطريقيه مع عدم إطلاق أدله الاعتبار لحال التعارض.

و حاصل الكلام أن سقوط المتعارضين يكون بالنسبه إلى مدلولهما المطابقي لبالنسبه إلى المدلول الالتزامي، و عليه فإذا تعارض الخبران فى وجوب الظهر و الجمعه مثلاً- مع العلم بكذب أحدهما يسقطان من حيث دلالتهما على خصوص الظهر أو الجمعه فلاحجه على خصوص الجمعه و لا على خصوص الظهر. و الوجه فيه هو عدم إمكان التعبد بالمتعارضين فإن التعبد بهما يرجع إلى التعبد بالمتناقضين و هو غير معقول، و لاوجه للتعبد بخصوص أحدهما بعينه دون الآخر لبطلان الترجيح بلا مرجح. و أما شمول أدله الاعتبار بالنسبه إلى أحدهما لابعينه و حجيته فهو المستفاد من الكفايه و مع حجيه أحدهما لابعينه ينفى بدلالته الالتزاميه الثالث و غيره من أشباهه.

و بيان ذلك أن التعارض لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما و هو لا يكون مانعا عن حجيه الآخر، إلا أنه حيث كان بلاتعيين و لاعنوان واقعا فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك لم يكن واحد منهما بحجه فى خصوص مؤداه لعدم التعيين فى الحجه أصلا ولكن نفى الثالث و نحوه يكون من جهه بقاء أحدهما على الحجيه و صلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لنفى الثالث لا من جهه بقائهما على الحجيه.

لا يقال: إن نفى الثالث و غيره من الأحكام الخمسه و نفى التخير من جهه الدلاله الالتزاميه فى المتعارضين و هى تابعه للدلاله المطابقيه، و المفروض سقوط الدلاله المطابقيه فى المتعارضين، و معه لا مجال للدلاله الالتزاميه لكونها تبعا للدلاله المطابقيه، لأننا نقول: التبعية فى الحدوث لا البقاء.

هذا مضافا إلى أن نفى الأمور المذكوره من جهه حجيه أحدهما لابعينه لكونه مشمولا لأدله الاعتبار و مقتضاها هو حجيه دلالتها الالتزاميه التابعه لدلاله المطابقيه له

إذ التبعية بين الدلالة الالتزامية و المطابقية في أحدهما لا بعينه لا بينها و بين المتعارضين حتى تكون ساقطه بسقوط المطابقية.

و قد يشكل ذلك بأن أحدهما لا بعينه ليس فرداً لعموم ما دلّ على اعتبار الأخبار لأن دليل الاعتبار إنما يشمل كل واحد من الطريق معينا لا الواحد الغير المعين و لولا ذلك لما كان للحكم بالتساقط من رأس وجه.

وأجيب عنه أولاً: بأن التساقط من حيث الخصوصيات لا ينافي حجيه أحدهما لا بعينه مع ترتب الأثر عليه و هو نفى الثالث و غيره.

وثانياً: بأن أصاله العموم الجارية في أدله الاعتبار لا ترفع اليد عنها إلّا بالنسبة إلى أحدهما، و عليه فيبقى الآخر على تحت عموم العام و مقتضاه هو حجيته في الدلالة المطابقية و الالتزامية كليهما، فلامانع من شمول الأدله للكلية المذكور و هو عنوان أحدهما لا بعينه كما يشمل عموم دليل اعتبار الاستصحاب لمورد العلم بنجاسه أحد الطرفين لا بعينه في المعلوم بالإجمال مع أنه عنوان لا بعينه.

وثالثاً: بأنه لو سلم عدم شمول أدله الاعتبار لعنوان أحدهما لا بعينه أمكن الاستدلال بالمناط و ملاك حجيه الأخبار بالأولوية بالنسبة إلى نفى الثالث و نحوه، إذ ملاك الحجيه هو الاطمئنان بالصدق لكون احتمال الإصابه فيه كثيراً بحيث يساوى ٩٩٪ في قبال الاشتباه و هو ١٪، و هذا الملاك و المناط موجود بالنسبة إلى نفى الثالث بنحو أشد، و ذلك لأن تقارن اشتباه راو آخر كمحمد بن مسلم مع اشتباه زاره ٢٪ بخلاف احتمال الإصابه و عدم مقارنة الاشتباه، فإنه ١٩٨ من مأتين فإذا كان الاطمئنان الحاصل من كل خبر حجه فالاطمئنان الحاصل بالخبرين بكون الاشتباه في غير مورد المقارنه أولى بالحجيه و أشدّ بالنسبة إلى الاطمئنان الحاصل بكل خبر. و

هذا يفيد أن الثالث و نحوه منفى بنحو أشد و معنى نفى الثالث أن أحدهما لا بعينه حجه من جهة الاطمئنان القوى بوجوده.

نعم، هذا التقريب يختص بالأمارات المبتنيه على الاطمئنان النوعى الذى يكون حجه ذاتيه كالعلم و لا يأتى فى الأمارات التى كانت مبتنيه على التعبد و أصاله العموم من باب التعبد العقلانى، اللهم إلاً أن يقال إن اعتبار أصاله العموم كغيرها من الأصول اللفظيه من باب الاطمئنان و الأمايه أيضا فتدبر.

هنا إشكالات أخرى

أحدها: أن الصفات الحقيقيه أو الاعتباريه لا يعقل أن تتعلق بالمبهم و المردد، إذ المردد لا ثبوت له ذاتا و وجودا و ماهيه و هويه، و ما لا ثبوت له بوجه يستحيل أن يكون مقوما و مشخصا بصفه حقيقيه أو اعتباريه.

اجيب عنه: بأن مفهوم أحدهما مردد بالحمل الأولى لا بالحمل الشايع الصناعى، إذ هذا المفهوم المردد إذا لوحظ ثانيا كان مفهوماً معلوماً و بهذه الملا-حظه يصح أن يكون طرفا للعلم كمفهوم العدم، فإنه بالحمل الشايع الصناعى موجود و يصح أن يقع طرفا للعلم.

ثم إن مفهوم أحدهما عنوان يشير به إلى المصاديق الخارجيه المتعينه المتشخصه و لا-يلزم أن يكون مصاديق المفهوم المردد مرددا، كما أن مصاديق الكسور المتسعه لا- إشاعه فيها و إنما الإشاعه فى مفاهيمها لا مصاديقها، إذ لا إشاعه فى الخارج. و لعل منشأ توهم الاستحاله فى الفرد المردد هو الخلط بين المفهوم و المصداق و توهم سرايه جميع أوصاف المفهوم إلى الخارج مع أن المفهوم عنوان مشير و ليس بكلى طبيعى حتى ينطبق بجامع مفهومه، فلا إشكال فى تعقل مفهوم الفرد المردد و إمكان

تعلق العلم به فضلا عن تعلق الصفه الاعتباريه به. و يشهد لذلك إمكان تعلق العلم الإجمالي بنجاسه أحد الكأسين مع أن عنوان أحد الكأسين عنوان مردد.

وثانيها: أن حقيقه الحجيه سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع أو جعل المماثل إيصالا للحكم الواقعي بعنوان آخر سنخ معنى لا يتعلق بالمردد بداهه أن الواقع الذي له تعين واقعا هو الذي ينتج بالخبر و هو الذي يصل به بعنوان آخر، فلا يعقل أن يكون مردداً و مبهما.

هذا مضافا إلى أن الأثر المترتب من الحجيه هو لزوم الحركه على طبق ما أدت إليه الحجه و الحركه نحو المردد غير معقوله. و اجيب عنه بأن غير المعقول هو حجيه المردد بما هو مردد و الحركه نحو المردد بما هو مردد بالحمل الأولى. و أما حجيه المردد بما هو مشير إلى أحد الخبرين الخارجين و هكذا الحركه نحو أحد الخبرين الخارجين ممكنه و مع الإمكان يشمله عموم أدله الاعتبار.

فتحصل: أن مع حجيه أحدهما لا بعينه ينفي الثالث و نحوه و يظهر عدم احتمال التخيير الواقعي، لأن التخيير الواقعي لا يجتمع مع العلم بكذب أحدهما و لامنافاه بين دعوى سقوطهما و حجيه أحدهما بلا- عنوان، لأن النظر في الدعوى الأولى إلى سقوط الخصوصيه في طرفي المعارضه بخلاف الدعوى الثانيه، فإن النظر فيها إلى نفي الثالث و نحوه و نفي التخيير الواقعي.

و مقتضى القاعده بعد حجيه عنوان أحدهما هو الاحتياط بفعل شيء دَلّ الدليل على وجوبه و بترك شيء آخر دَلّ الدليل الآخر على حرمة أو الاحتياط بفعل الشئيين الذين دَلّ الدليلان على وجوبهما مع عدم احتمال التخيير الواقعي بينهما أو بترك الشئيين الذين دَلّ الدليلان على حرمتهما مع العلم بكذب أحدهما واقعا.

و كيف كان فإذا تم مقام الثبوت يشمله عموم أدله الاعتبار فيكون أحدهما لابعينه حجه، فمقتضى التعارض بناء على الطريقيه هو التساقط بالنسبه إلى خصوصيتهما، إلا أن مقتضى حجه أحدهما لابعينه هو الاحتياط فيما إذا كان طرفا المعارضه حكما إلزاميا إيجابيا كان أو سلبيا أو إيجابيا و سلبيا. هذا مضافا إلى أن مقتضى حجه أحدهما هو نفى الثالث و نحوه من ساير الأحكام.

الفصل الرابع: فى الأصل الأولى بناء على السببيه

و حان الوقت لبيان مقتضى الأصل الأولى بناء على السببيه، و حاصله أنه ليس كل واحد منهما بحجه فى خصوص مؤداه، بل يتساقطان لو كان الحجه هو خصوص ما لم يعلم كذبه بأن لا يكون المقتضى للسببيه فى الأمارات إلّا فيه أى ما لم يعلم كذبه، لأنّه هو المتيقن من أدله اعتبار السند أو الظهور أو جهه الصدور سواء كانت الأدله هى التى بنى العقلاء عليها أو هى الأدله الشرعيه.

نعم، لو كان المقتضى للحجه موجودا فى كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من باب التراحم فيما إذا كانا مؤدين إلى الحكم الإلزامى كوجوب الضدين و حكم التعارض حينئذ هو التخيير إذا لم يكن أحدهما معلوم الأهميه أو محتملها، لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامى، فإنّه لا يزاحم الآخر ضروره عدم صلاحيه ما لاقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء، إلا أن يقال إن قضيه اعتبار دليل الغير الإلزامى أن يكون عن اقتضاء، فيزاحم به حينئذ ما يقتضى الإلزامى و يحكم فعلا بغير الإلزامى و لا يتزاحمان لكفايه عدم تماميه عله الإلزامى فى الحكم بغيره. نعم، يكون باب التعارض من باب التراحم مطلقا لو كان قضيه الاعتبار لزوم البناء و الالتزام بما يؤدى إليه من الأحكام لا مجرد العمل على وفقه. و عليه يتزاحم الواجبان ولكن لا دليل نقلا و لاعقلا على لزوم الموافقه للالتزاميه للأحكام الواقعيه فضلا عن الظاهريه،

فتبين أن حكم التعارض بناء على السببيه و كون المقتضى للحجيه فى كل واحد منهما هو التخير فيما إذا كان مؤداهما هو الحكم الإلزامى و لم يكن المزيه لأحدهما بها يرجح على الآخر.

يمكن الإيراد على القول بالتخير أولاً: بأن ملاك التعارض و التساقط هو أن يكون اجتماع النفي و الإثبات فى محل واحد، و هذا الملاك موجود على القولين، و عليه فلا يبقى فرق بين القول بالسببيه فى باب الطرق و بين القول بالطريقه، إذ القائل بالسببيه إنما يقول إن مفاد الطريق بتمامه حجه لكن لا بملاك كونه طريقاً إلى استيفاء الواقع، بل بملاك أن فى العمل بمفاده بالتمام مصلحه ملزمه.

فالقائل بالسببيه و الطريقه يشتركان فى القول بأن الحجه مفاد الطريق بتمامه من المدلول المطابقى و الالتزامى، و عليه يجتمع الإثبات و النفي الذى يلزمه الدلالتان المطابقيه و الالتزاميه فى محل واحد على كلا القولين من دون تفاوت، و حيث هو محال عقلاً يحكم بالتساقط لا بالتخير على كلا القولين من الطريقه أو السببيه.

و يمكن أن يقال فى دفع هذا الإيراد إن الكلام بناء على السببيه يكون فيما إذا احتمل التخير لوجود المصلحه فى كل طرف، و معه لا تعارض و لا تساقط لعدم نفي كل طرف بالآخر، بل يحكم بالتخير بسبب وجود المصلحه فى كل طرف و لا يجتمع الإثبات و النفي فى موضوع واحد حتى يوجب التساقط بدعوى وجود ملاك التعارض و التساقط.

و يمكن الإيراد ثانياً على الحكم بالتخير بأن التزام و الحكم بالتخير ليس بمطلق لأنه إنما يتصور التزام فيما كان هناك حكمان إلزاميان لم يتمكن المكلف من امتثالهما، فإن لم يكن أحدهما أو كلاهما كذلك يخرج عن مسأله التزام الكليه.

نعم، يتصور التزاحم فيما إذا فرض أن أحد الطرفين أدى إلى وجوب شيء و الآخر إلى وجوب شيء آخر، أو أدى أحدهما إلى حرمة شيء و الآخر إلى حرمة شيء آخر، أو أدى أحدهما إلى الوجوب و الآخر إلى الحرمة و لا يتمكن من الجمع بينهما، ففي هذه الصور التي لا-يتمكن المكلف من امتثال كل طرف يؤخذ بالأهم أو محتمل الأهميه إن كان، و إنما فيحكم فيها بكونه مخيراً، فدعوى الحكم بالتخير مطلقاً على القول بالسببيه كما ترى.

لا يقال: إن جعل الحجيه فى أطراف المعلوم بالإجمال مع التضاد أو التناقض غير معقول. و عليه فلامجال للحكم بالتخير، بل الحجيه مجعوله بالنسبه إلى ما لم يعلم كذبه فمقتضاه هو التساقت لا التخير.

لأننا نقول: إن جعل الحجيه لايتعلق بالمتضادين أو المتناقضين، بل يتعلق بعنوان واحد و هو عنوان خبر العادل. و لاستحاله فى تعلق جعل الحجيه بخبر العادل، كما لا-استحاله فى تعلق الوجوب بإنقاذ الغريق مع عدم التمكن من إنقاذ الغريقين فى حال واحد، فالحكم يعرض على المتضادين بواسطة جعل الحكم على العنوان و لامانع منه.

و دعوى أن المصلحه فى الإنقاذ معلومه فى الطرفين بالقرائن و الارتكاز دون المقام، فيحتاج إلى إطلاق الدليل و هو أول الكلام. مندفعه بأن المفروض وجود المصلحه السلوكيه فى كل طرف على القول بالسببيه، فتدبر جيداً.

فتحصّل: أن إطلاق الحكم بالتخير مع التمكن من الاحتياط كما إذا كانا مثبتين و أمكن الاحتياط بإتيانهما محل نظر، فإن الوظيفه حينئذ بناء على السببيه هو الاحتياط لأن مضمون أحدهما مجعول فى حقه و مقتضى العلم الاجمالى به هو الاحتياط. و هكذا لامجال لإطلاق الحكم بالتخير مع كون أحدهما مثبتاً و الآخر نافياً، و احتمال كون النافى مخالفاً للواقع و صار موجبا لانقلاب الواقع إلى مؤداه مع العلم بمطابقه

أحد الخبرين للواقع، لأن مقتضى الأصل حينئذ هو البراءة لاحتمال كون النافي مخالفا للواقع و موجبا لانقلاب الواقع إلى مؤداه بناء على السببيه و لامجال للتخير.

نعم، لا إشكال في التزام بناء على السببيه و الحكم بالتخير فيما إذا لم يكن أحد الطرفين أهم أو محتمل الأهميه و لم يتمكن من الاحتياط و كان الحكمان إلزاميا. و عليه فلا يصح القول بأن حكم المتعارضين بحسب مقتضى الأصل على السببيه هو التخير مطلقا لما عرفت من أن ذلك بناء على السببيه يختلف بحسب اختلاف الموارد، و الله هو الهادى. هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل الأولى بناء على الطريقيه و السببيه.

الفصل الخامس: فى بيان الأصل الثانوى فى الخبرين المتعارضين مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيه، و قد عرفت أن الأصل الأولى فى مورد تعارض الأمارات بناء على الطريقيه المحضه هو التسايط بالنسبه الى خصوص مفادهما.

ولكن حيث إن مقتضى أصاله العموم الجاريه فى أدله اعتبار الأخبار و الأمارات هو عدم رفع اليد عنها فى المتعارضين إلّا بالنسبه إلى أحدهما، فلذلك يبقى الآخر تحت العموم و مقتضاه حجيته فى الدلاله المطابقه و الالتزاميه كليهما، و هذا هو مقتضى الأصل الأولى الذى يرجع إليه عند عدم الدليل على الخلاف. هذا مضافا إلى إمكان دعوى الإجماع المدعى على عدم سقوط كلا المتعارضين من الأخبار.

و حينئذ يقع الكلام فى تأسيس أصل ثانوى مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيه الآتية، و حاصله أن بعد ما ثبت وجوب الأخذ بأحد المتعارضين (بحسب القاعده أو بحسب نقل الإجماع) هل يجب الأخذ بما هو يكون أقرب إلى الواقع أو يختير بين الأخذ بكل منهما. و يظهر الثمره فى مورد المرجحات الغير المنصوصه، فعلى الأول يجب الأخذ بذى المرجح، و على الثانى يختير بين الأخذ به و بصاحبه.

فنعول: إما أن يكون المتعارضان متكافئين من جميع الجهات أو يكون لأحدهما مزيه على الآخر.

فعلى الأول: يحكم بالتخير من باب التخير فى الأخذ بأحدهما، إذ للشارع أن يحكم بوجوب الأخذ بأحدهما مخيراً، فما لم يأخذ المكلف بواحد منهما معينا لا يكون حجه و لا يشملها دليل الاعتبار. و أما إذا أخذ به و صار معينا بالأخذ يشملها دليل الحجية و يجعلها حجه فى المفاد، و يشير إليه قوله عليه السلام: فأيهما أخذت من باب التسليم وسعك، فإن معناه أن كل واحد من المتعارضين أخذت به و بنيت عليه فهو حجه لك.

و على الثانى: فإن أخذ المكلف بذى المزيه علم أنه حجه له لأنه هو القدر المتيقن، إما لأنه كان حجه قبل الأخذ بعنوان كونه ذا مزيه أو لأنه أخذ به و بنى عليه، بخلاف ما إذا أخذ بغيره، فإنه يشك فى صيرورته حجه بالأخذ لاحتمال أن يكون الحججه صاحبه. فلا يترتب عليه آثار الحججه، بل لو أخذ فيما كان لأحدهما مزيه بغير ذى المزيه حصل له العلم الإجمالى بالحجه المردده بين المأخوذ و ذى المزيه بمعنى أنه يعلم إجمالاً بقيام الحججه عليه إما على المأخوذ و هو غير ذى المزيه أو على ذيهما.

و لانزومه هو الاحتياط بالجمع بين الفعلين فيما إذا أديا الى وجوب شيئين و بين التركين فيما إذا أديا إلى حرمتهم و بين فعل أحدهما و ترك الآخر فيما إذا أديا إلى وجوب الأول و ترك الثانى و البراءه فيما إذا أدى أحدهما إلى حكم غير إلزامى لانحلال العلم الإجمالى بحججه ذى المزيه أو المأخوذ لكون أحدهما حكماً غير إلزامى. هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل الثانوى بعد العلم بحججه أحدهما بالقاعده أو بقيام الإجماع المدعى.

الفصل السادس: فى حكم المتعارضين مع ملاحظه الأدله الشرعيه فى مقام علاجهما، و الأخبار الوارده فى هذا المقام على طوائف:

الطائفه الأولى: ما استدللّ به على التخيير.

منها: صحيحه على بن مهزيار: قرأت فى كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبى الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبدالله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم أن صلّهما فى المحمل و روى بعضهم أن لا تصلّهما إلّا على الأرض، فأعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك فى ذلك؟ فوَّع عليه السلام موسى عليك بأيه عملت. (1)

بدعوى صراحتها على سعه الأمر للمكلف فى العمل بأيه من الرويتين شاء، و الصحيحه و إن وردت فى مورد خاص ولكن يمكن إلغاء الخصوصية، اللهم إلّا أن يقال: إن القطع بعدم الخصوصية مفقود خصوصاً مع ما يرى من التفريق بين المستحبات و الإلزاميات.

هذا مضافاً إلى احتمال أنه إن لم يكن ترجيح لأحدهما على الآخر فلا إطلاق لها بالنسبه إلى مورد وجود المرجح.

و أيضاً أن الظاهر أن سؤال الراوى عن حكم الواقعة واقعا و الجواب أيضاً ناظر إلى ذلك، و عليه فحمل الروايه على بيان الحكم الأصولى فى غايه البعد.

و لقائل أن يقول: إن السؤال لعلّه كان عن المسأله الأصوليه و الحكم الظاهري، حيث قال السائل: اختلف أصحابنا فى رواياتهم، و المورد لا ينافى كون السؤال عن المسأله الأصوليه، و يؤيِّده الجواب أيضاً، حيث كان ظاهره هو الجواب عن المسأله الأصوليه، حيث قال: بأيه عملت أى بأيه الرويتين عملت، و لانظر له إلى المورد

ص: ٦٣٨

حتى يقال يحتاج إلى إلغاء الخصوصيه و جواب الإمام عليه السلام ناظر إلى المسأله الأصوليه، و يؤيده أن الإمام عليه السلام امتنع عن جواب قول السائل: فأعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك فى ذلك، و لم يذكر كيفيه عمله حتى يكون المسأله فقهيه، بل أرجع السائل إلى قوله: «موسع عليك بأيه عملت» الذى يدل على التخيير بين الروايتين و هو المسأله الأصوليه.

ومنها: موثقه سماعه عن أبى عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعه حتى يلقاه. و فى روايه اخرى «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» بدعوى أن موضوع السؤال هو الاختلاف الناشئ عن اختلاف الخبرين المتعارضين، و قد حكم الإمام عليه السلام فيه بالأمرين: أحدهما يرجئه حتى يكشف الحكم الواقعى و هو المستفاد من قوله يرجئه حتى يلقى من يخبره و هو الإمام عليه السلام، و ثانيهما أن الوظيفه الفعليه هى التخيير و هو مستفاد من قوله فهو فى سعه الخ أى فى سعه فى الأخذ بأيه الروايتين شاء.

أورد عليه بأن موردها دوران الأمر بين المحذورين، حيث إن أحد الخبرين يأمر و الآخر ينهى و العقل يحكم فيه بالتخيير بين الفعل و الترك و قول الامام عليه السلام لا يدل على أزيد منه.

وأجيب عنه أولاً: بأن دوران الأمر بين المحذورين الذى تجرى فيه أصاله التخيير عباره عما لو علمنا بجنس الالتزام و ترددنا بين الوجوب و التحريم. و أما إذا شككنا فى الوجوب و التحريم معاً فلا- إشكال فى إجراء البرائه عنهما معاً فإن كان المقصود أن السائل افترض العلم من الخارج، فهذا شىء لم يرد عنه ذكر فى هذه الروايه و لم يفرض سماعه العلم بالإنزام فى المقام، بل الغالب فى مثل هذه الموارد أنه كما يحتمل

كذب أحد الخبرين أو يعلم به كذلك يحتمل كذبهما معاً و إن كان المقصود أن جامع الإلزام يثبت بنفس مجموع هذين الخبرين، فهذا ليس على طبق القاعده و إنما هو شيء على خلاف القاعده و لا يصح قوله إن الخبر لا يدل على مزيد من التخيير العقلي.

وثانياً: أنه لو سلمنا دوران الأمر بين المحذورين في المقام فليس متى ما دار الأمر بين المحذورين جرت أصاله التخيير، بل إنما تجرى أصاله التخيير إن لم يكن عندنا مرجع من قبيل عموم أو استصحاب نرجع إليه، و ألا فلامعنى لأصاله التخيير، فإطلاق هذه الروايه لفرض وجود مرجع من هذا القبيل يرجع إليه بعد تساقط الخبرين يدل مثلاً على ما يقوله المشهور من التخيير عند تعارض الخبرين.

أورد الشهيد الصدر على الاستدلال بموثقه سماعه بأن التحقيق عدم تماميه دلالة الروايه في المقام على مختار المشهور لقوه احتمال كونها في أصول الدين، و ذلك لما جاء فيها من التعبير بقوله «أحدهما يأمر بأخذه» فإن الأخذ إنما يناسب الاعتقاديات لا الأعمال.

و أما في الأعمال فينبغى أن يقال مثلاً- أحدهما يأمر بفعله و الآخر ينهاه عنه، و هذا إن لم يكن قرينه على صرف الروايه إلى الاعتقاديات، فلا أقل من أنه يوجب الإجمال على أن دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة إنما يكون غالباً في الاعتقاديات.

و أما في الفروع فهو نادر جداً و يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقي من يخبره» أى يترك هذا الشيء بكلا جانبيه و لا يلتزم بأحد الاعتقادين حتى يلقي من يخبره و يتسئم مع هذا المعنى قوله عليه السلام: «فهو فى سعه حتى يلقاه»، أى أنه فى سعه من الاعتقاد و الالتزام بشيء فى المقام، فلا يلتزم بأحدهما حتى يلقاه، فتفسير السعه بالتخيير إنما يناسب فرض عدم اختصاص الروايه بأصول الدين. و أما إذا استظهرنا

اختصاصها بأصول الدين و الاعتقادات فمعنى السعه هو عدم لزوم الالتزام و الاعتقاد بأحد الطرفين.

ولقائل أن يقول أولاً: إن الأخذ لا يختص بالاعتقادات، بل يعم الأخذ بأحد الخبرين الدالين على حكم الأعمال بعنوان الحجته الفعلية و يصدق على من روى أحد الخبرين و يقول اعمل به أنه يأمر بأخذه فلا يكون قوله «أحدهما يأمر بأخذه» شاهداً على إرادته خصوص الاعتقادات أو موجبا للإجمال.

وثانياً: أن شمول الروايه للأخذ فى الاعتقادات بعيد فضلاً عن اختصاصها بها، و يؤيد ذلك بل يشهد له قوله «كيف تصنع»، فإن الظاهر منه أن المقصود هو رفع التحير من جهة الأعمال و هذا لا يساعد مع إرادته الأخذ فى أصول الدين و الاعتقادات.

و منها: معتبره الحميرى: قال الطبرسى فى الاحتجاج: و مما خرج عن صاحب الزمان صلوات الله عليه من جوابات المسائل الفقهييه أيضاً ما سأله فيها محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميرى فيما كتب إليه، إلى أن قال: كتاب آخر لمحمّد بن عبدالله بن جعفر الحميرى أيضاً إليه (صاحب الزمان عليه السلام) فى مثل ذلك فرأيتك أدام الله عزك فى تأمل رقعتى و التفضل بما أسأل من ذلك لأضيفه إلى ساير أياديك عندى و مننك علىّ و احتجت أدام الله عزك أن يسألنى بعض الفقهاء عن المصلّى إذا قام من التشهد الأول إلى الركعه الثالثه هل يجب عليه التكبير و يجزيه أن يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد.

الجواب: ان فيه حديثين أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حاله إلى حاله اخرى فعليه التكبير و أما الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير، و كذلك فى التشهد الأول يجرى هذا المجرى، و بأيهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً.

تقريب الاستدلال أن الامام عليه السلام جعل في الخبرين المختلفين الأخذ بأيّ الحديثين أراداه المكلف من جهه التسليم صواباً، و حيث لا خصوصيه للمورد يكون الأمر كذلك في كل خبرين متعارضين.

و دعوى أن مورد هذه الروايه خارج عن محل الكلام فإن النسبه بين الخبرين المذكورين في هذه الروايه هي العموم و الخصوص، و مقتضى الجمع العرفي هو التخصيص و الحكم بعدم استحباب التكبير في مورد السؤال. و عليه فحكم الإمام عليه السلام بالتخير إنما هو لكون المورد من الامور المستحبه، إذ التكبير ذكر في نفسه فلا بد من الاقتصار على مورد الروايه و لا يجوز التعدى عنه.

مندفعه بأن مقتضى قوله عليه السلام في الجواب عن السؤال «إن فيه حديثين» و قوله عليه السلام في ذيل الروايه «و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» أن الملاك في الجواب هو مجيء الحديثين المختلفين و لا تأثير للمورد، و عليه فلا يضر كون مورد الروايه هي المستحبات لأن مورد السؤال و هو التكبير و إن كان ذكراً في نفسه ولكنه بعنوان الجزء المستحب للصلاه لا بعنوان أنه ذكر في نفسه. و عليه كان المورد من موارد التعارض بناء على أن الحديث المطلق كان وارداً مورد الحاجه و كان الحكم في ذلك الوقت هو المطلق، فيعارض حينئذ مع الحديث المقيد الدال على عدم استحباب التكبير.

فمقتضى القاعده هو الحكم بنسخ المطلق ولكنّ الحديث يدلّ على عدم النسخ و بقائه على ما هو عليه، فيكون المكلف بعد بقاء المطلق مخيراً بين أن يأتي بالتكبير بعنوان جزء المستحب و أن لا يأتي به بعنوان أنه ليس بجزء مستحب، فيصح الجواب حينئذ بالتخير في الأخذ بالروايه و يكون مطابقاً للسؤال.

لا يقال: إن الرواية أجنبيه عن المقام و هو تعارض الأخبار لأن الخبرين و إن كانا متعارضين في لزوم التكبير بعنوان الجزء المستحب و عدمه بعنوان أنه ليس بجزء مستحب، إلا- أنهما ليسا متعارضين في مورد سؤال السائل و هو التكبير في القيام بعد التشهد الأول، لأن الخبر الثاني إنما دلّ على نفي التكبير في القيام بعد الجلوس.

و هذا لا ينافي كون القيام بعد التشهد يستوجب التكبير بناء على أن قوله عليه السلام «و كذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى» ليس تتمه للخبر الثاني، بل هو من كلام صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، و بناء على هذا الاحتمال أيضا تكون الرواية أجنبيه عن المقام و لا بد من حملها على التخيير الواقعي و هذا يكفي في الاجمال و عدم الظهور في كون تلك الفقرة تتمه للخبر الثاني، فلا يصح الاستدلال به للتخيير الظاهري.

لأننا نقول: إن الظاهر أن قوله «و كذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى» حتى لو كان كلاما للإمام الثاني عشر (عجل الله تعالى فرجه الشريف) فالمقصود منه بيان أن خبر نفي التكبير بعد الجلوس من السجده الثانيه يشمل فرض التشهد أيضا، و مع شمول خبر نفي التكبير بعد الجلوس لفرض التشهد فالروايات في مورد السؤال متعارضه، إذ بعضها يدلّ على ثبوت التكبير لفرض التشهد و بعضها الآخر يدلّ على نفي التكبير في فرض التشهد و مقتضى قوله عليه السلام «و بأيهما أخذت من جهه التسليم كان صوابا» هو التخيير الظاهري بينهما بعد كون الروايات متعارضه.

تنبيه

قال صاحب الوسائل: روى الشيخ في كتاب الغيبه جميع مسائل محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام عن جماعه عن أبي الحسن محمد بن

أحمد بن داود، قال: وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي وإملاء أبي القاسم الحسين بن روح.

قال الشيخ في الفهرست: محمد بن أحمد بن داود له كتب، منها كتاب المزار الكبير حسن و كتاب الذخائر الذي جمعه كتاب حسن و كتاب الممدوحين و المذمومين و غير ذلك. أخبرنا بكتبه و رواياته جماعه منهم الشيخ المفيد رحمه الله و الحسين بن عبيد الله و أحمد بن عبدون كلهم عنه، انتهى. و ظاهره التوثيق، فإنّ نقل كتبه توسط الجماعه المذكورين سيما الشيخ المفيد يكفي في حصول الاطمينان بوثاقته، فتحصل تماميه هذه الروايه دلالة و سندا على ثبوت التخيير الظاهري في الخبرين المتعارضين.

فتحصل: من جميع ما تقدم كفايه بعض الأخبار دلالة و سندا لإثبات التخيير الظاهري بين الخبرين المتعارضين، فلامجال لدعوى التساقط عند فقد المرجح، فهل يحكم حينئذ بالتخيير أو العمل بما طابق منهما الاحتياط أو بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما كالجمع بين الظهر و الجمعة مع تصادم أدلتها.

المشهور الأول و هو التخيير عند فقد المرجحات و ذهب بعض إلى التخيير مطلقا و سيأتي إن شاء الله تحقيق ذلك.

الطائفة الثانية: هي ما يدل على التوقف مطلقا و المراد منه هو وجوب الامتناع عن الفتوى بكل واحد من المتعارضين و أنه ليس شيء منهما حجة في خصوص مفاده و هي عده من الأخبار.

منها: موثقه سماعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعه حتى يلقاه، و في روايه اخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك.

بدعوى أن المراد منها أن المكلف يكون في سعه من جهة الأمر و النهى الواقعين، لا أنه في سعه من ناحيه الأخذ بأيهما شاء من الخبرين.

و الشاهد عليه قوله عليه السلام: «يرجئه حتى يلقى من يخبره»، فإن معناه تأخير الأمر و عدم الإفتاء بمضمون أحدهما حتى يلقى الإمام و يسأله. و فيه أنه قد تقدم أن الخبر يدل على الأمرين بالفقرتين أحدهما تأخير اكتشاف الحكم الواقعي و عدم القول بالآراء و الأهواء بقوله «يرجئه حتى يلقى من يخبره». و ثانيهما هو جواز الأخذ بأحدهما و العمل به بقوله: «فهو في سعه حتى يلقاه»، و لا منافاه بينهما و الأمر بالتوقف من جهة الأمر الأول.

و هذا لا ينافي جواز الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين بعنوان الوظيفة الفعلية الظاهرية حتى يتبين له الواقع بقاء الامام عليه السلام و بهذه الملاحظه فالاولى هو جعل هذه الروايه من أدله التخيير الظاهري.

ومنها: ما رواه الصدوق في العيون عن الميثمي أنه سئل الرضا عليه السلام يوما و قد اجتمع عنده قوم من أصحابه و قد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم في الشيء الواحد، فقال عليه السلام: إن الله عز وجل حرم حراما و أحل حلالا و فرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرّم الله أو تحريم ما أحل الله أو دفع فريضه في كتاب الله رسمها بين قائم بلاناسخ نسخ ذلك.

فذلك مما لا يسع الأخذ به لأن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يكن ليحرّم ما أحلّ الله و لا يحلّل ما حرّم الله و لا يغيّر فرائض الله و أحكامه كان في ذلك كله متبعا لله مؤديا عن الله ما أمره به من تبليغ الرساله.

قلت: قد يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ممّا ليس في الكتاب و هو في السنه ثم يرد خلافه.

قال: وكذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن أشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله تعالى وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجبا لازما كالعدل فرائض الله تعالى، ووافق في ذلك أمره أمر الله تعالى، فما جاء في النهى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك وكذلك فيما أمر به لأننا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولا نأمر بخلاف ما أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا لعله خوف ضروره، فإما أن نستحل ما حرّم رسول الله أو نحرّم ما استحل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلا يكون ذلك أبدا لأننا تابعون لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مسلمون له كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تابعاً لأمر ربه عز وجلّ مسلماً له وقال عز وجلّ وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا . (١)

وإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن أشياء ليس نهى حرام بل اعافه و كراهه وأمر بأشياء ليس أمر فرض ولا واجب بل أمر فضل و رجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى اعافه أو امر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه.

إذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويه في النهى ولا ينكره و كان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيهما شئت و احببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و الرد إليه و إلينا و كان تارك ذلك من باب العناد و الإنكار و ترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مشركاً بالله العظيم. فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب و ما لم يكن في الكتاب فأعرضوه على سنن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فما كان في السنه موجوداً منهيها

ص: ٤٤٤

عنه نهى حرام أو مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله وأمره صلى الله عليه وآله وسلم، وما كان في السنه نهى إعافه أو كراهه ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكرهه و لم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وما لم تجده فى شىء من هذه الوجوه فردوه إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بأرائكم و عليكم الكف والتثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا.

و تقريب الاستدلال بهذه الروايه بأن يقال: إن قوله عليه السلام و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بأرائكم و عليكم الكف والتثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا يدلّ بوضوح على لزوم التوقف عن العمل بالأخبار المتعارضه مطلقاً و من الواضح أن الخبرين المتعارضين إذا كانا واجدين لشرائط الاعتبار داخلان فى هذا الذيل الذى حكم عليه السلام بوجوب التوقف و التثبت إلى أن يتضح الأمر ببركه بيانهم.

هذا مضافاً إلى دعوى أن ظاهر حكمه عليه السلام بالتخيير بين العمل بخبر الأمر أو النهى و العمل بخبر الترخيص بقوله عليه السلام و ما كان فى السنه نهى إعافه أو كراهه ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و سلم و كرهه و لم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

ان التخيير و التوسعه المنقوله عنهم عليهم السلام يختص بهذا المورد الذى ليس من التعارض المستقر فالروايه تدلّ على عدم تشريع التخيير فى المتعارضين المستقرين.

وفيه: أن الظاهر من قوله عليه السلام «و ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه» بعد الأقسام المذكوره سابقا في هذه الروايه أنه يختص بمورد التعارض المستقر والحكم بالوقوف في هذا القسم من ناحيه الآراء والأهواء لاينافي التخيير الظاهري المستفاد من ساير الأخبار في الأخذ بأيهما للعمل. و عليه فيمكن الجمع بينهما بأن للعامل أن يأخذ بأيّ منهما و يحكم بالتخيير الظاهري و ليس له الحكم بمفاد كل واحد بعنوان الحكم الواقعي.

ومنها: ما رواه الصفار عن أبي عبدالله عليه السلام قال إن من قره العين التسليم إلينا أن تقولوا لكل ما اختلف عنا أن تردوا إلينا، و هو ضعيف لجهاله بعض رواته.

ومنها: ما رواه عن محمّد بن عيسى قال: أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه الى أبي الحسن الثالث و جوابه بخطه فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك و أجدادك قد اختلفوا علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه إذا نرد إليك فقد اختلف فيه؟

فكتب و قرأته ما علمتم أنه قولنا فألزموه و ما لم تعلموا فردّوه إلينا. و التقريب بهذه الروايه هو أن يقال إن وجوب الرد اليهم عليهم السلام في الأخبار ظاهر في لزوم التوقف عن الأخذ و الفتوى بأحد الطرفين و هو يعارض الأخبار الداله على التخيير.

وفيه: أن أخبار التوقف ليست ناظره إلى ما يقابل الأخذ بأحدهما على سبيل التخيير و لا على سبيل التعيين، بل هي ناظره إلى تعيين مدلول الخبرين المتعارضين بالمناسبات الظنيه التي لا-اعتبار بها شرعاً و لاعقلاً، فيكون المعنى على هذا أنه ليس له استكشاف الواقع و الحكم بأن الواقع كذا كما كان له ذلك فيما كان في البين ترجيح. و لا إشكال في أن التخيير من جهة الواقع لا بد له من قاعده يرجع إليها في

مقام العمل، فلو جعل التخيير مرجعا له في مقام العمل لا ينافي وجوب التوقف، كما أنه لو جعل المرجع في مقام العمل الأصل الموافق لأحد الخبرين لم يكن منافيا لذلك.

و الحاصل أنا ندعى أن أخبار التوقف منصرفه إلى حرمة القول بالرأى في تعيين مدلول كلام الشارع، فإذا ورد دليل دال على التخيير في مقام العمل فلا منافاه بينه وبين تلك الأخبار و يشهد له قولهم عليهم السلام بعد الأمر بالتوقف في بعض الأخبار «و لا تقولوا فيه بأرائكم».

هذا مضافا إلى أن مدلول أخبار التوقف أعم مطلقا من مدلول أخبار التخيير، فيجب تخصيص تلك الأدلة بها.

و أيضاً أن أخبار التوقف تدلّ على إرجاء العمل و تأخيره إلى لقاء الإمام و الوصول إلى حضرته عليه السلام و السؤال عن حقيقته الحال، فتختص بالمتكئين من ذلك كله. أما أخبار التخيير فهي إما ظاهره في صورته عدم التمكن أو عامه لها أيضاً فتخصص بها جمعا.

فتحصّل أنه لا يعارض أخبار التوقف ما تقدم من الأخبار الدالة على التخيير الظاهري بين الروايات المتعارضة لاختلاف موضوعهما، إذ موضوع التوقف هو استكشاف الواقع بالآراء و الأهواء و موضوع التخيير هو الأخذ بأحد الخبرين و العمل به بعنوان الحكم الظاهري.

هذا مضافا إلى أنه لو سلمنا التعميم فالمعارضه بدوى، لأن أخبار التوقف أعم و أخبار التخيير و الترجيح أخصّ و مقتضى الجمع العرفي هو تقديم أخبار التخيير و الترجيح على أخبار التوقف.

بل المنساق من أدلة التوقف في استكشاف الواقع و إرجاء ذلك إلى لقاء الإمام عليه السلام ليس هو الرجوع في مقام العمل إلى الأصل الموافق لأحد الخبرين، و إلّا

لأشير إليه. بل المستفاد منها هو الرجوع إلى نفس الخبرين المتعارضين في العمل بأى منهما في مدة عدم التمكن من لقاء الإمام عليه السلام، و عليه فتكون أخبار التوقف كأخبار التخيير في إفاده التخيير الظاهري.

الطائفة الثالثة: و هي ما دلّ على الاحتياط و لادليل له إلّا مرفوعه زراره التي رواها ابن أبي جمهور الاحسائي في كتاب عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا إلى زراره بن أعين قال سئلت الباقر فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ قال عليه السلام: يا زراره! خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي! إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خذ بأعدلتهما و أوثقهما في نفسك، فقلت: إنهما عدلان مرضيان موثقان، فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه و خذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر. و في روايه إنه عليه السلام قال: إذن فارجه حتى تلقى إمامك فتسئله.

و مراده مما يطابق منهما الاحتياط هو أن يكون أحد الخبرين دالا على حكم إلزامي مثلا و الآخر على غير إلزامي، فيعمل بالاول و إن كان كلاهما دالين على حكمين إلزاميين كوجوب الظهر و الجمعه فالمرجح هو الاحتياط بإتيانهما إن أمكن و إلّا فهو التخيير.

وفيه أولاً: أنه يدلّ على الأخذ بالحائطه بعد فقد المرجحات فلايستفاد منه إطلاق الأخذ بالحائطه.

وثانياً: أنها مرفوعة، هذا مضافاً إلى ما أفاده في مصباح الأصول من أنها لم توجد في كتب العلامة و لم يعلم عمل الأصحاب بها.

الطائفة الرابعة: و هي ما تدلّ على الأخذ بالأحدث. روى في الوسائل عن أبي عمرو الكنانى عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال لى: يا أبا عمرو! أ رأيت لو حدثتك بحديث أو أفيتتك بفتيا ثم جئتنى بعد ذلك فأيتتنى عنه فأخبرتتك بخلاف ما كنت أخبرتتك أو أفيتتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ قلت: بأحدثهما و أدع الآخر، فقال: قد أصبت يا عمرو، أبى الله إلّا أن يعبد سراً، أما و الله لئن فعلتم ذلك أنه لخير لى و لكم أبى الله عزّوجلّ لنا فى دينه إلا التقيه.

وفيه: أن السند ضعيف لجهاله أبى عمرو الكنانى. هذا مضافاً إلى أن مدلولها غير مربوط بالترجيح بين المتعارضين بالأحدثيه، بل هو بصدد بيان شىء آخر و هو تعيين العمل بالثانى لكونه وظيفته الفعلية الواقعية أو الوظيفة عند التقيه على أن تعليق حكمه على عنوان الحى فى خبر المعلى بن خنيس خذوا به حتى يبلغكم عن الحى، فإن بلغكم عن الحى فخذوا بقوله يعنى أنه لحياته و إعمال ولايته و إمامته يرشدكم إلى ما ينبغى لكم المشى عليه بلحاظ خصوص زمانكم، فلو كان حكماً كلياً إلهياً لما اختلف فيه حياه الإمام القائل و موته.

الطائفة الخامسة: ما يدلّ على الإرجاء و التأخير و هي مقبولة عمر بن حنظله، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث، إلى أن قال الإمام عليه السلام (بعد ذكر عده من المرجحات و لزوم تقديم ذويها خلافاً لأخبار التخيير) فى فرض عدم شىء من تلك المرجحات «فارجح حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات».

و من المعلوم أنها تخالف أخبار التخيير سواء كانت المرجحات أو لم تكن، فإن مع وجود المرجحات تدلّ المقبولة على لزوم تقديم ذويها، و مع عدم وجودها تدلّ على لزوم الإرجاء و التأخير، فأين التخيير، بل هي مخالفة لمقتضى القاعده الأوليه و هي السقوط و رفع اليد عن الخبرين و الرجوع إلى الأدله أو الأصول الأخرى، لأن الإرجاء و التأخير لا يساعد القاعده المذكوره.

ولقائل أن يقول أولاً: إن الترجيح عند وجود المرجحات إن اختص باب القضاء فهو أجنبي عن المقام و هو مقام الإفتاء. و إن لم يختص باب القضاء يمكن الجمع بينها و بين أخبار التخيير بتخصيص أخبار التخيير بما يدلّ على الترجيح بالمرجحات.

وثانياً: إن الوقوف و الإرجاء إلى لقاء الإمام عليه السلام لم يكن منافياً في نفسه مع التخيير، لأن المراد من الوقوف و الإرجاء هو عدم الفتوى بمدلول أحد المتعارضين بعنوان أنه الواقع، و من المعلوم أنه لا يمنع عن جواز الأخذ بأى منهما في الفتوى بالحكم الظاهري أو جواز الأخذ للعمل من باب التسليم.

وثالثاً: إن المقبولة مختصه بزمان يتمكن فيه من لقاء الإمام عليه السلام، فلا تصلح لتقييد أخبار التخيير فيما إذا لم يتمكن من لقاء الإمام عليه السلام كزماننا هذا.

الطائفة السادسة: هي الأخبار الداله على الترجيح بمرجحات منصوصه و هي متعدده و تسمى بالأخبار العلاجيه.

منها: مقبوله عمر بن حنظله و فيها: قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم.

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما في الحديث و أورعهما و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال:قلت:فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لايفضل واحد منهما على صاحبه(الآخر).

قال:فقال:ينظر إلى ما كان من روايتهم عَنَّا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك،فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك،فإن المجمع عليه لايريب فيه.و إنما الامور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيئه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله،قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك،فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لايعلم.

قلت:فإن كان الخبران عنكم مشهوران قدرواهما الثقات عنكم.

قال:ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنه و وافق العامه.

قلت:جعلت فداك،أرأيتَه إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم،بأى الخبرين يؤخذ؟ قال:ما خالف العامه ففيه الرشاد.

فقلت:جعلت فداك،فإن وافقهما الخبران جميعا.

قال:ينظر إلى ما هم اميل حكمهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر،قلت:فإن وافق حكمهم الخبرين جميعا.

قال:إذا كان ذلك فارجح حتى تلقى إمامك،فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات.

و الروايه مقبوله لنقل الأجلء عن عمر بن حنظله،هذا مضافا إلى أنه روى يزيد ابن خليفة أنه قال للإمام عليه السلام:إن عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت،فقال:إذا لا يكذب علينا،الحديث.

فقه الحديث

أورد على الحديث المذكور إشكالات:

منها: أن صدرها ظاهر فى التحكيم لأجل فصل الخصومه مع أن قطع المخاصمات لايناسب تعدد الحكم.

ومنها: أن مقام الحكومه أب عن غفله الحاكم عن المعارض لمدرک حكمه.

ومنها: أن تحرّى المترافعين و اجتهادهما فى مدرک حکم الحاكم غير جائز إجماعاً.

ومنها: أن اللانزم فى سلب الحكومه الأخذ بحکم السابق من الحكمين و بعد حكمه لايجوز الأخذ بحکم الآخر،و على فرض صدور الحكمين و فقه فاللازم التساقط.

ومنها: أن تعيين الحاكم بيد المدعى بالإجماع،فينفذ حکم من اختاره و قد فرض فى الروايه أن الأمر فى تعيين الحاكم بيدهما.

اجيب عن تلك الإشكالات بأن ينزل فرض السؤال على صورته التداعى و اختيار كل من المتداعيين غير ما اختاره الآخر،و عليه يرتفع جميع الإشكالات.أما التعدد فلعدم تراضيهما على واحد،بل المفروض رفع كل أمره(و)ما لا يناسبه التعدد إنما هو مقام الدعوى بأن يكون أحدهما مدعيا و الآخر منكرالا مقام التداعى بأن يكون كل واحد مدعيا.

و أما غفله الحكمين فلا إمكان اطلاع كل على قدح في سند المعارض. و أما تحرّيهما في سند الحكمين فلا يبعد عدم نفوذ حكم أحد الحكمين مع واحد و الآخر على الآخر لعدم تمكين واحد منهما الآخر في تعيين من اختاره من الحكمين، فإن قطع التنازع في هذه الصورة يتوقف لامحاله على تحرّى نفس المترافعين و اجتهادهما في مدرك حكم الحكمين.

و أما نفوذ حكم أحدهما بعد حكم الآخر فلا ضير فيه، حيث لم يكن حكم الأول نافذاً على من لم يرض به.

و أما كون الأمر في تعيين الحكم بنظرهما فلا محذور فيه في مقام التداعى و ما أجمعوا عليه من أن الأمر بيد المدعى غير مرتبط بمقام التداعى، بل المفروض أن كل واحد على الفرض يكون مدعياً. هذا كله بناء على حمل سؤال السائل على صورته التداعى.

و يمكن أن يخرج الواقعة من المخالفه و المخاصمه و يحمل على السؤال عن المسأله المتعلقه بالأموال ليعلم حكم المسأله و يرتفع النزاع من البين، و حينئذ لا إشكال أيضاً.

أما التعدد فلأنه لا محذور في سؤال حكم المسأله عن اثنين بل أزيد. و أما غفله أحد المفتين فلا إمكان اطلاعه على المعارض لكن لم ينظر إليه لما رأى قدحا في صدوره أو جهه صدوره أو دلالته.

و أما تحرّيهما فلا يبعد بعد اختلاف المفتين و عدم وضوح حكم المسأله. و أما نفوذ حكم أحدهما بعد الآخر فأجيب عن مقام الإفتاء و نظيره الإشكال الخامس أو يحمل الروايه على قاضى التحكيم كما احتمله الشيخ الأعظم قدس سره.

وهنا جملة أخرى من الاشكالات:

أحدها: أن محمّد بن عيسى فى طريق الكلينى مجهول، و أجيب عنه بأنّه بقرينه نقل محمّد بن الحسين عنه هو محمّد بن عيسى بن عبيد و هو موثق.

ثانيها: أن الظاهر أن الترجيح بالصفات إنما لوحظ فى حكم الحاكم لا إلى الروايه من حيث الروايه. و ذلك لظهور الصدر فى أن المقام مقام الحكومه، حيث نهى عن التحاكم إلى الطاغوت و قضاء الجور و أمر بالرجوع إلى قضاء العدل. و أما الترجيح بالشهره فهو محتمل الوجهين فالقدر المتيقن إنما هو وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه القوم.

و إن آيت فلا أقل من التنزل إلى إدخال الشهره و إلحاقها بذلك فى إرجاعها إلى الروايه ولكنّ الصفات المذكوره راجعه إلى الحكم.

و اجيب عنه بأن قوله عليه السلام فى تعليل لزوم الأخذ بالمجمع عليه «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» ينفى الريب عن المجمع عليه، و إذا لم يكن فيه ريب فلامحاله يجب الأخذ به سواء كان فى مقام القضاء و الحكومه أو غيره. و عليه فالخبر الذى يكون مجمعا عليه بحسب الروايه كان راجحا، سواء كان فى مقام القضاء و الحكومه أو لم يكن، فلا يبعد أن تكون الشهره الروايه من المرجحات فى الأخبار المتعارضه.

ثالثها: ما يقال من أن المقبوله تختص بمورد التنازع و الترافع فلا تشمل غيره. و أجيب عنه بأن ظاهر الذيل هو ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى، إذ الترجيح بكون الروايه مجمعا عليها بين الأصحاب و بموافقه الكتاب و السنه و بمخالفه العامه قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكيمين بالمعارضه فمفادها أنه بعد سقوط الحكم يرجع إلى الروايتين و يؤخذ بالراجح منهما، هذا مضافا إلى أن الشبهه ربما

ص: ٦٥٦

تكون حكميه و اللازم فيها عند التمکن من لقاء الإمام عليه السلام هو إرجاء الأمر إلى لقائه في تعيين الحكم الشرعي فلا يختص الإرجاء بمورد التنازع.

رابعها: أن المقبوله تختص بزمان الحضور بقريته قوله عليه السلام «فارجح حتى تلقى إمامك»، فلا تصلح للأخذ بها في غير زمان الحضور.

و اجيب عنه: بأنه لو كان الوظيفه مع التمکن من الوصول عدم التوقف، فمع عدم التمکن منه يكون كذلك بطريق أولى، و عليه فيصح التمسك بالمقبوله للزوم الترجيح بالمرجحات الروائيه في زمان عدم التمکن من لقاء الإمام عليه السلام كزماننا هذا. و الأمر بالإرجاء عند عدم وجود المرجحات لا ينافي لزوم الترجيح بالمرجحات عند وجودها سواء تمکن من لقاء الإمام أو لا تتمکن.

خامسها: أن اللازم من العمل بالترجیح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر لندرته وجود مورد لم يكن فيه شيء من المرجحات المذكوره في المقبوله.

اجيب عنه: بأن الجمع بين أخبار التخيير و بين المقبوله يقتضى حمل العناوين المذكوره للترجیح من الأعدليه و الأورعيه و الافقهييه و الشهره و موافقه الكتاب و مخالفه العامه على العناوين المحرزه. و من المعلوم أن عدم العلم بشيء منها غالب التحقق، فلا يلزم من العمل بالترجیح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر. هذا مضافا إلى إمكان منع ندره الموارد التي ليس فيها المرجحات المنصوصه.

سادسها: أن المراد من الشهره هي الشهره من حيث العمل و الفتوى و الروايه، بحيث يوجب القطع بمضمونها و يوجب أن يكون خلافها مقطوع الخلاف، و عليه فالأمر بالأخذ بالمشهور و ترك الشاذ يكون لتمييز الحجه عن اللاحجه للترجیح الحجه على الحجه.

و اجيب عنه: بأن مستند هذه الدعوى أمور ثلاثة:أحدها:أن الظاهر من الاشتهار بين الأصحاب ما يوجب القطع بصحته و أن مضمونه حكم الأئمة عليهم السلام.الثانى:أن الظاهر من إدراج الخبر المشتهر فى جملة الأمور التى رشدها بين كون الشهره بالغه إلى حدّ يوجب القطع بحكم الله، إذ الحكم الذى كان رشده بينا هو الحكم المقطوع أنه حكم الشارع.الثالث:قوله عليه السلام«فإن المجمع عليه لا ريب فيه»فإن ظاهره عدم الريب حقيقه لا بالإضافه.إلا أن له مبعديات تصرفه عن هذا المعنى.

الأول: أن لازمه تأخر القطع بالحكم عن الأعدليه و الأفقيه و الأصدقيه بمعنى أن عند اختلاف الحكمين كان اللازم أولاً الترجيح بهذه الأوصاف،فإن فقدت فالأخذ بما هو مقطوع أنه حكم الله و هذا كما ترى.

الثانى: أن الأمر بالأخذ بالمشهور على هذا المعنى يكون إرشادياً صرفاً و هو خلاف الظاهر.

الثالث: أنه يقتضى أن يكون المراد من الشهره فى قوله عليه السلام«فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور»غير المراد منها فى قول السائل«فإن كان الخبران عنكم مشهورين»،إذ لو كان المراد من الشهره فى المقامين معنى واحدا يلزم القطع بحكمين مختلفين على أنهما حكم الله و هو كما ترى محال،فلامحاله لا بد من أن يراد من الشهره فى قوله«فإن كان الخبران عنكم مشهورين»ما لا يوجب القطع بحكم الله،و هذا خلاف ظاهر السياق جدّاً.

فالأولى أن يحمل الشهره على الشهره الروائيه،و حينئذ يكون الأمر بالأخذ بالروايه المشهوره و ترك الشاذ النادر تعبداً فيفيد أن عند تعارض الروائيتين الجامعتين لشرائط الحجيه ينظر إلى الروايه المشهوره و يؤخذ بها و يترك الشاذ،و هذا كما ترى

ليس إلّا ترجيحاً إذ من الممكن عدم إعمال الترجيح و الأمر بالأخذ بكلا الروائتين و التصرف في ظاهرهما أو ظاهر إحديهما.

و على هذا فإدراج الخبر المشهور في الأمور التي رشدها بين إنما يكون بملاحظه الصدور بمعنى أن الروايه المشهوره من جهه القطع بصدورها داخله في الأمور التي رشدها بين، فإن رشدها من جهه الصدور بين. و على هذا أمكن أن يتأتى فرض الشهرة في كلا الروائتين من دون لزوم محذور، إذ القطع بصدور روائتين مختلفين في المفاد الظاهري محقق كثيرا ما و لاضيرفيه، و على هذا المعنى يحمل الشهرة في المقامين على معنى واحد.

غايه الأمر الشهرة قد تكون بالغه إلى حدّ تكون مجمعا عليه بين الأصحاب و تكون الروايه المعارضه لها شاذه نادره و قد لا تبلغ كأن رواها جمع من الثقات و روى الأخرى أيضا جمع بحيث لا يكون إحديهما شاذه. و مما يؤيد أن يكون المراد من الشهرة هي الشهرة الروائيه هو قوله «فإن كان الخبران منكم مشهورين قد رواهما الثقات»، فإن الظاهر المستفاد من قوله إن محقق الشهرة في الروائتين هي روايه الثقات، فيكون المراد لامحاله الشهرة الروائيه.

سابعها: أن الأمر بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحججه على الحججه، بل هو من باب تمييز الحججه عن اللاحججه. و الوجه فيه قوه احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حججه بشهاده ما ورد أنه زخرف و باطل، و كذا الخبر الموافق للقوم ليس حججه في نفسه، ضروره أن أصاله عدم صدوره تقيه بملاحظه الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به غير جاريه للوثوق بصدوره كذلك فيكون مو هونا.

اجيب عنه: بأن المراد من المخالف الذى أمروا بضربه على الجدار أو جعلوه باطلا هو الذى خالف الكتاب بنحو التباين. و المراد من المخالف الذى أمروا بتركه فى مقام المعارضه و الأخذ بمعارضه الموافق للكتاب هو المخالف لعموم الكتاب أو مقيدا لإطلاقه على التحقيق. و من المعلوم أن المخالفه للعموم أو الإطلاق الكتابى لا توجب سقوط الخبر عن الحجيه، كما لا يوجب الموهنيه بالنسبه إلى أصاله عدم التقيه حتى يكون من باب تمييز الحججه عن اللاحجه.

فتحصّل مما تقدم تماميه المقبوله للدلاله على لزوم الترجيح فى الأخبار المتعارضه بالمرجحات المنصوصه، و المقام مقام ترجيح الحججه على الحججه لتمييز الحججه عن اللاحجه.

ومنها: (أى من الأخبار العلاجيّه) ما رواه سعيد بن بهالله الراوندى فى رسالته التى ألفها فى أحوال أحاديث أصحابنا و إثبات صحتها عن الصادق عليه السلام أنّه قال إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه. (١)

و هذا الحديث الشريف يدلّ على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه فى المتعارضين من الأخبار. و يعتضد ذلك بالأخبار المتعدده كمعتبره الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم لكم؟ فقال: لا و الله لا يعكم إلّا التسليم لنا، فقلت: فيروى عن أبى عبدالله عليه السلام شىء و يروى عنه خلافه فبأيهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم و ما وافق القوم فاجتنبه. (٢)

ص: ٦٦٠

-
- ١- (١) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٩.
 - ٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٣١.

و كما رواه القطب الراوندى بسند صحيح، قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامه فخذوه و انظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه. (١)

و كخبر الميثمى و غير ذلك من الأخبار. و بعد الجمع بينهما بحمل مطلقها على مقيدها يكون حاصلها تقديم موافق الكتاب على مخالفه، و مع عدم وجود الموافق و المخالف فى الكتاب يقدم مخالف العامه على موافقهم و الله هو العالم.

و بعبارة أخرى الأخبار على طوائف: منها ما دلّ على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب فقط، و منها ما دلّ على وجوبه بمخالفه العامه كذلك، و منها ما دلّ على وجوبه أولاً بموافقه الكتاب ثم بمخالفه العامه، و منها ما دلّ على وجوب التوقف عند التمكن من لقاء الإمام عليه السلام و وجوب الترجيح بمخالفه القوم عند عدم التمكن.

و مقتضى الجمع بين الطوائف الأول حمل الأولين على إرادته أن كل واحد من موافقه الكتاب و مخالفه القوم مرجح فى نفسه من دون النظر إلى عدم كون غيره كذلك. و أما ما دلّ على التفصيل بين التمكن من لقاء الإمام عند العمل و عدمه، فمقتضى الجمع بينه و بين ما دلّ على وجوب الترجيح مطلقاً سواء تمكن أو لم يتمكن من اللقاء تقييد الإطلاق به.

ثم إن التعارض بين هذه المفصله بين التمكن و عدم التمكن و بين مقبولة عمر بن حنظله الداله على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه تعارض المتباينين، إذ مورد المقبولة هو ما يتمكن فيه من لقاء الإمام عليه السلام، كما يشير إليه قوله عليه السلام «فارجح حتى تلقى إمامك»، فإن الاستفادة منه أن مع التمكن من لقاء الإمام عليه السلام كانت الوظيفة أولاً الترجيح ثم الوقوف. و الجمع بينهما يقتضى حمل النهى عن العمل على

ص: ٦٦١

الكراهه و المقبوله صريحه فى جواز الترجيح.و من المعلوم أن مقتضى الجمع العرفى بين ما صريحه الجواز و بين ما ظاهره الحرمة هو التصرف فى ظهور الثانى و حمله على الكراهه.

و بالجمله المستفاد من مجموع الأخبار الوارده فى علاج المتعارضين و جوب الترجيح بموافقه الكتاب ثم بمخالفه العامه لاشتراك جميع الأخبار فى هذا المضمون.

ثم إن الترجيح بالشهره فلا دليل له على المقبوله و المرفوعه، و يشكل الاستدلال بهما باختصاص المقبوله بالحكوميه و ضعف سند المرفوعه، اللهم إلا أن يقال: إن قوله عليه السلام «إن المجمع عليه لا ريب فيه» فى المقبوله تعليل. و مقتضاه هو التعميم بدعوى أن تعليل الأخذ بأن المجمع عليه لا ريب فيه ينفى الريب عن المجمع عليه، و إذا لم يكن فيه ريب فلامحاله يجب الأخذ به سواء كان فى مقام القضاء و الحكومه أو غيره.

فتحصّل إلى حدّ الآن أن المرجحات المنصوصه و هى الشهره و موافقه الكتاب و مخالفه العامه متقدمه على إطلاقات التخيير جمعا بين الأخبار، و أما الترجيح بالأفقيه و الأعدليه و الأصدقيه المذكوره فى المقبوله أجنبى عن المقام من ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، فإنّه فى المقبوله ناظر إلى ترجيح أحد الحكمين على الآخر عند اختلافهما فلا تغفل.

تنبيهات:

التنبيه الأول: ان الظاهر من الشهره المذكوره فى المقبوله هى الشهره الروائيه لا الشهره الفتوائيه و لا الشهره العمليه، و الشاهد له أن الشهره الفتوائيه أو العمليه لا يقعان فى طرفى المعارضه، و عليه فقوله يا سيدى إنهما مشهوران أوضح شاهد على أن المراد من الشهره هى الشهره الروائيه، لأن هذا هو الذى يمكن إتصاف الروائيتين بها

لجواز صدورهما معا و إن لم يتم جهة الصدور إلّا فى أحدهما،أللهمّ إلّا أن يقال إن المراد من الشهره هو معناها اللغوى و هو الوضوح.

و الشهره بهذا المعنى قد تصدق على فتوى جماعه كما تصدق على طرفى المعارضه،و لذا يقال إن فى المسأله قولان مشهوران أشهرهما هو الأول مثلا-و عليه فالشهره المرجحه أعم من الروائيه ولكن لايساعده قوله فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات،فإن الظاهر المستفاد من قوله إن محقق الشهره فى الروائيتين هى روايه الثقات فىكون المراد لامحاله هى الشهره الروائيه.

ثم إن المستفاد من قوله فى المقبوله قال:قلت:فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم،قال:ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ الخ أن رتبه الشهره مقدمه على الموافقه للكتاب و السنه و المخالفه للعامه،و عليه يقيد بالمقبوله إطلاق كل ما ورد فيه الأخذ بما وافق كتاب الله و ما خالف القوم.

لا يقال إن الترجيح بالشهره مختص بباب الحكومه و القضاءه فلا يمكن الأخذ بها فى باب تعارض الروائيتين.

لأننا نقول: إن المذكور فى المقبوله أولا هو مرجحات أحد الحكمين على الحكم الآخر بصفات القاضى و بعد فرض تساويهما فى الصفات المذكوره ذكر فيها مرجحات إحدى الروائيتين على الأخرى فى مقام المعارضه.هذا مضافا إلى أن ظاهر المقبوله أن المنشأ بين المتخاصمين جهلهما بحكم الموافقه بالشبهه الحكيميه،فلا يحتاج رفعها إلى القضاء بل يكفى المراجعه إلى من يعتبر فتواه أو يعتبر مستند فتواه إن أمكن للمراجع استفاده الحكم من ذلك المستند.

ودعوى أن الظاهر أن المراد من المشهوره فى المقبوله هى التى أجمع الأصحاب على صدورها عن المعصوم عليه السلام بقريته قوله عليه السلام بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه «إن المجمع عليه لا ريب فيه». و عليه فيكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجية لما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنه، فإن المراد بالسنه هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام لاختصاص النبوى كما هو ظاهر، و عليه فيكون الشهره من المميزات لا المرجحات.

مندفعه أولاً: بأن المجمع عليه فى النقل و الروايه لا يستلزم كون الروايه الأخرى بين الغى و إن كان صدور المجمع عليه قطعياً و بين الرشده، إذ لا ينافى ذلك صدور الروايه الأخرى أيضاً لعدم كون صدورهما مقابلاً و مخالفاً لصدور المجمع عليه، بل يمكن القطع بصدورهما معا كما فرضه الراوى بعد ذلك. و عليه فلا يكون الروايه الأخرى مخالفه للسنه القطعيه و لا مجال لحمل المقبوله على أن المراد منها بيان تمييز الحججه عن اللاحجه.

وثانياً: أن جعل الروايه بالنسبه إلى الشهره من مميزات الحججه عن اللاحجه لا يساعد وحده السياق لوضوح أن الموافقه للكتاب و المخالفه للعامه من المرجحات لا المميزات.

التنبیه الثانى: فى توضيح المراد من الموافقه و المخالفه للكتاب. ربما يقال: إن المقبوله لا تتدل على الترجيح بموافقه الكتاب فيما إذا كان الخبران مضمونى الصدور لاختصاص مورد المقبوله بالمقطوع صدورهما، و عليه فلا عموم أو إطلاق بالنسبه إلى الخبر الظنى حتى يؤخذ به.

ولكنه مندفع بأن المراد من المقطوع الصدور هو المقطوع الحجه، و عليه فإذا تعارضت الحجتان يمكن الرجوع إلى المرجح المذكور من موافقه للكتاب و المخالفه للعامه، إذ الحجه لا تختص بالمقطوع الصدور، بل يشمل الخبر الظنى الذى يكون حجه.

ثم إن المراد من المخالفه للكتاب هى المخالفه بنحو العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد لا المخالفه التباينيه، لأن الكلام فى ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى لا يميز الحجه عن اللاحجه و المخالف التباينى لاحجيه له و أخبار الترجيح لا نظر لها بالنسبه إلى مورد المخالفه التباينيه، بل هى مشموله للأخبار الداله على أن المخالف للكتاب زخرف و باطل، كما أن تلك الأخبار لا تعم المخالفه للعموم و الإطلاق ضروره الجمع بينهما بتقديم الخاص على العموم أو المقيد على إطلاق الكتاب.

و أما المخالفه للكتاب بنحو العامين من وجه فسيأتى تفصيل الكلام فيها فى الفصل العاشر، و مجمل القول فيها أنه قد يقال لو سلم شمول الأخبار العلاجيّه للعامين من وجه أن الظاهر العرفى أن المراد من سقوط ما خالف الكتاب أن كون المخالفه حيثيه تعليليه، و عليه فيسقط الخبر كله لأنه خبر مخالف للكتاب.

نعم، لو فهمنا من سقوط ما خالف الكتاب كون المخالفه حيثيه تقييديه فالسقوط مختص بمورد المخالفه و هو ماده الاجتماع. ولكن يمكن أن يقال كما أفاد الشهيد الصدر إن الصحيح هو أن التساقط إنما هو ماده الاجتماع مطلقاً.

و توضيحه: أن ما الموصوله فى قوله عليه السلام «ما خالف الكتاب» تشمل بإطلاقها كل أماره تخالف الكتاب و منها السند و منها الظهور، فكأنما قال إذا تعارض السند و أصل الصدور مع الكتاب فاطرحوه، فإذا كان التعارض بالتباين كان السند و أصل الصدور معارضاً للكتاب فيطرح. و إذا كان التعارض بالعموم من وجه فالسند و أصل

الصدور ليس مخالفا للكتاب. وإنما ظهوره في الشمول لماده الاجتماع مخالف للكتاب فيسقط. وإنما الكلام في شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه و التحقيق عدم شمولها.

بقي شيء

و هو أن الشهيد الصدر قدس سره قال قد يقال إن المقصود من الموافقه و عدمها و وجود شاهد و عدمه إنما هو الموافقه و المخالفه للروح العامه و الإطار العام للكتاب الكريم لا- الموافقه و المخالفه المضمونيه مثلا لو وردت روايه تحلل الكذب و الايذاء في يوم خاص كانت تلك الروايه مخالفه للروح العامه للكتاب.

و يشهد لذلك أمور: أحدها ما جاء في بعض الروايات من قول: «إن وجدت عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله» الخ فإنه لو كان المقصود الموافقه المضمونيه فأى أثر لافتراض وجود شاهد ثان، فهذه قرينه على أن المقصود وجود الأشباه و النظائر و الروح العامه المنسجمه مع الحكم المذكور في الروايه في الكتاب الكريم، فيقول مثلا: إن وجدت له نظيرا أو نظيرين في الكتاب فخذوا به.

و لقائل أن يقول: إن هذا لو تم لا يوجب تخصيص الموافقه و المخالفه بالروح العامه المنسجمه، بل غايه ما يدل عليه هو أعميه الموافقه و المخالفه بالنسبه إلى ما ذكر.

تبصره

و هو أن الخبر الواحد إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب أو السنه القطعيه و كانت النسبه بينهما هو التباين أو العموم من وجه يؤخذ بظاهر الكتاب أو السنه القطعيه و يطرح الخبر مطلقا سواء كان خبر آخر معارضا له أم لم يكن. و الوجه فيه هو الأخبار الكثيره الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب أو السنه القطعيه و أنه زخرف و باطل. و لا كلام فيه فيما إذا كان العموم في كل من الكتاب و الخبر وضعيا، فيؤخذ

ص: ٦٦٦

بظاهر الكتاب و السنه و يطرح الخبر بالنسبه إلى مورد الاجتماع لجواز التفكيك فى الحجيه باعتبار مدلول الكلام.

و أما إن كان العموم فى كل من الكتاب و الخبر بالإطلاق فقد قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: يسقط الإطلاقان فى مورد الاجتماع لما ذكرنا من أن الإطلاق غير داخل فى مدلول اللفظ، بل الحاكم عليه هو العقل ببركه مقدمات الحكمة التى لا يمكن جريانها فى هذه الصورة. و ذكرنا أن المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه كى يقال إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل. و لذا لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب أو السنه القطعيه إطلاقيا يقدم عموم الخبر فى مورد الاجتماع بعد ما ذكرناه من تماميه الإطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة.

و لا يخفى ما فيه بعد فرض كون الخبر و الكتاب منفصلين لانعقاد الظهور الاستعمالى فى كل منهما فى نفسهما و بقائه، و حينئذ لافرق بين كون العموم وضعيا أو إطلاقيا، فيؤخذ بظاهر الكتاب أو السنه القطعيه و يطرح الخبر بالنسبه إلى ماده الاجتماع بمقتضى الأخبار الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب أو السنه القطعيه.

التنبيه الثالث: فى المراد من الموافقه و المخالفه للقوم و لا إشكال فى صدق الموافق على الخبر الذى يوافق مذهب العامه إذا اتفقوا على شىء.

و إنما الكلام فيما إذا اختلفوا و كانت إحدى الروايتين موافقه لبعضهم و أخرى مخالفه لبعض آخر.

و الأظهر أن الروايه الموافقه كانت للتقيه إذا كان لهذه الطائفه سلطه حكوميه، فالمعيار هو الموافقه مع مذهب من المذاهب الحاكمه و لا يلزم اتفاق القوم كما لا يخفى.

ثم إن ظاهر أخبار الترجيح أن كل واحد من الموافقه للكتاب و مخالفه العامه مرجح مستقل و لا يلزم اجتماعهما فى الترجيح.

ثم إن المذكور فى المقبوله و إن كان حكم الواجد و الفاقد لكلا المرجحين و الواجد و الفاقد لأحد المرجحين دون ما إذا كان أحدهما واجدا لمرجح و الآخر واجدا للمرجح الآخر، إلا أن حكمه يعلم من صحيحه الراوندى بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوه فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف فخذوه». و عليه يحكم بتقديم الخبر الموافق للكتاب و إن كان موافقا للعامه و طرح الخبر المخالف للكتاب و إن كان مخالفا للعامه. ثم إنه إذا كان كلا الخبرين موافقين للعامه لكونهم قائلين بمفاد كليهما، فاللازم هو ترك طرف كانت العامه بالنسبه إليه أميل.

التنبیه الرابع: فى أن التخيير يكون فى المسأله الأصوليه لا الفرعيه، و ذلك لأن ظاهر جمع كثير من أخبار التخيير فى أن التخيير إنما هو فى الأخذ بأحد الخبرين و البناء عليه و جعله طريقا له لا فى مجرد تطبيق عمله على مضمون أحد الخبرين. هذا مضافا إلى تأييد ذلك بأن أدله التخيير ناظره إلى رفع النقص الموجود فى أدله حجيه خبر الثقة حيث لا تشمل الخبرين المتعارضين فإذن فالمستفاد منها عرفا هو الحجيه التخييريّه لا مجرد التخيير فى العمل.

ثم إنه يجوز للمجتهد أمران: أحدهما الإفتاء بالتخيير فى المسأله الأصوليه، و ثانيهما الإفتاء بما اختاره من الخبرين فى عمل نفسه و عمل مقلديه. و يشكل ذلك بأن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد مع أنه لم يقم عليه دليل تشريع.

و يدفع ذلك الإشكال بأن الإيجاب المذكور من لوازم التخيير الأصولي المستفاد من الأدله، و معه لا وجه للزوم التشريع.

فتحصّل أنه يجوز للمجتهد الأمران: أحدهما هو الإفتاء بالتخيير الأصولي، و ثانيهما هو الإفتاء بمفاد الخبر الذي اختاره، كما يجوز للمقلد الأمران و لا يلزم من ذلك تشريع و لا خروج عن أساس علم و خبره، لأن إفتائه بمفاد هذا الخبر من لوازم التخيير الأصولي الذي اختاره الفقيه على أساس علم و خبره و هو يكفي في جواز رجوع العامى إليه.

نعم، لا دليل على الإفتاء بالتخيير في المسأله الفرعيه، إذ الدليل على التخيير بين الأخذ بهذا الخبر أو ذلك الخبر غير الدليل على التخيير الواقعي بينهما. و المفروض عدم التخيير الواقعي، إذ ليس في الواقع إلّا أحدهما، فالتخيير أصولي لافقهي. هذا في الإفتاء، و أما في القضاء و الحكومه فالظاهر أن الفقيه يتخير أحدهما فيقضى به لأن القضاء و الحكم عمل له للغير فهو المخير. هذا مضافا إلى أن تخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومه.

التنبيه الخامس: في أن التخيير بدوى أو استمراري و الأظهر هو الثانى.

استدل لترجيح التخيير البدوى بأنه لا دليل على التخيير الاستمراري، لأن دليل التخيير إن كان هو الأخبار فالظاهر أنها مسوقه لبيان وظيفه المتخير في ابتداء الأمر، فلا إطلاق لها بالنسبه إلى حال المتخير بعد الالتزام بأحدهما. و إن كان الدليل هو العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من جهه كون التخيير بدويا أو استمراريا.

و الأصل عدم حجيه الآخر بعد الالتزام بأحدهما. نعم، لو كان الحكم بالتخير فى المقام من باب تراحم الواجبين كان الأقوى استمراره لأن المقتضى له فى السابق موجود بعينه.

و أما استصحاب التخير فهو غير جار لأن الثابت سابقا ثبوت الاختيار لمن لم يتخير، فإثباته لمن اختار و التزم اثبات للحكم فى غير موضعه الأول.

ويمكن الجواب عنه، أولاً: بأن الظاهر من بعض الأخبار أن التخير إنما هو من باب التسليم، و من المعلوم أن مصلحه التسليم لا يختص بحال الابتداء، بل يعم الحالتين فالحكم فيهما بالتخير إنما هو على القاعده.

وثانياً: بأن قضيه الاستصحاب كون التخير استمراريا و توهم أن المتحير كان محكوما بالتخير و لاتحير له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما فاسد لأن التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله.

وثالثاً: بأن قوله عليه السلام فى الأخبار فهو فى سعه حتى يلقاه عليه السلام، و قوله عليه السلام فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد إليه بناء على دلالتهم على التخير انهما ظاهران فى استمرار التوسعه و بقاء التخير إلى أن يرى القائم عليه السلام فتلخص أن أدله التخير كما تكون ناهضه لإثباته حدوثا كذلك ناهضه لإثباته مستمرا، و على فرض سكوتها يجرى الاستصحاب.

لا يقال: إن الظاهر عدم صحه الأخذ بالاستصحاب لأن التخير الثابت سابقا هو جعل أحد الخبرين حجه فى حقه بالأخذ به، و بعد الأخذ بأحدهما و صيرورته حجه يكون التخير بمعنى إخراج ذلك المأخوذ سابقا عن الاعتبار و جعل الآخر حجه، و هذا لم يكن فى السابق ثابتا ليستصحب.

لأننا نقول: إن ذلك من لوازم استمرار التخيير في الأخذ بإحدى الحجتين، فإذا كان هذا التخيير باقيا بالاستصحاب فلأمانع من لزوم إخراج ذلك المأخوذ و جعل الآخر حجه و لا يكون من لوازم بقاء المستصحب لا يلزم أن يكون ثابتا في السابق ليستصحب.

فتحصّل: أن التخيير استمرارى لا بدوى، بل قوله عليه السلام «موسع عليك بأيه عملت» في صحيحه على بن مهزيار يعم العمل بنحو الدوام أو في بعض الأوقات، فيجوز الأخذ بإحدى الروايتين بنحو التوقيت، و حينئذ إذا انقضى الوقت زالت الحجية، إذ هي تابعة على الفرض للأخذ جمعا بين قوله عليه السلام موسع عليك بأيه عملت في صحيحه على بن مهزيار و قوله عليه السلام بأيهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا في معتبره الحميرى.

و المخاطب للتخيير هو الذى جاءه الحديثان المتعارضان و تقييده بالمتحير خلاف ظاهر الأدله و إن أوجب التعارض تحيرا بالنسبه إلى الحكم الواقعى، ولكن لم يؤخذ ذلك فى موضوع أخبار التخيير. و مقتضى إطلاق الموضوع أنّ المخاطب مخير فى كلّ واقعه فى الأخذ بأى من الخبرين شاء و حمله على التخيير فى إحداث الأخذ به فى ابتداء الأمر خلاف الظاهر. و قد ظهر ممّا تقدم أنّ مع تماميه دلالة الإطلاقات على التخيير و استمراره لاحاجه إلى استصحاب الاستمرار.

الفصل السابع: فى جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه و عدمه و لا يخلو الجواز عن قوه لولا إطلاق أدلّه التخيير.

و قد استدلّ على الأول بفقرات من الروايات:

منها: الترجيح بالأصديه فى المقبوله و بالأوثقيه فى المرفوعه، فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقيه الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين من

حيث إنه أقرب من غير مدخله خصوصيه سبب وليستا كالأعدليه و الأفقيه يحتملان لاعتبار الأقربيه الحاصله من السبب الخاص. فيمكن أن يقال حينئذ إذا كان أحد الروائتين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك فيكون أصدق و أوثق من الراوى الآخر. و يتعدى من صفات الراوى المرجحه إلى صفات الروايه الموجه لأقربيه صدورها، لأن أصدقيه الراوى و أوثقيته لم يعتبر فى الراوى إلّا من حيث حصول صفه الصدق و الوثاقه فى الروايه، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ و الآخر منقولاً بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق و أولى بالوثوق.

أورد عليه بأن جعل خصوص شىء فيه جهه الإرائه و الطريقيه حجه أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهه إرائته بل لا إشعار فيه لاحتمال خصوصيه فى نفس الطريق.

هذا مضافاً إلى عدم دلالة المقبوله على كون الأوصاف المذكوره من مرجحات الخبرين المتعارضين فضلاً عن دلالتهم على أن ذكر الأوصاف مثال لما يوجب أقربيه أحد المتعارضين إلى الصدق، و ذلك لأن الأصدقيه و الأعدليه و الأفقيه و الأورعيه من مرجحات الحاكم لا من مرجحات الروايه كما هو ظاهر قوله عليه السلام الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما فى المقبوله.

ومنها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لا يرب فيه»، و توضيح ذلك أن معنى كون الروايه مشهوره كونها معروفه عند الكل كما يدلّ عليه فرض السائل كليهما مشهورين، و المراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل.

و لا يرب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات قطعياً المتن و الدلاله حتى يصير مما لا يرب فيه، و إلّا لم يمكن فرضهما مشهورين و لا الرجوع إلى

صفات الراوى قبل ملاحظه الشهره و لا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الآخر.

فالمراد بنفى الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ، ومعناه أن الريب المحتمل فى الشاذ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن فى الشاذ احتمالاً لا يوجد فى المشهور، و مقتضى التعدى عن مورد النص فى العله وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالاً لمخالفه الواقع.

أورد عليه أن الاستدلال بالتعليل المذكور يتوقف على عدم كون الروايه المشهوره مما لا ريب فيها حقيقه فى نفسها، مع أن ذلك ممكن، إذ الشهره فى الصدر الأول بين الروات و أصحاب الأئمه عليهم السلام موجه لكون الروايه المشهوره مما يطمئن بصدورها، بحيث يصح أن يقال عرفاً إنها مما لا ريب فيها حقيقه.

و عليه فلا بأس بالتعدى منه إلى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور لا إلى كل مزيه و لو لم توجب إلّا أقربيه ذى المزيه إلى الواقع من المعارض الفاقد لها. و عليه فمع إمكان إرادته نفى الريب حقيقه حمل قوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» على الريب النسبى و الإضافى خلاف الظاهر جداً و لا موجب له بعد إمكان اجتماع الخبرين فى الوثوق بالصدور فقط.

هذا مضافاً إلى أن نفى الريب بالإضافة إلى أصل صدوره لا إلى جهات أخرى، و لا يمكن التعدى إلى ما يوجب كون الخبر مما لا ريب فيه من جهه أخرى غير الصدور.

ومنها: تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامه بأن الحق و الرشده فى خلافهم و إن ما وافقهم فيه التقيه، فإن هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية، فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه أماره الحق و الرشده و ترك ما فيه مظنه خلاف الحق و الصواب.

بل الإنصاف أن مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر و إن لم يكن عليه أماره المطابقه كما يدل عليه قوله عليه السلام ما جاءكم عنّا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله و أحاديثهما، فإن أشبههما فهو حق، و إن لم يشبههما فهو باطل. فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلا ما ذكرنا من إرادته الأبعديه عن الباطل و الأقربيه إليه.

أورد عليه بأنّا بعد تسليم أن ليس المراد من التعليل أن الرشد كليه فى الخبر المخالف، إذ ليس كل ما خالفهم حقا كما ليس كل الموافق باطلا.

نقول: لا بد من رفع اليد عن ظاهر التعليل بالقرينه المعلومه، لكن لا يلزم لأن يكون المراد إثبات الرشد بالنسبه إلى الخبر الموافق و بالإضافة إليه كى يكون مقتضاه وجوب الترجيح بكل ما هو أبعد عن الباطل من الآخر، فلم لا يكون المراد أن الرشد غالبا و نوعا فى الخبر المخالف، فيكون هذه الغلبه النوعيه التى لاحظها الشارع موجه للأخذ بالمخالف، فلا يمكن التعدى إلّا إلى ما بلغ المصادفه النوعيه و الرشد الغالبى فيه بهذا المقدار و لا دليل على بلوغ المصادفه بهذا المقدار فى غير المخالفه مع العامه حتى يمكن التعدى إليه.

ومنها: قوله عليه السلام «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، فإنه يدلّ على أنه إذا دار الأمر بين الأمرين فى أحدهما ريب ليس فى الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، و ليس المراد نفي مطلق الريب. و حينئذ فإذا فرض أحد المتعارضين منقولا بلفظه و الآخر منقولا - بالمعنى و جب الأخذ بالأوّل لأن احتمال الخطاء فى النقل بالمعنى منفى فيه. أوّلا بضعف السند و ثانياً بأنّه لم لا يبقى على ظاهره من الدعوه إلى الأخذ باليقين فى إتيان العمل و ترك المشتبهات.

هذا كله ما ذكره الشيخ الأعظم لجواز التعدي عن المرجحات المنصوصه، وقد عرفت عدم تماميتها.

و هنا تقريب آخر و هو أن التعدي عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها مطابق للقاعده و لا يحتاج إلى دليل خارجي.

و توضيح ذلك بتقديم مقدمه و هي أن بعد إحراز العموم أو الإطلاق في أدله اعتبار الطرف و الأمارات إذا شككنا في خروج ذي المزيه أو خروج ما لامزیه له منها بعد العلم بعدم كذبهما أو بعد العلم بعدم صدقهما معا كان اللازم الأخذ بأصالة العموم في ذي المزیه و القول بشمول العموم أو الإطلاق له، إذ لا مجال لاحتمال خروج ذي المزیه و غيره عن مفاد العموم أو الإطلاق بعد كون الفرض هو عدم احتمال كذبهما. و هكذا لا مجال لدخولهما بعد كون الفرض هو التعارض و عدم صدقهما معا. فإذا دار الأمر بين شمول المرجوح و خروج الراجح و بين شمول الراجح و خروج المرجوح لزم القول بشمول الراجح و خروج المرجوح، حيث إن خروج الراجح يلائم خروج المرجوح عرفاً، لعدم احتمال العرف خروج الراجح و بقاء المرجوح و إن خروجهما معا لا يساعد مع عدم احتمال كذبهما، فانحصر الأمر في خروج المرجوح أخذاً بأصالة العموم أو الإطلاق.

و هذا البيان يجرى في مسأله تعارض الأخبار و تعارض آراء المجتهدين و تعارض البيئات مع فرض العلم بعدم كذبهما معا أو بعدم صدقهما معا.

فإذا عرفت تلك المقدمه فنقول في مثل عموم صدق العادل في أدله اعتبار الأخبار إن خروج المتعارضين عن مفاد الإطلاق المذكور لا مجال لاحتماله للعلم بعدم كذبهما معا، و هكذا لا مجال لشمول الإطلاق المذكور للمتعارضين لفرض العلم بعدم صدقهما معا.

و عليه فيؤخذ بإطلاق دليل صدق العادل و يحكم بشموله لذى المزيه و خروج المرجوح دون العكس لعدم انسبائه إلى الذهن العرفي، ولكنّه متفرع على ثبوت إطلاق صدق العادل بالنسبه إلى المتعارضين و عدم القول بأن الأدله الداله على اعتبار الأخبار أو الأصول اللفظيه ليست ناظره إلى صورته تعارضهما انتهى.

و لقائل أن يقول: إن شمول إطلاق أدله الاعتبار للخبرين المتعارضين هو مقتضى الإطلاق الذاتى، و معه لا حاجه إلى اللحاظ حتى يقال إن الأدله ليست ناظره إلى حال تعارضهما، كما أن أصاله العموم تكون مقتضى العموم الوضعى و لا يرفع اليد عنها إلا بمقدار المتيقن و هو المرجوح.

و عليه فجواز التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها لا يخلو من وجه إن لم يمنع عنه إطلاق أدله التخيير الشرعى، و إلا فمع القول بإطلاق أدله التخيير الشرعى كما هو الظاهر مما تقدم يمنع ذلك الإطلاق من دعوى لزوم الترجيح بالمرجحات الغير المنصوصه و إن كان الأخذ بطرف الراجح أحوط.

الفصل الثامن: فى اختصاص الأخبار العلاجيّه بموارد التى ليس لها جمع عرفى و عدمه، و المعروف هو الأول. و الوجه فيه أن ما يمكن التوفيق فيه عرفاً لا يدخل فى مورد السؤال عن علاج المتعارضين لأن مورد السؤال مختص بما إذا تحيّر السائل فى المتعارضين و لم يستفد المراد منهما إلا بيان آخر لأحدهما أو لكليهما.

و دعوى أن مساعده العرف على التوفيق لا يوجب اختصاص السؤالىت بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظه التعارض البدوى أو للتحيير فى الحكم الواقعى مندفعه بأن التوفيق العرفى فى مثل الخاص و العام و المقيد و المطلق و النص و الظاهر و الظاهر و الأظهر مما كان عليه السيره القطعيه من لدن زمان الأئمه عليهم السلام و ما قبله، و

هى كاشفه إجمالاً- عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى لولا دعوى اختصاص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى.

هذا مضافاً إلى أن ظاهر موارد السؤال عن حكم المتعارض أن السائل متحير فى وظيفته، وهو لا يكون إلا- إذا لم يكن بين الخبرين جمع عرفى، وإلا فلا تحير، ومع الجمع العرفى لاتعارض.

لا يقال: إن الخاص ليس منشأ لانعقاد ظهور آخر و صرف ظهور العام كالقرينه المتصله حتى لا يبقى تعارض فى البين و لا يحسن السؤال و لا يشمل الأخبار و المرتكزات العرفيه لا- تلزم أن تكون مشروحه عند كل أحد حتى يرى السائل عدم احتياجه إلى السؤال. و يؤيده ما ورد فى روايه الحميرى و ما رواه على بن مهزيار، فإن موردهما من قبيل العام و الخاص و النص و الظاهر، مع أنه أمر بالتخير فى كلا المقامين. و دعوى السيريه على التوفيق ممنوعه مع ذهاب مثل الشيخ الطوسى إلى الترجيح.

لأننا نقول: منع السيريه المذكوره ليس إلماً مكابره. هذا مضافاً إلى وجود قرائن تدلّ على أن التحير عريق لا بدوى فى الأخبار المتعارضه. و السيريه لا- تنكر بذهاب فرد من الأفراد مع التزامه فى تضاعيف أبواب الفقه بالسيريه المذكوره. و أما الروايتان فهما قاصرتان عن إثبات التخير فى المسأله الأ-صوليه، إذ المناسب فى مقام الجواب بيان الحكم الواقعى لا بيان العلاج بين المتعارضين، فيقوى أن يكون المراد التخير فى المسأله الفرعيه.

الفصل التاسع: فى الموارد التى اشتبه الحال فيها من ناحيه تمييز أن أيهما أظهر و أيهما ظاهر و قد ذكر فيما اشتبه الحال أمور للتمييز:

ص: ٦٧٧

الأمر الأول: أنه إذا تعارض العموم مع الإطلاق كما إذا ورد أكرم العالم و لا تكرم الفساق دار الأمر بين ترجيح العموم على الإطلاق و تقديم التقييد على التخصيص أو بالعكس.

ذهب بعض إلى تقديم التقييد بما محصّيه أن ظهور العام في العموم تنجيزي، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق، فإنه معلق على عدم البيان و العام يصلح لذلك. و عليه فتقديم العام على المطلق لعدم تماميه المقتضى في طرف الإطلاق مع وجود العام بخلاف العكس.

أورد عليه بأن عدم البيان الذي هو جزء المقتضى في مقدمات الحكمه إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد، و عليه فمع انقضاء مقام التخاطب لافرق بين ظهور الإطلاق و ظهور العموم، فلا ترجيح للتقييد على التخصيص. فاللازم هو ملاحظه الخصوصيات الموجبه لأظهره أحدهما من الآخر، و هي تختلف بحسب الموارد.

و مقتضى ذلك أن مع عدم ثبوت الأظهره في طرف يكون المقام من موارد التعارض فيشملة الأخبار العلاجيه بناء على شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه أو يكون المقام من موارد التساقت و الرجوع إلى العموم أو أصل بناء على عدم شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه.

الأمر الثاني: في دوران الأمر بين التخصيص و النسخ، كما إذا ورد الخاص قبل ورود العام يقع الكلام حينئذ في أن الخاص يقدم على العام و يخصه أو العام يقدم على الخاص و ينسخه. و الأظهر هو تقديم التخصيص على النسخ مطلقا سواء كان قبل وقت العمل أو بعده للسيره القطعيه عليه.

و غير خفى على من راجح طريقه أصحاب الأئمة عليهم السلام أن الحكم فى المقام إخراج مورد الخاص عن حكم العام، فإنه لولا ذلك كان اللازم على كل أحد إذا ورد عليه خاص و عام أن يكلف نفسه استخبار حال الدليلين و تاريخ صدورهما عن الإمام عليه السلام و أن أيهما مقدم و أيهما مؤخر، مع أن المقطوع من طريقه الأصحاب خلاف ذلك، إذ لو كان من بنائهم ذلك صار مع كثره الموارد المبتلى بها من البيئات الواضحات بل كالنور على الطور، و حيث ليس الأمر هكذا يستكشف أن بنائهم لم يكن على ذلك و أنه يستكشف أنهم كانوا يقدمون الخاص مطلقا سواء كان قبل العام أو بعده و لم يكونوا يحتملون كون العام ناسخا للحكم المستفاد من الخاص.

بقى شىء

و هو أن الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام و إن لم يكن محلا للنزاع لأن اللازم علينا هو العمل بالخاص ناسخا كان أو مخصصا، ولكن يمكن القول فيه أيضا بترجيح التخصيص إذا كانت الخصوصيات كثيرة كخصوصيات الوارده عن الأئمة عليهم السلام بالنسبه إلى العمومات الصادره من النبى صلى الله عليه و آله و سلم لاستبعاد النسخ من الأئمة عليهم السلام و لو بنحو إيداع النواسخ عندهم، و عليه فالتخصيص متعين. و دعوى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة مندفعه بأن القبح فيما إذا لم يكن مصلحه فى إخفاء الخصوصيات أو لم يكن مفسده فى إبدائها.

الفصل العاشر: فيما إذا كان التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه، و لا يخفى عليك أن الظاهر من الخبرين المتعارضين هو كون التعارض بينهما تباينا كليا، لأنه هو الذى يوجب أن يكون الخبران متقابلين بقول مطلق، بحيث يتعرض كل طرف بجميع ما فيه مع جميع ما فى مقابله. و عليه فلامجال للتمسك بأخبار العلاجيه فى العامين

ص: ٦٧٩

من وجه، كما لا- وجه للرجوع إلى أخبار التخيير، بل اللازم هو الرجوع إلى مقتضى القاعده فى مورد التعارض لو لم يعلم حجيه أحدهما من طريق آخر.

و دعوى أن العرف بمناسبه الحكم و الموضوع و إلقاء الخصوصيه يفهم أن الخبرين الواردين عن الأئمه عليهم السلام إذا تصادما و تعارضا بأى وجه كان لايجوز طرحهما، بل لا بد من الترجيح و الأخذ بالراجح و مع فقدانه التخيير، فلا يرضى الشارع فيهما بالعمل على طبق القاعده.

مندفعه بأن دعوى إلغاء الخصوصيه كما ترى بعد كون الأصل فى المتعارضين هو التساقت، إذ التخيير و الترجيح محتاجان إلى صدق موضوع الدليل و شمول عنوان الخبرين المختلفين لما اختلفا و تعارضا فى بعض مضمونها غير محرز و لا- أقل من الشك، فلا يجوز التمسك بأخبار التخيير و لا بالأخبار العلاقيه لعدم إحراز موضوعهما.

و على فرض الإلتاق فى موضوع الأخبار العلاقيه أو عموميه و قد يفصل بين المرجحات السنديه كالترجيح بالأصديه و الأعدليه و عدم الجريان و بين مرجحات جهه الصدور و المضمون و الجريان.

فإن الرجوع إلى المرجحات السنديه يوجب طرح أحدهما رأسا حتى فى ماده الافتراق أو التبعض فى السند و الإلتزام بصدوره فى ماده الافتراق دون ماده الاجتماع و كلا الأمرين مما لا يمكن الذهاب إليه.

أما الأول فلا ين طرح أحدهما فى ماده الافتراق طرح للحجّه بلا- معارض. و أما الثانى فلا أنه لا يعقل التعبد بصدور كلام واحد بالنسبه إلى بعض مدلوله دون البعض الآخر.

هذا بخلاف مرجحات جهه الصدور أو المضمون، فإن التفكيك فى جهه الصدور أو المضمون فلا مانع منه بأن يقال صدور هذا الخبر بالنسبه إلى بعض مدلوله لبيان الحكم

الواقعي و بالنسبه إلى البعض الآخر للتقيه.و كذلك التفكيك في المضمون بأن يقال بعض مدلول هذا الخبر متعلق للإراداه الجديه دون البعض الآخر للتخصيص أو التقييد الوارد عليه.

وفيه: أن التفصيل المذكور لادليل على الترجيح بصفات الراوى رأسا لاختصاص الدليل بباب القضاوه،و معه لامجال للمرجحات السنديه فى باب تعارض الأخبار عدى الشهره بناء على أن المراد منها هى الشهره الروائيه.

وقد يفصل بين ما إذا كان العموم مستفادا فى كل منهما بالوضع فيمكن التباعد بصدوره دون عمومه،لامكان أن يكون الكلام صادرا عن الإمام على غير وجه العموم بقربنه لم تصل إلينا و بين ما إذا كان العموم فى كل منهما مستفادا من الإطلاق،فتسقط الروائتان فى ماده الاجتماع من الأول بلا حاجه إلى الرجوع إلى المرجحات.

و ذلك لأن الإطلاق بمعنى اللا بشرط القسمى المقابل للتقييد غير داخل فى مدلول اللفظ،إذ اللفظ موضوع للمهيه المهمله التى يعبر عنها باللابشرط المقسمى،فلا يروى الراوى عن الإمام عليه السلام إلّا بثبوت الحكم للطبيعه المهمله.و أما إطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ و يثبت بحكم العقل بعد تماميه مقدمات الحكمه.و على هذا فلا تعارض بين الخبرين باعتبار نص مدلولهما مع إهمالهما،فيسقط الدليلان معا فى ماده الاجتماع و يرجع إلى دليل آخر من عموم أو إطلاق أو أصل عملى.

وفيه: أنه لاوجه للتفصيل المذكور لأن مقدمات الحكمه و إن كانت عقليه ولكن ليست عقليه صرفه حتى لا يتصور فيه التعدد،بل هو حكم عقلى فى الأحكام العرفيه.و عليه فالتعدد فى الإطلاق متصور كالوضع و يكون ظهور كل واحد من المطلقين منعقد مع قطع النظر عن الآخر.و دعوى عدم انعقاد الظهور قبل وصول الآخر كما ترى.

و عليه فلا فرق بين كون العموم ناشئا من الوضع أو الإطلاق في إمكان رجوع الأمر إلى إنكار العموم أو الإطلاق من جهة إمكان كون الكلام صادرا عن الإمام عليه السلام على غير وجه العموم و الإطلاق بقريته لم تصل إلينا، فاختص العموم و الإطلاق بغير مورد الاجتماع، فلا يلزم من شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه أحد المحذورين من طرح الحجج بلامعارض أو التبعض في السند.

تنبيه

و قد يقال: إن الخبر الواحد إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب أو السنه القطعيه و كانت النسبه بينهما التباين يطرح الخبر و لو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الأخبار الكثيره الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب أو السنه القطعيه و أنه زخرف و باطل.

و أما إذا كانت النسبه بينهما هي العموم و الخصوص المطلق فلا ينبغي الإشكال في تخصيص الكتاب أو السنه القطعيه به ما لم يكن خبر آخر معارضا له، و إلا فيطرح و يؤخذ بالخبر الموافق للكتاب و السنه بمقتضى أخبار الترجيح.

و أما إذا كانت النسبه بينهما هي العموم من وجه فإن كان العموم في كل منهما بالوضع يؤخذ بظاهر الكتاب أو السنه، و يطرح الخبر بالنسبه إلى مورد الاجتماع لأنه زخرف و باطل بالنسبه إلى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكر من إمكان التفكيك في الحججه باعتبار مدلول الكلام.

و إن كان العموم في كل منهما بالإطلاق يسقط الإطلاقان في مورد الاجتماع لما ذكر من أن الإطلاق غير داخل في مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو العقل ببركه مقدمات الحكمة التي لا يمكن جريانها في هذه الصوره. و ذكرنا أن الاستفادة من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه، كى يقال إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل. و من هنا يظهر أنه لو كان العموم في الخبر وضعيا و في الكتاب أو السنه إطلاقيا يقدم

عموم الخبر فى مورد الاجتماع بعد ما ذكر من عدم تماميه الإطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة.

و لا يذهب عليك أنه لافرق بين كون العموم بالوضع و بين كونه بالإطلاق فى انعقاد الظهور فى الطرفين كالوضع. و عليه فما افيد فى الوضع يجرى فى الإطلاق أيضا، فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنه و يطرح الخبر بالنسبه إلى مورد الاجتماع بناء على إطلاق ما دلّ على أن المخالف زخرف و باطل، وإلا فمقتضى القاعده هو تساقطهما فى مورد الاجتماع طبقا للقاعده.

و ممّا ذكر يظهر أنه لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب أو السنه القطعيه إطلاقيا فلاوجه لتقديم عموم الخبر على إطلاق الكتاب فى مورد الاجتماع بعد ما عرفت من انعقاد الظهور على الصورتين، بل يقدم إطلاق الكتاب كعمومه على المخالف أخذا بإطلاق ما دلّ على أن المخالف زخرف و باطل.

الفصل الحادى عشر: فى تعيين الأظهر بين المتعارضات المتعدده و انقلاب النسبه و عدمه.

لا- إشكال فى تعيين الأظهر إذا كان التعارض بين الإثنين. و أما إذا كان التعارض بين الزائد عليهما فتعينه لا يخلو من خفاء و خلاف، فاللازم هو ملاحظه المسأله بصورها المختلفه.

أحدها: ما إذا كانت هناك عام و خصوصات و النسبه بينها و بين العام متحده و هى العموم و الخصوص كان مقتضى القاعده أن تعرض الخصوصات جميعا على العام فى عرض واحد، ففى مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم و لا تكرم النحويين منهم يخصص أكرم العلماء بالخاصين.

خلافًا لبعض الأعلام، حيث ذهب إلى تخصيص العام بواحد من الخصوصات ابتداءً، فتنقلب النسبة بين العام والخاص الآخر إلى عموم و خصوص من وجه، لأن نسبة عنوان العلماء في قوله أكرم العلماء بعد تخصيصه بقوله لا تكرم الفاسق من العلماء إلى قوله لا تكرم النحويين منهم هي العموم والخصوص من وجه، إذ العالم غير الفاسق نحوي وغير نحوي، كما أن النحوي فاسق وغير فاسق. فاللازم حينئذ هو رعايه النسبه الجديده و تقديم الراجح منهما أو التخيير بينهما لو لم يكن راجح بينهما.

و يمكن أن يقال إن النسبه بين العناوين و الأدله انما يلاحظ بالظهورات الاستعماليه و هذه الظهورات لا تنتم بتخصيص العام بمخصص منفصل و لو كان قطعيا و إن ائتم به حجيته و لذلك يكون بعد التخصيص بالمنفصل حجه في الباقي لأصالة عمومه بالنسبه إليه.

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملا في العموم قطعا فكيف يكون ظاهرا فيه، فإنه يقال إن المعلوم عدم إرادته العموم جدا لعدم استعمال العام في العموم لإفاده القاعده الكليه فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها و إلا لم يكن وجه في حجيته في تمام الباقي لجواز استعماله حينئذ فيه و في غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص و أصالة عدم مخصص آخر لا-توجب انعقاد ظهور للعام و لا- في غيره من المراتب لعدم الوضع و لا- القرينه المعينه منها لجواز إرادتها على الإجمال و الإبهام وعدم نصب قرينه عليها.

فانقدح بذلك أنه لا بدّ من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقا و لو كان بعضها مقدما أو قطعيا ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفا و لو لم يكن مستوعبه لأفراده فضلا عما إذا كانت مستوعبه لها، فإنه حينئذ لا بد من معامله التباين بينه و بين مجموع الخصوصات.

و من ملاحظه الترجيح بينهما و عدمه نتحصل أن الخصوصات مقدمه على العام فى عرض واحد و لادليل على تقدم بعضها على بعض. و يشهد له بناء العقلاء و السيره، إذ لم يلاحظوا زمان الخاص أنه متقدم على العام أو أنه متأخر عنه أو أن الخاص متقدم على خاص آخر أو متأخر عنه.

بقى شىء

و هو لزوم تصديق انقلاب النسبه فى الجملة و قد يقال إن ملاك تقديم الخاصّ على العام إنما هو أظهريته بالنسبه إلى العام، فإذا كان أحد المخصصين قطعى الدلاله و الآخر ظنيها كان مقتضى ذلك خروج مورد القطعى عن تحت العام على كل حال فيكتسب العام بذلك قوه فى الدلاله على إرادته الباقى.

و حينئذ قد يساوى ظهوره فى الباقى مع ظهور الخاص الآخر أو يزيد عليه، فيقدم عليه بمعنى أنه يتصرف فى ظهور الخاص دون العام و ما ذكر نتيجة انقلاب النسبه فى الجملة. هذا إذا كان واحد منهما قطعيا. و أما لو كانا ظنيين فاللازم تخصيص العام بهما جميعا كما تقدم.

و فيه أن مقتضى ما عرفت أنفا من بقاء الظهور الاستعمالى و النوعى و تقديم الخصوصات على العام فى عرض واحد كما عليه بناء العقلاء و السيره المتشرعه هو عدم الفرق بين كون أحد الخاصين قطعى الدلاله و الآخر ظنيها و بين كونهما قطعى الدلاله أو ظنيها، فلاوجه لتصديق انقلاب النسبه فى الجملة فى الفرض المذكور. و عليه فمع عدم انقلاب النسبه و بقاء الظهور الاستعمالى لا معنى للقول بقوه دلاله العام فى الباقى و أظهريته بالنسبه إلى الخاص الآخر بعد تخصيصه بالخاص الأول، فإنه فرع تغيير الظهور و قد تقدم أنه لايتغير.

ص: ٦٨٥

ثانيها: ما إذا كانت النسبة بين المتعارضات متعددة، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقا من أحدهما، مثل أن يقال يستحب إكرام العدول و يجب إكرام العلماء و لا تكرم الفساق من العلماء، فالنسبة بين الأول و الثاني هي العموم من وجه و بين الثاني و الثالث هي العموم و الخصوص.

ولابدّ من تقديم الخاص على العام و معاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح أو التخيير بينهما. و ذلك لما تقدم من أنه لا وجه إلا لملاحظه النسبه قبل العلاج، و قد تقدم أن العبره في ملاحظه النسبه بالظهورات الاستعماليه و هي ثابتة على ما عليها قبل العلاج.

نعم، لو لم يكن الباقي تحت العام بعد تخصيصه إلّا ما لا يجوز أن يتجاوز عنه التخصيص أو كان بعيدا جدا تقدم العام المذكور على العام الآخر لا لانقلاب النسبه بينهما، بل لكونه كالنص في الباقي فيقدم على الآخر الظاهر في الباقي.

ثالثها: ما إذا كانت النسبه بين العمومات المتعارضه واحده و هي العموم من وجه كما إذا ورد يجب إكرام العلماء و لا تكرم غير المسلمين و يكره إكرام بنى عباس، ففي هذه الصوره مقتضى ما تقدم من أن العبره بالظهور الاستعمالي هو عدم تغيير النسبه عما عليها و إن كانت قله الأفراد في بعضها موجب لتوجيهه على غيره، لأن النسبه ملحوظه باعتبار الظهور الاستعمالي و هو ثابت على الفرض بل يجرى فيه أحكام الأخبار المتعارضه.

رابعها: ما إذا ورد العامان المتباينان مع خاصّ لأحدهما كما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم العلماء و لا تكرم الفساق من العلماء.

فمع ما عرفت من أن العبره بالظهور الاستعمالي و هو ثابت لا تختلف النسبه بين المتباينين و لو بعد التخصيص بخلاف ما إذا لم نقل بثبوت الظهور الاستعمالي، فإن

الاختلاف بين المتباينين مرتفع بعد تخصيص أحد المتباينين بالخاص لانقلاب النسبه بين هذا العام المخصص و العام الآخر من التباين إلى العموم و الخصوص، و مقتضاه هو تقديم العام المخصص على العام الذي لم يرد عليه تخصيص.

و مثل ذلك ما إذا ورد بعد ورود العامين المتباينين خبر يفصل فيه بين مورد وجوب الإكرام و بين غيره، كما إذا أمر فيه بوجوب إكرام العدول من العلماء و حرمة إكرام الفساق من العلماء، فارتفع التباين حينئذ بمجىء الفصل و يكون الفصل شاهداً للجمع كما لا يخفى.

خامسها: ما إذا ورد العام الواحد مع الخاصين اللذين اختلف حكمهما فى النفى و الإثبات، فإن كان بين الخاصين جمع دلالى بجمع بينهما بحمل الظاهر على الأظهر أو النص كما إذا كان أحد الخاصين أخص من الآخر مثل أكرم العلماء و لا تكرم الأدباء منهم و لا بأس بإكرام النحويين من الأدباء، و حيث لا تعارض بين الخاصين يقدم الأخص على الأعم و يقدم حاصلهما على العام الدال على وجوب إكرام العلماء لكون النسبه بينهما هى العموم و الخصوص.

و إن لم يكن بين الخاصين جمع عرفى لتباينهما كما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم الأدباء و أكرم الأدباء يتعارض الخاصان، فإن كان ترجيح بينهما أو قلنا بالتخير بينهما فالمرجح أو المأخوذ يقدم على العام إن كان مخالفاً للعام، و إن لم يكن ترجيح أو لم نقل بالتخير فهما يتساقتان و يرجع إلى العام أو الأصل. فتحصل أنّ النسبه لا تنقلب عما هى عليه إن كانت العبره بالظهور الاستعمالى كما هو الظاهر فى الصور المذكوره.

سادسها: ما إذا استلزم تخصيص العام بكل من الخاصين إن لا يبقى مورد العام أو إن ينتهى إلى حدّ الاستهجان فإن كان بين العام و مجموع الخاصين تباين فيلاحظ حينئذ الترجيح بين خطاب العام و مجموع الخاصين. فلو رجح مجموع الخصوصات

أو اختيار جانبها فيما لم يكن هناك ترجيح، فلامجال للعمل بالعام أصلا. و لورجح طرف العام أو قدم طرف العام تخيرا فلا يطرح من الخصوصات إلما خصوص ما لا- يلزم المحذور مع طرحه من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه و بين مجموع الخصوصات لاجميع الخصوصات. و حينئذ يقع التعارض بين الخصوصات، فيخصص ببعضها ترجيحا أو تخيرا. و لازم ذلك هو سقوط الخاص الآخر المرجوح أو غير المأخوذ عن الاعتبار.

تبصره فى الشبهات المصداقيه و المفهوميه

و لا يخفى عليك أن لازم القول بأن الظهورات الاستعماليه منعقدته بعد تماميه الكلام و لامجال لانقلاب النسبه هو حجه العمومات فى الشبهات المصداقيه، لأن شمول العموم بالنسبه إلى مورد الشبهه معلوم. و إنما الشك فى الإراده الجدیه فتجرى فيه أصاله التطابق بخلاف لفظ الخاص، فإن شموله بالنسبه إلى مورد الشك غير محرز.

و معه فلا يجرى فيه أصاله التطابق لعدم الظهور الاستعمالى فيه مثلا إذا ورد أكرم العلماء و لاتكرم الفساق منهم و شككنا فى زيد العالم أنه فاسق أو لا- لما أمكن التمسك بقوله لا-تكرم الفساق منهم لعدم إحراز إطلاق الفاسق عليه. هذا بخلاف التمسك بالعام، فإنه جائز لأن شموله لزيد العالم محرز بناء على ما عرفت من انعقاد الظهور الاستعمالى بعد تماميه الكلام، فتجرى فيه أصاله الجد و يحكم بوجوب إكرامه.

و دعوى أن أصاله الجد فى طرف العموم معارضة مع أصاله الجد فى طرف الخاص مندفعه بأن أصاله الجد تابعه للظهور الاستعمالى و هو محرز فى طرف العموم و غير محرز فى طرف الخاص لعدم العلم بشموله للمشكوك، و هكذا يكون الأمر فى الشبهات المفهوميه بعد تخصيص العام بما يشك فى مفهومه.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: إن الرجحان بحسب الدلالة لايزاحمه بحسب الصدور و كذا لايزاحمه هذا الرجحان أى الرجحان من حيث جهه الصدور، فإذا كان الخبر الأقوى دلاله موافقا للعامه قدم على الأضعف المخالف لما عرفت من أن الترجيح بقوه الدلاله من الجمع المقبول الذى هو مقدم على الطرح.

أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهه الصدور بأن كان الأرجح صدورا موافقا للعامه، فالظاهر تقديمه على غيره و إن كان مخالفا للعامه بناء على تعليل الترجيح بمخالفه العامه باحتمال التقيه فى الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كالمتواترين أو تعبداً كما فى الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر. و فيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدله الترجيح من حيث الصدور.

فإن قلت: إن الأصل فى الخبرين الصدور فإذا تعبدنا لصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيه، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادته خلاف الظاهر فى أضعفهما دلاله فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيه، لأنه إلغاء لأحدهما فى الحقيقه. و لذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقيه على تقدير الصدور لم يشمله أدله التعبد بخبر العادل.

نعم، لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقيه و إلغائه و إذا لم يعلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع إلى المرجحات الصدوريه، فإن أمكن ترجيح أحدهما و تعينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر

تعين، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقيه في أحدهما مرجحاً، فمورد هذا المرجح تساوى الخبرين من حيث الصدور إما علماً كما في المتواترين أو تعبدًا كما في المتكافئين من الآحاد.

و أما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن وجه الصدور متفرع على أصل الصدور.

وفيه: كما حكى عن المحقق الرشتي أنه منقوض بالتكافئين إذ لو لم يكن لتصديق الخبر ثم حمله على التقيه معنى معقولاً لكونه إلغاءً له في المعنى و طرحاً له في الحقيقة فيلزم من دخوله تحت أدله التصديق خروجه و ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل، فكيف يتعقل الحمل على التقيه في صورته التكافؤ و فقد المرجح.

فما برهن عليه الشيخ الأعظم قدس سره من تقديم المرجح الصدوري على الجهتي محل تأمل و نظر، لعدم الفرق بين المتكافئين و المتخالفين في إمكان التعبد و عدمه كما أشار إليه المحقق الرشتي قدس سره.

و التحقيق هو أن يقال إن الكلام يقع تارة مع قطع النظر عن النصوص و قد عرفت البحث عنه و أخرى مع النظر إليها و هو العمده، و لا مجال لإنكار دلاله المقبوله على تقديم الترجيح بالشهره على الترجيح بموافقه الكتاب و الترجيح بموافقه الكتاب على الترجيح بمخالفه العامه، كما أن ظاهر غيرها من الأخبار التي اقتصر فيها على الآخرين و لم يذكر الشهره ترجيح الأول على الثاني و تقدمه عليه.

و ما يستفاد من الكفايه من أن أدله الترجيح تكون في مقام بيان أن هذا مرجح و ذاك مرجح و ذكرها مرتباً لا يدل على الترتيب.

مدفوع بظهور الأخبار و لاسيما بعضها في إرادته الترتيب، فإن الأمر بالأخذ بالشهره في المقبوله ثم فرض الراوى الشهره فيهما معا فأمره عليه السلام حينئذ بالأخذ

بالموافق للكتاب ثم فرض الراوى أن كليهما مخالفان أو موافقان فأمره عليه السلام بالأخذ بمخالف العامه ظاهر فى إرادته الترتيب و أن أمره عليه السلام بالأخذ بالشهره أو لا مطلق سواء كان أحدهما موافقا للكتاب أو مخالفا أو موافقا للعامه أو مخالفا. وهكذا أمره عليه السلام بعد بالأخذ بموافق الكتاب، بل الأخبار صريحه فى ملاحظه الترتيب كصحيحه الراوندى.

و بالجمله إنكار دلالة أخبار الترجيح على الترتيب بين الأخيرتين مكابره واضحه، فانقدح مما ذكر أن بملاحظه أخبار العلاج لا بد من تقديم الترجيح بالشهره على الترجيح بموافقه الكتاب و الترجيح بها على الترجيح بمخالفه العامه. فدعوى عدم التقدم و التأخر كدعوى تقدم المرجح الجهتى على الصدورى مدفوعه بتلك الأخبار.

و بالجمله فالأظهر هو الأخذ بأخبار العلاجيه و مقتضاها هو تقديم المرجحات الصدوريه على غيرها. و المراد من المرجحات الصدوريه هى صفات الراوى إن لم نقل بأنها من مرجحات الحكمين، كما لا يبعد ذلك لذكرها عند اختلافهما فى الحكم أو هى الشهره بناء على أن المراد منها هى الشهره الروائيه كما تقدم بيان ذلك فى التنبيه الأول و قويناه.

و مقتضى ذلك هو تقديم المرجح المضمونى كموافقه الكتاب على غيره كمخالفه العامه، ثم إن وجدت إحدى المزايا المنصوصه فى أحدهما و أخرى فى الآخر فمقتضى إطلاق دليل تقديم الصدورى على جهه الصدور هو تقديم طرف فيه مرجح صدورى. و هكذا الأمر يكون بالنسبه إلى المرجح المضمونى و المرجح الجهتى أخذا بإطلاق أدله المرجحات.

هذا كله بناء على الاقتصار على المرجحات المنصوصه، و أما لو لم تقتصر على المرجحات المنصوصه و تعدينا إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع أو الأبعديه عن

الخلافاً، أو قلنا بناء على الاقتصار إن أدله الترجيح إنما تكون في مقام بيان ذكر المرجحات دون الترتيب بينها، فمتى وجدت في أحد المتعارضين إحدى المزايا الموجبة للأقربيه أو الأبعديه و وجدت أخرى في الآخر كذلك أو وجدت إحدى المزايا المنصوصه في أحدهما و أخرى في الآخر فقد يقال بالتخيير سواء كانت المزيّتان راجعتين إلى الصدور أو أحدهما إليه و الأخرى إلى جهته.

و لا يخفى أن مع عدم الأخذ بأخبار العلاجيّه و تعارض إحدى المزايا مع الأخرى منها يمكن القول بتقديم الأقرب و الأقوى ملاكاً منهما إن لم يكن إطلاق أدله التخيير و إلما فالحكم هو التخيير شرعاً. و قد تقدم تقويه إطلاق أدله التخيير بالنسبه إلى المرجحات غير المنصوصه و معه فالحكم في الصورة المذكوره هو التخيير و إن كان الأحوط هو تقديم الأقرب و الأقوى ملاكاً.

الفصل الثالث عشر: في أن على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصه و عدم إطلاق أدله التخيير لزم أن يتعدى إلى كل مرجح، ولكن لا مجال للترجيح بشيء قام الدليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس. فإن عموم التعليل في المرجحات المنصوصه و إن اقتضى على القول بالتعدى وجوب الترجيح بالظن القياسى أيضاً، ولكنه يعارض مع إطلاق قوله عليه السلام «دين الله لا يصاب بالعقول» و قوله عليه السلام «السنه إذا قيست محق الدين»، فإن مثلهما يقتضى عدم جواز الترجيح به فيتعارضان في مورد الترجيح.

أللهمّ إلّا أن يقال يقدم مثل هذا الإطلاق في قوله عليه السلام دين الله لا يصاب بالعقول و نحوه على عموم التعليل المستفاد من المقبوله، إذ حمل إطلاق قولهم على خصوص القياس في الأحكام المستقله بعيد جداً، بخلاف حمل عموم التعليل على غير مثل القياس ممّا دلّ الدليل على عدم اعتباره و عدم جواز الترجيح به.

ثم إن الذى ينبغى أن يتوجه إليه أن الظن القياسى الممنوع هو الذى يعمل فى الدين و السنه كما إذا ظن بالقياس بوجوب شىء أو حرمة. و أما الذى يعمل فى الموضوعات التى يترتب عليها الأحكام، فلا يكون ممنوعاً لانبعاث الاستقلال و لا فى مقام الترجيح مثلاً. إذا فرضنا أن الشارع اكتفى بالظن بالقبلة لأبأس بإعمال القياس لتحصيل ذلك الظن، إذ ليس هو قياساً فى الدين و الشريعة، أو إذا فرضنا اكتفاء الشارع بالظن بالأقربيه فى الترجيح لأبأس بإعمال القياس لتحصيل ذلك الظن.

الفصل الرابع عشر: فى الموافقه مع الشهره الفتوائيه التى لاتفيد إلّا الظن. و أما الشهره المفيده للاطمينان فقد تقدم حكمها من أنها حجه. و كيف كان فلادليل على الترجيح بالشهره الفتوائيه المفيده للظن إلّا إذا تعدينا عن المرجحات المنصوصه كمرجحيه الكتاب بدعوى أن الكتاب أماره مستقلة و بعد إلغاء خصوصيه الكتاب تكون الشهره الفتوائيه المطابقه لمضمون أحد الخبرين كالكتاب مرجحاً و ليس ذلك إلا لأقوائيه أحد الدليلين بالموافقه للكتاب أو المشهور.

ولكن يرد عليه ما أورد على التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى كل مزيه، فإنه لو كان الترجيح بالشهره الفتوائيه جازماً لأشار الإمام عليه السلام إليه.

الفصل الاول: في تعريف الاجتهاد

الاجتهاد لغه تحمل المشقه أو صرف الطاقه و اصطلاحاً عبارته عن استفراغ الوسع في تحصيل الحجه في الأحكام و من المعلوم ان تحصيل الحجه في الأحكام لازم على كل أحد تعييناً أو تخييراً و هذا التعريف اولي مما ذكره الحاجبي و تبعه بعض علمائنا من ان الاجتهاد عبارته عن استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلاً او قوه قريبه.

والوجه في الاولويه أن التعريف المذكور أى استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي لا يساعد مباني الشيعة لأنّ الظنّ باطلاقه ليس بحجه عندهم نعم هو يوافق مباني العامه فانهم يتمسكون بمطلق الظنّ الحاصل من أى شىء كان بعد الكتاب و السنه القطعيه.

و حيث ان الحجه عندنا هي الظن الخاص و هي الأخبار الصادره عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الائمه عليهم السلام بعد حجه الكتاب و السنه القطعيه فلا نرى حجه مطلق الظنّ ثم انه اذا عرفت ان الاجتهاد اصطلاحاً هو استفراغ الوسع في تحصيل الحجه اتضح الوفاق بين الخاصه و العامه و الاخباريين في تعريف الاجتهاد لكون جميعهم في صراط تحصيل الحجه و ان اختلفوا في مصاديقها و لذلك قال في الكفايه بعد تعريف الاجتهاد

اصطلاحاً بما ذكر قد انقدهج أنه لاوجه لتأبى الاخبارى عن الاجتهاد بهذا المعنى اى تحصيل الحججه فأنه لا محيىص عنه كما لا يخفى غايه الأمر له ان يناع فى حجيه بعض ما يقول الأصولى باعتباره و يمنع عنها و هو غير ضائر بالاتفاق على صحه الاجتهاد بذاك المعنى ضروره أنه ربما يقع بين الاخباريين كما وقع بينهم و بين الأصوليين. (١)

و تبعه سيدنا الاستاذ حيث قال ثم أنك بناء على ما ذكر فى تعريف الاجتهاد تعرف أنه لا وجه لاعتراض الاخباريين على المجتهدين فى تعريف الاجتهاد مع انه لا محيىص عنه فان العامه و الخاصه و الأصولى و الاخبارى متوافقون فى لزوم تحصيل الحججه على الحكم غايه الامر ان العامه ترى الظن باطلاقه حججه و الخاصه لا يحتجون إلا بما ورد فى الكتاب و الأخبار فان كان مراد الأخبارى أن بعض صغريات الحججه عند الأصوليين ليس حججه عنده فهذا النزاع لا يوجب اختلاف المسلك اذ هو بعينه موجود بين الأصوليين و موجود بين الاخباريين و ان أراد غير ذلك فمدفوع بان بديهه العقل يحكم بلزوم التمسك بالحجج الشرعيه فى امثال الأوامر و النواهى فأنه بدون الأخذ بها و الاعتماد عليها ينقطع عذر العبد عند المولى يوم القيامه. (٢)

هنا مناقشات ثم لا يخفى عليك ان التعريف المذكور من ان الاجتهاد هو استفراغ الوسع لتحصيل الحججه لا يخلو من بعض المناقشات.

منها ان المراد من الحكم الشرعى هل هو خصوص المجعول الشرعى من الأحكام الوضعيه و التكليفيه أو الاعم منه فان اريد الاول لكان التعريف تعريفاً بالاختصاص فان

ص: ٦٩٦

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٤٢٢-٤٢١.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٣٦٨.

اداء الاستنباط الى البراءه العقلية أو الشرعيه التي فى معنى قبح العقاب بلا بيان و نفى المؤاخذه على المخالفه أيضاً اجتهاد مع أنه ليس من استنباط الحكم الشرعى اصلاً. (١)

يمكن أن يقال: ان المراد من المجعول الشرعى أعم ممّا يدركه العقل فلا يختص بمالا سبيل للعقل اليه و عليه فيشمل تحصيل الحجه على الحكم الشرعى الوظائف العمليه المستفاده من الادله العقلية كالبراءه أو نفى المؤاخذه أو لزوم الاحتياط كاطراف المعلوم بالاجمال لأنّ تلك الوظائف أحكام شرعية و لو لم يكن بعضها اثباتيا و ايجابيا و لاتكليفيا.

ومنها: ان مجرد قيام الحجه اذا كان فى قالب احتمال التكليف قبل الفحص عنه ليس من الاجتهاد فى شىء و انما الاجتهاد هو عمليه استخراج الحكم أو القدره عليه بالاستناد الى طريق معتبر أو أصل معتبر. (٢)

هذا مضافاً الى ما أفاده بعض الاعلام من ان اضافته استفراغ الوسع فى التعريف بلا طائل فإنه لو قيل إنّ الاجتهاد هو تحصيل الحجه التفصيليه على الحكم الشرعى الفرعى الكلى لكان اخصر. (٣)

و الذى يسهل الخطب ان باب التعريفات باب شرح الاسم و إنّ امكن الاشكال أيضاً على تعريف الاجتهاد بتحصيل الحجه و ذلك لأنه لا يناسب مع عدم جواز رجوع المتمكن من الاجتهاد الى الغير اذ لو كان المجتهد هو الذى اجتهد و حصل الحجه جاز للمتمكن الرجوع الى الغير مع أنه لا يجوز كما ذهب اليه الشيخ الأعظم و ادعى عليه الاجماع فالمناسب للحكم المذكور ان يعرف المجتهد بمن يحصل له ملكه

ص: ٦٩٧

١- (١) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٢٠.

٢- (٢) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٢٠.

٣- (٣) راجع دروس فى مسائل علم الاصول، ج ٥، ص ١٢٤.

الاستنباط فحينئذٍ لا- ينافى هذا التعريف لعدم جواز رجوع المتمكن من الاجتهاد الى الغير لأنه يصدق عليه المجتهد بواسطة اتصافه بملكه الاجتهاد و لايجوز التقليد للمجتهد.

نعم لايناسب تعريف المجتهد بمن يحصل له ملكه الاستنباط مع الحكمين الاخرين و هما جواز رجوع غير المجتهد الى المجتهد و التقليد عنه و جواز حكم المجتهد و نفوذه لانهما مختصان بالعالم بالفعل و لذا ذهب السيد المحقق الخوئي قدس سره الى أن الصحيح هو تعريف الاجتهاد بأنه العلم بالاحكام الشرعيه الواقعيه أو الظاهريه أو بالوظيفه الفعلية عند عدم احراز الحكم الشرعى من الادله التفصيليه و بهذا يتحد تعريف الاجتهاد مع تعريف الفقه غايه الأمر أنه لا يلتزم (يلتزم ظ) بعدم جواز التقليد لبعض أفراد غير المجتهد أيضاً و هو المتمكن من الاستنباط ان تمّ الاجماع أو الانصراف المذكورين (فى كلام الشيخ الأعظم) و إلا كان موضوع عدم جواز التقليد أيضاً هو العالم بالفعل. (1)

ثم لا يخفى عليك ان ذكر الاجتهاد و التقليد فى ضمن المسائل الأصوليه لا يخلو من الاشكال فان الاجتهاد هو نفس الاستنباط أو ملكته أو العلم بالاحكام و المسائل الأصوليه هى المسائل التى تقع فى طريق الاستنباط و بينهما بون بعيد فالظاهر ان مسأله الاجتهاد و التقليد تكون من المسائل الفرعيه الفقهيه و ذكرها فى خاتمه كتاب الأصول لعلّه يكون من باب الاستطراد و الله هو العالم.

الفصل الثانى: فى ان من تمكن من الاستنباط هل يجوز له التقليد بترك الاستنباط أم لا يجوز بل يتعين عليه الاجتهاد

و الاظهر هو التفصيل بين ما علم أنه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير فلايجوز و بين ما لم يعلم ذلك فيجوز.

ص: ٦٩٨

قال سيدنا الامام المجاهد ان الموضوع لعدم جواز الرجوع الى الغير فى التكليف و عدم جواز تقليد الغير هو قوه استنباط الاحكام من الادله و امكانه و لو لم يستنبط شيئاً منها بالفعل فلو فرض حصولها لشخص من ممارسه مقدمات الاجتهاد من غير الرجوع الى مسأله واحده فى الفقه بحيث يصدق عليه انه جاهل بالاحكام غير عارف بها لا- يجوز له الرجوع الى غيره فى الفتوى مع قوه الاستنباط فعلاً و امكانه له من غير فرق بين من له قوه مطلقه أو فى بعض الابواب أو الاحكام بالنسبه اليها لأنّ الدليل على جواز رجوع الجاهل الى العالم هو بناء العقلاء و لا دليل لفظى يتمسك باطلاقه و لم يثبت بنائهم فى مثله الى ان قال فيجب عليه عقلا الاجتهاد و بذل الوسع فى تحصيل مطلوبات الشرع و ما يحتاج اليه فى اعمال نفسه و ما قد يترئى من رجوع بعض اصحاب الصناعات احيانا الى بعض فى تشخيص بعض الامور انما هو من باب ترجيح بعض الاغراض على بعض كما لو كان له شغل اهم من تشخيص ذلك الموضوع او يكون من باب الاحتياط و تقويه نظره بنظره او من باب رفع اليد عن بعض الاغراض لاجل عدم الاهميه به و ترجيح الاستراحه عليه و غير ذلك و قياس التكليف الالهيه بها مع الفارق. (1)

ويرد عليه أولاً: بان المنع عن رجوع العقلاء بعضهم الى بعض فيما لم يستنبطوا فى غير محله الا ترى ان الاطباء يرجع بعضهم الى بعض فيما لم يستنبطوا و عملوا بنظر الغير من دون نكير.

و دعوى ان مع كثره الاختلاف فى نظر الفقهاء شايعه و معها كيف ياخذ الفقيه بنظر غيره مع احتمال انه لو استنبطه كان مخالفا لنظره مندفعه بان احتمال الخلاف فى

ص: ٦٩٩

المهره أيضاً شايح و لا يخنص ذلك بالفقهاء هذا مضافاً الى أن احتمال الاختلاف لو كان مضراً لما كان اصل التقليد جازياً بعد امكان الاحتياط و ادراك الواقع.

نعم لا- يجوز له الرجوع الى الغير ان علم ان لو استنبط كان نظره مخالفاً للغير كما اذا كان مبانيهما مختلفه و الوجه في عدم الجواز هو عدم احراز البناء في هذه الصوره.

وثانياً: بما في الدروس في مسائل علم الأصول من ان قيام السيره القطعيه من المشرعه الموجودين في زمان الاثمه عليهم السلام على مراجعتهم الى الرواه المعروفين بالفقاهه في أخذ الاحكام و التكليف امر قطعي لا يحتاج هذا الجواز الى دعوى السيره العقلانيه على الرجوع الى أهل الخبره ليناقتش في عمومها أو خصوصها بالاضافه الى غير المتمكن. (١)

يمكن أن يقال: أن السيره دليلي لبي فاذا شك في اطلاقها يؤخذ فيه بالقدر المتيقن كما عرفت التأمل و الاشكال في اطلاق بناء العقله فيما اذا امكن له الاستنباط و علم ان لو استنبط أدى نظره الى خلاف نظر غيره و عليه فاطلاق السيره كبناء العقله في الفرض المذكور محل تأمل و نظر.

وثالثاً: بان الروايات الداله على جواز الرجوع الى الغير مطلقه و يشمل باطلاقها صوره امكان الوصول الى الحكم و التكليف بوجه آخر.

كصحيحه عبدالعزيز بن المهدي او حسنته قال سألت الرضا عليه السلام فقلت اني لا القاك في كل وقت فممن أخذ معالم ديني «قال خذ من يونس بن عبدالرحمن» (٢) و الاخذ يعم ما اذا كان بصوره سماع الروايه أو بيان الحكم و نحوها غيرها انتهى. (٣)

ص: ٧٠٠

١- (١) دروس، ج ٥، ص ١٢٥.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٤.

٣- (٣) دروس، ج ٥، ص ١٢٦.

وفيه ان اطلاقها بالنسبه الى من كانت الروايات عنده موجوده وامكن له استنباط الاحكام منها غير ثابت فان مفروض الروايه هي الصوره التي لا يتمكن له الوصول الى الاحكام إلّا من ناحيه الغير و نحو هذه الروايه صحيحه عبدالله بن أبي يعفور قال قلت لابي عبدالله عليه السلام انه ليس كل ساعه القاك و لا يمكن القدوم و يجيء الرجل من اصحابنا فيسألني و ليس عندي كل ما يسألني عنه فقال ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فانه سمع من أبي و كان عنده وجيها. (١)

وفيه ان المفروض فيها أيضاً هي الصوره التي لا يتمكن له الحضور و الوصول الى الاحكام إلّا من ناحيه الغير فتكون خارجه عن مسألتنا من تمكن الاستنباط ولكن يريد اخذ رأى الغير و عدم الاستنباط بنفسه.

فتحصل ان الاقوى كما ذهب اليه بعض الاكابر هو التفصيل بين ما اذا علم ان لو استنبط كان نظره مخالفا للغير فلا دليل على جواز الرجوع الى الغير و ترك الاستنباط و بين ما اذا لم يعلم ذلك فيجوز له ترك الاستنباط مع التمكن منه و الرجوع الى الغير لأخذ رأيه و الدليل عليه هو قيام البناء و السيره عليه لانه جاهل بالفعل و الجاهل يجوز له الرجوع الى العالم بالفعل عند العقلاء و عند المشرعه.

لا يقال: انه لما كان لا مانع من شمول ادله الاحكام للمجتهد فلا محاله تنتجز الاحكام الواقعيه في حقه و معه لا عذر له في ترك امثالها بالاستناد الى فتوى غيره فان موردها من لاحجه له على الحكم و المفروض في المقام هو شمول ادله الاحكام للمجتهد و هي حجه عليه.

لأننا نقول: كما في تسديد الأصول بأنه بعد كون موضوع جواز التقليد هو من له جهل فعلى بالحكم فأدله جوازه تعم المجتهد الذي لم يستفرغ و سعه و لم يستنبط

ص: ٧٠١

الأحكام و حيث ان قول المجتهد طريق له فالاستناد اليه استناد الى طريق معتبر حجه يكون منجزاً مع الاصابه و عذراً اذا اخطأ و مع شمول ادلته له لا يتنجز الأحكام المذكوره فى أدلتها فى حقه اذا استند الى فتوى الغير التى هى أيضاً طريق معتبر بل المجتهد المذكور حينئذٍ كمقلد عامى يعلم اجمالاً بوجوب احدى صلاتى الظهر و الجمعة ثم قلد المجتهد الذى افتى بوجوب الجمعة فعلمه الاجمالى و ان كان حجه على تنجيز الواقع إلّا أن فتوى المجتهد الذى يقلده تكون طريق معتبراً و حجه له موجباً لسقوط العلم الاجمالى عن التنجيز. (١)

و لقد أفاد و أجاد حيث قال بل المجتهد المذكور حينئذٍ كمقلد عامى يعلم اجمالاً بوجوب احدى صلاتى الظهر و الجمعة الخ فانه بعد العلم الاجمالى يكون جاهلاً بتفصيل الواجب و معه يمكن له الرجوع الى غيره فى تعيين الواجب لأنه جاهل بالنسبه اليه و الغير عالم بالنسبه اليه نعم قد تقدم عدم الدليل لجواز الرجوع الى الغير فيما اذا علم انه لو استنبط كان نظره مخالفاً للغير.

فتحصّل: الى حد الآمن جواز رجوع من له ملكه الاجتهاد و لم يستنبط الى غيره فيما اذا لم يعلم أنه لو استنبط كان نظره مخالفاً للغير للبناء و السيره و إلّا ففى اطلاق دليل الرجوع الى الغير بالنسبه اليه اشكال فلا تغفل.

الفصل الثالث: فى تقسيم الاجتهاد الى مطلق و متجزئ

فى تقسيم الاجتهاد الى مطلق و متجزئ

و الاول يعرف بملكه الاقتدار على تعيين الوظيفه العمليه بالنسبه الى جميع الاحكام و الثانى يعرف بملكه ذلك بالنسبه الى بعضها و هذا هو ظاهر الكفايه حيث قال فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على

ص: ٧٠٢

استنباط الاحكام الفعلية من اماره معتبره أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي يظفر فيها بها و التجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام.

اورد عليه المحقق الاصفهاني بقوله بل المناسب لمفهومه (اللغوى) هو استنباط الحكم من دليله و هو لا- يكون الا عن ملكه فالمجتهد هو المستنبط عن ملكه و هو موضوع الاحكام باعتبار انطباق عنوان الفقيه و العارف بالاحكام عليه لا انه من الملكات و استفاده الحكم من آثارها كما في ملكه العدالة الى أن قال ان قوه الاستنباط تحصل دائماً بسبب معرفه العلوم التي يتوقف عليها الاستنباط لا بنفس الاستنباط فإنه يستحيل بلا قوه عليه الى أن قال.

ان الاجتهاد عمل يحصل من القوه المزبوره لانفسها الا ان المطلق منه اصطلاحاً في قبال التجزى ليس إلّا بالمعنى المذكور (أى ما هو يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية من اماره معتبره أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها و التجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام) لوضوح ان المقتدر على استنباط الكل و لو لم يستنبط الا البعض مجتهد مطلق لا متجز ثم أنه لا اشكال في امكان المطلق و حصوله للاعلام و الأعظم.

و قد يناقش في امكانه و ذلك لما نرى من عدم التمكن من الترجيح في بعض المسائل أو تعيين حكمه أو التردد في بعض المسائل فان هذه الامور تمنع عن صدق المجتهد المطلق على من يكون كذلك فانه يحكى عن قله الاطلاع و اجيب عنه بان التردد ليس بالنسبه الى الحكم الفعلى لانهم ذهبوا الى الأصول أو القواعد الجارية بمناسبه الموارد و حكموا به من دون تردد و انما التردد بالنسبه الى الحكم الواقعى لاجل عدم دليل مساعد في كل مسأله عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم لا لقله الاطلاع أو قصور الباع فالمجتهد المطلق هو الذى يقتدر على استنباط

الوظيفة الفعلية في كل مسألة بخلاف المجتهد المتجزي فإنه لا-يتمكن من معرفة الوظيفة الفعلية في كل واقعه و ذلك لقصور اقتداره.

ثم ان المجتهد بعنوانه كما أفاد المحقق الاصفهاني لم يقع موضوعاً للحكم في آيه و لا- في روايه بل الموضوع في الروايات هو(عنوان)هو الفقيه و الراوى و من يعرف احكامهم او شيئاً منها و اجمع روايه في هذا الباب مقبوله عمر بن حنظله حيث قال عليه السلام ينظر الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما الخبر فإنه ربما أمكن أن يقال أنه مخصوص بالمجتهد اصطلاحاً نظراً الى قوله عليه السلام «ونظر في حلالنا و حرامنا» فان النظر في الشيء هو النظر العلمى في قبال النظر الى الشيء فإنه بمعنى الرؤيه و الابصار و لذا ورد في حكاية الخليل عليه السلام ان المراد من قوله تعالى فَتَنْظُرْ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ (١) «فَقَالَ إِنِّي سَيِّئٌ» هو النظر في مقتضياتها و آثارها لا النظر اليها بابصارها الى أن قال(في طريق اثبات عدم دخاله الاجتهاد) ان المعبر في موضوع تلك الاحكام مجرد صدق الفقيه و العارف بالاحكام و من الواضح ان صدق العارف بها بمجرد السماع من المعصوم عليه السلام شفاهاً من دون اعمال قوه نظريه في تحصيل معرفتها كجمل الرواه دون أجلاتهم مما لا ريب في ترتيب الأحكام المزبوره عليه و ان لم يصدق عليه عنوان المجتهد نعم في زمان الغيبه لا يمكن تحصيل المعرفه بأحكامهم: الا بواسطة اعمال القوه النظرية فيلازم الفقاهه و المعرفه للاجتهاد بمعنى الاستنباط عن ملكه (٢) حاصله كفايه صدق العارف بالاحكام ولو من دون اعمال قوه نظريه.

ص: ٧٠٤

١- (١) الصفات، ٨٨.

٢- (٢) نهاية الدرايه، ج ٣، ص ١٩٢-١٩١.

يمكن أن يقال: كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره بأنّ الاصحاب من الصدر الى الآن استفادوا من حديث عمر بن حنظله اعتبار الاجتهاد و عليه فلاوجه لقوله من ترتب الاحكام على مجرد السماع من دون اعمال قوه نظريه فى تحصيل معرفتها بل اللازم فى جميع الازمنه هو اعمال القوه النظرية و ان اختلف الاجتهاد فى زماننا هذا مع الاجتهاد فى عصر الحضور من جهه السهوله و الصعوبه.

هذا مضافاً الى أن الرجوع الى الرواه كثيراً ما كان لأخذ الروايه لا لأخذ الاراء حتى يكون تقليدا عنهم.

نعم كان الرجوع فى بعض الاحيان الى بعض الاصحاب كابان بن تغلب تقليدا و مما ذكرنا يظهر عدم جواز التقليد عن المطلع على اراء المجتهد تقليدا لأنّ اطلاعه بالنسبه الى الأحكام لا يكون باعمال قوه نظريه كما لا يخفى.

الفصل الرابع: فى الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هى متعدده

اشاره

منها: أنه يجوز أن يعمل المجتهد برأيه و لايجوز له الرجوع الى الغير و ذلك لان المجتهد ان استنبط و صار عالما فلا يجوز له الرجوع الى مجتهدا اخر لانه ان اخطئه كان رجوعه اليه رجوع العالم الى الجاهل و هو كماترى و ان كان اجتهاده متحدا مع اجتهاد غيره كان رجوعه اليه لغوا كما لا- يخفى و انما قلنا بأنه يجوز ان يعمل برأيه و لم نقل بوجوبه لجواز ان يعمل بالاحتياط لصحه الامتثال الاجمالي.

ومنها: أنه لا اشكال لغير المجتهد ان يرجع اليه اذا كان المجتهد انفتاحيا.

و اما اذا انسد باب العلم و العلمى فجواز التقليد عنه محل الاشكال و حاصله كما فى الكفايه ان رجوع الغير اليه ليس من رجوع الجاهل الى العالم بل الى الجاهل لان المفروض انه جاهل بالاحكام و باب العلم و العلمى بها منسد عليه فلا يشمل ادله جواز التقليد لأنها انما دلت على جواز رجوع غير العالم الى العالم.

و أما قضيه مقدمات الانسداد فليست إلما حجيه الظن على من انسد عليه بابهما لا على غيره فلا بد في حجيه اجتهاده لغيره من جريان مقدمات الانسداد في حقه أيضاً و هي غير جاريه لعدم انحصار المجتهد به و اذا لم ينحصر المجتهد به بل وجد مجتهد انفتاحي لم يكن باب العلم و العلمى منسدا على المقلد لحجيه فتاوى الانفتاحي في حقه.

و الانسدادي و ان يخطيء الانفتاحي في فهمه أنّ بابهما مفتوح إلما أنه لا- طريق له الى تخطئه المقلد لانه لا طريق له الى نفى حجيه فتوى الانفتاحي في حقه فهو مع حكمه بخطأ الانفتاحي يحكم بحجيه فتواه في حق المقلد و على هذا يكون المقلد ممن انفتح عليه باب الامرين (أى العلم و العلمى).

و على فرض الانحصار أيضاً لا يجرى مقدماته (في حق المقلد) اذا لم يكن له سبيل الى اثبات عدم وجوب الاحتياط المستلزم للعسر و الحرج نعم لو جرت المقدمات كذلك بان انحصر المجتهد بالانسدادى و لزم من الاحتياط المحذور العقلى (كاختلال النظام) أو لزم منه العسر و الحرج مع التمكن من ابطال وجوبه حينئذ كانت منتجه لحجيته في حقه ولكن دونه خرط القتاد هذا على تقدير الحكومه.

و أما على تقدير الكشف فجاوز الرجوع اليه في غايه الاشكال أيضاً لأن مقدمات الانسداد انما اقتضت حجيه الظن شرعاً على من انسد عليه باب العلم و العلمى لا على غيره فحجيته لغيره تحتاج الى جريان مقدماته في حقه أيضاً فيرد الاشكال المتقدم و على تقدير التسليم أيضاً ان قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصه التى دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص انتهى موضوع الحاجه. (1)

ص: ٧٠٤

وفيه ما حققه سيّدنا الاستاد في مجلس درسه و حاصله ان رجوع المقلد الى المجتهد الانسدادي في مقدمات الانسداد يكون من باب رجوع الجاهل الى العالم لا من رجوع الجاهل الى الجاهل فحينئذٍ يجوز للمقلد الرجوع الى المجتهد الانسدادي اذا لم يكن مجتهد اعلم انفتاحي في قبالة بل يجب الرجوع اليه اذا كان الانسدادي اعلم من غيره نعم لو كان الانسدادي مساويا مع غيره الانفتاحي كان المقلد مخيرا بين الرجوع الى الانسدادي في المقدمات و بين الرجوع الى الانفتاحي في الاحكام فاذا رجع الى الانسدادي في تشخيص عدم قيام العلم و العلمى بالنسبه الى الأحكام المعلومه بالاجمال و في كون الاحتياط عسريا و باطلا صار المقلد كالمجتهد الانسدادي في وجوب العمل بالظنّ بعد عدم امكان الامتثال القطعي و عليه فوظيفته هو العمل بالظنّ و لو كان مخالفاً لظنّ المجتهد الانسدادي الذي رجع اليه في مقدمات الانسداد و لا فرق في ذلك بين انحصار المجتهد في الانسدادي و عدمه فما يظهر من الكفايه من انه يشترط في جريان مقدمات الانسداد انحصار المجتهد في الانسدادي فهو منظور فيه انتهى.

و بالجملة ليس رجوع المقلد الى المجتهد الانسدادي في مقدمات الانسداد رجوع الجاهل الى الجاهل لان المجتهد الانسدادي يكون انفتاحيا بالنسبه الى المقدمات و لا- فرق في ذلك بين انحصار المجتهد في الانسدادي و عدمه لأنّ مع عدم الانحصار يكون المجتهد الانسدادي بالنسبه الى الأحكام كالمجتهد الانفتاحي بالنسبه الى مقدمات الانسداد.

و تفصيل ذلك كما في المحاضرات ان على تقدير الحكومه يفرض الكلام تاره مع التمكن من ابطال وجوب الاحتياط بان كان المقلد مع علمه بوجود أحكام على سبيل الاجمال متمكنا من اثبات نفى الحرج و نفى وجوب الاحتياط و اخرى مع عدم

تمكنه من ذلك اما على الاول فلا اشكال في أنه كالمجتهد الانسدادي يحكم بحكم العقل بحجيه الظن من أى طريق حصل نعم قد يكون طريق حصول الظن له حصوله لهذا المجتهد فيأخذ به لكنه ليس تقليد له بل هو جعل ظنه طريقاً لحصول ظن نفسه من دون ان يكون الحجج إلا ظن نفسه الى أن قال لا فرق في ذلك بين انحصار المجتهد في هذا الانسدادي وبين عدم انحصاره ووجود المجتهد الانفتاحي اذ المفروض ان هذا المقلد متمكن بنفسه من اتمام مقدمات الانسداد و حاكم بحكم عقله بحجيه الظن و عدم حججه غيره من الامارات و الطرق الغير الموجبه للظن الشخصى فهو يرى الانفتاحى خاطئاً و يرى عمله باطلا فكيف يجوز له تقليده فى الفروع و الأحكام بعد ما علم أنه عامل بكل اماره من الخير الواحد و الظواهر و غيرهما الى أن قال.

و اما على الثانى أى عدم التمكن (أى تمكن المقلد) من ابطال وجوب الاحتياط فتاره نفرض انحصار المجتهد فى الانسدادي و عليه فلا اشكال فى جواز الرجوع اليه فى الأمر الذى علمه اعنى بطلان وجوب الاحتياط و نفي الحرج فى الشريعة فإنه على الفرض عالم بذلك فليس الرجوع فيه اليه رجوع الجاهل الى الجاهل فاذا رجع اليه فى هذا الأمر يحكم عقله بحجيه الظن له فيكون كمن تمكن بنفسه من اجراء المقدمات و يكون الحجج له ظن نفسه لا ظن هذا المجتهد كالفرض السابق و الفرق بينهما هو ان المتمكن بنفسه من اجراء تلك المقدمات لم يكن مقلدا فى شىء و أما غير المتمكن منه فلا محاله يقلد فى بعض تلك المقدمات لا فى غيرها اذ بعد تقليده فى ذلك يصير كالمجتهد فى ان الاعتبار بظن نفسه.

و اخرى يفرض عدم انحصاره فيه و وجود غيره ممن يدعى انفتاح باب العلم.

و عليه: فلا يخلو اما ان يكون الانسدادي مساويا للانفتاحي في فهم تماميه مقدمات الانسداد او يكون أفضل منه او مفضولا فعلى فرض التساوى يكون المقلد بالخيار ان شاء قلد الانسدادي في مسأله بطلان وجوب الاحتياط فيدخل في الفرض السابق و ان شاء قلد الانفتاحي في الاحكام الفرعيه و يكون تابعا لرأيه فيها فيكون فتواه حجه له تعبداً و على فرض اعلميه الانفتاحي يتعين العمل على قوله في الأحكام الفرعيه اذ بعد فرض ابطال الانفتاحي مقدمات الانسداد و فرض اعلميته في فهم عدم التماميه لا بد للمقلد من العمل بما علمه من الأخبار و الظواهر و ساير الحجج الشرعيه سواء حصل له الظن أم لم يحصل (هذا كله على تقدير الحكومه).

و اما على تقدير الكشف فيفرض أيضاً تاره مع تمكن المقلد من اتمام المقدمات و اخرى مع عدمها.

أما على الأول فلا اشكال في أنه بعد تماميه المقدمات يكشف ان الشارع جعل الظن حجه من أى طريق حصل فهو على ذلك يتبع الظن الحاصل لنفسه سواء حصل من ظن الانسدادي أو من فتوى الانفتاحي و لا يجوز له التقليد لا من الانسدادي و لا من الانفتاحي لأنه كشف حجتيه الظن الحاصل له و لو ظن الانسدادي على خلافه أو افتي الانفتاحي على غير ما ظنه.

و اما على الثاني فان انحصر المجتهد في الانسدادي يقلده في نتيجه دليل الانسداد و هو حجيه الظن شرعاً لكل احد فان الانسدادي بعد اجراء مقدمات الانسداد و كشف حجيه الظن يحكم بان الظن حجه لكل أحد فالمقلد يقلده في هذا الحكم و بعد ذلك يتبع ظن نفسه و لو كان على خلاف ظن مجتهده فهو بعد هذا التقليد يكون بعينه كمن نهض بنفسه لاتمام مقدمات الانسداد و ان لم ينحصر فلا يخلو الامر عن الفروض الثلاثة المتقدمه في تقريب الحكومه و الكلام الكلام الى أن قال.

و بذلك كله يظهر وجه النظر في كلامه في الكفايه حيث اشترط في جريان المقدمات انحصار المجتهد في الانسدادي و قد عرفت عدم لزوم الانحصار بل يجرى بدونه أيضاً اما بنفس المقلد أو بتقليده للمجتهد الانسدادي فتدبر و استقم هذا كله حكم التقليد. (١)

و لقائل أن يقول أن بعد العلم بتماميه المقدمات و جواز التقليد عن الانسدادي في المقدمات فلم لا يجوز تقليد الانسدادي في الأحكام أيضاً حتى على تقدير الحكومه لأنها مستنده الى المقدمات العلميه و مع الاستناد المذكور لا يكون رجوع المقلد الى الانسدادي في الاحكام أيضاً رجوع الجاهل الى الجاهل و لو لا ذلك لما كان الرجوع الى الانسدادي في المقدمات جايزاً للرجوع اليه في الأحكام فتدبر جيداً.

ومنها: أنه لا اشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان باب العلم أو العلمى له مفتوحا و الفرق بين حكم المجتهد و الفتوى واضح فان الفتوى اظهاره الحكم الشرعى الفرعى الكلى فى الوقائع بحسب ما استنبطه من الادله و القضاء عباره عن انشاءه الحكم الجزئى لاثبات موضوعه عند الترافع اليه و الاختلاف فى ثبوت موضوعه و عدمه بعد الاتفاق على الكبرى الشرعيه عند المتخاصمين أو عباره عن انشاءه الحكم بعد وقوع المخاصمه بينهم فى واقعه لاختلافهم فى الكبرى الشرعيه كاختلاف زوجه المورث مع ساير الورثه فى ارثها من العقار الذى تركه زوجها و اظهار فتواه.

و كيف كان لا اشكال فى نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان باب العلم او العلمى له مفتوحا و اما اذا انسد عليه بابهما ففى الكفايه أورد عليه اشكالا بناء على الصحيح من تقارير المقدمات على نحو الحكومه فان مثله كما اشرت آنفاً ليس ممن يعرف الاحكام مع ان معرفتها معتبره فى الحاكم كما فى المقبوله الا ان يدعى عدم القول

ص: ٧١٠

بالفصل بين الكشف والحكومة على تقدير الانسداد وهو وان كان غير بعيد الا انه ليس بمثابه يكون حجه على عدم الفصل إلا أن يقال بكفايه انفتاح باب العلم في موارد الاجماع والضروريات من الدين او المذهب والمتواترات اذا كانت جمله يعتد بها وان انسد باب العلم بمعظم الفقه فإنه يصدق عليه انه ممن روى حديثهم عليهم السلام ونظر في حلالهم عليهم السلام و حرامهم عليهم السلام وعرف احكامهم عليهم السلام عرفاً حقيقه.

و اما قوله عليه السلام فى المقبوله فاذا حكم بحكمنا الخ فالمراد ان مثله اذا حكم كان بحكمهم عليهم السلام حكم حيث كان منصوباً منهم كيف و حكمه غالباً يكون فى الموضوعات الخارجيه و ليس مثل ملكيه دار لزيد او زوجيه امرأه له من أحكامهم: فصحه أسناد حكمه اليهم: انما هو لاجل كونه من المنسوب من قبلهم عليهم السلام. (١)

يمكن أن يقال: أولاً: كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره ان الظاهر بمناسبه الحكم و الموضوع هو ان المراد من المعرفه هى المعرفه بالأحكام المربوطه بالقضاء فلا يكفى المعرفه بأحكام اخرى غير مرتبطه بباب القضاء كما لا يخفى.

و ايد ذلك أيضاً سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال المجتهد و لو كان انفتاحياً أيضاً لا يجوز له القضاوه و لاحقيه لقضاوته اذا لم يكن عارفاً باحكامها و لو كان عارفاً بساير الأحكام فالمعتبر عرفانه بأحكام باب القضاوه و ما يقضى فيه و هذا هو المتيقن من اعتباره و أما اعتبار عرفان ساير الأحكام فمحل الكلام يأتي تفصيله فى محله و بالجمله لا بد للقاضى انسدادياً كان أو انفتاحياً من معرفه الحجج الشرعيه المقرره فى باب القضاوه و الحكم على طبق هذه الحجج بحيث يصدق ان حكمه حكم الشرع و الائمه المعصومين عليهم السلام. (٢)

ص: ٧١١

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٤٢٦.

٢- (٢) المحاضرات سيدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٣٧٤.

وثانياً: كما أفاد سيّدنا الاستاذ ان الظاهر من قوله فاذا حكم بحكمنا اعتبار ان يكون الحكم حكم الائمة عليهم السلام بان يكون مستفاداً من الحجج المقرره فى الشريعة منهم: فاذا لم يكن القاضى عارفاً بأحكام الشريعة فى مورد القضاء أو كان و لم يحكم على طبقها ليس حكمه حكم الائمة عليهم السلام فلا يكون حجه. (١)

قال المحقق الاصفهاني قدس سره أيضاً و أما ما فى المتن بتوجيهه الى ان حكم مثله حكمهم حيث انه منصوب منهم فهو يناسب اراده القضاء من مدخول الباء لا المقضى به و هو خلاف الظاهر.

و بالجمله فرق بين أن يقال قضائه قضائهم حيث أنه من قبلهم و ان يقال ما قضى به منهم فإنه لا يكون إلا بما عرفه من أحكامهم التى وقع عليها القضاء. (٢)

و عليه فلا- يشمل الحديث ما اذا لم يكن له طريق الى حكمهم: و على هذا نقول لا- ينفع علم الانسدادى بجمله معتدبها من الأحكام فى نفوذ حكمه و قضاوته بعد فرض جهله بأحكام ما يقضى فيه على ما هو المفروض نعم بناء على تقرير المقدمات على نحو الكشف لا محذور اذ المجتهد الانسدادى حينئذٍ عالم بالحجه الشرعيه و هو الظنّ الذى حصل له من أى طريق كان فلو ظنّ فى باب القضاوه بشيء كان عالماً بحجتيه شرعاً فاذا حكم بمقتضاه حكم بحكم الشرع فلا تغفل.

بقى شيء فى جواز توكيل العامى للقضاء

و هو أنه لو لم يكن المجتهدون بمقدار حاجه القضاء فهل يجوز ان يكتفى ولى المسلمين بغير المجتهدين ممن يعلم الأحكام القضائيه بالتقليد أو لا يجوز و المحكى

ص: ٧١٢

١- (١) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٣٧٤.

٢- (٢) نهايه الدرايه، ج ٣، ص ١٩٥.

عن سيدنا الامام المجاهد قدس سره أنه يجوز الاكتفاء به دفعا لاختلال النظام حيث نعلم ان النبي و الاوصياء عليهم السلام لو كانوا موجودين لم يهملوا ذلك.

قال سيدنا الامام الراحل قدس سره في رسائله و قد يقرب الجواز بان النبي و الوصى نصب كل أحد للقضاء مجتهدا كان او مقلداً عارفاً بالمسائل بمقتضى سلطنتهم و ولايتهم على الامه و كل ما كان لهما يكون للفقيه الجامع للشرائط بمقتضى ادله الولاية

و يشكل المقدمه الاولى بمنع جواز نصب النبي أو الوصي العامي للقضاوه بمقتضى مقبوله عمرين حنظله الداله على أن هذا المنصب انما هو للفقيه لا العامي و يستفاد منها ان ذلك حكم شرعى الهى

و فيه ان المقبوله لا تدل إلا على نصب الامام عليه السلام الفقيه و اما كون ذلك بالزام شرعى بحيث يستفاد منها أن الفقيه من الشرائط الشرعيه للقضاء فلا

نعم يمكن ان يستدل لذلك بصيحه سليمان بن خالد المتقدمه عن أبي عبدالله عليه السلام اتقوا الحكومه فان الحكومه انما هي للامام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين لنبي أو وصى نبي فانّ الظاهر منها أنها مختصه بهما من قبل الله و لا يكون لغيرهما اهليه لها غايه الأمر أن أدله نصب الفقهاء لها تكون مخرجه اياهم عن الحصر و بقى الباقي (فلا يجوز القضاوه للعامي العارف).

بل يمكن أن يقال أن الفقهاء أوصياء الانبياء بوجه لكونهم الخلفاء و الامناء و منزلتهم منزله الانبياء من بنى اسرائيل فيكون خروجهم موضوعياً (عمن لا اهليه له للقضاء كغير النبي و الوصى) لا يقال بناء عليه لا معنى لنصبهم حكاما لانّهم الاوصياء فيكون المنصب لهم بجعل الله

لأننا نقول: أن المستفاد من الصحيحه أن هذا المنصب لا يكون إلا للنبي و الوصى و هو لا ينافى أن يكون بنصب النبي أو الامام لكن بامر الله تعالى و حكمه فاذا نصب

اللّه تعالى النبي صلى الله عليه وآله وسلم حاكماً وقاضياً ونصب النبي الأئمة كذلك والأئمة عليهم السلام الفقهاء ويكون الأئمة عليهم السلام والفقهاء أو صيحاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم يصح أن يقال أن الحكومه منحصره بالنبي والوصى ويراد منه الأعم من الفقهاء (تأمل)

و بالجمله حصر الحكومه بالنبي والوصى يسلب اهليه غيرهما خرج الفقهاء إما موضوعاً أو حكماً وبقى الباقي مع أن الشك في جواز نصب النبي والامام العامى للقضاء باحتمال اشتراطه بالفقاهه وعدم ظهور اطلاق ينفيه يكفى فى عدم جواز نصب الفقيه اياه وعدم نفوذ حكمه لو نصبه. (١)

و يشكل المقدمه الثانيه فاجيب عنها بمنع عموم ولايه الفقيه لأن المنصف المتامل فى المقبوله صدرها و ذيلها و فى سياق الادله يقطع بانها فى مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعيه و القضاء بين الناس لامطلقاً

مع أنه لو سلم استفاده العموم منها لا بدّ و ان تحمل على ذلك احترازاً عن التخصيص الأكثر فإن أكثر ما للنبي والامام عليهما الصلوات و السلام غير ثابتة للمجتهد فلا يجوز التمسك بها لما نحن فيه إلا بعد تمسك جماعه معتديها من الاصحاب و لم يتمسك بها فى المقام إلا بعض المتأخرين

و فيه أن المستفاد من المقبوله كما ذكرنا هو ان الحكومه مطلقاً للفقيه و قد جعلهم الامام حكاماً على الناس و لا يخفى ان جعل القاضى من شئون الحاكم و السلطان فى الاسلام فجعل الحكومه للفقهاء مستلزم لجواز نصب القضاء بالحكام على الناس شأنهم نصب الامراء و القضاء و غيرهما مما يحتاج اليه الامه كما ان الامر كذلك من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و الخلفاء حقاً أو باطلاً و لعل الان كذلك عند العامه و ليس ذلك إلا لمعروفه ذلك فى الاسلام من بدو نشئه

ص: ٧١٤

١- (١) ولا يخفى عليك ان حاصل الاشكال ان العامى العارف بالقضاء يكون مشمولاً لنفى الاهليه للقضاء.

فالقول بأنّ الاخبار فى مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعيه و القضاء بين الناس ساقط اما بيان الاحكام الشرعيه فليس من المناصب فلا معنى لجعله و تخصيصها بالقضاء لا وجه له بعد عموم اللفظ و مطابقه الاعتبار و الانصراف لو كان فهو بدوى ينشأ من توهم كون مورد المقبوله هو القضاء الى أن قال

و أما تخصيص الأكثر فممنوع جداً فان مختصات النبى و ان كانت كثيره لكن ليس شىء منها مربوطا بمقام سلطنته و حكومته الا النادر القليل لو كان فما هو ثابت للنبي و الوصى من الحكومه و الولايه فى الامور السياسيه و الحسينيه هى الشئون التى ثابتة للفقهاء أيضاً و المستثنى منها قليل جداً و ما هى من مختصات النبى فليست من شئون الحكومه إلا النادر منها فراجع مختصاته و قد جمعها العلامه فى أول نكاح التذكره حتى يتضح لك الأمر و أما مختصات الائمه عليهم السلام مع عدم كثرتها فهى أيضاً غير مربوطه بمقام الحكومه إلا النادر على فرضه (1) ظاهر صدر كلامه خلافاً كما حكى عنه هو عدم ثبوت المقدمه الاولى اللهم إلا أن يقال ان ذاك فيما اذا أمكن للفقهاء القضاء فلا يجوز احالته الى غير الفقيه و لو كان عارفاً به بالتقليد فلا منافاه بينه و بين ما حكى عنه فتدبر جيداً.

و عليه فاذا اشتدت حاجه النظام الى القضاء الاسلامى فشرط الاجتهاد ساقط حفظا للنظام و دفعا لاختلاله و لاينافى ذلك صحيحه سليمان بن خالد فانهم منصوبون بيد الفقهاء و هم منصوبون بيد الائمه عليهم السلام فالحكومه لاتخرج عن اختصاصها بالنبي و الوصى عليهما الصلوات و السلام.

ص: ٧١٥

بقى شيء و هو ان مع سقوط شرط الاجتهاد عند الضروره هل يجوز للعارف باحكام القضاوه تقليدا المنصوب من قبل ولى الأمر ان يقضى بنفسه طبقا لما علمه من الفتاوى أو يلزم عليه أن يقضى وكاله عن الولى الفقيه.

و الظاهر هو الاول لأن العارف المذكور منصوب ولى الفقيه لا الوكيل عنه و لا دليل على صحه الوكاله فى القضاء و الاستدلال باطلاق صحيحه معاويه بن وهب عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال من و كل رجلا على امضاء أمر من الامور فالوكاله ثابتة أبداً حتى يعلمه بالخروج منها كما اعلمه بالدخول فيها (1) و نحوها ضعيف لعدم اطلاقها لأنها فى مقام بيان حكم آخر و هو نفوذ حكم الوكيل قبل اعلامه بالعزل كما لا وجه للتمسك ببناء العقلاء بعد عدم كون الوكاله فى القضاء امرأ شايعاً فتحصل ان العارف بالأحكام القضائيه تقليدا المنصوب بيد الولى الفقيه لا حاجه له الى الوكاله فى جواز القضاوه بل هو يقضى بنفسه طبقا لما علمه من الفتاوى و الله هو العالم

و منها ان الحكومه بالمعنى الاعم مجعوله للمجتهد المطلق قال سيدنا الامام المجاهد قدس سره انا نعلم علماً ضرورياً بأنّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم المبعوث بالنبوه الختميه اكمل النبوات و اتم الاديان بعد عدم اهماله جميع ما يحتاج اليه البشر حتى آداب النوم و الطعام و حتى ارش الخدش لا يمكن أن يهمل هذا الامر المهم الذى يكون من أهم ما يحتاج اليه الامه ليلاً و نهاراً فلو اهمل و العياذ بالله مثل هذا الأمر المهم أى أمر السياسه و القضاء لكان تشريعه ناقصا و كان مخالفاً لخطبته فى حجه الوداع و كذا لو لم يعين تكليف الامه فى زمان الغيبه أو لم يأمر على الامام أن يعين تكليف الامه فى زمانها مع اخباره بالغيبه و تطاولها كان نقصا فاحشا على ساحه التشريع و التقنين يجب تنزيهها عنه.

ص: ٧١٤

فالضرورة قاضيه بأن الأئمة بعد غيبه الامام عليه السلام فى تلك الازمنه المتطاوله لم تترك سدى فى أمر السياسه و القضاء الذى هو من أهم ما يحتاجون إليه خصوصاً مع تحريم الرجوع إلى سلاطين الجور و قضاتهم و تسميته رجوعاً الى الطاغوت و أن المأخوذ بحكمهم سحت و لو كان الحق ثابتا و هذا واضح بضرورة العقل و يدلّ عليه بعض الروايات.

و ما قد يقال إن غيبه الامام عليه السلام ممّا فلا يجب تعيين السائس بعد ذلك غير مقنع فأى دخاله لاشخاص الازمنه المتأخره فى غيبته روى له الفداء خصوصاً مثل الشيعة الذين يدعون ربهم ليلاً- و نهراً لتعجيل فرجه فاذا علم عدم اهمال جعل منصب الحكومه و القضاء بين الناس فالقدر المتيقن هو الفقيه العالم بالقضاء و السياسات الدينيه العادل فى الرعيه خصوصاً مع ما يرى من تعظيم الله تعالى و رسوله الاكرم و الائمه عليهم السلام العلم و حملته.

و ما ورد فى حق العلماء من كونهم حصون الاسلام و امناء و ورثه الانبياء و منزلتهم منزله الانبياء فى بنى اسرائيل و انهم خير خلق الله بعد الائمه عليهم السلام اذا صلحوا و ان فضلهم على الناس كفضل النبي على ادناهم و انهم حكام الملوك و انهم كفيل ايتام أهل البيت و ان مجارى الامور و الأحكام على ايدى العلماء بالله الامناء على حلاله و حرامه الى غير ذلك فان الخدشه فى كل واحد منها سنداً أو دلالة ممكنه لكن مجموعها يجعل الفقيه العادل قدر المتيقن كما ذكرنا و مما يدلّ على ان القضاء بل مطلق الحكومه للفقيه مقبوله عمر بن حنظله و هى مع اشتهاها بين الأصحاب و التعويل عليها فى مباحث القضاء مجبوره من حيث السند و لا اشكال فى دلالتها فأنه بعد ما شدّد ابو عبد الله عليه السلام النكير على من رجع الى السلطان و القضاء و ان ما يؤخذ بحكمهم سحت و لو كان حقاً ثابتاً قال (عمر بن حنظله) قلت فكيف يصنعان قال

ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فأتى قد جعلته عليكم حاكم الحديث.

دلت (هذه الروايه) على ان الذى نصبه للحكومه هو الذى يكون منا فغيرنا ليس منصوبا لهم و لم يكن حكمه نافذا و لو حكم بحكمهم و يكون راوى الحديث و الناظر فى حلالهم و حرامهم و العارف باحكامهم و هو الفقيه فان غيره ليس ناظراً فى الحلال و الحرام و ليس عارفاً بالاحكام بل راوى الحديث فى زمانهم كان فقيهاً فان الظاهر من قوله «ممن روى حديثنا» أى كان شغله ذلك و هو الفقيه فى تلك الازمه فان المتعارف فيها بيان الفتوى بنقل الروايه كما يظهر للمتبع فالعامى و من ليس له ملكه الفقاهه و الاجتهاد خارج عن مدلولها.

و ان شئت توضيحا لذلك فاعلم انه يمكن ان يستدل على الاختصاص بالمجتهد و خروج العامى بقوله «نظر فى حلالنا و حرامنا» لا من مفهوم النظر الذى يدعى أنه بمعنى الاستنباط و الدقه فى استخراج الأحكام و ان كان لا يخلو من وجه بل لقوله «حلالنا و حرامنا» فان الحلال و الحرام مع كونهما من الله تعالى لا منهم انما نسبا اليهم لكونهم مبينين لهما و انهم محال احكام الله فمعنى النظر الى حرامهم و حلالهم هو النظر الى الفتاوى و الأخبار الصادره منهم فجعل المنصب لمن نظر فى الحلال و الحرام الصادرين منهم أى الناظر فى أخبارهم و فتاويهم و هو شأن الفقيه لا العامى لانه ناظر الى فتوى الفقيه لا الى أخبار الائمة عليهم السلام.

و دعوى القاء الخصوصيه عرفاً مجازفه محضه لقوه احتمال ان يكون للاجتهاد و النظر فى اخبارهم مدخلية فى ذلك بل لو ادعى احد القطع بان منصب الحكومه و القضاء بمالهما من الاهميه و بمناسبه الحكم و الموضوع انما جعل للفقيه لا العامى ليس بمجازف و يمكن الاستدلال بقوله «عرف احكامنا» من اضافه الاحكام اليهم كما

مرّ بيانه و من مفهوم عرف فان عرفان الشيء لغه و عرفاً ليس مطلق العلم به بل متضمن لتشخيص خصوصيات الشيء و تمييزه من بين مشتركاته فكان قال انما جعل المنصب لمن كان مشخصاً لاحكامنا و مميزاً فتاويننا الصادره لاجل بيان الحكم الواقعي و غيرها مما هي معلله و لو بمؤنه التشخيصات و المميزات الوارده من الاثمه عليهم السلام لكونها مخالفه للعامه أو موافقه للكتاب و معلوم ان هذه الصفه من مختصات الفقيه و غيره محروم منا و بالجملة يستفاد من الفقرات الثلاث التي جعلت معرفه للحاكم المنصوب ان ذلك هو الفقيه لا العامي.

و يدلّ على المقصود قوله فيها «و كلاهما اختلفا في حديثكم» فان الظاهر من الاختلاف هو الاختلاف في معناه لا في نقله و هو شأن الفقيه بل الاختلاف في الحكم الناشى من اختلاف الروايتين لا يكون نوعاً إلّا مع الاجتهاد و ردّ كل منهما روايه الاخر و ليس هذا شأن العامي فيدلّ هذه الفقره على ان المتعارف في تلك الازمه هو الرجوع الى الفقيه.

و يدلّ عليه أيضاً قوله «الحكم ما حكم به اعدلهما و افقهما» و قوله فيما بعد «أرايت ان كان الفقيهان عرفاً حكمه من الكتاب و السنه» فان المستفاد من جميع ذلك كون الفقاهه مفروغا عنها في القاضى و لا اشكال في عدم صدق الفقيه و الا فقه على العامي المقلد.

و يدلّ قوله: «فانى قد جعلته حاكماً» على ان للفقيه مضافاً الى منصب القضاء منصب الحكومه ايه حكومه كانت لان الحكومه مفهومها اعم من القضاء المصطلح و القضاء من شعب الحكومه و الولايه و مقتضى المقبوله أنه عليه السلام جعل الفقيه حاكماً و اليا و دعوى الانصراف غير مسموعه للفقيه الحكومه على الناس فيما يحتاجون الى الحكومه من الامور السياسيه و القضائيه و المورد لا يوجب تخصيص الكبرى الكليه.

هذا مع منع كون المورد خصوص القضاء المصطلح فان قوله في الصدر «فتحا كما إلى السلطان أو الى القضاء» يدل على اعميه المورد مما يكون مربوطا بالقضاء كباب القضاء او الى السلطان و الوالى فان ما يرجع إليه غير ما يرجع الى القضاء نوعاً فان شأنهم التصرف فى الامور السياسيه فمع اعميه الصدر من القضاء لا- وجه لاختصاص الحاكميه به فح مقتضى الاطلاق جعل مطلق الحكومه سياسيه كانت أو قضائيه للفقيه و سئوال السائل بعده عن مسأله قضائيه لا يوجب اختصاص الصدر بها كما هو واضح و قوله: «اذا حكم بحكمنا ليس المراد الفتوى بحكم الله جز ما بل النسبه اليهم لكون الفقيه حاكما من قبلهم فكان حكمه حكمهم ورده ردهم. (1)

و لقد أفاد و أجاد هذا مضافاً الى أن السند لا يحتاج الى جبران المشهور لقوه صحته و قد تقدم وجه ذلك و مضافاً الى ان المورد لا- يختص بالقضاء لائن المنازعه قد تكون من ناحيه الشبهه الحكميه و قد تكون من ناحيه الاختلاف الموضوعى مع الاتفاق فى الحكم و ترك الاستفصال يعمهما.

على أن لكل منازعه شخصيه كما فى ذيل كتاب الرسائل المذكور جهه قضائيه وجهه حكوميه غير ان الثانيه فى طول الاولى سواء كان المتنازع فيه امراً مالياً أو حقوقياً أو غيرهما فكل منازعه أولاً يرجع الى القاضى ليحكم بما هو الحق بينهما فإذا تراضيا أخذوا بحكم القاضى فهو وإلا فيرجع الأمر إلى الحاكم لاجراء هذا الحكم.

فشأن القضاء رفع التداعى بالقضاء بالحق و من شأن الحاكم اجراء هذا الحكم لمنع التعدى بحقوق الناس و حفظ النظام و عليه فان السؤال عن مسأله الدين أو الميراث لا يوجب اختصاصه بمسأله قضائيه لانه ذوجهتين و قوله بعد ذلك فتحا كما الى السلطان أو القضاء يشهد على ذلك.

ص: ٧٢٠

وَمِمَّا ذَكَرَ يُظْهِرُ ضَعْفَ مَا يُقَالُ مِنْ أَنَّ لَفْظَ الْحَاكِمِ فِي مَقْبُولِهِ عُمَرُ بْنُ حَنْظَلَةَ «أَنْتَى قَدْ جَعَلْتَهُ حَاكِمًا» ظَاهِرٌ بِقَرْنِيهِ الْمُرَادِ فِي الْقَضَاءِ بِدَعْوَى أَنْ الْمُرَادُ مِنَ الصَّدْرِ هُوَ الْمُنَازَعَةُ فِي الْحُكْمِ وَذَلِكَ لِمَا عُرِفَتْ مِنْ عَدَمِ اخْتِصَاصِ الصَّدْرِ بِالْمُنَازَعَةِ فِي الْحُكْمِ بَلْ يَشْمَلُ الْأَجْرَائِيَّاتِ أَيْضًا كَمَا لَا يَخْفَى وَدَعْوَى أَنْ لَفْظَ الْحَاكِمِ مُشْتَرِكٌ لَفْظِيًّا بَيْنَ الْمَسْلُطِ عَلَى الْأُمُورِ وَبَيْنَ الْقَاضِيِّ وَعَلَيْهِ يَحْتَاجُ التَّعْيِينَ إِلَى الْقَرْنِيِّهِ وَمُورِدِ الرَّوَايَةِ يَصْلِحُ لِلْقَرْنِيِّهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى إِرَادَةِ الْقَاضِيِّ فَيَحْمَلُ لَفْظَ الْحَاكِمِ عَلَى الْقَاضِيِّ.

مَنْدَفَعُهُ أَوَّلًا: بَانَ لَفْظَ الْحَاكِمِ الْإِسْلَامِيَّ كَثِيرًا مَا يَسْتَعْمَلُ فِيْمَنْ لَهُ الْأَمْرُ وَهُوَ أَعْمُ مِنَ الْقَضَاءِ وَانْ أَمَكْنَ تَخْصِيصَهُ بِبَعْضِ الْأُمُورِ بِالْقَرْنِيِّهِ وَيَشْهَدُ لَهُ مَا وَرَدَ عَنْهُمْ: مِنْ أَنَّ الْفُقَهَاءَ حَصُونِ الْإِسْلَامِ وَحُكَّامِ الْمُلُوكِ وَمَجَارِي الْأُمُورِ وَالْأَحْكَامِ بِأَيْدِيهِمْ.

وَتَانِيًا: بَانَ الصَّدْرُ كَمَا عُرِفَتْ أَعْمُ مِنَ الْمُنَازَعَةِ فِي الْحُكْمِ وَالْأَجْرَائِيَّاتِ وَهُوَ يَصْلِحُ لِلْقَرْنِيِّهِ عَلَى إِرَادَةِ مَا يَعْمُ الْقَضَاوَهُ وَالْوَلَايَةَ مِنَ الْحَاكِمِ فَلَا يَضُرُّ الْأَشْتِرَاكُ اللَّفْظِيَّ عَلَى تَقْدِيرِ ثُبُوتِهِ بَعْدَ قِيَامِ الْقَرْنِيِّهِ عَلَى الْأَعْمِ وَيُؤَكِّدُ ذَلِكَ ظُهُورُ الصَّدْرِ فِي مَنَعِ الْمُرَاجَعَةِ إِلَى السُّلْطَانِ وَالْقَضَاءِ مِنْ غَيْرِ الشَّيْعَةِ مُطْلَقًا وَجَعَلَ الْحُكُومَةَ لِلْفُقَهَاءِ مِنَ الشَّيْعَةِ عَوْضًا عَنْهُمَا حَتَّى يَرْجِعَ الشَّيْعَةُ إِلَى الْفُقَهَاءِ فِي الْقَضَاءِ وَالْأَجْرَائِيَّاتِ دُونَ الْوَلَايَةِ وَقَضَاءِ الْعَامَةِ.

لَا يُقَالُ: إِنَّ الْمَقْبُولَةَ لَمْ يَفْرَضْ فِيهَا زَمَانُ الْغَيْبَةِ بَلِ الْمَتَّقِنُ مِنَ الْأَمْرِ فِيهَا بِالْمُرَاجَعَةِ إِلَى مَنْ وَصَفَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ زَمَانُ حُضُورِهِ وَمِنْ الظَّاهِرِ أَنَّ فِي ذَلِكَ الزَّمَانَ لَمْ يَكُنِ الْقَضَاءُ مِنْ أَصْحَابِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَالْقَضَاءِ مِمَّنْ لَهُ شُؤُونَ الْقَاضِيِّ مِنْ اسْتِيفَاءِ حُقُوقِ النَّاسِ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ أَوْ حُقُوقِ اللَّهِ مِنَ الْعُقُوبَاتِ لِأَنَّ هَذَا الْاسْتِيفَاءَ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْقُدْرَةِ وَالسَّيْطَرَةِ الَّتِي كَانَتْ بِيَدِ الْمُخَالَفِينَ وَلَا تَحْصُلُ لِلشَّخْصِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ بِيَدِهِ وَوَلَايَةِ الْبِلَادِ وَإِمَارَتِهَا أَوْ بِكُونِهِ

منصوباً بالنصب الخاص من قبل من يكون كذلك اللهم إلا أن يقال ان عدم التمكّن من العمل بمقتضى الولاية لا ينافى ثبوت الولاية. (١)

لأننا نقول: صدور ذلك فى زمان الحضور لا يوجب اختصاص الصادر بذلك الزمان مع اطلاقه و عدم تقييده بذلك الزمان كما أن عدم التمكّن من العمل بمقتضاه فى ذلك الزمان لا يمنع عن كون المجعول للفقهاء امراً عاماً و لا يكون محدوداً بوقت أو بشىء خاص فالخبر يدلّ على ثبوت الولاية للفقهاء فى قبال قضاء العامه و ولا تهم و يشهد له المنع من المراجعته الى السلطان و القضاء من العامه فى صدر الروايه فانّ المستفاد منه ان الفقهاء مكان الولاة و القضاء و عليه فالمناصب الجارية لهما مجعوله للفقهاء من الشيعة و لا يجوز العدول عنهم الى غيرهم بل يجب الالتزام بحكمهم و أمرهم و مقتضى عدم التقييد بزمان الحضور انه يعم زمان الغيبه للفقهاء تلك الامور و عليهم الاجراء مهما امكن ذلك و لو فى مجتمع الشيعة أو فى بعض الازمنه.

إن قلت: ان مدلول مقبوله عمر بن حنظله يناسب القضاء بنحو التحكيم حيث ان الامر بتوافق الخصمين فى الرجوع الى من ذكر فيها و الرضا بحكمه مقتضاه ذلك و لو كان المراد القاضى الابتدائى لكان تعيين المراجعته اليه بيد المدعى لما يأتى من ان تعيين القاضى حق للمدعى و المدعى عليه ملزم بالاستجابة عند رجوع المدعى الى القاضى الابتدائى خصوصاً بملاحظه ما ورد فى ذيل المقبوله من فرض تعيين كل من المتخاصمين رجلاً- و تراضيهما بكونهما ناظرين فى منازعتهم و لو كان القضاء ابتدائياً لكان الحكم هو الذى عينه المدعى و ينفذ حكمه على المتخاصمين. (٢)

ص: ٧٢٢

١- (١) اسس القضاء و الشهاده، ص ٢٤.

٢- (٢) اسس القضاء و الشهاده، ص ٢٣.

قلت: ان ظاهر صدر الروايه ان المتخاصمين تحاكما الى السلطان و الى القضاة و ظاهره انهما توافقا فى الرجوع الى السلطان و القاضى من العامه مع انهما لا يكونان قاضى التحكيم لكونهما و لاه و قضاة قبل المراجعة اليهما فممنوع الامام عليه السلام المترافعين عن ذلك و أوجب عليهما مكان رجوعهما الى قضاة العامه و ولاتهم ان يراجعا الى الناظر فى الحلال و الحرام و أحكام الائمة عليهم السلام و ان يرضيا بحكمه معللا بانى قد جعلته حاكما و ظاهر ذلك ان مورد الرجوع هو القاضى الشرعى المنصوب لا قاضى التحكيم بناء على مغايرتهما فكما ان للعامه قاضيا منصوبا فكذلك للشيعة قاضيا منصوبا و اللازم على المترافعين ان يوافقا فى الرجوع الى القاضى المنصوب الشيعى و ان يجتنبوا من المراجعة الى قضاة العامه و ولاتهم و عليه فقوله فليرضوا به حكما يدل على لزوم الرضا بالقاضى المنصوب الشيعى فى قبال القاضى المنصوب العامى لا قاضى التحكيم كما لا يخفى.

و أما قول السائل بعده قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين فى حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم فهو محمول على فرض التداعى فان لكل طرف حينئذ ان يرجع الى القاضى فالروايه اجنبية عن قاضى التحكيم.

هذا مضافاً الى أن اختصاص المورد بقاضى التحكيم على فرض مشروعيته و وجود شرائطه و مغايرته مع القاضى المنصوب لا يمنع عن جعل مطلق الحكومه للفقيه بقوله فانى قد جعلته حاكما نعم مقتضى شموله و عمومته لقاضى التحكيم هو تقييد مورد جواز اختيار قاضى التحكيم كالقاضى المنصوب بما اذا كان المختار فقيها فلا فرق بينهما و الحاصل انه لا موجب لرفع اليد عن اطلاق الجعل العام للفقهاء و تقييده

بقاضى التحكيم مع ما عرفت من اطلاق الجعل للفقهاء كما يشهد له عموم التعليل بل لو لم يكن التعليل عاماً لزم تعليل الحكم بنفسه و هو بارد.

و كيف كان يظهر مما تقدم تاميه الاستدلال بالمقبوله للولايه المطلقه و الله هو العالم.

الفصل الخامس: فى الأحكام المترتبه على المجتهد المتجزئ

ويقع الكلام فى مواضع

الموضع الاول: فى امكان التجزئ

قال فى الكفايه و هو و ان كان محل الخلاف بين الاعلام الا انه لا ينبغى الارتياب فيه حيث كان أبواب الفقه مختلفه مدركا و المدارك متفاوتة سهوله و صعوبه عقليه و نقليه مع اختلاف الاشخاص فى الاطلاع عليها و فى طول الباع و قصوره بالنسبه اليها فرب شخص كثير الاطلاع و طويل الباع فى مدرك باب بمهارته فى النقليات أو العقليات و ليس كذلك فى اخر لعدم مهارته فيها و ابتناؤه عليها و هذا بالضروره ربما يوجب حصول القدره على الاستنباط فى بعضها لسهوله مدركه او لمهاره الشخص فيه مع صعوبته مع عدم القدره على ما ليس كذلك بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عاده غير مسبوق بالتجزئ للزوم الطفره و بساطه الملكه و عدم قبولها التجزيه لامتنع من حصولها بالنسبه الى بعض الابواب بحيث يتمكن بها من الاحاطه بمداركه كما اذا كانت هناك ملكه الاستنباط فى جميعها و يقطع بعدم دخل ما فى سائرهما به اصلا او لا يعتنى باحتماله لاجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمينان بعدم دخله كما فى الملكه المطلقه بداهه انه لايعتبر فى استنباط مسأله معها من الاطلاع فعلاً على مدارك جميع المسائل كما لا يخفى. (١)

ص: ٧٢٤

ولا يخفى ما فيه كما أفاد في مصباح الأصول فان دعوى استحاله حصول اجتهاد مطلق عاده غير مسبوق بالتجزى مندفعه بان الافراد كلها فى عرض واحد و لا يكون بعضها مقدمه لبعض اخر حتى يتوقف الوصول الى المرتبه العاليه على طى المراتب النازله فلا مانع عقلاً من حصوله دفعه و بلا تدريج و لو بنحو الاعجاز من نبى او إمام عليه السلام إلا أن يكون مراده الاستحاله العاديه لا العقلية فأنه لا- يمكن عاده حصول الاجتهاد المطلق دفعه بل هو يتوقف على التدرج شيئاً فشيئاً لأن حصول الجميع دفعه من المحالات العقلية كاجتماع الضدين مثلاً فان كان مراده هذا فهو صحيح لكنّه خلاف ظاهر كلامه من الاستدلال للزوم الطفره فانّ ظاهره الاستحاله العقلية. (١)

الموضع الثانى: فى حجه رأى المتجزى على نفسه

و لا اشكال فى جواز عمله بفتواه لو استنبط فانّ المجتهد المتجزى بعد الاستنباط يصدق عليه انه عالم بالنسبه الى ما استنبطه فيشمله عموم مفهوم قوله تعالى فَسَيَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٢) وهكذا تشمله السيره العقلانيه الداله على لزوم رجوع الجاهل الى العالم لا- رجوع العالم الى مثله و انما الكلام فى انه اذا علم قبل الاستنباط انه لو استنبط لابتلى بالخطاء كثيراً ما فى طريق الاستنباط بحيث لا يشمل حديث رفع الخطأ لشده و كثرته فعند ذلك هو يجوز له الاستنباط أم لا يجوز ذهب سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره الى الثانى بدعوى أنه ليس له حينئذ اتباع ذلك المقدمات و لو اتبعها و حصل له القطع كان معاقباً فيما خالف قطعه الواقع و الوجه فيه واضح و هو العلم بكثرة الخطاء و معه لا يشمل بناء العقلاء و لا أقل من الشك فلا يجوز العمل برأى نفسه ولكن لازم ذلك هو سرايه الاشكال فى جواز استنباط المجتهد المطلق و رجوعه الى رأى نفسه فيما

ص: ٧٢٥

١- (١) - مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤٤٢-٤٤١.

٢- (٢) - النحل، ٤٣.

إذا علم بأنّ الاعلم أكثر اصابه منه و انه ابتلى بكثرة الخطأ بالنسبه الى الواقع لو استنبط بنفسه و هو كما ترى لقيام بناء العقلاء على جواز الاستنباط مع العلم بوجود الاعلم و كون الاعلم أكثر اصابه فتأمل انتهى و لعل وجه التامل انه لا مانع من سرايه الاشكال فى استنباط المجتهد المطلق أيضاً بعد الشك فى جواز العمل بهذا الرأى لأن مقتضى الاصل حينئذ هو عدم جواز العمل به.

الموضع الثالث: فى جواز رجوع غير المتصف بالاجتهاد اليه فى كل مسأله اجتهاد فيها

اشاره

قال فى الكفايه هو محل الاشكال من انه من رجوع الجاهل الى العالم فيعمّه أدله جواز التقليد و من دعوى عدم الاطلاق فيها و عدم احراز ان بناء العقلاء أو سيره المتشرعه على الرجوع الى مثله أيضاً و ستعرف انشاء الله تعالى ما هو قضيه الادله و أما جواز حكومته و نفوذ فصل خصومته فأشكل نعم لا يبعد نفوذه فيما اذا عرف جمله معتدا بها و اجتهاد فيها بحيث يصح أن يقال فى حقه عرفاً أنه ممن عرف احكامهم كما مر فى المجتهد المطلق المنسد عليه باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام. (١)

قال سيّدنا الاستاذ ان كان المتجزى عرف جمله معتدا بها من الأحكام الغير المرتبطه بباب القضاوه و اجتهاد فيها بحيث يصح أن يقال عرفاً انه عرف شيئاً من أحكامهم ولكن كان جاهلاً باحكام باب القضاوه لا مجتهداً فى أحكامه و لا مقلداً لا يجوز حكومته و لا ينفذ فصل خصومته قطعاً من دون شك و ارتياب و هذا غير مراد من العبارة جزماً الى أن قال بل الذى لا بدّ من اعتباره و لا مفر منه هو علمه بأحكام ما يقضى فيه. (٢)

ص: ٧٢٤

١- (١) - الكفايه، ج ٢، ص ٤٢٩-٤٢٨.

٢- (٢) - المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٣٧٧.

بقى شيء و هو أنه لو علم شخص أحكام باب القضاوه جميعها أو بعضها عن تقليد فهل ينفذ قضاؤه فيما علم به عن تقليد أولاً

اللاظهر هو الثانى كما أفاد سيدنا الاستاذ حيث أن الظاهر من قوله عليه السلام ممن عرف احكامنا و نظر فى حلالنا و حرامنا هو الذى عرف أحكامهم بنحو النظر و الاجتهاد.

و حينئذ يقع الكلام فى ان من علم كثيراً من الأحكام بنحو النظر و الاجتهاد ولكن كان علمه ببعض أحكام القضاء بل بجميعها عن تقليد هل يشمل قوله فمن عرف أحكامنا أولاً و الانصاف أنه لو لم يكن ظاهراً فى عدم الشمول لم يكن ظاهراً فى الشمول نعم لا يبعد شموله فيما كان مقلداً فى حكم واحد أو فى شاذ من الأحكام (1) ولا يذهب عليك ان هذا لا ينافى ما تقدم من جواز نصب الفقهاء اياهم عند الضروره و قله المجتهدين لاختصاص ما تقدم بصوربه الضروره و لزوم اختلال النظام و الله هو العالم.

الفصل السادس: فى مبادئ الاجتهاد و مقدماته

اشاره

قال المحقق الخراسانى فى الكفايه لا- يخفى احتياج الاجتهاد الى معرفه العلوم العربيه فى الجملة و لو بان يقدر على معرفه ما يبنى عليه الاجتهاد فى المسأله بالرجوع الى ما دون فيه و معرفه التفسير كذلك و عمدته ما يحتاج اليه هو علم الأصول ضروره أنه ما من مسئله إلا و يحتاج فى استنباط حكمها الى قاعده أو قواعد برهن عليها فى الأصول أو برهن عليها المقدمه فى نفس المسأله الفرعيه كما هو طريقه الاخبارى.

و تدوين تلك القواعد المحتاج اليها عليه لا يوجب كونها بدعه و عدم تدوينها فى زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك و إلا كان تدوين الفقه و النحو و الصرف بدعه و بالجملة لا محيص لأحد فى استنباط الأحكام الفرعيه من ادلتها إلا الرجوع الى ما بنى

ص: ٧٢٧

عليه في المسائل الأصولية و بدونه لا يتمكن من استنباط و اجتهاد مجتهدا كان أو اخباريا. (١)

وحيثنذ يقع الكلام في امور:

الأمر الأول: في أنه هل يلزم الاجتهاد في تلك المبادئ و المقدمات أم لا

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره و الظاهر جواز التقليد في المقدمات بالنسبه الى المجتهد في اعمال نفسه لعدم الفرق في الادله الداله على جواز التقليد من السيره و غيرها مما هو بمنزلتها بين أن يكون في الحكم الفرعى أو في غيره اذا كان له اثر كما هو الحال في المقام.

و ممّا يهديك الى الجواز أن القائلين بعدم حجيه قول اللغوى انما يعللون ذلك بان اللغوى ليس من أهل الخبره بالنسبه الى المعانى الحقيقيه و المجازيه بل هو خبير بموارد استعمال اللفظ و يلوح منه حجيه قوله لو فرض كونه خبيراً بالمعانى الموضوع لها الالفاظ و هذا عباره اخرى عن جواز التقليد في فهم الظهورات و مثلها ساير المقدمات و لا يشكل بانّ التقليد في اللغه و النحو و الرجال يكون غالباً من الاموات فيشكل من هذه الجبهه لما يأتي ان مقتضى الادله جواز تقليد الميت أيضاً ابتداء غايه الأمر قيام الاجماع على عدم الجواز و شموله للمقام مشكل جداً و بالجمله فالظاهر جواز التقليد في المقدمات و حجيه قول أهل الأدب و الرجال و نتيجه حجيه فتواه في حقه و لو كان عرف مقدماته عن تقليد. (٢)

الأمر الثاني: في أنه هل يجوز التقليد عن كان مقلداً في المقدمات أم لا

فقد قال سيدنا الاستاذ قدس سره فالظاهر جواز التقليد عنه (٣) و لعل وجهه السيره لأنّ المجتهدين كثيراً ما لا

ص: ٧٢٨

١- (١) - الكفايه، ج ٢، ص ٤٣٠-٤٢٩.

٢- (٢) - المحاضرات لسيدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٣٨٢-٣٨١.

٣- (٣) - المصدر السابق.

يجتهدون في المقدمات كالصرف و النحو بل يأخذون من المهره و لا بمنع ذلك عن التقليد عنهم و هو محل تأمل.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره في مبادئ الاجتهاد و مقدماته و لابد من تنقيح كل ذلك بالنظر و الاجتهاد لا بالتقليد و إلا لا يصدق عليه عنوان العارف و الفقيه. (١)

نعم لو اقتصر من لم يكن مجتهداً في المقدمات على الامور التي اطمئن بها في الفتاوى جاز التقليد عنه لصدق العارف و الفقيه عليه حينئذٍ هذا مضافاً الى أن تعليل عدم حجيه قول اللغوى بان اللغوى ليس من أهل الخبره بالنسبه الى المعانى الحقيقيه و المجازيه بل هو خبير بموارد الاستعمالات يلوح منه حجيه قوله لو فرض كونه خبيراً بالمعاني الموضوع لها الالفاظ و هذه عباره اخرى عن جواز التقليد في فهم الظهورات و مثلها ساير المقدمات و مع التقليد في المقدمات يصدق عليه أنه عارف و عالم بالأحكام بالحجه بعد حجيه قول المهره فيها و ناظر في الروايات و بعباره اخرى عنوان العارف بالأحكام يعم العارف بها بالحجه أيضاً اللهم إلا أن يقال لانزم ذلك هو جواز الرجوع الى المقلد أيضاً لأنه عارف بالأحكام بالحجه و هي قول المجتهد ولكن لقائل أن يقول أن المقلد فلا يكون ناظراً في الروايات لا يشمل أدله جواز التقليد بخلاف المجتهد الذي قلد في بعض المقدمات و عليه فالظاهر جواز التقليد عن المجتهد المذكور.

الأمر الثالث: في أنه هل يلزم تعلم المنطق او لا

و قد سكت في الكفايه عن وجوب تعلمه و لعله من جهه وضوح وجوب ذلك في الجملة و كيف كان فقد نص على وجوبه سيّدنا الامام المجاهد قدس سره حيث قال و من مقدمات الاجتهاد تعلم المنطق بمقدار تشخيص الاقيسه و ترتيب الحدود و تنظيم الاشكال من الاقترانيات و غيرها و تمييز

ص: ٧٢٩

عقيمتها من غيرها و المباحث الرائجه منه فى نوع المحاورات لثلا يقع فى الخطأ لأجل اهمال بعض قواعد و أما تفاصيل قواعد و دقائقه الغير الرائجه فى لسان أهل المحاوره فليست لازمه و لا يحتاج اليها فى الاستنباط. (1) و لا يخفى عليك أن تعلم تشخيص الاقيسه يجب بمقدار يتوقف الاستدلال الصحيح عليه و اما الزائد عليه فلا يجب و هكذا غيره.

الأمر الرابع: فى أنه هل يلزم تعلم علم الرجال أو لا

و الواضح هو الأول لابتناء المسائل غالباً على الروايات و ملاحظه اسنادها و تميز صحيحها عن سقيمها و هذا لا يمكن بدون علم الرجال.

و دعوى ان الأخبار المخرجه فى الكتب الاربعه هى أقوال الائمه عليهم السلام و انما ذكر السند لها للزينه و خروجها عن صوره المقطوعه و المرفوعه و المرسله كما زعم ذلك أكثر الأخباريين مندفعه بأنه لا دليل على ذلك بحيث يطمئن الانسان به و أيضاً لا وقع لما يقال من كفايه ما ذهب اليه المشهور فى الفتاوى فإنه يكشف عن احرازهم القرينه على صحتها و ما تركوها يكشف عن عدم تماميتها و معه لاجابه الى علم الرجال و الوجه فيه ان عمل المشهور و أن أفاد الاطمئنان فى الأصول المتلقاه عن الائمه عليهم السلام الا- أن الشهره غير محققه فى جميع المسائل لكون كثير منها من التفرجات لا من الأصول المتلقاه هذا مضافاً الى اجمال بعض الموارد من ناحيه وجود الشهره و عدمه.

الفصل السابع: فى التخطئه و التصويب

و قد تقدم فى مبحث الظن ان التعبد بالامارات بناء على الطريقيه يكون من باب مجرد الكشف عن الواقع و لا يلاحظ فى التعبد بها إلا الايصال الى الواقع و ليس فى باب التعبد بالامارات جعل من قبل الشارع

ص: ٧٣٠

أصلاً لأنها طرق عقلائيته دائره بينهم فى مقام الاحتجاج و اللجاج و الشارع لم يردع عنها و امضاها و الاوامر الظاهريه فيها ليست باوامر حقيقيه بل هى ارشاديه الى ما هو أقرب الى الواقعيات فان اصابت الامارات فهى مصيبه و إلاً فهى مخطئه.

ثم ان آراء المجتهدين حيث كانت من الامارات فتكون ارشاديه الى الواقعيات كساير الامارات و لامجال معه للتصويب الذى نسب الى مخالفينا فأنه يناقض الارشاد الى الواقع فان التصويب عند العامه بمعنى ان لله سبحانه و تعالى أحكاما عديده فى موضوع واحد بحسب اختلاف آراء المجتهدين فكل حكم أدى اليه نظر المجتهد و رأيه فهو الحكم الواقعى فى حقه و هو كما ترى.

لأنه قول يخالفه الاعتبار العقلائى فى تقنين القوانين إذ المقنن يشرع القوانين حسب ما يراه مطابقاً للمصالح و المفسدات لا حسب ما أدى إليه نظر المكلفين و عليه ربما يصل إليها المكلف و ربما لا يصل و القانون يكون على ما هو عليه من دون ان ينقلب فى حق المخطيء فلا مجال لدعوى اطلاق التصويب و انكار التخطئه رأساً.

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره و يكفى فى بطلان هذا القول مضافاً الى الاجماع و الاخبار الكثيره الداله على أن لله حكماً فى كل واقعه يشترك فيه العالم و الجاهل نفس اطلاقات أدله الأحكام فإن مقتضى اطلاق ما يدل على وجوب شىء أو حرمة ثبوته فى حق من قامت عنده الاماره على الخلاف أيضاً. (1)

هذا مضافاً إلى ما أفاده فى تسديد الأصول من أن مقتضى الأدله الكثيره الوارده فى بيان علل الشرايع أيضاً عمومها لجميع المكلفين فإن العلل المذكوره فيها من قبيل الآثار التكوينية التى لا فرق فى ترتبها على الاعمال بين العالم بحكمها و الجاهل فإن مفسده شرب الخمر و أكل الميتة و الخنزير كما تترتب لمن عرف حرمتها تترتب على

ص: ٧٣١

الجاهل بها المعتقد خطأ لحليتها فالحرمة المستنده اليها لا محاله تتبعها في العموم لمعتقدى حلها أيضاً.

و أضاف اليه أنّ الأخبار الواردة في أنّ جميع الأحكام قد شرعت في زمن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم و أنّ الأئمة عليهم السلام لا يقولون بآرائهم بل كل شيء في كتاب أو سنه و أنّ عندهم عليهم السلام كتابا باملاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم و خطّ على عليه السلام جميع الأحكام حتى ارش الخدش و ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جاء بما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة من دون أن يضيع منه شيء الى غير ذلك من طوائف الأخبار الكثيره التي قد مرّت الاشاره الي بعضها في مبحث التعادل و الترجيح تدلّ بوضوح على أنّ أحكام الله تعالى لا تتبع الآراء المختلفه بل هي قد شرعت على ما اقتضته المصالح و أو دعت في صحف مطهره عند الأئمة المعصومين و بلغها النبي الأعظم و الأئمة المعصومون عليهم صلوات المصلين و لذلك فما قاله الاصحاب من تواتر الأخبار ببطلان القول بالتصويب ليس دعوى بعيدة نعم أنه ليس من قبيل تواتر لفظ او مضمون واحد بل هو تواتر اخبار كثيره على ما هو من قبيل المدلول الالتزامى الواحد الى أن قال.

ومنه تعرف أنّ اجماع الأصحاب هنا مستند إلى هذه الأخبار و عدّه دليلاً مستقلاً ليس على ما ينبغي فالقول بالتصويب سواء كان بمعنى أنّ لكل مجتهد حكماً واقعياً يكشف عن اجتهاده أو بمعنى أنّ حكمه الواقعي ينشأ بعد اجتهاده و متأخراً عنه مخالف لهذه الأدله المتعدده المعتبره مضافاً إلى أنّ تأخر انشائه عن الاجتهاد يؤدّي إلى عدم امكان استظهاره من الآيات و الأخبار التي لا ريب في أنّ مدلولها انشاء الأحكام و روايتها من دون دخل لهذا الاستتباع الى أن قال و منه تعرف انه لا وجه للالتزام بانشاء أحكام ظاهرية مولويه في موارد الامارات كما لا حكم فيها عند العقلاء أصلاً و لو تفوه به بما ظاهره الأمر باتباعها لكان امراً ارشادياً ينشأ من ثبوت الواقع

بها و لزوم اطاعه تكليف المولى المتعلق به و الحق فى هذا المجال مع صاحب الكفايه المنكر لوجود أمر و لو كان طريقاً فى موردها نعم ما أفاده من أنّ المجعول فيها مجرد الحجية ليس على ما ينبغى فإنّ العقلاء يرونها طرقاً موصله إلى الواقع و الشارع أيضاً امضاها و الطريقيه أمر أكثر من مجرد الحجية فان اسناد مؤدى الطريق المعبر الى الشارع صحيح جائز بلا ريبه.

و ليس كذلك الحججه فإنّ احتمال التكليف قبل الفحص حجه منجزه للتكليف الواقعى لو كان مع أنّه لا-يجوز اسناد أن فى مورده تكليفا قطعاً و كان الأسناد المذكور من مصاديق ان يقال على الله ما لا يعلمون الذى هو حرام بنصّ الكتاب قال الله تعالى قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بغيرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (١) الى أن قال هذا كله بالنسبه لموارد الامارات و أمّا الأصول العمليه فلا ريب فى اختصاصها بمن كان جاهلاً- بالحكم مورداً لها فالحليه أو الطهاره الظاهرية المدلول عليها بمثل «كل شىء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» و قوله «كل شىء نظيف حتى تعلم انه قدر» مختصه بالجاهل بالحلّ و الحرمة و النظافه و القذاره فلا تجرى فى من علم باحداها و لا بأس به و حكم قبح العقاب و عدم المؤاخذه على التكليف المجهول أيضاً مختص بمن لم يعلم ذلك التكليف و لا يعم من علم به و قامت عنده الاماره عليه كما لا يخفى. (٢) هذا كله بناء على الطريقيه و قد عرفت بقاء الاحكام الواقعيه على ما هو عليها و الاوامر الارشاديه ربما يصل اليها و ربما لا يصل و اما بناء على السببيه فلا يلزم التصويب أيضاً على بعض وجوهه و قد تقدم تفصيل ذلك فى مبحث الظنّ و حاصله ان تصور السببيه على وجوه احدها

ص: ٧٣٣

١- (١) الاعراف، ٣٣.

٢- (٢) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٢٧-٥٢٣.

أن يكون الحكم سواء كان فعلياً أو شأنياً تابعاً للأمارات بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن قيام الامارات و عدمها حكم فيكون الاحكام الواقعيه مختصه في الواقع بالعالمين بالامارات و الطرق و الجاهل بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن مؤدى الامارات لاحكم له و هذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئه و قد تواترت الاخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل.

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الامارات بمعنى ان لله في كل واقعه حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الامارات على خلافها بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعلية الاحكام الواقعيه لكون مصلحه سلوك هذه الامارات غالبه على مصلحه الاحكام الواقعيه فالحكم الواقعي فعلى في حق غير الظان بخلافه و شأني في حقه.

و هذا هو تصويب مجمع على خلافه لانه اللانزم من الاشتراك هو وجود الحكم المشترك في الواقع بحيث لو علم به لتنجزه و هنا بعد تزامم المصلحه في نفس الفعل لا يبقى الاحكم شأني و العلم به لا يوجب التنجز.

ثالثها: أن لا يكون للاماره القائمه على الواقعه تأثير في نفس الفعل الذي تضمنت الاماره حكمه و لا تحدث فيه مصلحه الا ان العمل على طبق تلك الاماره و الالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع و ترتيب الاثار الشرعيه المترتبه عليه واقعاً يشتمل على مصلحه فواجبه الشارع و معنى ايجاب العمل على الاماره وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب ايجاد عمل على طبقها اذ قد لا تتضمن الاماره الزاماً على المكلف.

ففي هذه الصوره لا يلزم التصويب لوجود الحكم الواقعي فيها اذ المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذي تحكى عنه الاماره و

يتعلق به العلم والظنّ و أن لم يلزم امتثاله فعلاً في حق من قامت عنده اماره على خلافه إلا أنه يكفي في كونه الحكم الواقعي انه لا يعذر فيه اذا كان عالماً به او جاهلاً مقصراً و الرخصه في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده اماره معتبره على خلافه و من المعلوم أن مع الرخصه في تركه لم ينتف الحكم واقعاً بل هو موجود في الواقع بحيث لو علم به لما كان معذوراً فيه فلا يلزم من القول به التصويب لوجود الحكم في الواقع بحيث لو علم به لتنجز و السببيه بهذا المعنى لا اشكال فيها و بقيه الكلام في محله.

الفصل الثامن: في تبدل رأى المجتهد

اشاره

قال في الكفايه إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل رأى الأول بالآخر أو بزواله بدونه فلا شبهه في عدم العبره به في الأعمال اللاحقه و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها انتهى. (١)

أورد عليه سيّدنا الاستاذ بأنّ الظاهر أنّه جمع في التعبير و إلما فقد يكون اللزوم اتباع الاجتهاد تعيناً كما اذا قطع بالواقع فأنه لا احتياط مع القطع و قد يكون اللزوم اتباع الاحتياط كما اذا لم يستقر رأيه ثانياً على شيء و قد يكون بالخيار كما اذا ظفر بالحكم بحسب الطرق و الامارات فانه يكفيه متابعه رأيه المستفاد منها كما يكفيه الاحتياط في الواقع. (٢)

و لقائل أن يقول نعم لا مجال للقاطع العمل بالاحتياط لعدم احتمال الخلاف ولكن المقلد حيث انه لم يقطع بما قطع به مجتهده امكن له الاحتياط هذا اولاً- و ثانياً ان اتباع الاحتياط يتعين لو كان التكليف معلوماً بالاجمال و إلا فامكن الرجوع الى البراءه كما لا يخفى.

ص: ٧٣٥

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٤٣٢.

٢- (٢) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٣١٣.

ذكر سيدنا الاستاذ صور اضمحلال الاجتهاد السابق بقوله فتاره يستقر رأيه على شىء غير ما استقر أولاً إمّا بالقطع و إمّا بالامارات و الطرق و الأصول.

و اخرى لا- يستقر له رأى و على التقديرين فتاره كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل له القطع بالحكم و اخرى كان هناك طريق معتبر شرعاً و ثالثه كان هناك اصل كذلك من استصحاب و نحوه و على الثانى فتاره يعلم مدرك اجتهاده السابق تفصيلاً فقطع بفساده أو شك فيه و اخرى لا يعلم به كذلك.

و هذا القسم الاخير خارج عن محل الكلام و ليس محطاً للنقض و الابرام بل كان الاجتهاد السابق حجه فى الاعمال السابقه و اللاحقه قطعاً للمجتهد و مقلديه اذ ما من مجتهد إلا و يشك عاده بعد ما استقر رأيه على شىء فى صحه مبانى اجتهاده و استنباطه اذ قلماً يتفق أن يكون المجتهدون بعد ما فرغوا عن استنباط حكم المسأله عالمين بمدارك استنباطهم فى تلك المسأله بل كثيراً ما كانوا مذهولين عن نفس فتأويهم فضلاً عن مداركها بل هو الحال بحسب العاده فى الأوحدى منهم نظير محمد بن مسلم وزاره فضلاً عن غيرهم و اتفاق مجتهد يعلم من حاله أن فهمه لا يزيد عما استقر عليه رأيه و إن كان بمكان من الامكان بل الوقوع إلا أنه أقل قليل خارج عن الأفراد المتعارفه الذين يقوى ملكه الاجتهاد فيهم لا يزال بسبب المزاوله و كثره الممارسه و لذاترى تغير آرائهم فى كتابين لمجتهد واحد بل فى كتاب واحد فى باب و باب.

و بالجمله نوع المجتهدين كانوا اذا دخلوا فى استنباط حكم مسأله غافلين عن حكم مسأله اخرى و مداركها و حينئذ يعرض لهم الشك فعلاً فى صحه اجتهادهم

السابق و صحه مداركها و الشك في ذلك مساوق لاضمحلال الرأى و عدم وجوده فعلاً.

و هذا لو اثر في عدم حجيه الرأى السابق كما قد يتوهم بتخيل انه لا دليل على حجيه القطع السابق بالحكم أو بالوظيفه في ترتيب الآثار عليه في اللاحق و لا قطع بأحد الأمرين فعلاً كى يكون حجه له بحكم العقل فيلزمه الاحتياط أو تجديد النظر و تحصيل القطع لأدى إلى اختلال النظام و الهرج و المرج بل قام الاجماع قولاً و عملاً على خلافه بل طريقه كل العقلاء على ترتيب الآثار على قول أهل الخبره و تشخيصهم فى الأمور الراجعه إليهم و لو طال الزمان بحيث غفل الخبير عن مدرك تشخيصه إلى أن قال فانقدهح أنّ زوال الرأى إذا كان بهذا الوجه لا- يضر و لا-يؤثر فى عدم حجيه الرأى السابق لا بالنسبه الى الأعمال السابقه و لا اللاحقه لا بالنسبه الى المجتهد و لا مقلديه فافهم و استقم. (1)

و لو ابيت عما ذكره سيدنا الاستاذ من ان طريقه العقلاء و السيره على ترتيب الآثار و لو مع عدم بقاء الرأى و اضمحلاله أمكن استصحاب حجيه الرأى بحدوثه اذ الشك يرجع الى بقاء الحجه الا اذا كان الشك فى صحه اجتهادهم السابق شكا ساريا و معه لا علم بالحجه حتى يستصحب و كيف كان فما ذهب اليه سيدنا الاستاذ واضح فيما اذا لو استنبط فعلاً لا ينتهى الى الاسدّ مما مضى كما أفاد بعض الاكابر و اما اذا انتهى الى الأسدّ فلا يكتفى بما مرّ انتهى ولكن الانصاف ان طريقه السيره و طريقه العقلاء ليست على التفصيل المذكور.

ثم قال سيدنا الاستاذ فى تميمهم حكم الصور المذكوره اذا كان بحسب الاجتهاد الاول قد حصل له القطع بالحكم و قد اضمحل فهو خارج عن موضوع مسأله الاجزاء

ص: ٧٣٧

(لعدم حكم ظاهري في فرض القطع) و مثله ما لو قام طريق معتبر شرعاً مثل الخبر الواحد ثم اضمحل القطع بحجته ففي هذين الفرضين لا يجرى نزاع الاجزاء (اذ لا حكم معه شرعاً غايته هي المعذوريه في المخالفه عقلا و سيأتي شمول بعض الاستدلالات لهذه الصوره أيضاً) ثم قال سيّدنا الاستاذ قدس سره و اما اذا قام طريق معتبر شرعاً على الحكم ثم انكشف أن الواقع على خلافه أو كان بحسب الاجتهاد الاول مجرى الاصل الشرعي فيأتي النزاع في باب الاجزاء فان قلنا باجزاء الاوامر الظاهريه عن الواقعيه يصحّ الاعمال السابقه سواء قلنا بالطريقيه أو بالسببيه و مع قطع النظر عن قاعده الاجزاء و ساير ما يقتضى صحه العمل من حديث لا- تعاد و قاعده الفراغ يكون مقتضى القاعده بطلان الاعمال السابقه و وجوب اعادتها ثانياً بما اجتهد لا حقا سواء أيضاً قلنا بالطريقيه أو بالسببيه اذ كل من القولين مشترك في أنّ الواقع ليس فعليا ما لم ينكشف الخلاف.

و فعلى بمجرد انكشاف الواقع على ما هو ظهور أدلّه الأحكام من وجود الاراده الفعلية على طبقها لو لا ما يوجب سقوطها عن الفعلية.

و على هذا فلا مانع من ايجاب الاعاده بعد ظهور الحال و انكشاف ان الاجتهاد السابق كان على خلاف الواقع غايه الأمر أنّه على القول بالسببيه يتعدد المطلوب أحدهما العمل على طبق قول العادل ما لم ينكشف الخلاف و الثاني العمل على طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف بالنسبه الى ما مضى.

و بالجمله فالمتبع دلالة الدليل فان قلنا بالاجزاء أو بساير ما اقتضى الصحه عمّ القولين و إلّا كان مقتضى أدلّه الأحكام الأوليه الاتيان بكل ما فات منها بعد انكشاف الحال من دون فرق بين القول بالسببيه أو بالطريقته فافهم و استفتم. (1)

ص: ٧٣٨

و لقائل ان يقول ان بناء الاصحاب ليس على الاعاده او القضاء بالاجتهادات اللاحقه بل اكتفوا بالاجتهادات السابقه فى الاعمال الماضيه. و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه من التفصيل بين ما اذا كان اعتبار الامارات من باب الطريقيه كما هو التحقيق. فيجب الاعاده عند اضمحلال الاجتهاد السابق بدهاه انه لا حكم معه شرعاً غايته المعذوريه فى المخالفه عقلاً كما اذا حصل القطع بحسب الاجتهاد الاول ثم اضمحل و بين ما اذا كان اعتبار الامارات من باب السببيه و الموضوعيه فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول عباده كان أو معامله و لامحيص أيضاً عن كون مؤداه ما لم يضمحل حكماً حقيقه و كذلك الحال اذا كان بحسب الاول مجرى الاستصحاب أو البراءه النقليه و قد ظفر فى الاجتهاد الثانى بدليل على الخلاف فأنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال انتهى. (1)

و ذلك لأن المعيار هو القول بالاجزاء و عدمه فان قلنا بالاجزاء فلا فرق فى ذلك بين كون اعتبار الامارات من باب الطريقيه أو السببيه و ان لم نقل بالاجزاء فلا فرق أيضاً بين كون اعتبارها من باب الطريقيه أو السببيه و مجرد السببيه لا يسلمتم البدليه أللهم إلاً أن يقال أن قبح تفويت المصلحته الواقعيه توجب كون المصلحه السببيه بدلا عن الواقع و عليه فلا يبقى الواقع بلا تدارك لمصلحته و هو يساوق الاجزاء فتأمل.

و مما تقدم يظهر أيضاً انه لامجال لتفصيل آخر و هو بين الامارات و الطرق و بين الأصول.

ثم فضيل فى الكفايه بين ما كان مبنى الاجتهاد السابق طريقاً مثل القطع و الامارات المعتره و ما كان أصلاً عملياً فاختر عدم الاكتفاء بما مضى فى الطرق و اختار الاكتفاء به فى الأصول الى أن قال و حيث ان التحقيق فى باب الامارات أنها حجه من

ص: ٧٣٩

باب الطريقيه المحضه فليس فيها إلّا مجرد تنجز الواقع اذا اصابته و العذر عن مخالفته اذا اخطأت و أمّا أنه يتدارك المصلحه الفائته فلا و هذا بخلاف الأصول فإنّ المفروض فيها أنّ الشارع قد جعل للمكلف الجاهل وظيفه شرعيه و هو قد عمل بما هو وظيفه على تلك الحال. (1) والوجه في عدم صحه هذا التفصيل انه لو قلنا بالاجزاء فلا فرق فيه بين الامارات و الأصول سواء قلنا بجريان حديث الرفع أم اخذنا بالسيره أو بغيره من الأدله و كيف كان فلا مجال للتفصيل المذكور و بالجمله بعد تحرير محل النزاع فقد استدلل للاجزاء بامور.

أدله الاجزاء

أحدها حديث الرفع

قال في تسديد الأصول ان التحقيق ان عموم حديث الرفع جار في مورد الاجتهاد السابق المبني على الطريقيه اذا قامت اماره معتبره في زمان الاجتهاد الثاني على خلاف ذاك الطريق الأول و ذلك أنّ موضوع هذا الحديث هو ما لا يعلمون و العلم ليس مرادفا للقطع الذي ربما يكون مخالفا للواقع حتى يكون فرض القطع بالتكليف فرض صدق العلم مطلقاً بل العلم ينطبق على خصوص القطع أو الطريق المعتبر الذي كان مطابقاً للواقع و لو انكشف خطأ القطع أو الاماره انكشف ان المكلف كان جاهلاً غير عالم بالواقع و إن كان يتخيّل نفسه (حين القطع أو قيام الاماره) عالماً به و عليه فإذا قامت أماره معتبره على التكليف على خلاف الطريق الذي استند اليه علم أنّ هذا التكليف الذي انكشف له بهذه الاماره كان مما لا يعلمون حين بقاء الاجتهاد الأول فكان مشمولاً للرفع المدلول عليه بحديث الرفع و لا فرق في هذا الذي ذكرناه بين ما كان حالته السابقه على الاجتهاد الاول يقينا بذاك التكليف و بين غيره و سبقها باليقين لا يوجب جريان استصحاب التكليف في زمان الجهل الواقعي المذكور حتى يمنع

ص: ٧٤٠

جريان حديث الرفع و ذلك أن قوام جريان الاستصحاب بالشك الذى يتوقف على الالتفات الى الشىء و التردد فيه و لا يكفى فيه مجرد عدم العلم كما حقق فى باب الاستصحاب و هذا بخلاف حديث الرفع فان موضوعه «ما لا يعلمون» الصادق مع الجهل المركب أيضاً.

و دعوى أن جميع الأحكام الظاهريه متقومه بالالتفات الى موضوعها ضروره كونها وظائف عمليه للمتخير ليرتفع بها تحيره فى مقام العمل مندفعه بأنه لا- دليل عليه بل هى كسائر الأحكام تابعه فى السعه و الضيق لصدق موضوعها و عدمه فإذا صدق موضوعها فى زمان الغفله أيضاً و كان فى جعلها ثمره تخرج بها عن اللغويه كما فى ما نحن فيه كان الواجب العمل باطلاق الدليل و القول بعمومها لزمان الغفله المذكور أيضاً إلى أن قال.

و بالجمله فالحق أن موارد الامارات كالقطع تكون مصداقاً لما لا يعملون و مجرى لحديث الرفع فكانت مثل ما كان مستند الاجتهاد السابق من أول الامر نفس حديث الرفع نعم ما لم يتخير اجتهاده فالمجتهد يتخيل الموارد خارجه عن موضوع الحديث و يكون القطع أو الاماره المستند اليها وارداً أو حاكماً على الحديث إلا أن هذه الحكومه ظاهريه تخيليه و يرتفع اثرها بعد قيام الدليل على بطلان ذاك الاجتهاد الى أن قال.

ثم إنه لا فرق فى ما ذكرنا من اقتضاء أصل البراءه الشرعيه للاجزاء بين الواجبات و المعاملات و ذلك لان المجتهد كما أنه قبل تبدل رأيه جاهل بوجوب السوره و كونها جزءاً للصلاه فهكذا هو جاهل باشتراط العربيه مثلاً- فى العقد و لا- ريب فى أن اعتبارهما فى الصلاه أو العقد أمر جعلى تابع للتقنين فهو قد كان جاهلاً بهذا الأمر المجعول و لا شك فى أن جعله كلفه زائده على المكلفين فلا محاله يكون مشمولاً لعموم قوله صلى الله عليه و آله و سلم «رفع عن امتى... ما لا يعلمون...».

و مقتضى الجمع بينه و بين الدليل الذى عثر عليه فى الاجتهاد الثانى الدال على جزئيه السوره أو شرطيه العربيه أن تختص هذه الجزئيه و الشرطيه بخصوص العالم بهما غايه الأمر أن هذا الاختصاص انما هو فى مرحله ترتيب الآثار و العمل بالقوانين فقط لثلا يلزم اختصاص الأحكام الواقعيه بخصوص العالم بها و يتحفظ اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل.

لكنه على أى حال تكون نتيجه الجمع العرفى بين الادله عليهم السلام أن الصلاه الواجبه للجاهل بجزئيه السوره(ولو فى مرحله ترتيب الآثار)انما هى معنى يعمّ الفاقد للوره و أن العقد المنشأ للآثر الفعلى للجاهل باشرط العربيه هو الأعم الشامل للعربى و غيره و عليه فلامجال لان يقال أن أسباب المعاملات ليست متعلقه لتكليف الزامى ليجرى فيها البراءه الشرعيه و المسببات تجرى الأصول فى الحكم بعدم حدوثها أو بقاء اضدادها فكان اللازم فيها عدم الاجزاء و ذلك لما عرفت من أن حديث الرفع يعم كل أمر جعلى كان فى جعله كلفه على الامه و لا يختص بخصوص الوجوب و الحرمة التكليفين فمع الشك فى كل ما فيه كلفه يجرى حديث الرفع و كان لازمه الاجزاء كما عرفت.

ثم ان الوجه الذى اخترناه يجرى و يثبت الاجزاء و يقدم على جميع الطرق الذى استدللّ به لعدم الاجزاء فى الامارات و ذلك انه قد يستدل له باطلاق الدليل القائم على التكليف الذى اليه استند الرأى الجديد فأنه طريق معتبر كاشف عن تحقق التكليف المذكور فى جميع الازمنه التى منها زمان اجتهاده الاول فاذا لم يعمل به فعليه الاعاده فى الوقت و القضاء خارجه لصدق الفوت على تركه فى وقته كما قد يستدلّ له(مع الغمض عن الوجه الاول)بان الاستصحاب يقتضى بقاء التكليف السابق لاحتمال عدم اجزاء ذلك الناقص كما أنه قد يستدلّ له مع الغض عنهما بانه بعد حصول العلم و

ما بحكمه بوجود التكليف من أول الأمر فالعقل يحكم بالاشتغال حتى يعلم الفراغ فمقتضى الامارات و الاستصحاب و قاعده الاشتغال هو عدم الاجزاء هذا.

و أنت خبير بأنه لما كان المفروض جهل المجتهد قبل تبدل رأيه بالتكليف الواقعي فهو حينئذٍ مشمول لحديث الرفع و مقتضاه ارتفاع التكليف المستقل أو غير المستقل عنه في زمان جهله فتختص اماره الوجوب بخصوص زمان العلم و ارتفاع الجهل ولو في مرحله ترتيب الاثار و هذا لا ينافي حكمه الامارات أو ورودها على الأصول فإنه انما هو بعد قيامها عند المكلف لا في زمان الجهل و قبل العثور عليها كما لا يخفى فحديث الرفع يجرى مادام جاهلاً و يوجب ترتب حكم عدم التكليف بالنسبه الى الجاهل به و معه فلا- وجوب مثلاً- على الجاهل ولو في مرتبه ترتيب الآثار فلا يبقى موضوع يقين بالتكليف لكي يجرى فيه استصحاب البقاء أو قاعده الاشتغال فتدبر جيداً فإنه واضح جداً. (1)

يشكل ذلك بما تقدم في البحث عن الاجزاء (2) من أن لازم الاستدلال على الاجزاء بحديث الرفع بالتقريب المذكور هو جريان حديث الرفع مع الامارات سواء خالفت الواقع أو وافقته لأن بقيام الامارات لا يحصل العلم الحقيقي بالواقع فالواقع غير معلوم بالعلم الحقيقي بالواقع و هو يجتمع مع قيام الامارات و مقتضاه هو رفع الاحكام الواقعيه بعدم فعليه موجبها و هو اغراضها و هو يناقض مع الامارات الداله على وجود الأحكام الواقعيه و هو ضروري البطلان و لم يقل به أحد و يخالف ما التزم به الاصحاب من عدم جريان الأصل عند قيام الامارات و لو بملاكه و ذلك ناش من جعل الموضوع في حديث الرفع هو عدم العلم الحقيقي بالواقع مع أن الموافق للتحقيق

ص: ٧٤٣

١- (١) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٣٣-٥٢٩.

٢- (٢) راجع عمده الأصول، ج ٢، ص ٣٣٥-٢٠٤.

هو أن يكون المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعاً في لسان أدلّة البراءة هو عدم الحججه و عليه فيكون مفاد قوله: «رفع ما لا يعلمون» هو رفع ما لا حجه عليه و بناء عليه فلا يشمل حديث الرفع مورد قيام الامارات مطلقاً سواء كانت موافقه للواقع أو مخالفه له لأن بقيامها قامت الحججه فلا يبقى موضوع لحديث الرفع و عليه فيختص مورد البراءة بما اذا كان المشكوك غير معلوم بنفسه و القول بأنّ حديث الرفع جار بحسب الواقع و نفس الأمر مع عدم مطابقه الاماره للواقع لمكان انحفاظ موضوعه كما عرفت لكن المكلف عند قيام الاماره و عدم انكشاف الخلاف يرى نفسه عالماً بالواقع حقيقه أو حكماً فيرى نفسه خارجاً عن عموم الحديث و غير مشمول له فلا- يجرى الحديث في حق نفسه هذا معنى الحكومه و بعد انكشاف الخلاف و ارتفاع الحجاب يعلم بأن اعتقاده السابق كان خطأ و كان هو داخلاً في عمومه كالشاك فالحكومه حكومه ظاهريه ففى صورته عدم انكشاف خطأ الاماره يرى نفسه عالماً بالواقع فلا- يجرى البراءة مع الاماره و فى صورته انكشاف الخطأ يجرى البراءة دون الاماره لانه كان داخلاً فى عموم حديث الرفع و لم تصح الاماره فاين اجتماع الاماره و البراءة حتى يكون بينهما المناقضه غير سديد بعد ما عرفت من أن لازمه هو جريان حديث الرفع مع الامارات بناء على أن المراد من العلم هو العلم الحقيقى بالواقع اذ مع قيام الامارات لا يحصل له العلم الحقيقى بالواقع و حديث الرفع جار بحسب الواقع لانحفاظ موضوعه فيحصل المناقضه بين مفاد حديث الرفع و الامارات و لا حكومه فيما اذا أخذ عدم العلم الحقيقى فى موضوع البراءة لبقائه مع وجود الاماره نعم لو قامت الاماره على دخاله شىء و لم يكن فى الواقع كذلك بل الدخاله لشىء اخر لكان لحديث الرفع حينئذٍ مجال لأنّ الواقع مجهول برأسه و الاماره لا تدلّ على نفيه أو اثباته فيما اذا لم يعلم الملازمه بين دخاله الشىء الذى قامت الاماره عليها و عدم

دخاله شيء آخر ولكن بعد كون المفروض عدم تعرض الاماره للشيء الآخر و لو بالملازمه المذكوره فحديث الرفع جار فيه لانه مورد اذ لم تقم حجه في مورد على النفي و الاثبات بالنسبه الى المجهول كما لا يخفى. (١)

فاذا عرفت عدم جريان حديث الرفع مع الاماره المخالفه فلا وجه للاستدلال بأصل البراءه للاجزاء هذا مضافاً الى انه يستلزم الـجزاء لما لاـ يلتزم به الفقهاء مثلاًـ اذا لاقى شيء مشكوك النجاسه ماء فيحكم بطهاره الماء و عدم وجوب الاجتناب عنه بحديث الرفع ثم اذا انكشفت نجاسه الشيء المشكوك لزم أن يحكم بطهاره الماء ما لم يلاق ثانياً الشيء المشكوك فاذا لاقى نفس الشيء المذكور ثانياً يحكم بنجاسته و هو غريب فتأمل. (٢)

ثانيها: السيره المتشرعه

قال في دروس في مسائل علم الأصول من الوجوه التي استدل بها للاجزاء دعوى سيره المتشرعه على عدم لزوم تدارك اعمال الماضيه الواقعه في وقتها على طبق الحجه المعتبره من العبادات و المعاملات من العقود و الايقاعات.

نعم لم يثبت اعتبار الفتوى السابق في موارد بقاء موضوع الحكم الوضعي السابق أو موضوع الحكم التكليف كما في مثل مسألتى الذبح بغير الحديد و بقاء ذلك الحيوان المذبوح كذلك بعضاً أو كلاً و بقاء الشيء المتنجس الذي كان على اجتهاده السابق أو تقليده طاهراً و من المقطوع عدم حدوث هذه السيره جديداً من فتوى العلماء بالاجزاء بل كانت سابقه و مدركا لهذا الفتوى كما يظهر ذلك من الروايات التي ذكر الامام عليه السلام الحكم فيها تقيه حيث لم يرد في شيء من الروايات تعرضهم للزوم

ص: ٧٤٥

١- (١) عمده الاصول، ج ٢، ص ٢٨٢.

٢- (٢) عمده الاصول، ج ٢، ص ٢٨٢.

تدارك الأعمال التي روعيت فيها التقيه حين الاتيان بها و على الجمله لا امتناع فى امضاء الشارع المعاملات التى صدرت عن المكلف سابقاً على طبق الحجه ثم ينكشف فسادها واقعاً و وجداناً فضلاً عما لم ينكشف إلاّ تعبداً كما يشهد لذلك الحكم بصحة النكاح و الطلاق من كافرين اسلما بعد ذلك و انكشف لهما بطلان عقد النكاح أو الطلاق الحاصل قبل اسلامهما و كذا فى مسأله التوارث قبل اسلامهما و كما فى مسأله الرجوع عن الاقرار الأول بالاقرار الثانى على خلاف الاول.

نعم فيما اذا انكشف بطلان العمل السابق وجداناً لم يحرز جريان السيره على الاجزاء بل المحرز جريانها فى موارد الانكشاف بطريق معتبر غير وجدانى كما وقع ذلك فى نفوذ القضاء السابق حيث لا ينتقض ذلك القضاء حتى فيما اذا عدل القاضى عن فتواه السابق و لا ينافى الاجزاء كذلك فى مثل هذه الموارد مع مسلك التخطئه.

و ربما يشير الى الاجزاء التعبير بنسخ الحديث فيما اذا قام خبر معتبر عن امام عليه السلام على خلاف الخبر السابق كما فى موثقه محمّد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام قلت له ما بال اقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لا يهتمون بالكذب فيجىء منكم خلافه قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن فان نسخ القرآن يكون بالتخصيص و التقييد و الحمل على خلاف ظاهره بالقرنيه كما هو مقتضى الجمع العرفى فى موارد و التعبير يشير الى الاجزاء فى موارد حتى فيما اذا كان بين الحديثين صدر أحدهما أو لاثم جاء بعد العمل به خلافه حتى فى موارد الجمع العرفى. (1)

و لقد أفاد و أجاد الا أن عدم اعتبار الفتوى السابق فى موارد بقاء الموضوع للحكم التكليفى أو الوضعى لا ينافى اعتبار الاعمال الماضيه المطابقه للفتوى السابق كما ذهب اليه بعض الأكابر.

ص: ٧٤٦

و استدلل للاجزاء بأن الحكم بتدارك الاعمال السابقه مستلزم للعسر و الحرج قال فى دروس فى علم الأصول يذكر فى المقام ونحوه أن تدارك الاعمال السابقه فى العبادات و المعاملات من العقود و الايقاعات يوجب العسر و الحرج نوعاً بحيث لو لم يخل تداركها بنظام معاش العباد يقع الناس فى العسر و الحرج نوعاً كما اذا تبدل الرأى الاول أو زال بعد زمان طويل من العمل به بل تدارك المعاملات ربما يوجب الاختلاف بين الناس و لزم الفحص عن مالك الاموال التى اكتسبها الناس بالمعاملات التى ظهر سادها على طبق الاجتهاد الثانى أو التقليد الثانى أو المعامله معها معاملة الاموال المجهول مالكها الى غير ذلك من المحذور مما يقطع بعد الزام الشارع بمثل هذه التداركات التى كانت الاعمال حين وقوعها على طبق الحجه المعتمره فى ذلك الزمان.

نعم لو بقى موضوع الحكم السابق كالحيوان المذبوح بغير الحديد مع امكان ذبحه به يعمل فى مثله على ما تقدم فى كلام صاحب العروه.

وقد أجاب عن ذلك الماتن (صاحب الكفايه) وغيره بأن أدله نفي العسر و الحرج ناظره الى نفي العسر أو الحرج الشخصى فليترم بالنفى فى موارد لزومهما و مسأله الاختلاف بين الناس فى موارد المعاملات ترتفع بالمرافعات.

أقول لا يخفى أن وجه الاستدلال ناظر الى دعوى العلم و الاطمينان بأن الشارع لم يلزم الناس بتدارك الاعمال السابقه فان لزومه ينافى كون الشريعه سهله و سمحه كما انه يوجب فرار الناس عن الالتزام بالشريعه نظير ما ادعى من العلم و الاطمئنان بعدم لزوم الاحتياط على العامى فى الوقايح التى يختلف المجتهدان أو أكثر فى حكمها فيما اذا احتمل العامى أن الحكم الواقعى خارج عن اجتهادهما. (1)

ص: ٧٤٧

هذا مضافاً الى ما فى كلام صاحب الكفايه من تخصيص نفي العسر و الحرج بالشخصى منهما مع أنه ينافى اطلاق الادله و موارد انطباق أدلّه نفي العسر و الحرج فانها أعم من الشخصى منها فيشمل الشخصى و النوعى كليهما فلا وجه لحمل دليل نفي العسر و الحرج على مورد صدقهما شخصياً و أما ما ذهب اليه فى الدروس فهو خروج عن الاستدلال بنفي العسر و الحرج فتدبر جيداً.

ثم لا يذهب عليك ان البحث فى الاجزاء يكون مع قطع النظر عن الأدله الخاصه الداله على صحه العمل اذا اختل لعذر كقاعده لاتعاد و قاعده الفراغ و قاعده التجاوز ممّا لا اشكال فى دلالتها على الاجزاء.

فتحصّل الى حدّ الآن قوه القول بالاجزاء من دون فرق بين القول بالسببيه و بين القول بالطريقيه و من غير فرق بين كون المستند هو الاماره أو الأصل.

وذلك للسيره و لزوم العسر و الحرج و دلاله أخبار التقيه مضافاً الى الادله الخاصه كقاعده لا تعاد و نحوها فى بعض الموارد.

و ممّا ذكر يظهر ما فى القول بالتفصيل و الاجزاء فى موارد جريان الأصل دون الاماره و ذلك لوجود السيره من دون فرق بينهما ثم ان لازم جعل الاصل حاكماً بالنسبه الى الشروط الواقعيه و توسعتها من جهه الواقعيه و الظاهريه هو حكومته أيضاً بالنسبه الى الموانع الواقعيه و توسعتها من جهه الواقعيه و الظاهريه فمن استصحب المانع و معذلك صلى رجاء ثم انكشف الخطاء و عدم وجود المانع لزم عليه الاعاده أو القضاء لأنّ الصلوه التى أتى بها تكون مع المانع الظاهرى و مقتضاه هو بطلان صلاته لأنّه اتى بها مع المانع الظاهرى و لا يلتزم به أحد و هذا مما يؤيد أن الدليل على الاجزاء هو السيره و لزوم العسر و الحرج لا الاصل.

و بقيه الكلام مضت في البحث عن الاجزاء فراجع. (١)

حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين

ذهب سيدنا الامام المجاهد قدس سره الى أن المقلدين مستندهم في الأحكام مطلقاً هو رأى المجتهدين و هو اماره الى تكاليفهم بحسب ارتكازهم العقلائي و الشرع أيضاً امضى هذا الارتكاز و البناء العملى العقلائي و ليس مستندهم فى العمل هو أصاله الطهاره أو الحليه و لا الاستصحاب أو حديث الرفع فى الشبهات الحكيمه التى هى مورد بحثنا ههنا لأن العامى لا يكون مورداً لجريان الأصول الحكيمه فانّ موضوعها الشك بعد الفحص و الياس عن الادله الاجتهاديه و العامى لا يكون كذلك فلا يجرى فى حقه الأصول حتى تحرز مصداق المأمور به و مجرد كون مستند المجتهد هو الأصول و مقتضاها الاجزاء لا يوجب الاجزاء بالنسبه الى من لم يكن مستنده أياها فانّ المقلدين ليس مستندهم فى العمل هى الأصول الحكيمه بل مستندهم الاماره و هى رأى المجتهد الى حكم الله تعالى فاذا تبدل رأيه فلا دليل على الاجزاء. (٢)

و لا يخفى ما فيه أولاً انه مبنى على التفرقه بين الأصول و الامارات فى أفاده الاجزاء و قد عرفت أن التفرقه لا مجال لها بعد وجود سيره المتشرعه و دليل نفى العسر و الحرج الأعم من الشخصى و النوعى و بعد اطلاق أدله التقيه من دون فرق بين الامارات و الأصول و بين القول بالطريقه فى الامارات و السببيه.

و ثانياً كما فى تسديد الأصول من أن العامى و أن لم يتمكن بنفسه من الفحص عن الادله و تحصيل مفادها الا أنه لا يوجب خروجه عن الادله و عدم حجيتها له مع عدم اخذ عنوان فى موضوعها لا يشملها و عليه اذا أمكن له العثور عليها و على مفادها و

ص: ٧٤٩

١- (١) عمده الاصول، ج ٢، ص ٣٣٥-٢٠٤.

٢- (٢) الرسائل، ص ١٦٤-١٦٣.

لو بالواسطة كان مضمونها منجزاً وهذه الواسطة هو المجتهد الثقة الخبير فانه اذ راجع مظان الادله فان عثر على دليل على التكليف الذى يعم العامى الذى يستفتيه فاخباره بان هناك دليلاً و ان مفاده كذا طريق معتبر للعامى و حجه على وجوده و به يتم و يتنجز دلالتة على العامى إلا أنّ المجتهد يجعل خيره هذا فى قالب ما يعبر عنه بالرأى و الفتوى و حقيقه الأمر أن مفاد الاخبار و الآيات حجه منجزه على العامى و هذا بالنسبه الى الامارات المعتمره واضح و هكذا الأمر بالنسبه الى أصاله البراءه الشرعيه فانّ موضوع قوله صلى الله عليه و آله و سلم «رفع عن امتى.... ما لا يعلمون» هو كون التكليف غير معلوم فالتكليف الذى لم يعلم قد رفع عن الامه و من الواضح ان العامى أيضاً فرد من الامه لا يعلم بالتكليف المفروض كجزئيه السوره مثلاً فاطلاق الحديث شامل له غايه الأمر أن جريانه مشروط بالفحص الكافى عن الدليل على التكليف و عدم الظفر به و العامى و ان كان عاجزاً عنه و ليس أهلاً له إلا أنه اذا اخبره الثقة الخبير أعنى المجتهد الذى قلده بنتيجه فحصه و أنه ليس يوجد دليل على التكليف فلا محاله يكون العامى مشمولاً للحديث و محكوماً برفع آثار التكليف عنه كالمجتهد نفسه و بعد تبدل رأى المجتهد يخرج هو كمجتهده عن مالا يعلمون لكن الحديث على الفرض يقتضى الاجزاء بالنسبه الى الاعمال السابقه فيهما.

و أما الاستصحاب الجارى فى الشبهات الحكميه فحيث أن موضوعه «الشك» و هو انما يتقوم بالالتفات و التردد الفعلى فذلك قد يمكن أن يقال بعدم انطباق موضوعه على غير المجتهد فلا يعم غيره.

لكنّه يمكن أن يقال الى أن قال أن مجرد رجوع العامى الى المجتهد لأنّ يفتيه و يبين له الأحكام التفات منه الى حكم المسأله التى يستفتيه فيها و جهل منه بها و شكك له فيها و هذا الشك اذا كان مشفوعاً بقيام الطريق المعتمر على ثبوت التكليف فى

الزمن السابق كان شكاً في بقاء ما قامت الاماره على وجوده سابقاً و هو كاف في شمول دليل الاستصحاب له.

وبالجملة فالظاهر شمول أدلّه الاحكام مطلقاً للمقلد و قول المجتهد طريق الى مفادها و حينئذٍ فبناء على ما حققناه فالمقلد أيضاً محكوم بالاجزاء كالمجتهد في جميع موارد تبدل الرأي (1) ولكن لا حاجة الى تجشّم الاستدلال على كون المقلد مورد الأصول لما عرفت من اطلاق دليل الاجزاء.

و كيف ما كان فتحصل قوه القول بالاجزاء في جميع الموارد إلّا اذا بقي موضوع الحكم السابق كذبيحه ذبحت بغير الحديد و بقي بعضها أو كلها فلا يجوز أكله و ان قلنا بعدم حرمه ما أكل منها و صحّحه المعامله عليه فيما مضى.

و لافرق في ذلك بعد كون الدليل هو السيره المتشرعه أو نفى العسر و الحرج بين كون الدليل هو الاماره أو الاصل و لا بين المقلد و مرجعه و لا بين تصوير الشك و التردد الفعلى في المقلد و عدمه و لا بين كون الاماره مفيده للحكم الظاهري و عدمه و ذلك لاطلاق أدلّه الاجزاء و هي السيره المتشرعه و نفى العسر و الحرج و لعل هذا هو الذى ذهب اليه صاحب العروه في مسأله ٥٣ من كتاب الاجتهاد و التقليد فراجع.

الفصل التاسع: في تعريف التقليد

قال في الكفايه هو أخذ قول الغير و رأيه للعمل به في الفرعيات أو للالتزام به في الاعتقادات تعبداً بلا مطالبه دليل على رأيه.

و لا يخفى أنّه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ضروره سبقه عليه و الا كان بلا تقليد فافهم (2) و لا يذهب عليك ان المصحح للعمل و المفرغ لذمه المكلف فيما اذا كان

ص: ٧٥١

١- (١) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٣٥-٥٣٦.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٤٢٤.

المجتهد متعينا كما اذا كان اعلم أو فيما اذا كان المجتهدون متساوين في الرأى هو مطابقه عمله مع الحججه و هو رأى المجتهد أو المجتهدين و لاحاجه إلى شىء آخر من صدق عنوان التقليد المبني على اعتبار الالتزام بالعمل او اعتبار تعلم الفتوى في حجيّه رأى المجتهد أو المجتهدين عليه أو اعتبار الاستناد في نفس العمل بل يكفى مطابقه العمل مع رأى المجتهد و هو الحججه كما هو الشأن في ساير الحجج الشرعيه و عليه فلا ملزم على التقليد حتى يبحث عن معناه اللغوى بل اللازم هو اعتبار مطابقه عمله مع رأى المجتهد أو المجتهدين و بهذا الاعتبار يكون المكلف مختاراً بين ثلاثه امور و هى الاجتهاد أو الاحتياط أو الاكتفاء بمطابقه عمله مع الحججه و هو اما رأى من يتبع قوله تعيننا أو رأى جميع المجتهدين اذا كانوا متساوين و متحدين في الرأى.

نعم اذا لم يكن المجتهد متعينا و لم يكن المجتهدون متحدين في الرأى بأن كانوا مختلفين في الرأى توقف تصحيح العمل على الاستناد أو الالتزام بالعمل برأى أحدهم المعين اذ بدون ذلك لاحجه له فى الاكتفاء بالماتى به مع تكاذب آراء المجتهدين.

اللهمّ إلهنا أن يقال: ان الحججه حئيذٌ هى الحججه التخيريّه و يكفى المطابقه أيضاً مع أحدهما لانيّ المجعول فى باب حجيّه قول المجتهدين هى الحججه التخيريّه لوضوح عدم وجوب العمل بآراء جميعهم و الا لزم القول بسقوط الاقوال لتعارض الآراء و لزوم القول باحوط الأقوال.

قال سيّدنا الاستاذ أن الأدلّه كلها راجعه الى جعل الحججه لقول الفقيه فيكون قوله نظير ساير الامارات و الحجج الشرعيه و لا دليل على أن وقوع العمل لاعن تقليد موجب لبطلانه و إلا لزم أن تكون أحد الأمرين من الاجتهاد و التقليد من شرائط صحه العمل و هو كما ترى يلزم المشى على مقتضى المقال فى الحجج الشرعيه و قد عرفت فى محله أن جعل الحججه بنفسه ينافى صحه فعليه الأحكام الواقعيه عند

المخالفة و قد قلنا غير مرّه أن مفاد الامارات عين الواقع عند الاصابه و عذر عند المخالفه.

و هذا المعنى انما يتحقق بنفس جعل الشارع الحجيه لها فنفس الجعل لا يجتمع مع فعله الأحكام الواقعيه على أى حال.

و على هذا فلو أدت اماره الى عدم وجوب السوره مثلاً فى الصلاه وكانت واجبه فى الواقع لزم أن لا يكون الاراده المتوجهه اليها فعليه و إلا فلا معنى للترخيص فى المخالفه و حينئذٍ فلو صلى أحد الصلاه من دون سوره من دون توجه الى هذه الاماره أو من دون الاستناد اليها يكفى صلاته هذه و تجزيه و لا يصح عقابه لما قلنا من أن نفس الترخيص فى جواز العمل بالاماره مناف لبقاء الحكم الواقعي على الفعلية فاذا افتى المجتهد بشيء و عمل به المكلف صحّ عمله و لا يحتاج الى سبق عنوان التقليد كى يدعى أنه لا محاله يلزم أن يكون عباره عن الأخذ للعمل لا العمل بل مقتضى هذه القاعده صحه العمل بمجرد مطابقته لفتوى المجتهد و لو لم يكن عن استناد الى قوله و عدم صدق عنوان التقليد على هذا العمل لا يضر بصحته لفقده الدليل على اشتراط العمل بالتقليد هذا كله بالنسبه الى ما اذا كان المجتهدون متحدين فى الرأى أو كان المجتهد واحداً.

و لقد أفاد و أجاد فيه ولكن استشكل بعد ذلك فيما اذا اختلف الفقهاء فى وجوب شيء فقال أحدهما بالوجوب و قال الآخر بالعدم أو اختلفا فى مشروعيتها فان اتيان هذا الشيء بداعى الوجوب أو أصل اتيانه حينئذٍ متوقف على تقدم التقليد لأنه به يصير الفعل واجباً فى حقه أو مشروعاً و لولاه لم يكن له الى اتيانه بنيه الوجوب أو الى أصل اتيانه سبيل.

(و زاد سيّدنا الأستاذ بقوله) و على هذا يمكن أن يقال يلزم أن يكون التقليد عبارته عن الأخذ لا العمل للزوم تقدمه على العمل كما عرفت فلو كان عبارته عن العمل لزم تقدم الشيء على نفسه قال الشيخ قدس سره أن الالتزام بلزوم تقدم الأخذ و منع صدق التقليد عليه بأن يكون التقليد عبارته عن العمل غايه الأمر لزم في المثالين و ما يشبههما تقدم الأخذ عليه خال عن الوجه.

أقول و الانصاف ان هذا الاشكال لا يخلو عن وجه و به ينبغي التمسك و التشبث لا بما في الكفايه و أجاب الشيخ (في المثالين و ما يشبههما أيضاً) بمنع لزوم تقدم الأخذ بل يكفي اتيان الفعل بنيه الوجوب على جهه الاستناد الى قول موجه أو اتيانه بنيه الندب على جهه الاستناد الى قول نادبه و كذلك له اتيان الفعل على جهه الاستناد الى قول القائل بالمشروعيه و له تركه على جهه الاستناد الى قول القائل بعدمها انتهى ملخص كلامه.

و هو مبنى على تصور التخيير في الحججه و قد قلنا في مبحث التعارض عدم تصور ذلك بل لا بدّ من أن يكون التخيير في الأخذ باحدهما و بالأخذ يكون حججه تعيينيه و في المقام أيضاً يلزم الأخذ اما بقول هذا الفقيه أو بقول ذاك فبالأخذ يصير المأخوذ حججه عليه تعييناً نعم لمانع منع أن يكون هذا الأخذ تقليداً و هو ليس بمهم من الكلام فافهم و استقم. (١)

و عليه فالتقليد عند الاستاذ يكون بمعنى تقدم الأخذ في صورته الاختلاف فالاستاد يفصل بين صورته الاتفاق و بين صورته الاختلاف.

و لقائل أن يقول لا معنى للحججه التخييريّه في الامارات التي يجب الأخذ بجميعها هذا بخلاف ما اذا كان الواجب من أول الامر هو العمل بواحد منها كآراء الخبراء و

ص: ٧٥٤

المجتهدين بل حجيتها فيما اذا كانوا مختلفين في الرأي لا- تتصور إلما بنحو التخييره اذ لا يجب العمل برأى كل واحد منهم كالامارات و معنى جعل الحجه التخييره أن كل واحد من آراء المجتهدين حجه له و عليه فمع كون الحجه تخييره تكفى مطابقه المأتى به مع رأى واحد منهم كالامارات ومعنى جعل الحجه التخييره أن كل واحد من آراء المجتهدين حجه له و عليه فمع كون الحجه تخييره تكفى مطابقه المأتى به مع رأى واحد منهم أيضاً لسقوط الواقع عن الفعلية بقيام الحجه التخييره و لا يتوقف حجه أحد الاراء له على تقدم الأخذ و الالتزام اللهم إلّا أن يقال أن الحجه التخييره متفرعه على امكان حجه أحدهما المردد و لا وجود له فى الخارج هذا مضافاً الى أن المطابقه مع قول أحدهما تعارض مع عدم المطابقه مع الآخر ما لم يستند الى أحدهما فتأمل. ثم انه مع تسليم لزوم صدق عنوان التقليد و قولنا بأنه هو الالتزام فلاوجه لاعتبار تقدم الالتزام لصدقه سواء كان العمل مسبقاً بالالتزام أو كان الالتزام حاصلًا بنفس العمل و الوجه فيه واضح لأن التقليد كالعهد و الضمان بين المقلد و المفتى بأن يذكر المفتى آرائه مع قبول المسئوليه فى كونها مستنبطه عن الادله الشرعيه و بينى المقلد على الالتزام و الايتان لها مع جعل مسئوليه ما بعمل به قلاده على عنق المجتهد و هذا العهد و الضمان يحتاج الى مبرز و هو يحصل اما بأخذ الرساله للعمل و ان لم يعمل بها و لم يتعلم ما فيها أو بالعمل بفتوى مجتهده من دون تقدم الالتزام أو تعلم الفتوى و ذكرها فى حافظته بل يكفى مقارنة الالتزام مع العمل كما لا يخفى.

هذا كله بالاضافه الى حكم العقل و أما بالنسبه الى الخطابات الشرعيه ففى دروس فى مسائل علم الأصول أن وجوب تعلم الأحكام و التكاليف بالاضافه الى الوقائع التى يبتلى بها المكلف أو يحتمل ابتلاءه بها طريقى بمعنى أن الغرض من ايجاب التعلم اسقاط الجهل بالتكليف عن العذريه فى صوره امكان تعلمه فهذه الادله منضمًا الى

الروايات الواردة في ارجاعهم عليهم السلام الناس الى رواه الاحاديث و فقهاء اصحابهم كافيه في الجزم في أن لزوم تعلم الأحكام في الوقايح التي يتلى بها المكلف أو يحتمل ابتلاءه يعم التعلم من فقهاء رواه الاحاديث فلا يكون الجهل مع امكان التعلم من الفقيه عذراً في مخالفته التكليف و ترك الوظيفة و مميّا ذكرنا يظهر أن ما ذكره في العروه (من بطلان عمل العامي التارك للاحتياط و التقليد) بمعنى عدم الاجزاء به عقلاً و أنه لو كان مع تركهما مخالفته للتكليف الواقعي لاستحق العقاب على تلك المخالفه بخلاف ما اذا لم يكن تركهما موجباً لذلك كما اذا عمل حين العمل ببراءه انه الواقع ثم علم بعده أنه مطابق لفتوى من يجب عليه التعلم منه فان الأمن و عدم استحقاق العقاب الحاصل بهذا الاحراز كاف في نظر العقل و ليس وجوب التعلم قبل العمل كسائر التكاليف النفسيه على ما تقدم. (1)

فتحصل أن المطابقه بين المأتى به و الحججه تكفى في سقوط التكليف و لاجاه الى التقليد بمعنى أخذ قول الغير و رأيه نعم لو أراد الاتيان بعنوان الوجوب أو المشروعيه بنحو الجزم يحتاج ذلك الى التقليد و إنما يلزم منه التشريع و هو حرام و أما اذا اتاه ببراءه الوجوب فلا- يحتاج الى التقليد هذا واضح فيما اذا كان المجتهد متعينا كما اذا كان اعلم أو فيما اذا كان المجتهدون متحدين في الرأي لأنّ العمل مع المطابقه مع الحججه يوجب سقوط الواقع عن الفعلية و مع سقوط الواقع لا تكليف له فيجزى ما اتاه به.

و أمّا اذا كان المجتهدون متعددين و مختلفين في الرأي ففيه إن تصورنا الحججه التخيرييه و لو بان يقال أن عنوان أحدهما و ان كان مردداً بحسب المفهوم ولكنّه باعتبار معنونه ينطبق على أحد المتعنيين اذ لا ترديد في الوجود و لا اشكال في

ص: ٧٥٦

التخير بين المتعينين فمطابقه العمل مع واحد منهم تكفى فى سقوط التكليف الواقعى عن الفعلية.

و ان لم تصور الحجية التخيرييه فيحتاج الحجية الى الأخذ و بدونه لا حجه له و المطابقه مع أحدهما معارضه بالمطابقه مع الآخر و مقتضاه هو عدم الاكتفاء مادام لم يستند الى الحججه.

ثم أن المراد من التقليد فى موارد لزومه هو الالتزام و لا-وجه لاعتبار تقدمه على العمل بل يتحقق بنفس العمل مستنداً الى مجتهده لأن التقليد كالعهد و الضمان بين المقلد و المفتى و هو يحتاج الى مبرز و هو يحصل اما بأخذ الرساله للعمل و ان لم يعمل به و لم يتعلم ما فيها أو بالعمل بفتوى مجتهده مستنداً اليه من دون حاجه الى تقدم الالتزام أو تقدم تعلم الفتاوى و ذكرها فى حافظته لكفايه مقارنة الالتزام مع العمل ثم ان وجوب التعلم طريقي و لا عقاب على مخالفه الواقع اذا كان الماتى به موافقا للحجه و الله هو العالم.

الفصل العاشر: فى أدله جواز التقليد

يستدل على جواز التقليد بامور:

منها دليل العقل

قال فى الكفايه لا يذهب عليك ان جواز التقليد و رجوع الجاهل الى العالم فى الجملة يكون بديها جلياً فطرياً لا يحتاج الى دليل و إلا لزم سد باب العلم به على العامى مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفه ما دلّ عليه كتاباً و سنه و لا يجوز التقليد فيه (أى جواز التقليد) أيضاً و إلا لدار أو تسلسل (1) بل هذه (أى كون جواز التقليد من فطريات العقل البديهى) هى العمده فى أدلته و أغلب ما عداه قابل للمناقشه

ص: ٧٥٧

١- (١) ان توقف جواز التقليد على التقليد فاما يتوقف التقليد على نفس جواز التقليد فيدور و إما يتوقف التقليد على جواز التقليد بتقليد آخر فيتسلسل.

لبعد تحصيل الاجماع فى مثل هذه المسأله مما يمكن القول به لاجل كونه من الامور الفطريه الارتكازيه و المنقول منه غير حجه فى مثلها و لو قيل بحجيتها(بحجيتها)فى غيرها لو هنه بذلك.

و منه قد انقدح امكان القدح فى دعوى كونه من ضروريات الدين لاحتمال أن يكون من ضروريات العقل و فطرياته لا من ضرورياته و كذا القدح فى دعوى سيره المتدينين انتهى موضع الحاجه. (١)

يمكن الايراد عليه بما أفاده المحقق الاصفهاني قدس سره من أن التحقيق أن الفطرى المصطلح عليه فى فنه هى القضية التى كان قياسها معها مثل كون الاربعه زوجاً لانقسامها بمتساويين و ما هو فطرى بهذا المعنى هو كون العلم نوراً و كما لا للعاقله فى قبال الجهل لا لزوم التقليد عند الشارع أو عند العقلاء و لا نفس رفع الجهل بعلم العالم (بل هو جبلى كما سيأتى).

و الفطرى بمعنى الجبله و الطبع شوق النفس الى كمال ذاتها أو كمال قواها لا لزوم التقليد شرعاً أو عند العقلاء.

نعم ثبوت الشوق الى رفع الجهل وجدانى لا جبلى و لا فطرى و رفع الجهل بعلم العالم جبلى فيصح أن يقال أن التقليد الموجب لارتفاع الجهل جبلى لا لزومه تعبداً من الشارع أو من العقلاء و مجرد دعوه الجبله و الطبع الى رفع الجهل لا يجدى لكون التقليد بمعنى الانقياد للعالم و لو من دون حصول العلم الذى هو كمال العاقله جبليا طبيعياً و الكلام فيه دون غيره.

فلا لزوم التقليد بهذا المعنى فطرى بأحد المعنيين و لا نفس التقليد المزبور فطرى بوجه أصلاً مضافاً الى ما فى الجمع بين البداهه و الجبله و الفطره فان ما هو فطرى

ص: ٧٥٨

اصطلاحى يناسب البدهه و لا يناسب الجبّله و ما هو فطرى عرفى يناسب الجبّله و لا يناسب البدهه انتهى.

و لا يخفى عليك أن عدم رفع الجهل بعلم العالم مع احتمال كونه دخيلاً فى الاتيان بوظائفه يوجب المذمه و هو كاف فى كون لزوم رفع الجهل بعلم العالم جبلياً و عقلياً فتدبر.

ثم أفاد المحقق الاصفهاني قدس سره تقريباً آخر يستكشف العقل فيه لزوم التقليد شرعاً و قال:والذى يمكن أن يقال مع قطع النظر عن الادله الشرعيه هو أن العقل بعد ثبوت المبدأ و ارسال الرسل و تشريع الشريعة و عدم كون العبد مهملاً يذعن بان عدم التعرض لامثال أوامره و نواهيه خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه و هو ظلم فيستحق به الذم و العقاب من قبل المولى ثم ان كيفية امثال تكاليف المولى اما بتحصيل العلم بها كى يتمكن من الامثال العلمى بالسماح من المعصوم و نحوه اما باتيان جميع المحتملات الموجب للقطع بامثالها و مع التنزل لعدم التمكن من تحصيل العلم بها أو بامثالها لمكان العسر و الحرج أو عدم معرفه طريق الاحتياط يذعن العقل بنصب طريق آخر فى فهم التكاليف و كيفية امثالها لئلا يلزم اللغويه و نقض الغرض من بقاء التكاليف و عدم نصب الطريق اليها و هو منحصر فى أمرين اما الاجتهاد و هو تحصيل الحجه على الحكم لمن يتمكن منه أو التقليد و هو الاستناد الى من له الحجه على الحكم بل لو احتمال ح العمل بظنه لمكان المتعين عليه عقلاً هو التقليد لاحتمال تعيينه حتى قيل بانه من ضروريات الدين أو المذهب دون تعيين الظن فلا يقين ببراءه الذمه الا بالتقليد فتدبر جيداً و ليعلم أن الغرض من البيان المزبور استكشاف نصب الطريق شرعاً و إلاً فكما لا فرق فى نظر العقل فى مقام الامثال بين الامثال التفصيلي

و الاجمالي بملا-ك حصول القطع ببراءه الذمه كذلك لا- فرق في نظره بين تحصيل العلم بالاحكام و تحصيل الحجج عليها بملاك الاشتراك في القاطعيه للعدر. (1)

ظاهر تقريبه انه ذهب الى مقدمات الانسداد في استكشاف نصب الطريق شرعاً على جواز التقليد أو لزومه مع ان تلك المقدمات لا تفيد إلا لزوم الاحتياط بمقدار الممكن لا حجيه مطلق الظن و لا الظن الخاص كتقليد المجتهد.

قال سيدنا الاستاذ قدس سره ان كان المراد ان جواز التقليد من أحكام العقل و مستقلاته ففيه ان العقل بعد ما يدرك وجود أحكام بنحو الاجمال و جب الخروج عن عهدها يحكم بالاحتياط التام غايه الامر انه ان كان الاحتياط موجبا لاختلال النظام يحكم بجواز ترك محتمل الوجوب أو فعل محتمل الحرمة بمقدار يرفع به الاختلال بناء على أن يكون بطلان ذلك من مستقلاته على ما قيل لكن و جب بحكمه رفع الاختلال بما يكون وجود التكليف فيه مو هو ما بالنسبه الى ساير الموارد فان فرض رفع الاختلال بعدم الاحتياط في الموهومات يجب الاحتياط في ساير الموارد سواء كان وجود التكليف فيها مظنوناً أو مشكوكاً.

و هذا هو وجه ما قلنا في محله (من) ان مقدمات الانسداد على فرض تماميتها لا تقتضى حجيه مطلق الظن بل مقتضاها و جب الاحتياط بنحو لا- يوجب الاختلال من دون فرق بين مظنون التكليف أو مشكوكه أو مو هو مه فان العلم بوجود الاحكام على سبيل الاجمال يقتضى الامتثال بقدر الامكان فان امكن الاحتياط التام فهو الواجب و إلا فيحتاط بمقدار الممكن غايه الامر يلزم رفع الاضطرار بموارد كان احتمال وجود

ص: ٧٦٠

التكليف فيها اضعف بالمقاييسه الى غيرها و بالجمله العقل لا يحكم بجواز التقليد بوجه بل هو حاكم بالاحتياط كما فيمن انسدّ عليه باب العلم و العلمى بالاحكام. (١)

و لقائل ان يقول ان ما ذكره سيدنا الاستاذ يتم فى حق المجتهد و اما المقلد فحيث انه لم يعرف كيفيه الاحتياط فاللازم عليه هو الرجوع الى المجتهد فى كيفيه الاحتياط لعدم علمه بها و من المعلوم ان قول المجتهد لا يفيد إلا الظن فينتهى مقدمات الانسداد الى حجيه الظن الخاص فى الجمله و هو ظن المجتهد بعد تماميه المقدمات المذكوره فى الانسداد لو لم نقل بحجيه مطلق الظن و عليه فيصح ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من تماميه مقدمات الانسداد لاستكشاف حجيه الظن الخاص فالعقل يدرك ان الشارع يجعل قول المجتهد حجه شرعيه.

ومنها سيره العقلاء:

قال فى الدرر و الحق ثبوت الارتكاز و بناء العقلاء على رجوع الجاهل فى كل باب الى العالم به و كون قول ذلك العالم ظنا خاصا عندهم و بضميمه عدم الردع الشرعى يصير ظنا خاصا شرعياً و بذلك يجب عمن تمسك بمقدمات الانسداد فى حق العامى كالمحقق القمى اعلى الله مقامه (٢) و المراد من قوله و بذلك يجب الخ ان مع ثبوت الارتكاز لامجال للانسداد و كيف كان فقد أورد عليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بان هذه السيره انما تنفع بضميمه عدم الردع لا بانفرادها فيحتاج الى اثبات ذلك و حينئذٍ فان كان الكلام فى المجتهد فهو و ان كان له سبيل الى اثباته لكن قوله لا ينفع المقلد اذ الكلام هنا فى حجيه قوله و جواز التقليد فيه يستدعى الدور و التسلسل.

ص: ٧٦١

١- (١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٣٩٣-٣٩٢.

٢- (٢) الدرر، ص ٧٠٣.

و ان كان الكلام فى المقلد فهو عاجز عن اثبات عدم الردع عند انقداح احتمالاه فى نفسه نعم قد يكون غافلا عن الردع بحيث يمشى على جبلته و فطرته و لا يحتمل الردع اصلا لكن الكلام فىمن شك فى الردع و انقداح احتمالاه فى خاطره لا فى الغافل فانه معذور شرعاً فى جميع الموارد و لا اختصاص له بالمقام فانما نحن بصدد بيان جواز التقليد و مشى العقلاء على مقتضى جبلتهم مع الغفلة بالمره عن الردع لا يثبت الجواز بل من الممكن عدم الجواز ولكنهم معذورين فى مشيهم هذا لغفلتهم عن احتمال ردع الشارع الى أن قال نعم ربما يحصل له القطع بعدم الردع لتواتر الاخبار و توافق قول المجتهدين به كما ربما يحصل له القطع بجواز التقليد لاتفاق المجتهدين على جوازه و هذا خارج عن فرض الكلام. (١)

و لقائل أن يقول ان الردع عن الارتكازيات يجب أن يكون واضحاً و صريحاً حتى يمكن الارتداع ولو فى الجملة و إلاً فالناس يعملون بارتكازياتهم و لا يلتفتون الى الردع و حينئذٍ امكن للعامى ان يستدل على عدم الردع بان الردع لو كان لبان و حيث لم بين لم يكن و هذا امر يعرفه غير المجتهد أيضاً هذا مضافاً الى ما قيل من ان ثبوت سيره المتشرعه دليل على عدم الردع عن السير العقلائيّه.

ومنها سيره المسلمين عليهم السلام و لا-ريب فى ان سيره المسلمين على رجوع الجاهل الى العالم و احتمال وجود الردع من الشارع مردود هنا لان عدمه يكشف من وجود السير المذكوره فان عمل المسلمين بما هم مسلمون بشيء كاشف عن جوازه و لو لا-الجواز لم يكن المسلمون عاملين مع كون عملهم المستمر فى منظر الشارع و الاثمه الطاهرين عليهم السلام و عملهم المستمر دليل على عدم ردع الشارع عن العمل.

ص: ٧٤٢

قال سيدنا الاستاذ و هذا هو الفرق بين هذه السيره و سيره العقلاء فان هذه بنفسها كاشفه عن عدم الردع اذ لو لا عدمه لم يستقر سيرتهم على العمل فان المتدين انما يردع بالردع بخلاف سيره العقلاء بما هم عقلاء فانها بنفسها لا تكشف عن عدم الردع اذ قد يكون العاقل بما هو لا- يردع بردع الشارع كما فى العتاه و المرده و العصاه فمن المحتمل وجود الردع من الشارع لكنه لم يؤثر فى ارتداعهم كما هو كثير التحقق.

و بالجمله سيره المتدينين و المسلمين بما هم كذلك كاشفه بنفسها عن عدم الردع فلا يحتاج الى اتعاب اثبات عدمه الى أن قال فهى تكفى المقلدين و تفيدهم كما تفيد المجتهدين.

و كذلك الكلام أيضاً لو كان جواز التقليد من ضروريات الدين بل الأمر فيه أوضح كما لا يخفى فتدبر. (١)

و مما ذكر يظهر ما فى الكفايه حيث عطف سيره المتدينين بقوله «و كذا القدر فى دعوى سيره المتدينين» على الاجماع فى عدم جواز الاعتماد عليها (٢) و ذلك لا يمكن المساعدة عليه لما عرفت.

و منها الآيات:

و قد استدل على جواز التقليد بالآيات الكريمة: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٣)

و تقريب الاستدلال به ان الامر بالسؤال يستتبع وجوب القبول و الا- لكان السؤال لغوا فقول العالم يكون واجب القبول و هو مساوق لحجيه قوله و يشكل ذلك باحتمال ان يكون الامر بالسؤال لتحصيل العلم اذ قد يحصل العلم بسبب السؤال فى بعض

ص: ٧٦٣

١- (١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد، ج ٣، ص ٣٩٥-٣٩٤.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٤٣٥.

٣- (٣) النحل، ٤٣.

الموارد و عليه فلا- يدل على حجيه قول أهل الذكر تعبدًا و لو لم يحصل العلم من جوابه و أجاب عنه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بان العرف يفهم من هذه الآيه وجوب قبول قول العالم و لو لم يحصل به العلم كما يفهم وجوب قبول قول الطبيب بل مطلق أهل الخبره لو أمر بالرجوع اليه ولكن الذى فى الباب احتمال أن يكون مستند فهمه كذلك ما استقر عليه بناؤه من رجوع كل جاهل فى كل أمر الى العالم به بل الظاهر ان ارتكازه هذا يحمله على هذه الاستفادة فعلى هذا يكون الآيه مفيده لامضاء ما هو سيره العقلاء فلا تكون دليلا بحيالها نعم هو دليل على امضاء السيره هذا مع قطع النظر عما ورد فى تفسيرها من تفسير أهل الذكر باهل بيت العصمه عليهم السلام و اما مع النظر اليه فيسقط الآيه عن الاستدلال لعدم ارتباطها حينئذ بالمقام اللهم الا أن يقال: ان قولهم: «نحن أهل الذكر» انما يكون واردا لبيان مطلب اخر و هو ان فقهاء العامه مثل ابى حنيفه ليسوا صالحين للسؤال لانهم ليسوا أهل الذكر حتى يجوز السؤال عنهم فالروايه انما كانت بصدد نهى الاصحاب و ردعهم عن الرجوع الى هذه الفقهاء فلا ينافى شمول أهل الذكر لفقهاء اصحابنا رضوان الله عليهم اجمعين. (1)

و عليه فقوله فسئلوا اهل الذكر كبرى كلى لا يختص بقوم دون قوم او بعصر دون عصر و يشمل الائمة المعصومين عليهم السلام من باب انهم اكمل افراده و تخصيص اهل الذكر بالائمة عليهم السلام كما يظهر من بعض الاخبار اضافى لا حقيقى و المقصود منه نفى المخالفين لا- نفى الفقهاء الذين يقومون مقامهم و يكونون خلفائهم و اليه يؤول ما فى نهايه الدرايه من ان ايه السؤال فظاهرها و ان كان ايجاب السؤال لان يعلموا حيث انهم لا يعلمون و الظاهر ان يعلموا بالجواب لا بامر زائد على الجواب فتدل على حجيه الجواب بما هو (كقول المجتهد) إلّا ان المسئول بحسب سياق الآيه أهل الكتاب

ص: ٧٦٤

و بحسب التفاسير الواردة فيها الاثمه عليهم السلام فهي على أى حال اجنبيه عن حجه الفتوى و الروايه معا الا- أن يقال انه بالاضافه الى علماء أهل الكتاب جار مجرى الطريقيه العقلانيه من ارجاع الجاهل الى العالم (١) كما انها أيضاً تجرى بالنسبه الى الاثمه الطاهرين و خلفائهم مجرى الطريقيه العقلانيه و كيف كان فتدل الآيه الكريمه على حجه قول أهل الذكر و على ان العلم حاصل بجوابه من دون حاجه الى ضم ضميمه خارجيه و لا يكون ذلك الا من جهة ان الجواب الصادر من اهل الذكر حجه و علم حقيقه أو تعبداً و اطلاق العلم على الحجه ليس بعزير كقوله عليه السلام كل شىء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه و ذلك لان العلم المذكور فى الغايه بمعنى الحجه و ذلك لوجوب رفع اليد عن الحلبيه الظاهريه عند قيام البينه.

فقول المجتهد الذى كان من خلفاء الاثمه الطاهرين حجه لكونه موجبا لحصول العلم تعبداً نعم يبقى الاشكال من ناحيه ان ارتكاز رجوع الجاهل الى العالم يوجب حمل الآيه الكريمه على امضاء السيره العقلانيه فلا تكون الآيه الكريمه دليلاً اخر وراء السيره العقلانيه و لا- بأس بذلك و اما دعوى ان آيه السؤال فى مقام ايجاب الفحص و التعلم و لعله لتحصيل العلم لا ايجاب التعبد بجواب المسؤول كما يشهد لذلك كون المسؤول هم أهل الكتاب و المسؤول عنه من الاعتقادات فمندفعه بما عرفت من ان الظاهر من الآيه هو حصول العلم بنفس الجواب من دون حاجه الى امر زائد سواء كان علماً حقيقياً او تعبدياً فيشمل الاعتقادات باعتبار حصول العلم الحقيقى و الفرعيات باعتبار كون قول أهل الذكر حجه تعبدية فيما اذا لم يحصل من قولهم علم حقيقى فتدبر.

ص: ٧٦٥

ثم ان المراد من الذكر هو معناه المصدرى الذى اريد به المعنى الفاعلى كما فى مثل قوله تعالى فَاسْتَيْمَسَكَ بِالَّذِي أَوْحَىٰ إِلَيْكَ
إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ (١) وهو يساوق العلم لا خصوص القرآن أو النبي صلى الله عليه وآله و سلم و الاثمه الطاهرين عليهم السلام حتى ينحصر مفاد الآيه بالمسلمين و يكون اجنبيا عن القاعده المرتكزه العقلائييه.

و لا دليل كما فى تسديد الأصول على اراده القرآن أو كل كتاب سماوى من الذكر فى الآيه المباركه بل ان تذييل قوله «فَسْتَلُوا
أَهْلَ الذِّكْرِ» بقوله «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» يكون قرينه على اراده معناه اللغوى الذى لا ريب فى عدم هجره كما يشهد له مثل قوله
تعالى فَاسْتَيْمَسَكَ بِالَّذِي أَوْحَىٰ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ فهذا الذيل قرينه على اراده معنى
يقارب العلم من لفظه الذكر و انه كانه قال فاسالوا أهل العلم ان كُنتم لا تعلمون.

هذا مضافاً الى انه لو سلم ان المراد باهل الذكر أهل الكتاب السماوى الا ان التذييل المذكور يوجب ان يكون فى الآيه دلالة و
اشاره الى تلك القاعده الارتكازيه و نفس هذه الاشاره كافيه فى انفهام تثبيت تلك القاعده العقلائييه الى أن قال و الانصاف ان
دلالة الآيه المباركه على ثبوت هذه القاعده عند الشرع أيضاً تامه يصح الاستدلال بها هنا كما صح الاستدلال بها فى حجيه خبر
الواحد أيضاً فان الراوى أهل علم بالفاظ الروايات صح الرجوع اليه فى اخذها منه نعم يشترط فى موردها كون العالم ثقه فى
قوله و الدليل عليه اشتراطه فيها عند العقلاء كما لا يخفى. (٢)

فتحصل تماميه الاستدلال بالآيه الكريمه على جواز التقليد و جواز الروايه و لو من جهه كونها امضاء للقاعده الارتكازيه فلا
تغفل.

ص: ٧٦٦

١- (١) الزخرف، ٤٤-٤٣.

٢- (٢) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٤١-٥٤٠.

و من جملتها أيضاً قوله تعالى فَلَوْ لَا - نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ . (١)

و تقريب الاستدلال به انه لو لا حجه قول الفقيه لكان نفره و انذاره لغوا فالامر بالانذار يستتبع وجوب القبول و اذا ثبت وجوبه عند بيان الحكم مقرونا بالانذار ثبت وجوبه عند بيانه من دون الانذار أيضاً لعدم الفرق قطعاً.

أورد عليه بان الامر بالانذار لعله لحصول العلم منه في بعض الموارد فلا- يلغو بل فائدته في مورد لا يحصل العلم أيضاً هو ان المكلفين يخرجون بالانذار عن الغفلة و يصيرون شاكين في الحكم فيجب عليهم الاحتياط او تحصيل العلم و لا- يجوز اجراء البراءة لعدم جريانها قبل الفحص.

و أجاب عنه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بقوله أقول و الانصاف ان تقييد وجوب القبول بمورد حصول العلم من قول المفتي بعيد في الغاية.

نعم لا يبعد ان يكون الوجه في الامر بالانذار هو ما ذكر من خروج المكلفين به عن حالة الغفلة فلا يقتضى حجه قوله تعبداً لكن الانصاف أيضاً ان العرف يفهم من الآيه كآيه السؤال وجوب قبول قوله.

نعم يمكن أن يكون الوجه في هذه الاستفادة هو ما ارتكز في اذهانهم بمقتضى جبلتهم و فطرتهم من رجوع الجاهل الى العالم فتكون هذه الآيه أيضاً من الادله الواردة امضاءً لما عليه العقلاء فتدبر. (٢)

اللهم الا أن يقال: ان وجود الارتكاز لا يوجب ان يكون ما ورد من الشرع ممحضا في الامضاء بل يمكن أن يكون حكما تعبديا يصح الاخذ باطلاقه حتى في

ص: ٧٦٧

١- (١) التوبه، ١٢٢.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الاستاد، ج ٣، ص ٣٩٧-٣٩٦.

الموارد التي لم يثبت السيره العقلانيه كما هو مقتضى الاصل في الاوامر الشرعيه لان الشارع في مقام بيان احكامه الشرعيه لا المرتكزات العقلانيه نعم لو كان ما ورد من الشرع مقرونا بقريته تدل على اراده خصوص الامضاء لما عليه الارتكاز فليس حكما تعديا فتأمل.

و دعوى ان آيه النفر لا دلالة لها على جواز التقليد و اخذ قول النذير و الفقيه تعبدًا.

حيث أنها في مقام ايجاب تعلم الاحكام و التفقه فيها و وجوب ابلاغها الى السائرین بنحو الوجوب الكفائي (1) مندفعه بما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي حكاية عن شيخه الاستاذ المحقق الحائري في مجلس درسه في دوره الاخير من ان ترتيب التحذر بقوله «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» على الانذار من دون ضم ضميمه من المراجعة الى المعارضات و غيرها يدل على ان المراد منه هو الاخبار بالفتوى فانه مما يحذر به المقلد من دون تأمل و مراجعه و ضم ضميمه بخلاف نقل الروايات فان سامع الروايات ان كان مقلدا فلا يحذر بمجرد الانذار بل يحتاج الى ضم مقدمات.

منها: وجوب دفع الضرر المحتمل

و هو لا- يتمكن منه و ان كان مجتهدا فلا يحذر بمجردة أيضاً بل لزم على المجتهد ان يتفحص عن سند ما روى له و ملاحظه معارضاته فيحذر عند تماميه الجهات فحيث ان الحذر مترتب بلا فصل على الانذار من دون ذكر ضميمه شيء يظهر اختصاص الآيه الكريمة باظهار الفتوى و حينئذ يجب على المقلد التحذر. هذا مضافاً الى أن الآيه الكريمة أمس بباب جواز التقليد و الأخذ بالفتوى من الاخذ بالروايه اذ ليس التفقه لازماً في حجه الخبر للزوم الاخذ بالروايه

ص: ٧٤٨

ان نقلها الثقه و لو كان الراوى جاهلا بمعنى ما رواه هذا بخلاف اظهار الفتوى فان التفقه لازم فى حجته انتهى.

اللهمّ إلمّا أن يقال: إن مورد القبول فى نقل الروايات هو الفاظها و هو أيضاً لا يحتاج الى المقدمات و لو كانت هو التفقه بمعناه المعروف فالآيه تدل على حجيه قول الثقات فى نقل الاخبار كما تدل على حجيه اظهار الفتاوى لترتب الحذر على الانذار من دون حاجه الى ضم ضميمه اخرى ولكن عطف الانذار على التفقه لا يساعد شمول الآيه الكريمه لنقل الروايات و قد تقدم شطر من الكلام فى البحث عن حجيه الخبر الواحد فراجع و كيف كان فلا يمنع عن دلالة الآيه على حجيه الفتاوى كونها فى مقام ايجاب تعلم الاحكام و التفقه فيها فان ما ذكر مستفاد من ترتيب الحذر على الانذار و الآيه كما تكون فى مقام ايجاب تعلم الاحكام و التفقه فيها كذلك تكون فى مقام وجوب الانذار و الابلاغ و التحذر عنه.

فتدل الآيه الكريمه على انه يجب على كل واحد من كل طائفه من كل فرقه نفر لتحصيل العلم بالفروع العمليه لبيئتها لكل واحد من الباقيين ليتحذر المكلف و يعمل بقوله سواء حصل له العلم منه أو لم يحصل و هذا ليس إلّا حجيه قول الفقيه.

لا يقال: ان التفقه فى الدين اعم من ان يكون ذلك فى الأصول و الفروع فلا وجه لتخصيصه بالثانى و الاخبار الوارده فى تفسير الآيه الكريمه أيضاً تدلّ على تعميم التفقه فحينئذ لا يمكن أن يقال بوجوب قبوله تعبداً لعدم جريانه فى اصول الاعتقادات كما هو واضح.

لأننا نقول: كما أفاد سيّدنا الامام المجاهد قدس سره ان اطلاق الآيه على فرضه يقتضى قبول قول الغير فى الأصول و الفروع ولكن يقيد اطلاقها عقلا فى الأصول و بقى

الفروع (١) هذا مضافاً الى امكان ان يقال ان الآيه الكريمة و ان انطبقت فى بعض الروايات على تحصيل المعرفه بالامام و هو من اصول الدين و فى مثله يجب على المنذر بالفتح تحصيل العلم و لا يكفى التبعيد ولكن يمكن ان يقال ان قول المنذر بالكسر بان الامام بعد موت الامام السابق هو الفلانى اوجب على المنذر بالفتح التحذر بنفس هذا القول فيجب عليه الفحص حتى يحصل العلم فالآيه تدل على وجوب النفر و الانذار فى الدين سواء كان فى اصول الدين او فروعه و يجب التحذر على المنذر بالفتح بنفس الانذار الا- ان التحذر فى المسائل الفرعيه للمقلد هو بالعمل و فى المسائل الاعتقاديه هو بالفحص حتى يحصل له العلم بامامه الامام فالتحذر اللازم فى كل مساله بحسبها و الاختلاف بينها بالخصوصيات المصادقيه.

نعم أورد سيدنا الامام المجاهد قدس سره على الاستدلال بالآيه الكريمة على المقام بقوله لا اشكال فى ظهور الآيه فى كون المنذر بالكسر كل واحد من الطائفه لكن الظاهر من الآيه ان كل واحد من المنذرين يجب عليه انذار القوم جميعاً و معه لا تدل الآيه على وجوب القبول من كل واحد منهم فانه بانذار كل واحد منهم قومه ربما يحصل لهم العلم. (٢)

و يمكن أن يقال ان مقتضى اطلاق وجوب الانذار على المنذر بالكسر فى صورته عدم حصول العلم للمنذر بالفتح هو قبول قوله تبعداً و حججه انذار المنذر بالكسر و الا لكان اطلاق وجوب الانذار عليه لغوا و مع اطلاق وجوب الانذار فى صورته عدم حصول العلم للمكلف يجب على المكلف العمل بقول المنذر بالكسر و حمله على

ص: ٧٧٠

١- (١) الرسائل، ص ١٣٦.

٢- (٢) الرسائل، ص ١٣٦.

صوره حصول العلم بانذار كل واحد منهم القوم جميعا حمل على الفرد النادر اذ المعمول هو نقل كل واحد لبعض لا نقل كل فرد لجميع أفراد القوم فتدبر جيداً.

و دعوى ان التحذر العملى بمعنى قبول قول الغير و العمل به خلاف الظاهر من التحذر و عليه فالمراد منه اما هو الخوف أو الاحتراز و هو الترك عن خوف و الظاهر انه بمعنى الخوف الحاصل عن انذار المنذرين و هو امر غير اختيارى لا يمكن ان يتعلق بعنوانه الامر نعم يمكن تحصيله بمقدمات اختياريه كالحب و البغض و امثالهما. (1)

مندفعه أولاً: بان الامر بالتحذر فى المقام كصدق العادل فى حجيه الاخبار فكما ان التصديق الجنانى غير مقدور و لذلك يحمل على التصديق العملى فكذلك فى المقام يكون المراد من التحذر هو التحذر العملى لعدم القدره على التحذر الجنانى و عليه فتعلق الامر به ممكن.

وثانياً: ان مع الانذار يحتمل صحه ما انذر به و هو يساوق الخوف و معه لا مانع من ان يراد من التحذر الترك عن خوف فيصح الامر به اذ معناه هو الامر بترك ما انذر به احتمال صحته و الترك امر اختيارى و ليس بمعنى الخوف حتى يقال انه امر غير اختيارى و لا يمكن تعلق الامر به فلا تغفل.

بقى اشكال و هو الذى اوردته على الاستدلال بالآيه الكريمه سيدنا الاستاذ من ان الوجه فى هذه الاستفاده من الآيه الكريمه هو ما ارتكز فى اذهانهم بمقتضى جبلتهم و فطرتهم من رجوع الجاهل الى العالم فتكون هذه الآيه أيضاً من الادله الوارده الامضائيه لما عليه العقلاء فتدبر.

ولكن يمكن ان تكون الآيه مفيده للحكم التعبدى التأسيسى كما يويده الاصل اذا شك فى كون الامر امضائيا او تأسيسيا كما ان الاصل هو الحكم المولوى. اذا شك

ص: ٧٧١

فى ان الامر مولوى او ارشادى و ثمره هذا البحث هو الاخذ بالاطلاق عند الشك فى اطلاق بناء العقلاء او ما يرشد اليه العقل.

لا يقال: ان المولوى و التأسيسى فى الارتكازيات التى تكون على الخلاف يحتاج الى التصريح و الاطلاق لا يفيد.

لأننا نقول: نعم فيما اذا كان المولوى على خلاف الارتكازيات المعلومه هذا بخلاف موارد الشك فيها فتامل فان المسأله تحتاج الى تامل زائد.

و منها الاستدلال بالروايات: و هى طوائف تدل على جواز الاجتهاد و التقليد بالمطابقه او بالملازمه و اليك جمله من هذه الطوائف.

منها: الاخبار الداله على جواز تفریع الفروع

مثل ما رواه محمد بن ادریس فى آخر السرائر من كتاب هشام بن سالم عن ابى عبدالله عليه السلام قال انما علينا ان نلقى اليكم الأصول و عليكم ان تفرعوا. (١)

و مثل ما رواه محمد بن ادریس فى آخر السرائر من كتاب احمد بن محمد بن ابى نصر عن الرضا عليه السلام قال علينا القاء الأصول و عليكم التفریع. (٢)

و المستفاد من الخبرين الصحيحين هو جواز الاجتهاد اذ التفریع الكامل ليس إلّا هو الاجتهاد و مقتضى اطلاقه انه جائز سواء كان العصر عصر حضور ام غيره و لم يقيّد جواز ذلك بعمل نفسه فاذا كان الاجتهاد جائزا كان التقليد عنه جائزا لعدم تخصيص جوازه بعمل نفسه كما لا يخفى.

ومنها: الاخبار الداله على الرجاع بملاك كون الغير عالما او ثقته

مثل صحيحه اسماعيل بن الفضل الهاشمى قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن المتعه فقال الق عبد الملك

ص: ٧٧٢

١- (١) الوسائل، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، ح ٥١.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، ح ٥٢.

بن جريج فسله عنها فان عنده منها علما. (1) بدعوى ان تعليل الارجاع بقوله «فان عنده منها علما» يدل على الامر المطوى المفروغ عنه و هو جواز الرجوع الى العالم و اخذ الرأى منه كما لا يخفى.

و مثل موثقه عبدالعزيز بن المهتدى قال قلت للرضا عليه السلام ان شقتى بعيدة فليست أصل إليك في كل وقت فاخذ معالم ديني عن يونس مولى ال يقطين قال نعم (2) بدعوى صدق معالم ديني على الفتاوى كما يصدق على الروايات و عليه يعم اخذ الفتاوى.

و مثل موثقه حسن بن على بن يقطين عن الرضا عليه السلام قال قلت لا اكاد اصل اليك اسالك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني افينون بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني فقال نعم (3)

و التقريب فيها كالتقريب السابق و مثل صحيحه عبدالله بن ابى يعفور قال قلت لا بى عبدالله عليه السلام انه ليس كل ساعه القاك و لا يمكن القدوم و يجيىء الرجل من اصحابنا فيسالنى و ليس عندى كل ما يسالنى عنه فقال ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفى فانه سمع من أبى و كان عنده وجيها. (4)

و هو باطلاقه يشمل الروايه و الفتاوى و حملة على ان المراد هو خصوص الروايه لا وجه له قال فى تسديد الأصول و تعليل هذا الارجاع بقوله عليه السلام فانه سمع من ابى و كان عنده وجيها يدل على عدم خصوصيه لا بن مسلم بل كل من سمع منهم عليهم السلام و

ص: ٧٧٣

- ١- (١) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٥.
- ٢- (٢) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٥.
- ٣- (٣) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٣.
- ٤- (٤) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٣.

كان وجيها يجوز الاخذ عنه روايه و فتوى و المقصود و الملاك فى كون الرجل وجيها عندهم ان يكون ثقه أميناً كما يشهد به معتبره على بن يقطين الماضيه. (١)

و مثل صحيحه على بن المسيب الهمداني قال قلت للرضا عليه السلام شقتى بعيده ولست اصل اليك فى كل وقت فمن آخذ معالم دينى قال من زكريا بن آدم القمى المأمون على الدين و الدنيا قال على بن المسيب فلما انصرفت قد منا على زكريا بن آدم فسالته عما احتجت اليه. (٢)

و لا يخفى عليك ان توصيف زكريا بن آدم بكونه مأمونا على الدين و الدنيا يدل على ان ملاك جواز الرجوع فى اخذ معالم الدين هو كون مورد الرجوع ثقه و امينا و هو لا يختص ذلك بزكريا بن آدم ثم ان معالم الدين تعم الروايات و الفتاوى كما تقدم.

و مثل صحيحه احمد بن اسحاق عن ابى الحسن عليه السلام قال سالته و قلت من اعامل و عمن آخذ؟ و قول من اقبل فقال العمري ثقتى فما أدّى اليك عنى فعنى يؤدى و ما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له و اطع فانه الثقه المأمون الحديث. (٣)

قال فى تسديد الأصول ان تعليل الذليل دليل على جواز الاخذ عن كل ثقه مأمون و لا يختص جواز الاخذ بمن كان ثقه عند الامام المعصوم عليه السلام بل ان اضافته اليهم ليست إلما لثبوت الوثاقه لهم قطعاً فيجوز الاخذ عن كل من كان ثقه فيسمع و يطاع قوله و هو عبارته اخرى عن اعتباره و طريقيته. (٤)

ص: ٧٧٤

١- (١) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٤٦.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٧.

٣- (٣) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٤.

٤- (٤) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٤٧.

ومنها: الاخبار الداله على النهى عن الافتاء بغير علم

كصحيحه عبدالرحمن بن الحجاج قال قال لى ابو عبدالله عليه السلام اياك و خصلتين ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتى الناس برأيك او تدين بما لا تعلم. (١) فانها تدل بمفهومها على جواز الافتاء اذا كان عن الادله المعتمده و الحجج المعتمده التى تكون من العلم و كموثقه السكونى عن ابى عبدالله عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من افتى الناس بغير علم لعنته ملائكه السماء و الارض. (٢)

و التقريب فيها كالتقريب السابق

و كصحيحه ابن رثاب عن ابى عبيده قال قال ابو جعفر عليه السلام من افتى الناس بغير علم و لا هدى من الله لعنته ملائكه الرحمه و ملائكه العذاب و لحقه وزر من عمل بفتياه. (٣)

و التقريب فيها أيضاً كالتقريب السابق

ومنها: الاخبار الداله على ان الاجتهاد و الاستنباط معمول به بين الاصحاب و لم يردعهم الاثمه الأطهار عليهم الصلوات السلام

و الاخبار بهذا المضمون كثيره جداً و قد جمع قسماً كبيراً منها المحقق السيد عبدالرسول الشريعتمدارى الجهرمى (مدظله) فى رساله الاجتهاد و اليك بعضها احدها موثقه زراره عن اخيه حمران قال قال لى ابو عبدالله عليه السلام ان فى كتاب على عليه السلام

ص: ٧٧٥

١- (١) الوسائل، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، ح ٣.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٢.

٣- (٣) الوسائل، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، ح ١.

إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم قال زرارہ قلت له (أى لحرمان) هذا ما لا يكون إتيانك عدو الله أقتدى به؟ قال حرمان كيف اتقاني وانا لم اسئله هو الذى ابتدأنى و قال فى كتاب على عليه السلام اذا صلوا الجمعة فى وقت فصلوا معهم كيف يكون هذا منه تقيه قال (يعنى زرارہ) قلت قد اتقاك هذا ما لا يجوز حتى قضى انا اجتمعنا عند ابى عبد الله عليه السلام فقال له حرمان اصلحك الله قلت هذا الحديث الذى حدثتنى به ان فى كتاب على عليه السلام اذا صلوا الجمعة فى وقت فصلوا معهم فقال هذا ما لا يكون عدو الله فاسق لا ينبغى لنا ان نقتدى به و لا نصلى معه فقال ابو عبد الله عليه السلام فى كتاب على عليه السلام اذا صلوا الجمعة فى وقت فصلوا معهم و لا تقومون من مقعدك حتى تصلى ركعتين آخرتين قلت فاكون قد صليت اربعا لنفسى لم اقتدبه فقال نعم قال و سكت و سكت صاحبي و رضينا. (١)

قال السيد السند المحقق الشريعتمدارى الجهرمى هذا الخبر يدل على تبخر زرارہ فى الاجتهاد و فقاہه حرمان حيث اجاب عن اخيه بان الامام عليه السلام ذكر ذلك ابتداء و انا لم اسئله فلا موجب للتقيه مضافاً الى انه لا وجه لنسبه ذلك الى كتاب على عليه السلام و جوابه و ان كان وجيهاً فى نفسه ولكن زرارہ اصر على ما قال ورد ذلك المشتبه الى المحكم الذى احزره على وجه القطع و التحقيق و هو ان اعداء الله لا يقتدى بهم.

و ثانيها: خبر الحسن بن الجهم قال قال لى ابوالحسن الرضا عليه السلام يا ابا محمد ما تقول فى رجل تزوج نصرانيه على مسلمه؟ قال قلت جعلت فداك و ما قولى بين يديك قال لتقولن فان ذلك يعلم به قولى قلت لا يجوز تزويج نصرانيه على مسلمه و لا غير مسلمه قال و لم قلت لقول الله عزوجل و لا تَنكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَ قَالَ فما تقول فى هذه الآيه و الْمُخْصِيَّاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مَنْ قَبْلُكُمْ قُلْتُمْ فَقُولُوا وَ لَا تَنكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ نَسَخَتْ هَذِهِ الْآيَةَ فَتَبَسُّمٌ ثُمَّ سَكَتَ (٢) و الروايه موثقه.

ص: ٧٧٦

١- (١) جامع الاحاديث، ج ٦، ص ٧٧ الباب ١٣ من أبواب صلوه الجمعة، ح ١

٢- (٢) الوسائل، الباب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر و نحوه، ح ١.

و غير ذلك من الاخبار المتعرضه لاجتهادات فقهاء الاصحاب فراجع رساله الاجتهاد للسيد المحقق الشريعتمدارى
الجهرمي (مدظله).

و منها: الاخبار الداله على تعليم الاستنباط و الاجتهاد

كخبر مولى آل سام قال قلت لابي عبدالله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مراره فكيف اصنع بالوضوء قال
يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله عزوجل قال الله تعالى وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امسح عليه (1) و لا يبعد الحكم
بصحته الروايه.

و كخبر الحسن الصيقل عن ابي عبدالله عليه السلام قلت رجل طلق امراته طلاق لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فتزوجها رجل
متعہ أتحلّ للامول قال لا- لاین الله عزوجل يقول فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا الْآيَهُ وَ الْمُتَعَهُ
ليس فيها طلاق (2) و الروايه موثقه فان استفاده ان المتعه ليست مشموله للايه الكريمه محتاجه الى الاستنباط و تعليله عليه السلام
بذلك يشعر بانه اراد تعليم طريق الاستنباط و ان الاستنباط بالنحو المذكور مرضى به كما لا يخفى.

و كصحيحه زراره قال قلت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين علمت و قلت ان المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين
فضحك فقال يا زراره قاله رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و نزل به الكتاب من الله عزوجل لاین الله عزوجل
قال [يقول] فاغسلوا وجوهكم فعرنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال و ايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه
فعرنا ان ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلام فقال و امسحوا برؤوسكم فعرنا حين قال برؤوسكم ان المسح
ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال و ارجلكم الى الكعبين فعرنا

ص: ٧٧٧

١- (١) الوسائل، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، ح ٥.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب اقسام الطلاق و احكامه، ح ٤.

حين وصلهما[وصلها]بالرأس ان المسح على بعضهما[بعضها]ثم فسّر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فضيعوه الحديث. (١)

و من المعلوم ان زرارته في صدد كيفية استنباط احكام الوضوء و الامام عليه السلام سرّ و فرح من ذلك و لذا ضحك و علّمه طريق الاستنباط و هل الاستنباط إلّا هذا.

ومنها: ما يدل من الاخبار على المنع عن اخذ آراء المنحرفين و جواز رواياتهم

كخبر حسين بن روح عن ابي محمد الحسن بن علي انه سئل عن كتب بنى فضال فقال خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا. (٢)

رواه الشيخ الحرّ العاملي عن الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة عن ابي الحسين بن تمام عن عبد الله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح عن الحسين بن روح و الروايه ضعيفه ولكنها مشهوره معموله بها فافهم.

و كيف كان فقد قال سيدنا الامام المجاهد قدس سره ان الروايات المرويّه عن هؤلاء ليست آراء لهم فالمقصود من الاراء التي منع عن اخذها هي اجتهاداتهم فالمنع عن اخذها لاعتبار كون المفتي على مذهب الحق و على العدالة و عليه فالخبر يدل على جواز الاخذ بآراء من يكون على مذهب الحق و احتمال اختصاص الاراء باصول العقائد مندفع باطلاقه فانه يشمل المقام.

ومنها: الاخبار الداله على النهي عن الحكم بغير ما انزل الله تعالى بناء على عدم اختصاص الحكم بباب القضاء

فانّ مفادها ان الحكم بغير ما انزل الله منهي و يستفاد منه ان الحكم بما انزل الله المعلوم بالعلم النفساني او بالامارات و الحجج الشرعيه فلا مانع منه و المجتهد الذي استنبط الحكم مما انزل الله لا يكون مشمولاً للنهي الظاهر

ص: ٧٧٨

-
- ١- (١) الوسائل، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، ح ١.
 - ٢- (٢) الوسائل، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٧٩.

من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم و من حكم بما لم يحكم به الله كان كمن شهد بشهادته زور و يقذف به فى النار يعذب بعذاب شاهد الزور. (١)

ومنها: الاخبار الصحاح الداله على كيفية علاج الاخبار المتعارضة باخذ موافق القرآن و طرح المخالف له و باخذ المخالف للعامه و طرح الموافق لهم و غير ذلك من الامور التى لا يمكن إلا بالاجتهاد

اذ تشخيص المخالف للكتاب و الموافق له و هكذا تشخيص المخالف للعامه عن الموافق لهم لا يمكن بدون الاجتهاد و الفقاهه و قد تقدم تفصيل هذه الاخبار فى باب التعادل و التراخيح فراجع.

ومنها: الاخبار الداله على النهى عن القياس و الاستحسان و الاستصلاح و مجرد الرأى من دون استناده الى الحجه الشرعيه و غير ذلك من الاستنباطات الظنيه التى عولت عليها العامه

فالاقتصار فى النهى على الموارد المذكوره يدل على جواز الاستنباط و الاجتهاد الشايح بين الشيعة اذ لو كان ذلك ممنوعاً أيضاً الحقه بالمورد المذكوره فى النهى و هذه الاخبار كثيره جداً و اليك بعضها:

كخبر ابى مريم قال قال ابو جعفر عليه السلام لسلمه بن كهيل و الحكم بن عتيبه شرفاً و غزياً فلا تجدان علماً صحيحاً إلا شيئاً صحيحاً خرج من عندنا أهل البيت قال الشيخ الحر العاملى اقول و روى الصفار (فى بصائر الدرجات) احاديث كثيره بهذا المعنى انتهى. (٢)

و هو يدل أيضاً على جواز الاستنباط و الاجتهاد و الشايح بين الشيعة لان به يعلم الشى الصحيح الخارج من عند اهل البيت عليهم السلام حقيقه كما لا يخفى.

ص: ٧٧٩

١- (١) الوسائل، الباب ٥ من أبواب صفات القاضى، ح ٧.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، ح ١٦.

و كخبر غياث بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام انه قال فى كلام له الاسلام هو التسليم الى أن قال ان المؤمن اخذ دينه عن ربه و لم ياخذه عن رأيه (١) الى غير ذلك من الاخبار الكثيره فان سوقها يكون الى المنع عما عليه العامه و المخالفون من القياس و الاستحسان و الاستصلاح و الاخذ بالظنون التى لا تكون مستنده الى الفاظ الكتاب و السنه و الاخذ بالرأى و ما تهوى اليه هواهم من دون التزام بما وصل اليهم من آثار الائمه عليهم السلام فمورد النهى تلك الامور لا النظر فى الكتاب أو الاخبار الوارده عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم و الاجتهاد فيها و ردّ المشتبه منها الى محكمها و تفريع الفروع المستفاده عليها و الجمع بينها بالجمع العرفى فيما اذا كانت بينها منافاه بدويه.

و ينقدح مما ذكرنا أيضاً انه لا وقع لتشنيع الاخباريين على الأصوليين من جهه التزامهم بالاجتهاد و الاستنباط مع ما عرفت من ادله الاجتهاد و الاستنباط.

قال المحقق الحائرى اليزدى قدس سره فى الدرر و اما الاخباريون فان كان مورد تشنيعهم جعل العامى المجتهد فى عرض الامام عليه السلام او النبى صلى الله عليه و آله و سلم ذا حظ من التشريع كما هو دأب العامه بالنسبه الى ائمتهم الاربعه فهذا بمعزل عن مرام الأصوليين فان مرامهم انه لما احتاج الاجتهاد بواسطه بعد العهد عن زمان المعصومين صلوات الله عليهم الى مقدمات صعبه من اعمال القوه فى تشخيص مداليل الالفاظ ثم فى الفحص عن المعارض ثم فى علاج التعارض و العامى ليس اهلاً لهذا الشأن و الاهل له هو المجتهد فيرجع العامى اليه كما فى سائر موارد الرجوع الى أهل الخبره فان أراد الاخباريون التشنيع على هذا المعنى فهو غير متوجه لكونه امراً حقاً يدل عليه الارتكاز القطعى مضافاً الى الادله التعبديه المذكوره فى محلها. (٢)

ص: ٧٨٠

١- (١) الوسائل، الباب ٥ من أبواب صفات القاضى، ح ٢١.

٢- (٢) الدرر، ص ٧٠٣.

لا يقال: ان الاخذ بالاحكام العقلية كقاعده قبح العقاب بلا- بيان او قاعده حكم العقل بالتخير في موارد دوران الامر بين المحذورين او قاعده جواز اجتماع الامر و النهى او امتناعهما او حكم العقل بان الامر بالشىء مستلزم للنهى عن ضده او الامر بالشىء امر بمقدماته و غير ذلك اخذ بغير الكتاب و السنه فيكون مشمولاً للنهى عن الاخذ بغير الكتاب و السنه مع انه امر شائع بين الأصوليين.

لأننا نقول: ان الأصولى الشيعى ما لم يحصل له العلم بتلك القواعد لا يعمل بها و لا يفتى بما استفاد منها و مع حصول العلم و الاطمينان بها و اقامه الدليل عليه كان داخلاً فى مفهوم قوله عليه السلام «ومن افتى بغير علم فعليه كذا» فانه افتى بعلم و المراد من العلم اعم من العلم الوجدانى و الحجج الشرعيه و عليه فمثل هذه الاخبار غير ناهيه عن القواعد التى توجب حصول العلم وانما تنهى عن الاخذ بالظنون و نحوها مما لم يعم على اعتبارها دليل.

هذا مضافاً الى اعتضاد بعض تلك القواعد العقلية بالنصوص الشرعيه كادله البرائه العقلية على ان بعض تلك القواعد كالبحث عن جواز الاجتماع او امتناعه بحث حول اطلاق الامر و النهى الشرعيين و لا يكون اجنبياً عن الكتاب و السنه فمن حصل له العلم و جزم بالمفاد فليس عليه شىء اذ لا يشمل الادله الناهيه.

و الأصول المشروعه عند علماء الأصوليين هى التى ترجع الى القواعد الممهده حول الكتاب و السنه و الى القواعد العقلية المفيده للعلم نعم يكون الظنون المطلقه و الشكوك و الاحتمالات و الاستحسانات و القياسات و نحوها من الاراء و الاهواء كلها مطروده فى الأصول كما لا يخفى.

فالاجبارى الذى اعترض على الأصولى لم يكن مطلعاً على مقصد الأصولى و مراده هذا مضافاً الى ان الاخبارى أيضاً لا بد له من الجمع بين الروايات و رعايه

القواعد المقرره فى الجمع و رفع تعارضها فان لم يراع القواعد المقرره فى علم الأ-صول لم يأت بشىء إلما بالاجتهاد الناقص عصمنا الله تعالى من الزلل و وفقنا الله لمرضاته.

بقى شىء

و هو ان المحصل من الآيات و الروايات و الارجاعات الى المجتهدين و السيره المتشرعه هو جواز الرجوع الى المفتى

و هو باطلاقه يشمل ما اذا كان مع المفتى مفت اخر يساويه فى العلم و الفضيله ولكن يخالفه فى رأى و الفتوى و لا اشكال فى ذلك لادن المستفاد من تلك الاخبار كقوله عليه السلام«فللعوام ان يقلدوه»هو جواز الرجوع الى واحد منهم و هى الحجيه التخيرييه لوضوح انه لا يلزم العمل برأى جميعهم كالامارات و عليه فلا وجه لدعوى تساقط آراء المجتهدين و لزوم الرجوع الى الاحتياط عند اختلافهم فى رأى كما لا يخفى.

و هذا هو الذى ذهب اليه شيخنا الراكى قدس سره و سبقه اليه المحقق الاصفهانى فى رسالته المعموله فى الاجتهاد و التقليد عند ذكر مسأله جواز العدول عن الحى الى الحى.

و هذا بخلاف ادله حجيه الامارات فان المستفاد منها هو وجوب الاخذ بجميعها لا بواحد منها و لذا يقع التعارض بينها عند اختلافها و لابد من القول بسقوط طرفى المعارضه او سقوط احدهما على ما قرر فى باب التعادل و التراجع.

ذهب بعض الاكابر الى ان عدم المعارضه فيما اذا كان الرجوع الى المجتهد جائزا لا-واجبا كما هو الظاهر من قوله عليه السلام«فللعوام ان يقلدوه»او السيره المتشرعه و اما اذا قلنا بوجوب الرجوع فعند تخالف الراء تحققت المعارضه و لقائل ان يقول ان

المعارضه فيما اذا كانت الادله مقتضيه للوجوب التعينى و اما مع الوجوب التخيري فلا معارضه سواء كان الرجوع جايزا ام واجبا فتدبر جيداً.

الفصل الحادى عشر: فى اختلاف اهل الفتوى فى العلم و الفضيله

قال فى الكفايه اذا علم المقلد اختلاف الاحياء فى الفتوى مع اختلافهم فى العلم و الفقاهه فلا بد من الرجوع الى الافضل اذا احتمل تعينه للقطع بحجتيه و الشك فى حجيته غيره (و من المعلوم ان الشك فى الحجيه مساوق لعدمها) و لا وجه لرجوعه الى الغير (أى المفضول) فى تقليده (أى المفضول) الا - على نحو دائر نعم لا - بأس برجوعه اليه (أى المفضول) اذا استقل عقله (أى المقلد) بجواز الرجوع اليه أيضاً او جوّز له الافضل بعد رجوعه اليه.

هذا حال العاجز عن الاجتهاد فى تعيين ما هو قضيه الادله فى هذه المسأله و اما غيره (أى المقلد) فقد اختلفوا فى جواز تقديم المفضول و عدم جوازه ذهب بعضهم الى الجواز و المعروف بين الاصحاب على ما قيل عدمه و هو الاقوى للاصل و عدم دليل على خلافه (و مراده من الاصل هو الذى تقدم فى المقلد من ان الاصل عند دوران الامر بين التعيين و التخيير هو تعين الافضل).

و لا اطلاق فى ادله التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعيه اصله لوضوح أنها انما تكون بصدد بيان اصل جواز الاخذ بقول العالم لا فى كل حال من غير تعرض اصلاً لصوره معارضته بقول الفاضل كما هو شأن سائر الطرق و الامارات و دعوى السيره على الاخذ بفتوى احد المخالفين فى الفتوى من دون فحص عن اعلميته مع العلم باعلميه احدهما ممنوعه و لا عسر فى تقليد الاعلم لا عليه (أى الاعلم) لاخذ فتاويه من رسائله و كتبه و لا لمقلديه لذلك أيضاً و ليس تشخيص

الاعلميه باشكل من تشخيص اصل الاجتهاد مع ان قضيه نفى العسر الاقتصار على موضع العسر فيجب فيما لا يلزم منه العسر فتامل جيداً. (١)

و فيه مواقع من النظر منها: انه قد تقدم ان مفاد ادله اعتبار الفتاوى غير مفاد ادله اعتبار الاخبار فان المقصود في الثاني هو الاخذ بجميعها بخلاف الاول اذ ليس الاخذ بجميع الفتاوى واجبا بل الواجب هو الاخذ بواحد منها و عليه فمفاد ادله اعتبار الفتاوى من اول الامر هي الحجية التخيرييه من دون حاجه الى دليل خارجي و لا معارضه في حجيتها بعد اطلاق ادلتها.

بخلاف التخيير في الاخبار فانه يحتاج الى دليل خارجي بعد معارضه المتعارضين و تساقطهما و عليه فلامجال لقياس المقام بالامارات كما يظهر من صاحب الكفايه.

و مما ذكر يظهر ما في كلام سيدنا الاستاذ قدس سره أيضاً حيث قال و اما اذا قلنا باطلاقها (أى الادله اللفظيه) يكون حال الفتوى حال ساير الامارات في ان الاصل الأوّلى فيها عند التعارض ما لم يثبت الترجيح او التخيير هو التساقط ولكنه عند العلم بالمعارضه اجمالاً او تفصيلاً دون مجرد الاحتمال. (٢)

و ذلك لما عرفت من ان مفاد ادله اعتبار الفتاوى من اول الامر هي الحجية التخيرييه و معه لا- وجه للقول بالتساقط لانه فرع التعيين فينافى تعيين كل طرف مع تعيين طرف آخر و حجيه كل طرف بالحجه التخيرييه بين هذا الطرف و طرف آخر لا توجب المنافاه كما لا يخفى.

و منها: ان ما في الكفايه من «ان المعروف بين الاصحاب على ما قيل عدم جواز تقليد المفضل» منظور فيه لما حكى سيدنا الاستاذ عن المسالك في شرح قول

ص: ٧٨٤

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٤٣٩-٤٣٨.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ٤١٤.

المصنف «إذا وجدانان متفاوتان في الفضيله الخ بعد ابتناء المسأله على مسأله تقليد الاعلم فيه قولان للاصوليين و الفقهاء احدهما الجواز فذكر أدلته الى أن قال و الثاني و هو الاشهر بين الاصحاب المنع».

فان هذا القول يفيدان وجوب تقليد الاعلم اشهر القولين بين الاصحاب و مقتضى ظاهره ان القائلين بعدم الوجوب أيضاً جم غير طائفه كثيره فان الاشهر انما يطلق فيما كان القائلون بكلا طرفي المسأله كثيره ولكن غلب افراد احد الطرفين على الاخر و اين ذلك بدعوى الشهره فان الشهره الحججه في المقام و غيره هو المقابل للشاذ الذي لم يذهب اليه الأقل قليل من الاصحاب (1) الى أن قال سيدنا الاستاذ و هذا كله كما ترى مما يوهن نقل الاجماع فعلى فرض حججه الاجماع المنقول أيضاً يجب التوقف في المقام فضلاً عن عدم حججه و الاجماع المحصل غير حاصل فيجب الاعراض عنه و التكلم في ساير ادله المسأله. (2)

ومنها: ان صاحب الكفايه استدلل على وجوب تقليد الاعلم بالاصل المقرر في كل موارد دوران الامر بين كون احد الشئيين حججه على التعيين او على التخيير كما في الخبرين المتعارضين مع وجود المرجح في أحدهما دون الاخر و هو ان قول الاعلم حججه قطعاً اما بنحو التعيين او التخيير و اما قول المفضول فمشكوك الحجيه بل نفس الشك في الحجيه مساوق لعدمها فيما اذا علم بالاختلاف أورد عليه سيدنا الاستاذ اولاً بان مقتضى هذا الاصل هو تعيين الاخذ بقول الاعلم حتى في مورد العلم بموافقته فتواه لغيره لان جعل الحجيه لقول الاعلم مقطوع و لغيره مشكوك فلا يصح اختصاص مورد النزاع بصوره العلم بالاختلاف.

ص: ٧٨٥

١- (١) إلّا أقلّ قليل من الاصحاب ظ.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ٤٠٩-٤٠٨.

و ثانياً بان هذا الاستدلال على وجوب الاخذ بقول الاعلم لا يتم إلا بضميمه مقدمه اخرى و هى ان احتمال تساقط الفتواين ساقط للاجماع على التخيير عند التساوى فيستكشف به عدم التساقط عند اعلميه احدهما أيضاً للقطع بعدم مدخله التساوى فى عدم السقوط بل يمكن نفي احتمال التساقط بالاجماع المركب فان الاصحاب بين قائل بالتخيير و قائل بالتعيين.

و ثالثاً بان الاصل قد يقتضى حجه قول المفضول و عدم تعيين الافضل و ذلك كما اذا كان المجتهدان متساويين فى السابق ثم صار احدهما اعلم فان استصحاب التخيير حاكم على الاصل المذكور و موجب لجواز الرجوع الى فتوى المفضول.

و كما اذا كان احدهما اعلم فى السابق او كان الفقيه منحصراً به ثم صار مفضولاً- فان استصحاب حجه قوله يقتضى جواز الرجوع اليه و حيث ان مقتضى الاصل مختلف باختلاف الموارد قلنا انه لا يجوز ان يكون مدرك المجمعين ذلك كما عن المحقق الخراسانى محل الكلام كما تقدم.

ومنها: ان دعوى عدم الاطلاق فى الادله النقلية محل تأمل و نظر فان قوله تعالى فَسَيَلُّوْا اَهْلَ الذِّكْرِ يَدُلُّ باطلاقه على جواز الرجوع بكل من كان من اهل الذكر سواء عارض قوله قول غيره ام لا نظير قوله صدق العادل و هكذا ارجاع الراوى الى يونس بن عبدالرحمن و زكريا بن آدم و نحوهما يدل على حجه قول هؤلاء سواء كان هناك من هو اعلم منهم ام لم يكن.

و دعوى عدم الاطلاق لاحتمال عدم وجود الاعلم منهم فى ذلك الزمان و علم الامام بذلك مندفعه بما افاد سيدنا الاستاذ قدس سره بان ذلك مبنى على انه عليه السلام امرهم بالافتاء او ارجع الاصحاب اليهم باعمال الغيب و الاطلاع على احوال جميع العلماء

الموجودين فى زمانه و هو من البعد بمكان (١) كما ان دعوى عدم نهوض الاطلاقات للاحوال المتأخره كما ترى لان الاطلاق الذاتى يكفى لسرايه الحكم فى الاحوال المتأخره و إلمًا فلاوجه للقول بتعارض الحجتين فى الخبرين المتعارضين مع ان التعارض من الاحوال و لا- يكون ذلك إلمًا باراده الحجيه الذاتيه و إلمًا فلامجال للحجيه فى المتعارضين كما لا يخفى ثم ان مع تسليم الاطلاقات لا- مجال للتمسك بالاصل المذكور لان الاصل دليل حيث لا دليل ولكن هذا تمام لو لم تكن سيره العقلاء على خلافه قال سيدنا الاستاذ السيره المستمره بين العقلاء ثابته على اختيار قول الاعلم عند تعارضه مع قول غيره كما لا يخفى على من راجع بناءهم فى امور معاشهم و حيث لم يردع الشارع عن هذه السيره تكون حجه شرعيه و الانصاف انه من اقوى ادله الوجوب و لاشائبه فيه و لا ارتياب. (٢)

اللهم إلمًا أن يقال: ان بناء العقلاء على اختيار قول الاعلم ثابت فيما اذا كان المقصود من الرجوع اليه هو ادراك الواقع كحفظ الاموال و النفوس لا- فيما اذا كان المقصود هو الاحتجاج على المولى فى الامتثال و إلمًا فلا- فرق بين الاعلم و غيره فى جواز الخطابات الشرعيه الحاكيه عن ارادات الله تعالى لا تكون ادون من خطأ باتنا الحاكيه عن تعلق اراداتنا بادراك الواقع.

فالمتبع انما هو السيره المحققه بين العقلاء و الله العالم بحقايق احكامه (٣) ثم ان مع جريان السيره المحققه بين العقلاء لا حاجه الى الاستدلال بالاصل عند الدوران بين

ص: ٧٨٧

١- (١) المحاضرات، ج ٣، ص ٤١٢.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ٤١١.

٣- (٣) المحاضرات، ج ٣، ص ٤١٦-٤١٥.

التعيين و التخيير فى الحججه و ان الشك فى اعتبار قول غير الاعلم كاف فى الحكم بعدم اعتباره فى الوقائع التى يبتلى العامى بها او يحتمل ابتلائه.

لايقال: ان مع سقوط دليل اعتبار الفتوى بعدم شمول ما دلّ على اعتباره للمتعارضين يمكن الاشكال فى اعتبار الفتوى مع التعارض و الاختلاف و يحتمل كون وظيفه العامى الاخذ باحوط الاقوال فلا يكون فى البين دوران الحججه بين التعيين و التخيير.

(١)

لأننا نقول: ان احتمال الاخذ باحوط الاقوال بعد قيام الاجماع المركب على عدم السقوط منفى فان المجمعين بين قائل بالتخيير و بين قائل بالتعيين فكل نفوا السقوط و لزوم العمل باحوط الاقوال و عليه فاذا كان احتمال السقوط و احوط الاقوال باطلا فلا مناص من الاخذ بقول الاعلم بعد ما قامت السيره العقلانيه على الاخذ بقول الاعلم هذا مضافاً الى ان مقتضى القاعده مع وجود الاطلاق و خروج واحد من الاعلم او العالم منه هو خروج غير الاعلم لعدم احتمال خروج الاعلم و بقاء غيره عند العقلاء كما لا يخفى ثم ان الملاك فى تقديم الاعلم هو كونه اصبوب و هذا الملاك يوجب تقديم قول الحى المعارض مع الحى الاعلم اذا كان قوله موافقا لاعلم من الاموات لانه اصبوب و هكذا يوجب تقديم قول الحى المذكور على غيره اذا كان موافقا للمشهور لقوه نظر المشهور بالنسبه الى غيرهم فى بعض الاحوال فتدبر.

هذا كله بالنسبه الى دوران الامر بين العالم و الاعلم و اما اذا كان الامر دائرا بين ذى فضيله من ساير الفضائل و غيره فان كان مرجع الفضيله الى كونها دخيله فى ملاك طريقه فتوى ذى الفضيله فلا اشكال فى تقديمه على غيره كما اذا دار الامر بين الاعلم و العالم لقوه الطريقه فى طرف ذى الفضيله بالنسبه الى غيره و ان لم يكن مرجع الفضيله الى ذلك كما اذا كان احدهما يواظب على نافله الليل دون الاخر مثلا

ص: ٧٨٨

فلاوجه لتقديمه على غيره بناء على وجود الاطلاقات الداله على جواز الرجوع الى المجتهدين كما تقدم.

نعم لو لم يكن اطلاق و قلنا بالتخير لقيام الاجماع على عدم السقوط فاللازم هو تقديم ذى الفضيله على غيره لاحتمال ان يعتبره الشارع بملا حظه منصب المرجعيه فيدور الامر حينئذ بين التعيين و التخير فاللازم هو الاخذ بالتعيين فيما اذا لم يكن الاصل الحاكم جاريا فى مورد كالاستصحاب كما اشار اليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره و هكذا لو قلنا بخروج احد الطرفين من الاطلاق و شككنا انه هو ذو الفضيله او غيره فاللازم هو الاخذ بقول ذى الفضيله لعدم احتمال خروجه و بقاء غيره عند العقلاء هذا كله بالنسبه الى الرجوع الى اهل الفتوى لاخذ فتواهم و اما حكم الرجوع الى اهل الفتوى للزعامة و ولايه الامور فمع التساوى فى العلم و الفضيله يحكم بالتخير فى فرض التعدد و اما مع اختلافهما و لزوم تقديم احدهما فان كانت الفضيله دخيله فى حسن اجراء الولاية بنحو الـتم فلا اشكال فى تقديم ذيهما لعدم احتمال خروجه عن الاطلاق و بقاء غيره فيه و إلا فالتخير باق و ان كان ذو الفضيله احسن استنباطا لان الزعامة و الولاية غير مرجعيه الفتوى الا اذا ورد نص خاص و ان تعارض الفضائل بعضها مع بعض فان كان المقصود هو اخذ الفتوى فاللازم هو الرجوع الى من يكون اجود استنباطا و ان كان المقصود هو ولايه الامور فاللازم هو الرجوع الى من يكون احسن اجراء و الله هو العالم و بقيه الكلام فى محله.

الفصل الثانى عشر: فى جواز تقليد الميت و عدمه و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الاول: فى جواز التقليد الابتدائى عن الميت و عدمه

و قد استدل على عدم الجواز بالاصل و هو ان جواز تقليد الحى معلوم و جواز تقليد الميت مشكوك و الاصل عدمه لان الحجيه تحتاج الى دليل.

ص: ٧٨٩

أورد عليه بمنع كليه ذلك الاصل لاحتمال تعين قول الميت فى بعض الموارد كما اذا كان اعلم أَللَّهُمَّ إلا أن يقال احتمال تعين تقليد الميت مردود بالاجماع المركب فان الاقوال بين تعين الحى و التخيير و ليس هنا قول بتعين تقليد الميت و لو كان اعلم ولكنه كما ترى لان الاجماع المركب ما لم يرجع الى الاجماع البسيط ليس بحجه و رجوع الاجماع فى المقام الى الاجماع البسيط غير محرز هذا مضافاً الى ان التمسك بالاصل فيما اذا لم يكن دليل على جواز تقليد الميت و يكفى فى المقام لجواز تقليد الميت بناء العقلاء حيث انهم لا يفرقون فى جواز الرجوع الى اهل الخبره بين الحى و الميت و بين المجنون و العاقل فكما يرجعون الى قول الحى و العاقل كذلك يرجعون الى ما صدر من الميت قبل موته و من المجنون قبل جنونه قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره هذا مما لا ينبغي الارتياح فيه بل كل من راجع بناء كل العقلاء و كيفية رجوعهم الى اهل الخبره يحكم ببداهه ذلك. (١)

نعم قال سيدنا الاستاذ اذا عارض قول الميت قول المجتهد الحى فان كان احدهما اعلم من آخر يأخذون بقوله معينا سواء كان هو الميت ام الحى و اما عند التساوى فهم يحكمون بالتساقط كما تبين فى المسأله السابقه و عند تأسيس الاصل الاولى فى الخبرين المتعارضين فان حكم العقلاء فى كل امارتين متعارضتين لا ترجيح لاحدهما على الاخرى عندهم هو التساقط و حينئذ يحتاج فى الحكم بالتخيير او تعيين احدهما الى دليل اخر و اما الاجماع على التخيير عند التساوى فهو وارد مورد حياه المجتهدين فلا يشمل المقام و اما احتمال التساقط فمرتفع بالاجماع المركب فانهم بين

ص: ٧٩٠

قائل بالتخيير و بين قائل بتعين قول الحى و كلاهما مشتركان فى انه لا تساقط فيدور الامر بين التعيين و التخير و المتيقن حجه قول الحى و هذا مقتضى السيره. (١)

و لقائل ان يقول قياس آراء المجتهدين بالامارات عند قوله فان حكم العقلاء فى كل امارتين متعارضتين لا ترجيح لاحدهما على الاخرى هو التساقط فى غير محله لان الازم فى الامارات هو الاخذ بجميعها بخلاف آراء المجتهدين فان الواجب فيها هو الاخذ برأى واحد منهم و عليه فالمستفاد من اطلاق ادله اعتبار آراء المجتهدين هى الحجه التخيرييه و معه لا مجال لدعوى ان مقتضى الاصل هو التساقط كما لا حجه فى التخير الى دليل آخر و عليه فان كانت ادله اعتبار آراء المجتهدين مطلقه فيجوز الاخذ باحد الاراء و إلاً فاللازم هو الاخذ بالمتقين منها و لا فرق فى ذلك بين الحى و الميت و الحى و الحى لجواز الرجوع الى كل واحد منهما عند عدم التقيد و لزوم الرجوع الى المرجح منهما ان قام الدليل على التقييد فتحصل ان تقليد الميت ابتداء بعد كونه مشمولاً لاطلاق الادله لا مانع منه خصوصاً اذا كان المقلد مميزاً حين حياهُ المجتهد لحججه رأيه حينئذٍ له كما لغيره و لا مجال للاصل بعد وجود بناء العقلاء عليه اللهم إلاً أن يمنع عن التقليد عن الميت ابتداء الاجماع مطلقاً سواء كان الميت اعلم ام لم يكن.

والمقام الثانى: فى جواز البقاء على تقليد الميت

و لا مجال للاستدلال بالاصل المذكور فى التقليد الابتدائى فى المقام لجريان الاستصحاب هنا دون ذاك و التفصيل فى ذلك كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ان تقريب الاستصحاب تاره على القول بعدم الدليل على اعتبار بقاء الرأى و اخرى على القول باعتبار بقائه فان قلنا بعدم ثبوت الاعتبار فدعوى انه لا دليل عليه (أى

ص: ٧٩١

على عدم اعتبار بقاء الرأى)عدى ما يتوهم من ان الاجماع على عدم جواز تقليد المجنون و نحوه كاشف عن اعتبار بقاء الرأى و هو مدفوع (1)بانه لو كان كاشفا عن ذلك فليكن الاجماع على جواز تقليد النائم و الغافل عن مدارك اجتهاداته السابقه كاشفا عن عدم الاعتبار فان جميع هذه الفروض مشترك فى انه لا رأى فعلاً فتقريب استصحاب الحجيه واضح نعم انه لا يثبت الجواز إلا لمن كان فى زمان حياه المجتهد جامعا لشرائط التكليف و أخذ ان قلنا باشرطه الاخذ فلا ينتج جواز التقليد من الميت بدوا اللهم الا ان يتمسك احد بالاستصحاب التعليقى و يدفعه منع جريانه فيما لم يكن التعليق بحكم الشرع.

و ان قلنا باعتبار بقاء الرأى فربما يمنع جريان الاستصحاب بان الرأى قائم بنظر العرف بالحياه و هى معدومه بالموت عرفاً و لو لم يكن بحسب الدقه كذلك.

و قد أورد عليه سيدنا الاستاذ بقوله و قد يناقش فيه بان العرف و ان كان يرى بنظره البدوى العرفى ان الموت انعدام الحياه إلا انه بعد استماع المعاد و الرجوع من القبر الى البرزخ من اصحاب الشرايع و الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين انقلب نظره فيرى ان النفس و الروح القائم به الرأى باق الى ما بعد الموت فاذا شك فى بقاء رأيه السابق او تبدله برأى اخر يستصحب كما يستصحب بقاء رأى المجتهد الحى عند الشك فى انقلابه و تبدله بالآخر و لو شك فى الحجيه بعد ذلك أيضاً يستصحب الحجيه كما تقدم على الفرض الاول الى أن قال و ربما يجاب بانه و ان سلم انقلاب نظر أهل العرف و انه بالنظر الثانوى لا يرى الموت انعدام الحياه ولكن استصحاب بقاء الرأى غير جار لعدم الشك فى زواله فان كل انسان يكشف عنه الاستار بعد الموت و

ص: ٧٩٢

يصير خبيراً بالواقعيات وحقائق الاحكام فاما ان يقطع بخلاف ما استنبطه فى حال حياته او يقطع بالوفاق و على كل تقدير قد زال الرأى السابق الذى وصل اليه فى تلك الحال لانه القطع بالوظيفه و الحكم الظاهرى الذى يتطرق فيه احتمال الخلاف و اما ما وصل به حال الموت فهو القطع بالواقع و لا يتطرق فيه احتمال الخلاف قط فاين احدهما بالآخر حتى يجوز الاستصحاب الى أن قال و فيه اولاً منع كشف الاستار عن الميت و علمه بالغيوب كيف و ظاهر غير واحد من الاخبار خلافه الى أن قال و ثانياً سلمنا انه بالموت يصير قاطعاً بالواقعيات و حقايق الاشياء و الاحكام ولكن قطعه هذا ليس حجه على الانام لخروجه عن طريق استنباط الحكم و تحصيل الوظيفه بالطرق المتعارفه الراجعه الى اعمال النظر فى الادله الشرعيه الى أن قال و بالجمله الرأى الذى يكون حجه على المقلد هو الذى وصل اليه المجتهد باعمال الخبرويه و بذل الوسع فى استنباط الوظيفه من الادله الشرعيه و ليس هو صفه قائمه بالنفس ليدعى زواله بالموت و كشف الاستار.

نعم يمكن الاشكال بوجه اخر يحتاج توضيحه الى التنبه على مقدمه و هى ان ادله الأصول و الامارات انما يثبت مؤداها فيما كان هناك اثر شرعى او غيره يترتب عليه فالتعبد بتصديق العادل او ظاهر الالفاظ انما يعقل فيما كان له اثر عملى فما ليس له اثر اصلاً لا يعقل التعبد فى مورده اذا عرفت ذلك لا اثر فى التعبد بها بالنسبه الى الميت كما لا يخفى فلا يشمله ادلتها و لا يقاس بالاحكام التى ليست محطاً بعمل المجتهد كاحكام الحيض و الاستحاضه و النفاس و نحوها اذ تلك الاحكام و ان كانت كذلك إلاً أن الافتاء بها بنفسه عمل المجتهد فهذا الاثر كاف فى صحه التعبد بالاخبار و ساير الطرق و الأصول فى موردها و اين ذلك بما نحن فيه فان الميت كما لا عمل

له بالاحكام كذلك لا يتصور فى حقه الافتاء كى يصح شمول ادلتها له بلحاظ هذا الاثر فتدبر و اغتنم هذا. (1)

و لقاتل ان يقول يكفى فى جواز التعبد بالرأى هو ترتب الاثر العملى و لو للمقلد بعد موت المجتهد و عليه فالافتاء الذى صدر من المجتهد حال حياته و ان لم يكن له اثر بالنسبه الى الميت الا أن التعبد بافتائه الصادر قبل موته يترتب عليه الاثر العملى و هو جواز اخذ المقلد لفتوى الميت بعد موته فلا يقاس المقام بما لا اثر له حتى لا يعقل التعبد فى مورده فانقذح مما ذكر جواز بقاء التقليد عن الميت ثم ان المدار فى جريان الاستصحاب فى المقام حيث كان هو فعليه حجيه الفتوى الصادره من المجتهد حال حياته امكن التعدى. من جواز بقاء تقليد المكلف عن الميت الى جواز التقليد عن الميت لكل من كان مميزا حال حياه المجتهد و فتواه فان فتواه كانت حجه لكل مميز و قد تقدم انه لا دخاله للاستناد فى حجيه فتوى المجتهد فالاقوى هو جريان استصحاب حجيه فتوى الميت فى المقام.

ثم انه قد يستدل بسيره الاصحاب على البقاء و عدم الرجوع عما اخذوه تقليداً بعد موت المفتى.

أورد عليه سيدنا الاستاذ بان غايه ما ثبت انهم كانوا يعملون على طبق كتاب يونس و حريز و ذلك لا يكون دليلاً على المرام لاحتمال انهم كانوا يعملون برواياتهم لا بأرائهم نعم الذى يثبت من سيره الاصحاب من زمن الأئمه عليهم السلام الى زماننا هذا ان المقلدين لم يكونوا بصدد استيضاح الحال عند اراده العمل من حياه المجتهد و مماته بل كانوا يأخذون منه الفتاوى ثم يعملون عليه ولكنه ليس دليلاً على عدم اشتراط الحياه لان اصله السلامه و عدم الموت بنفسها اصل اعتمد عليه كافه العقلاء من

ص: ٧٩٤

المتشرعه و غيرهم فلعل عدم تفتيش الحال و البناء على العمل على ما اخذوه ليس لعدم اشتراط الحياه بل كان للاعتماد على هذا الاصل و الله العالم.

و قد تحصل من جميع ما ذكر عدم نهوض شىء مما ذكره للدلاله على الجواز عدا سيره العقلاء فى الجمله و الاستصحاب و بعض الاخبار المطلقه انتهى. (١)

و لقائل ان يقول ان السيره ثابتة على العمل بما كانوا يأخذونه من الكتاب و الفتاوى و لو مع احراز الموت و لذا لم يسئل احد عن حجيه ما اخذه بعد موت صاحب الكتاب او الفتوى مع ان اخذ الكتاب و قراءته بينهم شايع و هو شاهد على ان السيره لا تختص بما اذا كانوا يشكون فى الحيوه و الممات حتى يقال يمكن احراز الحيوه باصالة السلامه.

هذا مضافاً الى السيره العقلائيه فانهم لا يفرقون فى جواز الاخذ باراء اهل الخبره بين حياتهم و مماتهم و حيث لم يردع عنه فيمكن الاستدلال بها فى المقام أيضاً عدى مورد التقليد الابتدائى لدعوى قيام الاجماع على عدم الجواز بل يمكن دعوى اطلاق بعض الروايات الواردة فى جواز اخذ معالم الدين من الاحياء و عدم تقييد شىء منها بان المأخوذ من المعالم حجه فيما اذا كان المأخوذ منه حيا فان هذا الاطلاق يكفى لحجيه قول الميت على مقلده او قول من وجب تقليده بعد موته نعم مع قيام السيره مطلقاً سواء كانت عقلائيه او الشرعيه و اطلاق الادله لا مجال للاستصحاب إلا فيما اذا لم يحرز السيره او الاطلاق فيها و الله هو العالم.

لا يقال: ان تجويز بقاء التقليد عن الميت مع مخالفه رأيه مع الحى يؤول الى تجويز المجتهد الحى مخالفه المكلف لرأيه و هو كماترى هذا مضافاً الى احتمال ان يكون

ص: ٧٩٥

تجوز البقاء مخالفا لرأى المتقدمين فيلزم التفرد فى الفتوى و هذا هو المحكى عن سيدنا آيه الله العظمى البروجردى قدس سره قبل عدوله الى تجوز البقاء.

لأننا نقول: كما أفاد السيد المحقق الثرى فى جواب السيد البروجردى انه منقوض بتجوز المجتهد الرجوع الى الاعلم ولو مع العلم بمخالفه رأى الاعلم معه انتهى.

ثم ان مخالفه المتقدمين بالنسبه الى تجوز بقاء التقليد عن الميت غير ثابتة و ان امكن هذه الدعوى بالنسبه الى التقليد الابتدائى عن الميت و المحكى عن السيد المحقق البروجردى قدس سره انه بعد التأمل فى ما ذكره السيد المحقق الثرى و التبع فى آراء القدماء عدل عن احتياظه السابق و افتى بجواز بقاء التقليد عن الميت.

ثم يظهر مما تقدم ان الفقيه الذى تعلم منه العامى وظائفه الشرعيه فى زمان حياته او صارت الوظائف المذكوره حجه عليه فى زمان حياته يكون كالفقيه الحى فان كان معلوم الاعلميه فمقتضى تقديم الاعلم بالسيره العقلائيه هو وجوب البقاء على تقليده بل يجب ذلك فيما اذا انحصر احتمال الاعلميه فيه و ان كان الحى معلوم الاعلميه او محتملها فالواجب هو التقليد عن الحى و ان كان الميت و الحى متساويين كان المقلد مخيرا بين البقاء و العدول عنه الى الحى الا اذا كان قول احدهما موافقا لقول الاعلم من الاموات او لقول المشهور فيقدم قوله على غيره لانه اصوب.

و قد يقال ان البقاء مع احتمال اعلميه الميت ليس بواجب لعدم مجيء دوران الحجه بين التعيين و التخيير فى المقام لان جماعه من العلماء لم يجوزوا التقليد عن الميت حتى بقاء و حتى فى فرض كونه اعلم من الحى فلا- يتم دوران الامر فى تقليده بين التعيين و التخيير و ما ذكرنا من جريان السيره العقلائيه من اتباع قول من يختص باحتمال الاعلميه احرازها فيما اذا كان المحتمل ميتا لا يخلو عن المناقشه فالمتعين فى الفرض الاحتياط بين قوله و قول اعلم الاحياء الا اذا ادعى العلم او الوثوق بان

الشارع لا- يريد من العامى الاحتياط فى الوقائع حتى بين الاقوال و يكتفى بالموافقه الاحتماليه الحاصله بمطابقه عمله بقول احدهما. (١)

و لا- يخفى ان عدم حكم بعض بوجوب البقاء مع احتمال الاعلميه فى الميت لا يوجب الحكم بالاحتياط بين قول الميت و قول الحى بل غايته هو التخيير بعد عدم الحكم بتعيين محتمل الاعلميه فلا وجه للحكم بالاحتياط بين قول الميت و قول الحى بعد ما عرفت من ان المستفاد من اطلاق ادله التقليد هو الحجج التخييرييه و ذلك لما عرفت من انه لا- معارضه بين الاقوال مع الحجج التخييرييه و أنها لا تمنع عن شمول الاطلاقات لو لم نقل بتقديم محتمل الاعلميه.

فتحصل مما تقدم ان تقليد الميت ابتداء ليس بجائز و ان امكن دعوى قيام سيره العقلاء عليه و ذلك لدعوى قيام الاجماع على عدم الجواز نعم لو ادرك المكلف او المميز زمان مجتهد اعلم و لم يقلد عنه فى زمان حياته. قال بعض الاكابر امكن القول بجواز التقليد عنه بعد موته بل يجب عليه ذلك لان الملاك فى تقليد الاعلم هو الاصوبيه و هو مقتضى تعيينه و بعد الموت نشك فى مانعيه الموت فحيث كان بناء العقلاء فى مثل المقام على اصاله عدم المانع تعين التقليد عن الميت الاعلم و لا فرق فيه بين ان يكون معلوم الا-صوبيه او مظنونها او محتملها و هذا من المرتكزات العقلانيه و لا حاجه الى التقليد هذا كله بالنسبه الى التقليد الابتدائى عن الميت.

و اما البقاء على تقليد الميت فانه جائز لقيام السيره العقلانيه عليه و عدم احراز الاجماع على خلافه هذا اذا كان الميت مساويا مع الحى و اما اذا كان الميت اعلم او كان قوله موافقا لا علم من الاموات او انحصر احتمال الاعلميه فيه و جب البقاء لانه

ص: ٧٩٧

اصوب عند العقلاء كما انه اذا كان الحى اعلم او انحصر احتمال الاعلميه فيه او كان قوله موافقا لاعلم من الاموات.

وجب العدول عن الميت الى الحى و الدليل عليه هو بناء العقلاء على اختيار الاصوب و هو مقدم على الاطلاق الدال على التخيير من جهة ان البناء امر ارتكازى و لا يردع الامر الارتكازى بالاطلاق من الادله بل اللازم فيه هو التصريح بذلك و هو مفقود.

و هكذا يقدم البناء على الاستصحاب لان البناء دليل و الاصل دليل حيث لا دليل و التشكيك فى احراز البناء على اتباع قول من يختص باحتمال الاعلميه فيما اذا كان المحتمل فيه ميتا فى غير محله و معه لا مجال لدعوى الاحتياط بين قول الميت المذكور و قول الحى فلا تغفل.

الفصل الثالث عشر: فى شرائط المرجعيه للتقليد

اشاره

قد اشترط العلماء امورا فيمن يرجع اليه فى التقليد

منها البلوغ

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره لم يقم أى دليل على ان المفتى يعتبر فيه البلوغ بل مقتضى السيره العقلانيه الجاريه على رجوع الجاهل الى العالم عدمه لعدم اختصاصها بما اذا كان العالم بالغاً بوجه فاذا كان غير البالغ صبيا ماهرا فى الطبابه لراجعه العقلاء فى معالجاتهم من غير شك كما ان الاطلاقات يقتضى الجواز لصدق العالم و الفقيه و اهل الذكر و نحوها على غير البالغ كصدقها على البالغين الى ان قال فان كان عدم الجواز مورد التسالم و الاجماع القطعى فهو و إلا فلا مانع من الرجوع اليه فى التقليد اذا كان واجداً لبقية الشرائط المعتمره فى المقلد. (1)

ص: ٧٩٨

أورد عليه بان منصب المرجعيه منصب يتلو منصب الامامه و النبوه فلا يناسب التصدي لها من الصبي حيث يصعب على الناس احرازه لا يصدر عنه انحراف و زلل و لا ينتقض ذلك بنبوه بعض الانبياء و تصديهم حال صغرهم و كذا بالامامه حيث تصدى بعض الائمة الى الامامه حال صغرهم فان عصمتهم تخرجهم عن مقام التردد و الشك في اقوالهم و توجب اليقين و الجزم بصحة اقوالهم و افعالهم.

و على الجملة مع العصمه لا ينظر الى السنّ و البلوغ بخلاف من لم تكن فيه العصمه فان الصبي في صباوته معرض لعدم الوثوق به كيف و قد رفع القلم عنه و لا و لايه له بالمعامله في امواله و نحوها فكيف يكون له منصب الفتوى و القضاء للناس.

مع ان من يؤخذ منه الفتوى يحمل او زار من يعمل بفتاويه مع ان الصبي لا يحمل وزر عمله فضلا عن او زار اعمال الناس.

و الحاصل المرتكز عند المتشرعه هو كون المفتي ممن يؤمن بان وزر من عمل بفتواه عليه و انه يحاسب به.

و يشهد لذلك بعض الروايات منها صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج قال كان ابو عبدالله عليه السلام قاعدا في حلقه ربيعه الرأى فجاء اعرابي فسأل ربيعه الرأى عن مسأله فاجابه فلما سكت قال له الاعرابى أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعه و لم يرد عليه شيئاً فاعاد المسأله عليه فأجابه بمثل ذلك فقال له الاعرابى أهو في عنقك؟ فسكت ربيعه فقال ابو عبدالله عليه السلام هو في عنقه قال او لم يقل و كل مفت ضامن. (١)

و ربما ينساق من معنى تقليد مجتهد تحميل وزر العمل بفتواه عليه و على ذلك فلا يصلح الصبي و المجنون للتحميل و التحمل للوزر عليه. (٢)

ص: ٧٩٩

١- (١) الوسائل، الباب ٧ من أبواب آداب القاضي، ح ٢.

٢- (٢) دروس في علم الاصول، ج ٥، ص ٢١١-٢٠٩.

وفيه: ان اخذ الفتوى لا يستلزم زعامه دينيه و ذلك لامكان التفكيك بينهما و عليه فدعوى لزوم المهانه بمجرد اخذ الفتوى بالنسبه الى المرجعيه محل تأمل و نظر.

نعم لا يحرز قيام السيره العقلانيه على الرجوع و اخذ الفتوى قبل البلوغ الشرعى و مضى خمس عشر سنه او عروض سائر العلائم بل لا يحرز ذلك بعد مضى ايام قليله بعد العلائم المذكوره أيضاً لان العلائم ليست علائم عقلانيه بل هي علائم تعبيديه و عليه فقيام السيره العقلانيه على الاخذ قبل البلوغ الشرعى غير محرز كما ان شمول الاطلاقات للصبي غير معلوم بعد اختصاص الارجاع بالرجال و على فرض وجود الاطلاقات يكفى فى تقيدها قوله عليه السلام فى صحيحه محمد بن مسلم عمد الصبي و خطاه واحد (1) بدعوى ان آراء الصبي مسلوبه الاثر اللهم إلاً أن يخصص ذلك باب الديه كما يشهد له قوله عليه السلام فى خبر اسحاق بن عمار عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقله هذا مضافاً إلى أن مع اختصاصه بذلك الباب كما أفاده بعض الاكابر لا يلزم الاستخدام فى رجوع الضمير يحمل بخلاف ما اذا لم يكن مختصاً بذلك الباب.

الا- أن يقال: ان الجملة المذكوره فى صحيحه محمد بن مسلم عامه و تطبيقها فى بعض الروايات الاخرى على الديه و تحمل العاقله لا يوجب تخصيص الجملة بذلك الباب فى سائر الاخبار.

و دعوى ان الجملة المذكوره لم تصدر ابتداء بل صدرت عند سؤال او عروض عارض فلا تكون عامه و كم له من نظير مندفعه بان بناء الرواه على نقل جميع ماله المدخليه و حيث لم ينقلوا علم انه ليس لشيء مدخليه فى هذا العام و لولا ذلك لزم الاختلال فى نوع العمومات و هو كماترى هذا مضافاً الى امكان الاستدلال باطلاق

ص: ٨٠٠

قوله عليه السلام «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم» بدعوى شموله للاثار الوضعية مضافاً الى الاثار التكليفية فتأمل.

فتحصل ان القدر المتيقن هو اختصاص جواز الرجوع في التقليد بالبالغين دون غيرهم.

ومنها العقل

ولا اشكال في اعتبار العقل في الاستنباط والاجتهاد اذ الموضوع في ادله التقليد هو الفقيه والمستنبط و هما لا يصدقان على المجنون و هكذا السيره العقلائيه ليست على الرجوع الى المجنون هذا مضافاً الى عدم ترتب الاثر على آراء المجنون عقلاً و شرعاً كما يشهد له قوله عليه السلام «ان القلم يرفع عن ثلاثه عن الصبي حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق و عن النائم حتى يستيقظ». (١)

بناء على عمومه للاثار الوضعية فتأمل و كيف كان فلا كلام في اعتبار العقل في الاستنباط و انما الكلام في اشتراط بقاء العقل في حجيه رأى المجتهد و انه هل يشترط في حجيه رأيه بقاء العقل و الدرايه بحيث لو اخذ العامي منه الفتوى حال درايته ثم صار المجتهد مجنوناً مطلقاً او مجنوناً ادوارياً لم يجز له البقاء على تقليده او لا يشترط ذلك في بقاء حجيه رأيه بعد ما صدر رأيه في حال وجود الشرائط قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره قامت السيره على اعتبار العقل عند الاستنباط فلو استنبط في حال عقله ثم صار عند اظهار رايه توسط غيره مجنوناً جاز الاخذ بارائه الصادره عنه في حال عقله اذ لا دليل على اعتبار العقل عند الاظهار و التقليد إلا دعوى الاجماع و فيه انه كذلك لو اخذ العامي منه الفتوى في حال وجود الشرائط ثم

ص: ٨٠١

صار مجنوناً و اما اذا استنبط في حال وجود الشرائط و منها العقل ثم صار مجنوناً و لم ياخذ المقلد برأيه قبل عروض الجنون يشكل الرجوع اليه لظهور ادله جواز التقليد في لزوم صدق عنوان الفقيه و العالم حال التقليد و صدقهما قبلاً- لا يفيد كما لا يخفى.

و دعوى ان المقام نظير ما مرّ في بقاء التقليد عن الميت من عدم اشتراط الحياه في حجه الفتوى بحسب البقاء فكما ان بقاء الحياه لا يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت فكذلك لا يشترط بقاء العقل في جواز بقاء التقليد مندفعه.

بان التنظير ليس خالياً عن الاشكال في جميع الصور فان محل الكلام ليس المفروض المذكور بل محل الكلام هو ما اذا استنبط حال عقله ثم صار مجنوناً عند الاظهار ففي هذه الصوره قلنا لا يجوز تقليده حين جنونه لان الحكم بجواز التقليد عن الفقيه و المستنبط ظاهر في وجود الشرائط حين اراده التقليد مع ان حين التقليد ليس المجتهد واجداً للشرائط.

هذا مضافاً الى ما يقال من ان في تقليد المجنون و لو كان ادوارياً مهانه للمذهب حيث ان المرجعيه للفتاوى منصب وزعامه دينيه يتلو منصب الامامه و المجنون و الفاسق بل العادل الذي له سابقه فسق ظاهر عند الناس لا يصلح لهذا المنصب. (١)

اللهمّ إلهنا أن يقال: ان للمجتهد شؤوناً مختلفه منها اخذ الفتوى و منها الزعامه و الولايه فلم لا يجوز التفكيك بينها فكما ان بقاء التقليد عن الميت ينفك عن الزعامه الدينيه فكذلك في التقليد عن المجنون و لا- يلزم المهانه من تقليد المجنون في آرائه الصادره عنه حال وجود عقله لو قلنا بشمول الاطلاقات ولكن تقدم ان اللازم هو صدق عنوان الفقيه و المستنبط في اطلاق الادله او السيره فمقتضى القاعده هو عدم

ص: ٨٠٢

حجيه رأيه فلا يجوز التقليد عن المجنون حال جنونه في رأيه السابق الصادر عنه حال عقله مضافاً الى دعوى الاجماع على عدم جواز الرجوع الى المجنون بناء على شمول معقده للمقام.

ومنها الايمان

و يدل عليه مقبوله عمر بن حنظله حيث ورد فيها ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله و علينا ردّ و الزاد علينا الراد على الله (١) قوله عليه السلام «منكم» صريح في اعتبار الايمان.

و حسنه ابي خديجه سالم بن مكرم الجمال قال قال ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه. (٢)

قوله عليه السلام «ولكن انظروا الى رجل منكم الخ» يدل بالصراحة على اعتبار الايمان.

و دعوى اختصاص الروايتين بالترافع و القضاء و مندفعه بما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره من ان التامل يعطى عدم اختصاص المنع بخصوص التحاكم اذ الظاهر عدم الفرق بين الافتاء و انشاء الحكم في عدم الرجوع الى غير الشيعة و لزوم الرجوع الى الشيعة و الروايتان في مقام المنع عن الرجوع الى العامة و الالتزام بالرجوع الى الشيعة انتهى.

فالرجوع الى العامة ممنوع سواء كان في القضاء او في الافتاء او في الامور الراجعة الى السلطان كما يشير اليه بقوله اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور

ص: ٨٠٣

١- (١) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

فى حسنه ابى خديجه و بقوله من تحاكم إليهم فى حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فانما ياخذ سحتا و ان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت.

لا يقال: ان اعتبار الايمان فى الروايتين من جهه ان الموضوع للحكم بالحجيه فيهما هو ما اذا حكم الحاكم بحكمهم لانه الذى جعله عليه السلام حاكما على الناس و غير الاثنى عشرى انما يحكمون باحكام انفسهم لا بحكمهم عليهم السلام فاذا فرضنا فى مورد ان المفتى من غير الشيعة الا انه يحكم بحكمهم لعرفانه باحكامهم و قضاياهم لم يكن وجه لان تشمله الروايتان. (١)

لأننا نقول: ان ذلك لا يساعده صدر الروايتين فانه يشهد على ممنوعيه الرجوع الى حكام العامه مطلقاً حيث قال فى صدر الاول سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعه فى دين او ميراث فتحاكما الى السلطان و الى القضاء أيحل ذلك؟ قال من تحاكم اليهم فى حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فانما ياخذ سحتا و ان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت و ما امر الله ان يكفر به قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا به الحديث.

و قال فى صدر الثانى اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور الخ لوضوح دلالتها على ان وجه الممنوعيه هو كونهم من الطواغيت و اهل الجور لا خصوص عدم ورودهم بحكم الائمة عليهم السلام.

و يؤيد ذلك روايتا على بن سويد و احمد بن حاتم بن ماهويه حيث ورد فى اولهما لا تاخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك عن الخائنين الحديث. (٢)

ص: ٨٠٤

١- (١) التنقيح، ج ١، ص ٢١٩-٢١٨.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٤٢.

و فى ثانيتهما جوابا عن ما كتبه احمد بن حاتم و اخوه الى ابى الحسن الثالث عليه السلام فاصمدا فى دينكما على كل مسنّ فى حبنّا و كل كثير القدم فى امرنا فانهما كافوكما ان شاء الله تعالى (١) فاصمدا أى اعتمدا.

ثم ان الظاهر منهما ان نظر الامام عليه السلام الى المنع عن الرجوع الى غير الشيعة لا ان جهه المنع هو مجرد عدم الوثوق بهم فى معرفه الاحكام الصادره عن الائمه عليهم السلام هذا مضافاً الى امكان دعوى ان المرتكز فى اذهان المتشرعه هو عدم رضايه الشارع بالرجوع الى غير الاثنى عشرى فضلا عن ان يجعل زعيما و اماما.

و لذلك قال السيد المحقق الخوئى قدس سره فى نهايه كلامه و مع هذا كله لا ينبغى التردد فى اعتبار الايمان فى المقلد حدوثا و بقاء. (٢)

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره ان قوله عليه السلام «مسنّ فى حبنّا» فى تعريف المرجع الذى يؤخذ منه معالم الدين يحكى عن ثبات القدم فى مذهب التشيع و تحمل مشاكلة.

و هذا يكشف عن قوه ايمانه الملازم لعدالته اذ من يجاهد فى هذا الامر لا ينبغى له ان يكذب او يعمل ما يقبح فهذه الروايه تدل على اعتبار الايمان و العدالة و لوجه لحمله على الرجحان و الاستحباب.

ثم ان اعتبار الايمان تعبد شرعى اذ لم يعتبره العقلاء فى حجه قول أهل الخبره عند القطع بعدم كذبهم فى اظهار رأيهم.

ثم ان قوله عليه السلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الحديث ان كان يدل على ان المخالفين كانوا علموا ان مذهب

ص: ٨٠٥

١- (١) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٤٥.

٢- (٢) التنقيح، ج ١، ص ٢٢١.

الشيعة حق و معذلك لم يتبعوه و ذهبوا الى الفتوى بغيره من المذاهب مع انهم لم يكن قاطعين بما ذهبوا اليه فمفاد الروايه حينئذٍ ان الايمان معتبر من جهه طريقه الى الواقع اذ بدونه لا يدرك الواقع بل يحتمل تعمد الكذب و ان كان قوله المذكور يدل على انهم و لو كانوا قاطعين بآرائهم مقصرون حيث ذهبوا الى غير سيلنا و خانوا الله و الرسول فمفاد الروايه حينئذٍ هو اعتبار الايمان بعنوان الموضوعيه لا الطريقيه و تدل على اعتبار الايمان تعبداً و يشهد على الثاني انه ان كان مفاد الروايه هو الاول فلا اختصاص له بغير الشيعة بل يجرى في كل مورد يحتمل فيه تعمد الكذب ولو في فاسق الشيعة كما لا يخفى انتهى.

فتحصل ان الايمان معتبر تعبداً في المجتهد فاذا كان الايمان معتبراً تعبداً فالاسلام معتبر كذلك اذ لا ايمان بدون الاسلام كما هو واضح.

ومنها العدالة

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره ينبغي أولاً تحرير محل النزاع فنقول قد يكون فقد هذه الصفة موجبا لعدم اطمينان المقلد بالكسر بان من يريد تقليده بذل الوسع و تحمل المشقة اللازمه أو موجبا لعدم اطمينانه بانه صادق في اخباره بفتواه و الموردان المذكوران خارجان عن محل النزاع اذ عرفت سابقاً ان اللازم احراز هذين الامرين بالاطمينان و لا يجوز التقليد ما لم يطمئن بان المقلد عمل القواعد المقرره في طريقه الاستنباط و انه صادق في اخباره بفتواه غير متعمد على الكذب.

و قد تقدم ان قوله عليه السلام في الخبر المروي عن العسكري عليه السلام و اما من كان من الفقهاء الخ بملاحظه صدره و ذيله انما اخذ طريقاً الى احراز انه غير مقصر في اعمال طريقه الاستنباط و غير متعمد للكذب.

و عليه فمثل هذين الفرضين خارج عن محل الكلام و لا يجوز لاحد التشكيك في اعتبار الاوصاف طريقاً الى احراز ذلك انما الاشكال و الكلام في اعتبار الاوصاف على نحو الموضوعيه كى يكون لازمه عدم الاعتبار بقوله و لو اطمئن بانه لم يقصر في اعمال القواعد الدخيله في الاستنباط و انه لا يعتمد بالكذب ما لم يكن مؤمناً بالغاً عادلاً و يكون لازمه أيضاً عدم الاعتبار بقوله لو استنبط في حال الاستقامه و العداله و اخبر بفتواه ثم صار عند العمل كافراً فاجراً و الاعتبار به لو استنبط في حال عدم الايمان و الفسق ثم صار مؤمناً عادلاً عند العمل.

و كيف كان فهذا هو محل الكلام و النقض و الابرار و على هذا فينبغى التأمل في كلماتهم هل هم اشترطوا الامور على النحو الاول او الثانى الى أن قال و بالجمله المستفاد من كلماتهم ان كلا من احتمال التعمد بالكذب و احتمال الخطأ معتنى به في خبر الفاسق و غير معتنى به في خبر العادل و لذا تراهم يرمون كثيراً من الاخبار التى رواها الثقات من اهل العقائد الفاسده بالضعف و ليس ذلك إلا لأنهم فهموا من الآيه الشريفه اعتبار العداله بنفسها لا اعتبار الوثاقه كى يرجع الى بناء العقلاء على الاخذ بخبر كل ثقته.

نعم تصدى جمله من متأخري المتأخرين لا ثبات ان الآيه ناظره الى اعتبار العداله فى عدم الاعتبار بتعمد الكذب فرجع الى اعتبار الوثاقه و تكون من الادله المستفاد منها امضاء طريقه العقلاء فتدبر.

و هكذا اعتبارهم العداله فى الشاهد انما يكون على النحو المذكور فانهم لا يكتفون بشهاده الثقتين ما لم يكونا عادلين و ذلك يشعر بان اعتبارهم لها ليس لاحراز صدق الشاهد و يؤكده أيضاً ما يرى منهم فى بعض فروع باب الشهادات حيث اخذوا

ظاهراً بشهادة من اشهد في حال الفسق ثم صار عادلاً و امضى شهادته السابقه من دون تجديد نظر و لم يأخذوا بها على عكس الفرض.

فهذا كله دليل على انهم اعتبروا العدالة موضوعاً و لذاترى السيد قدس سره أشكال في العروه في الاكتفاء بعدل واحد و هذا ظاهر في ان المعتبر العدالة لا الوثاقه و انما الاشكال في كفايه العدل الواحد او عدم الاكتفاء الا باثنين و كيف كان فاستدل بهم على اعتبار العدالة في المفتى باعتبارها في خبر الواحد و الشهاده بنفسه يؤيد أنّ نحو اعتبار العدالة فيه نحو اعتبارها في الخبر و الشاهد فاین يتعارض ذلك مع ما سلم ظهوره في ان الاعتبار بنحو الموضوعيه. (١)

ثم انه قد يستدل على اعتبار العدالة بامور:

منها الاجماع اورد عليه في التنقيح بانه ليس من الاجماع التعبدى في شىء و لا يمكن ان يستكشف به قول الامام عليه السلام لاحتمال استنادهم في ذلك الى امر آخر كما ستعرف. (٢)

و فيه: ان حجه الاجماع كما افاد بعض الأکابر من ناحيه اتصاله الى زمان المعصوم عليه السلام و تقريره و لا يضر بذلك استناد المجمعين الى امر آخر فالعمده هو اتصال الاجماع الى زمان المعصوم عليه السلام نعم لو كان الاستدلالات كاشفه عن عدم الاتصال الى زمان المعصوم فلا يكشف عن تقرير المعصوم و لا حجه له.

ومنها: روايه الاحتجاج المرويه عن التفسير المنسوب الى الامام العسکرى عليه السلام حيث ورد فيها فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه. (٣)

ص: ٨٠٨

١- (١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٤٣١-٤٢٩.

٢- (٢) التنقيح، ج ١، ص ٢٢١.

٣- (٣) الوسائل، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٠.

لو لم نقل أنها تدلّ على الازيد من العدالة فلا أقل تدلّ على نفس العدالة أورد عليه السيد المحقق الخوئي قدس سره أولاً بان الروايه ضعيفه السند لان التفسير المنسوب الى العسكري عليه السلام لم يثبت بطريق قابل للاعتماد عليه فان في طريقه جمله من المجاهيل كمحمد بن القاسم الاسترآبادي و يوسف بن محمد بن زياد و علي بن محمد بن سيار الى أن قال و ثانياً ان الروايه انما و ردت لبيان ما هو الفارق بين عوامنا و عوام اليهود في تقليدهم علمائهم نظرا الى أن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح و اكل الحرام و الرشاء و تغيير الاحكام و التفتوا الى أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله و لا على الوسائط بين الخلق و بين الله و معذا قلدوا علمائهم و اتبعوا آرائهم فلذلك ذمهم الله سبحانه بقوله عزّ من قال فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكُتُوبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ حَيْثُ فَسَّرَ فِي نَفْسِ الْروايه بقوم من اليهود ثم بين عليه السلام ان عوامنا أيضاً كذلك اذ اعرفوا من علمائهم الفسق الظاهر و العصييه الشديده و التكالب على الدنيا و حرامها فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقه علمائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه الى أن قال و ذلك لا يكون إلّا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم.

و حاصل كلامه عليه السلام لو صحت الروايه ان التقليد انما يجوز ممن هو مورد الوثوق و مأمون عن الخيانه و الكذب و الاعتماد على قوله و اتباع آرائه غير مذموم عند العقلاء و ذلك كما اذا لم يعلموا منه الكذب الصراح و أكل الحرام.

و هذا كما ترى لا دلالة له على اعتبار العدالة في المقلد لان الوثاقه كافيه في صحه الاعتماد على قوله فان بالوثوق يكون الرجوع اليه صحيحا عند العقلاء و على الجملة ان الروايه لا دلالة لها على اعتبار العدالة في المقلد. (١)

ص: ٨٠٩

ومنها: روايه احمد بن حاتم ابن ماهويه فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حينا و كل كثير القدم في أمرنا فانهما كافو كما ان شاء الله تعالى. (١)

قال سيدنا الاستاذ يمكن ان يكون اعتبار احد الوصفين المذكورين طريقاً الى احراز امر زائد على اصل الايمان و هو العدالة فان المسنيه و كثير القدميه في عصر مثل موسى بن جعفر صلوات الله عليه الذي كثر التشيع و التعرض على الشيعة يكشف عن قوه الايمان و بلوغه الى مرتبه الكمال بحيث كانوا لا يخافون في الله لومه لائم. (٢)

ومنها: ما رواه في المستدرک عن موسى بن جعفر قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا قيل يا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و ما دخولهم في الدنيا قال اتباع السلطان فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على اديانكم فان الدخول في عمل السلطان اما فسق بنفسه او معرض له. (٣)

بدعوى أنها تدلّ على عدم جواز الاعتماد بهم اذا فسقوا بهذا العمل و هذا عباره اخرى عن اعتبار العدالة و ظاهرها ان الدخول في عمل السلطان بنفسه يوجب عدم جواز الاعتماد موضوعاً لا- بما أنه يوجب سلب الاطمئنان عنهم و تطرق احتمال تعمد الكذب او عدم المبالاة في كيفية الاستنباط.

أورد عليه سيدنا الاستاذ بقوله أقول ظاهر قوله فاحذروهم على اديانكم ان وجوب الحذر انما هو من جهة استتباع اتباع السلطان عدم الاعتناء بالدين فيوجب سلب الاطمئنان و الاعتماد و اين ذلك باشتراط العدالة موضوعاً. (٤)

ص: ٨١٠

١- (١) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٥.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ٤٣٢.

٣- (٣) المستدرک، ج ١٣، ص ١٢٤-بحار الانوار، ج ٢، ص ٣٦.

٤- (٤) المحاضرات لسيدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٤٣٤.

ومنها: ما ذكره سيدنا الاستاذ المحقق الداماد من انه يمكن ان يتأيد المطلب بما ثبت من اشتراط العدالة في امام الجماعة فان من البعيد اعتبارها فيه و عدم اعتبارها في المفتى مع ان مقام الافتاء ارفع من مقام الائتمام بمراتب هذا ولو نوقش في جميع الادله المذكوره فالاجماع مما لا يقبل الانكار و المناقشه و يكتفى به دليلاً على المرام و ما عن الشيخ من المناقشه في دلالة على اعتبار العدالة موضوعاً قد عرفت نافية فتدبر. (١) و يقرب منه ما عن السيد المحقق الخوئي قدس سره من ان مقتضى دقيق النظر اعتبار العقل و الايمان و العدالة في المقلد بحسب الحدوث و البقاء و الوجه فيه ان المرتكز في اذهان متشرعه الواصل اليهم يدا بيد عدم رضى الشارع بزعامه من لا عقل له اولا ايمان اولا عداله بل لا يرضى بزعامه كل من له منقصه مسقطه له عن المكانه و الوقار لان المرجعيه في التقليد من اعظم المناصب الالهيه بعد الولايه و كيف يرضى الشارع الحكيم ان يتصدى لمثلها من لا قيمه له لدى العقلاء و الشيعة المراجعين اليه. (٢)

ومنها الرجوليه

ثم ينقدح مما تقدم من ان منصب الافتاء و المرجعيه و الزعامه منصب يتلو منصب الامامه انه لا مجال للترديد في اعتبار الرجوليه في المرجعيه و الزعامه اذ الافتاء و الزعامه تحتاج الى شرائط خاصه من الامانه و الشجاعه و التدبير و الصلابه و عدم الخوف و التزلزل و عدم غلبه الرأفه و الانعطاف و غير ذلك من الامور التي فقدانها يوجب الوهن و الفساد هذا مضافاً الى دلالة معتبره ابى خديجه سالم بن مكرم الجمال قال قال ابو عبدالله جعفر بن محمد الصادق اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا

ص: ٨١١

١- (١) همان.

٢- (٢) التنقيح، ج ١، ص ٢٢٣.

الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً. (١)

و ذلك لتخصيصها بالرجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا

و دعوى ان ذكر الرجل باعتبار الغلبه فى ذلك الزمان لعدم وجود من يعلم من قضاياهم من النساء مندفعه بما فى دروس فى علم الأصول من ان القيد الغالبى انما لا يمنع عن الأخذ بالاطلاق اذا كان فى البين اطلاق يعم مورد القيد و عدمه ولكن ليس فى ادله نفوذ القضاء اطلاق يعم النساء بل ورد فيه ان المرأه لا تتولى القضاء و اذا لم يكن القضاء من غير الرجل نافذاً فكيف يعتبر فتوى غير الرجل فان منصب القضاء ليس باكثر من منصب الافتاء بل ربما يكون القضاء بتطبيق القاضى فتواه على مورد الترافع اصف الى ذلك ان الشارع لا يرضى بامامه المرأه للرجال فى صلاتهم فكيف يحتمل تجويزه كونها مفتيه للناس المقتضى جعل نفسها عرضه للسؤال عنها من الرجال مع ان الوارد فى حق المرأه ان مسجدها بيتها و خوطب الرجال بان النساء عورات فاستروهن بالبيوت الى غير ذلك. (٢)

يمكن أن يقال لا مجال لمنع الاطلاق مع قوله عليه السلام فى مقبوله عمر بن حنظله «من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما الحديث» لعدم اختصاصه بالرجال كما لا اختصاص الروايه بهم.

نعم يمكن أن يقال لا- ينعقد الاطلاق مع ارتكاز المشرعه على عدم جواز التقليد عن المرأه بوجه و لذا لم يلتزم احد بجواز التقليد من النساء فى طول التاريخ من صدر الاسلام الى زمانا هذا قال السيد المحقق الخوئى قدس سره فى نهايه المطاف و الصحيح ان

ص: ٨١٢

١- (١) الوسائل،الباب ١ من أبواب صفات القاضى، ح ٥.

٢- (٢) دروس فى علم الاصول، ج ٥، ص ٢١٢-٢١١.

المقلد يعتبر فيه الرجوليه و لا يسوغ تقليد المرأه بوجه و ذلك لا ناقد استفدنا من مذاق الشارع ان الوظيفه المرغوبه من النساء انما هي التحجب و التستر و تصدى الامور البيتيه دون التدخل فيما ينافى تلك الامور و من الظاهر ان التصدى للافتاء بحسب العاده جعل النفس فى معرض الرجوع و السؤال لانهما مقتضى الرئاسه للمسلمين و لا يرضى الشارع بجعل المرأه نفسها معرضا لذلك أبداً كيف و لم يرض بامامتها للرجال فى صلاه الجماعه فما ظنك بكونها قائمه بامورهم و مديره لشؤون المجتمع و متصديه للزعامه الكبرى للمسلمين و بهذا الامر المرتكز القطعى فى اذهان المتشرعه يقيد الاطلاق و يردع عن السير العقلانيه الجاريه على رجوع الجاهل الى العالم مطلقاً رجلا كان او امره. (١)

و لا يخفى عليك ان مع الارتكاز المذكور لا ينعقد الاطلاق لا ان الاطلاق يقيد بالارتكاز كما أفاد فى كلماته.

ومنها: انه لا يكون متولدا من الزنا و الدليل له هو ان تصديه لمقام المرجعيه و الافتاء يوجب المهانه للمذهب و هو غير مرضى به عند الشارع و كيف و ان الشارع لم يجوز امامه ولد الزنا للجماعه فكيف يجوز تصديه لمنصب يتلو منصب الامامه او يكون من شعبها.

ثم انه قد يذكر الحريه من الشرائط ولكنه كما ترى لان العبد ربما يكون ارقى رتبه من غيره قال السيد المحقق الخوئى قدس سره بل قد يكون ولياً من اولياء الله سبحانه و تعالى كما كان بعض العبيد كذلك و قد يبلغ العبد مرتبه النبوه كلقمان فاذا لم تكن العبوديه منافيه لشيء و من مراتبى الولايه و النبوه فهل تكون منافيه لمنصب الافتاء الذى هو دونهما كما لا يخفى. (٢)

ص: ٨١٣

١- (١) التنقيح، ج ١، ص ٢٢٦.

٢- (٢) التنقيح، ج ١، ص ٢٢٦.

وقد يذكر أيضاً أن لا يكون مقبلاً على الدنيا و ظاهر من اشترط ان يكون ذلك امراً زائداً على اشتراط العدالة و استدلاله له بروايه الاحتجاج عن تفسير الامام العسكري عليه السلام فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطعياً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه. (١)

أورد عليه مضافاً الى ضعف الروايه أنها قاصره الدلاله على المدعى فانه لا مساغ للاخذ بظواهرها و اطلاقها حيث ان لازمه عدم جواز الرجوع الى من ارتكب امراً مباحاً شرعياً لهواه اذ لا يصدق معه انه مخالف لهواه لانه لم يخالف هواه في المباح.

و عليه لا بد في المقلد من اعتبار كونه مخالفاً لهواه حتى في المباحات و من المتصف بذلك غير المعصومين عليهم السلام؟ فانه أمر لا يحتمل أن يتصف به غيرهم او لو وجد فهو في غايه الشذوذ و من ذلك ما قد ينسب الى بعض العلماء من انه لم يرتكب مباحاً طيله حياته و انما كان يأتي به مقدمه لامر واجب او مستحب الا أنه ملحق بالمعدوم لندرته و على الجملة ان أريد بالروايه ظواهرها و اطلاقها لم يوجد لها مصداق كما مر و إن أريد بها المخالفه للهوى فيما نهى عنه الشارع دون المباحات فهو عباره اخرى عن العدالة و ليس امراً زائداً عليها و قد ورد ان اورع الناس من يتورع عن محارم الله. (٢)

و لقد أفاد في التنقيح حيث قال و مع التامل في الروايه يظهر أن المتعين هو الاخير فلا يشترط في المقلد زائداً على العدالة شيء آخر نعم لا بد ان تكون العدالة في المرجع واقعيه و يلزم ان يكون مستقيماً في جاده الشرع مع المحافظه التامه و المراقبه عليه مراقبه شديده لانه مخطره عظيمه و مزله الاقدام و من الله سبحانه الاعتصام. (٣)

ص: ٨١٤

١- (١) الوسائل، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

٣- (٣) التنقيح، ج ١، ص ٢٣٦.

الخلاصه:

اشاره

وفيها فصول:

الفصل الأول: في تعريف الاجتهاد

اشاره

و هو لغه تحمل المشقه أو صرف الطاقه، و اصطلاحا هو استفراغ الوسع في تحصيل الحججه على الأحكام.

و من المعلوم أنّ تحصيل الحججه على الأحكام لازم على كلّ أحد تعيينا أو تخييرا، و حيث إنّ الحججه عندنا هي الظنّ الخاص و هي الأخبار الصادره عن النبي و الأئمّه عليهم الصلوات و السلام بعد حجيه الكتاب و السنه القطعيه فلا نرى لغير ذلك و منه مطلق الظن حجيه أصلا.

ثم إنك بناء على ما ذكر في تعريف الاجتهاد تعرف أنه لا وجه لاعتراض الأخباريين على المجتهدين في تعريف الاجتهاد مع أنه لا محيص عنه. فإنّ العامه و الخاصه و الأصولي و الأخباري متفقون في لزوم تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه.

غايه الأمر ترى العامه الظنّ بإطلاقه حججه و الخاصه لا يحتجون إلّا بما ورد في الكتاب و الأخبار، فلا نزاع في التعريف. و إنّما الاختلاف في الصغريات كما لا يخفى.

هنا مناقشات:

منها: أنّ المراد من الحكم الشرعي هل هو خصوص المجعول الشرعي من الأحكام الوضعيه و التكليفيه أو الأعم منه؟ فإن اريد الأوّل لكان التعريف تعريفا بالأخص، فإنّ

أداء الاستنباط إلى البراءة العقلية أو الشرعية اجتهاد مع أنه ليس من استنباط الحكم الشرعي.

وفيه: أنّ المراد من المجعول الشرعي أعم مما يدركه العقل، و عليه فلا يختص بما لاسبيل للعقل إليه.

ومنها: أنّ مجرد قيام الحجة إذا كان في قالب احتمال التكليف قبل الفحص عنه ليس من الاجتهاد في شيء، وإنما الاجتهاد هو عملية استخراج الحكم أو القدره عليه بالاستناد إلى طريق معتبر أو أصل معتبر. هذا مضافاً إلى أنّ إضافه استفراغ الوسع في التعريف بلا طائل فإنّه لو قيل إنّ الاجتهاد هو تحصيل الحجة التفصيلية على الحكم الشرعي الفرعي الكلي لكان أخصر، ولكنّه لا يخلو عن الإشكال أيضاً، لأنّه يشمل رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى المجتهد، مع أنّه لا يجوز رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى غيره.

فالمناسب لذلك أن يعرف المجتهد بمن له ملكه الاستنباط، فحينئذ لا ينافي هذا التعريف لعدم جواز رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى الغير، لأنّه يصدق عليه المجتهد بواسطة اتصافه بملكه الاجتهاد. وهو أيضاً لا يخلو عن إشكال و الذي يسهل الخطب أنّ باب التعريفات باب شرح الإسم.

الفصل الثاني: في جواز تقليد المتمكن من الاستنباط و عدمه،

و الأظهر هو التفصيل بين ما إذا علم أنّه لو استنبط كان نظره مخالفاً للغير فلا يجوز، و بين ما لم يعلم ذلك فيجوز. قد يقال لا يجوز الرجوع إلى الغير في الفتوى مع قوه الاستنباط فعلاً. و إمكانه له من غير فرق بين من له قوه مطلقه أو في بعض الأبواب أو الأحكام. و ذلك لأنّ الدليل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم هو بناء العقلاء و لم يثبت هذا

البناء فى مثل المقام.و عليه فيجب عليه عقلا الاجتهاد و بذل الوسع فى تحصيل مطلوبات الشرع.

و يرد عليه أولاً-بأن المنع من رجوع العقلاء بعضهم إلى بعض فيما لم يستنبطوا فى غير محله ألا ترى أنّ الأطباء يرجع بعضهم إلى بعض فيما لم يستنبطوا و عملوا بنظر الغير من دون نكير.

و دعوى أنّ مع شيوع كثره الإختلاف فى نظر الفقهاء كيف يأخذ الفقيه بنظر الغير مع احتمال أنه لو استنبط كان نظره مخالفاً لنظره.

مندفعه: بأن احتمال الخلاف فى المهره شايع و لا يختص ذلك بالفقهاء.هذا مضافاً إلى أنّ هذا الاختلاف لو كان مضرراً لما جاز أصل التقليد جازاً بعد إمكان الاحتياط و إدراك الواقع.

نعم،لايجوز للمتمكن من الاستنباط الرجوع إلى الغير إن علم أنّه لو استنبط كان نظره مخالفاً للغير،و ذلك لعدم إحراز بناء العقلاء فى هذه الصوره.

لايقال: إنه لما كان لا مانع من شمول أدلّه الأحكام للمجتهد فلامحاله تنتجز الأحكام الواقعيه فى حق المجتهد،و معه لا عذر له فى ترك امتثال تلك الأحكام بالاستناد إلى فتوى الغير،فإنّ موردها من لاجه له على الحكم و المفروض فى المقام هو شمول أدلّه الأحكام للمجتهد و هى حجه عليه.

لأننا نقول: إنّ موضوع جواز التقليد هو من له جهل فعلى بالأحكام و هو يعم المتمكن من الاجتهاد فما لم يستنبط يجوز له الرجوع إلى مجتهد آخر لأنّ الاستناد إليه استناد إلى طريق معتبر.

فتحصّل أنه يجوز رجوع من له ملكه الاجتهاد و لم يستنبط إلى الغير فيما إذا لم يعلم أنه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير، و ذلك لبناء العقلاء و السيره المتشرعه عليه.

الفصل الثالث: في تقسيم الاجتهاد إلى مطلق و متجزى

والأوّل: يعرّف بملكه الاقتدار على تعيين الوظيفه العمليه الفعليه بالنسبه إلى جميع الأحكام.

والثانى: يعرّف بملكه ذلك بالنسبه إلى بعضها، و هذا هو ظاهر الكفايه. أو رد عليه المحقّق الإصفهاني بأنّ المناسب لمفهومه اللغوى هو استنباط الحكم من دليله و هو لا يكون إلّا عن ملكه، فالمجتهد هو المستنبط عن ملكه و هو موضوع الأحكام باعتبار انطباق عنوان الفقيه و العارف بالأحكام عليه لا أنّه من الملكات و استفاده الحكم من آثارها كما فى ملكه العدالة ثم إنّ المقتدر على استنباط الكل و لو لم يستنبط إلّا البعض مجتهد مطلق لامتجزى.

ثم إنّّه لا إشكال فى إمكان المطلق و حصوله للأعلام و الأعاضم.

ودعوى: أنا نرى عدم تمكنهم من الترجيح فى بعض المسائل أو تعيين حكمه أو الترديد فى بعض المسائل، و هذا حاك عن امتناع صدق المجتهد المطلق على من يكون كذلك.

مندفعه بأنّ الترديد ليس بالنسبه إلى الحكم الفعلى لأنهم ذهبوا حين الترديد إلى مقتضى الأصول و القواعد الجاربه فيه و حكموا به من دون ترديد و إنما الترديد بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه. و الوجه فيه عدم دليل مساعد فى كل مسأله عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم لالقله الاطلاع أو قصور الباع.

ثم إنَّ المجتهد بعنوانه لم يقع موضوعاً للحكم في آيه و لا- في روايه، بل الموضوع في الروايات هو عنوان الفقيه و الراوى و من يعرف أحكامهم أو شيئاً منها.

نعم، عنوان (من نظر في حلالنا و حرامنا) في مقبوله عمر بن حنظله مختص بالمجتهد اصطلاحاً، فإنَّ المقصود من النظر في الشيء هو النظر العلمى في قبال النظر إلى الشيء، فإنَّه بمعنى الرؤيه؛ و لذا ورد في حكاية قضيه الخليل عليه السلام أنَّ المراد من قوله تعالى فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ (١) هو النظر في مقتضياتها و آثارها لا النظر إليها بأبصارها.

و دعوى أنَّ المعتبر في موضوع تلك الأحكام مجرد صدق عنوان العارف بالأحكام، و من الواضح أنَّ صدق العارف بالأحكام بمجرد السماع من المعصوم شفاهاً من دون إعمال قوه نظريه في تحصيل معرفه الأحكام كجَلِّ الرواه دون أجلَّائهم مما لا ريب فيه و إن لم يصدق عنوان المجتهد.

نعم، في زمان الغيبه لا- يمكن تحصيل معرفه باحكامهم عليهم السلام إلَّا بواسطه إعمال القوه النظرية، فيلازم الفقيه و المعرفه للاجتهد. و عليه يكفي صدق العارف بالأحكام و لو من دون إعمال قوه نظريه مندفعه بأنَّ الأصحاب من الصدر إلى الآين استفادوا من حديث عمر بن حنظله اعتبار الاجتهاد، و عليه فلا وجه لدعوى ترتب الأحكام على مجرد السماع من دون إعمال قوه نظريه في تحصيل معرفتها، بل اللازم في ترتب الأحكام في جميع الأزمنه هو إعمال القوه النظرية و إن اختلف الاجتهاد في زماننا هذا مع الاجتهاد في عصر الحضور من جهه السهوله و الصعوبه. هذا مضافاً إلى أنَّ الرجوع إلى الرواه كثيراً ما كان لأخذ الروايه لا لأخذ الآراء حتى يكون تقليداً عنهم.

ص: ٨١٩

نعم، كان الرجوع إلى بعض الأصحاب كأبان بن تغلب من باب التقليد كما لا يخفى. فتحصل أنه لا يجوز التقليد عن اطلع على الأحكام تقليداً.

الفصل الرابع: في الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هي متعدده:

أشاره

منها: أنه يجوز أن يعمل المجتهد برأيه و لا يجوز له الرجوع إلى الغير. و ذلك لأنَّ المجتهد إن استنبط و صار عالماً إن أخطأ الغير كان رجوع إليه رجوع العالم إلى الجاهل و هو كما ترى. و إن كان اجتهاده متحداً مع اجتهاد غيره كان رجوعه إليه لغواً، لا يقال إنَّ اللازم حينئذٍ هو العمل برأيه لاجوازه.

لأننا نقول: إنما عبرنا بالجواز لإمكان العمل بالاحتياط بعد ما قرر في محله من صحه الامتثال الإجمالى و عدم لزوم الامتثال التفصيلى.

ومنها: أنه لا إشكال لغير المجتهد أن يرجع إلى المجتهد إذا كان المجتهد انفتاحياً لما عرفت من أنه رجوع الجاهل إلى العالم.

و أما إذا انسد باب العلم و العلمى فجواز التقليد عنه محل الإشكال، و حاصله كما فى الكفايه أنّ المجتهد فى هذه الصوره جاهل بالأحكام و باب العلم و العلمى بها منسد عليه، فلا يشمل أدلّه جواز التقليد، لأنها دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم لا إلى الجاهل.

و أما قضيه مقدمات الانسداد فليست إلّا حجيّه الظن على من انسدّ عليه باب العلم و العلمى لا على غيره. و عليه فلا بدّ فى حجيّه اجتهاد المجتهد الانسدادى لغيره من جريان مقدمات الانسداد فى حقه أيضاً و هى غير جاريه لعدم انحصار المجتهد به، و إذا لم ينحصر المجتهد به بل وجد مجتهد انفتاحى لم يكن باب العلم و العلمى منسدّاً على المقلد لحجيّه فتوى الانفتاحى فى حقه.

والانسدادى و إن يخطىء الانفتاحى فى فهمه إلما أنه لا طريق له إلى تخطئه المقلد بكسر اللام لأنه لا طريق له إلى نفي حجيه فتوى الانفتاحى فى حق المقلد المذكور، فهو مع حكمه بخطأ الانفتاحى يحكم بحجيه فتواه فى حق المقلد، و على هذا يكون المقلد ممن انفتح عليه باب العلم و العلمى.

و على فرض الانحصار أيضاً لايجرى مقدمات الانسداد فى حق المقلد إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوب الاحتياط المستلزم للعسر و الحرج. نعم، لو جرت المقدمات فى حقه كما إذا انحصر المجتهد بالانسدادى و لزم من الاحتياط العسر و الحرج المحذور العقلى كالاختلال النظام، أو لزم منه العسر و الحرج مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ كانت المقدمات مفيده لحجيه فى حقه، ولكن دونه خرط القتاد. هذا كله على تقدير الحكومه.

و أما على تقدير الكشف فجواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى محل إشكال أيضاً، لأن مقدمات الانسداد إنما اقتضت حجيه الظن شرعاً على من انسد عليه باب العلم و العلمى لا على غيره، فحجيه لغيره تحتاج إلى جريان مقدماته فى حقه أيضاً، فيرد الإشكال المتقدم. و على تقدير التسليم أيضاً أن قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصه التى دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص انتهى.

و لا يخفى أن رجوع المقلد إلى المجتهد الانسدادى فى مقدمات الانسداد يكون من باب رجوع الجاهل إلى العالم لا من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأن المجتهد الانسدادى انفتاحى بالنسبه إلى المقدمات، فحينئذ يجوز للمقلد الرجوع إلى المجتهد الإنسدادى إذا لم يكن مجتهد آخر هو أعلم و انفتاحى فى قبالة، بل يجب الرجوع إليه إذا كان الانسدادى أعلم من غيره، كما يختار فى الرجوع إذا كان الانسدادى مساوياً

مع غيره. و كيف كان فإذا رجع المقلد إليه صار المقلد كالمجتهد الانسدادي في وجوب العمل بالظن بعد عدم إمكان الامتثال القطعي، و عليه فوظيفته هو العمل بالظن.

فإذا رجع إلى الانسدادي في تشخيص عدم قيام العلم و العلمي بالنسبة إلى الأحكام المعلومه بالإجمال و في كون الاحتياط عسريا و باطلا- صار المقلد المذكور كالمجتهد الانسدادي في وجوب العمل بالظن بعد عدم إمكان الامتثال القطعي. و عليه فوظيفته هو العمل بالظن و لو كان مخالفا لظن المجتهد الانسدادي الذي رجع إليه في مقدمات الانسداد.

و لافرق في ذلك بين انحصار المجتهد في الانسدادي و عدمه. فما يظهر من الكفايه من أنه يشترط في جريان مقدمات الانسداد انحصار المجتهد في الانسدادي فهو منظور فيه. و بالجمله ليس رجوع المقلد إلى المجتهد الانسدادي في مقدمات الانسداد رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأن المجتهد الانسدادي يكون انفتاحيا بالنسبة إلى المقدمات كما تقدم.

ومنها: أنه لا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم و العلمي له مفتوحا. و الفرق بين حكم المجتهد و فتواه واضح، فإن الفتوى إظهاره الحكم الشرعي الفرعي الكلي في الوقائع بحسب الاستنباط و الاجتهاد في الأدله، و القضاء عباره عن إنشائه الحكم الجزئي عند الترافع إليه و الاختلاف في ثبوت موضوعه و عدمه.

و لا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمي له مفتوحا. و أما إذا كان باب العلم أو العلمي منسداً فقد يشكل ذلك بناء على الصحيح من تفسيرات المقدمات على نحو الحكومه بأن مثله ليس ممن يعرف الأحكام، مع أن معرفتها معتبره في حكم الحاكم؛ اللهم إلا أن يدعى عدم القول بالفصل بين الكشف و الحكومه على تقدير الانسداد، و هو و إن كان غير بعيد إلا أنه ليس بمثابة يكون حجه

على عدم الفصل، إلا أن يقال بكفايه انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات و الضروريات من الدين أو المذهب أو المتواترات إذا كانت جملة يعتد بها. وإن انسَدَّ باب العلم بمعظم الفقه فإنه يصدق عليه أنه ممن روى حديثهم عليهم السلام و نظر في حلالهم و حرامهم و عرف أحكامهم عليهم السلام عرفاً بالحقيقه.

و أما قوله عليه السلام في المقبوله فإذا حكم بحكمنا الخ، فالمراد أنّ مثله إذا حكم كان بحكمهم عليهم السلام حكم حيث كان منصوباً منهم. كيف و حكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجيه و ليس مثل ملكيه دار أو زوجيه امرأه له من أحكامهم عليهم السلام، فصحة إسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم هذا.

ويمكن أن يقال أولاً: إنّ الظاهر بمناسبه الحكم و الموضوع أنّ المراد من المعرفه هي المعرفه بالأحكام المربوطه بالقضاء، و عليه فلا يكفي المعرفه بأحكام اخرى التي هي غير مرتبطه بباب القضاء، بل لا يجوز القضاء للمجتهد إذا لم يكن عارفاً بأحكام القضاء و لو كان عارفاً بسائر الأحكام.

وثانياً: إنّ الظاهر من قوله فإذا حكم بحكمنا اعتبار أن يكون الحكم حكم الأئمه عليهم السلام بأن يكون حكم المجتهد مستفاداً من الحجج المقرره في الشريعه منهم عليهم السلام، فإذا لم يكن القاضي عارفاً بأحكام الشريعه في مورد القضاء أو كان عارفاً بها ولكن لم يحكم على طبقها ليس حكمه حكم الأئمه عليهم السلام، فلا يكون حكمه حينئذٍ حجه كما لا يخفى. و عليه فلا ينتفع علم الانسدادى بجملة معتده بها من الأحكام غير المربوطه بباب القضاء في نفوذ حكمه و قضاوته بعد فرض جهله بأحكام القضاء.

نعم، بناء على تقرير المقدمات على نحو الكشف لامحذور، إذ المجتهد الانسدادى حينئذٍ عالم بالحجه الشرعيه و هو الظن الذي حصل له من أى طريق كان، فلو ظن في

باب القضاوه بشيء كان عالماً بحجتيه شرعاً، فإذا حكم بمقتضاه حكم بحكم الشرع فلا تغفل.

بقي شيء في جواز توكيل العامي للقضاء

و هو أنه لو لم يكن المجتهدون بمقدار حاجه القضاء فهل يجوز أن يكتفى ولي المسلمين بغير المجتهدين ممن يعلم الأحكام القضائية بالتقليد أو لا يجوز. والجواب أن الشارع لا يرضى بترك القضاء للزوم اختلال النظام و نحن نعلم بأن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام لو كانوا موجودين في عصرنا لم يهملوا ذلك. و عليه فشرط الاجتهاد عند حاجه النظام ساقط حفظاً للنظام و دفعا لاختلاله.

ثم إن مع سقوط شرط الاجتهاد عند الضروره هل يجوز للعارف بأحكام القضاوه تقليداً المنصوب من قبل ولي الأمر أن يقضى بنفسه طبقاً لما علمه من الفتاوى، أو يلزم عليه أن يقضى وكاله عن الولي الفقيه المنصوب من قبله.

و الظاهر هو الأوّل لأنّ العارف المذكور منصوب ولي الفقيه لا الوكيل عنه، و لادليل على صحه الوكاله في القضاء.

ومنها: أنّ الحكومه بالمعنى الأعم مجعوله للمجتهد المطلق، و تقرير ذلك كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره أنّا نعلم علماً ضرورياً بأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم المبعوث بالنبوه الختميه أكمل النبوات و أتم الأديان بعد عدم إهماله جميع ما يحتاج إليه البشر حتى آداب النوم و الطعام و حتى أرش الخدش لا يمكن أن يهمل هذا الأمر المهمّ الذي يكون من أهمّ ما يحتاج إليه الأئمه ليلاً و نهاراً، فلو أهمل و العياذ بالله مثل هذا الأمر المهمّ أي أمر السياسه و القضاء لكان تشريعه ناقصاً و كان مخالفاً لخطبته في حجه الوداع.

و كذا لو لم يعين تكليف الأمه في زمان الغيبه أو لم يأمر على الإمام أن يعين تكليف الأمه في زمانها مع إخباره بالغيبه و تطاولها كان نقصا فاحشا على ساحة التشريع و التقنين يجب تنزيها عنها.

فالضرورة قاضيه بأنّ الأمه بعد غيبه الإمام عليه السلام في تلك الأزمنه المتطاوله لم تترك سدى في أمر السياسه و القضاء الذى هو من أهم ما يحتاجون إليه خصوصا مع تحريم الرجوع إلى سلاطين الجور و قضاتهم و تسميته رجوعا إلى الطاغوت و أنّ المأخوذ بحكمهم سحت و لو كان الحق ثابتا و هذا واضح بضرورة العقل و يدلّ عليه بعض الروايات.

و ما قد يقال: إن غيبه الإمام مّا فلا يجب تعيين السائس بعد ذلك غير مقنع، فأى دخاله لأشخاص الأزمنه المتأخره في غيبته روى له الفداء خصوصا مثل الشيعة الذين يدعون ربهم ليلا و نهارا لتعجيل فرجه، فإذا علم عدم إهمال جعل منصب الحكومه و القضاء بين الناس فالقدر المتيقن هو الفقيه العالم بالقضاء و السياسات الدينيه العادل في الرعيه خصوصا مع ما يرى من تعظيم الله تعالى و رسوله الأكرم و الأئمه عليهم السلام العلم و حملته و ما ورد في حق العلماء من كونهم حصون الإسلام و أمنائه و ورثه الأنبياء و منزلتهم منزله الأنبياء في بنى إسرائيل و أنّهم خير خلق الله بعد الأئمه عليهم السلام إذا صلحوا و أنّ فضلهم على الناس كفضل النبي على أديانهم و أنّهم حكام الملوك و أنّهم كفيل أيتام أهل البيت و أنّ مجارى الأمور و الأحكام على أيدي العلماء بالله و الأمناء على حلاله و حرامه إلى غير ذلك، فإنّ الخدشه في كل واحد منها سندا أو دلاله ممكنه، لكنّ مجموعها يجعل الفقيه العادل قدر المتيقن كما ذكرنا.

و مما يدلّ على أنّ القضاء بل مطلق الحكومه للفقيه مقبوله عمر بن حنظله و هى مع اشتهاها بين الأصحاب و التعويل عليها في مباحث القضاء محبوره من حيث

السند، ولا إشكال في دلالتها فإنه بعد ما شدد أبو عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم النكير على من رجع إلى السلطان والقضاء و أن ما يؤخذ بحكمهم سحت و لو كان حقا ثابتا قال (عمر بن حنظله): قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، الحديث.

دلّت هذه الرواية على أنّ الذي نصبه للحكومة هو الذي يكون متّافغيرنا ليس منصوباً لهم و لم يكن حكمه نافذاً، و لو حكم بحكمهم و يكون راوى الحديث و الناظر في حلالهم و حرامهم و العارف بأحكامهم و هو الفقيه، فإنّ غيره ليس ناظراً في الحلال و الحرام و ليس عارفاً بالأحكام بل راوى الحديث في زمانهم كان فقيهاً، فإنّ الظاهر من قوله «ممن روى حديثنا» أي كان شغله ذلك و هو الفقيه في تلك الأزمنة فإن المتعارف فيها بيان الفتوى بنقل الرواية كما يظهر للمتتبع، فالعامى و من ليس له ملكه الفقه و الاجتهاد خارج عن مدلولها.

إلى أن قال: ويدلّ قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظله «فإنني قد جعلته حاكماً» على أنّ للفقيه مضافاً إلى منصب القضاء منصب الحكومة أيه حكومه كانت، لأنّ الحكومة مفهوم أعم من القضاء المصطلح. إلى أن قال: و سؤال السائل بعده عن مسأله قضائيه لا يوجب اختصاص الصدر بها كما هو واضح.

و قوله إذا حكم بحكمنا ليس المراد الفتوى بحكم الله جزماً، بل النسبه إليهم لكون الفقيه حاكماً من قبلهم فكان حكمه حكمهم وردّه ردّهم انتهى.

و لقد أفاد و أجاد: هذا مضافاً إلى أنّ السند لا يحتاج إلى جبران المشهور لقوه صحته و قد تقدم وجه ذلك، و مضافاً إلى أنّ المورد لا يختص بالقضاء لأن المنازعه

فى الميراث المشار إليها فى الصدر قد تكون من ناحيه الشبهه الحكميه و قد تكون من ناحيه الشبهه الموضوعيه مع الاتفاق فى الحكم و ترك الاستفصال يعمهما.

و عليه فإنّ السؤال عن مسأله الدين أو الميراث لا يوجب اختصاصه بمسأله قضائيه لأنه ذوجهتين، و قوله بعد ذلك فتحاكما إلى السلطان أو القضاء يشهد على ذلك.

لا يقال: إنّ لفظ الحاكم مشترك لفظى بين المسلط على الأمور و بين القاضى، فيحمل لفظ الحاكم على القاضى.

لأننا نقول أولاً: إنّ لفظ الحاكم الإسلامى كثيرا ما يستعمل فيمن له الأمر و هو أعم من القضاء و إن أمكن تخصيصه ببعض الأمور بالقرينه. و يدلّ عليه ما ورد عنهم عليهم السلام من أنّ الفقهاء حصون الإسلام و حكام الملوك و مجارى الأمور و الأحكام بأيديهم.

وثانياً: إنّ الصدر أعم من المنازعه فى الحكم و الإجراءات و هو يصلح للقرينه على إرادته ما يعم القضاء و الولايه من لفظ الحاكم، فلا يضر الاشتراك اللفظى على تقدير ثبوته بعد قيام القرينه على الأعم.

لا يقال: إنّ المقبوله لم يفرض فيها زمان الغيبه بل المتيقن من الأمر فيها بالمراجعه إلى من وصفه عليه السلام زمان حضوره، و من الظاهر أنّ فى ذلك الزمان لم يكن القضاء من أصحابه عليهم السلام كالقضاء ممن له شؤون القاضى من استيفاء حقوق الناس بعضهم من بعض أو حقوق الله من العقوبات، لأنّ هذا الاستيفاء يتوقف على القدره و السيطرة التى كانت بيد المخالفين و لا تحصل للشخص إلّا أن يكون بيده ولايه البلاد أو يكون منصوباً بالنصب الخاص من قبل من يكون كذلك، اللهم إلّا أن يقال إن عدم التمكن من العمل بمقتضى الولايه لا ينافى ثبوت الولايه لهم.

لأننا نقول: صدور ذلك في زمان الحضور لا يوجب اختصاص الصادر بذلك الزمان مع إطلاقه و عدم تقييده بذلك الزمان، كما أنّ عدم التمكن من العمل بمقتضاه في ذلك الزمان لا يمنع عن كون المعجول للفقهاء أمراً عاماً، ولا يكون محدوداً بوقت أو بشيء خاص. فالخبر يدل على ثبوت الولاية للفقهاء في قبال قضاء العامه و ولائهم. و يشهد له المنع من المراجعه إلى السلطان و القضاء من العامه في صدر الروايه، فإنّ المستفاد منه أنّ الفقهاء مكان الولاة و القضاء. و عليه فالمناصب الجاريه لهما معجوله للفقهاء من الشيعة و لا يجوز العدول عنهم إلى غيرهم، بل يجب الالتزام بحكمهم و أمرهم. و مقتضى عدم تقييده بزمان الحضور أنّه يعم زمان الغيبه للفقهاء تلك الأمور و عليهم الإجراء مهما أمكن ذلك و لو في مجتمع الشيعة أو في بعض الأزمنه كما لا يخفى.

الفصل الخامس: في الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزي

ويقع الكلام في مواضع:

الموضع الأول: في إمكان التجزي و هو محل الخلاف بين الأعلام إلّا أنّه لا ينبغي الارتياح فيه، حيث كان أبواب الفقه مختلفه مدركاً و المدارك متفاوتة سهوله و صعوبه عقليه و نقلية مع اختلاف الأشخاص في الاطلاع عليها و في طول الباع و قصوره بالنسبه إليها.

و دعوى استحاله حصول اجتهاد مطلق عاده غير مسبوق بالتجزي للزوم الطفره.

مندفعه بأنّ الأفراد كلها في عرض واحد و لا يكون بعضها مقدمه لبعض آخر حتى يتوقف الوصول إلى المرتبه العاليه على طيّ المراتب النازله، فلأمانع عقلا من حصوله دفعه و بلا تدريج و لو بنحو من الإعجاز. اللهم إلّا أن يراد من الاستحاله هي الاستحاله العاديه لا العقليه، فإنّه لا يتمكن عاده حصول الاجتهاد المطلق دفعه، بل يتوقف على التدرج شيئاً فشيئاً، لأنّ حصول الجميع دفعه من المحالات العقليه.

الموضع الثانى: فى حجيه رأى المتجزى على نفسه، و لا- إشكال فى جواز عمله بفتواه لو استنبط، فإنّ المجتهد المتجزى بعد الاستنباط يصدق عليه أنّه عالم بالنسبه إلى ما استنبطه، فيشمله عموم الأدلّه. و لا كلام إلّا فى أنّه إذا علم قبل الاستنباط أنّه لو استنبط لابتلى بالخطأ كثيرا ما فى طريق الاستنباط، بحيث لا يشمله حديث رفع الخطأ، فعند ذلك ليس له اتباع ذلك المقدمات و لو اتبعها و حصل له القطع كان معاقبا فيما خالف قطعه الواقع، لعدم جواز العمل برأى نفسه للشك فى شمول بناء العقلاء لمثله، و هكذا الأمر لو علم غير الأعلم أنّه لو استنبط لابتلى بالخطأ كثيرا ما.

الموضع الثالث: فى جواز رجوع غير المتصف بالاجتهاد إليه فى كل مسأله اجتهد فيها، و هو محل الإشكال من جهه صدق رجوع الجاهل إلى العالم، فيعمه أدلّه جواز التقليد و من دعوى عدم الإطلاع فى الأدلّه المذكوره و قد تقدم كفايه المعرفه بجمله من أحكام باب القضاء فى جواز الرجوع إليه لصدق العالم بالقضاء حينئذٍ و يشمله عموم الأدلّه.

بقى شىء و هو أنّه لو علم شخص أحكام باب القضاء عن تقليد فهل ينفذ حكمه فيما علم به عن تقليد أو لا؟ الأظهر هو الثانى لظهور الأدلّه فى كون المعرفه بالأحكام بنحو النظر و الاجتهاد.

الفصل السادس: فى مبادئ الاجتهاد و مقدماته

و لا- يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفه العلوم العرييه فى الجمله و لو بأن يقدر على معرفه ما يتبنى عليه الاجتهاد فى المسأله بالرجوع إلى ما دون فيه و معرفه التفسير كذلك و عمدته ما يحتاج إليه هو علم الأصول إذ بدونها لا يمكن من استنباط و اجتهاد.

و حينئذ يقع الكلام فى امور:

الأمر الأول: فى أنه هل يلزم الاجتهاد فى تلك المبادئ و المقدمات أم لا؟ و الظاهر جواز التقليد فى المقدمات بالنسبه إلى أعمال نفسه لعدم الفرق فى الأدله الداله على جواز التقليد بين أن يكون فى الحكم الفرعى أو فى غيره.

الأمر الثانى: فى أنه هل يجوز التقليد عن من كان مقلدا فى المقدمات أم لا؟ و قد يقال:يجوز لأن المجتهدين كثيرا ما لا يجتهدون فى المقدمات و لا يمنع ذلك عن التقليد عنهم.و استشكل فى ذلك بعدم صدق عنوان العارف و الفقيه عليه،بل لابد من تنقيح كل ذلك بالنظر و الاجتهاد لا بالتقليد و إلا لم يصدق عليه عنوان العارف و الفقيه.

اللهم إلهما أن يقال:إنّ تعليل عدم حجيه قول اللغوى بأنّ اللغوى ليس من أهل خبره بالنسبه إلى المعانى الحقيقه و المجازيه بل هو خير بموارد الاستعمالات يلوح منه حجيه قوله لو فرض كونه خيرا بالمعانى الموضوع لها الألفاظ،و هذه عباره اخرى عن جواز التقليد فى فهم الظهورات و مثلها ساير المقدمات و مع التقليد فى المقدمات يصدق عليه أنه عارف و عالم بالأحكام بالحجه بعد حجيه قول المهره فيها و ناظر فى الروايات،و عباره اخرى عنوان العارف بالأحكام يعم العارف بها بالحجه أيضاً.

الأمر الثالث: فى أنه هل يلزم تعلم المنطق أو لا-؟ و قد يقال و من مقدمات الاجتهاد تعلم المنطق بمقدار تشخيص الأقيسه و ترتيب الحدود و تنظيم الأشكال من الاقترايات و غيرها و تمييز عقيمتها من غيرها و المباحث الرائجه منه فى نوع المحاورات لثلا يقع فى الخطأ لأجل إهمال بعض قواعده.و أمّا تفاصيل قواعده و دقائقه الغير الرائجه فى لسان أهل المحاوره فليست لازمه و لا يحتاج إليها فى الاستنباط.

و لا يخفى عليك أنّ تعلم تشخيص الأقيسه لا يجب إلّا بمقدار يتوقف الاستدلال الصحيح عليه و هكذا غيره.

الأمر الرابع: فى أنّه هل يلزم تعلم علم الرجال أو لا؟ و الواضح هو الأول لابتداء المسائل غالباً على الروايات و ملاحظه أسانيدھا و تمييز صحيحها عن سقيمها، و هذا لا يمكن بدون علم الرجال كما هو واضح.

و دعوى كفايه الشهره الفتوائيه فإنّه يكشف عن إحرازهم القرينه على صحتها، فما أخذوه هو الصحيح و ما تركوه لا يتم، مندفعه بأنّ عمل المشهور و إن أفاد الاطمئنان فى الأصول المتلقاه عن الأئمه عليهم السلام، إلّا أنّ الشهره المذكوره غير محققه فى جميع المسائل لكون كثير منها من التفرّيعات لا- من الأصول المتلقاه. هذا مضافاً إلى إجمال بعض الموارد من ناحيه وجود الشهره و عدمه، و عليه فلا تغنى الشهره عن المباحث الرجاليه.

الفصل السابع: فى التخطئه و التصويب،

و قد تقدم فى مبحث الظنّ أنّ التعبد بالأمارات بناء على الطريقيه يكون من باب مجرد الكشف عن الواقع و لا يلاحظ فى التعبد بها إلّا الإيصال إلى الواقع و ليس فى باب التعبد بالأمارات جعل من قبل الشارع أصلاً، لأنّها طرق عقلايه دائره بينهم فى مقام الاحتجاج، و الشارع لم يردع عنها و أمضاها. و الأوامر الظاهريه فيها ليست بأوامر حقيقيه بل هى إرشاديه إلى ما هو أقرب إلى الواقعيات. و حينئذٍ فإن أصابت الأمارات فهى مصيبه، و إلّا فهى مخطئه.

ثم إنّ آراء المجتهدين حيث كانت من الأمارات فتكون إرشاديه إلى الواقعيات كساير الأمارات، و لامجال معه للتصويب الذى نسب إلى مخالفينا، فإنّه يناقض الإرشاد إلى الواقع فإنّ التصويب عند العامه بمعنى أنّ لله سبحانه و تعالى أحكاماً عديده فى موضوع واحد بحسب اختلاف آراء المجتهدين، فكل حكم أدّى إليه نظر المجتهد و رأيه فهو الحكم الواقعى فى حقه و هو كما ترى، لأنّه قول يخالفه الاعتبار

العقلاني في تقنين القوانين، إذ المقتن يشرع القوانين حسب ما يراه مطابقاً للمصالح و المفسد لا حسب ما أدى إليه نظر المكلفين. و عليه ربما يصل إليها المكلف و ربما لا يصل. و القانون يكون على ما هو عليه من دون أن ينقلب في حق المخطف، فلامجال لدعوى إطلاق التصويب و إنكار التخطئه رأساً.

هذا مضافاً إلى الإجماع و إلى الأخبار الكثيره الداله على أنّ الله حكماً في كل واقعه يشترك فيه العالم و الجاهل و إلى نفس إطلاقات أدله الأحكام، لأنّ مقتضى إطلاق ما يدلّ على وجوب شيء أو حرمة ثبوته في حق من قامت عنده الأماراه على الخلاف أيضاً.

على أنّ مقتضى الأدله الكثيره الوارده في بيان علل الشرائع أيضاً عمومها لجميع المكلفين، فإنّ العلل المذكوره فيها من قبيل الآثار التكوينية التي لافرق في ترتبها على الأعمال بين العالم بحكمها و الجاهل، فإنّ مفسده شرب الخمر و أكل الميتة و الخنزير كما تترتب لمن عرف حرمتها تترتب على الجاهل بها المعتقد خطأ لحليتها، فالحرمة المستنده إليها لامحاله تتبعها في العموم لمعتقدى حلّها أيضاً.

هذا كله بناء على الطريقيه، و قد عرفت بقاء الأحكام الواقعيه على ما هو عليها و الأوامر الإرشاديه ربما يصل إليها و ربما لا يصل.

و أمّا بناء على السببيه فلا يلزم التصويب أيضاً على بعض وجوهه و قد تقدم تفصيل ذلك في مبحث الظن.

وحاصله أنّ تصور السببيه على وجوه:

أحدها: أن يكون الحكم سواء كان فعلياً أو شأنياً تابعا للأمارات، بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات و عدمها حكم. فيكون الأحكام الواقعيه مختصه في الواقع بالعالمين بالأمارات و الطرق، و الجاهل بالحكم الواقعي مع

قطع النظر عن مؤدى الأمارات لاحكم له و هذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئه و قد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل.

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلى تابعا لهذه الأمارات بمعنى أن الله فى كل واقعه حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل لولا قيام الأمارات على خلافها، بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعلية الأحكام الواقعية لكون مصلحه سلوك هذه الأمارات غالبه على مصلحه الأحكام الواقعية، فالحكم الواقعى فعلى فى حق غير الظانّ بخلافه و شأنى فى حقه، و هذا هو تصويب مجمع على خلافه، لأنّ اللانزم من الاشتراك هو وجود الحكم المشترك فى الواقع بحيث لو علم به لتنجزه و هنا بعد تراحم المصلحه فى نفس الفعل لايبقى إلّا حكم شأنى و العلم به لا يوجب التنجز.

ثالثها: أن لا يكون للأماره القائمه على الواقعه تأثير فى نفس الفعل الذى تضمنت الأماره حكمه و لاتحدث فيه مصلحه إلّا أنّ العمل على طبق تلك الأماره و الالتزام به فى مقام العمل على أنه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه عليه واقعاً يشتمل على مصلحه.

ففى هذه الصوره لا يلزم التصويب لوجود الحكم الواقعى فيها، إذ المراد بالحكم الواقعى الذى يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذى تحكى عنه الأماره و يتعلق به العلم و الظنّ و إن لم يلزم امتثاله فعلاً فى حق من قامت عنده أماره على خلافه، إلّا أنه يكفى فى كونه الحكم الواقعى أنه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً أو الرخصه فى تركه عقلاً كما فى الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده أماره معتبره على خلافه. و من المعلوم أنّ مع الرخصه فى تركه لم ينتف الحكم واقعاً بل هو موجود فى الواقع، بحيث لو علم به لما كان معذوراً فيه، فلا يلزم من القول به

التصويب لوجود الحكم فى الواقع، بحيث لو علم به تنجز و السبب به هذا المعنى لا إشكال فيها و بقيه الكلام فى محله.

الفصل الثامن: فى تبدل رأى المجتهد

إشارة

و قد يقال إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل رأى الأول بالآخر أو بزواله بدون التبدل فلاشبهه فى عدم العبرة به فى الأعمال اللاحقة و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها.

أورد عليه: بأن الظاهر أنه جمع فى التعبير و إلا فقد يكون اللازم اتباع الاجتهاد تعيناً كما إذا قطع بالواقع فإنه لا احتياط مع القطع. و قد يكون اللازم اتباع الاحتياط، كما إذا لم يستقر رأيه ثانياً على شىء و قد يكون بالخيار، كما إذا ظفر بالحكم بحسب الطرق و الأمارات، فإنه يكفيه متابعه رأيه المستفاد منها كما يكفيه الاحتياط فى الواقع.

وفيه: أن احتمال الخلاف و إن لم يكن للمجتهد إذا قطع بحكم ولكن مقلده إذا لم يقطع بما قطع به مجتهده أمكن له الاحتياط مضافاً إلى أن اتباع الاحتياط يتعين لو كان التكليف معلوماً بالإجمال، و إلا فأمكن له الرجوع إلى البراءة.

تحرير محل النزاع و صورته

ذكر سيدنا الأستاذ صور اضمحلال الاجتهاد السابق بقوله: فتاره يستقر رأيه على شىء غير ما استقر أولاً إما بالقطع و إما بالأمارات و الطرق و الأصول.

و اخرى لا يستقر له رأى و على التقديرين فتاره كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل له القطع بالحكم، و اخرى كان هناك طريق معتبر شرعاً، و ثلثه كان هناك أصل كذلك من استصحاب و نحوه.

و على الثانى فتاره يعلم مدرك اجتهاده السابق تفصيلاً فقطع بفساده أو شك فيه و اخرى لا يعلم به كذلك.

و هذا القسم الأخير خارج عن محل الكلام و ليس محطاً للنقض و الإبرام، بل كان الاجتهاد السابق حجه في الأعمال السابقة و اللائحه قطعاً للمجتهد و مقلديه، إذ ما من مجتهد إلماً و يشك عاده بعد ما استقر رأيه على شىء في صحه مباني اجتهاده و استنباطه، إذ قلما يتفق أن يكون المجتهدون بعد ما فرغوا عن استنباط حكم المسأله عالمين بمدارك استنباطهم في تلك المسأله بل كثيراً ما كانوا مذهولين عن نفس فتاويهم فضلاً عن مداركها، بل هو الحال بحسب العاده في الأوحدي منهم نظير محمد ابن مسلم و زراره فضلاً عن غيرهم و اتفاق مجتهد يعلم من حاله أن فهمه لا يزيد عما استقر عليه رأيه و إن كان بمكان من الإمكان بل الوقوع، إلماً أنه أقل قليل خارج عن الأفراد المتعارفه الذين يقوى ملكه الاجتهاد فيهم لا يزال بسبب المزاوله و كثره الممارسه.

و لذا ترى تغيير آرائهم في كتابين لمجتهد واحد بل في كتاب واحد في باب و باب. و بالجمله نوع المجتهدين كانوا إذا دخلوا في استنباط حكم مسأله غافلين عن حكم مسأله اخرى و مداركها، و حينئذ يعرض لهم الشك فعلاً في صحه اجتهادهم السابق و صحه مداركها و الشك في ذلك مساوق لاضمحلال الرأى و عدم وجوده فعلاً.

و هذا لو أثر في عدم حجيه الرأى السابق كما قد يتوهم بتخيل أنه لادليل على حجيه القطع السابق بالحكم أو بالوظيفه في ترتيب الآثار عليه في اللاحق و لا قطع بأحد الأمرين فعلاً كى يكون حجه له بحكم العقل، فيلزمه الاحتياط أو تجديد النظر و تحصيل القطع لأدى إلى اختلال النظام و الهرج و المرج، بل قام الإجماع قولاً و عملاً على خلافه، بل طريقه كل العقلاء على ترتيب الآثار على قول أهل الخبره و تشخيصهم في الأمور الراجعه إليهم، و لو طال الزمان بحيث غفل الخبير عن مدرك

تشخيصه. إلى أن قال: فانقذح أن زوال الرأي إذا كان بهذا الوجه لا يضر ولا يؤثر في عدم حجيه الرأي السابق لا بالنسبه إلى الأعمال السابقه و لا اللاحقه لا بالنسبه إلى المجتهد و لامقلديه.

و ما ذكره سيّد الأستاذ واضح فيما إذا لو استنبط فعلاً لا ينتهى إلى الأسد مما مضى، وإلا فلا يكتفى بما مرّ، اللهم إلا أن يقال إنّ الإنصاف أنّ طريقه السير و طريقه العقلاء ليست على هذا التفصيل.

ثم قال سيدنا الأستاذ في تميم الصور المذكوره:

و إذا كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل له القطع بالحكم و قد اضمحل فهو خارج عن موضوع مسأله الاجزاء (لعدم حكم ظاهرى فى صوره فرض القطع)، و مثله ما لو قام طريق معتبر شرعاً مثل الخبر الواحد ثم اضمحل القطع بحجيته و فى هذين الفرضين لا يجرى نزاع الاجزاء.

و أمّا إذا قام طريق معتبر شرعاً على الحكم ثم انكشف أنّ الواقع على خلافه أو كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الأصل الشرعى فيأتى النزاع فى باب الاجزاء.

فإن قلنا بإجزاء الأوامر الظاهرية عن الواقعيه يصح الأعمال السابقه، سواء قلنا بالطريقه أو بالسببيه، فالمتع هو دلالة الدليل.

فإن قلنا بالإجزاء أو بسائر ما اقتضى الصحة عمّ القولين، و إنما كان مقتضى أدلّه الأحكام الأوليه الإتيان بكل ما فات منها بعد انكشاف الحال من دون فرق بين القول بالسببيه أو بالطريقه.

و لقائل أن يقول بناء الأصحاب ليس على الإعاده أو القضاء بالاجتهادات اللاحقه.

ثم إنه لا فرق فى القول بالإجزاء بين الأمارات و الأصول، لأنّ المعيار هو دلالة الأدلّه على الاجزاء. و قد تقدم فى مبحث الاجزاء فى عمده الأصول المجلد ٢ أنّ

الانفهام العرفى من أدلّه اعتبار الأمارات و الأصول هو الإجزاء لعدم مساعده ارتكاز المتشرعه لوجوب الإعادة أو القضاء بعد ما أتى بالأعمال فى ثمانين أو تسعين سنه.

ثم إنّ بعد وضوح محل النزاع حان الوقت للاستدلال للإجزاء بأمر:

أحدها: حديث الرفع

وقد يستدل به للإجزاء بأنّ التحقيق أنّ عموم حديث الرفع جار فى مورد الاجتهاد السابق المبني على الطريقيه إذا قامت أماره معتبره فى زمان الاجتهاد الثانى على خلاف ذلك الطريق الأوّل.

و ذلك لأنّ موضوع هذا الحديث هو «ما لا يعلمون» و العلم ليس مرادفاً للقطع الذى ربما يكون مخالفا للواقع حتى يكون فرض القطع بالتكليف فرض صدق العلم مطلقاً، بل العلم ينطبق على خصوص القطع أو الطريق المعتبر الذى كان مطابقاً للواقع و لو انكشف خطأ القطع أو الأماره انكشف أنّ المكلف كان جاهلاً- غير عالم بالواقع و إن كان يتخيّل نفسه (حين القطع أو قيام الأماره) عالماً به. و عليه فإذا قامت أماره معتبره على التكليف على خلاف الطريق الذى استند إليه علم أنّ هذا التكليف الذى انكشف له بهذه الأماره كان مما لا يعلمون حين بقاء الاجتهاد الأوّل، فكان مشمولاً للرفع المدلول عليه بحديث الرفع المدلول عليه بحديث الرفع.

و لافرق فى هذا الذى ذكرناه بين ما كان حالته السابقه على الاجتهاد الأوّل يقيناً بذلك التكليف و بين غيره. و سبقها باليقين لا يوجب جريان الاستصحاب التكليف فى زمان الجهل الواقعى المذكور حتى يمنع جريان حديث الرفع. و ذلك لأنّ قوام جريان الاستصحاب بالشك الذى يتوقف على الالتفات إلى الشىء و التردد فيه و لا يكفى فيه مجرد عدم العلم كما حقق فى باب الاستصحاب. و هذا بخلاف حديث الرفع، فإنّ موضوعه «ما لا يعلمون» الصادق مع الجهل المركب أيضاً.

و بالجمله فالحق أنّ موارد الأمارات كالقطع تكون مصداقاً لما لا يعلمون و مجرى لحديث الرفع، فكانت مثل ما كان مستند الاجتهاد السابق من أوّل الأمر نفس حديث الرفع. نعم، ما لم يتخبر اجتهاده فالمجتهد يتخيل الموارد خارجه عن موضوع الحديث و يكون القطع أو الأماره المستند إليها وارداً أو حاكما على الحديث، إلّا أنّ هذه الحكومه ظاهريه تخيليّه و يرتفع أثرها بعد قيام الدليل على بطلان ذلك الاجتهاد.

ثم لافرق فيما ذكر بين الواجبات و المعاملات، و ذلك لأنّ المجتهد كما أنّه قبل تبدل رأيه جاهل بوجوب السوره و كونها جزءاً للصلاه، فهكذا هو جاهل باشتراط العرييه مثلاً فى العقد و لاريب فى أنّ اعتبارهما فى الصلاه أو العقد أمر جعلى تابع للتقنين، فهو قد كان جاهلاً بهذا الأمر المجعول، و لاشك فى أنّ جعله كلفه زائده على المكلفين، فلامحاله يكون مشمولاً لعموم قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «رفع عن امتي.... ما لا يعلمون...».

و مقتضى الجمع بينه و بين الذى عثر عليه فى الاجتهاد الثانى الدالّ على جزئيه السوره أو شرطيه العرييه أن تختص هذه الجزئيه و الشرطيه بخصوص العالم بهما. غايه الأمر أنّ هذا الاختصاص إنّما هو فى مرحله ترتيب الآثار و العمل بالقوانين فقط لئلا يلزم اختصاص الأحكام الواقعيه بخصوص العالم بها و يحفظ اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل، لكنه على أىّ حال تكون نتيجة الجمع العرفى بين الأدله أنّ الصلاه الواجبه للجاهل بجزئيه السوره (و لو فى مرحله ترتيب الأثر) إنّما هى معنى يعمّ الفاقد له للسوره و أنّ العقد المنشأ للأثر الفعلى للجاهل باشتراط العرييه هو الأعم الشامل للعربى و غيره انتهى.

و يشكل الاستدلال بحديث الرفع بما تقدم فى البحث عن الإجزاء من أنّ لازم الاستدلال على الإجزاء بحديث الرفع بالتقريب المذكور هو جريان حديث الرفع مع

الأمارات، سواء خالفت الواقع أو وافقته، لأنّ بقيام الأمارات لا يحصل العلم الحقيقي بالواقع، فالواقع غير معلوم بالعلم الحقيقي بالواقع، وهو يجتمع مع قيام الأمارات.

و مقتضاه هو رفع الأحكام الواقعيه بعدم فعلية موجهها و هو أغراضها و لم يقل به أحد و يخالف ما التزم به الأصحاب من عدم جريان الأصل عند قيام الأمارات و لو بملاكه. و ذلك ناش من جعل الموضوع في حديث الرفع هو عدم العلم الحقيقي بالواقع مع أنّ الموافق للتحقيق هو أن يكون المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعاً في لسان أدلّه البراءة هو عدم الحجج.

و عليه فيكون مفاد قوله: «رفع ما لا يعلمون» هو رفع ما لاحجه عليه، و بناء عليه فلا يشمل حديث الرفع مورد قيام الأمارات مطلقاً سواء كانت موافقه للواقع أو مخالفه له لأنّ بقيامها قامت الحجج، فلا يبقى موضوع لحديث الرفع. و عليه فيختص مورد البراءة بما إذا كان المشكوك غير معلوم بنفسه.

و القول بأن حديث الرفع جار بحسب الواقع و نفس الأمر مع عدم مطابقه الأماره للواقع لمكان انحفاظ موضوعه، لكنّ المكلف عند قيام الأماره و عدم انكشاف الخلاف يرى نفسه عالماً بالواقع حقيقه أو حكماً، فيرى نفسه خارجاً عن عموم الحديث و غير مشمول له، فلا يجرى الحديث في حق نفسه، هذا معنى الحكومه و بعد انكشاف الخلاف يعلم بأن اعتقاده السابق كان خطأ و كان هو داخلاً في عمومه كالشاك فالحكومته ظاهرية.

ففي صورته عدم انكشاف خطأ الأماره يرى نفسه عالماً بالواقع، فلا يجرى البراءة مع الأماره و في صورته انكشاف الخطأ يجرى البراءة دون الأماره، لأنّه كان داخلاً في عموم حديث الرفع و لم تصح الأماره فأين اجتماع الأماره و البراءة حتى يكون بينهما المناقضه.

غير سديد بعد ما عرفت من أن لآزمه هو جريان حديث الرفع مع الأمارات بناء على أن المراد من العلم هو العلم الحقيقي بالواقع، إذ مع قيام الأمارات لا يحصل له العلم الحقيقي بالواقع، و حديث الرفع جار بحسب الواقع لانحفاظ موضوعه، فيتحصّل المناقضه بين حديث الرفع و الأمارات و لاحكومه فيما إذا اخذ عدم العلم الحقيقي في موضوع البراءه لبقائه مع وجود الأماره.

فإذا عرفت عدم جريان حديث الرفع مع الأماره المخالفه فلاوجه للاستدلال بحديث الرفع للإجزاء. هذا مضافاً إلى أنه يستلزم الإجزاء لما لا يلتزم به الفقهاء مثلاً إذا لاقى شيء مشكوك النجاسه ماءً فيحكم بطهاره الماء و عدم وجوب الاجتناب عنه بحديث الرفع، ثم إذا انكشفت نجاسه الشيء المشكوك لزم أن يحكم بطهاره الماء ما لم يلاق ثانياً الشيء المشكوك. فإذا لاقى نفس الشيء المذكور ثانياً يحكم بنجاسته و هو غريب فتأمل.

تقريب الاستدلال بالسيره

استدل للإجزاء بقيام سيره المتشرعه على عدم لزوم تدارك الأعمال الماضيه الواقعه في وقتها على طبق الحجه المعتميره.

نعم، لم يثبت اعتبار الفتوى السابق في موارد بقاء موضوع الحكم الوضعى السابق أو موضوع الحكم التكليفى كما فى مثل مسألتى الذبح بغير الحديد و بقاء ذلك الحيوان المذبوح كذلك بعضاً أو كلاً، و بقاء الشيء المتنجس الذى كان على اجتهاده السابق أو تقليده طاهراً. و من المقطوع عدم حدوث هذه السيره جديداً من فتوى العلماء بالإجزاء بل كانت سابقه و مدركا لهذا الفتوى.

كما يظهر ذلك من الروايات التى ذكر الإمام عليه السلام الحكم فيها تقيه، حيث لم يرد فى شيء تعرضهم للزوم تدارك الأعمال التى روعيت فيها التقيه حين الإتيان بها. و على

الجملة لا- امتناع في إمضاء الشارع المعاملات التي صدرت عن المكلف سابقاً على طبق الحجة. ثم ينكشف فسادها واقعاً و وجداناً فضلاً عما لم ينكشف إلّا تعبداً كما يشهد لذلك الحكم بصحة النكاح و الطلاق من كافرين أسلما بعد ذلك و انكشف لهما بطلان عقد النكاح أو الطلاق الحاصل قبل إسلامهما.

نعم، فيما إذا انكشف بطلان العمل السابق وجداناً لم يحرز جريان السيره على الأجزاء، بل المحرز جريانها في موارد الانكشاف بطريق معتبر غير وجداني كما وقع ذلك في نفوذ القضاء السابق، حيث لا ينتقض ذلك القضاء حتى فيما إذا عدل القاضي عن فتواه السابق. و لا ينافي الأجزاء كذلك في مثل هذه الموارد مع مسلك التخطئه، إلّا أنّ عدم اعتبار الفتوى السابق في موارد بقاء الموضوع للحكم التكليفي أو الوضعي لا ينافي اعتبار الأعمال الماضية المطابقه للفتوى السابق بالسيره كما لا يخفى.

تقريب الاستدلال بنفي العسر و الحرج

و استدلالاً للأجزاء بأنّ الحكم بتدارك الأعمال السابقه مستلزم للعسر و الحرج، إذ تدارك الأعمال السابقه في العبادات و المعاملات من العقود و الإيقاعات يوجب العسر و الحرج نوعاً، بحيث لو لم يخل تداركها بنظام المعاش يقع الناس في العسر و الحرج نوعاً، كما إذا تبدل الرأي الأول أو زال بعد زمان طويل من العمل به، بل تدارك المعاملات ربما يوجب الاختلاف بين الناس و لزم الفحص عن مالك الأموال التي اكتسبها الناس بالمعاملات التي ظهر فسادها على طبق الاجتهاد الثاني أو التقليد الثاني أو المعامله معها معاملة الأموال المجهول مالكها إلى غير ذلك من المحذور مما يقطع بعدم إلزام الشارع بمثل هذه التداركات التي كانت الأعمال حين وقوعها على طبق الحجة المعتمره في ذلك الزمان.

نعم، لو بقى موضوع الحكم السابق كالحیوان المذبوح بغير الحديد مع إمكان ذبحه به يعمل فى مثله طبق الاجتهاد الثانى.

لا يقال: إن أدله نفي العسر و الحرج ناظره إلى نفي العسر و الحرج الشخصى، فيلتزم بالنفي فى موارد لزومهما و مسأله الاختلاف بين الناس فى موارد المعاملات يرتفع بالمرافعات.

لأننا نقول: إن وجه الاستدلال بنفي العسر و الحرج ناظر إلى دعوى العلم و الاطمینان بأن الشارع لم يلزم الناس بتدارك الأعمال السابقه، فإن لزومه ينافى كون الشريعة سهله و سمحه، كما أنه يوجب فرار الناس عن الالتزام بالشريعة نظير ما ادعى من العلم و الاطمینان بعدم لزوم الاحتياط على العامى فى الوقایع التى يختلف المجتهدان أو اكثر فى حكمها فيما إذا احتمل العامى أن الحكم الواقعى خارج عن اجتهادهما.

هذا مضافاً إلى ما فى تخصيص نفي العسر و الحرج بالشخصى منهما مع أنه ينافى إطلاق أدله نفي العسر و الحرج و موارد انطباقهما، فإنها أعم من الشخصى فيشمل الشخصى و النوعى كليهما.

فتحصّل إلى حدّ الآن: قوه القول بالإجزاء من دون فرق بين القول بالسببيه و بين القول بالطريقيه و من غير فرق بين كون المستند هو الأماره أو الأصل، إلّا إذا وردت روايات خاصه على عدم الإجزاء فى مورد خاص، كصحيحه عبدالرحمن بن أبى عبدالله عن أبى عبدالله عليه السلام قال: قلت له: رجل أسرته الروم و لم يصم شهر رمضان و لم يدر أىّ شهر هو. قال: يصوم شهراً يتوخاه و يحسب (ويحتسب) فإن كان الشهر الذى صامه قبل (شهر-فقيه) رمضان لم يجزه، و إن كان (بعد شهر-فقيه يبسط) رمضان أجزئه.

(1)

ص: ٨٤٢

١- (١) - (١) - جامع الأحاديث، ج ٩، ص ١٤٥-١٤٦، الباب ١٥ من أبواب فضل شهر رمضان، ح ١.

يتوخاه أى يترجح عنده كونه شهر رمضان و لو بازدياد الاحتمال و لم يبلغ الظنّ.

فإن هذه الروايه تدلّ على عدم أجزاء صومه عن الواقع إذا تبين أن الشهر الذى صامه قبل شهر رمضان خلافاً لما يتوخاه، بخلاف ما إذا تبين أن الشهر المذكور بعد شهر رمضان فإنه صحيح قضاء، ولكن يقتصر على المورد و لا يتعدى عنه بعد ما عرفت من السيره و لزوم العسر و الحرج و دلالة أخبار التقيه. هذا مضافاً إلى الأدله الخاصه كقاعده لاتعاد و غيرها.

و مما ذكر يظهر ما فى تخصيص الأجزاء بموارد جريان الأصل دون الأماره، لما عرفت من وجود السيره فى كليهما. ثم إن لازم جعل الأصل حاكماً بالنسبه إلى الشروط الواقعيه و توسعتها هو حكومته أيضاً بالنسبه إلى الموانع الواقعيه و توسعتها من جهه الواقعيه و الظاهريه. فمن استصحب المانع و معذلك صلى رجاء، ثم انكشف الخطأ و عدم وجود المانع لزم عليه الإعاده فى الوقت و القضاء فى خارج الوقت، لأن الصلاه التى أتى بها تكون مع المانع الظاهرى. و مقتضى ذلك هو بطلان صلاته، لأنه أتى بها مع المانع الظاهرى، و الالتزام به مشكل. و لعل هذا مما يؤيد أن الدليل على الأجزاء هو السيره و لزوم العسر و الحرج لا الأصل، فتأمل جيداً.

حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين

لا يقال: إن المقلدين مستندهم فى الأحكام مطلقاً هو رأى المجتهدين و هو أماره إلى تكاليفهم بحسب ارتكازهم العقلاني و الشرعى أيضاً أمضى هذا الارتكاز و البناء العملى العقلاني. و ليس مستندهم فى العمل هو أصل الطهاره أو أصاله الحليه و لا الاستصحاب أو حديث الرفع، لأن العامى لا يكون مورد الجريان الأصول الحكميه، فإن موضوعها الشك بعد الفحص و اليأس من الأدله الاجتهاديه، و العامى لا يكون كذلك، فلا يجرى فى حقه الأصول حتى تحرز مصداق المأمور به و مجرد كون مستند

المجتهد هو الأصول، ومقتضاها الأجزاء لا يوجب الأجزاء بالنسبه إلى من لم يكن مستنده إياها، فإن المقلدين ليس مستندهم في العمل هي الأصول الحكميه بل مستندهم الأماره و هي رأى المجتهد، فإذا تبدل رأيه فلا دليل على الأجزاء.

لأننا نقول: فيه أولاً: إن ذلك مبنى على التفرقه بين الأصول و الأمارات في إفاده الأجزاء.

و قد عرفت أنه لا مجال للتفرقه بينهما بعد وجود سيره المتشرعه و إطلاق دليل نفي العسر و الحرج الأعم من الحرج الشخصى و النوعى، و بعد إطلاق أدله التقيه من دون فرق بين الأمارات و الأصول و بين القول بالطريقه و السببيه في الأمارات.

وثانياً: إن العامى و إن لم يتمكن بنفسه من الفحص عن الأدله و تحصيل مفادها، إلا أنه لا يوجب خروجه عن الأدله و عدم حجيتها له مع عدم أخذ عنوان في موضوعها لا يشمله. و عليه فإذا أمكن له العثور عليها و على مفادها و لو بالواسطه كان مضمونها منجزاً عليه و هذه الواسطه هو المجتهد الثقه الخبير.

فتحصل قوه القول بالأجزاء في جميع الموارد إلا إذا بقى موضوع الحكم السابق كذبيحه ذبحت بغير الحديد و بقى بعضها أو كلها، فلا يجوز أكلها، و إن قلنا بعدم حرمة ما أكل منها وصحه المعامله عليه فيما مضى فلا تغفل.

الفصل التاسع: في تعريف التقليد

و قد يعرف بأنه أخذ قول الغير و رأيه أو تعلمه أو الاستناد إليه للعمل به في الفرعيات أو للالتزام به في الاعتقادات تبعداً بلا مطالبه دليل على رأيه. و أمّا تعريفه بنفس العمل ففيه منع، و إلا لزم سبق الشئ على نفسه و هو محال.

و التحقيق أن المصحح للعمل و المفرغ لدمه المكلف فيما إذا كان المجتهد متعينا، كما إذا كان أعلم أو فيما إذا كان المجتهدون متساوين في الرأى هو مطابقه العمل مع

الحجه و هو رأى المجتهد الأعلّم أو المجتهدين المتساوين فى الرأى، و لاجهه إلى شىء آخر من صدق عنوان التقليد المبني على اعتبار الأخذ و الالتزام بالعمل أو اعتبار تعلم الفتوى فى حجه رأى المجتهد أو المجتهدين عليه أو اعتبار الاستناد فى نفس العمل.

بل يكفى مطابقه العمل مع رأى المجتهد و هو الحجه كما هو الشأن فى ساير الحجج و الأمارات الشرعيه. و عليه فلا دخل لعنوان التقليد حتى يبحث عن معناه اللغوى. و بالجمله إن المكلف مختار بين ثلاثه امور و هى الاجتهاد أو الاحتياط أو الاكتفاء بوجود مطابقه عمله مع الحجه و هو رأى من يتبع قوله تعييناً أو رأى جميع المجتهدين إذا كانوا متساوين فى الرأى.

نعم، إذا كانوا مختلفين فى الرأى توقف تصحيح العمل على الاستناد أو الالتزام بالعمل برأى أحدهم المعين، إذ بدون ذلك لاجهه له فى الاكتفاء بالمأتى به مع تكاذب آراء المجتهدين عند اختلافهم.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الحجه فى الآراء المختلفه من أوّل الأمر هى الحجه التخييريّه، و حينئذٍ يكفى مطابقه أيضاً مع أحدهما عند اختلافهما، لأنّ المجعول فى باب حجه قول المجتهدين هى الحجه التخييريّه لوضوح عدم وجوب العمل بآراء جميعهم، و إلّا لزم القول بسقوط الأقوال لتعارض الآراء و لزوم القول بأحوط الأقوال.

و عليه فالمصحح هو الاجتهاد أو الاحتياط أو المطابقه للحجه مطلقاً، سواء كان المجتهدون متساوين أم لا. و لا ملزم على صدق عنوان التقليد حتى يبحث عنه.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إن جعل الحجه بنفسه ينافى فعلية الأحكام الواقعيه عند المخالفه، فنفس الجعل لا يجتمع مع فعلية الأحكام الواقعيه. و على هذا فلو صلّى أحد الصلاه من دون سوره من دون توجه إلى أماره تدلّ على عدم وجوب السوره أو

من دون استناد إليها تجزيه صلاته و لا يصح عقابه، لما عرفت من أن نفس الترخيص في جواز الإتيان بالصلاه طبقاً للأماره بدون السوره ينافى بقاء الحكم الواقعي على الفعلية.

لا يقال: إنَّ الحجه التخيريّه متفرعه على إمكان الفرد المردد مع أنَّه لاوجود له في الخارج. هذا مضافاً إلى أنَّ المطابقه مع قول أحدهم تعارض مع عدم المطابقه مع الآخر ما لم يستند إلى أحدهما.

لأننا نقول: إنَّ الفرد المردد ممكن لأنَّ التردد في المفهوم لا- في المنطبق عليه الفرد المردد كما قرر في محله. و أما التعارض فلا يلزم إذا سقط الواقع في الطرف المخالف عن الفعلية بعدم مطابقتها مع الرأي المخالف الذي يكون حجه ظاهريه فليتأمل.

الفصل العاشر: في أدله جواز التقليد

إشاره

يستدلّ على جوازه بأمر:

منها دليل العقل:

و لا يذهب عليك أنّ جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم في الجملة من البديهيات الجليليه الفطريّه و لا يحتاج إلى إقامه دليل آخر، و إلّا لزم سدّ باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفه ما دلّ عليه كتابا و سنه. و لا يجوز التقليد في جواز التقليد أيضاً و إلّا لزم الدور إن توقف جواز التقليد على نفس جواز التقليد أو التسلسل إن توقف جواز التقليد على جواز التقليد بتقليد آخر.

هذا مضافاً إلى أنّ عدم رفع الجهل بعلم العالم مع احتمال كونه دخيلاً في الإتيان بوظائفه يوجب المذمه و هو كاف في كون لزوم رفع الجهل بعلم العالم جلياً و عقلياً.

و قد يستدل على استكشاف العقل لزوم التقليد شرعاً بمقدمات الانسداد بتقريب أنّ العقل بعد ثبوت المبدأ المتعال و إرسال الرسل و تشريع الشريعة و عدم كون العبد

مهملاً يذعن بأنّ عدم التعرض لامتنال أو امره و نواهيه خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه و هو ظلم، فيستحق به الذم و العقاب من قبل المولى.

و عليه لزم أن يقوم العبد بامتنال تكاليف المولى إما بنحو تحصيل العلم بها و إما بنحو الاحتياط عند الإمكان، و مع عدمه من جهة لزوم العسر و الحرج أو عدم معرفه طريق الاحتياط يذعن العقل بنصب طريق آخر فى فهم التكاليف و كيفيه امتثالها لئلا يلزم اللغويه فى جعل الأحكام و نقض الغرض من بقاء التكاليف و عدم نصب الطريق إليها و هو منحصر إما فى الاجتهاد و هو تحصيل الحججه على الحكم لم يتمكن منه، أو التقليد و هو الاستناد إلى من له الحججه على الحكم بل لو احتمل حينئذ العمل بظنه لكان المتعين عليه عقلاً هو التقليد، لاحتمال تعينه حتى قيل بأنه من ضروريات الدين أو المذهب دون تعين الظن فلا يقين ببراءه الذمه إلّا بالتقليد. و ليعلم أنّ الغرض من البيان المزبور استكشاف نصب الطريق شرعاً بحكم العقل من ناحيه مقدمات الانسداد.

وفيه: أنّ مقدمات الانسداد لاتفيد إلّا لزوم الاحتياط بمقدار الممكن لاحجيه مطلق الظن و لاالظن الخاص كتقليد المجتهد.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المقلد حيث لم يعرف كيفيه الاحتياط لزم عليه الرجوع إلى المجتهد فى كيفيه الاحتياط لعدم علمه بها، فيكون الظنّ الحاصل من قول المجتهد حجه بالنسبه إلى المقلد بعد تماميه مقدمات الانسداد و ليس الظنّ المذكور إلّا ظناً خاصاً.

ومنها سيره العقلاء

الحق ثبوت الارتكاز و بناء العقلاء على رجوع الجاهل فى كل باب إلى العالم به و كون قول ذلك العالم ظناً خاصاً عندهم، و بضميمه عدم الردع الشرعى يصير ظناً خاصاً شرعياً.

وفيه: أنّ هذه السيره إنّما تنتفع بضميمه عدم الردع لابانفرادها، فيحتاج إلى إثبات ذلك. وحينئذٍ فإن كان الكلام في المجتهد فهو وإن كان له سبيل إلى إثباته لكن قوله لا ينفع المقلد إذ الكلام هنا في حجية قوله، و جواز التقليد فيه يستدعى الدور أو التسلسل.

وإن كان الكلام في المقلد فهو عاجز عن إثبات عدم الردع عند انقداح احتماله في نفسه. نعم، قد يكون غافلا عن الردع، بحيث يمشى على جبلته و فطرته و لا يهتمل الردع أصلاً، لكنّ الكلام فيمن شك في الردع و انقداح احتماله في خاطره لا في الغافل، فإنّه معذور شرعاً في جميع الموارد.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الردع عن الارتكازيات يجب أن يكون واضحاً و صريحاً حتى يمكن الارتداع و لو في الجملة، و إلّا فالناس يعملون بارتكازاتهم و لا يلتفتون إلى الردع. و حينئذٍ أمكن للعامي أن يستدل على عدم الردع بأنّه لو كان لبان و حيث لم بين لم يكن، و هذا أمر يعرفه غير المجتهد أيضاً.

هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ ثبوت سيره المتشرعه دليل على عدم الردع عن السيره العقلائيه.

ومنها: سيره المسلمين، و لا يريب في أنّ سيره المسلمين على رجوع الجاهل إلى العالم و احتمال الردع مردود هنا، لأنّ عدمه يكشف عن نفس وجود السيره المذكوره، فإنّ عمل المسلمين بما هم مسلمون بشيء كاشف عن جوازه و لولا الجواز لم يكن المسلمون عاملين مع كون عملهم المستمر في المرآى و منظر الشارع، و عملهم المذكور دليل على عدم ردع الشارع كما لا يخفى.

ومنها الآيات الكريمه

١- قوله فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ . (١)

ص: ٨٤٨

و تقريب الاستدلال به أنّ الأمر بالسؤال يستتبع وجوب القبول، وإلّا لكان السؤال لغوا. فقول العالم يكون واجب القبول و هو مساوق لحجيه قوله. و يشكل ذلك باحتمال أن يكون الأمر بالسؤال ليحصل العلم، إذ قد يحصل العلم بسبب السؤال فى بعض الموارد. و عليه فلا يدل على حجيه قول أهل الذكر تعبدًا و لو لم يحصل العلم من جوابه.

اللّهمّ إلمّا أن يقال: إنّ العرف يفهم من هذه الآيه وجوب قبول قول العالم و لو لم يحصل به العلم، كما يفهم وجوب قبول قول الطبيب بل مطلق أهل الخبره لو أمر بالرجوع إليه، ولكنّ الذى فى الباب احتمال أن يكون مستند فهمهم كذلك ما استقر عليه بناؤهم عليه من رجوع كل جاهل فى كل أمر إلى العالم به، فالآيه إمضاء لبناء العقلاء و لا تكون دليلًا آخر.

٢- قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فى الدّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ . (١)

و تقريب الاستدلال به أنّه لولا حجيه قول الفقيه لكان نفره و إنذاره لغوا، فالأمر بالإنذار يستتبع وجوب القبول، و إذا ثبت وجوبه عند بيان الحكم مقرونا بالإنذار ثبت وجوبه عند بيانه من دون الإنذار أيضًا لعدم الفرق قطعًا.

أورد عليه بأنّ الأمر بالإنذار لعله لحصول العلم منه فى بعض الموارد فلا يبلغو، بل فائدته فى مورد لا يحصل العلم أيضًا هو أنّ المكلفين يخرجون بالإنذار عن الغفله و يصيرون شاكين فى الحكم فيجب عليهم الاحتياط أو تحصيل العلم و لا يجوز إجراء البراءه لعدم جريانها قبل الفحص.

ص: ٨٤٩

و اجيب عنه بأنّ الإنصاف أنّ تقييد وجوب القبول بمورد حصول العلم من قول المفتى بعيد.

نعم، يمكن أن يكون الوجه في هذه الاستفادة هو ما ارتكز في أذهانهم بمقتضى جبلتهم و فطرتهم من رجوع الجاهل إلى العالم.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ وجود الارتكاز لا يوجب أن يكون ما ورد من الشرع ممحّضاً في الإمضاء، بل يمكن أن يكون حكماً تعبدياً بحيث يصح الأخذ بإطلاقه. و الأصل في الأوامر الشرعيه أن يكون الشارع في مقام بيان الأحكام الشرعيه لا المرتكزات العقلانيه إلّا إذا كان ما ورد من الشرع مقروناً بقربنه تدلّ على إرادته خصوص الإمضاء لما عليه الارتكاز فتأمل.

و دعوى أنّ آيه النفر لا دلالة لها على جواز التقليد و أخذ قول النذير تعبداً، بل تكون في مقام إيجاب تعلم الأحكام و وجوب إبلاغها إلى السائرين.

مندفعه بأنّ ترتيب التحذر بقوله لعلهم يحذرون على الإنذار من دون ضمّ صميمه من المراجعه إلى المعارضات و غيرها يدلّ على أنّ المراد هو الإخبار بالفتوى، فإنّه مما يحذر به المقلد من دون حاجه إلى تأمل و ضمّ صميمه، بخلاف نقل الروايات، فإنّ سامع الروايات إن كان مقلدا فلا يحذر بمجرد الإنذار، بل يحتاج إلى ضمّ مقدمات منها وجوب دفع الضرر المحتمل و هو لا يتمكن منه.

و إن كان مجتهداً فلا يحذر بمجرد أيضاً، بل لزم على المجتهد أن يتفحص عن سند ما روى له و ملاحظه معارضاته فيحذر عند تماميه الجهات، فحيث إنّ الحذر مترتب بلا فصل على الإنذار من دون ذكر صميمه شيء يظهر اختصاص الآيه الكريمة بإظهار الفتوى.

فتدل الآيه الكريمه على أنه يجب على كل واحد من كل طائفه من كل فرقه نفر لتحصيل العلم بالفروع العمليه ليبيّن لها لكل واحد من الباقيين ليتحدّر المكلف و يعمل بقوله سواء حصل له العلم منه أو لم يحصل. وهذا ليس إلّا حجه قول الفقيه.

ومنها: الاستدلال بالروايات و هي طوائف: تدلّ على جواز الاجتهاد و التقليد بالمطابقه أو بالملازمه و إليك جمله من هذه الطوائف:

١- الأخبار الداله على جواز تفرّيع الفروع إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا.

و المستفاد من هذه الطائفه هو جواز الاجتهاد، إذ التفرّيع الكامل لا يكون إلّا هو الاجتهاد. و مقتضى إطلاق ذلك هو جواز الاجتهاد في عصر الحضور و غيره، و إذا كان الاجتهاد جازيا كان التقليد عنه جائزا لعدم تخصيص جواز الاجتهاد بكونه لعمل نفسه.

٢- الأخبار الداله على الإرجاع إلى الغير بملاك كون الغير عالما أو ثقّه، مثل صحيحه إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعه، فقال: ألق عبد الملك ابن جريح فسله عنها، فإن عنده منها علما، بدعوى أن تعليل الإرجاع بقوله «فإن عنده منها علما» يدلّ على الأمر المطوى المفروغ عنه و هو جواز الرجوع إلى العالم و أخذ الرأى منه.

و مثل صحيحه أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام، قال سألته و قلت: من أعامل و عمن آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العمرى ثقتى فما أدّى إليك عنى فعنى يؤدّى و ما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له و أطع فإنه ثقّه المأمون.

و تعليل الذيل دليل على جواز الأخذ عن كل ثقّه مأمون و لا يختص جواز الأخذ بمن كان ثقّه عند الإمام المعصوم عليه السلام.

٣-الأخبار الداله على النهى عن الإفتاء بغير علم، مثل صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج، قال: قال لى أبو عبدالله عليه السلام: «إياك و خصلتين ففيهما هلك من هلك إياك أن تفتى الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم»، فإنها تدلّ بمفهومها على جواز الإفتاء إذا كان عن الأدله المعتمبره و الحجج المعتمبره التى تكون من العلم.

٤-الأخبار الداله على أنّ الاجتهاد و الاستنباط معمول به بين الأصحاب و لم يردعهم الأئمه الطاهره عليهم السلام و هى كثيره جداً.

مثل خبر الحسن بن الجهم قال: قال لى أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا أبا محمد! ما تقول فى رجل تزوج نصرانيه على مسلمه؟ قال: قلت: جعلت فداك، و ما قولى بين يديك قال: لتقولن فإن ذلك يعلم به قولى، قلت: لا يجوز تزويج نصرانيه على مسلمه و لا غير مسلمه، قال: و لم؟ قلت: لقول الله عزّوجلّ وَ لَا تَنْكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَ (١)، قال: فما تقول فى هذه الآيه وَ الْمُخْصِيَّاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ (٢)؟ قلت: فقوله وَ لَا تَنْكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَ (٣) نسخت هذه الآيه، فتبسّم ثم سكت.

٥-الأخبار الداله على تعليم الاستنباط و الاجتهاد كخبر مولى آل سام قال: قلت لأبى عبدالله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على أصبعى مراره، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزّوجلّ، قال الله تعالى وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (٤) مسح عليه.

ص: ٨٥٢

١- (١) البقره، ٢٢١.

٢- (٢) المائده، ٥.

٣- (٣) البقره، ٢٢١.

٤- (٤) الحج، ٧٨.

٦-الأخبار الداله على المنع عن أخذ آراء المنحرفين و جواز رواياتهم،مثل خبر حسين بن روح عن أبى محمد الحسن بن على أنه سئل عن كتب بنى فضال،فقال:خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا.

فالخبر يدل على جواز الأخذ بآراء من يكون على مذهب الحق و احتمال اختصاص الآراء بأصول العقائد مندفع بالإطلاق.

٧-الأخبار الداله على النهى عن الحكم بغير ما أنزل الله تعالى بناء على عدم اختصاص الحكم بباب القضاء كما هو الظاهر،فإن مفادها أن الحكم بغير ما أنزل الله منهى عنه.و يستفاد منه أن الحكم بما انزل الله لا مانع منه و المجتهد الذى استنبط الحكم مما أنزل الله لا يكون مشمولاً للنهى.

٨-الأخبار الصحيحه الداله على كيفية علاج الأخبار المتعارضه بأخذ موافق القرآن الكريم و طرح المخالف،و بأخذ المخالف للعامه و طرح الموافق لهم،و غير ذلك من الأمور التى لا يمكن إلا بالاجتهاد إذ تشخيص المخالف و الموافق للكتاب و العامه لا يمكن بدون الاجتهاد و العلم بالقواعد.

٩-الأخبار الداله على النهى عن القياس و الاستحسان و الاستصلاح و مجرد الرأى من دون استناده إلى الحجه الشرعيه و غير ذلك من الاستنباطات الظنيه التى عولت عليها العامه.

فالاقتصار فى النهى على الموارد المذكوره يدل على جواز الاستنباط و الاجتهاد الشايح بين الشيعه،إذ لو كان ذلك ممنوعاً أيضاً ألحقه الإمام عليه السلام بالموارد المذكوره فى النهى.

و ينقدح مما ذكر أنه لاوقع لتشنيع الأخباريين على الأصوليين من جهه التزامهم بالاجتهاد و الاستنباط مع ما عرفت من أدله مشروعيه الاجتهاد و الاستنباط.

و الأخباريون إن كان مورد تشنيعهم ما توهموا من جعل العامي،المجتهد في عرض النبي و الأئمه عليهم السلام ذا حظ من التشريع، كما هو دأب العامه بالنسبه إلى أئمتهم الأربعة،فهذا بمعزل عن مرام الأصوليين.و إن كان مورد تشنيعهم هو قول الأصوليين بأن استنباط الأحكام يحتاج إلى مقدمات صعبه من إعمال القوه في تشخيص مداليل الألفاظ،ثم في الفحص عن المعارض،ثم في علاج التعارض.و العامي ليس أهلا لهذا الشأن،بل الأهل له هو المجتهد.فيلزم على العامي الرجوع إليه كسائر موارد الرجوع إلى الخيره،فهذا التشنيع على هذا المعنى غير متوجه لكونه أمراً حقا و يدل عليه الارتكاز القطعي مضافاً إلى الأدله التعبدية.

لايقال: إنَّ الأخذ بالأحكام العقلية كقاعده قبح العقاب بلا بيان و قاعده حكم العقل بالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين و غير ذلك أخذ بغير الكتاب و السنه،فيكون مشمولاً للنهي عن الأخذ بغير الكتاب و السنه مع أنه أمر شايح بين الأصوليين.

لأننا نقول: إنَّ الأصولي الشيعي لا يعمل بهذه القواعد ما لم يحصل له العلم بها و مع حصول العلم و الاطمئنان بها و إقامه الدليل عليه كان داخلا في مفهوم قوله عليه السلام«و من أفتى بغير علم فعليه كذا»،فإنه أفتى بعلم.و المراد من العلم أعم من العلم الوجداني و الحجج الشرعيه.و عليه فمثل هذه الأخبار غير ناهيه عن القواعد التي توجب العلم.هذا مضافاً إلى اعتضاد بعض تلك القواعد بالنصوص الشرعيه كأدله البراءه العقلية.

على أن بعض تلك القواعد كالبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهي بحث حول إطلاق الأمر و النهي الشرعيين و لا يكون أجنيا عن الكتاب و السنه.و أيضاً أن الأخباري يحتاج إلى الجمع بين الروايات و رعايه قواعد الجمع،فلو لم يراع ذلك لم يأت بشيء إلّا بالاجتهاد الناقص عصمنا الله تعالى من الزلل و وفقنا لمرضاته.

و هو أنّ المحصل من الأدله جواز الرجوع إلى المجتهد و هو بإطلاقه يشمل ما إذا كان مع المجتهد مجتهد آخر يساويه في العلم و الفضيله،ولكن يخالفه في الرأي و الفتوى،و لا إشكال في ذلك بعد أنّ المستفاد من الأدله هو جواز الرجوع إلى واحد منهم و هي الحجية التخيرييه،لوضوح أنّه لا يلزم العمل برأى جميعهم.و عليه فلاوجه لدعوى تساقط آراء المجتهدين و لزوم الرجوع إلى الاحتياط عند اختلافهم في الرأي.هذا بخلاف أدله حجية الأمارات،فإنّ المستفاد من الأدله فيها هو وجوب الأخذ بجميعها لابواحد منها،و لذا يقع التعارض بينها عند اختلافها.

الفصل الحادى عشر: في اختلاف أهل الفتوى في العلم و الفضيله

و اختلاف الفتاوى إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتاوى مع اختلافهم في العلم و الفضيله.فقد يقال:اللازم هو الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل تعيينه للقطع بحجيه رأيه و الشك في حجيه غيره.و من المعلوم أنّ الشك في الحجيه مساوق لعدمها.هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضيه الأدله في هذه المسأله.

و أمّا غير المقلد فقد اختلفوا في جواز تقديم المفضول و عدم جوازه و المعروف هو الثانى و هو الأقوى للأصل و عدم الدليل على خلافه.و لا إطلاق في أدله التقليد،لوضوح أنّها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا في كل حال من غير تعرض أصلا لصوره معارضته بقول الفاضل.

و دعوى السيره على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلميه أحدهما ممنوعه.و لا عسر في تقليد الأعلم لا عليه أى الأعلم،لإمكان أخذ فتاويه من رسائله و كتبه،و لالمقلديه لذلك أيضاً.و ليس

تشخيص الأعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد مع أن قضيه نفى العسر الاقتصار على موضع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه العسر.

ويمكن أن يقال: وقد تقدم أن مفاد أدله اعتبار الفتاوى غير مفاد أدله اعتبار الأخبار، إذ المقصود في الثاني هو الأخذ بجميعها بخلاف الأول، لأن الأخذ بجميع الفتاوى ليس بواجب، بل الواجب هو الأخذ بواحد منها و عليه فمفاد أدله اعتبار الفتاوى من أول الأمر هي الحجج التخيرييه من دون حاجه إلى دليل خارجي.

و لامعارضه في حجيتها بعد إطلاق أدلتها، بخلاف التخير في الأخبار، فإنه يحتاج إلى دليل خارجي بعد معارضه المتعارضين و تساقطهما. و عليه فلامجال لقياس المقام بالأمارات، لأن مفاد أدله اعتبار الفتاوى من أول الأمر هي الحجج التخيرييه، و معه لاوجه للقول بالتساقط لأنه فرع التعيين، فينافي تعيين كل طرف مع تعيين طرف آخر بخلاف حجيه كل طرف بالحجج التخيرييه بين هذا الطرف و طرف آخر لعدم المنافاه بينهما كما لا يخفى.

و دعوى عدم الإطلاق في أدله التقليد ممنوعه لإطلاق مثل قوله تعالى: فَسَيُتْلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ (١)، فإنه يدل بإطلاقه على جواز الرجوع إلى كل من كان من أهل الذكر، سواء عارض قوله قول غيره أم لا، نظير قوله عليه السلام صدق العادل، و هكذا الإرجاعات الخاصه كالإرجاع إلى يونس بن عبدالرحمن و زكريا بن آدم و نحوهما، فإنه يدل على حجيه قول هؤلاء، سواء كان هناك من هو أعلم منهم أم لم يكن.

و دعوى عدم الإطلاق لاحتمال عدم وجود الأعلم منهم في ذلك الزمان و علم الإمام بذلك مندفعه بأن ذلك مبني على أنه عليه السلام أمرهم بالإفتاء أو أرجع الأصحاب

ص: ٨٥٦

إليهم بأعمال الغيب و الاطلاع على أحوال جميع الموجودين في زمانه، و هو بعيد جداً.

لا يقال: لاتنهض الإطلاقات للأحوال المتأخره منها المعارضه .

لأننا نقول: يكفي الإطلاع الذاتى لسرايه الحكم فى الأحوال المتأخره، و إنما فلامجال للقول بتعارض الحجتين فى الخبرين المتعارضين، مع أن التعارض من الأحوال المتأخره و لا يكون ذلك إلا بإرادته الذاتيه، ثم إن مع تسليم الإطلاقات لامجال للتمسك بالأصل المذكور، لأن الأصل دليل حيث لا دليل. ولكن هذا يتم لو لم تكن سيره العقلاء على خلافه و السيره المستمره على ترجيح قول الأعلم عند تعارضه مع قول غيره ثابتة، و حيث لم يردع الشارع هذه السيره تكون حجه شرعيه.

اللهم إنما أن يقال: إن ذلك مختص بما كان المقصود إدراك الواقع كحفظ الأموال و النفوس، لا- فيما إذا كان المقصود هو الاحتجاج على المولى فى الإمتثال، و إنما فلا- فرق بين الأ-علم و غيره فى جواز الرجوع إليه، إنما أن يقال إن الخطابات الشرعيه الحاكيه عن إرادات الله تعالى لا تكون أدون من خطاباتنا الحاكيه عن تعلق إراداتنا بإدراك الواقع، فالمتبع إنما هو السيره المحققه بين العقلاء.

لا يقال: إن مع سقوط دليل اعتبار الفتوى بعدم شمول ما دلّ على اعتباره للمتعارضين يمكن الإشكال فى اعتبار الفتوى مع التعارض و الاختلاف، و يحتمل كون وظيفه العامى الأخذ بأحوط الأقوال، فلا يكون فى البين دوران الحجه بين التعيين و التخيير.

لأننا نقول: إن احتمال الأخذ بأحوط الأقوال بعد قيام الإجماع المركب على عدم السقوط منفى، فإن المجمعين بين قائل بالتخيير و بين قائل بالتعيين فكل نفوا السقوط

و لزوم العمل بأحوط الأقوال، فإذا كان احتمال السقوط و أحوط الأقوال باطلا فلانماص من الأخذ بقول الأعلّم بعد ما قامت السيره العقلانيه على الأخذ بقول الأعلّم. هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى القاعده مع وجود الإطلاق و دوران الأمر بين خروج واحد من الأعلّم أو العالم منه هو خروج غير الأعلّم، لعدم احتمال خروج الأعلّم و بقاء غيره عند العقلاء كما لا يخفى.

ثم إنّ الملاك في تقديم الأعلّم حيث كان هو أصوبه رأى الأعلّم يوجب ذلك تقديم قول الحى المعارض مع الحى الأعلّم إذا كان قول الحى المعارض لقول الأعلّم موافقا لأعلّم من الأموات، و هكذا يوجب ذلك تقديم قول الحى المذكور على غيره إذا كان قول الحى المذكور موافقا للمشهور لقوه نظره الموافق للمشهور بالنسبه إلى غيره.

فلا يترك الاحتياط في ترجيح الأقوى ملاكا و هو يختلف بحسب اختلاف الموارد. هذا كله بالنسبه إلى دوران الأمر بين العالم و الأعلّم. و أما إذا كان الأمر دائرا بين ذى فضيله من ساير الفضائل و غيره، فإن كان مرجع الفضيله إلى كونها دخيله في ملاك طريقه الفتوى، فلا إشكال في تقديمه على غيره، و إلّا فلاوجه لتقديمه على غيره بناء على وجود الإطلاقات الداله على جواز الرجوع إلى المجتهدين كما تقدم.

نعم لو لم يكن إطلاق و قلنا بالتخير لقيام الإجماع على عدم السقوط، فاللازم هو تقديم ذى الفضيله على غيره لاحتمال أن يعتبره الشارع بملاحظه منصب المرجعيه، فيدور الأمر بين التعيين و التخير، فاللازم هو الأخذ بالتعيين فيما إذا لم يكن الأصل الحاكم جاريا في مورده كالاستصحاب كما أشار إليه سيّدنا الأستاذ فيما تقدم.

و هكذا الأمر لو قلنا بخروج أحد الطرفين من الإطلاق و شككنا أنّه هو ذو الفضيله أو غيره، فاللازم هو الأخذ بقول ذى الفضيله لعدم احتمال خروجه و بقاء غيره عند العقلاء. هذا كله بالنسبه إلى الرجوع إلى أهل الفتوى لأخذ فتاويه.

و أمّا حكم الرجوع إلى أهل الفتوى للزعامة و ولايه الأمور، فمع التساوى فى العلم و الفضيله يحكم بالتخير فى فرض التعدد. و أمّا مع اختلافهما و لزوم تقديم أحدهما، فإن كانت الفضيله دخيله فى حسن إجراء الولاية بنحو الأتم.

فلا إشكال فى تقديم ذى الفضيله لعدم احتمال خروجه عن الإطلاق و بقاء غيره فيه كما تقدم، و إلّا فالتخير باق و إن كان ذو الفضيله أحسن استنباطاً، لأنّ الزعامه و الولاية غير مرجعيه الفتوى، إلّا إذا ورد نص خاص و إن تعارض الفضائل بعضها مع بعض. فإن كان المقصود هو أخذ الفتوى، فاللازم هو الرجوع إلى من يكون أجود استنباطاً. و إن كان المقصود هو ولايه الأمور، فاللازم هو الرجوع إلى من يكون أحسن إجراء، و الله هو العالم.

الفصل الثانى عشر: فى جواز تقليد الميت و عدمه،

و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأوّل: فى جواز التقليد الابتدائى عن الميت و عدمه.

و قد استدلل على العدم بالأصل و هو أن جواز التقليد عن الحى معلوم و التقليد عن الميت مشكوك، و الأصل عدمه لأنّ الحجيه تحتاج إلى دليل.

أورد عليه بمنع كليه ذلك الأصل لاحتمال تعين قول الميت فى بعض الموارد، كما إذا كان الميت أعلم؛ اللهم إلّا أن يقال إنّ هذا الاحتمال مردود بالإجماع المركب، فإنّ الأقوال بين تعيين الحى و التخير و ليس هنا قول بتعين التقليد عن الميت و لو كان أعلم، ولكنه كما ترى لأنّ الإجماع المركب ليس بحجه ما لم يرجع إلى الإجماع البسيط و هو غير محرز.

هذا مضافاً إلى أنّ التمسك بالأصل فيما إذا لم يكن دليل على جواز التقليد عن الميت. و يكفى فى المقام بناء العقلاء على الجواز، حيث إنهم لا يفرقون فى جواز الرجوع إلى الخبره بين الحىّ و الميت.

و لامجال لقياس آراء المجتهدين بالأمارات، لأنّ اللازم في الأمارات هو الأخذ بجميعها بخلاف آراء المجتهدين، فإنّ الواجب فيها هو الأخذ برأى واحد منهم.

و عليه فالمستفاد من إطلاق أدلّه اعتبار آراء المجتهدين هي الحجة التخييرية، و معه لامجال لدعوى التساقط عند التعارض، كما لاحاجه إلى دليل آخر في إفاده التخيير. و عليه فإن كانت أدلّه اعتبار آراء المجتهدين مطلقه فيجوز الأخذ بأحد الآراء، و إلّا فاللازم هو الأخذ بالمتيقن من دون فرق بين الحيّ و الميت.

فتحصّل أنّ التقليد عن الميت ابتداء بعد كونه مشمولاً لإطلاق الأدلّه لمانع منه خصوصاً إذا أدرك المقلد زمان المجتهد الميت في حال كونه مميزاً لحججه رأيه له كما لغيره، و لامجال للأصل بعد وجود بناء العقلاء عليه.

اللهمّ إلّا أن يمنع الإجماع عن التقليد عن الميت ابتداء سواء كان الميت أعلم أم لم يكن كما هو ظاهر العبائر فيقتصر عليه.

والمقام الثاني: في جواز البقاء على تقليد الميت، و لا يخفى عليك جواز البقاء على تقليد الميت لقيام سيره العقلاء عليه و عدم إحراز الإجماع على خلافه، بل يجب البقاء فيما إذا كان الميت أعلم أو كان قوله موافقاً لأعلم من الأموات أو انحصر احتمال الأعلمية فيه، لأنّه أصوب عند العقلاء كما لا يخفى. و لو عكس الأمر بأن يكون الحيّ أعلم أو انحصر احتمال الأعلمية فيه أو كان قوله موافقاً لقول أعلم من الأموات و جب العدول عن الميت إلى الحيّ المذكور، ثم إنّ مع جريان بناء العقلاء لامجال للاستصحاب لأنّ البناء دليل و الأصل دليل حيث لا دليل.

لا يقال: إنّ تجويز البقاء على الميت مع مخالفه رأيه لرأى الحيّ يؤول إلى تجويز المجتهد الحيّ مخالفه المكلف لرأيه و هو كما ترى. هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون

تجوز البقاء مخالفا لرأى المتقدمين، فيلزم حينئذ التفرد في الفتوى المذكور كما حكى ذلك عن سيدنا المحقق البروجردى قدس سره قبل عدوله إلى تجوز البقاء.

لأننا نقول: أجب عنه السيد المحقق الثرى القاسانى بأنه منقوض بتجوز المجتهد الحى الرجوع إلى الحى الأعلم و لو مع العلم بمخالفه رأى الأعلم معه، مع أنه تجوز المجتهد الحى مخالفه المكلف لرأيه. و أما احتمال أن يكون تجوز البقاء مخالفا لأقوال المتقدمين فقد حكى عن السيد المحقق البروجردى أنه تتبع ذلك و لم يجد شيئا لذلك، فلذا عدل عن الاحتياط إلى تجوز البقاء.

ثم لو لم نقل بقيام سيره العقلاء على ذلك أمكن استصحاب حجيه رأى المجتهد الميت بعد موته.

لا يقال: إنَّ العرف يرى الموت انعدام الحياه و معه لا مجال للاستصحاب.

لأننا نقول: إنَّ العرف و إن كان يرى ذلك بنظره البدوى، ولكن بعد استماع المعاد و الرجوع من القبر إلى البرزخ من أصحاب الشرايع انقلب نظره، فيرى أنَّ النفس و الروح القائم به رأى باق إلى ما بعد الموت، فإذا شك في بقاء رأيه السابق أو تبدل برأى آخر يستصحب كما يستصحب بقاء رأى المجتهد الحى عند الشك في انقلابه و تبدل بالآخر. و لو شك في حجيه رأى المذكور بعد ذلك يستصحب الحجيه.

و دعوى أنَّ استصحاب بقاء رأى غير جار لعدم الشك في زواله فإنَّ كل إنسان يكشف عنه الأستار بعد الموت و يصير خبيراً بالواقعات و حقايق الأحكام، فإما أن يقطع بخلاف ما استنبطه في حال حياته أو يقطع بالوفاق. و على كل حال قد زال رأى السابق الذى وصل إليه فى تلك الحال، لأنه القطع بالوظيفه و الحكم الظاهرى الذى يتطرق فيه احتمال الخلاف.

و أما ما وصل به حال الموت فهو القطع بالواقع و لا يتطرق فيه احتمال الخلاف قط. فأين أحدهما بالآخر حتى يجوز الاستصحاب مندفعه بأننا سلمنا أنه بالموت يصير قاطعا بالواقعات و حقايق الأشياء و الأحكام، ولكن قطعته هذا ليس حجه على الأنام لخروجه عن طريق استنباط الحكم و تحصيل الوظيفة بالطرق المتعارفه الراجعه إلى إعمال النظر في الأدله الشرعيه و ليس هو صفه قائمه بالنفس ليدعى زواله بالموت و كشف الأستار.

نعم، يمكن الاشكال بوجه آخر يحتاج توضيحه إلى التنبه على مقدمه، و هي أنّ أدله الأصول و الأمارات إنما يثبت مؤداها فيما كان هناك أثر عملي أو غيره يترتب عليه، فالتعبد بتصديق العادل أو ظاهر الألفاظ إنما يعقل فيما كان له أثر عملي فما ليس له أثر أصلا لا يعقل التعبد في مورده.

إذا عرفت ذلك لا- أثر في التعبد بها بالنسبه إلى الميت و لا يشملها أدلتها و لا يقاس بالأحكام التي ليست محطا بعمل المجتهد كأحكام الحيض و نحوها، إذ تلك الأحكام و إن كانت كذلك إلا أنّ الإفتاء بها بنفسه عمل المجتهد، فهذا الأثر كاف في صحه التعبد و أين ذلك بما نحن فيه، فإنّ الميت كما لا عمل له بالأحكام كذلك لا يتصور في حقه الإفتاء كي يصح شمول أدلتها له بلحاظ هذا الأثر.

اللهمّ إلا أن يقال: يكفي في جواز التعبد بالرأى ترتب الأثر العملي و لو للمقلد بعد موت المجتهد. و عليه فالإفتاء الذي صدر من المجتهد حال حياته و إن لم يكن له أثر بالنسبه إلى الميت إلا أن التعبد بإفتائه الصادر قبل موته يترتب عليه الأثر العملي و هو جواز أخذ المقلد لفتوى الميت بعد موته، فلا يقاس المقام بما لا أثر له حتى لا يعقل التعبد في مورده. فالأقوى جريان استصحاب حجه فتوى الميت لو أغمضنا النظر عن جريان السيره العقلانيه.

فتحصّل ممّا تقدم أنّ التقليد الابتدائي عن الميت ليس بجائز و إن أمكن دعوى قيام السيره العقلائيّه على جوازه، و ذلك لدعوى قيام الإجماع عليه. نعم، لو أدرك المكلف أو المميز زمان مجتهد أعلم و لم يقلد عنه في زمان حياته أمكن القول بجواز التقليد الابتدائي عنه بعد موته بل يجب عليه ذلك، لأنّ الملاك في تقليد الأعلّم هو الأصويبه و هو يقتضى تعينه. و بعد الموت نشك في مانعيه الموت و أصاله عدم المانع تعين التقليد عن الميت الأعلّم. و لافرق في ذلك بين أن يكون معلوم الأصويبه أو مظنونها أو محتملها. هذا كله بالنسبه إلى التقليد الابتدائي عن الميت.

و أما البقاء على تقليد الميت فهو جائز لقيام السيره العقلائيّه عليه و عدم إحراز الإجماع على خلافه. هذا إذا كان الميت مساويا مع الأحياء. و إذا كان الميت أعلم أو كان قوله موافقا لأعلم من الأموات أو انحصر احتمال الأعلّميه فيه و جب البقاء، لأنّه أصوب عند العقلاء، كما أنّه إذا كان الحي أعلم أو انحصر احتمال الأعلّميه فيه أو كان قوله موافقا لقول أعلم من الأموات و جب العدول عن الميت إلى الحي. و ذلك لبناء العقلاء على اختيار الأصوب. و هو يقدم على الإطلاق الدال على التخيير من جهه أنّ البناء أمر ارتكازي و لا يردع الأمر الارتكازي بالإطلاق، بل اللازم في ذلك هو التصريح بذلك و هو مفقود.

الفصل الثالث عشر: في شرائط المرجعيه،

و قد اشترط الأصحاب امورا فيمن يرجع إليه في التقليد:

منها: البلوغ و منعه بعض و استدلال له بالسيره العقلائيّه على جواز الرجوع إلى غير البالغ فلا يشترط البلوغ. و فيه أنّه لا يحرز قيام السيره العقلائيّه على الرجوع إلى غير البالغ لأخذ الفتوى، كما أنّ شمول الإطلاقات للصبى غير معلوم بعد اختصاص الإرجاعات بالرجال و البالغين. و على فرض وجود الإطلاقات يكفي لتقييدها

صحيحه محمد بن مسلم عمد الصبي و خطاه واحد بدعوى أنه يدل على أن آراء الصبي مسلوبه الأثر.

اللهم إنا أن يخصص ذلك باب الديه كما يشهد له قوله عليه السلام في خبر إسحاق بن عمار عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقله. هذا مضافاً إلى أن مع اختصاصه. بذلك الباب لا يلزم الاستخدام في رجوع الضمير في قوله عليه السلام يحمل على العاقله؛ إنا أن يقال إن الجملة المذكوره عامه و تطبيقها في بعض الروايات على الديه، و تحمل العاقله لا يوجب تخصص الجملة بذلك الباب في سائر الأخبار فتأمل. فتحصل أن القدر المتيقن هو اختصاص جواز الرجوع في التقليد بالبالغين دون غيرهم، و عليه فمقتضى الاحتياط هو اعتبار البلوغ.

ومنها: العقل، و لا إشكال في اعتباره في حال الاستنباط، إذ الموضوع في أدله التقليد هو الفقيه و المستنبط و مما لا يصدقان على المجنون و أيضاً لاسيره على الرجوع إلى المجنون و لا كلام فيه.

و إنما الكلام في أنه هل يشترط بقاء العقل في حجه رأى المجتهد أو لا- يشترط و يجوز العمل برأى من كان عاقلاً ثم صار مجنوناً؟

يمكن أن يقال: إن السيره ثابتة على اعتبار العقل عند الاستنباط. و أما لو استنبط في حال عقله ثم صار مجنوناً عند إظهار رأيه توسط غيره جاز الأخذ برأيه الصادر عنه في حال عقله و لو لم يبق عاقلاً.

وفيه: أنه كذلك لو أخذ العامى الفتوى منه في حال وجود الشرائط ثم صار مجنوناً، و أما إذا استنبط في حال وجود الشرائط و منها العقل ثم صار مجنوناً قبل الأخذ يشكل الرجوع إليه لظهور أدله جواز التقليد في لزوم صدق عنوان الفقيه و العالم حال الأخذ و التقليد و صدقهما قبل الأخذ لا يكفي.

و دعوى أنّ المقام نظير ما مرّ في بقاء التقليد عن الميت من عدم اشتراط الحياه في حجيه الفتوى بحسب البقاء، فكما أنّ البقاء لا يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت، فكذلك لا يشترط بقاء العقل في جواز بقاء التقليد.

مندفعه بأنّ التنظير لا يخلو عن الإشكال، فإنّ محل الكلام ليس المفروض المذكور، بل محل الكلام هو ما إذا استنبط حال عقله ثم صار مجنوناً عند الإظهار، ففي هذه الصوره قلنا لا يجوز تقليده حين جنونه لأن الحكم بجواز التقليد عن الفقيه و المستنبط ظاهر في وجود الشرائط حين إرادته التقليد مع أنّ حين التقليد ليس المجتهد المذكور واجداً للشرائط.

ومنها: الإيمان، و يدلّ عليه مقبوله عمر بن حنظله حيث ورد فيها ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، الحديث لظهور قوله عليه السلام «منكم» في اعتبار الإيمان. و حسنه أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعمل شيئاً، الحديث. فإنّ قوله ولكن انظروا إلى رجل منكم الحديث يدلّ على اعتبار الإيمان.

و دعوى اختصاصهما بباب الترافع مندفعه بأنّ التأمل يعطى عدم اختصاص المنع بخصوص التحاكم، إذ الظاهر عدم الفرق بين الإفتاء و إنشاء الحكم في عدم جواز الرجوع إلى غير الشيعه و صدر الروايتين يكون في مقام المنع عن الرجوع إلى العامه مطلقاً. هذا مع قطع النظر عن مؤيدات اخرى، فتحصل أنّ الإيمان معتبر تعبداً في المجتهد، فإذا كان الإيمان معتبراً تعبداً فالإسلام أيضاً معتبر، إذ لا إيمان بدون الإسلام كما هو واضح.

ينبغي أولاً تحرير محل النزاع، فنقول: قد يكون فقد هذه الصفه موجبا لعدم اطمئنان المقلد بالكسر بأن من يريد تقليده بذل الوسع وتحمل المشقه اللازمه فى الاستنباط أو يكون الفقد المذكور موجبا لعدم اطمينانه بصدق من يريد تقليده فى إخباره بفتواه. و الموردان المذكوران خارجان عن محل النزاع، إذ تقدم أن اللازم إحراز هذين الأمرين بالاطمئنان ولا يجوز التقليد ما لم يطمئن ببذل الوسع و بصدق إخباره.

و قد تقدم أن قوله عليه السلام و أما من كان من الفقهاء الخ بملاحظه صدره و ذيله اخذ طريقا إلى إحراز أنه غير مقصر فى إعمال طريقه الاستنباط و غير متعمد للكذب. و عليه فمثل الموردین المذكورین خارج عن محل الكلام. و لا مجال للتشكيك فى اعتبار الأوصاف من باب الطريقه إلى إحراز هذين الأمرين.

و إنما الكلام فى اعتبار الأوصاف على نحو الموضوعيه كى يكون لازمه عدم الاعتبار بقول من يريد تقليده و لو مع الاطمئنان بأنه لم يقصر فى إعمال القواعد الدخيله فى الاستنباط و أنه لا يعتمد بالكذب ما لم يكن مؤمنا بالغاً عادلاً.

و يكون لازمه أيضاً عدم الاعتبار بقوله لو استنبط فى حال الاستقامه و العداله و أخبر بفتواه ثم صار عند العمل كافراً فاجراً، أو يكون لازمه الاعتبار به لو استنبط فى حال عدم الإيمان و الفسق ثم صار مؤمناً عادلاً عند العمل. و كيف كان فهذا هو محل الكلام، و على هذا فينبغى التأمل فى كلماتهم هل اشترطوا الأمور على نحو الطريقه أو على نحو الموضوعيه.

و بالجملة المستفاد من كلماتهم أن كلا من احتمال التعمد بالكذب و احتمال الخطاء معتنى به فى خبر الفاسق و غير معتنى به فى خبر العادل، و لذا تراهم يرمون

كثيرا من الأخبار التي رواها الثقات من أهل العقائد الفاسده بالضعف. و ليس ذلك إلّا لأنهم فهموا من الآيه الشريفه اعتبار العدالة بنفسها لا اعتبار الوثاقه كى يرجع إلى بناء العقلاء على الأخذ بخبر كل ثقه. نعم، تصدى جملة من متأخر المتأخرين لإثبات أنّ الآيه ناظره إلى اعتبار العدالة فى عدم الاعتبار بتعمد الكذب فرجع إلى اعتبار الوثاقه و يكون من الأدله المستفاد منها إمضاء طريقه العقلاء.

و هكذا اعتبارهم العدالة فى الشاهد إنما يكون على النحو المذكور، فإنهم لا يكتفون بشهاده الثقتين ما لم يكونا عدلين.

و ذلك يشعر بأنّ اعتبارهم للعداله ليس لإحراز صدق الشاهد، و لذا ترى أنّ السيد قدس سره أشكل فى العروه فى الاكتفاء بعدل واحد، و هذا ظاهر فى أنّ المعبر العدالة لا الوثاقه. و إنما الإشكال فى كفايه العدل الواحد أو عدم الاكتفاء إلّا بإثنين.

ثم إنه يستدل على اعتبار العدالة بأمر منها الاجماع، و يرد عليه أنه لا يكشف به قول الإمام مع احتمال استنادهم فى ذلك إلى أمر آخر.

و اجيب عنه بأنه لا يضر ذلك لو اتصل الإجماع إلى زمان المعصوم عليه السلام، فإن سكوت الإمام يكون حينئذٍ فى حكم تقريره لذلك.

و منها: أنه يمكن تأييد المطلب بما ثبت من اشتراط العدالة فى إمام الجماعة، فإنّ من البعيد اعتبارها فيه و عدم اعتبارها فى المفتى مع أنّ مقام الإفتاء أرفع من مقام الائتتام.

هذا مضافاً إلى أنّ المرتكز فى أذهان المتشرعه هو عدم رضايه الشارع بزعامه من لاعقل له و لا إيمان و لاعداله، بل لا يرضى بزعامه كل من له منقصة له عن المكانه و الوقار لأنّ المرجعيه فى التقليد من أعظم المناصب الإلهيه بعد الولايه، و كيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدى لمثلها من لاقيمه له لدى العقلاء و الشيعة المراجعين إليه.

يدلّ على اعتبارها أنّ الإفتاء و الزعامه يحتاج إلى اجتماع امور من الأمانه و الشجاعه و التدبير و الصلابه و عدم الخوف و التزلزل و عدم غلبه الرأفه و الانعطاف و غير ذلك من الأمور التي فقدان بعضها يوجب الوهن و الفساد. هذا مضافاً إلى دلاله معتبره أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته قاضياً.

و ذلك لتخصيصها بالرجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا. و دعوى أنّ ذكر الرجل باعتبار الغلبه في ذلك الزمان لعدم وجود من يعلم من قضاياهم من النسوان مندفعه بأنّ القيد الغالبى إنما لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق إذا كان في البين إطلاق يعم مورد القيد و عدمه. ولكن ليس في أدلّمه نفوذ القضاء إطلاق يعم النساء بعد ارتكاز أنّ الشارع لا يرضى بإمامه المرأه للرجال في صلاتهم، فكيف يحتمل تجويزه كونها مفتيه للناس أو قاضيه بينهم.

ومنها: عدم كونه متولداً من الزنا و الدليل له هو أنّ تصديه لمقام المرجعيه و الإفتاء يوجب المهانه للمذهب و الشارع ليس براض لذلك.

ومنها: الحرّيّه ولكن لا دليل له، لأنّ العبد ربما يكون أرقى رتبه من غيره حتى يكون ولياً من أوليائه تعالى كما روى ذلك في حق بعض غلمان الإمام السجاد عليه السلام.

و منها أن لا يكون مقبلاً على الدنيا. و لا يذهب عليك أنّ ظاهر من اشترط ذلك أنّه أراد امرأاً زائداً على اشتراط العداله و استدلاله بروايه الاحتجاج عن تفسير الإمام العسكري عليه السلام: فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه و حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه.

أورد عليه مضافاً إلى ضعف الروايه أنها قاصره الدلاله على المدعى، فإنه لا مساغ للأخذ بظاهرها و إطلاقها، حيث إن لازمه عدم جواز الرجوع إلى من ارتكب أمراً مباحاً شرعياً لهواه، إذ لا يصدق معه أنه مخالف لهواه لأنه لم يخالف هواه في المباح حتى في المباحات، و من المتصف بذلك غير المعصومين عليهم السلام.

و هذا أمر لا يحتمل اتصاف غيرهم عليهم السلام به ولو وجد كان في غايه الندره. و بالجمله إن اريد بالروايه ظاهرها أو إطلاقها لم يوجد لها مصداق، و إن اريد بها المخالفه للهوى في الموارد التي نهى الشارع عنها دون المباحات فهي ليست إلّا العداله. والحمد لله تعالى أولاً و آخراً على اتمام هذا الكتاب و انجازه بعونه سبحانه و وقد وقع الفراغ في ١١ من جمادى الاولى من سنه ١٤٣٠ بعد الهجره على هاجرها الصلوات و السلام.

و انا العبد السيد محسن بن مهدي الخزازي الطهراني الساكن في بلده قم حرم الأئمه الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين.

«فهرس الموضوعات»

تمه المقصد السابع (فى الاصول العمليه)

الفصل الرابع: فى الاستصحاب

و البحث عنه يقع فى ضمن امور: ٧

الأمر الأول: فى تعريفه ٧

الأمر الثانى: فى أركان الاستصحاب ١٢

الأمر الثالث: فى أن البحث عن حجيه الاستصحاب هل هو بحث اصولى ١٥

الأمر الرابع: فى جريان استصحاب حكم العقل وعدمه ١٧

الأمر الخامس: فى أدله حجتيه الاستصحاب ٢٥

منها استقرار بناء العقلاء ٢٥

بقى شىء: و هو استبعاد المحقق العراقى حجيه الاستصحاب من باب السيره ٢٨

منها: الأخبار ٣٠

أحدها: صحيحه زراره ٣٠

وثانيها: صحيحه اخرى ٣٧

اشكال التعليل من ناحيتين ٣٩

إحديهما: ٣٩

وثانيتها: ٤٣

بقى شىء: و هو ان دلالة الحديث مبنيه على أن يكون المراد من اليقين هو اليقين بالطهاره ٤٤

وثالثها: أى ثالث الأخبار صحيحه اخرى عن زراره ٤٦

وهم و دفع ٤٩

ورابعها:أى رابع الأخبار موثقه اسحاق بن عمار ٥٦

بقى هنا:اشكال و هو ارسال الخبر ٥٨

ص:٨٧١

خامسها: الأخبار الخاصه ٥٩

منها: أى من الأخبار الخاصه صحيحه عبدالله بن سنان ٥٩

امتيازات هذه الصحيحه ٦١

ومنها: أى الأخبار الخاصه ٦٢

موثقه عمار الساباطى ٦٢

و نحوهما صحيحه اللؤلؤنى و صحيحه حماد ٦٢

تقريب الاستدلال بالأخبار الخاصه بوجوه ٦٣

التنبيهات: ٧٠

التنبيه الأول: فى اختصاص الاستصحاب بالشك فى المتقضى و عدمه ٧٠

التنبيه الثانى: فى اعتبار الاستصحاب فى خصوص الموضوعات الخارجيه و الأحكام الجزئيه أو الأعم منها ٨٣

التنبيه الثالث: فى التفاصيل بين الأحكام الوضعيه و بين الأحكام التكليفيه ١٠٠

بقى الكلام فى مثل السببيه و الشرطيه ١١٢

تبصره: فى معنى الصحه و الفساد ١١٤

التنبيه الرابع: فى اعتبار فعليه الشك و اليقين ١١٦

التنبيه الخامس: فى ان الملاك فى جريان الاستصحاب هل هو مجرد الثبوت فى الواقع و ان لم يحرز باليقين ١٢١

التنبيه السادس: فى استصحاب الكلى و اقسامه ١٢٥

القسم الأول من استصحاب الكلى: ١٢٥

القسم الثانى من استصحاب الكلى: ١٢٩

بقى هنا امور: أحدها: ان استصحاب كلى النجاسه مثلاً غير جار فى القسم الثانى ١٣٥

وثانيها: ان الشك فى بقاء القسم الثانى يكون دائماً من الشك فى المقتضى ١٣٦

ثالثها: ان جريان الاستصحاب فى الكلى انما هو فيما اذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد جاريا ١٣٧

ص: ٨٧٢

القسم الثالث من استصحاب الكلّي: ١٤٦

القسم الرابع من استصحاب الكلّي: ١٥٧

التنبیه السابع: فی استصحاب التدریجیات ١٦٠

المقام الأول: فی استصحاب الزمان ١٦٠

المقام الثاني: فی استصحاب الزمانی ١٦٤

التنبیه الثامن: فی استصحاب الحكم التعلیقی ١٧١

شبهه المعارضه ١٧٦

التنبیه التاسع: فی استصحاب أحكام الشرايع السابقه ١٨٢

تبصره: فی اثبات بقاء الأحكام الشرايع السابقه من طریق آخر ١٨٦

التنبیه العاشر: فی الأصل المثبت ١٨٨

تبصره: فی ان مورد البحث هو ما اذا كان اللازم العقلي أو العادي لازما لبقاء المستصحب ١٩٢

الابتلاء بالمعارض ١٩٣

الفرق بين الامارات و الأصول ١٩٤

بقي شيء في مدخله القصد في حجية الخبر ١٩٨

بقي اشكال: فی ان ما ذكر من حجية الأمارات بالنسبه الى لوازمها لايجرى في مطلق الاماره ٢٠١

موارد الاستثناء: منها: خفاء الواسطه ٢٠٣

و منها: جلاء الواسطه ٢١١

التنبیه الحادي عشر: فی دفع توهم المثبته عن بعض موارد الاستصحاب ٢١٣

التنبیه الثاني عشر: فی عدم الفرق بين المجعوليه الاستقلاليه و التبعية في جواز الاستصحاب ٢١٩

التنبیه الثالث عشر: فی استصحاب الاعدام ٢٢٣

التنبیه الرابع عشر: فی ان عدم ترتب الأثر یختص بالآثار المختصه بالحکم الواقعی ٢٢٦

التنبیه الخامس عشر: فی کفایه کون المستصحب حکماً شرعياً او ذا حکم شرعی بقاءً ٢٢٧

التنبیه السادس عشر: فی حکم الشک فی التقدم و التأخر بعد العلم باصله ٢٢٨

ص: ٨٧٣

المقام الأول: انه لا إشكال في جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثاره ولكن لا يثبت به آثار تأخر وجوده عن زمان العلم بالتحقق ٢٢٩

المقام الثاني: هو ما اذا كان الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر و هو يتصور بصورثمان: ٢٣٠

توجيه عدم جريان الاستصحاب بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين ٢٣٤

بقي إشكال في مجهولى التاريخ ٢٤١

التنبه السابع عشر: فى تعاقب الحالتين ٢٥٢

التنبه الثامن عشر: فى مجارى الاستصحاب ٢٤١

التنبه التاسع عشر: فى استصحاب حكم المخصص ٢٤٣

التنبه العشرون: فى المراد من الشك المأخوذ فى دليل الاستصحاب ٢٧٤

التنبه الأحد و العشرون: فى جريان الاستصحاب فى الزائل العائد ٢٧٥

التنبه الثانى و العشرون: فى كون الاستصحاب من الأصول المحرزه ٢٧٦

التنبه الثالث و العشرون: فى الاستصحاب القهقرائى ٢٧٧

التنبه الرابع و العشرون: فى جريان الاستصحاب فى المكان و المكانى ٢٧٨

التنبه الخامس و العشرون: فى جريان الاستصحاب فى الأمر الاستقبالى ٢٧٩

تمه الاستصحاب ٢٨٠

يقع الكلام فى مقامات: ٢٨٠

المقام الأول: فى اعتبار اتحاد القضييه المشكوكه مع القضييه المتيقنه ٢٨٠

المقام الثانى: فى بيان المرجع فى الاتحاد ٢٨١

المقام الثالث: فى ان للعرف نظرين ٢٨٤

المقام الرابع: فى المراد من العرف ٢٨٤

المقام الخامس: في عدم شمول قاعده الاستصحاب للشك السارى و قاعده اليقين ٢٨٧

المقام السادس: وجه تقدم الاماره على الأصل و هو أما الحكومه ٢٨٨

و اما الورود ٢٩١

تعارض الاستصحابيين ٣٠٠

ص: ٨٧٤

حكم ما إذا كان الشكّان مسبيين لأمر ثالث ٣٠٦

تذنيب: في ملاحظه الاستصحاب مع بعض قواعد اخر ٣٠٩

في أخبار القرعه و ملاحظه الاستصحاب معها ٣١٣

الخلاصه: ٣١٧

المقصد الثامن: في التعادل و التراجيح و فيه فصول: ٤٤٩

الفصل الأول: في تعريف التعارض ٤٥١

لا تعارض بين الأصول و الامارات ٤٥٤

وجه تقديم الامارات على الأصول ٤٥٥

لا تعارض بين الامارات بعضها مع بعض ٤٥٦

لا تعارض بين النص و الظاهر ٤٥٧

مورد التعارض بين الأخبار ٤٥٩

المعيار في الحكومه الخارجه عن مورد المتعارضين ٤٦١

الفصل الثاني: في مقتضى الأصل الأولى في المتعارضين ٤٦٢

الفصل الثالث: في نفي الثالث و نحوه ٤٦٥

الفصل الرابع: في الاصل الأولى في المتعارضين بناء على السببيه ٤٧٢

الفصل الخامس: في الأصل الثانوى في الخبرين المتعارضين ٤٨٠

الفصل السادس: في علاج المتعارضين بحسب الأخبار و هى على طوائف: ٤٨٤

الطائفه الاولى: هى التى استدل بها للتخير على الاطلاق ٤٨٤

منها خبر الحسن بن الجهن و منها صحيحه على بن مهزيار ٤٨٤

نقاش الشهيد الصدر ٤٨٧

و منها: موثقہ سماعہ ۴۹۰

بقی شیء ۴۹۸

تنبيه: فی تمامیه هذه الروايه ۴۹۹

و منها: خبر الحرث بن المغیره ۵۰۰

ص: ۸۷۵

الطائفة الثانية:هي التي تدلّ على لزوم الامتناع عن الفتوى ٥٠٥

و منها:ما رواه الصدوق في العيون عن الميثمي ٥٠٦

و منها:ما رواه في الاحتجاج ٥١٠

و منها:ما رواه الصفار في بصائر الدرجات عن جميل بن دراج ٥١١

و منها:ما رواه الصفار عن محمد بن عيسى ٥١١

و منها:ما رواه في الوسائل عن آخر السرائر ٥١٢

و منها:الروايات العامه الداله على التوقف ٥١٥

الطائفة الثالثه:هي التي تدل على الاحتياط ٥١٦

الطائفة الرابعه:هي التي تدل على الأخذ بالاحداث ٥١٧

الطائفة الخامسه:هي التي تدل على الارزاء و التأخير ٥١٩

الطائفة السادسه:هي الأخبار الداله على الترجيح بمرجات منصوصه و هي متعدده:منها مقبوله عمر بن حنظله ٥٢١

سند الحديث ٥٢٢

فقه الحديث ٥٢٣

الاشكالات و اجوبتها ٥٢٣

و هنا جملة اخرى من الاشكالات:٥٢٥

أحدها:الاشكال السندی ٥٢٥

ثانيها:في ان الترجيح بالصفات انما لوحظ في حكم الحاكم لا إلى الروايه ٥٢٥

ثالثها:اختصاص المقبوله بمورد التنازع ٥٢٧

رابعها:اختصاص المقبوله بزمان الحضور ٥٢٧

خامسها:ان اللازم من العمل بالترجیح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر ٥٢٨

سادسها:فى المراد من الشهره ٥٢٩

سابعها:فى أن المراد بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحجه على الحجه ٥٣١

ومنها:أى من الأخبار العلاجيّه ما رواه الراوندى و معتضداته ٥٣٢

ص:٨٧٤

فى مقتضى الجمع بين الطوائف من الأخبار ٥٣٥

تنبيهات ٥٤٦

التنبية الأول: فى المراد من الشهره فى المقبوله ٥٤٦

التنبية الثانى: فى توضيح المراد من الموافقه و المخالفه للكتاب ٥٥٢

بقى شىء: فى كلام الشهيد الصدر ٥٥٣

تبصره: فى حكم الخبر الواحد المخالف للكتاب ٥٥٤

التنبية الثالث: فى المراد من الموافقه و المخالفه للقوم ٥٥٥

التنبية الرابع: فى ان التخيير يكون فى المسأله الأصوليه أو الفرعيه ٥٥٧

التنبية الخامس: فى ان التخيير بدوى أو استمرارى ٥٦٢

و التحقيق جريان الاستصحاب فى جميع الصور ٥٦٣

بقى اشكال فى الاستصحاب ٥٦٦

الفصل السابع: فى جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه ٥٦٧

الفصل الثامن: فى ان المعروف اختصاص الأخبار العلاقيه بموارد ليس لها جمع عرفى ٥٧٥

استدلال الدرر على التعميم ٥٧٧

جواب الاستدلال المذكور ٥٧٧

الفصل التاسع: فى الموارد المشتبهه من ناحيه الاظهرية ٥٨٢

الأمر الاول: فيما اذا تعارض العموم مع الإطلاق ٥٨٢

الأمر الثانى: فيما اذا دار الأمر بين التخصيص و النسخ ٥٨٥

بقى شىء: فى الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام ٥٩١

الفصل العاشر: فى التعارض بالعموم من وجه ٥٩٢

تنبيه: فى الخير المخالف للكتاب ٥٩٧

الفصل الحادى عشر: فى تعيين الاظهر مع القول بانقلاب النسبه و للمساله صور: ٥٩٨

أحدها: فىما اذا كانت هناك عام و خصوصات ٥٩٩

بقى شىء: فى لزوم تصديق انقلاب النسبه فى الجملة ٦٠٤

ص: ٨٧٧

ثانيها:فيما اذا كانت النسبه بين المتعارضات متعدده ٦٠٦

ثالثها:فيما اذا كانت النسبه بين العمومات المتعارضه واحده ٦٠٦

رابعها:في العامين المتباينين مع خاص أحدهما ٦٠٧

خامسها:في العام الواحد مع الخاصين المختلفين حكما في النفي و الاثبات ٦٠٧

سادسها:فيما اذا لم يبق مورد للعام لو خصص بالخاصين ٦٠٨

تبصره:في الشبهات المصداقيه و المفهوميه ٦٠٩

الفصل الثاني عشر:في جواز تقديم المرجحات بعضها على بعض ٦١١

الفصل الثالث عشر:في ان التعدى عن المرجحات المنصوصه لايشمل موارد المنهى كالمقياس ٦١٧

الفصل الرابع عشر:في الموافقه مع الشهره الفتوائيه ٦١٨

الخلاصه... ٦٢١

الخاتمه:في الاجتهاد و التقليد ٦٩٥

و فيه فصول:٦٩٥

الفصل الأول:في تعريف الاجتهاد ٦٩٥

الفصل الثاني:في جواز التقليد للمتمكن من التقليد ٦٩٨

الفصل الثالث:تقسيم الاجتهاد الى مطلق و متجزئ ٧٠٢

الفصل الرابع:في الأحكام المترتبه على الاجتهاد المطلق ٧٠٥

بقي شىء:و هو هل يجوز توكيل العامى للقضاء أو لا؟ ٧١٢

الفصل الخامس:في الأحكام المترتبه على المجتهد المتجزئ ٧٢٤

و هنا مواضع:الموضع الأول:في امكان التجزئ ٧٢٤

الموضع الثاني:في حجيهِ رأى المتجزئ لنفسه ٧٢٥

الموضع الثالث: في جواز رجوع الغير إليه ٧٢٦

بقي شيء: في عدم نفوذ قضاؤه من علم بالقضاء عن تقليد ٧٢٧

الفصل السادس: في مبادئ الاجتهاد و هنا امور: ٧٢٧

الأمر الأول: في انه هل يلزم الاجتهاد في تلك المبادئ أم لا؟ ٧٢٨

ص: ٨٧٨

الأمر الثاني: في انه هل يجوز التقليد عن كان مقلدا في المبادئ أو لا؟ ٧٢٨

الأمر الثالث: هل يلزم العلم بالمنطق أو لا ٧٢٩

الأمر الرابع: في انه هل يلزم تعلم علم الرجال أو لا؟ ٧٣٠

الفصل السابع: في التخطيطه و التصويب ٧٣٠

الفصل الثامن: في تبدل رأى المجتهد ٧٣٥

تحرير محل النزاع و بيان صورته ٧٣٦

أدله الاجزاء و هي امور: أحدها: حديث الرفع ٧٤٠

ثانيها: السيره المتشرعه ٧٤٥

ثالثها: نفى العسر و الحرج ٧٤٧

حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين ٧٤٩

الفصل التاسع: في تعريف التقليد ٧٥١

الفصل العاشر: في أدله جواز التقليد ٧٥٧

و يستدل له بأمر، منها: دليل العقل ٧٥٧

و منها: سيره العقلاء ٧٦١

و منها: الآيات ٧٦٣

و منها: وجوب دفع الضرر المحتمل ٧٦٨

و منها: الأخبار الداله على جواز تفریع الفروع ٧٧٢

و منها: الأخبار الداله على الارجاع بملاك كون الغير عالما او ثقته ٧٧٢

و منها: الأخبار الداله على النهى عن الافتاء بغير علم ٧٧٥

و منها: الأخبار الداله على ان الاجتهاد معمول به بين الأصحاب ٧٧٥

و منها:الأخبار الداله على تعليم الاستنباط ٧٧٧

و منها:ما يدلّ على المنع عن أخذ آراء المنحرفين و جواز رواياتهم ٧٧٨

و منها:الأخبار الداله على النهى عن الحكم بغير ما انزل الله تعالى ٧٧٨

و منها:الأخبار الداله على كيفية علاج الأخبار المتعارضه ٧٧٩

و منها:الأخبار الناهيه عن القياس ٧٧٩

ص: ٨٧٩

بقى شىء:فى ان المستفاد من أدله التقليد جواز الرجوع الى واحد منهم لا كل واحد منهم ٧٨٢

الفصل الحادى عشر:فى اختلاف أهل الفتوى فى العلم و الفضيله ٧٨٣

الفصل الثانى عشر:فى جواز تقليد الميت ٧٨٩

و يقع الكلام فى مقامين،المقام الأول فى جواز التقليد الابتدائى على الميت و عدمه ٧٨٩

المقام الثانى:فى جواز البقاء على تقليد الميت ٧٩١

الفصل الثالث عشر:فى شرائط المرجعيه للتقليد ٧٩٨

منها:البلوغ ٧٩٨

و منها:العقل ٨٠١

ومنها:الايمان ٨٠٣

و منها:العداله ٨٠٦

ومنها:الرجوليه ٨١١

الخلاصه ٨١٥

ص:٨٨٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

