

فوائد الأصول

الشيخ محمد علي الكاظمي ج ٤

[١]

الجزء الرابع فوائد الاصول من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين آية الله في الارضين الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (١٢٥٥ هـ ق) تأليف الاصولي المدقق والفقيه المحقق العلامة الرباني الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (١٣٦٥ هـ ق) مع تعليقات خاتم الفقهاء والاصوليين آية الله في العالمين الشيخ آغا ضياء الدين العراقي (١٣٦١ هـ ق)

[٢]

الكتاب: فوائد الاصول (ج ٤) تقرير: ابحاث الاستاذ الاعظم آية الله العظمى الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (قدس سره) تأليف: العلامة الرباني الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (طاب ثراه) تعليق: الاستاذ الاعظم آية الله العظمى الشيخ آقا ضياء الدين العراقي (قدس سره) تحقيق: الشيخ المحقق رحمة الله رحمتي الاراكي الموضوع: اصول اللغة: عربي عدد الاجزاء: اربعة اجزاء عدد الصفحات: ٨٣٢ الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين ب (قم المشرفة) الطبعة: الاولى المطبوع: ٢٠٠٠ نسخة التاريخ: ربيع الثاني ١٤٠٩ هـ.

[٣]

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الاولين والآخرين محمد وآله الطاهرين، واللجنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. وبعد، فهذا هو الجزء الرابع من كتابنا الموسوم بـ "فوائد الاصول" وهو يشتمل على مهمات مباحث الاشتغال والاستصحاب والنعاذل والتراجيح، وهي نتيجة ما تلقيته من بحث شيخنا الاستاذ، الامام الفقيه، علم العلم وبدر سمائه ومشكاة نوره، مفصل الصواب وفصل الخطاب، من قد استبطن أسرار العلوم واستجلى غوامضها ومحص حقائقها وأحصى مسائلها واحاط بفروعها واصولها ومعقولها ومنقولها، صدر العلماء وعين الفقهاء، قبلة المشتغلين وخاتمة المجتهدين آية الله في العالمين، من قد ألفت له الرياسة الدينية أزمته في أواسط القرن الرابع عشر، حضرة "الميرزا محمد حسين الغروي النائيني" متع الله الاسلام بشريف وجوده، أمين.

[٤]

الفصل الثاني من المقام الثالث في الشك في المكلف به والكلام فيه يقع في مقامين: المقام الاول: في تردد المكلف به بين المتباينين. المقام الثاني: في ترده بين الاقل والاكثر. أما المقام الاول ففيه مباحث. وقبل الخوض فيها ينبغي تقديم امور: الاول: في

ضابط الشك في المكلف به. وحاصله: أن رجوع الشك إلى المكلف به لا يكون إلا بعد العلم بالتكليف في الجملة، وإلا كان من الشك في التكليف لا المكلف به. وتوضيح ذلك: هو أنه قد تكرر منا أن القضايا المتضمنة للأحكام الشرعية

[٥]

ليست من القضايا الشخصية الخارجية (١) بل هي من القضايا الحقيقية التي يفرض فيها وجود الموضوعات في ترتب المحمولات عليها (٢) وهي بمنزلة

بسم الله الرحمن الرحيم (١) أقول: لا يخفى أن مفاد القضايا الحقيقية على فرض تسليمها في القضايا الطلبية والخطابات التكليفية يس إلا فعلية الحكم وأقعا بوجود موضوعه وأقعا، من دون اقتضاء هذا المقدر العلم به وجدانا، فترتب لعلم بوجود الموضوع لابد من مقدمة أخرى غير مرتبطة بلوازم القضية، خارجية كانت أم حقيقية، فجعل هذه الجهة مقدمة لتوضيح المرام لا يخلو عن غضاضة. ثم إن ما ذكر إنما في التكليف المنوطة بوجود الشئ خارجا، وأما التكليف المطلقة مثل " أقيموا الصلاة " وأمثاله، فلا يكون تنجز التكليف إلا بالعلم بالكبرى محضا بلا احتياج إلى العلم بشئ آخر، كما لا يخفى. (٢) أقول: قد تقدم منا في مباحث الالفاظ بأن القضية الحقيقية بعدما لا يكون إلا إنشاء الحكم على موضوع أعم من الفعلية والفرضية، فلا محيص من كونه بفعلية وجود موضوعه فعليا، ويفرضه فرضيا، نظير " النار حارة " وبعد ذلك نقول أيضا: إن هذه القضية غير متكفل لمقام العلم بالصغرى أو الكبرى، بل لابد وأن يكون العلم المزبور من أسباب خارجية عن مفاد هذه القضية، فهذه القضية داخلية في الخطابات الواقعية المشتركة بين العالم والجاهل، وبعد ذلك نسئل بأنه في طرف وجود موضوعه وأقعا مع جهل المكلف به، بأي مرتبة من الحكم يصير فعليا ؟ فإن أريد مرتبة محركية العبد نحو العمل فهو غلط واضح مع وجود قبح العقاب بلا بيان، وإن أريد مرتبة محركية اشتياقه بالعمل للمولى - لصيرورته بصدد إبراز اشتياقه وتهئية أسباب تحريك عبده في طرف تحقق شرائط التنجز على عبده - فهو فعلا قبل وجود موضوعه حاصل، وحينئذ بأي شئ أريد من الحكم الذي بفعلية موضوعه يصير فعليا ؟ ويفرضه يكون فرضيا، الذي هو شأن القضايا الحقيقية. وتوهم جعل في حقيقة الحكم التكليفي كالوضعي أيضا من الاغلاط، إذ بعد إبراز المولى إرادته واشتياقه يكفي ذلك، لحكم العقل بالامتثال ولو لم تكن في البين جعل أصلا، مع ان مرتبة محركية الاشتياق في طرف وجود الموضوع الذي هو المسمى بالارادة فرع وجود الاشتياق عند وجود الموضوع، والحال ان كثيرا ما يكون المولى في هذا الحين في حال لا يتمشى منه الارادة والاشتياق، بل ربما يكون أمينا، كما في الوصية بنحو القضية الحقيقية، كقوله: " كل من دخل داري فأكرموه " فانشدكم بالله ! أي حكم يصير فعليا بفعلية موضوعه بعد موته ؟ فلا محيص إلا ان تقول حينئذ بان الحكم هو الإيجاب المجعول بلا إرادة حين وجوده، وهذا المعنى مما يضحك به التكللى ! فهل بذلك حينئذ إلا من الالتزام بعدم جريان القضايا الحقيقية في الطلبيات، وإن مثل هذا التقسيم إنما هو في محمولات تكون طرف عروضها وانصافها خارجيا، ولا يشمل الامورات التي لا تكون طرف عروضها

(*) =

[٦]

الكبريات لاقبسة الاستنباط ولا بد في تحقق الحكم وفعليته من وجود الموضوع خارجا، ويكون ذلك بمنزلة الصغرى لتلك الكبرى المجعولة الشرعية، والنتيجة هي الحكم الفعلي الشرعي الذي يستتبع عصيانه وإطاعته العقاب والثواب. فقول الشارع: " الخمر حرام " إنما هو كبرى كلية لا يستتبع العلم بها شيئا من الثواب والعقاب ما لم ينضم إليها صغرى وجدانية ليتألف قياس الاستنباط من تلك الصغرى الوجدانية والكبرى المجعولة الشرعية، فيقال: " هذا خمر، وكل خمر يحرم شربه " والنتيجة هي الحكم الشرعي المستتبع موافقته ومخالفته للثواب والعقاب: فيتوقف العلم بالحكم الشرعي الفعلي على العلم بكل من الصغرى والكبرى، ولا يكاد يحصل العلم بالحكم مع الشك في إحداهما ولو مع العلم بالآخرى، بل يكون ذلك من الشك في التكليف لا المكلف به. فضايط الشك في التكليف: هو رجوع الشك، إما إلى تحقق الصغرى خارجا، وإما إلى جعل الكبرى

شرعا (١) غايته: أنه إن كان الشك في تحقق الصغرى تكون الشبهة موضوعية، وإن كان في جعل الكبرى تكون الشبهة حكمية. ومنشأ الشك في الصغرى أحد موجبات الجهل بوجود الموضوع، وفي الكبرى فقد النص أو إجماله أو تعارضه. وقد تقدم الكلام فيها. وضابط الشك في المكلف به: هو رجوع الشك، إما إلى نفس متعلق التكليف وهو الفعل أو الترك المطالب به أو بنقيضه، وإما إلى متعلق المتعلق وهو الموضوع الخارجي لاجل تردده بين أمور بعد العلم بتحقيقه خارجا أو ما هو بمنزلة العلم من الامارات والاصول الشرعية.

= إلا ذهنا بلا تبعيتها لوجوداتها خارجا. (١) ولا فرق في ذلك بين الشك في أصل جعل الكبرى أو الشك في فدية شئ لها بناء على المختار من جريان البراءة في الشك بين الأقل والاكثر الارتباطيين (منه). (*)

[٧]

الثاني: في أقسام الشك في المكلف به: وهي كثيرة، لان الشك إما أن يكون في متعلق التكليف، وإما أن يكون في متعلق المتعلق. فعلى الاول: إما أن يكون الشك في تحقق المتعلق خارجا بعد العلم بجنس التكليف وفصله، وجنس المتعلق وفصله (١) وينحصر ذلك ظاهرا بموارد الشك في المحصل والفراغ (٢) على ما يأتي تفصيله. وإما أن يكون الشك في فصل المتعلق مع العلم بجنسه وجنس التكليف وفصله، كما إذا علم بوجوب الصلاة في يوم الجمعة وشك في أنها الظهر أو الجمعة وإما أن يكون في جنس المتعلق مع العلم بجنس التكليف وفصله، كما إذا شك في وجوب الصلاة أو الزكاة مع العلم بوجوب أحدهما إجمالا. وإما أن يكون في فصل التكليف، وهذا قد يكون مع العلم بجنس المتعلق وفصله، كما إذا علم بتعلق الالتزام بالفعل الخاص وشك في أنه الوجوب أو الحرمة. وقد يكون مع الشك في فصل المتعلق مع العلم بجنسه أو مع الشك في جنسه أيضا، كما إذا شك في وجوب صلاة الظهر أو حرمة الجمعة مع العلم بإحديهما إجمالا، أو شك في وجوب الصلاة أو حرمة الغناء كذلك. وأما الشك في جنس التكليف فهو ليس من أقسام الشك في المكلف به، فانه يعتبر في جميع أقسام الشك في المكلف به العلم بجنس التكليف. وعلى الثاني: فإما أن تكون الشبهة وجوبية، وإما أن تكون تحريمية. وعلى

(١) أقول: هذا التشقيق أجنبي عن المقام، ولا مجال لتصحيحه حتى بالعناية. (٢) لا يخفى أن الشك في المحصل لا يرجع إلى الشك في متعلق التكليف إلا بنحو من العناية، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى (منه). (*)

[٨]

كلا التقديرين: إما أن يتردد متعلق المتعلق بين أمور محصورة، وإما أن يتردد بين أمور غير محصورة، على ما سيأتي من الضابط لهما. فهذه جملة الاقسام المتصورة في الشك في المكلف به المردد بين المتباينين. وأما المردد بين الأقل والاكثر: فأقسامه أيضا كثيرة يأتي تفصيلها في المقام الثاني والافوى في جميع الاقسام المذكورة للشك في المكلف به المردد بين المتباينين هو وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، إلا إذا كان هناك مانع عقلي كما في موارد دوران الامر بين المحذورين على ما تقدم بيانه، أو مانع شرعي كما في موارد قاعدة الفراغ والتجاوز أو غير ذلك؛ وسيأتي

بيانه. الثالث: البحث عن وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية في موارد الشك في المكلف به إنما يقع بعد الفراغ عن ثبوت التكاليف الواقعية وإطلاق أدلتها وعدم تقييدها بصورة العلم (١) حكما وموضوعا وبعد كون الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية من غير دخل للعلم في ذلك (٢) بدهاة أن مسألة دخل العلم في معاني الالفاظ إنما هي من المسائل اللغوية، ومسألة إطلاق الأدلة من المسائل الفقهية، والبحث عنهما لا يناسب الاصولي، مع أن كلا من المسألتين من المسائل الواضحة المتسالم عليها، فالمبحوث عنه في المقام إنما هو ثبوت الرخصة الظاهرية التي اقتضتها الاصول العملية وعدم ثبوتها مع بقاء الواقع على ما هو عليه من غير تقييد ولا نسخ ولا تصويب.

(١) أقول: أي التفصيلي، وإلا فالعلم الاجمالي غير مانع عن الجريان في المقام. (٢) أقول: مع أن محط الكلام بعد الفراغ عن العلم بأي وجه بلا احتياج إلى النزاع في مسألة اخرى، كما هو واضح. (*)

[٩]

إذا انمهدت هذه الامور فالكلام يقع في المباحث المبحث الاول في الشك في المكلف به في الشبهة الموضوعية التحريمية وإنما قدمناها على الشبهة الوجوبية لقوة المخالف فيها، حيث ذهب إلى عدم حرمة المخالفة القطعية في الشبهة التحريمية بعض من قال: بأن العلم الاجمالي كالتفصيلي يقتضي التنجيز، لتوهم شمول مثل قوله عليه السلام " كل شئ لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه " (١) لموارد العلم الاجمالي في الشبهة التحريمية الموضوعية، وهذا بخلاف الشبهة الوجوبية، فانه لم يخالف في حرمة المخالفة القطعية فيها كل من قال: بأن العلم الاجمالي كالتفصيلي يقتضي التنجيز، إلا بعض من لا يعتد بخلافه. نعم: من قال: بأن العلم الاجمالي لا يقتضي التنجيز كما نسب إلى المحقق الخونساري - رحمه الله - لا بد له من الالتزام بعدم حرمة المخالفة القطعية مطلقا في الشبهة الوجوبية والتحريمية. وعلى كل حال. البحث عن الشبهة التحريمية الموضوعية في الشك في المكلف به يقع في مقامين: المقام الاول: في الشبهة المحصورة. المقام الثاني: في الشبهة الغير المحصورة.

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ١ ولفظ الحديث " كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فندعه ". (*)

[١٠]

أما المقام الاول: فالكلام فيه يقع من جهتين: الاولى: في حرمة المخالفة القطعية. الثانية: في وجوب الموافقة القطعية. أما الجهة الاولى: فالاقوى فيها حرمة المخالفة القطعية، ويتضح وجهه بالتنبيه على أمر قد تقدم بيانه في مبحث القطع والظن، وهو أن الاحكام الظاهرية المجعولة في باب الطرق والامارات والاصول بعد اشتراكها في أخذ الشك في مؤدياتها إما موضوعا كما في الاصول وإما موردا كما في الامارات، تمتاز بعضها عن بعض باعتبار اختلاف ما هو المجعول فيها، فان المجعول في باب الامارات هو نفس الطريقة والوسطية في الاثبات، والمجعول في باب الاصول التنزيلية هو البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع وإلغاء الطرف

الأخر، والمجعول في باب الاصول الغير التنزيلية هو مجرد الجري العملي وتطبيق العمل على أحد طرفي الشك لا على أنه هو الواقع. وقد تقدم تفصيل ذلك كله في مبحث الظن عند الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي. والغرض من إعادته جرد التنبيه عليه لتكون على ذكر منه حيث إنه ينفك في المقام. وبعد ذلك نقول: إن الاصول العملية تختلف من حيث الجريان وعدم الجريان في أطراف العلم الاجمالي حسب اختلاف المجعول فيها وحسب اختلاف المعلوم بالاحتمال. وتوضيح ذلك: هو أن العلم الاجمالي عبارة عن خلط علم بجهل، وتنحل القضية المعلوم بالاحتمال إلى قضية معلومة بالتفصيل على سبيل منع الخلو في

[١١]

ضمن جميع الاطراف وقصيتين مشكوكتين في كل طرف بالخصوص (١) فلو

(١) أقول: مقتضى التحقيق أن يقال: إن العلم نارة يتعلق بعنوان إجمالي بشئ، واخرى يتعلق بعنوان تفصيلي له، والاول هو المسمى بالعلم الاجمالي، والثاني بالعلم التفصيلي، ومرجع الفرق بينهما إلى التفصيل والاحتمال في معروض العلم ومتعلقه، وإلا ففي نفس العلم لا فرق بينهما، وحينئذ لا مجال لاتصاف العلم بالتفصيلي إلا مع كون متعلقه عنوانا تفصيليا لشئ، وإلا فمع إجمال متعلقه لا محيص إلا من كونه إجماليا، والتعبير عنه حينئذ بالعلم التفصيلي في غير محله. ثم إن من لوازم العلم بالعنوان الاجمالي محضا الشك بعنوان كل واحد من طرفيه تفصيلا، ولذلك يكون العلم الاجمالي توأما مع الشكين تفصيليين أو أزيد، حسب ازدياد طرف العلم عن الاثنين، وحيث إن قوام العلم والشك في عالم العروض بنفس العنوان من دون سرايته منه إلى المعنون - ولذا يكون الخارج طرف اتصافه بالمعلومية أو المشكوكية، وإلا فطرف عروضه ليس إلا الذهن، بشهادة أنه ربما لا يكون موجودا في الخارج، مع أن العلم والشك وأمثالهما من الصفات المتقدمة بوجود المعروض موجود فلا محيص من أن يكون معروضها المقوم بوجودها ما هو المخزون في الذهن، غاية الامر في عالم عروضها عليه لا بد وأن يلحظ الموجود الذهني بنحو الفناء في الخارجيات، بمعنى كونه ملحوظا خارجيا بلا نظر إلى حيث ذهنيته. وعندما كان كذلك، فنقول: من البديهي أن العنوان الاجمالي في عالم العنوانية مبائن مع العنوان التفصيلي وإن اتحدا وجودا ولازمه عدم سراية العلم الاجمالي القائم بعنوانه إلى المعنون التفصيلي، إذ في عالم العروض كل واحد من العناوين الاجمالية والتفصيلية غير الآخر، فالعارض لاحد العناوين غير عارض للآخر، ومن ذلك يجتمع الشك بالعنوان التفصيلي مع العلم بالعنوان الاجمالي مع اتحادهما وجودا وخارجا، ولولا تباين المعروضين للزم اجتماع اليقين والشك في شئ واحد، مع أن التضاد بين اليقين والشك كالنار على المنار، وذلك أيضا شاهد صدق على عدم سراية هذه الصفات إلى الوجود الخارجي، بل ووقوفها بنفس العنوان، فإن العناوين حينئذ لما كانا متباينان لا يبقى جهة تضاد بينهما، لعروض كل منهما بعنوان غير معروض الآخر. وحيث عرفت ذلك نقول: في فرض دوران الامر بين المعروضين ما هو معروض العلم هو عنوان " أحد الأمرين " لا خصوص الفعل ولا خصوص الترك، فكل واحد من الفعل والترك بهذا العنوان التفصيلي لهما تحت الشك، وحينئذ فلو كان موضوع الاباحة التعبدية الشك في لزوم الفعل أو الترك، فكل واحد بعنوان الفعل أو الترك مشكوك، وإن كان بعنوان أحدهما معلوم اللزوم، وعليه فلو ورد في البين ترخيص في فعله وتركه، لا يكاد يشمل هذا الترخيص التعبدية أزيد من الفعل المشكوك والترك المشكوك، ولا يكاد يشمل العنوان الاجمالي المعلوم، كي لا يصح التعبد بالنسبة إليه، ولكن ذلك المقدار لا يفيد ولا يقتضي (*)

[١٢]

علم بوجود أحد الشئيين أو الأشياء، فهنا قضية معلومة تفصيلا وهي وجوب أحدهما على سبيل منع الخلو، وقصيتان مشكوكتان إحداهما: وجوب هذا الطرف بالخصوص، والآخر: وجوب الطرف الآخر كذلك. ولو كانت الاطراف متعددة فالقضايا المشكوكة تزيد بمقدار عدد الاطراف. ومن المعلوم: أن رتبة الحكم الظاهري ليست محفوظة بالنسبة إلى نفس القضية المعلوم بالتفصيل: لان الجهل مما لا بد منه في كل حكم ظاهري، أمارة كان أو أصلا تنزيليا أو غير تنزيلي،

فلا مجال للتعبد بكل أمانة أو أصل كان مؤداه مماثلاً أو مضادا لنفس
المعلوم بالأجمال: فلو فرض أن هناك أصلا كان مؤداه مضادا لنفس
المعلوم بالأجمال، فهذا الأصل لا يجري، وينحصر ذلك (١) ظاهرا في
أصالة الاباحة عند دوران الامر بين المحذورين: لما تقدم في تلك
المسألة من أن أصالة الاباحة تقابل نفس المعلوم، فلو علم إجمالا
بوجوب فعل شئ أو تركه، فأصالة الاباحة من الفعل تقتضي الرخصة
في كل من الفعل والترك وكذا أصالة الاباحة من الترك تقتضي ذلك،
وهذا ينافي العلم

= في منع شموله للطرفين تفصيلا من عنوان الفعل والترك، والمفروض أن أصل
الاباحة التعدية أيضا لا يقتضي مزيد من الترخيص في طرفي الفعل والترك، ولا يشمل
لعنوان أحدهما المبادئ مع عنواني الفعل والترك، كي يلزم عدم صحة التعدد بالاباحة
في مورد العلم بالمحذورين. وتوهم عدم جريان أصالة الاباحة في المحذورين دون
سائر الأصول الجارية في الطرفين في غاية الدفع، وحينئذ لا يبقى في البين إلا شبهة
مضادة الترخيص مع الالتزام الواقع، وبعد إمكان الجمع بين الاباحة الظاهرية مع اللزوم
الواقعي لا يبقى مانع عن الجريان إلا حيث تنجز الواقع، ومع عدم تنجزه أيضا يحكم
العقل لا يبقى مجال لرفع اليد عن إطلاق أصالة الحلية في مثل المورد - كإطلاق أدلة
سائر الأصول للطرفين ولو لدفع احتمال إيجاب الاحتياط الشرعي في البين - كي
يتوهم بأن مع حكم العقل تنجزا بالتخيير لا مجال لجريان الترخيص الشرعي، كما لا
يخفى. (١) سيأتي في بعض المباحث أن قاعدة الفراغ في بعض موارد الشك في
أفعال الصلاة يكون مؤداهها مضادا للمعلوم بالأجمال أيضا (منه). (*)

[١٣]

بوجوب الفعل أو الترك، فأصالة الاباحة لا تجري في كل من طرفي
الفعل والترك، لأن مفادها يضاد المعلوم بالأجمال، فلا موضوع لها، لما
عرفت: من أن الشك قد اخذ موضوعا في الأصول العملية مطلقا. وأما
ما عدا أصالة الاباحة من البراءة والاستصحاب في مسألة دوران الامر
بين المحذورين ومطلق الأصول حتى أصالة الاباحة في غير تلك
المسألة، فلا يقابل شئ منها نفس المعلوم بالأجمال، ولا تكون
مؤدياتها مضادة لما هو المحرز بالوجدان، لأنها إنما تجري في
الأطراف وكل واحد من الأطراف مجهول الحكم، فإن كل واحد من
الشيئين اللذين علم بوجوب أحدهما أو الانائين اللذين علم بنجاسة
أحدهما مشكوك الوجوب والطهارة، وأصالة البراءة أو الطهارة إنما
تجري في كل واحد من الشيئين أو الانائين بخصوصه، وليس مؤداهما
عدم وجوب أحدهما إجمالا أو عدم نجاسة أحدهما كذلك لينا في
العلم الاجمالي بوجوب أحدهما أو نجاسة أحدهما، بل مؤداهما عدم
وجوب هذا الشئ بخصوصه وعدم وجوب الشئ الآخر بخصوصه، وكل
من الشيئين بخصوصه لم يتعلق العلم بوجوبه، فلا يكون مؤدى
الأصليين في كل واحد من الطرفين مضادا لنفس المعلوم بالأجمال.
نعم: قد تقدم منا الأشكال في جريان البراءة والاستصحاب في دوران
الامر بين المحذورين، إلا أن الأشكال ليس من جهة انتفاء الموضوع
بل من جهة أخرى: لأنه لا يعتبر في موضوع الأصل مزيد من الجهل
بالحكم، وكل من الفعل أو الترك بخصوصه عند العلم بوجوب أحدهما
مشكوك الوجوب والبراءة والاستصحاب إنما يجري في كل من الفعل
والترك بخصوصه، فلا يضاد مفاد البراءة والاستصحاب نفس المعلوم
بالأجمال، وهذا بخلاف أصالة الاباحة، فإن مفادها يضاد نفس المعلوم
بالأجمال، لما عرفت من أن معنى أصالة الاباحة في الفعل هو
الرخصة في الفعل والترك وعدم وجوب أحدهما، وهو ينافي العلم

[١٤]

بوجوب أحدهما، فالفرق بين أصالة الاباحة وسائر الاصول مما لا يكاد يخفى. فتحصل مما ذكرنا: أن إشكال انتفاء الموضوع ينحصر بأصالة الاباحة في خصوص مقام دوران الامر بين المحذورين، دون سائر الاصول في ذلك المقام، ودون مطلق الاصول في غير ذلك المقام. نعم: في خصوص الاصول التنزيلية المحرزة كالاستصحاب جهة اخرى غير انتفاء الموضوع تمنع عن جريانها في أطراف العلم الاجمالي، وهي قصور المجعول فيها عن شموله لاطراف العلم الاجمالي. وتوضيح ذلك: هو أن المجعول في الاصول التنزيلية - على ما عرفت - إنما هو البناء العملي والاخذ بأحد طرفي الشك على أنه هو الواقع وإلقاء الطرف الآخر وجعل الشك كالعدم في عالم التشريع، فإن الظاهر من قوله عليه السلام - في أخبار الاستصحاب: " لا تنقض اليقين بالشك " هو البناء العملي على بقاء المتيقن وتنزيل حال الشك منزلة حال اليقين والاحراز، على ما سيأتي توضيحه في محله. وهذا المعنى من الحكم الظاهري في الشبهات البدوية الغير المقرونة بالعلم الاجمالي يمكن جعله، وكذا المقرونة بالعلم الاجمالي لكن بالنسبة إلى بعض الاطراف. وأما بالنسبة إلى جميع الاطراف، فلا يمكن مثل هذا الجعل، للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الاطراف وانقلاب الاحراز السابق الذي كان في جميع الاطراف إلى إحراز آخر يصاده (١) ومعه كيف يمكن الحكم ببقاء الاحراز السابق في جميع الاطراف ولو تعبدا، فإن الاحراز التعبدي لا يجتمع مع

(١) أقول: الذي انتقض إنما هو العلم بطهارة أحدهما، وإلا فالعلم بطهارة كل عنوان تفصيلي ما انتقض أبدا. ولئن شئت قلت: بأن ما نحن فيه من قبيل انتقاض العلم بطهارة أحدهما، لا انتقاض أحد العلمين بالطرفين تفصيلا، بل العلم بطهارة كل منهما مما شك في بقاءه بلا انتقاضه بعلم آخر، فتدبر. (*)

[١٥]

الاحراز الوجداني بالخلاف. والحاصل: أنه لا يمكن الحكم ببقاء الطهارة الواقعية في كل من الانائين مع العلم بنجاسة أحدهما. نعم: يمكن الحكم ببقاء الطهارة الواقعية في أحد الانائين دون الآخر، لانه لا يعلم بنجاسته بالخصوص، فالذي لا يمكن هو الجمع بين الحكمين وجعل الاستصحابين معا، وهذا من غير فرق بين أن يلزم من جريان الاستصحابين مخالفة عملية كالمثال، حيث إن استصحاب طهارة كل من الانائين يقتضي جواز استعمال كل منهما في مشروط الطهارة، فيلزم مخالفة عملية للتكليف المعلوم في البين وهو وجوب الاحتجاب عن النجس منهما وعدم جواز استعماله في مشروط الطهارة (١) وبين أن لا يلزم من جريانهما مخالفة عملية، كما إذا كان الاناءان مقطوعين النجاسة سابقا وعلم بطهارة أحدهما لاحقا، فانه لا يلزم من استصحاب نجاسة كل منهما مخالفة عملية، لان العلم بطهارة أحدهما لا يقتضي تكليفا ليلزم من جريانهما مخالفة عملية، لما عرفت من عدم إمكان الحكم ببقاء المستصحبين مع العلم بانتقاض أحدهما، وهذا يرجع إلى عدم إمكان الجعل ثبوتا (٢) ولا دخل للمخالفة العملية وعدمها في ذلك، ويترتب على ذلك عدم

(١) أقول: إن مفاد الاصل المزبور أيضا هو الترخيص في طرفي العلم - كما عرفت في الحاشية السابقة - لا في نفس المعلوم، فمع تلك الجهة حالها حال سائر الاصول، غاية الامر الفرق بينهما في اقتضاء أصالة الاباحة الترخيص في طرفي العلم بتطبيق واحد وفي البقية بتطبيقين، وذلك المقدار لا يجدي فرقا في الجهة المهمة، كما هو واضح. (٢) أقول: بعدما عرفت شرح العلم الاجمالي وأنه لا يكاد إلا أن يتعلق بالعنوان الاجمالي من دون سرابته إلى العنوان التفصيلي وأنه كان باقيا على مشكوكيته، نقول: إن مفاد " لا تنقض اليقين " بعدما لا يكون إلا إبقاء المتيقن في ظرف الشك لا

تنزيل الشك منزلة اليقين - كما سيحى توضيح هذه الجهة أيضا في مقام محكومية الاستصحاب للامارة وحكومته على سائر الاصول المأخوذ في موضوعها عدم العلم والمعرفة - لا شبهة في أن الحكم بإبقاء النجاسة في كل واحد من الطرفين تفصيلا أو التعبد باليقين به في (*)

[١٦]

نجاسة الملاقي لاحد الاناثين في المثال الاخير، لعدم جريان استصحاب النجاسة فيهما ليحكم بنجاسة الملاقي لاحدهما، وسيأتي في أواخر الاستصحاب مزيد توضيح لذلك مع بعض ما يرد عليه من النقوض والجواب عنها. فتحصل مما ذكرنا: أن المانع من جريان الاصول التنزيلية في أطراف العلم الاجمالي ليس هو انتفاء الموضوع ولا المخالفة العملية، بل لان المجعول فيها معنى لا يعقل ثبوته في جميع الاطراف. وأما الاصول الغير التنزيلية - كأصالة الطهارة والبراءة والحل ونحو ذلك - فلا

= طرف شكه كيف ينافي مع العلم بعدم بقاء السابق بعنوانه الاجمالي ؟ إذ الاحراز التعدي في كل مشكوك تفصيلي كيف ينافي مع إحراز عدمه بعنوانه الاجمالي ؟ فكما أن هذا الاحراز الوجداني لا ينافي الشك فيه ولا عدم إحرازه بعنوانه التفصيلي ولو كانا في الواقع متحدين وجودا - مع أن الشك واليقين من المتضادات - فكيف يضاد مثل هذا اليقين الوجداني الاجمالي ما هو من أحكام هذا الشك القائم بعنوانه التفصيلي المعبر عنه بالاحراز التعدي. نعم؛ لو كان اليقين الاجمالي قابلا للسريان إلى العنوان التفصيلي واقعا، كان لما أفيد وجه، إذ الاحراز التعدي لا يعقل مع إحراز عدم الحالة السابقة إجمالا في مورد واحد، وأما بعد بدهة عدم السراية - بشهادة اجتماع الشك واليقين في وجود واحد خارجي بتوسط العناوين الاجمالية والتفصيلية - لا مجال لانكار الجمع بين إحراز نجاسة كل منهما تفصيلا تعبدا مع العلم بطهارة أحدهما بهذا العنوان الاجمالي، وحينئذ لا مانع في مثل هذه الاصول أيضا إلا مجرد المخالفة العملية، وسيحى توضيح هذه الجهة أيضا عند تعرضه في محله حسب وعده (إن شاء الله تعالى). وبالجملة نقول: إن ما أفيد من الجزم بانقلاب اليقين السابق بيقين بضده، ومع هذا الجزم الوجداني كيف يعقل الحكم ببقاء اليقين السابق تعبدا في الطرفين ؟ يستل منه: أن ما هو منقلب إلى اليقين بالخلاف هو اليقين بنجاسة كأس زيد أو اليقين بنجاسة كأس عمرو بعنوانهما التفصيلي، حاشا ! بل المنقلب هو أحد اليقين أو اليقين بأحدهما بهذا العنوان الاجمالي. ومن المعلوم أيضا: أن موضوع الابقاء التعدي ليس اليقين بأحدهما ولا أحد اليقينين بهذا العنوان الاجمالي بل الموضوع هو اليقين بكأس زيد واليقين بكأس عمرو، وفي هذين لانقطع بانقلابه إلى اليقين بالخلاف، فلا وجه لعدم شمول دليل التعبد لهما بهذين العنوانين التفصيليين، كما لا يخفى. (*)

[١٧]

مانع من جريانها في أطراف العلم الاجمالي إلا المخالفة القطعية العملية للتكليف المعلوم في البين، فهي لا تجري إن لزم من جريانها مخالفة عملية للتكليف المعلوم بالاجمال، وتجري إن لم يستلزم ذلك. والسر فيه: هو أن المجعول فيها مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشك من دون تنزيل المؤدى منزلة الواقع المشكوك فيه، كما كان هو المجعول في الاصول التنزيلية، فان مفاد أصالة الاباحة هو مجرد الترخيص الظاهري وعدم المنع من الفعل والترك؛ ولا مانع من الترخيص الظاهري في كل واحد من الاطراف من حيث نفسه مع قطع النظر عن استلزامه المخالفة العملية، فانه لا يضاد نفس المعلوم بالاجمال، لان الترخيص يرد على كل طرف بخصوصه في غير دوران الامر بين المحذورين، وكل طرف بالخصوص مجهول الحكم، فالموضوع للتخريف الظاهري محفوظ في كل واحد من الاطراف؛ وليس فيه جهة إحراز وتنزيل للواقع المشكوك فيه حتى يضاد الاحراز التعدي في كل طرف للاحراز الوجداني بالخلاف في أحد الاطراف، فينحصر المانع بالمخالفة العملية للتكليف المعلوم بالاجمال. ودعوى: أنه لا مانع من الترخيص الظاهري في المخالفة العملية واضحة

الفساد، فإن المخالفة العملية مما لا يمكن أن تنالها يد الاذن والترخيص، لانها عبارة عن المعصية، ولا يعقل الاذن في المعصية، لاستقلال العقل بفتح المعصية كاستقلاله بحسن الطاعة وليست من المجعولات الشرعية؛ ولو فرض أنه ورد من الشارع الاذن في المخالفة للمعلوم بالاحمال فلا بد من حمله على نسخ الحكم أو تقييده بصورة العلم التفصيلي ولو بنتيجة التقييد، والكلام إنما هو بعد الفراغ عن إطلاق الحكم الواقعي وعدم تقييده بالعلم التفصيلي وانحصار جهة البحث في انحفاظ رتبة الحكم الظاهري من حيث إنه حكم ظاهري، كما تقدم في صدر العنوان، ومن المعلوم بالبداهة: أن نتيجة جعل الظاهري وهي الجري العملي والترخيص الظاهري في جميع الاطراف تنافي العلم بالتكليف المنجز في البين

[١٨]

بعد البناء على أن العلم الاجمالي كالتفصيلي يقتضي التنجيز، فلا تكون رتبة الجعل الظاهري محفوظة بالنسبة إلى جميع الاطراف. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن عدم انحفاظ رتبة الحكم الظاهري يكون لاحد امور: إما لانتفاء الموضوع، وينحصر ذلك في أصالة الاباحة عند دوران الامر بين المحذورين. وإما لقصور المجعول عن شموله للاطراف كما في الاصول التنزيلية، سواء كانت نافية للتكليف المعلوم بالاجمال أو مثبتة له. وإما لعدم إمكان تطبيق العمل على المؤدى كما في الاصول الغير التنزيلية النافية للتكليف المعلوم بالاجمال، كأصالة الاباحة والبراءة عند العلم بوجوب أحد الشئين. وأما إذا كانت مثبتة للتكليف المعلوم فلا مانع من جريانها كما في أصالة الحرمة في باب الدماء والفروج والاموال (١) عند العلم بحرمة إراقة دم أحد الشخصين أو حرمة إحدى المرأتين أو المالين وحلية الآخر، فإن أصالة الحرمة في كل من الشخصين والمرأتين والمالين تجري من دون أن يلزم منها مخالفة عملية لان مؤداها موافق للمعلوم بالاجمال. هذا كله بحسب مقام الثبوت والجعل. وأما بحسب مقام الاثبات فأدلة الاصول العملية بقسميها من التنزيلية وغيرها تشمل أطراف العلم الاجمالي، لما عرفت من أن الاصول إنما تجري في الاطراف، وكل واحد من الاطراف مجهول الحكم، فيشملة قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " وقوله - صلى الله عليه وآله - " رفع

(١) أقول: لا نرى لأصالة الحرمة مدركا غير استصحاب عدم الحل في الاموال وغيرها، فمع العلم بالانتقاض في أحد الطرفين يجرى ما ذكرت من الاشكال، ولو كان لنا أصل آخر فعليه بالبيان. (*)

[١٩]

مالا يعلمون " وقوله - عليه السلام - " كل شئ لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه " (١) وقوله - عليه السلام - " كل شئ لك طاهر حتى تعلم أنه قدر " وغير ذلك من أدلة الاصول، فإن كل واحد من الاطراف مما يشك في بقاء الحالة السابقة فيه أو مما لا يعلم أو لا يعرف أنه حرام أو طاهر فتشملا أدلتها. فإذا لم يكن في مقام الثبوت مانع عن الجعل بأن كانت رتبها محفوظة - بالتفصيل المتقدم - لم يكن في مقام الاثبات مانع عن شمول الادلة لجميع الاطراف، لعموم أدلة الاصول للشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالي. هذا، ولكن يظهر من بعض كلمات الشيخ - قدس سره - عدم شمول أدلتها للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، بدعوى: أنه يلزم من الشمول مناقضة صدر الدليل لذيله حيث قال - قدس سره - في آخر

مبحث الاستصحاب عند تعارض الاستصحابين ما هذا لفظه: الثانية: أنه إذا لم يكن مرجح، فالحق التساقط دون التخيير، لا لما ذكره بعض المعاصرين. إلى أن قال بل لان العلم الاجمالي هنا بانتقاض أحد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول " لا تنقض " لان قوله: " لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله " يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك، لانه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله. إلى أن قال: وقد تقدم نظير ذلك في الشبهة المحصورة: وأن قوله - عليه السلام - " كل شئ حلال حتى تعرف أنه حرام " لا يشمل شيئا من المشتبهين. انتهى موضوع الحاجة من كلامه، زيد في علو مقامه. ومراده مما تقدم: هو ما ذكره في أول الشك في المكلف به، فانه قد أطال

(١) أقول: هذا سهو من قلمه الشريف، وإلا فهذا المضمون ليس في الاخبار. (*)

[٢٠]

الكلام في وجه عدم شمول قوله - عليه السلام - " كل شئ لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه " لموارد العلم الاجمالي، وأن لفظة " بعينه " لا دلالة لها على الشمول. ومن ذلك كله يظهر: أن المانع عنده من جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي هو جهة الاثبات وعدم شمول أدلة الاصول للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، لا جهة الثبوت، فانه لو كان المانع هو عدم إمكان الجعل ثبوتا لم يكن موقع لاطالة الكلام في شمول لفظة " بعينه " للاطراف وعدم شمولها، فان لفظة " بعينه " - كانت في هذه الاخبار أولم تكن - لا دخل لها بمقام الجعل، فالبحت عن دلالة لفظة " بعينه " وعدم دلالتها ينحصر وجهه بمقام الاثبات لا الثبوت. نعم: يظهر من كلامه في حجية القطع عند البحث عن حرمة المخالفة الالتزامية الموارد العلم الاجمالي أن المانع من جريان الاصول في الاطراف هو لزوم المخالفة العملية، ويظهر منه ذلك أيضا في مواضع اخر من الكتاب. وبالجملة: قد اختلفت كلمات الشيخ - قدس سره - في وجه عدم جريان الاصول العملية في أطراف العلم الاجمالي. فمن بعضها يظهر أن المانع هو لزوم المخالفة القطعية العملية للتكليف المعلوم في البين. وهذا يرجع إلى مقام الجعل، حيث لا يعقل جعل ما يؤدي إلى المخالفة القطعية. ومن بعضها يظهر أن الوجه في ذلك هو قصور الأدلة وعدم شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي. وعلى كل حال: إن رجع كلامه - قدس سره - إلى مقام الثبوت والجعل وان المانع من جريان الاصول في الاطراف هو لزوم المخالفة العملية فهو حق في خصوص الاصول الغير التنزيلية النافية للتكليف، وأما الاصول التنزيلية فالمانع من جريانها ليست هي المخالفة العملية، بل هو قصور المجعول فيها لان يعم

[٢١]

الاطراف: لانه لا يمكن الحكم بالبناء العملي على بقاء الواقع في كل من الاطراف مع العلم الوجداني بعدم بقائه في بعضها، على ما تقدم بيانه. وإن رجع كلامه إلى مقام الاثبات وأن أدلة الاصول لا تشمل الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، فيرد عليه: أولا: ما عرفت من أن الاصول العملية إنما تجري في الاطراف وكل واحد من الاطراف مجهول الحكم، فلم يحصل ما اخذ في الأدلة غاية للتعبد بمؤدى

الاصول وهو العلم بالخلاف في كل واحد من الاطراف، ومجرد العلم بالخلاف وانتقاض الحالة السابقة في بعض الاطراف على سبيل الاجمال لا يوجب خروج كل واحد من الاطراف عن كونه مجهول الحكم، وإلا انقلب العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي (١).

(١) أقول: لا يخفى أنه بعد تقريره إشكال شيخنا العلامة بأحسن بيان كيف يتوجه عليه إيراد هذه الوجوه؟ إذ مرجع كلامه - قدس سره - بعدما كان إلى مناقضة حرمة النقص لكل واحد من الشككين مع وجوب النقص باليقين الشامل للاجمالي، بلا توهم انصرافه إلى اليقين بما تعلق به الشك، إذ ليس الغرض نقض الشك باليقين كي يتوهم الانصراف إلى ما تعلق به، بل الغرض نقض اليقين به، وفيه لا مجال لدعوى الانصراف المزبور، وحينئذ مع كونهما في رتبة واحدة لا يبقى مجال لترجيح الحرمة على الوجوب، لا أن مجرد العلم الاجمالي كان غاية للاصل، كي يرد بأنه ليس على الخلاف في كل واحد من الطرفين، كما أن ظاهر وجوب النقص يقتضي انحصار مورده بصورة العلم بالتكليف، وإلا فمع العلم الاجمالي بغيره لا يقتضي ذلك وجوب نقضه، وذلك هو النكتة الفارقة بين صورة لزوم المخالفة العملية وغيره، كما أن إطلاق وجوب النقص ربما يزاحم الترخيصات المطلقة الشاملة للطرفين، خصوصاً مع قوله: " بعينه " في بعضها، فلا أقل من التساقط المانع عن الشمول في مقام الاثبات: فتأمل كي لا يتوهم بأنه بعد ابتلائه بصدر الخبر من حرمة النقص ومعارضته بصير مجملاً ولا يصلح أن يزاحم المطلقات المنفصلة عنه، إذ يمكن أن يقال: إن وجوب النقص بالعلم بالخلاف ارتكازي عقلي غير قابل لاحتمال التصرف فيه، بخلاف حرمة نقض اليقين بالشك، فإنه يصلح أن يكون مغياً بما هو موضوع لوجوب النقص، وحينئذ لا يكون الصدر موجياً لاجماله، وبعده فكما كان مقدماً على صدر الرواية كان مقدماً على بقية المطلقات المنفصلة أيضاً، كما لا يخفى. ولعل بهذا البيان أمكن إثبات تساقط الاصول = (*)

[٢٢]

نعم: هذا إنما يتم في خصوص الاصل الذي يضاد مؤداه نفس المعلوم بالاجمال، وذلك منحصر بأصالة الاباحة عند دوران الامر بين المحذورين كما تقدم بيانه، وأما ما عدا ذلك فليس شئ من مؤديات الاصول تقابل نفس المعلوم بالاجمال وتضاده، لان مؤدياتها هي حلية كل واحد من الاطراف أو طهارته أو عدم وجوبه - على اختلاف الاصول - ولم يخص العلم بالخلاف بالنسبة إلى كل واحد منها وإن حصل العلم بالخلاف بالنسبة إلى واحد منها على سبيل الاجمال والترديد. فلا فرق بين التثبيات البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالي في شمول الادلة لهما وكونهما مندرجين تحت العموم على نسق واحد، ولا يلزم من الشمول مناقضة صدر الدليل لذيله. وثانياً: أنه لو كان المانع من عدم جريان الاصول في الاطراف هو قصور الادلة وعدم شمولها لها لاجل حصول الغاية في بعض الاطراف، على ما زعمه - قدس سره - فأى فرق بين ما يلزم من جريانها مخالفة عملية وما لا يلزم؟ فان شمول الدليل وعدمه لا دخل له بالمخالفة العملية وعدمها، إذ العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الاطراف لا على التعيين إن أوجب حصول ما اخذ في الدليل غاية ففي الجميع يوجب ذلك كانت هناك مخالفة عملية أو لم تكن، وإن كان العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الاطراف لا يوجب حصول ما اخذ غاية ففي الجميع لا يوجب ذلك، مع أنه - قدس سره - قد صرح في مواضع من الكتاب بجريان الاصول العملية في أطراف العلم الاجمالي إذا لم يلزم منها المخالفة العملية. فراجع كلامه في حجية القطع عند البحث عن المخالفة الالتزامية. وثالثاً: أن مناقضة الصدر للدليل - على تقدير تسليمه - إنما يختص ببعض

= من الاطلاق، حتى على اقتضاء العلم بلا انتهاء النوبة إلى التخيير، فتدبر. (*)

[٢٣]

أخبار الاستصحاب الذي اشتمل على الذيل، فإنه هو الذي يمكن أن يتوهم منه أن حصول يقين آخر وإن لم يتعلق بعين ما يتعلق به اليقين السابق يوجب عدم شمول الصدر للطرف وإلا ناقض صدره ذيله. وأما مالا يشتمل منها على هذا الذيل من أخبار الاستصحاب وغيرها حتى قوله - عليه السلام - " كل شئ لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه " أو " منه بعينه " - على اختلاف الأخبار الواردة في ذلك - فهو سالم عن إشكال مناقضة الصدر للذيل. أما ما كان من قبيل قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع مالا يعلمون " مما لم يذكر فيه الغاية، فواضح. وأما ما كان من قبيل قوله - عليه السلام - " كل شئ لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه "، وقوله - عليه السلام - " كل شئ لك طاهر حتى تعلم أنه قدر " وغير ذلك مما اشتمل على ذكر الغاية فلظهوره أيضا في وحدة متعلق الشك والغاية، لظهور الضمير في ذلك. وفي الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي لا يتحد متعلق الشك والغاية، فان متعلق الشك هو كل واحد من الأطراف بعينه، ومتعلق الغاية هو أحد الأطراف لا بعينه، فكل واحد من الأطراف يندرج في الصدر بلا أن يعارضه الذيل. فتحصل: أن دعوى عدم شمول أدلة الأصول للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي خالية عن الشاهد بل ظاهر الأدلة خلافها؛ ولابد من رفع اليد عن ظاهرها في كل مورد لا يمكن التعبد بالمؤدى لعدم انخفاض رتبة الحكم الظاهري بأحد الأمور المتقدمة؛ إما لانتفاء الموضوع من الشك والجهل الذي اخذ موضوعا في الأصول العملية، وإما لقصور المحمول وما هو المجعول فيها عن شموله لموارد العلم الاجمالي، وإما للزوم المخالفة القطعية العملية للتكليف المعلوم بالاجمال، وفيما عدا ذلك فالأصول تجري في الأطراف ويعمها الأدلة بلا معارض.

[٢٤]

وحينئذ لا يبقى موقع لاتعاب النفس وإطالة الكلام فيما يستفاد من لفظة " بعينه " الواردة في أخبار أصالة الحل بعد فرض كون أخبار أصالة الحل كسائر أدلة الأصول إنما وردت لبيان الحكم الظاهري وجعل الوظيفة للجاهل بالموضوع أو الحكم الواقعي، أو خصوص الجاهل بالموضوع ولا تشمل الجاهل بنفس الحكم ابتداء، على اختلاف الوجهين فيما يستفاد من أخبارها من أنها تختص بالشبهات الموضوعية أو تعم الحكمية أيضا. نعم: لو كانت الأخبار بصدد بيان الحكم الواقعي وتقييده بصورة العلم بالموضوع أو الحكم لكان للبحث عن مقدار دلالتها من حيث إنها تقتضي التقييد بخصوص العلم التفصيلي بالموضوع أو الحكم أو تعم العلم الاجمالي أيضا مجال، إلا أن ذلك مع كونه خلاف الفرض - لان المبحوث عنه في المقام هو جريان الأصول العملية المتكفلة للأحكام الظاهرية - ياباه ظاهر الأخبار، فان الظاهر منها أنها وردت لبيان وظيفة الجاهل بالحكم أو الموضوع بعد الفراغ عن إطلاق الحكم الواقعي. ومن جميع ما ذكرنا ظهر الوجه في حرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال وعدم جواز الإذن فيها إلا بنسخ الحكم الواقعي أو تقييده بصورة العلم التفصيلي. وأما الجهة الثانية: - أعني وجوب الموافقة القطعية - فالأقوى وجوبها أيضا، لانه يجب عقلا الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالاجمال، وهو لا يحصل إلا بالاجتناب عن جميع الأطراف، إذ لو لم يجتنب المكلف عن الجميع وارتكب البعض فلا يأمن من مصادفة ما ارتكبه لمتعلق التكليف المعلوم في البين، فيكون قد ارتكب الحرام بلا مجوز عقلي أو شرعي، فيستحق العقوبة؛ وذلك كله واضح بعد البناء على أن

[٢٥]

العلم الاجمالي كالتفصيلي يقتضي التنجيز. نعم: للشارع الاذن في ارتكاب البعض والاكتفاء عن الواقع بترك الآخر كما سيأتي بيانه، ولكن هذا يحتاج إلى قيام دليل بالخصوص عليه غير الادلة العامة المتكفلة لحكم الشبهات، من قبيل قوله - عليه السلام - " كل شئ لك حلال " أو " كل شئ طاهر " قوله " لا تنقض اليقين بالشك " وقوله - صلى الله عليه وآله. " رفع مالا يعلمون " وغير ذلك من أدلة الاصول العملية، لان نسبتها إلى كل واحد من الاطراف على حد سواء: ولا يمكن أن تجري في الجميع لانه يلزم الترجيح بلا مرجح، ولا في الواحد لا بعينه لان الاصول إنما تجري في كل طرف بعينه: ومقتضى ذلك هو سقوط الاصول بالنسبة إلى جميع الاطراف، من غير فرق بين الاطراف التي يمكن ارتكابها دفعة واحدة وبين الاطراف التي لا يمكن ارتكابها إلا تدريجاً، لاتحاد مناط السقوط في الجميع: ويبقى حكم العقل بوجوب الخروج عن عهدة التكليف المعلوم على حاله. فان قلت: نعم وإن كانت نسبة الاصول إلى كل واحد من الاطراف على حد سواء، إلا أن ذلك لا يقتضي سقوطها جميعاً، بل غاية ما يقتضيه هو التخيير في إجراء أحد الاصلين المتعارضين، لانه بعد الاعتراف بعموم أدلة الاصول وشمولها للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي - كما تقدم - تكون حال الاصول العملية حال الامارات على القول بالسببية فيها، وتوضح ذلك: هو أن التخيير في باب الامارات المتعارضة على ذلك القول إنما هو لاجل وقوع المزاخمة بينهما في مقام الامتثال، لعدم القدرة على الجمع بين الامارات المتضادة في المؤدى: ولا بد حينئذ إما من تقييد إطلاق الامر بالعمل بمؤدى كل من الامارتين المتعارضتين بحال عدم العمل بالآخرى - إن لم يكن أحد المؤديين أهم وأولى بالرعاية من الآخر، وإلا فيقيد إطلاق أمر المهم فقط ويبقى إطلاق أمر الأهم على حاله - وأما من سقوط الامرين معا واستكشاف العقل حكماً تخبيرياً لاجل وجود

[٣٦]

الملاك التام في متعلق كل من الامارتين على الوجهين المذكورين في باب التزام: من أن التخيير بين المتزامين هل هو لاجل تقييد إطلاق الخطاب من الجانبين مع بقاء أصله ؟ أو هو لاجل سقوط الخطابين واستكشاف العقل حكماً تخبيرياً ؟. والاقوى: هو الوجه الاول، لان التزام إنما ينشأ من عدم القدرة على الجمع بين المتزامين في مقام الامتثال، والمقتضى لايجاب الجمع إنما هو إطلاق كل من الخطابين لحال امتثال الآخر وعدمه، إذ لو لم يكن للخطابين هذا الاطلاق وكان كل منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر لما كاد يحصل إيجاب الجمع الموجب لوقوع التزام بينهما، ومن المعلوم: أن الذي لا بد منه هو سقوط ما أوجب التزام وليس هو إلا إطلاق الخطابين: فلا موجب لسقوط أصلهما، لان الضرورات تتقدر بقدرها. وقد أوضحنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في محله: والمقصود في المقام مجرد التنبيه على المختار: من أن التخيير بين المتزامين إنما يكون لاجل تقييد إطلاق الامر من الجانبين. ومن جملة أفراد التزام: تراحم الامارات المتعارضة على القول بالسببية فيها، لانه على هذا القول تندرج الامارات المتعارضة في صغرى التزام: ولا بد من الحكم بالتخيير في الاخذ بإحدى الامارتين لتقييد إطلاق الامر بالعمل بكل منهما بحال عدم العمل بالآخرى، وحينئذ يستقيم تنظير باب الاصول العملية باب الامارات، بتقريب: أن حجية كل أصل عملي إنما تكون مطلقة بالنسبة إلى ما عداه من سائر الاصول لاطلاق دليل اعتباره، وهذا الاطلاق يكون محفوظاً في الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالي إذا لم يلزم من جريان الاصول في الاطراف مخالفة عملية لعدم التعارض بينها، فلا موجب لتقييد إطلاق حجيتها: وأما إذا لزم من جريانها في الاطراف مخالفة

عملية فلا يمكن بقاء إطلاق الحجية لكل من الاصول الجارية في الاطراف، لان بقاء الاطلاق

[٢٧]

يقتضي صحة جريانها في جميع الاطراف، والمفروض عدم صحة ذلك، لانه يلزم من جريانها في الجميع مخالفة قطعية عملية، فلا بد من رفع اليد عن إطلاق الحجية. ولكن هذا لا يوجب سقوط أصل الحجية من كل أصل في كل واحد من الاطراف، بل غاية ما يلزم هو تقييد إطلاق حجية كل من الاصلين المتعارضين أو الاصول المتعارضة بحال عدم جريان الاصل الآخر في الطرف المقابل. ونتيجة هذا التقييد هو التخيير في إجراء أحد الاصلين لا سقوطهما رأساً، فان المانع من إجراء الاصلين معا ليس هو إلا المخالفة العملية، وهي لم تلزم من نفس حجية الاصلين، بل من إطلاق حجيتها لحال إجراء الآخر وعدمه، إذ لو كان حجية كل أصل مشروطاً بحال عدم إجراء الاصل الآخر لم تحصل المخالفة العملية، فالمخالفة العملية إنما نشأت من إطلاق الحجية لكل من الاصلين المتعارضين، فلا بد من تقييد حجية كل من الاصلين بحال عدم إجراء الآخر، كتقييد الامر بالعمل بكل من الامارتين المتعارضتين بحال عدم العمل بالآخرى من غير فرق بينهما، سوى أن الموجب للتقييد في الامارتين المتعارضتين هو عدم القدرة على العمل بهما جمعا، وفي الاصلين المتعارضين هو لزوم المخالفة العملية من جرائهما معا. وحاصل الكلام: أن حجية كل أصل عملي إنما تكون مشروطةً بانحفاظ رتبة الاصل كاشتراط كل تكليف بالقدرة على متعلقه، وكما أنه في باب التكاليف الواقعية تكفي القدرة على امتثال أحد التكاليف المتزاحمين في الحكم بالتخيير بينهما، فكذلك في باب الاصول العملية يكفي انحفاظ رتبة أحد الاصلين المتعارضين في الحكم بالتخيير بينهما، ولا إشكال في انحفاظ رتبة كل من الاصلين عند عدم إجراء الآخر، فلا وجه لسقوطهما معا. قلت: هذا غاية ما يمكن أن توجه به مقالة التخيير، وقد ذهب إليه بعض الاعاظم في حاشيته على الفرائد وتبعه بعض أعيان أهل العصر.

[٢٨]

ولكن الانصاف: أن القول بالتخيير في الاصول المتعارضة في غاية الوهن والسقوط، لانه قول بلا دليل ولا يساعد عليه العقل ولا النقل، فان التخيير في أعمال أحد الاصلين المتعارضين لا بد وأن يكون لاحد أمرين: إما لكون المجعول في باب الاصول العملية معنى يقتضي التخيير في تطبيق العمل على أحد الاصلين المتعارضين، وإما لاجل اقتضاء أدلة الحجية ذلك، ومن الواضح أن المجعول في الاصول ودليل حجيتها لا يقتضي التخيير في إجراء أحد الاصلين المتعارضين، وقياسن الاصول العملية بالامارات في غير محله، فان التخيير في الاخذ باحدى الامارتين المتعارضتين على القول بالسببية فيها إنما هو لاجل كون المجعول في الامارات معنى يقتضي التخيير في الاخذ باحدى الامارتين المتعارضتين. وتوضيح ذلك: هو أن الموارد التي نقول فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص لا تخلو عن أحد أمرين: أحدهما: اقتضاء الكاشف والدليل الدال على الحكم بالتخيير في العمل. ثانيهما: اقتضاء المنكشف والمدلول ذلك وإن كان الدليل يقتضي التعيينية (١).

(١) اقول: إطالة الكلام ربما يوجب اغتياش ذهن المبتدئين وذهاب أصل المطلب من البين، والاولى تلخيصا في الجواب هو أن عموم دليل الاصل بعدما يقتضي الشمول

لكل واحد من الطرفين، فافرض هذا العموم بمنزلة " أكرم العلماء " في المثال، ثم افرض المخصص العقلي في المقام بمنزلة العلم بخروج إكرام عمرو وزيد، فنقول: وإن علمنا بخروج كاس زيد المشكوك وكاس عمرو المشكوك المقرونين بالعلم الاجمالي، ولكن لا نعلم بخروج كل منهما في جميع الحالات أو خروج كل منهما في حال إتيان الآخر، بحيث يكون وجود كل منهما تحت عموم الحلية في حال دون حال، فكما أن بعموم " أكرم العلماء " تعين خروج كل واحد من الفردين في حال دون حال، وكذلك بعموم دليل الحلية لكل واحد من الشككين أيضا تثبت خروج كل واحد من الشككين في حال دون حال، فعليك حينئذ ببدء الفرق بين المقامين إلى يوم القيامة!. وإيضاً لنا أن نقرر المطلوب ببيان آخر، وهو: إن العقل في مورد المتزاحمين ليس له وجه لرفع اليد عن إطلاق الدليلين عن الفعلية أو دليل واحد (*)

[٢٩]

فمن الاول: ما إذا ورد عام، كقوله: " أكرم العلماء " وعلم بخروج زيد وعمرو عن العام، ولكن شك في أن خروجهما هل هو على وجه الإطلاق بحيث لا يجب إكرام كل منهما في حال من الاحوال؟ أو أن خروجهما ليس على وجه الإطلاق بل كان خروج كل منهما مشروطاً بحال عدم إكرام الآخر؟ بمعنى أن يكون عدم وجوب إكرام كل منهما مقيداً بحال إكرام الآخر بحيث يلزم من خروج أحدهما عن العموم دخول الآخر فيه. وبعبارة أوضح: يدور أمر المخصص بين أن يكون أفرادياً وأحوالياً لو كان خروج الفردين على وجه الإطلاق، أو أحوالياً فقط لو كان خروج أحدهما في حال دخول الآخر. والوظيفة في مثل هذا الفرض هو التخيير في إكرام أحد الفردين وترك إكرام الآخر، ولا يجوز ترك إكرام كل منهما، لأن مرجع الشك في ذلك إلى الشك في مقدار الخارج عن عموم وجوب إكرام العلماء، ولابد من الاقتصار على المتيقن خروجه وهو التخصيص الاحوالي فقط، لأنه لو قلنا بخروج الفردين مطلقاً في جميع الاحوال يلزم زيادة تخصيص على ما إذا كان الخارج كل منهما مشروطاً بدخول الآخر، فانه على هذا يدخل أحد الفردين تحت العموم على كل حال، فلا محيص عن القول بالتخيير في إكرام أحدهما وعدم إكرام الآخر

مع التزامه في فرديته، إلا عدم إمكان الجمع بين الفعلين للتكليف بما لا يطاق، وإن فرض مقامنا أيضاً حكم العقل بامتناع الجمع بين الحليتين لا يقتضي هذا المانع إلا رفع اليد عن أحدهما لا كليهما، سواء كان ذلك من جهة التزامه بالتقيد الحالي في إطلاق " كل شئ لك حلال " مثلاً، أو من جهة كشف العقل عن الحلية التخيرية بعين كشفه في باب المتزاحمين، وحينئذ ليس لك أن تقول بعد التطويل الممل: إن التخيير في المقام ممكن ليس له دليل. ونسئل عنك بأن تطبيق ما ذكرت في الامثلة بعينه في المقام بلا زيادة ونقصان، ولا تظن سوء بذوي الافهام، ولا تظن لرفع هذه الغائلة على مذهب إطلاق الاخبار والاقتضاء في منجزية العلم بالنسبة إلى الموافقة القطعية، وحينئذ فعليك بتنقيح عليية العلم حتى في هذا المقام، أو الالتزام بمعارضة مطلقاً أدلة الاصول مع عموم وجوب النقض باليقين في ذيل أخبار الاستصحاب، كما أشرنا، فتدبر فانه دقيق نافع. (*)

[٢٠]

ولكن الحكم بالتخيير في مثل هذا الفرض إنما نشأ من اجتماع دليل العام واجمال دليل الخاص بضميمة وجوب الاقتصار على القدر المتيقن في التخصيص، فان اجتماع هذه الامور أوجب التخيير في العمل، وليس التخيير فيه لاجل اقتضاء المجعول ذلك، بل المجعول في كل من العام والخاص هو الحكم التعييني، والتخيير فيه إنما نشأ من ناحية الدليل لا المدلول، بالبيان المتقدم. ومن الثاني: ما إذا تزامن الواجبان في مقام الامتناع لعدم القدرة على الجمع بينهما، فان التخيير في باب التزامه إنما هو لاجل أن المجعول في باب التكاليف معنى يقتضي التخيير في امتثال أحد المتزاحمين، لانه يعتبر عقلاً في المجعولات الشرعية القدرة على امتثالها لقبح تكليف

العاجز، والمفروض حصول القدرة على امتثال كل من المتزاحمين عند ترك امتثال الآخر، ولا موجب لتعين صرف القدرة في امتثال أحدهما بالخصوص، لأن كلا من المتزاحمين صالح لأن يكون معجزا مولويا وشاغلا عن الآخر، إذ كل تكليف يستدعي نفي الموانع عن وجود متعلقه وحفظ القدرة عليه، وحيث لا يمكن الجمع بينهما في الامتثال، فالعقل يستقل حينئذ بصرف القدرة في أحدهما تخييرا، إما لاجل تقييد التكليف في كل من المتزاحمين بحال عدم امتثال الآخر، وإما لاجل سقوط التكليفين معا واستكشاف العقل حكما تخييريا لوجود الملاك التام في كل منهما، على اختلاف المسلكين في ذلك، كما تقدمت الإشارة إليهما. وعلى كل حال: التخيير في باب التزام لم ينشأ من ناحية الدليل الدال على وجوب كل من المتزاحمين، بل نشأ من ناحية المدلول والمنكشف، لما عرفت: من أن المجعول في باب التكليف إنما يقتضي التخيير في امتثال أحد التكليفين عند تعذر الجمع، بالبيان المتقدم. وقد استقصينا الكلام في ذلك في محله. والفرق بين التخيير الجائي من قبل الدليل والتخيير الجائي من قبل المدلول، هو أن التخيير في الاول ظاهري وفي الثاني واقعي، كما لا يخفى وجهه.

[٢١]

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن القول بالتخيير في باب تعارض الاصول مما لا شاهد عليه، لا من ناحية الدليل والكاشف، ولا من ناحية المدلول والمنكشف. أما انتفاء الشاهد من ناحية الدليل: فهو مما لا يكاد يخفى، فان دليل اعتبار كل أصل من الاصول العملية إنما يقتضي جريانه عينا سواء عارضه أصل آخر أو لم يعارضه، وليس في الأدلة ما يوجب التخيير في إجراء أحد الاصلين المتعارضين (١) وأما انتفاء الشاهد من ناحية المدلول: فلان المجعول في باب الاصول العلمية ليس هو إلا الحكم بتطبيق العمل على المؤدى الاصل، إما بقيد أنه الواقع، وإما لا بقيد ذلك - على اختلاف المجعول في باب الاصول التنزيلية وغيرها - ولكن الحكم بذلك ليس على إطلاقه، بل مع انحفاظ رتبة الحكم الظاهري باجتماع القيود الثلاثة المتقدمة، وهي الجهل بالواقع، وإمكان الحكم على المؤدى بأنه الواقع، وعدم لزوم المخالفة العملية، بالتفصيل المتقدم، فعند اجتماع هذه القيود الثلاثة يصح جعل الحكم الظاهري بتطبيق العمل على المؤدى، ومع انتفاء أحدها لا يكاد يمكن جعل ذلك، وحيث إنه يلزم من جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي مخالفة عملية فلا يمكن جعلها جمعا، وكون المجعول أحدها تخييرا وإن كان بمكان من الامكان، إلا أنه لا دليل عليه، لا من ناحية أدلة الاصول، ولا من ناحية المجعول فيها (٢).

(١) أقول: يكفي دليلا ملاحظة اجمع بين إطلاق دليل الحلية لكل واحد من الفردين على أي حال، وبين حكم العقل بعدم إمكان الجمع بين الشككين في هذا الحكم، فيدور الامر بين تخصيص الفردين، أو تقييد كل واحد بحال عدم ارتكاب الآخر، ومعلوم: أن التقييد المزبور أولى من التخصيص، وذلك أيضا هو الوجه في تقييد إطلاق كل واحد من الخطابين في باب المتزاحمين، ولا يرى بينهما فرقا بين المقامين، إذ في صورتين يستكشف من الاطلاق دخول كل واحد في حال دون حال، فالمستكشف حكم ملازم مع التخيير واقعا والتعبد بإطلاق الكاشف حكم ظاهري. وتوهم الفرق بين التفرقي في المثال وباب المتزاحمين بالواقعية والظاهرية في غير محله. (٢) أقول: فيه ما فيه ! ولا يكفيه من التوجيه، إذ الدليل عليه كالنار على المنار، ولا يبطله إلا تعلق (*)

[٢٢]

والحاصل: أن مرجح عدم صحة الجمع في إجراء الاصلين المتعارضين لا يوجب الحكم بالتخيير بينهما، فان الحكم التخييري كسائر الاحكام

يحتاج إلى قيام الدليل عليه. وقياس باب الاصول العملية بباب الامارات على القول بالسببية فيها ليس في محله، لما عرفت من أن التخيير في العمل بإحدى الامارتين المتعارضتين على ذلك القول إنما هو لاجل أن المجعول في الامارات يقتضي التخيير في صورة التعارض لاندراجها في باب التزاحم الذي قد عرفت أن التخيير فيه ينشأ من ناحية المجعول، بالبيان المتقدم، وأين هذا من باب الاصول العملية المجعولة وظيفه للشاك في الحكم أو الموضوع؟. فظهر: أن القول بالتخيير في إجراء أحد الاصلين المتعارضين مما لا دليل عليه، وإنما أطلنا الكلام في ذلك، لان شبهة التخيير قد غرست في أذهان بعض طلبة العصر، وبعد البيان المتقدم لا أظن بقاء الشبهة في الاذهان (١) وسيأتي في آخر الاستصحاب مزيد توضيح لذلك. فتحصل مما ذكرنا: أن القاعدة في مورد تعارضن الاصول تقتضي السقوط، ويبقى التكليف المنجز بالمعلوم بالاجمال على حاله (٢) والعقل يستقل بوجود

الارادة السببية على خلافه. (١) أقول: ولكن لاكل ما يتمنى المرء يدركه! إذ قد تقدم بطلانه بما لا مزيد عليه. (٢) أقول: بعدما كان العلم الاجمالي في طرف عدم الانحلال لا قصور في سببته، لاشتغال ذمة المكلف بالمعلوم، وفي هذه المرحلة لا يكون قابلا لمنع المانع بشهادة ارتكاز الذهن من التناقض بين الالزام المعلوم وترخيصه على ترك هذا المعلوم بنحو الاجمال، بعين التناقض الذي يرى العقل في هذا الترخيص في العلم التفصيلي، فلا محيص من الالتزام بأن العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي علة تامة للاشتغال. ولئن شئت فغير بأن حكم العقل بثبوت التكليف في عهدة المكلف حكم تنجيزي غير قابل لورود ترخيص شرعي مانع عن أصل الاشتغال، كما هو الشأن في العلم التفصيلي، وحيث ثبت به الاشتغال المزبور، ينتهي النوبة إلى مرحلة الفراغ، وفي هذه المرحلة أيضا نقول: إنه لا شبهة في اكتفاء العقل بالفراغ الجعلي، كما هو الشأن في العلم التفصيلي، وحينئذ فكل أمانة أو أصل يوجب تعيين مصداق التكليف (*)

[٢٢]

موافقته والخروج عن عهده، إما بالوجدان، وإما بالتعبد من الشارع. ولا ينحصر

الموجب لكونه مصداقا جعليًا يكتفى به، كما هو الشأن في العلم التفصيلي أيضا، فلا إشكال ولا شبهة في هذا المقدار. وإلى مثله يرجع موارد الاكتفاء بجعل البدل في أطراف المعلوم بالاجمال، ففي الحقيقة مرحلة جعل البدل يرجع إلى التصرف في مرحلة الفراغ، سواء تحقق بعد العلم أو قبله أو مقارنه، بخلاف مرحلة الانحلال، فإنه - كما حققناه في محله - تصرف في مرحلة الاشتغال، ولا يوجب منعاً عنه، إلا في طرف تقارنه مع العلم لا تقدمه أو تأخره، وتام الكلام في محله. والغرض في المقام الإشارة الاجمالية بالفرق بين مقام جعل البدل وبين مرحلة الانحلال، وأن أحدهما غير مرتبط بالآخر. وبالجملة: لا كلام لنا في هذا المقدار، وإنما الكلام وعمدة الاشكال في صورة عدم اقتضاء أصل أو أمانة لتعيين مصداق المأمور به الذي نسميه بالفراغ الجعلي، وكنا ممحضا بفرض الشك في الفراغ في طرف تحقق الاشتغال بأن في هذه الصورة هل للشارع أن يرخص بالارتكاب واكتفاء بمحض الشك في الفراغ أم ليس له ذلك؟. وبعبارة أخرى: تمام الكلام في أن حكم العقل في طرف الاشتغال بتحصيل القطع بالفراغ هل هو حكم تنجيزي؟ أو تعليقي؟ فعلى الثاني يلزم إمكان مجئ الترخيص بالاكتفاء بالمشكوك حتى في العلم التفصيلي، وإلا فلو كان حكم العقل المزبور تنجيزيا فلا يعقل الترخيص في بعض أطراف العلم الاجمالي، ولو بلا معارض، وحينئذ مركز الكلام من حيث إمكان جريان الاصل في أحد الطرفين في هذه الصورة، وإلا ففي فرض الانحلال أو جعل البدل بالمعنى المزبور فلا إشكال من أحد فيه، إذ محط البحث بعد ثبوت الاشتغال بالعلم الاجمالي من دون وجود مانع فيه في هذه المرتبة وبعد عدم دليل يدل على تعيين مصداق المأمور به الذي يعبر عنه بالفراغ الجعلي ويجعل البدل. يبقى الكلام في أنه هل يجوز للشارع أن يرخص في ارتكاب ما هو مشكوك المصداق؟ كي يكون حكم العقل بتحصيل الجزم به حكما تعليقا قابلا لمنع المانع، أو أن هذا الحكم العقلي أيضا تنجيزي غير قابل لورود الترخيص على خلافه؟ كي يلزمه عدم جريان الاصل في أحد الطرفين ولو بلا معارض، وحيث عرفت محط الاشكال فليس لك الاستشهاد للجريان بمسألة جعل البدل وموارد الانحلال، إذ تمام الكلام بعد الفراغ عن أصل الاشتغال وعدم العلم بالمصداق ولو جعليًا وكان الشك ممحضا بالشك في المصداق والفراغ، فإذا كان الامر كذلك فنقول: إنه لا يتم جريان

الاصل المزبور إلا مع الالتزام بتعليقية حكم العقل بالفراغ اليقيني عند الاشتغال اليقيني بالتكليف، وإلا فمع فرض تنجيزته لا يبقى مجال جريان الاصل ولو بلا معارض، وإن كانت مرتبة الحكم الظاهري فيه محفوظا. وعليه نقول: لا شبهة ولا ريب في تنجيزية حكم العقل المزبور، كما هو الشأن في العلم التفصيلي، إذ (*)

[٢٤]

طريق الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالاجمال بالقطع الوجداني، ضرورة أن التكليف المعلوم بالاجمال لا يزيد على التكليف المعلوم بالتفصيل، وهو لا ينحصر طريق امتثاله بالقطع الوجداني، بل يكفي التعبد الشرعي، كموارد قاعدة الفراغ والتجاوز وغير ذلك من الاصول المجعولة في وادي الفراغ (١) فإن كان هذا حال العلم التفصيلي فالعلم الاجمالي أولى منه في ذلك، لان الواقع لم ينكشف فيه تمام الانكشاف، فيجوز للشارع الترخيص في بعض الاطراف والاكتفاء عن الواقع بترك الآخر، سواء كان الترخيص واقعا كما إذا اضطر إلى ارتكاب

لم يكتف أحد باتيان العمل مع الشك في تحققه ؟ مع كونه معنا بسيطا، فضلا عما لو كان مقيدا أو مركبا مع الشك في تحقق شرطه أو جزئه، بعد الفراغ عن أصل الشرطية والجزئية حكما. وتوهم أن الاصل لا يقتضي الاكتفاء به لعدم عموم يجري فيه بخلاف العلم الاجمالي، مدفوع: بأنه يكفي فيه عموم " حديث الرفع " الشامل لرفع استحقاق المؤاخذة على ترك الموافقة المشكوكة أو المخالفة الغير المعلومة المستتبع إنا للترخيص على تركه المانع عن حكم العقل الملزم بعدم الاكتفاء بالمشكوك، وهكذا بقية الاصول الجارية في الترخيص على ترك مشكوك الوجود. ولعمري ! انه لا يرفع هذه الغائلة إلا تنجيزه حكم العقل بالفراغ وعدم الاكتفاء بالمشكوك على وجه لا يبقى مجال الجريان لهذه الاصول، وإذا كان كذلك، فنقول: بعين هذا الوجه الذي لا يجري الاصول في فرض الشك في الفراغ في العلم التفصيلي لا يجري هذه الاصول في فرض الشك في الفراغ بعد ثبوت الاشتغال في العلم الاجمالي أيضا، لان تنجيزية حكم العقل في تحصيل الجزم بالفراغ لا يفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي، كما هو واضح. (١) أقول: الظاهر بقربته ذيل كلامه أن غرضه من الفراغ هو تحصيل المؤمن، ولو أنه كان كذلك فلم لا يكتفي بالشك بالموافقة بحديث الرفع - بالتقريب المتقدم في العلم التفصيلي أيضا - وأي فرق بينه وبين قاعدة التجاوز والفراغ ؟ فلا محيص حينئذ إلا أن يقول بالفرق بين ما كان لسانه لسان تعين مصادق المعلوم وبين غيره، فيجوز في الأول الاكتفاء، لان موضوع الفراغ الذي راجع إلى تحصيل الامتثال اعم من الحقيقي والجعلي، وأن الغرض من تحصيل الفراغ ذلك، لا مطلق الترخيص المؤمن بخياله، ولو مع الشك بالمصادق والامتثال، وحينئذ فما قرع سمعك: من تحصيل الفراغ، هو ما ذكرنا الراجع إلى تحصيل الامتثال. (*)

[٢٥]

بعض الاطراف، أو ظاهريا كما إذا كان في بعض الاطراف أصل ناف للتكليف غير معارض بمثله، على ما سيأتي تفصيله. والحاصل: أن الذي لابد منه عقلا هو القطع بالخروج عن عهدة التكليف، والعلم بحصول المؤمن من تبعات مخالفته، وهذا كما يحصل بالموافقة القطعية الوجدانية بترك الاقتحام في جميع الاطراف، كذلك يحصل بالموافقة القطعية التعبدية بترك الاقتحام في بعض الاطراف مع الاذن الشرعي في ارتكاب البعض الآخر (١) ولو بمثل أصالة الاباحة والبراءة إذا فرض جريانهما في بعض الاطراف بالخصوص ولم يجريا في الطرف الآخر ليقع المعارضة بينهما. نعم: لا يجوز الاذن في جميع الاطراف، لانه إذن بالمعصية، والعقل يستقل بقبحها، وأما الاذن في البعض فهو هما لا مانع عنه، فان ذلك يرجع في الحقيقة إلى جعل الشارع الطرف الغير المأذون فيه بدلا عن الواقع (٢) والاكتفاء بتركه عنه لو فرض أنه صادف المأذون فيه للواقع وكان هو الحرام المعلوم في البين. ودعوى: أنه ليس للشارع الاكتفاء عن الواقع ببدله مما لا شاهد عليها، وإلى ذلك يرجع ما تكرر في كلمات الشيخ - قدس

سره - من إمكان جعل بعض الاطراف بدلا عن الواقع، فانه ليس المراد منه تنصيب الشارع بالبديلة، بل نفس الاذن في البعض يستلزم بديلة الآخر قهرا.

(١) أقول: مجرد ترك الاقتحام في البعض لا يكون إلا موافقة احتمالية، إذ لا معنى للموافقة إلا إتيان مصداق المعلوم، ولا يكون إلا بجعل الشارع مصداقيه، لا بصرف تركه مع الاذن بارتكاب الطرف، إذ لا يكون ذلك إلا الاذن بالاكتفاء بمحتمل المصادقية وهو الذي نمنعه أشد المنع. (٢) أقول: الغرض من البديلة إن كان جعله مصداقا للمعلوم فهو متين لو كان له طريق آخر غير هذا الترخيص، وإلا فلو كان الطريق منحصرًا بعموم دليل الترخيص فيدور، لأن شمول دليل الترخيص فرع العلم بالمصادقية، فكيف يحصل العلم من عموم دليل الترخيص؟ وإن كان الغرض من البديلة الاكتفاء بتركه مع احتمال كونه مصداقا، فليكن دليل الترخيص يثبت ذلك في العلم التفصيلي أيضا. (*)

[٣٦]

ومما ذكرنا ظهر الوجه فيما أفاده الشيخ - قدس سره - من أن العلم الاجمالي يكون علة تامة لحرمة المخالفة القعطية ومقتضيا لوجوب الموافقة القعطية فان عليته لحرمة المخالفة القعطية إنما هي لاجل عدم جواز الاذن فيها، بخلاف الموافقة القعطية، فانه يجوز الاذن بتركها بالترخيص في البعض، فدعوى التلازم بين حرمة المخالفة القعطية ووجوب الموافقة القعطية وأن العلم الاجمالي إما أن يكون علة لهما معا وإما أن لا يكون علة لهما، في غاية الضعف (١) لما عرفت: من أن العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي، فكيف يكون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب موافقته القعطية مع أن العلم التفصيلي لا يكون علة تامة له؟ ! نعم يصح أن يقال: إن العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي يكون علة تامة لوجوب الموافقة القعطية بتعميم الموافقة القعطية إلى الوجدانية والتعبدية لا خصوص الوجدانية. وذلك كله واضح لا يهمن إطالة الكلام فيه، وإنما المهم بيان ما يوجب الترخيص الواقعي أو الظاهري في بعض الاطراف دون الآخر. أما الترخيص الواقعي: فموجبه حدوث أحد الاسباب الرافعة للتكليف واقعا من اضطرار ونحوه، وسيأتي البحث عنه في بعض التنبيهات. وأما الترخيص الظاهري: فينحصر موجهه بما إذا كان في بعض الاطراف أصل ناف للتكليف غير معارض بمثله: وذلك إنما يكون بقيام ما يوجب ثبوت

(١) أقول: الانصاف أن لنا مجال دعوى عدم وصولك إلى الغرض من علية العلم للتجزئ تفصيليا أم إجماليا، إذ نقول بأنه ليس المقصود من علية العلم عدم انفكاكه عن العقوبة، بل المقصود هو عليته لوجوب الامتثال في ظرف الاشتغال، ولا نعني من التجزئ إلا هذا، لا استحقاق العقوبة على مطلق المخالفة، وتام الخلط من هنا. ومن العجب أنه صرح في قوله: " نعم يصح أن يقال الخ " بكون العلمين علة تامة للموافقة القعطية! ومع هذا التصريح يلتزم بجريان الاصل في أحد الطرفين بلا معارض، حتى مع عدم قيام دليل على كون الطرف مصداقا للمعلوم بالاجمال وإطاعة له، وذلك هو الذي نحن نقول به، ولا نلتزم بجريان الاصل بهذا المعنى في واحد من الاطراف ولو بلا معارض، كما هو ظاهر. (*)

[٣٧]

التكليف في بعض الاطراف المعين: من علم أو أمانة أو أصل شرعي أو عقلي، لكن يبقى الاصل النافي للتكليف في الطرف الآخر بلا معارض، من غير فرق بين أن يكون الموجب لثبوت التكليف في البعض حاصلًا قبل العلم الاجمالي أو بعده، غايته: أنه في الاول يوجب عدم تأثير العلم الاجمالي، وفي الثاني يوجب انحلاله (١).

وتفصيل ذلك: هو أن المثبت للتكليف في بعض الاطراف المعين قد يكون هو العلم، وقد يكون أمانة، وقد يكون أصلا شرعيا تنزيليا أو غير تنزيلي، وقد يكون أصلا عقليا، وعلى جميع التقادير قد يكون ذلك حاصلًا قبل العلم الاجمالي، وقد يكون حاصلًا بعده، وأمثلة الكل وإن كانت لا تخفى على المتأمل، إلا أنه لا بأس بذكرها تشريحا للذهن. أما أمثلة ما إذا كان المثبت للتكليف في البعض حاصلًا قبل العلم الاجمالي، فيجمعها ما إذا علم تفصيلا بحرمة شيء معين لنجاسته أو غصبيته أو غير ذلك من أسباب الحرمة، أو قامت أمانة على حرمة، أو كان مستصحب الحرمة، أو كان مما تجري فيه أصالة الحرمة لكونه من الدماء والفروج والاموال، أو كان مما يجب الاجتناب عنه عقلا لكونه من أطراف العلم الاجمالي، ثم بعد ذلك حدث موجب آخر للحرمة من سنخ السبب السابق وتردد متعلقها بين أن يكون هو ذلك الشيء المعين الذي كان يجب الاجتناب عنه سابقا أو شيئا آخر، ففي جميع هذه الصور العلم الاجمالي الحادث مما لا أثر له، لسبق التكليف بوجوب

(١) أقول: ولا يخفى ما فيه من الخلط، حيث إنه جعل باب جعل البدل والانحلال من واد واحد، مع أنك قد عرفت أن الأول تصرف في مرتبة الفراغ بعد تأثير العلم في الاشتغال، والثاني تصرف في مرتبة تأثير العلم في الاشتغال، بل وقد ذكرنا أن ذلك لا يكون منتجا لاقتضاء العلم الاجمالي في التنجيز، وإنما المنتج فيه جواز الترخيص في أحد الطرفين بلا جعل بدل أو انحلال، كما لا يخفى. وتوهم عدم مورد له، مدفوع بما سيحى من وجود المورد له (إن شاء الله تعالى). (*)

[٢٨]

الاجتناب عن بعض أطرافه، ويحتمل أن يكون متعلق الحادث هو الذي كان يجب الاجتناب عنه سابقا، ومعه لا يعلم بحدوث تكليف فعلي آخر: والعلم الاجمالي إنما يقتضي وجوب الاجتناب عن أطرافه إذا كان علما بالتكليف (١). ويتقرب آخر: العلم الاجمالي إنما يقتضي وجوب الموافقة القطعية إذا كانت الاصول النافية للتكليف الجارية في الاطراف متعارضة، وفي جميع الفروض المتقدمة لا تكون الاصول متعارضة، لان أحد طرفي العلم الاجمالي لا يجري فيه الاصل النافي للتكليف، لوجوب الاجتناب عنه على كل حال، فيبقى الطرف الآخر جاريا فيه الاصل النافي بلا معارض، فلا موجب للاجتناب عنه (٢). نعم: لو كان الموجب الحادث يقتضي أثرا زائدا عما كان يقتضيه السبب السابق، كما إذا كان السبب لوجوب الاجتناب عن الشيء المعين هي النجاسة التي لا يجب التعدد في غسلها كالدم وكان الموجب الحادث مما يجب فيه التعدد كالبول، فالعلم الاجمالي يؤثر بمقدار الاثر الزائد، والاصول بالنسبة إليه متعارضة، وسيأتي توضيحه. هذا كله لو علم بحدوث سبب آخر للتكليف غير ما كان سابقا. وقس عليه ما إذا احتمل ذلك، كما إذا قامت البيئة على نجاسة أحد الاناثين بلا ذكر

(١) أقول: ولو لم يعلم بحدوث التكليف حينه، بشهادة أنه لو حدث مثل هذا العلم مع احتمال سبق التكليف بلا علم به فإنه يتنجز بلا شبهة، مع أنه يصدق بعدم العلم بحدوث تكليف جديد، فعنوان العلم بحدوث التكليف لغو في المقام، وتامم المدار على العلم بوجود تكليف حين وجوده، وهو حاصل في المقام، فلا بد من منع تجزئه من بيان آخر، لا بهذا البيان (٢) أقول: وأوهن من التقريب السابق هذا التقريب، لان جريان الاصل في ظرف عدم جعل الموافقة والمصدق تعيدا فرع إسقاط العلم عن تأثيره في الاشتغال، وإلا فيعد ثبوت الاشتغال العقل يحكم حكما جرميا يلزم تحصيل الجزم بالامتنال وعدم القناعة بالشك فيه، كما هو الشأن في العلم التفصيلي أيضا، كما تقدم. وحينئذ جريان الاصل من توابع العلم بالانحلال لا العكس، والفرض أن هذا العلم أيضا لا يحصل باطلاق أدلة الترخيص للدور، كما هو الشأن في جعل البدل أيضا. (*)

السبب بعد العلم بنجاسة أحدهما المعين أو ما يلحق بالعلم واحتمل أن يكون سبب النجاسة التي قامت عليه البيئة غير النجاسة التي علم بها سابقا، فانه أيضا لا يكون العلم الاجمالي الحاصل من قول البيئة علما بتكليف زائد عما علم به أولا، كما لا يخفى وجهه. وأما أمثلة ما إذا حصل المثلث للتكليف في بعض الأطراف بعد العلم الاجمالي، فيجمعها أيضا ما إذا علم إجمالا بحرمة أحد الشئيين لا على التعيين ثم بعد ذلك علم تفصيلا بحرمة أحدهما المعين، أو قامت أمانة على حرمة، أو شك في بقاء حرمة السابقة لكي يجري فيه استصحاب الحرمة التي كانت ثابتة فيه قبل العلم الاجمالي، أو تبين أن أحد الشئيين المعين كان من الدماء والأموال والفروج لكلي تجري فيه أصالة الحرمة، أو ظهر أن أحدهما المعين كان طرفا لعلم إجمالي سابق على العلم الاجمالي بحرمة أحدهما. ففي جميع هذه الصور ينحل العلم الاجمالي ولا يجب الاجتناب عن غير ما ثبت التكليف به، لان الاصل النافي للتكليف يجري فيه بلا معارض (١) كما في صورة ثبوت التكليف به قبل العلم الاجمالي. فان قلت: كيف ينحل العلم الاجمالي بذلك مع سبق تأثيره في وجوب الاجتناب عن أطرافه؟ نعم: لو ثبت أن متعلق التكليف المعلوم بالاحتمال هو ذلك المعين لكان للانحلال وجه، وأما لو لم يثبت ذلك فالعلم الاجمالي لا ينحل، ومجرد ثبوت التكليف في المعين لا يقتضي انحلاله، فان ذلك لا يزيد على العلم التفصيلي بحدوث سبب التكليف في البعض المعين بعد العلم الاجمالي بالتكليف المررد بين أن يكون متعلقا بذلك المعين أو غيره، كما لو وقعت قطرة من الدم في أحد الاناثين المعين بعد العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما، ولا إشكال في عدم

(١) أقول: هذا التعليل عليل، كما أشرنا. (*)

انحلال العلم الاجمالي في هذا الفرض، وليس وجهه إلا سبق تأثير العلم الاجمالي، وهذا الوجه يجري فيما إذا ثبت نجاسة أحد الاناثين المعين بعد العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما لا على التعيين، فان العلم الاجمالي أيضا قد سبق في التأثير، فلا أثر لثبوت نجاسة المعين بعد ذلك ما لم يثبت أنها هي المعلوم بالاحتمال، كما هو مفروض الكلام. قلت: مجرد حدوث العلم الاجمالي بالتكليف في زمان لا يكفي في التأثير في وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف، بل يعتبر أيضا بقائه على صفة حدوثه، وإذا تبدل العلم وانقلب عن كونه علما بالتكليف لاحتمال سبق التكليف عليه - كما في الامثلة المتقدمة - فلا محالة ينحل ويسقط عن التأثير قهرا، إذ لم يعتبر العلم الاجمالي بما أنه صفة قائمة في نفس العالم لعدم أخذه موضوعا في أدلة التكليف، بل إنما اعتبر لاجل كونه طريقا إلى متعلقه وكاشفا عنه، فلا بد من ملاحظة المعلوم والمنكشف به، فان كان هو من التكليف فالعلم الاجمالي به يوجب تجزئه والخروج عن عهده بالاجتناب عن جميع أطرافه، وإن لم يكن المعلوم والمنكشف من التكليف فالعلم الاجمالي به لا يقتضي شيئا ولا يؤثر أثرا، ومع سبق التكليف في بعض الأطراف على العلم الاجمالي - وإن تأخر العلم به عن العلم الاجمالي - يخرج العلم الاجمالي عن كونه طريقا وكاشفا عن التكليف، لاحتمال أن يكون المنكشف به قد تعلق بما سبق التكليف به. وحاصل الكلام: أنه إذا وجب الاجتناب عن بعض

الأطراف المعين في الزمان السابق على العلم الاجمالي وثبت ذلك بأحد الوجوه المتقدمة بعد العلم الاجمالي فالعلم الاجمالي يتبدل ويتغير عما كان عليه ويخرج عن كونه علما بالتكليف وهذا بخلاف ما إذا حدث سبب وجوب الاجتناب عن المعين بعد العلم الاجمالي، كما إذا أصاب أحد الأنائين المعين نجاسة بعد العلم الاجمالي بنجاسته أو نجاسة الاناء الآخر، فإن العلم الاجمالي في المثال لم يتبدل عما كان عليه، لان

[٤١]

المنكشف به غير النجاسة الحادثة في المعين؛ ومعه كيف يعقل أن تكون النجاسة الحادثة رافعة لآثر العلم الاجمالي؟ بل الامر بالعكس، فان العلم الاجمالي يكون رافعا لآثر النجاسة الحادثة لانها حدثت في محل كان يجب الاجتناب عنه بسبب آخر سابق عليها، فقياس حدوث العلم الاجمالي بعد وجود سبب الاجتناب عن المعين على حدوث سبب الاجتناب عنه بعد العلم الاجمالي ليس في محله، لان المقيس والمقيس عليه متعاكسان في الحكم، فإنه في المقيس عليه لا أثر للسبب الحادث في المعين بعد العلم الاجمالي، وفي المقيس لا أثر للعلم الاجمالي الحادث بعد سبق التكليف في المعين، وحق القياس أن يقاس ما نحن فيه على ما إذا كان العلم بوجود الاجتناب عن المعين حاصلًا قبل العلم الاجمالي، لما عرفت من أنه لا فرق بينهما سوى أن ذلك يوجب عدم تأثير العلم الاجمالي، وما نحن فيه يوجب انحلاله، وهذا مجرد اصطلاح، والنتيجة لا تختلف، وهي ثبوت التكليف في المعين من غير ناحية العلم الاجمالي، فلا يكون العلم طريقًا إلى إحراره، ويلزمه انحلال العلم حقيقة (١).

(١) أقول: حيث انجر الكلام إلى باب انحلال العلم الاجمالي، فلا بأس ببسط الكلام، كي يرتفع به ما وقع من الأوهام، فنقول - وعليه التكلان - إن موجب الانحلال تارة قيام العلم بالتكليف في أحد الطرفين أو أمانة كذلك أو أصل مثبت شرعي أو عقلي ولو قاعدة الاشتغال، كما أن محط البحث أيضا صور قيام الطريق أو الاصل على وجود التكليف في الطرف المعين بلا عنوان، وإلا فلو قام الطريق على تعين المعلوم بالاجمال فيه فهو خارج عن باب الانحلال وداخل في باب جعل البديل المعين لمصداق المعلوم بالاجمال، ويكتفى به ولو قام بعد العلم الاجمالي أيضا. ثم في فرض قيام الطريق على التكليف بلا عنوان سواء كان قبل العلم أو بعده أو مقارنه لا يوجب انحلال العلم الاجمالي حقيقة، ولو كان الطريق علميا، لان ميزان وجود العلم الاجمالي وجود لازمه من الشكيب التفصيليين في الطرفين، وهذا الشك مع وجود العلم المزبور موجود بعينه بملاحظة احتمال كون المعلوم بالتفصيل غيره، وذلك يلازم احتمال عينته، وهو ملازم لاحتمال وجود المعلوم في كل واحد من الطرفين، غاية الامر على تقدير عين المعلوم بالتفصيل وعلى تقدير غيره. (*)

[٤٢]

وما ربما يظهر من بعض: من تسمية ما نحن فيه بالانحلال التعدي، فليس

ومن هذه الجهة نقول: إنه لا معنى لانحلال العلم الاجمالي في المقام حقيقة، وإنما كان كذلك في انحلال العلم في باب الاقل والاكثر. فانه لا مجال لتوهم بقاء العلم على إجماله، لعدم احتمال كونه غير المعلوم تفصيلا، فلا محيص في مثله بأن كان من قبيل ضم مشكوك بمعلوم، ثم لا يخفى أن كل علم أو طريق إنما ينتج التكليف في ظرف وجوده، لا أنه بحدوثه يحدث التنجز إلى الابد وإن زال العلم أو الطريق، وحينئذ سبق العلم التفصيلي بالتكليف مثلا لا يجدي شيئا في المقام، لان تأثيره السابق في تنجز معلومه غير مرتبط بتنجز العلم الاجمالي، وما هو مضر به هو بقاء تأثيره إلى حين

العلم الاجمالي، ومن هذه الجهة يجري عليه حكم المقارن، كما أن المدار في باب الانحلال العلم بالتكليف الفعلي المردد بين كونه عين المعلوم تفصيلاً أم غيره وإن لم يعلم بحدوث التكليف من قبل العلم بسببه، إذ المدار ليس على العلم بحدوث التكليف جديداً، بل تمام المدار بالعلم بوجود التكليف حين حدوث السبب، وذلك بعينه موجود حينه، وحينئذ لا يبقى في البين مجال توهم ذهاب العلم الاجمالي بوجود العلم التفصيلي وانقلابه إليه حقيقة، وعليه فلا محيص من الالتزام بمنع العلم التفصيلي علن تأثير العلم الاجمالي، لا عن نفسه، كما هو الشأن في الانحلال بالامارة والاصل المثبت للتكليف، ولا نعني من الانحلال الحكمي إلا ذلك؛ وحيث اتضح لك ذلك نقول: إن عمدة وجه المنع عن تأثير العلم الاجمالي ليس إلا جهة منجزية العلم التفصيلي الحاصل من حين وجوده حال العلم الاجمالي، وإلا فتأثيره في الزمان السابق غير مضر بالعلم، كما عرفت. وعليه فنقول أيضاً: إن من المعلوم أن لتكليف واحد لا يتصور إلا تنجز واحد، ومع قيام العلم التفصيلي مقارناً للعلم الاجمالي يحتمل اتحاد التكليف الغير القابل لتأثير العلم، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال لحكم العقل بمنجزية العلم الاجمالي، إذ معنى منجزية العلم الاجمالي كونه موثراً في المعلوم على الاطلاق، وهذا المعنى غير معقول، فلا يبقى في البين إلا كون العلم موثراً على تقدير، ومن المعلوم: أن التكليف على تقدير لا يكون متعلق العلم، بل هو مشكوك تفصيلاً، فما هو معلوم ليس إلا معنى قابلاً للانطباق في كل طرف، وهذا المعنى يستحيل تنجزه من قبل العلم الاجمالي، وما هو قابل للتنجز هو التكليف المحتمل في الطرف الآخر، وهو ليس معلوماً إجمالاً، لعدم قابلية انطباقه على الطرف المعلوم تفصيلاً، ومن هذه الجهة يسقط العلم عن السببية في الاشتغال وجعل المعلوم في عهدة المكلف، فصار وجوده كالعدم، فلا بأس حينئذ بجريان الاصول النافية في الطرف الآخر، ففي الحقيقة وجه جريان الاصل النافي في المقام من جهة سقوط الاصل عن التأثير، لا من جهة صرف عدم المعارضة، كما توهم. وهذا معنى كون الانحلال موجبا للتصرف في مرتبة الاشتغال، كما أشرنا إلى الفرق بينه وبين جعل = (*)

[٤٢]

كما ينبغي: إذ لا معنى للتعبد بالانحلال، فإن الانحلال وعدمه يدور مدار كون

= البديل الذي هو تصرف في مرتبة الفراغ. ثم إنه بعدما عرفت ذلك ترى هذا الوجه بعينه في الامارة المثبتة وأصله، من دون فرق بين الجميع في المنع عن تأثير العلم، كما أن المدار في المنع المزبور مقارنة العلم الاجمالي مع التفصيلي في الوجود، ولو كان العلم التفصيلي متأخراً فقهرها يحصل في البين علمان إجماليان: أحدهما دفعياً، والآخر تدريجياً بين الطرف قبل العلم والطرف الآخر بعده، ومن المعلوم: أن العلم الدفعي أيضاً يسقط عن التأثير حين العلم التفصيلي، لان تأثير السابق ملغى، والتأثير حين العلم مستند إليهما لا إلى الاجمالي. وبعده يستحيل أيضاً تأثر المعلوم القابل للانطباق على كل طرف من قبل العلم الاجمالي، وأما العلم التدريجي يبقى على تأثيره بلا انحلال، كما هو الشأن في التلف بعد العلم، فان المنجز فيه أيضاً هو العلم التدريجي الموجود فعلاً، لا أن العلم بحدوثه أثر في التنجز إلى الأبد، كما توهم. ومن هذه الجهة نفرق بين العلم التفصيلي الحاصل قبل العلم الاجمالي وبعده من دون فريق أيضاً بين أن يكون متعلق العلم التفصيلي الحادث التكليف السابق على المعلوم بالاجمال أو مقارنه أو اللاحق له، إذ ليس المدار في منجزية العلم الاجمالي على العلم بحدوثه من قبله كي ينقلب بعد العلم بالتكليف السابق، بل المدار على العلم بوجود التكليف حينه وإن احتمل حدوثه قبله، ولذا لو لم يكن في البين علم تفصيلي لاحق لا شبهة - حتى عند الخصم - بمنجزية هذا العلم الاجمالي مع احتمال عدم حدوث التكليف حينه، فذلك كاشف جزمي بأن تمام المدار في منجزية العلم الاجمالي هو وجود التكليف حينه لا حدوثه، ومعلوم: أن هذا المعنى لا ينقلب إلى يوم القيامة، كان في البين علم تفصيلي أو لم يكن، وحينئذ فالعلم المزبور بالنسبة إلى الطرف قبل العلم والطرف الآخر بعده بنحو التدرج باق بحاله بلا قيام طريق مثبت بالنسبة إلى طرفي هذا العلم، فلا مانع عن بقاء منجزيته بلا صلاحية العلم التفصيلي للمنع عن تأثيره، لعدم قيامه على أحد طرفيه، وسيجئ (إن شاء الله تعالى) أنه لا فرق في منجزية العلم بين الاطراف الدفعية أو التدريجية، وعليك بالتأمل في المقام، ترى ما في كلمات الماتن مواقع النظر والاشكال. ولئن تأملت ترى نقطة البحث بيننا وبينه في هذه المسألة هو أن منشأ جريان الاصل في الطرف الآخر هل هو من جهة نقص في العلم الاجمالي في المنجزية ولو من جهة انعدامه حقيقة أو تنزيلاً؟ أو من جهة نقص في المعلوم من حيث التنجز من قبله؟ فتمام نظر الماتن إلى الاول ولذا لا يفرق بين العلم التفصيلي بعده أو مقارنه لاشتراط بقاء العلم على ما هو عليه في المنجزية. وتمام نظرنا إلى الثاني، ولذا نفرق بين الصورتين. (*)

[٤٤]

العلم الاجمالي طريقا إلى ثبوت التكليف وعدمه، فإن كان العلم طريقا إليه فلا يعقل انحلال العلم الاجمالي، وإن لم يكن طريقا إليه وكان ثبوت التكليف في أحد الاطراف من طريق آخر غير العلم الاجمالي - ولو كان هو علما إجماليا سابقا عليه - فلا يعقل عدم انحلاله، بل ينحل لا محالة انحلالا خارجيا، لعدم بقاء العلم على حاله وجدانا؛ فالانحلال لا يكون إلا حقيقيا. نعم؛ ما يتحقق به الانحلال قد يكون هو العلم الوجداني، وقد يكون أمانة أو أصلا شرعيا أو عقليا، كما عرفت ذلك كله في الامثلة المتقدمة؛ والاختلاف إنما يكون في المحقق للانحلال لا في نفس الانحلال ليكون الانحلال على قسمين: حقيقا وتعديبا. وعلى كل حال: الامر في ذلك سهل، لأن البحث يرجع إلى التسمية لا إلى النتيجة. فتحصل مما ذكرنا: أنه مهما كان في بعض أطراف العلم الاجمالي أصل مثبت لوجوب الاجتناب عنه، فالطرف الآخر لا يجب الاجتناب عنه ويجري فيه الاصل النافي للتكليف بلا معارض. ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا من انحلال العلم الاجمالي إذا كان في بعض الاطراف أصل مثبت للتكليف دون الآخر، بين أن يكون الاصل المثبت للتكليف في البعض موجودا من أول الامر كما إذا كان أحد الانائين قبل تعلق العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما أو بعده مستصحب النجاسة، وبين أن يوجد أصل مثبت للتكليف في البعض بعد سقوط الاصول النافية للتكليف الحاكمة عليه كما إذا علم بعد الفراغ من الصلاة بفوات سجدة وشك في أنها من ركعة واحدة أو ركعتين، فيعلم إجمالا بوجوب أحد الامرين: من إعادة الصلاة أو قضاء السجدة، والاصول النافية للتكليف في المثال كلها ساقطة. أما قاعدة الفراغ الجاري في مجموع الصلاة: فلان مفادها نفي التكليف رأسا عن كل من إعادة الصلاة وقضاء السجدة، خصوصا إذا كانت قاعدة الفراغ

[٤٥]

من الاصول المحرزة، فان مفادها يكون حينئذ وقوع المشكوك فيه وعدم فوات السجدة من الصلاة، وهذا كما ترى ينافي العلم بفواتها، فمؤدى قاعدة الفراغ في المثال يضاد نفس المعلوم بالاجمال، نظير أصالة الاباحة في دوران الامر بين المحذورين. وأما قاعدة التجاوز الجارية في كل من الركعتين اللتين يعلم بفوات السجدة منهن: فلانه يلزم من جريانها فيهما مخالفة عملية. هذا إذا لم نقل بانها من الاصول المحرزة، وإلا فهي لا تجري وإن لم يلزم منها مخالفة عملية - كما تقدم بيانه - فإذا سقطت الاصول النافية للتكليف تصل النوبة إلى الاصل المحكوم بها وهو استصحاب عدم الاتيان بالسجدة من كل ركعة واستصحاب عدم الاتيان بالسجدة من الركعة الواحدة، والاستصحابان يقتضيان إعادة الصلاة وقضاء السجدة معا، وهو وإن لم يلزم منه مخالفة عملية، إلا أنه لما كان الاستصحاب من الاصول التنزيلية وهي لا تجري في أطراف العلم الاجمالي مطلقا وإن لم يلزم منها مخالفة علمية، فالاستصحابان يسقطان أيضا بالتعارض، وتصل النوبة إلى الاصول الحكمية المحكومة بالاستصحاب، وهي أصالة بقاء الاشتغال بالصلاة عند الشك فيها في الوقت المقتضية لاعادة الصلاة وأصالة البراءة عن وجوب قضاء السجدة، فينحل العلم الاجمالي ببركة قاعدة الاشتغال المثبتة للتكليف بالاعادة. وبالجملة: لو فرض أن في الاطراف اصولا متعددة نافية للتكليف وكان في أحد الاطراف أصل مثبت للتكليف محكوم بالاصول النافية السابقة في الرتبة عليه، فعند سقوط الاصول النافية ووصول النوبة إلى الاصل المثبت ينحل العلم الاجمالي، كما إذا كان من أول الامر في أحد الاطراف أصل مثبت للتكليف غير محكوم بالاصل النافي.

وهم ودفع: أما الوهم: فهو أنه كيف يمكن انحلال العلم الاجمالي بالاصل المثبت للتكليف في البعض مع أن قوام جريان الاصل المثبت هو العلم الاجمالي؟ بداهة أن المنشأ لسقوط الاصول النافية للتكليف ووصول النوبة إلى الاصل المثبت له إنما كان هو العلم الاجمالي، إذ لولاه لم تقع المعارضة بين الاصول النافية لتسقط، ولولا سقوط الاصول النافية لم تصل النوبة إلى الاصل المثبت، فلو كان الاصل المثبت للتكليف يقتضي انحلال العلم الاجمالي لزم من وجوده عدمه، لان انحلال العلم الاجمالي يوجب رجوع الاصول النافية لانه المنشأ لسقوطها، ورجوع الاصول النافية يوجب عدم جريان الاصل المثبت لانه محكوم بها، فيلزم من جريان الاصل المثبت عدم جريانه. وأما الدفع: فحاصله: أن انحلال العلم الاجمالي لا يوجب رجوع الاصول النافية لكي يلزم من رجوعها عدم جريان الاصل المثبت، فان العلم الاجمالي بما أنه علم ليس علة لسقوط الاصول النافية لترجع عند انحلاله، بل العلة لسقوطها هي عدم انحفاظ رتبها ولزوم المخالفة العملية من جريانها، وهذه العلة كما تقتضي سقوطها عند وجود العلم الاجمالي، كذلك تقتضي عدم رجوعها عند انحلال العلم الاجمالي. والحاصل: أن الاصول النافية لا ترجع بعد سقوطها، لانه يلزم من رجوعها سقوطها لبقاء علة السقوط بعد الرجوع، فإذا لم ترجع الاصول النافية يبقى الاصل المثبت مستقرا وينحل به العلم الاجمالي، فتأمل جيدا. تنمة: لو فرض أنه كان في بعض الاطراف أصل ناف للتكليف غير معارض بمثله

ولم يكن في الطرف الآخر أصل مثبت للتكليف من غير ناحية العلم الاجمالي، فالعلم الاجمالي ينحل به أيضا، كما ينحل بالاصل المثبت للتكليف في بعض الاطراف، لان الاصل النافي يوجب التأمين عن الطرف الذي يجري فيه ويبقى الطرف الآخر بلا مؤمن. ولكن فرض أن يكون في أحد الطرفين أصل ناف للتكليف غير معارض بمثله ولم يكن في الطرف الآخر أصل مثبت له بعيد، بل الظاهر أنه لا يمكن: نعم: يمكن فرضه في الاصل الجاري في وادي الفراغ وناحية الامتثال، كما لو علم إجمالا بعد دخول المغرب بفوات إحدى الفرائض الخمس من هذا اليوم وترددت بين كونها الظهر أو المغرب، فانه في مثل الفرض تجري قاعدة الشك بعد الوقت النافية للتكليف عن الظهر وينحل بها العلم الاجمالي. هذا، ولكن يمكن أن يقال: إن المثال ليس مما نحن فيه، لوجود الاصل المثبت في أحد طرفي العلم الاجمالي وهو أصالة الاشتغال الجارية في صلاة المغرب مع بقاء وقتها، فالانحلال إنما يكون بالاصل المثبت. وبالجملة: فرض خلو أحد الاطراف عن كل من الاصل المثبت للتكليف والنافي له مما لم نعثر على مثاله. وقد يتوهم: أن العلم بنجاسة أحد الانائين اللذين كان أحدهما متيقن الطهارة قبل العلم الاجمالي دون الآخر يكون مثلا لما نحن فيه، بتقريب: أن الاستصحاب الطهارة في متيقن الطهارة يعارض أصالة الطهارة الجارية في الطرف الآخر فيسقطان، وتصل النوبة حينئذ إلى أصالة الطهارة في مستصحب الطهارة، وهي سليمة عن المعارضة لسقوط معارضها في المرتبة السابقة، وليست أصالة الطهارة في مستصحب الطهارة في مرتبة استصحابها لتسقط بسقوطها، لانها محكومة، فهي في ظرف جريان الاستصحاب لا تجري، وفي ظرف جريانها لا يكون لها معارض

هذا، ولكن لا يخفى عليك فساد التوهم، لان تعارض الاصول إنما هو باعتبار تعارض مؤدياتها وما هو المجعول فيها، والمؤدى في كل من استصحاب الطهارة وقاعدتها أمر واحد وهو طهارة مشكوك الطهارة والنجاسة، والمفروض عدم إمكان جعل الطهارة في كل من الانائين، فكل من مؤدى استصحاب الطهارة وقاعدتها في متيقن الطهارة يعارض مؤدى قاعدة الطهارة في الاناء الآخر، فتسقط جميعا في عرض واحد (١) وحكومة الاستصحاب على القاعدة لا أثر لها في المقام، وإنما يظهر أثرها في الشك السببي والمسببي. والحاصل: أن تعارض الاصول وسقوطها إنما هو باعتبار أن المجعول فيها معنى يؤدي إلى المخالفة العملية، فلا بد من ملاحظة ما هو المجعول في الاصول الجارية في أطراف العلم الاجمالي، فان كان المجعول فيها معنى يؤدي إلى المخالفة العملية فلا محالة يقع التعارض بينها وتسقط، ولو فرض أنه كان في أحد الاطراف اصول متعددة وفي الطرف الآخر أصل واحد، فان الاصل الواحد يعارض جميع تلك

(١) أقول: لم يبق أحد شبهة في أن جعل الطهارتين في طرف واحد وفي عرض فارد مستحيل، كما أنه لا شبهة لاحد أيضا في أن منشأ تعارض الاصول بملاحظة مؤدياتها الموجب لطرح العلم الاجمالي، وإنما الكلام في أنه لا يمكن في مقام الثبوت جعل طهارتين طويلين بنحو لا يكاد اجتماعهما في زمان بل ورتبة واحدة؟ ولو لمصلحة ثبوت المتأخر عند عدم ثبوت السابق، فينتج في المقام جريان الطهارة في أحد الطرفين بلا معارض، ومع الاعراض عن هذه الجهة لم لا يمكن جعل الشارع للطهارة الواحدة المجعولة طريقين؟ أحدهما في مرتبة الدلالة في طول الآخر، بحيث لا يصل النوبة إلى عموم الثاني الذي هو أحد الطريقين إلا بعد سقوط العموم الاول ولو بالتعارض. ولعمري! أن الجواب في المقام كالجواب عن التخيير في جريان الاصول النافية ليس إلا مجرد المصادرة ودعوى بلا دليل يعرف البصير الناظر أنه ليس الالتزام بما التزم إلا من باب ضيق الخناق وتشبث الغريق بكل حشيش! فمن الاول تلتزم بما أسلفناه تستريح من هذه النقوض الواضحة البينة التي تكون في الوضوح - لو لا انغراس الشبهة - كالنار على المنار وكالشمس في رابعة النهار. (*)

[٤٩]

الاصول (١) ولا يلتفت إلى ما بينها من الحكومة واختلاف المراتب بعد اتحاد المجعول فيها وعدم اختلافها في المؤدى، وذلك واضح وإن خفي على بعض الاعلام. ولا يتوهم: أن ذلك يفتضي عدم جواز العمل بالامارة القائمة على طهارة أحد الانائين، بتخيل أن مؤدى الامارة يعارض مؤدى أصالة الطهارة الجارية في الاناء الآخر. فان قيام الامارة على طهارة أحد الانائين تدل بلازمها على نجاسة الآخر، فيندرج فيما تقدم: من قيام أصل مثبت للتكليف في بعض الاطراف، وأين هذا من الاصول العملية التي لا عبرة بلوازمها وملزوماتها؟ فتأمل جيدا. هذا تمام الكلام في الشبهة الموضوعية التحريمية في الشك في المكلف به. بقي التنبيه على امور الاول: لا فرق في تأثير العلم الاجمالي في وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية بين أن يكون متعلق العلم عنوانا معيننا ذا حقيقة واحدة كما لو كان المعلوم بالاجمال خصوص نجاسة أحد الانائين أو خصوص غصبة أحدهما، وبين أن يكون المتعلق عنوانا مرددا بين عنوانين مختلفي الحقيقة كما لو كان المعلوم

(١) أقول: وهل الاصل الواحد يعارض أصلا غير جاري في المورد في طرف جريانه؟ فلا تعارض إلا ما هو الجاري ليس إلا، وحينئذ عليك باثبات جريان قاعدة الطهارة في عرض الاستصحاب في طرفها، أو باثبات عدم جريان القاعدة حتى مع عدم الاستصحاب، لا سبيل لك في الاول، لان تطبيق موضوعه منوط بعدم الاستصحاب، فكيف يكون في عرضه؟ كما أنه لا سبيل إلى الثاني، إذ لازمه عدم جريان القاعدة ولو مع عدم الاستصحاب، وهو أيضا رفع اليد عن عموم دليله بلا دليل، كما لا يخفى (*)

بالاجمال مرددا بين النجاسة والغصبية. والمحكي عن الحدائق: اعتبار أن يكون المعلوم بالاجمال عنوانا معينا غير مردد، فالعلم الاجمالي يتحقق أحد العنوانين في أحد الانائين لا يقتضي وجوب الموافقة القطعية ولا حرمة المخالفة القطعية. ولا يخفى ضعفه، فان تأثير العلم الاجمالي في وجوب الموافقة وحرمة المخالفة إنما هو لاجل كشفه عن الالتزام المولوي بعثا أو زجرا، وتردد المعلوم بالاجمال لا يوجب قصورا في كشفه، لانه يعلم بتعلق النهي المولوي عن التصرف في أحد الانائين على كل تقدير، إما لكونه غصبيا، وإما لكونه نجسا، فلا بد من الخروج عن عهدة التكليف بترك التصرف في كل من الانائين وترتيب الاحكام الخاصة لكل من النجاسة والغصب إذا كان لكل منهما حكم خاص لا يشاركه الآخر فيه غير الاحكام المشتركة بينهما، لان العلم يتحقق أحد العنوانين يستلزم العلم بثبوت أحد الحكمين والاصول النافية متعارضة من الجانبين، فلا بد من الموافقة القطعية لكل من الحكمين، إلا إذا فرض أن لاحد العنوانين حكما يخصه لا يشاركه الآخر فيه ولا يكون للآخر حكم خاص، فان الاصل النافي للحكم الخاص يجري بلا معارض، كما لا يخفى. الامر الثاني: إلزام العقل بالاحتياط في أطراف العلم إنما هو للإرشاد إلى التخلص عن تبعة مخالفة التكليف المعلوم في البين، فلا يترتب على مخالفة الاحتياط أزيد مما يترتب على مخالفة الواقع، وقد تكرر منا الكلام في ذلك، فلا حاجة إلى إعادته. الامر الثالث: يعتبر في تأثير العلم الاجمالي إمكان الابتلاء بكل واحد من الاطراف، فلا أثر

للعلم الاجمالي إذا كان بعض أطرافه خارجا عن مورد الابتلاء وتوضيح ذلك: هو أن المطلوب في باب النواهي مجرد الترك واستمرار العدم وعدم نقضه بالوجود، كما أن المطلوب في باب الاوامر هو مجرد الفعل ونقض العدم الأزلي، ولا إشكال في اعتبار القدرة العقلية على كل من طرفي الفعل والترك في صحة كل من الامر والنهي وإلا لزم التكليف بما لا يطاق أو بتحصيل الحاصل، ففي اعتبار القدرة العقلية يشترك الامر والنهي، ولكن يختص النهي بقيد زائد، وهو أنه يعتبر في صحته مضافا إلى القدرة العقلية على الفعل المنهي عنه القدرة العادية عليه، بحيث يتمكن المكلف عادة من نقض العدم وفعل المنهي عنه، ولا يكفي في صحة النهي مجرد القدرة العقلية على الفعل، لاستهجان التكليف بترك ما لا يقدر على فعله، فان الترك حاصل بنفسه. والتكليف المطلق بترك ما يكون منتزعا عادة يكون كالتكليف المطلق بترك ما يكون منتزعا عقلا من حيث اللغوية والاستهجان، فلا يصح النهي المطلق عن شرب الخمر الموجود في أقصى بلاد الهند مع عدم إمكان الابتلاء به عادة. نعم: يصح النهي عنه مقيدا بصورة حصول القدرة العادية ولو على خلاف العادة (١) وإنما زيد هذا القيد في خصوص النواهي ولم يعتبر في الاوامر التمكن

(١) أقول: بعد النتيجة بحسب المقدمات وخروجها عن حيز العادة ربما يوجب استهجان الخطاب ولو بنحو المشروط، مثل أن يقال لشخص فقير: بأنك إذا صرت سلطانا لا تحكم بين الناس بظلم، أو لعينين: إذا صار لك ولد لا تسمه باسم كذا، مع إمكان صيرورة الولد له بشفائه، مع بعده عنه عادة لا عقلا. ثم إن مناط استهجان الخطاب إنما هو بعدم صلاحيته للدعوة إلى المتعلق لبعده تمكنه منه عادة، بحيث يرى العرف مثل هذا الشخص أجنبيا عن هذا الفعل فعلا، من دون فرق بين كون خطابه أمرا أو نهيا، وكون الغرض من الأمر إيجاده ومن النهي تركه لا يجدي فرقا في رفع استهجان الخطاب إلى من هو أجنبي عن العمل، ويرويه العرف بحسب العادة غير قادر عليه، كما لو قيل لشخص قبل تزوجه: ارفق مع زوجتك، في ظرف لا يكون له أسباب الزواج مهيا عادة. (*)

العادي من الفعل (١) مضافا إلى التمكن العقلي، لان الامر بالفعل إنما يكون لاجل اشتمال الفعل على مصلحة لازمة الاستيفاء في عالم التشريع، ولا يقبح من المولى التكليف بايجاد ما اشتمل على المصلحة بأي وجه أمكن ولو بتحصيل الاسباب البعيدة الخارجة عن القدرة العادية مع التمكن العقلي من تحصيلها. نعم: للمولى من باب التفضل والتوسعة عدم الامر بالفعل الذي يلزم منه العسر والجرح، إلا أن ذلك أمر آخر غير قبح التكليف واستهجانته، فلا يتوقف صحة الامر بالفعل على أزيد من التمكن العقلي من إيجاده. وأما النهي عن الفعل فلا يصح مع عدم التمكن العادي من إيجاد المنهي عنه، لان الغرض من النهي ليس إلا عدم حصول ما اشتمل على المفسدة، ومع عدم التمكن العادي من فعل المنهي عنه لا تكاد تحصل المفسدة فلا موجب للنهي عنه، بل لا يمكن، لاستهجانته عرفا. فان قلت: يلزم على هذا عدم صحة النهي عن كل مالا يحصل الداعي إلى

(١) لا يخفى أن مقتضى التقابل بين الامر والنهي، هو أن يعتبر في صحة الامر القدرة العادية على الترك لا على الفعل، ولا يبعد اعتبار ذلك في صحة الامر * (منه). * أقول: بناء على صحة المايز بين الامر والنهي - من كون الغرض من الامر وجوده لتحصيل مصلحة ومن النهي تركه وأنه إنما يصير عدم القدرة العادية سببا للترك فلا يبقى مجال لاعمال المولوية بخلاف الامر فان سبب إيجاده ليس إلا دعوة أمره بتحصيل الامور الغير العادية - لا يبقى مجال لتشبيه الامر بالنهي ولو من جهة تركه، فعدم القدرة العادية لا يجدي على كلامه شيئا، فمع تسليم الكبرى المزبورة لا مجال لهذا الكلام. نعم: الاولى أن يلحق الامر بالنهي - بناء على ما ذكر من المناط - بصورة الجزم بابتلاء المأمور بالعمل عادة لولا الامر، فان إحداث الداعي في حقه أيضا لغو، مع أنه ليس كذلك، وذلك أيضا يكشف بأن منشأ استهجان الخطاب ليس ما ذكر، بل العمدة كون البعد عن العمل بمثابة يرى العرف مثل هذا الشخص أجنبيا عنه، بحيث لا يحسنون توجيه الخطاب نحوه، من دون فرق بين الامر والنهي، كما أشرنا، فتدبر. (*)

إيجاده، كما لو فرض أن المكلف بحسب طبعه لا يميل إلى شرب الخمر ولا تنقذ في نفسه إرادته ولو لم يتعلق به النهي، كما يشاهد ذلك في بعض المنهيات الشرعية بالنسبة إلى بعض الأشخاص، فان صاحب المروة يأبى عن كشف العورة بمنظر من الناس ولو لم يكن منهيا عنه، فترك مثل هذا الفعل حاصل بنفسه عادة من صاحب المروة، فيلزم استهجان التكليف بستر العورة ولغووية النهي عن كشفها، وذلك مما لا يمكن الالتزام به، فانه يلزم قصر النواهي الشرعية بمن تنقذ في نفسه إرادة الفعل ويحصل له الداعي إلى إيجاد المنهي عنه، يل يلزم قصر الاوامر الشرعية أيضا بمن لم يكن مريدا للفعل بنفسه وخروج من كان يحصل له الداعي إلى إيجاد متعلق الامر من عند نفسه ولو لم يتعلق به الامر، لاستهجان التكليف بفعل ما يوجد المكلف من عند نفسه، وهو كما ترى واضح البطلان. قلت: فرق بين عدم القدرة عادة على الفعل وبين عدم إرادة الفعل عادة (١) فان القدرة من شرائط حسن الخطاب، ولا بد من أخذها قيما في التكليف لقبح التكليف مع عدم القدرة العقلية واستهجانته مع عدم القدرة العادية، بالبيان المتقدم. وأما إرادة الفعل فليس لها دخل في حسن الخطاب ولا يعقل أخذها قيما في التكليف وجودا وعدما، لان التكليف إنما هو لبعث الارادة، فلا يمكن أن يكون التكليف مقيدا بحال وجود الارادة ولا بحال عدمها لا بالتقييد للحاظي ولا بنتيجة التقييد، وهذا بخلاف القدرة، فانها بكلا قسميها من العقلية والعادية من الانقسامات السابقة على التكليف التي لا بد من اعتبارها في متعلق

(١) اقول: إذا كان المانع عن الاقدام تنفر الطبع فلا باس بتقيد الخطاب بعدمه، وذلك غير تقيدته بارادته، بل الارادة من تبعاته كتبعتها للقدرة العادية، فلو كان مناط الاستهجان مجرد تركه عادة لا فرق بين الترك لعدم القدرة أو لتنفر الطبع، فذلك يكشف بأن مجرد ذلك لا يكون مناط استهجان الخطاب، بل مناطه شئ آخر لا فرق فيه بين الامر والنهي، كما لا يخفى. (*)

[٥٤]

التكليف، لما عرفت من قبح التكليف واستهجانه عند عدم القدرة العقلية أو العادية، فقياس باب القدرة باب الارادة ليس في محله، لعدم استهجان النهي عن فعل مالا يحصل الداعي إلى إيجاده عادة، واستهجان النهي عن فعل مالا يتمكن من إيجاده عادة، والذي يدل على ذلك ملاحظة النواهي في الموالي والعبيد العرفية، فانه لا يكاد يشك في عدم حسن النهي عن فعل مالا يقدر على فعله عادة، وحسن النهي عن فعل مالا يحصل الداعي إلى فعله، كما لو فرض أن العبد بحسب طبعه لا يميل إلى شرب التتن ولا تنقح إرادته في نفسه، فانه لا ينبغي التأمل في صحة نهى المولى عن شربه ولا يعد لاغيا في نهيه، بخلاف من لم يقدر على شرب التتن عادة، كما لو كان في أقصى بلاد الهند ولا تصل يده إليه عادة، فانه يقبح النهي عن شربه ويعد لاغيا في نهيه، وهو واضح لكل من راجع الطريقة المألوفة بين العقلاء في الاوامر والنواهي العرفية. وقد ظهر مما ذكرنا الوجه في عدم تأثير العلم الاجمالي إذا كان بعض أطرافه خارجا عن مورد الابتلاء لعدم التمكن العادي من الاقتحام فيه. وحاصله: أن العلم الاجمالي إنما يكون مؤثرا إذا كان المعلوم بالاجمال مما يصح النهي عنه في أي طرف كان حتى يعلم بالتكليف على كل تقدير، ومع خروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء لا علم بالتكليف على كل تقدير، لاحتمال أن يكون متعلق التكليف هو الخارج عن مورد الابتلاء، فلا يجري فيه الاصل النافي للتكليف، لانه لا يترتب عليه أثر عملي ويبقى الطرف الآخر الذي يمكن الابتلاء به جاريا فيه الاصل بلا معارض. ثم إنه قد يشك في إمكان الابتلاء ببعض الاطراف وعدمه، فان للقدرة العادية مراتب مختلفة يختلف حسن الخطاب وعدمه حسب اختلاف مراتبها، فان الخمر الموجود في أقصى بلاد الهند أو الابعد منه مثلا مما يقطع بخروجه عن مورد الابتلاء وعدم التمكن العادي منه، كما أن الخمر الموجود في هذا البلد مما يقطع

[٥٥]

بامكان الابتلاء به وحصول القدرة العادية عليه، فلا إشكال في استهجان النهي عنه في الاول وعدم استهجانه في الثاني، وأما الخمر الموجود في البلاد المتوسطة بين البعيدة والقريبة فقد حصل الشك في القدرة العادية عليه وإمكان الابتلاء به، فان القدرة العادية لا تزيد على القدرة العقلية، والشك في حصول القدرة العقلية كثيرا ما يقع. ومن المعلوم: أن الشك في حصول القدرة العادية يستتبع الشك في ثبوت التكليف وعدمه، فإذا كان المشكوك فيه أحد أطراف العلم الاجمالي ففي وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر الذي يعلم حصول القدرة عليه وإمكان الابتلاء به وعدمه، قولان: أفواهما وجوب الاجتناب عنه لوجهين: الاول: هو أن الشك في ذلك وإن كان يستتبع الشك في ثبوت التكليف وتحقق الخطاب، إلا أنه لمكان العلم بالملك وما هو المناط لانقذاح الارادة المولوية يجري عليه حكم الشك في المسقط. وتوضيح ذلك: هو أن القدرة بكلها قسميها من العقلية والعادية ليست من الشرائط التي لها دخل في ثبوت الملاكات النفس الامرية ومناطات الاحكام، بل إنما هي من شرائط حسن

التكليف والخطاب، لقبح التكليف واستهجانه عند عدم القدرة العقلية والعادية، فالملاك محفوظ في كلتا صورتني وجود القدرة وعدمها، والعقل يستقل بلزوم رعاية الملاك وعدم تفويته مهما أمكن إذا كان للمولى حكم على طبقه، غايته أنه عند العلم بعدم القدرة على استيفاء الملاك بكلما قسميها العقل لا يلزم برعاية الملاك، للعلم بأنه ليس للمولى حكم على طبقه. وأما مع الشك في القدرة فالعقل يلزم برعاية الاحتمال تخلصاً عن الوقوع في مخالفة الواقع، كما هو الشأن في جميع المستقلات العقلية، حيث إنه للعقل حكم طريقي في موارد الشك على طبق ما استقل به، وليس في شئ من الاحكام

[٥٦]

العقلية ما يحكم العقل بالبراءة عند الشك في موضوع حكمه، كما أوضحناه في بعض المباحث السابقة، فعند الشك في القدرة العقل لا يحكم بالبراءة وترتب آثار عدم القدرة، بل يستقل بلزوم رعاية احتمال القدرة. غايته: أن نتيجة حكم العقل بذلك تختلف، فإن النتيجة عند الشك في القدرة العقلية هي وجوب الفحص عنها حتى يظهر الحال، كما لو علم بتحقيق ما هو المناط والملاك في تكليف المولى برفع الحجر عن الأرض وشك في القدرة عليه، فإن ضرورة العقل حاكمة بلزوم الفحص عن القدرة إلى أن يتبين العجز، وليس للبعد الاتكال على الشك وإجراء البراءة عن التكليف. وأما النتيجة عند الشك في القدرة العادية، فهي وجوب ترتيب آثار تحقق التكليف في المشكوك فيه، ولازم ذلك هو أنه لو صار المشكوك فيه طرفاً للعلم الاجمالي يكون حاله حال سائر موارد العلم الاجمالي بالتكليف من حيث حرمة المخالفة القطعية، ولا يجوز إجراء البراءة في الطرف الذي هو داخل في مورد الابتلاء، بتوهم أن الشك في ثبوت القدرة العادية في أحد طرفي العلم الاجمالي يستلزم الشك في التكليف، فتجري البراءة في الطرف الذي يعلم بإمكان الابتلاء به، وذلك لما عرفت: من أن العلم بتحقيق الملاك يمنع عن الرجوع إلى البراءة، بل لا بد من العلم بما يوجب سقوط الملاك، فالشك في المقام ينتج نتيجة الشك في المسقط الذي يقتضي الاشتغال لا البراءة (١)

(١) أقول: لقد اجد فيما أفاد: من أنه مع إحراز المقتضى للتكليف العقل [لا يحكم بالبراءة] باحتمال الموانع الراجعة إلى قصور العبد عن الامتثال، وأن مصب فبح العقاب بلا بيان إنما في صورة احتمال قصور في اقتضاء التكليف من ناحية المولى، وحيث كان كذلك، فنقول: لا يرد عليه بأن لازمه لزوم الاجتناب عن المبتلى به حتى مع القطع بخروج الطرف عن محل الابتلاء كما توهم، إذ من المعلوم: أن ما هو موضوع حكم العقل بالاحتياط هو الشك في مثل القدرة الطاري في مورد المصلحة، وهذا المعنى في الفرض السابق موجود، بخلافه في الفرض التالي، إذ في طرف وجود المصلحة في الخارج (*)

[٥٧]

فتأمل (١). الوجه الثاني: هو ما أفاده الشيخ - قدس سره - ومن التمسك باطلاقات أدلة المحرمات. وتقريب الاستدلال بها: هو أنه لا إشكال في إطلاق ما دل على حرمة شرب الخمر مثلاً وشموله لكلتا صورتني الابتلاء به وعدمه (٢) والقدر الثابت من

عن محل الابتلاء يعلم بعدم القدرة فيه، وإنما الشك في مثله من جهة الشك في وجود المصلحة في المقدر، وحينئذ يصدق على مثله بأنه في طرف وجود المصلحة

في أي طرف ليس لنا شك في القدرة، بل إما مقدور جزماً، وإما غير مقدور جزماً، وإما الشك في أن ظرف المناط أيما كان ومرجعه إلى الشك في أصل المناط في المقذور، لا في ظرف وجود المناط يشك في القدرة، وما هو موضوع الاحتياط هو ذلك، لا الفرض الأول. وليس العجب من المتوهم إشتباه الأمر عليه، وإنما العجب من استأذنه كيف قنع بهذا الاشكال؟! (١) وجهه: أنه يلزم على هذا وجوب الاجتناب عن أحد طرفي المعلوم بالاجمال مع العلم بخروج الآخر عن مورد الابتلاء، للعلم بتحقيق الملاك أيضاً في أحد الطرفين، لأن المفروض أنه لا دخل للابتلاء وعدمه في الملاك، فلو كان العلم بثبوت الملاك يقتضي وجوب الاجتناب عن أحد الطرفين مع الشك في خروج الآخر عن مورد الابتلاء فليقتض ذلك أيضاً مع العلم بخروج أحدهما عن مورد الابتلاء، مع أنه قد تقدم أن خروج بعض الاطراف يقتضي عدم وجوب الاجتناب عن الآخر. والسر في ذلك: هو أن مجرد وجود الملاك لا يكفي في حكم العقل بوجوب رعايته ما لم يكن تاماً في الملاكية ولم يعلم أن الملاك في الخارج عن مورد الابتلاء يكون تاماً في ملاكيته. وعليه لا فرق بين المتيقن خروجه عن مورد الابتلاء والمشكوك خروجه عنه في عدم وجوب الاجتناب عن الآخر. وشيخنا الاستاذ - مد ظله - قد أسقط الوجه الأول عن الاعتبار بعدما كان بانبا عليه لما أوردت عليه النقض المذكور (منه)، (٢) أقول: قد يستشكل بأن القدرة العادية كالعقلية كما هو شرط للخطاب الواقعي كذلك هو شرط في إيجاب التعبد به ظاهراً، وحينئذ فكما أن الخطاب الواقعي مشكوك كذلك الخطاب الظاهري الدال على إيجاب التعبد به أيضاً مشكوك، ولذا نقول بعدم حجية الخبر الواحد أو الظاهر في الخارج عن محل الابتلاء، كما هو الشأن في مفاد الاصول، ومع هذا الشك من أين يحرز صحة الخطاب كي يثبت به فعلية الحكم الواقعي؟. وبعبارة أخرى: مرجع حجية شئ إلى جعله طريقاً إلى الواقع مقدمة للعمل، ومع الشك في الاثر = (*)

[٥٨]

التقييد والخارج عن الاطلاق عقلاً هو ما إذا كان الخمر خارجاً عن مورد الابتلاء بحيث يلزم استهجان النهي عنه بنظر العرف، فإذا شك في استهجان النهي وعدمه في مورد الشك في إمكان الابتلاء بموضوعه وعدمه، فالمرجع هو إطلاق الدليل، لما تبين في مبحث العام والخاص: من أن التخصيص بالمجمل مفهوم المراد بين الأقل والاكتر لا يمنع عن التمسك بالعام فيما عدا القدر المتيقن من التخصيص وهو الأقل، بل جواز التمسك بعموم أدلة المحرمات في المقام أولى من غيره، لأن المقيد فيما نحن فيه إنما هو حكم العقل باشتراط كون موضوع التكليف مما يمكن الابتلاء به، وفي المقيدات اللبية يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصادفية فضلاً عن الشبهات المفهومية إذا كان الترديد بين الأقل والاكتر كما فيما نحن فيه، إذ الشك في خروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء إنما هو لاجل إجمال القيد مفهومًا وتردده بين الأقل والاكتر، لما عرفت: من أن للقدرة العادية المعبر عنها بإمكان الابتلاء مراتب متعددة يختلف حسن التكليف وعدمه حسب اختلاف مراتب القدرة. وقد يشك العرف في حصول القدرة في بعض الموارد المستلزم لحصول الشك في حسن الخطاب واستهجان التكليف وعدمه، وليس مفهوم القدرة والاستهجان أوضح من سائر المفاهيم العرفية، مع أنه كثيراً ما يقع الشك في صدقها على بعض المراتب. وبالجملة: لا ينبغي التأمل في جواز التمسك باطلاق أدلة المحرمات الواردة في الكتاب والسنة في كل ما شك في حصول القدرة العادية وعدمها، وعليه يكون

= العملي لا يبقى مجال للقطع بحجته، ومع الشك في حجته كيف يجوز التمسك لاثبات فعلية الحكم الواقعي؟ وإلى هذا البيان نظر استاذنا العلامة في كفايته، حيث منع في المقام قابلية المورد للاطلاق، ومرامه قابلية المحل لحجية الاطلاق عند عدم التقييد بشئ، لا أن الغرض عدم قابلية الواقع للاطلاق، كي يجاب بأن شأن إطلاق الخطاب إثبات هذا المعنى، فتدبر، فان سوء التعبير ربما يوقع الطرف في الوهم. (*)

[٥٩]

حال ما شك في خروجه عن مورد الابتلاء حال ما علم دخوله في مورد الابتلاء في وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر. فان قلت: المخصص المجمل المتصل بالعام يسري إجماله إلى العام ولا ينعقد له ظهور في جميع ما يحتمل انطباق مفهوم المخصص عليه إذا كان المخصص لفظيا أو عقليا ضروريا، سواء كان إجماله لاجل تردده بين المتباينين أو بين الأقل والأكثر، والتفصيل بينهما إنما هو في المخصص اللفظي المنفصل أو ما يحكمه من العقل النظري، وأما العقل الضروري فحكمه حكم المتصل في سريته إجماله إلى العام وسقوطه عن قابلية التمسك به. والسر في ذلك: هو أن المخصص إذا كان من الضروريات العقلية فبمجرد صدور العام من المتكلم ينتقل الذهن إليه ويكون كالقرينة المحتفة بالكلام يسري إجماله إليه لا محالة، وهذا بخلاف العقل النظري، فإنه لا ينتقل الذهن إليه إلا بعد الالتفات إلى المبادي التي أوجبت حكم العقل، وقد لا تكون المبادي حاضرة في الذهن فلا يمنع عن انعقاد الظهور للعام، ولا يسري إجماله إليه، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في محله. ومن المعلوم: أن المخصص في المقام إنما يكون من الاحكام العقلية الضرورية، لأن ضرورة العقل قاضية باستهجان النهي عما لا يمكن الابتلاء به ولا يقدر عليه عادة، فان اعتبار إمكان الابتلاء بموضوع التكليف من المرتكزات عند العرف والعقلاء، فإذا اشتبه حال المخصص وتردد أمره بين الأقل والأكثر لاجمال مفهومه، فلا محالة يسري إجماله إلى العمومات والمطلقات الدالة على حرمة المحرمات، وتسقط عن قابلية التمسك بها في موارد الشك في إمكان الابتلاء واستهجان النهي. قلت: أولا: يمكننا منع كون المخصص في المقام من الضروريات العقلية المرتكزة في أذهان العرف والعقلاء

[٦٠]

وثانيا: أن سريته إجمال المخصص اللفظي المتصل أو العقلي الضروري إلى العام إنما هو فيما إذا كان الخارج عن العموم عنوانا واقعيا غير مختلف المراتب وتردد مفهومه بين الأقل والأكثر، كما لو تردد مفهوم " الفاسق " الخارج عن عموم " أكرم العلماء " بين أن يكون خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعم منه ومن مرتكب الصغيرة، وأما إذا كان الخارج عن العموم عنوانا ذا مراتب مختلفة وعلم بخروج بعض مراتبه عن العام وشك في خروج بعض آخر، فإجمال المخصص وتردده بين خروج جميع المراتب أو بعضها لا يسري إلى العام، لأن الشك في مثل هذا يرجع في الحقيقة إلى الشك في ورود مخصص آخر للعام غير ما علم التخصيص به. والحاصل: أنه فرق بين التخصيص بما لا يكون ذا مراتب والتخصيص بما يكون ذا مراتب (١) فان إجمال الأول وتردده بين الأقل والأكثر يمنع عن التمسك بالعام إذا كان متصلا به، وإجمال الثاني وتردده بين أن يكون الخارج مرتبة خاصة من مراتبه وبين أن يكون مرتبتين أو أكثر لا يسري إلى العام ولا يمنع عن التمسك به فيما عدا المرتبة المتيقن خروجها ولو كان المخصص متصلا بالعام، والتخصيص فيما نحن فيه يكون من قبيل الثاني، فان بعض مراتب الخروج عن

(١) أقول: كل من قال بحجية الالفاظ من باب أصالة الظهور يلتزم بأنه إذا اتصل بالكلام ما يشك ولو بدوا في قرينته يضر بانعقاد الظهور، ومن المعلوم: بأن الحكم العقلي الحاقه بالكلام لو فرض لم يكن مرددا بين الأقل والأكثر بل كان موجبا للشك في التخصيص بدوا يمنع هذا المقدار في انعقاد أصل الظهور، بلا احتياج إلى ضم عنوان واقعي كان مفهومه مرددا بين الأقل والأكثر، مع أن المقام لو كان من قبيل العلم بخروج الخارج عن محل الابتلاء في جملة وكان الخارج مرددا بين المراتب، فالامر كما نقول. وأما لو تعلم بأن ما هو في الخارج بحكم العقل مطلق مراتبه الصادق على أول وجوده أيضا وشك في أن أول وجوده يحصل بأي مرتبة من البعد، ففي هذه الصورة ليس لعنوان المخصص مراتب، بل ليس له إلا مفهوم واحد مردد بين الأقل والأكثر من

حيث البعد إلى المقصد، فتكون من هذه الجهة نظير الفسق المردد بين مراتب ارتكاب المحرمات من حيث ارتكاب الصغيرة والكبيرة، فتدبر. (*)

[٦١]

مورد الابتلاء مما يعلم بخروجه عن عمومات أدلة المحرمات - كالخمر الموجود في أقصى بلاد الهند، فانه يعلم بخروجه عن مورد الابتلاء واستهجان النهي عنه وبعض مراتب الخروج عن مورد الابتلاء مما يشك في استهجان النهي عنه وخروجه عن العمومات، والشك في ذلك لا يوجب إجمالها ولا يمنع عن التمسك بها، فتأمل. فإن قلت: التمسك بالاطلاقات والعمومات اللفظية إنما يصح بعد الفراغ عن صحة الاطلاق والعموم النفس الامري وإمكان تشريع الحكم على وجه يعم المشكوك فيه، فحينئذ يجوز التمسك بالعمومات اللفظية في موارد الشك في التخصيص، وأما لو فرض الشك في إمكان تشريع الحكم ثبوتاً على وجه يعم المشكوك فلا يجوز التمسك بالعمومات اللفظية عند الشك في التخصيص، والشك في المقام يرجع إلى الشك في صحة الاطلاق النفس الامري وإمكان التشريع على وجه يعم المشكوك خروجه عن مورد الابتلاء، لان إمكان الابتلاء بموضوع التكليف من الشرائط المعتمدة ثبوتاً في أصل تشريع التكليف لاستهجان التكليف واقعا بما لا يمكن الابتلاء به، فالشك في إمكان الابتلاء بالخمر الموجود في البلد الكذائي مثلاً يرجع إلى الشك في إمكان تشريع النهي عن الخمر على وجه يعم ذلك الفرد منه في الواقع ونفس الامر، وهذا لا ربط له بناحية الاثبات والكشف حتى يصح التمسك بالعمومات والمطلقات اللفظية. قلت: هذا الكلام بمكان من الغرابة (١) فان إطلاق الكاشف بنفسه يكشف عن إمكان الاطلاق النفس الامري وصحة تشريع الحكم على وجه يعم المشكوك فيه. ولو كان التمسك بالمطلقات والعمومات اللفظية مشروطاً بإحراز إمكان الاطلاق النفس الامري لانسد باب التمسك بالمطلقات بالكلية، إذ ما من

(١) أقول: قد مر شرح مرام الاستاذ، وأن سوء تعبيره أوقع الطرف في الوهم، والامر فيه سهل. (*)

[٦٢]

مورد يشك في التقييد إلا ويرجع إلى الشك في إمكان التقييد والاطلاق النفس الامري، خصوصاً على مذهب العدالة: من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد النفس الامرية، فان الشك في كل قيد يلزم الشك في ثبوت المصلحة الموجبة للتقييد، وعلى تقدير ثبوتها في الواقع يمتنع الاطلاق النفس الامري، فالشك في كل قيد يرجع بالآخرة إلى الشك في إمكان الاطلاق الواقعي، فلو اعتبر في التمسك بالاطلاقات اللفظية إحراز صحة الاطلاق في عالم الجعل والشترع يلزم عدم صحة التمسك بها في شئ من الموارد. والحاصل: أن كل خطاب لفظي كما أنه يكشف عن ثبوت الملاك والمناط، كذلك كل إطلاق لفظي يكشف عن ثبوت الاطلاق النفس الامري، ففيما نحن فيه القدر الثابت من تقييد أدلة المحرمات هو ما إذا كان النهي عن الشئ مستهجاناً بنظر العرف لخروجه عن مورد الابتلاء، وفيما عدا ذلك من الموارد المشكوكه يؤخذ بظاهر الاطلاق ويستكشف منه إنا عدم استهجان التكليف في مورد الشك، كما يستكشف من إطلاق قوله - عليه السلام - " اللهم العن بني امية قاطبة " عدم إيمان من شك في إيمانه من هذه الطائفة الخبيثة (١) مع أن حكم العقل بقبح لعن المؤمن لا ينقص عن حكمه بقبح تكليف

من لا يتمكن عادة، فكما يجوز التمسك بإطلاق اللعن لاجرا من شك في إيمانه عن كونه مؤمنا، كذلك يجوز التمسك بإطلاق أدلة المحرمات لادخال ما شك في خروجه عن مورد الابتلاء فيه. فان قلت: التمسك بالمطلقات إنما يصح في القيود والانقسامات السابقة على

(١) أقول: من التأمل فيما ذكرنا ظهر عدم المجال لمقايضة المقام بمثل " لعن الله بني أمية " إذ المخصص العقلي يفتح لعن المؤمن إنما يقيد الحكم الواقعي، وأين هذا مع القدرة التي هي شرط للحكم الظاهري أيضا، ومع الشك فيها لا يبقى مجال القطع بحجية الخطاب كي به يحرز الواقع واحدا للقيود، كما هو ظاهر. (*)

[٦٣]

الخطاب التي يمكن أخذها في المتعلق، وأما القيود اللاحقة للخطاب الحادثة بحدوثه فلا يصح التمسك بها في نفي ما شك في اعتباره، لانه لا يمكن لحاظها في المرتبة السابقة على الخطاب حتى يمكن إطلاق الخطاب أو تقييده بالنسبة إليها، خصوصا في القيود التي تكون شرطا لتنجز التكليف - كالعلم بالتكليف وكالابتلاء بموضعه - فان رتبة وجود هذه القيود متأخرة عن رتبة التكليف، فكيف يمكن أخذها قيودا في المتعلق؟. قلت: هذا الكلام أوضح فسادا من الكلام السابق، لما فيه: أولا: من أن الابتلاء بالموضوع ليس من القيود المتأخرة عن التكليف وجودا، بل هو من الانقسامات السابقة عليه، لان القدرة العادية كالقدرة العقلية من الاوصاف العارضة على المكلف قبل توجه التكليف إليه، حيث إن المكلف ينقسم إلى القادر على إيجاد المتعلق والعاجز عنه ولو لم يكن هناك تكليف بالمتعلق، كما هو الشأن في سائر القيود التي يمكن لحاظها في المرتبة السابقة على التكليف، كالطهارة والستر والاستطاعة وغير ذلك من القيود الشرعية المعتمدة في التكليف، غايته أن الحاكم باعتبار القدرة بكلها قسميها هو العقل والحاكم باعتبار تلك القيود هو الشرع، وهذا لا يوجب تفاوتاً فيما نحن فيه: من أن لحاظ اعتبارها يكون سابقا على التكليف، فدعوى أن الابتلاء من العناوين الحادثة بحدوث الخطاب المتأخر وجودها عن وجوده، واضحة الفساد. وثانيا: سلمنا أن الابتلاء وعدمه من الانقسامات اللاحقة للخطاب بعد وجوده، فدعوى أنه يكون من الشرائط الموجبة للتنجيز مما لا سبيل إليها، بل شرط التنجيز ينحصر مصداقا بالعلم وما يقوم مقامه من الطرق والامارات والاصول المحرزة (١).

(١) أقول: معنى تنجيز الخطاب وصوله بمثابة يوجب استحقاق العقوبة على مخالفته، ومنشأ = (*)

[٦٤]

والسر في ذلك: هو أن تنجز التكليف إنما يكون بوصولها إلى المكلفين، لانها بوجوداتها الواقعية قاصرة عن أن تصير داعيا لحركة العضلات، فان الشئ بوجوده الواقعي غير قابل لتحريك الارادة وانقادها في النفس، بل المحرك للارادة هو الوجود العلمي، من غير فرق في ذلك بين الامور التكوينية والتشريعية، فالتكليف الشرعية ما لم تصل إلى المكلف لا تصلح للداعوية، فكل ما أوجب وصول التكليف تكوينيا أو تشريعا يكون شرطا لتنجيزها، لان التنجيز إنما يكون بالوصول، والموجب للوصول ليس هو إلا العلم أو ما يقوم

مقامه، وأما سائر الانقسامات المتأخرة عن الخطاب الحادثة بحدوثه فليس شئ منها توجب الوصول (١) ومنها إمكان الابتلاء وعدمه على فرض تسليم كونه من الانقسامات المتأخرة (٢). والحاصل: أن مجرد كون الابتلاء من القيود المترتبة على الخطاب لا يقتضي أن يقع في عداد شرائط التنجيز، وإلا كان كل قيد مترتب على الخطاب شرطا للتنجيز، وهو كما ترى مما لا يمكن الالتزام به ! لما عرفت من أنه يعتبر في شرط

= الاستحقاق المزبور ليس مجرد الوصول محضا، بل كما للوصول دخل فيه كذلك للقدرة عليه أيضا دخل في فعليته، فلا معنى لحصر أسباب التنجيز بخصوص الوصول بعد فرض جعل القدرة خارجة عن شرائط أصل الخطاب، بشهادة جعلها من الانقسامات اللاحقة الغير الموجبة لتقيد الخطاب به. (١) أقول: ولعمري ! ان هذا البرهان أشبه شئ بما هو المعروف بأنه لم يرفع المؤذن يديه ويضعهما في اذنه ؟ فاجيب بأنه لو وضع يديه على فمه لم يقدر أن يؤذن، إذ تمام الكلام في إخراج القدرة عن شرائط التنجيز وحصره بالوصول، فهل يناسبه بيان أنه لولا الوصول لا يتنجز وأن بقية الأمور الأخر ليس مما يوجب الوصول ؟. (٢) لا يخفى أنه لا مجال للتمسك بالاطلاقات اللفظية بعد تسليم كون الابتلاء من القيود المتأخرة عن الخطاب وإن لم يكن من شرائط التنجيز، فإنه لا ملازمة بين عدم كونه شرطا للتنجيز وبين صحة التمسك بالاطلاقات، إذ يكفي في المنع عن التمسك بالاطلاقات مجرد كونه من الانقسامات المترتبة على الخطاب، كما لا يخفى، فالأولى منع كونه من الانقسامات المترتبة (منه). (*)

[٦٥]

التنجيز مضافا إلى كونه من القيود المتأخرة عن الخطاب أن يكون موجبا لوصول التكليف، وقيد الابتلاء بموضوع التكليف ليس مما يوجب وصول التكليف، لأنه أجنبي عن ذلك، كما لا يخفى. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه لا مانع من التمسك بإطلاق أدلة المحرمات لاثبات حرمة ما شك في إمكان الابتلاء به على تقدير أن يكون هو الحرام المعلوم بالاجمال، وحينئذ يجب الاجتناب عن الطرف الآخر المتيقن دخوله في مورد الابتلاء، فإن حال المشكوك خروجه عن مورد الابتلاء حال المتيقن دخوله في مورد الابتلاء من جريان الاصل النافي للتكليف فيه ومعارضته بالاصل النافي للتكليف في الطرف الآخر الذي هو متيقن الدخول في مورد الابتلاء، والمرجع بعد سقوط الاصول النافية للتكليف إلى قاعدة الاشتغال، وهي تقتضي وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف. فقد ظهر ضعف القول بعدم وجوب الاجتناب عما هو داخل في مورد الابتلاء عند الشك في خروج الآخر عن مورد الابتلاء، فتأمل جيدا. تكملة: خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء كما يكون لعدم القدرة العادية على التصرف فيه مثل ما إذا كان أحد طرفي المعلوم بالاجمال في أقصى بلاد المغرب، كذلك يكون لعدم القدرة الشرعية عليه، كما إذا كان أحد الانائين المعلوم نجاسته ملكا للغير الذي يبعد بحسب العادة ابتلاء المكلف باستعماله ولو بالشراء من صاحبه أو استعارته أو هبته وغير ذلك من الاسباب المجوزة شرعا للتصرف فيه. وقد يكون أيضا لبعد اتفاق الابتلاء به عادة، كما إذا كان أحد الطرفين الذي تعلق العلم الاجمالي بنجاسته تراب الطريق الذي يبعد بحسب العادة الابتلاء به من السجود عليه أو التيمم به. ولا إشكال في أن عدم القدرة الشرعية على

[٦٦]

التصرف في بعض الاطراف في حكم عدم القدرة العادية على التصرف فيه: من عدم تأثير العلم الاجمالي فيه، فإن النهي الشرعي

عن التصرف في ملك الغير يوجب سلب القدرة عنه، فلا يجري فيه الاصل النافي للتكليف، لعدم إمكان تطبيق العمل على مؤدى الاصل شرعا، فيبقى الطرف الآخر جاريا فيه الاصل بلا معارض. نعم: لو فرض أن ملك الغير في معرض البيع والشراء وكان المكلف بصدد شرائه منه، فلا يبعد تأثير العلم الاجمالي وعدم جريان الاصول النافية في كل من الطرفين، لان ملك الغير وإن حرم التصرف فيه قبل الشراء إلا أنه حيث كان في معرض الانتقال إلى المكلف، فلا يقبح التكليف بالاجتناب عنه على تقدير وقوع النجاسة فيه، وهذا بخلاف ما إذا لم يمكن الانتقال إليه عادة كالاناء الموجود في حرم السلطان فان التكليف بالاجتناب عنه لغو مستهجن ولو فرض حصول القدرة العادية على التصرف فيه ولو بالسرقة (١). هذا إذا كان عدم الابتلاء ببعض الاطراف لعدم القدرة الشرعية على التصرف فيه. وأما إذا كان لبعد اتفاق الابتلاء به كتراب الطريق، ففي تأثير العلم الاجمالي وعدمه وجهان مبنيان على أن المناط في استهجان التكليف الموجب لعدم تأثير العلم الاجمالي هل هو عدم اتفاق الابتلاء بالموضوع أو عدم إمكانه؟ فعلى الاول: يكون بعد اتفاق الابتلاء في حكم عدم القدرة العادية عليه، وهو الذي يظهر من الشيخ - قدس سره - وعلى الثاني: يكون في حكم الابتلاء به، وقد تأمل في ذلك

(١) أقول: يكفي لصحة الخطاب مجرد القدرة العادية على الاستيلاء خارجا، ولا يكفي فيه مجرد حرمة التصرف شرعا كنذر أو غصبية، وحينئذ لا مجال لدعوى صدق الخروج عن الابتلاء ولو بعد السرقة، ونظيره في المنع بعد الاحتياج إليه مع كونه تحت استيلائه كتراب الطريق لتيمة: فتدبر. (*)

[٦٧]

شيخنا الاستاذ - مد ظله - في ابتداء الامر، إلا أنه أخيرا وافق الشيخ وجعل المناط في الاستهجان عدم اتفاق الابتلاء لا عدم إمكانه، فتأمل جيدا. الامر الرابع: لا يجب الاجتناب عن الملاقي لاحد طرفي المعلوم بالاجمال، إلا إذا قلنا بأن وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس إنما هو لاجل سراية النجاسة من الملاقي (بالفتح) إلى الملاقي (بالكسر) (١).

(١) أقول: الذي يقتضي تحقيق المقام مقدمة لشرح المرام أن يقال: أولا: ان ما يتصور في وجه نجاسة ملاقي النجس امور: أحدها: الالتزام بأنه حكم تعدي ومجول مستقل يقال جعل النجاسة للملاقي (بالفتح) وأن مثل هذا الحكم في طرف ملاقاته النجس بحيث يكون مثل هذه الجهة مأخوذا في موضوعه بنحو التعليل والشرطية. الثاني: أن يكون نجاسة الملاقي (بالكسر) جائية من قبل نجاسة الملاقي (بالفتح) وأنه من شئونه، كمجئ حركة المفتاح من قبل حركة اليد، وأن الملاقات سبب هذا النشو، ومرجه إلى كون نجاسة الملاقي (بالكسر) معلول نجاسة الملاقي (بالفتح) وكان هو مؤثرا فيه، لا أنه حكم مجعول مستقل في قبالة، نظير نجاسة الكلب في قبالة الخنزير، غاية الامر مشروطا بالملاقات لا مطلقا. الثالث: كون نجاسة الملاقي (بالكسر) مرتبة من مراتب نجاسة الملاقي (بالفتح) وكونه مقام سعة هذه النجاسة بلا اعتبار سببية ومسببية بينهما، وأن اختلاف مراتب النجاسة سعة وضيقا بازدياد معروضه وقلته الناشئة من اتصال أحد الجسمين بالآخر وعدمه. ولكن لا يخفى أن الوجه الآخر لا أظن التزامه من أحد، إذ مع التزامهم بأن الشك في أحدهما مسبب عن الشك في الآخر - كما يشهد لذلك التزامهم بعدم معارضة أصالة الطهارة في الملاقي (بالكسر) مع استصحاب النجاسة في الملاقي (بالفتح) لان التعبد بالنجاسة لا يقتضي السراية التي من اللوازم العادية الواقعية - لا يناسب مثل هذا الوجه، إذ مرجعه إلى كون نجاسة الملاقي (بالكسر) من مراتب نجاسة الملاقي (بالفتح) سعة وضيقا، وهذا المعنى يناسب وحدة نجاستهما مرتبة، مع أنه لا يناسب التعبير في النصوص بأنه "ينجسه" أو لا "ينجسه" إذ الظاهر من هذا التعبير نظير التعبير بقوله: "يحركه العواصف" كونه منشأ له، لا أنه من مراتب وجوده كطول الحظ بالنسبة إلى ذاته، فانه لا يكون إلا في رتبة نفسه لا في رتبة (*)

وتفصيل ذلك: هو أنه لا إشكال في وجوب ترتيب كل ما للمعلوم بالأجمال من الآثار والاحكام الشرعية على كل واحد من الاطراف تحصيلا للقطع بالامثال والفراغ عما اشتغلت الذمة به، فكما لا يجوز شرب كل واحد من الاناثين اللذين يعلم بخمرية أحدهما، كذلك لا يصح بيع كل واحد منهما، للعلم بعدم السلطنة على بيع أحد الاناثين، فلا تجري أصالة الصحة في بيع أحدهما، لانها معارضة بأصالة الصحة في بيع الآخر، وبعد سقوط أصالة الصحة من الجانبين لا بد من الحكم بفساد البيع في كل منهما، لانه يكفي في الحكم بالفساد عدم ثبوت الصحة.

متأخرة عنه، كما أنه لا مجال أيضا من الالتزام بأنه مجعول مستقل قبال نجاسة الملاقى (بالفتح) بتعبد من الشرع، إذ هو أيضا خلاف ارتكاز أذهانهم في التنجيسات العرفية وقذاراتهم، بل خلاف ظاهر النص من قوله - عليه السلام - " لا ينجسه " أو " ينجسه " إذ الظاهر منه أن نجاسة المنتجسات من قبل ما لاقاها، لا أنه موضوع مستقل كالكلب في قبال الخنزير، وكلماتهم أيضا في وجه عدم سرية النجاسة إلى الماء العالي الوارد أيضا يابى عن ذلك ويناسب مع ما ذكرناه، فحينئذ المتعين من مجموع الكلمات والنصوص هو الوجه الثاني. والظاهر أيضا ان غرضهم من السرية أيضا هذا المعنى، نظير تعبيرهم من سرية حركة اليد إلى المفتاح، لا أن الغرض من السرية انبساط وجود النجاسة في الموضوعين في رتبة واحدة، وحيث كان الامر كذلك، فليس مبنى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) منحصرًا بجعل النجاسة حكما مجعولا مستقلا تعبدا، قبال جعل نجاسة الملاقى (بالفتح) بل لو بنينا على السرية بالمعنى الثاني - نظير سرية الحركة من اليد إلى المفتاح - كان للسرية وجه. نعم: لو بنينا على السرية بالمعنى الأخير لا مجال للسرية، وذلك أيضا لا لما أفيد: من أن العلم بنجاسة الملاقى (بالفتح) وطرفه يكفي في وجوب الاجتناب عن ملاقيه كيف ! ومن قبل هذا العلم لا يترتب إلا ما علم وجوده وتنجز معلومه لا شئ آخر، بل من جهة كونه طرف العلم بوجود التكليف في طرف وتكليفين عرضيين في طرف آخر. ولكن قد عرفت: أن السرية بهذا المعنى مما لم يلتزم به أحد، بل كلماتهم مشحونة على السرية بالمعنى الذي نحن شرحناه، إذ حينئذ لا مجال لتنجز التكليف بالملاقى (بالكسر) لان علمه في طول العلم بنجاسة الملاقى (بالفتح) وهذا العلم غير صالح للتنجز باعترافه، كما لا يخفى، فتدبر. (*)

فان قلت: العلم الاجمالي إنما يقتضي وجوب ترتيب الاحكام على كل واحد من الاطراف إذا كان المعلوم بالأجمال تمام الموضوع لها، وأما إذا كان المعلوم بالأجمال جزء الموضوع لحكم فما لم يثبت الجزء الآخر لا يجب ترتيب ذلك الحكم، كما هو واضح، ففي المثل الخمر المعلوم في أحد الاناثين لا يكون تمام الموضوع لفساد البيع، بل إنما هو جزء الموضوع، وجزئه الآخر وقوع البيع خارجا، إذ الصحة والفساد من الاوصاف والاحكام اللاحقة للبيع بعد فرض صدوره في الخارج، فلا وجه للحكم بفساد بيع أحد الاناثين، للشك في وقوعه على الخمر، فتجري فيه أصالة الصحة ولا يعارضها أصالة الصحة في بيع الآخر، لان المفروض عدم وقوع البيع على الطرف الآخر، فلا موضوع لأصالة الصحة فيه حتى تعارض أصالة الصحة في البيع الواقع على أحد الطرفين فقط. قلت: لا وقع لهذا الاشكال، فان الخمر المعلوم بالأجمال تمام الموضوع لعدم السلطنة على بيعه، وعدم السلطنة على البيع يلزم فساده بل هو عينه، لانه ليس المجعول الشرعي إلا حكما واحدا (١) غايته أنه قبل البيع يعبر عنه بعدم السلطنة وبعد البيع يعبر عنه بالفساد، فعدم السلطنة على البيع عبارة اخرى عن فساده، كما أن السلطنة على البيع عبارة اخرى عن صحته (٢) فأصالة الصحة في بيع

(١) أقول: لا معنى لارجاع الفساد إلى السلطنة المسلوقة، بل أحدهما مسبب عن الآخر لا عينه. وحينئذ لا معنى للصحة والفساد إلا في ظرف وجود البيع، وإلا فقبله لا معنى لصحته أو فساده. نعم: قبل البيع لا معنى إلا لاصالة عدم السلطنة على البيع أو عدم ما هو سبب السلطنة: من الملكية وأمثالها، وبعد فرض عدم جريان الاصل المزبور، - لانها من الاصول التنزيلية الغير الجارية في طرفي العلم - فلا يبقى في البين إلا أصالة الصحة التي لا مجرى له إلا بعد البيع أو مقارنه، وحينئذ لو فرض وقوع البيع على أحد الطرفين لا مانع لجريان أصالة الصحة في أحد الطرفين بلا معارض، والفرض أن الاصول النافية لا مانع من جريانها إلا المعارضة على مختاره، فلا وجه لالتزامه بالتساقط، كما لا يخفى. (٢) أقول: وفيه ما فيه، ولا يكفي التوجيه، إذ القدرة على إيجاد شئ مقدمة عليه رتبة، فنقيض القدرة الذي عبارة عن عدم السلطنة أيضا مقدم على عدم إيجاد البيع بسببه الذي هو عبارة عن (*)

[٧٠]

كل من الانائين من أول الامر ولو قبل صدور البيع تجري وتسقط بالمعارضة، ولا يتوقف جريانها على وقوع البيع خارجا. وبالجملة: لا ينبغي التأمل في أن عدم السلطنة على بيع الخمر وفساده كحرمة شربه من الآثار المترتبة على نفس المعلوم بالاجمال، وقد عرفت: أن كل ما للمعلوم بالاجمال من الاحكام يجب ترتيبه على كل واحد من الاطراف (١)

فساد السبب. (١) أقول: لما كان شأن العلم الاجمالي تنجيز الواقع المعلوم فالعقل يحكم بلزوم ارتكاب الطرفين أو تركه مقدمة للفرار عن العقوبة المحتملة، ولازمه عدم مشاركة الطرفين للمعلوم إلا من حيث لوازم التكليف إطاعة أم عصيانا لمحض إرشاد العقل إلى الفرار عن العقوبة المحتملة، وإلا فليس لنا دليل تعدي على شركة الطرفين للمعلوم بالاجمال في جميع الآثار وضعا أم تكليفا، ولذا نقول أيضا: إن العلم بالوضع لا يؤثر في الطرف شيئا إلا بملاحظة انتهائه إلى التكليف، كما لا يخفى. وحيث كان الامر كذلك نقول أيضا: إن شأن العلم الاجمالي في الموضوعات ليس إلا إحراز صغرى الخطاب التكليفي ولو بواسطة إحراز حكم وضعي مستتب تكليف في البين، كي بركة هذا الصغرى المحرزة بالعلم ينتج الكبرى المترتبة على موضوعه المحرز بالعلم، وحيث عرفت ذلك، فنقول: إن كل تكليف مترتب على المعلوم فلا شبهة في تنجزه باحراز صغراه، ونتيجته تنجزه ليس إلا حكم العقل إرشادا بلزوم العمل عليه بارتكاب طرفيه أو تركه، ولا فرق في ذلك أيضا بين كون التكليف المحرز واحدا في الطرف ومتعددا في طرف آخر، من دون أن يكون التكليف الآخر مسببا عن الخطاب المعلوم موضوعا أم حكما. وأما لو كان مسببا عن شئ مضاف إلى موضوع الخطاب أو نفسه، فإن احرز هذا السبب أيضا بنحو الاجمال نظير ارتكاب العصيان في الفسق وكالكفارة المترتب على ارتكاب الحرام شرعا أو الحد المترتب على شرب الخمر الحرام، فلا إشكال أيضا في إحراز صغراه ولو إجمالا، كأصل الخطاب الاول، فالعقل أيضا يحكم بوجوب مقدمة العلمية فعلا أو تركا، خصوصا لو كان العلم الاجمالي يتحقق السبب موجبا للعلم التفصيلي بالمسبب، كما هو الشأن في الكفارة والحد، فيجب إقامتهما. وأما لو فرض عدم إحراز هذا السبب ولو بأن لا يرتكب إلا لاحد الطرفين أو لا يشرب إلا أحد الانائين أو لا يقدم إلا على أحد المحتملين، فلا شبهة في عدم إحراز صغرى الخطاب الثاني، والفرض أن هذا الخطاب في طول الخطاب الاول أيضا، بحيث يكون طرفيته للعلم في طول العلم بالخطاب الاول، فحينئذ بأي وجه يحكم (*)

[٧١]

بوجوب الاجتناب عن الخطاب الثاني ؟ بعد فرض عدم إحراز صغراه وعدم طرفيته للعلم المنجز لفرض سبقه ولو رتبة بعلم آخر، وبعد أن علمت ما ذكرنا، فنقول: بعد الجزم بأن الملاقات للنجس سبب لنجاسة الملاقى (بالكسر) قد عرفت في الحاشية السابقة بأنها واسطة لاكتساب الملاقى النجاسة من الملاقى (بالفتح) نظير اكتساب المفتاح الحركة من اليد، كما يشهد له التعبير بتنجيسه الظاهر في المنشأية، لا أنه حكم تعدي مستقل ولا أنه مرتبة اخرى في عرض نجاسة الملاقى (بالفتح) مرتبة، وحينئذ يصير نجاسة الملاقى (بالكسر) معلول نجاسة الملاقى (بالفتح) فلا حرم تصيران في التكليف أيضا طوليتين، وحينئذ لا مجال لتنجز التكليف في الملاقى (بالكسر) لطولية علمه لعلم سابق منجز، ومن هنا أيضا ظهر حال الثمرة للشجرة. وتفصيل القول فيه أيضا أن يقال: إن ملك النماء والمنفعة تارة يقال: إنه من آثار ملكية العين بحيث اخذ ملكية العين علة لملك النماء، فلا شبهة في أن التكليف المتولد من هذه الملكية أيضا

يصير في طول التكليف المتولد من ملكية العين، وإخرى يقال: بأن ملكية المنفعة والعين في عرض واحد وإنما النماء من تبعات العين وجودا لا ملكية، بل هما في عروض الملكية في عرض واحد، فعلى الأخير: لا يكون الحكم التكليفي المتولد من ملكيتهما إلا عرضيا، لعدم اقتضاء في طوليتهما، وحينئذ فمهما وقع غصيبة العين طرفا للعلم الاجمالي يصير غصيبة النماء في عرضه أيضا طرفا، فيصير المقام من صغريات العلم الاجمالي بتكليفين في طرف وتكليف واحد أو تكليفين في الطرف الآخر، وفي هذه الصورة يصير جميع التكليف منجزة في عرض واحد، وفي هذا المقام لا فرق في وجوب الاجتناب عن ثمرة الشجرة المحتمل غصيبته بين أن يكون من طرف واحد أو من طرفين، كلتا الثمرتين محل الابتلاء أو أحدهما بعد فرض الابتلاء بذات الشجرة من الطرف الآخر. وأما على الأول: فلا شبهة في إن التكليف المتوجه إلى الثمرة في طول التكليف المتوجه إلى الشجرة، وفي مثله لا يكون العلم الاجمالي بين الثمرة والشجرة الأخرى إلا في طول علم آخر بين الشجرتين، فمع فرض عدم الابتلاء بثمر شجرة أخرى لا وجه للاجتناب عن هذه الثمرة، لأن الثمرة متعلق تكليف مستقل غير تكليف الشجرة، مع عدم إحراز موضوعه، لأن موضوعه ملك الغير المشكوك فعلا، بعد فرض عدم جريان أصالة عدم ملكيته، لمعارضته بأصالة عدم ملكية أخرى، حسب اعترافه في الأصول التنزيلية ولو كانت مثبتة. وعلى أي حال: لا مجال لتوهم أن التكليف بحرمة التصرف في الثمرة من تبعات التكليف بعدم جواز التصرف في الشجرة المغصوبة وشئونه ويكفي في تجزئه تنجز التكليف بحرمة التصرف في الشجرة المغصوبة، إذ الغرض من كونه من تبعاته وشئونه أنه تكليف آخر من تبعات التكليف بحرمة الغصب في (*)

[٧٢]

سواء كان الحكم من مقولة الوضع أو من مقولة التكليف (١) وسواء قارن زمان الابتلاء بالتصرف في أحد الاطراف لزمان العلم أو تأخر عنه. فلو فرض أن أحد الاطراف لم يأت زمان الابتلاء به بل كان الابتلاء به متأخرا عن زمان العلم، ففي طرف مجيء زمان الابتلاء به يلزم ترتيب ما للمعلوم بالاجمال عليه وإن خرج الطرف الآخر عن مورد الابتلاء بفقد وتلف ونحوه، فإن المدار في وجوب ترتيب الاحكام على كل واحد من الاطراف إنما هو على فعلية الاحكام وتجزؤها،

= الشجرة، فمرجهه إلى اختيار الاحتمال الاول: من طولية تكليفهما، ومع هذا الاختيار لا معنى لاقتضاء تنجز التكليف السابق رتبة بعلمه، لتنجز هذا التكليف المشكوك موضوعه وجدانا، مع فرض عدم كونه أيضا طرف العلم المنجز، لسبقه بعلم آخر. وإن اريد أنه من تكليف آخر، ولكن بملاحظة تبعية ذات المنفعة أو النماء للعين يحسب من تبعاته، وإلا فهو تكليف آخر في عرض التكليف بالشجرة، فمرجهه إلى الاحتمال الثاني: من منجزية العلم له أيضا، لكونه من باب العلم بتكليف في طرف وتكليفين في طرف، لا أن منجزه مجرد العلم بغصيبة الشجرة، إذ لا يكون علمه إلا منجزا التكليف لا لتكليف آخر، فالمنجز للتكليف الآخر ليس إلا وقوعه طرفا للعلم الآخر المنجز. وإن أراد التكليف بالاجتناب عن الثمرة عين التكليف بالاجتناب عن الشجرة المغصوبة فبدهة فساده غني عن بيانه. نعم: الذي يسهل الخطب في هذا الباب إمكان ترجيح الاحتمال الثاني، لعدم مقتض طولية التكليفين في الثمرة والشجرة، لأن طولية أحدهما للأخر وجودا لا يقتضي طوليتهما حكما، كما أنه لو بنينا على الطولية أيضا - لمكان جريان الأصول المثبتة للتكليف في الطرفين، كما أوضحناه - لا يبقى مجال جريان البرائة عن الثمرة، وهو العمدة في أصالة الحرمة في الاموال أيضا، فتدبر تعرف. كما أن في مسألة الملاقات قد عرفت أن ما هو المرتكز في الاذهان ومعقد كلمات الاصحاب والتعبير بتنجس الشئ للشئ في النصوص كون نجاسة (الملاقى) بالكسر ناشئة عن نجاسة الملاقى (بالفتح) بحيث يكون منشئه سرايتها من الملاقى (بالفتح) إلى الملاقى (بالكسر) ولذا يكون التكليف بأحدهما مسببا عن التكليف بالأخر ولو قلنا بالسراية بنحو ذكرنا، كما هو المرتكز في الاذهان، كما يشهد له كلماتهم في عدم تنجس العالي الوارد على النجس، فتدبر. (١) أقول: لو تمت هذه الكبرى لزم الحكم بنجاسة الطرف بمحض العلم بالبولية، لانه تمام الموضوع للنجاسة، وحينئذ كيف يحكم بطهارة ملاقه؟. (*)

[٧٣]

ولا دخل لزمان الابتلاء في ذلك. وعلى هذا يتفرع وجوب الاجتناب عما للاطراف من المنافع والتوابع المتصلة والمنفصلة، كما لو علم بمغصوبة إحدى الشجرتين، فانه كما يجب الاجتناب عن نفس

الشجرتين كذلك يجب الاجتناب عما لهما من الاثمار، من غير فرق بين أن يكون كل من الشجرتين من ذوات الاثمار أو كانت أحدهما من ذوات الاثمار دون الاخرى، ومن غير فرق بين وجود الثمرة حال العلم وعدم وجودها، ومن غير فرق بين ثمرة هذه السنة وثمره السنين الآتية، ومن غير فرق بين بقاء الطرف الآخر حال وجود الثمرة وبين تلفه، بل من غير فرق بين بقاء نفس الاصل وعدمه - كما لو فرض أن الشجرة المثمرة بعدما اثمرت وقطف ثمرها تلفت بحرق أو غرق ونحو ذلك - فانه في جميع هذه التقادير يجب الاجتناب عن الثمرة كما يجب الاجتناب عن أصلها والطرف الآخر، لان وجوب الاجتناب عن منافع المغصوب مما يقتضيه وجوب الاجتناب عن نفس المغصوب، فان النهي عن التصرف في المغصوب نهى عنه وعن توابعه ومنافعه، فيكفي في وجوب الاجتناب عن المنافع المتجددة فعلية وجوب الاجتناب عن ذي المنفعة وتنجزه بالعلم التفصيلي أو الاجمالي (١) فلو فرض أن الشجرة المثمرة كانت هي المغصوبة فوجوب الاجتناب عن ثمرها المتجدد وإن لم يكن فعليا لعدم وجود موضوعه، إلا أنه يكفي في وجوب الاجتناب عنها فعلية وجوب الاجتناب عن نفس الشجرة بما لها من المنافع والتوابع (٢) وحينئذ تسقط أصالة الحل عن الثمرة بنفس سقوطها عن ذي الثمرة بالمعارضة لأصالة الحل في الطرف الآخر وهي الشجرة الغير المثمرة، فلا تجري صالة الحل في الثمرة بعد وجودها وفقدان طرف العلم الاجمالي. وقس على ذلك

(١) أقول: قد تقدم شرح فساد هذه الجهة في الحاشية السابقة، فراجع بطولها. (٢) أقول: لولا التزام بمنجزية العلم التدريجي لما يتم ما أفيد في وجه المنجزية، كما يظهر مما كرنا في الحاشية السابقة الطويلة، فتدبر. (*)

[٧٤]

الدار ومنافعها، والحمل وذا الحمل، وسائر ما كان لاحد الاطراف منافع متجددة دون الآخر. فان قلت: فرق بين منافع الدار وبين ثمرة الشجرة وحمل الدابة، فان تبعية الثمرة للشجرة والحمل لذي الحمل إنما يكون في الوجود، والتبعية في الوجود لا تستلزم التبعية في الحكم، وكيف يعقل أن يكون الحكم في الثمرة والحمل تابعاً لحكم الشجرة وذي الحمل؟ مع أن كلا من الثمرة والحمل موضوع من الموضوعات الخارجية له وجود استقلالي ويدخل تحت اليد بنفسه في مقابل الشجرة وذي الحمل، فلا يمكن أن يكون الحكم فيهما تابعاً لحكم الاصل، بل لكل من الاصل والفرع حكم مستقل به عند وجوده، ولا يعقل أن يتقدم حكم الثمرة على وجودها، كما لا يعقل أن يتقدم حكم الشجرة على وجودها، بل كل حكم تابع لوجود موضوعه، فعند وجود الشجرة المغصوبة لا حكم إلا وجوب الاجتناب عن نفسها، وبعد وجود الثمرة يثبت حكم آخر وهو وجوب الاجتناب عنها، لان الشجرة المغصوبة ثمرها أيضاً يكون مغصوباً، هذا إذا علم تفصيلاً بغصبية الشجرة المثمرة. وأما إذا كانت الشجرة طرفاً للعلم الاجمالي، فقبل وجود الثمرة لا يجب الاجتناب إلا عن الشجرة والطرف الآخر من باب المقدمة العلمية، وأما بعد وجود الثمرة، فإن كان الطرف الآخر موجوداً يجب الاجتناب عن الثمرة أيضاً ولو فقد الاصل، لان الثمرة بعد وجودها تقع طرفاً للعلم الاجمالي كالاصل، وإن كان الطرف الآخر مفقوداً أو خارجاً عن محل الابتلاء عند وجود الثمرة فلا يجب الاجتناب عن الثمرة ولو كان الاصل موجوداً، لان الثمرة بعد وجودها لا تكون طرفاً للعلم الاجمالي، لفقدان ما يصلح أن يكون طرفاً لها، فتكون الشبهة بالنسبة إلى الثمرة بدوية تجري فيها أصالة الحل بلا معارض. نعم: يجب الاجتناب عن الاصل إذا كان موجوداً، لسقوط أصالة الحل فيه

عند وجود الطرف الآخر وفقدانه بعد ذلك لا أثر له، هذا كله بالنسبة إلى الثمرة والحمل ونحو ذلك من المنافع المستقلة في الوجود. وأما مثل منافع الدار فهي تابعة للدار وجوداً وحكماً لعدم استقلالها في الوجود وعدم دخولها تحت اليد بنفسها فحكمها يتبع حكم الدار، فلو علم بغصبية إحدى الدارين يجب الاجتناب عن المنافع المتجددة ولو كان أحد طرفي المعلوم خربة لا منفعة له (١). قلت: ليس المقصود من تبعية حكم الثمرة للشجرة والحمل لذي الحمل هو فعلية وجوب الاجتناب عنهما قبل وجودهما، فإن امتناع فعلية الحكم قبل وجود موضوعه غير قابل للانكار حتى في منافع الدار، إذ من المستحيل فعلية وجوب الاجتناب عن منافع السنة المقبلة، بل المقصود من التبعية هو أن النهي عن التصرف في الشجرة المغصوبة بنفسه يقتضي النهي عن التصرف في الثمرة عند وجودها، وكذا الدابة المغصوبة، فلا يحتاج حرمة التصرف في الثمرة والحمل في ظرف وجودهما إلى تعبد وتشريع آخر غير تشريع حرمة الاصل بمنافعه، فحرمة التصرف في المنافع من شؤون حرمة التصرف في ذي المنفعة (٢) من غير فرق في ذلك بين الثمرة والحمل وبين منافع الدار. والاستقلال في الوجود والدخول تحت اليد وعدمه لا يصلح أن يكون فارقاً بينهما فيما نحن فيه، فإن تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الثمرة والحمل ومنافع الدار إنما هو نفس المعلوم بالاجمال، وقد

(١) أقول: ما معنى التبعية في الحكم؟ فإن كان ترتب أحد الحكمين على الآخر مع الالتزام بوجود الحكمين، فكل واحد في منجزته يحتاج إلى قيام الطريق إليه، ولا يكفي طريق أحدهما لتنجز الآخر بلا كونه طرف العلم مستقلاً، فيحتاج في تنجزه إلى علم آخر، ثم يلاحظ بأنه إن كان في طول غيره فلا تنجز، وإلا فينبج بالعلم الاجمالي القائم بينه وبين غيره. (٢) أقول: ما المراد من الشؤون؟ فإن كان الغرض وحدة الحكمين فهو غلط، وأنت معترف بتعدد (*)

عرفت: أنه مهما كان المعلوم بالاجمال تمام الموضوع لحكم فلا بد من ترتيب آثار ذلك الحكم على كل واحد من أطراف العلم الاجمالي، لسقوط الاصل النافي له بالتعارض، بخلاف ما إذا كان المعلوم بالاجمال جزء الموضوع للحكم، فإنه لا يترتب ذلك الحكم على كل واحد من الاطراف، وعلى ذلك يتفرع عدم جواز إقامة الحد على من شرب أحد طرفي المعلوم بالاجمال، فإن الخمر المعلوم في البين إنما يكون تمام الموضوع بالنسبة إلى حرمة شربه وفساد بيعه، وأما بالنسبة إلى إقامة الحد فيتوقف على أن يكون شربه عن عمد واختيار. وإن شئت قلت: إن علم الحاكم بشرب الخمر أخذ جزء الموضوع لوجوب إقامة الحد، ولا علم مع شرب أحد الطرفين، فلا يجوز للحكام إقامة الحد. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن كل أثر كان المعلوم بالاجمال تمام الموضوع له يجب ترتيبه على كل واحد من اطراف من باب المقدمة العلمية (١) وكل أثر كان المعلوم بالاجمال جزء الموضوع له لا يجب ترتيبه على كل واحد من الاطراف، وهذه الكبرى الكلية مما لا إشكال فيها، وعليها يبني وجوب الاجتناب عن الملاقي لأحد طرفي العلوم بالاجمال وعدمه. بيان ذلك: هو أنه بعد قيام الأجماع والضرورة على نجاسة الملاقي للنجس ووجوب الاجتناب عنه وقع الكلام في وجه نجاسته، والذي قيل فيه أو يمكن أن يقال أحد وجهين: الاول: أن تكون نجاسته لمحض التعبد الشرعي، من دون أن تكون نجاسته ووجوب الاجتناب عنه من الآثار والاحكام المترتبة على نفس نجاسة الملاقي

(١) أقول: لا دليل على هذه الكلية، بل العمدة هو أن كل حكم تكليفي يتجزأ بالعلم الاجمالي يحكم العقل بلزوم إثبات طرفيه أو تركه من باب المقدمة العلمية، وحينئذ فكل علم إجمالي لم يكن (*)

[٧٧]

(بالفتح) ووجوب الاجتناب عنه، بل الملاقي للنجس فرد آخر من النجس حكم الشارع بوجوب الاجتناب عنه في عرض وجوب الاجتناب عن الملاقي (بالفتح). الثاني: أن تكون نجاسته لاجل سرية النجاسة من الملاقي إليه، فتكون الملاقات موجبة لاتساع دائرة النجس كاتساعها في صورة اتصال الماء النجس بغيره وامتزاجه به، فإن امتزاجهما يوجب اتساع دائرة النجس وسرابة النجاسة من الماء النجس إلى ما امتزج به (١) فيمكن أن يكون حال الملاقات حال الاتصال والامتزاج من أنها تقتضي سعة دائرة النجاسة وسرايتها من الملاقي (بالفتح) إلى الملاقي (بالكسر) من دون دخل للملاقات شرعا في ذلك، بل كانت الملاقات واسطة عقلية لاتساع النجاسة وسرايتها، فلا تكون نجاسة الملاقي فردا آخر من النجاسة، بل هي عين نجاسة الملاقي (بالفتح) (٢) وحينئذ يكون وجوب الاجتناب عن الملاقي للنجس من الاحكام المترتبة على نفس نجاسة النجس، وليس الاجتناب عنه بتعبد آخر وراء التعبد بالاجتناب عنه، بل يكون الحكم بالاجتناب عن النجس بنفسه يقتضي الاجتناب عن ملاقيه، لانه على هذا يكون الاجتناب عنه من شؤون الاجتناب عن النجس وتبعاته، كالثمرة ومنافع الدار، حيث تقدم أن حرمة التصرف في الثمرة والمنافع من شؤون حرمة التصرف في الشجرة والدار المغصوبة، وبناء على أن تكون نجاسة الملاقي من باب السرية

(١) أقول: لا مجال لهذا التشبيه، لان الامتزاج أو اتصال المايين عند العرف كان بمنزلة ماء واحد بل حقيقة واحدة، ومع هذه الوحدة لا يرى فيه إلا حكما واحدا يصير طرفا للعلم، وهذا بخلاف مقامنا الذي هما موضوعان للنجاستين بلا وحدة بينهما ولا بين حكمهما شخصا، ففي هذه لا محيص من الالتزام بالطولية بالبرهان السابق، ومع الطولية يخرج الملاقي (بالكسر) عن طرفية العلم المنجز، كما لا يخفى. (٢) أقول: مع فرض تعدد الموضوع كيف يمكن الالتزام بالعينية الشخصية، إلا بدعوى انتقال العرض بشخصه من محله إلى محل آخر، وهو محال، فالقائل بالبرائة لابد وأن يلتزم بأن نجاسة الملاقي غير الملاقي مع فرض تعدد الموضوع والمحل ناشئة من قيل ملاقاته مع الآخر، غايته يكون من شئون نجاسة الملاقي (بالفتح) لكون المعلول من شئون علته. (*)

[٧٨]

يكون حال الملاقي حال الثمرة والمنافع، وهذا من غير فرق بين أن نقول: بأن النجاسة متأصلة في الجعل أو أنها منتزعة عن التكليف، غايته أنه بناء على التأصلية تكون نجاسة الملاقي من شؤون جعل النجاسة للنجس، وبناء على الانتزاعية يكون وجوب الاجتناب عنه من شؤون وجوب الاجتناب عن النجس. إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه إن قلنا: إن نجاسة الملاقي للنجس ليست لاجل السرية بل لكونها فردا آخر للنجاسة أوجب الشارع الاجتناب عنها في عرض الاجتناب عن الملاقي، فلا يجب الاجتناب عن الملاقي لاحد طرفي العلم الاجمالي، للشك في ملاقاته للنجس المعلوم في البين المستلزم للشك في حكم الشارع عليه بالنجاسة، فتجري فيه أصالة الطهارة بلا معارض، كما سيأتي بيانه. وأما إن قلنا: بأن نجاسة الملاقي للنجس لاجل اتساع النجاسة وسرايتها من النجس إلى ملاقيه، فلا محيص عن القول بوجوب الاجتناب عن الملاقي لاحد طرفي العلم

الاجمالي، لانه على هذا يكون النجس المعلوم في البين تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن ملاقيه، وقد عرفت: أنه كل ما كان للمعلوم بالاحمال من الآثار والاحكام يجب ترتيبه على كل واحد من الاطراف، مقدمة للعلم بفراغ الذمة عما اشتغلت به. ولا وجه لما ذكره المحقق الخراساني - قدس سره - من عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي لاحد الطرفين وإن كانت نجاسة الملاقي للنجس من الآثار المترتبة شرعا على نفس النجس (١) وذلك لانه بعد الاعتراف بأن وجوب الاجتناب عن الملاقي للنجس من الاحكام المترتبة على نفس النجس لا يبقى مجال للقول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي لاحد الطرفين، لانه على هذا يكون الملاقي

(١) أقول: بعدما كان نظره إلى كون نجاسة الملاقي معلول نجاسة الملاقي (بالفتح) لا يرد عليه ما أفيد، إلا بدعوى سرية حكم المعلوم إلى الطرف، وهو بمكان من الفساد، كما عرفت. (*)

[٧٩]

(بالكسر) طرفا للعلم الاجمالي كالملاقي (بالفتح) ويسقط عنه الاصل النافي للتكليف بنفس سقوطه عن الملاقي (بالفتح) بالبيان المتقدم في منافع الدار وما يلحق بها، وهذا كله واضح مما لا ينبغي الاشكال فيه. إنما الاشكال فيما هو المستفاد من الادلة الواردة في النجاسات، فقد يقال: إن ما دل على وجوب الاجتناب عن النجس بنفسه يدل على وجوب الاجتناب عن ملاقيه، كما استدل ابن زهرة في الغنية بقوله تعالى: " والرجز فاهجر " (١) لوجوب هجر الملاقي. ولا يخفى ضعفه، فان الرجس والرجز عبارة عن نفس الاعيان النجسة، فالآية إنما تدل على وجوب الاجتناب عن الاعيان النجسة من غير تعرض لها لحكم الملاقي، ولو كان مبنى الاستدلال على تعميم الرجز للمتنجس، فهو مع فساده في نفسه يكون أجنبيا عن المقام، إذ أقصاه أن تكون الآية من الادلة على وجوب الاجتناب عن المتنجس كالنجس، وهذا لا ربط له بما نحن فيه: من إثبات كون الموضوع لوجوب الاجتناب عن المتنجس نفس النجس. نعم: يمكن أن يستدل على ذلك بما رواه عمر بن شمر عن جابر الجعفي عن أبي جعفر - عليه السلام - " إنه أتاه رجل، فقال له: وقعت فارة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله؟ فقال أبو جعفر - عليه السلام - لا تأكله، فقال الرجل: الفارة أهون علي من أن أترك طعامي لاجلها! فقال له أبو جعفر - عليه السلام - إنك لم تستخف بالفارة وإنما استخفت بدينك! إن الله حرم الميتة من كل شيء " (٢). وتقريب الاستدلال بها: هو أنه - عليه السلام - جعل ترك الاجتناب عن الطعام الذي وقعت فيه الفارة استخفافا بالدين وفسره بتحريم الميتة، ولولا كون نجاسة الميتة ووجوب الاجتناب عنها يقتضي الاجتناب عن الطعام الملاقي لها لم

(١) سورة المدثر، الآية: ٥. (٢) الوسائل: الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢ (*)

[٨٠]

يكن موقع للجواب بذلك، فانه لو كانت نجاسة الملاقي للميتة فردا آخر من النجاسة ثبتت بتعبد آخر من الشارع وراء التعبد بنجاسة الميتة كان ترك الاجتناب عن الطعام الملاقي لها استخفافا لوجوب

الاجتناب عن الملاقى لها والتعبد بترك التصرف فيه، لا استخفافا بتحريم الميتة، فان حرمة الميتة على هذا لا ربط لها بحرمة الملاقى حتى يكون ترك الاجتناب عن الملاقى استخفافا لحرمة الميتة، كما لا يخفى. فالانصاف: أن الرواية لا تخلو عن إشعار على كون نجاسة الملاقى (بالفتح) تقتضي بنفسها نجاسة الملاقى (بالكسر) ووجوب الاجتناب عنه. ولكن الرواية ضعيفة السند لا يعتمد عليها، مع أنه يمكن أن يكون وجه السؤال عن الطعام الذي وقعت فيه الفارة هو الجهل بنجاسة الفارة لا تنجيسها، فأراد السائل أن يستعلم نجاسة الفارة، غايته أنه لما كان مغروسا في ذهنه نجاسة الملاقى للنجس استعلم نجاسة الفارة بالسؤال عن الطعام الذي وقعت فيه، فأعلمه الامام - عليه السلام - بنجاسة الفارة على طبق ما كان مغروسا في ذهنه، فقال - عليه السلام - " لا تأكله " ثم إن السائل استخف بنجاسة الفارة بقوله " الفارة أهون علي من أن أترك طعامي لاجلها " فأجابه الامام - عليه السلام - بأن الاستخفاف بنجاسة الفارة استخفاف بالدين، لان الله تعالى حرم الميتة من كل شئ، فتكون الرواية سيقت سؤالاً وجواباً لنجاسة الفارة لا لنجاسة الملاقى لها، فتخرج الرواية عن صلاحية التمسك بها لما نحن فيه. وبالجملة: بعد لم نعثر على دليل يعتد به يدل على كون نجاسة الملاقى للنجس ووجوب الاجتناب عنه من الآثار والاحكام المترتبة على نفس النجس (١) بل الظاهر كون الملاقى موضوعاً مستقلاً لوجوب الاجتناب عنه

(١) أقول: يكفي ارتكاز الذهن، حتى قيل: بأن نجاسة الماء العالي الوارد على النجس غير معقول، = (*)

[٨١]

وفرداً آخر من النجس بتعبد يخصه في عرض التعبد بنجاسة الملاقى (بالفتح). وحينئذ لا يجب الاجتناب عن الملاقى لاحد طرفي المعلوم بالاجمال، للشك في ملاقاته للنجس، فتجري فيه أصالة الطهارة بلا معارض. فإن قلت: كيف تجري أصالة الطهارة في الملاقى مع أنه كالملاقى يكون طرفاً للعلم الاجمالي، لانه عند العلم بنجاسة أحد الشئيين وملاقات ثالث لاجدهما يحصل علوم ثلاثة: علم بنجاسة الملاقى (بالفتح) أو الطرف، وعلم بنجاسة الملاقى (بالكسر) أو الطرف، وعلم بنجاسة الملاقى والملاقى معا أو الطرف، لانه بعد الملاقات يعلم باتحاد حكم الملاقى والملاقى فيكونان معا بمنزلة طرف واحد للعلم الاجمالي، كما لو علم بوقوع قطرة من الدم إما في هذا الاناء الواحد وإما في ذينك الانائين، ومقتضى هذه العلوم الثلاثة هو تعارض أصالة الطهارة في كل من الملاقى والملاقى والطرف، فيجب الاجتناب عن الجميع مقدمة لحصول العلم بالاجتناب عن النجس المعلوم في البين. قلت: حصول العلوم الثلاثة وإن كان وجدانيا لا سبيل إلى إنكاره، إلا أن المؤثر من هذه العلوم الثلاثة هو الاول وهو العلم بنجاسة الملاقى (بالفتح) أو الطرف، ولا أثر للعلمين الآخرين. أما الاول منهما: وهو العلم بنجاسة الملاقى (بالكسر) والطرف، فلسبق التكليف بالاجتناب عن الطرف، لانه كان طرفاً للملاقى (بالفتح) قبل تحقق الملاقات، وقد تقدم في بعض المباحث السابقة: أنه لا أثر للعلم الاجمالي إذا كان في بعض أطرافه أصل مثبت للتكليف في الرتبة السابقة عن العلم الاجمالي ولو كان الاصل المثبت عقلياً، كما إذا كان طرفاً لعلم إجمالي آخر - كما في

= لعدم ارتكاز إلى السراية من الداني إلى العالي، ولكن هذا المقدر لا يجدي لوجوب الاجتناب عنه بعد فرض طولية علمه لعلم آخر سابق عنه في التنجز، ولقد شرحنا في

مثله بأنه لا مجال لتنجز التكليف به، كما لا يخفى على من راجع الحاشية الطويلة الأولى في وجه نجاسة الملاقي (بالكسر). (*)

[٨٢]

المقام - فلا يجري الاصل النافي فيما يجري فيه الاصل المثبت، فتبقى أصالة الطهارة جارية في الملاقي (بالكسر) بلا معارض (١) وهذا من غير فرق بين سبق العلم بنجاسة الملاقي (بالفتح) والطرف على العلم بالملاقات، أو سبق العلم بالملاقات على العلم بنجاسة الملاقي (بالفتح) والطرف، غاية أن الاول يوجب عدم تأثير العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو الطرف، والثاني يوجب انحلاله، لان المدار على سبق المعلوم لا على سبق العلم، وسيأتي توضيحه. وأما الثاني منهما: وهو العلم بنجاسة الملاقي والملاقي أو الطرف، فلان الملاقي (بالكسر) ليس في عرض الملاقي (بالفتح) حتى يكونا معا بمنزلة طرف واحد، لان الشك في نجاسة الملاقي وطهارته مسيب عن الشك في طهارة الملاقي ونجاسته، والاصل الجاري في الشك السببي ليس في رتبة الاصل الجاري في الشك المسببي ليجريان معا أو يسقطان معا، بل رتبة الاصل السببي مقدمة على الاصل المسببي (٢) ولا تصل النوبة إليه مع جريان الاصل السببي توافقا في

(١) أقول: على مسلكه من جريان الاصل بلا معارض في طرف لا يحتاج إلى اسقاط المتأخر عن التأثير، وإنما هو شأن من التزم بأن منجزية العلم مانع عن الجريان ولو بلا معارض، فلا يخلو هذه الكلمات عن الخلط بين المسلكين، فتدبر. (٢) أقول: ما أفيد على ميناه: من أن منشأ سقوط الاصل في أطراف العلم جهة معارضته في غاية المتانة، لان الاصل السببي يجري على أي حال في موضعه بلا معارض، لسقوط أصل الطرف بمعارضته مع الاصل في السبب. وأما لو بنينا على المختار: من عليية العلم للموافقة القطعية أيضا - بحيث يكون المانع عن جريان الاصل في العلم المنجز للتكليف هو نفس العلم ولو لم يكن للاصل معارض - فلا محيص في جريان الاصل المسببي الفارغ عن المعارض من أن لا يكون في طرف العلم المنجز، ولو بأن يكون مسبوفا بحسب الرتبة بعلم آخر منجز لطرفيه، كي يرد العلم المتأخر رتبة على ما ينتج طرفيه في الرتبة السابقة الموجب لمنع العلم المتأخر عن صلاحية المنجزية في أحد الطرفين من جهة سبقه بعلة اخرى، وحيث كان الامر كذلك، فتمام المدار في جريان الاصل النافي المسببي الغير المعارض على عدم = (*)

[٨٣]

المؤدى أو تخالفا، لان الاصل السببي رافع لموضوع الاصل المسببي، كما يأتي بيانه

سبق علمه بمنجز آخر رتبة، ومن المعلوم: أن إثبات هذه الجهة لا يمكن إلا بفرض كون العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي (بالكسر) ناشئا عن العلم بالملاقات مع طرف العلم بالنجاسة في البين، وإلا فلو فرض العلم بنجاسة المتلاقيين من الاول من غير جهة الملاقات، ولو بمثل إخبار معصوم أو شئ آخر مفيد لليقين بنجاستهما، ثم علم بأن منشأ النجاسة في الملاقي (بالكسر) ملاقاته مع الملاقي (بالفتح) فالعلم الاجمالي بنجاسة الملاقي (بالكسر) لا يكون مسبوفا بالعلم الآخر، بل هما في عرض واحد، كما لو علم بنجاسة الملاقي (بالكسر) مع الطرف الآخر، ثم علم بنجاسة الملاقي (بالفتح) من قبل العلم بملاقاته مع الآخر، فلا محيص في مثل هذه الصورة العلم بين المسبب والطرف سابقا عن العلم بالسبب والطرف، عكس الصورة الاولى، ففي مثل هذا يكون التنجز منحصرًا بالمسبب دون السبب، عكس السابق. كما أن في الصورة الثانية كان العلمان في رتبة واحدة بلا سبق لاحدهما على الآخر رتبة، فلا موجب لتنجز الملاقي والطرف بلا تنجز الملاقي (بالكسر) مع كونه أيضا طرفا لهذا العلم. وتوهم: أن مدار تأثير العلم في التنجز على سبق المعلوم ولحقوه لا على سبق العلم، كلام ظاهري، إذ بعد الجزم بأن التكليف - في أي وقت أو مرتبة كان - لا يعقل أن ينتج إلا في طرف تعلق العلم به، بحيث يستحيل أن يؤثر العلم في تنجز

المعلوم قبل تحققه، فمن حين تحقق العلم يلاحظ بأنه إن كان العلم المزبور قام على طرفه منجز سابق أو مقارن يخرج العلم المزبور عن المنجزية، وإلا يبقى منجزاً لمعلومه، وحينئذ إذا فرض كون العلم بالسبب ناشئاً عن العلم بالمسبب، يستحيل تأثير العلم بالسبب لسبقه بالمنجز بحسب الرتبة، ومجرد سبق المعلوم رتبة كيف يجدي في قلب العلم أو تأثيره في التنجز في المرتبة السابقة؟. وتوهم: أن العلم من عوارض المعلوم فمع سبق المعلوم فهنا يسبق علمه عن العلم بمسببه، مدفوع غاية الدفع، إذ مجرد سبق شئ في الوجود الخارجي على شئ لا يقتضي سبق علمه، لعدم كون العلم من عوارض الوجود خارجاً، وإنما ظرف عروضه الذهن، غاية الأمر بما هو منظور خارجياً، لا الخارج، ومن البديهي أن السبق في الوجود لا يقتضي سبق العلم في عالم التصور، ولذا ربما يصير العلم بالمعلوم علة للعلم بالعلة بلا انقلاب العلمين عما هما عليه من العلية والمعلولية، وحيث كان كذلك، فلا وقع لهذا الكلام: من أن المدار في سبق التنجز على سبق المعلوم لا العلم. والعجب من مثل هذا المقرر! حيث إنه يجري الأصل في طرف واحد بلا معارض، ومثله لا يحتاج إلى إثبات سبق العلم بمنجز آخر، بل يكفي مجرد سبق المعلوم رتبة في جريان الأصل في المسبب بلا معارض، ولا داعي له على إثبات عدم سبق لعلم بمنجز آخر أو سبقه، كي يلتزم بمثل هذا المحذور وصدور هذه الكلمات قبال استاذنا الأعظم = (*)

[٨٤]

(إن شاء الله تعالى) في خاتمة الاستصحاب، وإنما تصل النوبة إلى الأصل المسببي عند عدم جريان الأصل السببي لموجب، فأصالة الطهارة الجارية في الملاقي (بالكسر) ليست في عرض أصالة الطهارة الجارية في الملاقي (بالفتح) لتسقط بسقوطها، بل جريانها موقوف على سقوط أصالة الطهارة في الملاقي (بالفتح) بالمعارضة لأصالة الطهارة الجارية في الطرف الآخر، ففي ظرف جريان أصالة الطهارة في الملاقي لم تجر أصالة لطهارة في الملاقي (بالكسر) وفي ظرف جريان أصالة الطهارة فيه لم يكن لها معارض، لسقوط معارضها في الرتبة السابقة. وقياس الملاقي والملاقي بالانائين في المثال المتقدم في كونهما طرفاً واحداً للعلم الإجمالي ليس في محله، فإن الشك في نجاسة أحد الانائين وطهارته في المثال ليس مسبباً عن الشك في نجاسة الآخر وطهارته، بل الشك في كل منهما مسبب

= الذي مبناه على مانعية نفس العلم عن جريان الأصل في الطرف ولو بلا معارض. نعم: على مسلكه يلزم إشكال آخر، وهو أن أصالة الطهارة في الملاقي (بالكسر) وإن كان معارضاً مع أصالة الطهارة في الطرف، ولكن بعد سقوط أصالة الطهارة فيه ينتهي النوبة إلى أصالة حليته ويصير هذا الأصل في رتبة أصالة الطهارة في الملاقي (بالكسر) فيتساقطان، ثم بعد ذلك ينتهي النوبة إلى أصالة الحلية في الملاقي (بالكسر) وهو لا ينتج إلا في جواز شربه، ولا يجدي في صحة وضوئه المشروط بطهارة مائه، مع أن بنائهم على صحة الوضوء بالملاقي (بالكسر) لأصالة طهارته، ولعمري! أن هذه الشبهة من غوامض الشبهات. والعجب من المانن! إنه لم يمتنع له، مع أنه مسبوق به، ولعله من جهة وضع تقريره على الاقتضاء على ما أفاده استاذة - والتحقيق أن هذه الشبهة على مسلك اقتضاء العلم وسقوط الأصول مما لا محيص عنه. وأما على مسلكنا: من مانعية العلم عن جريان الأصل في طرفه ولو بلا معارض، فالاشكال لا وقع له، لأنه لو فرض عدم معارضة أصالة الحل في الطرف مع أصالة الطهارة في الملاقي (بالكسر) لا مجال لجريانه في الطرف الآخر، لأن العلم الإجمالي السابق بعدما ينتج التكليف بحرمة الشرب والوضوء به أولاً لا يكاد يجري فيه أصالة الحلية في طرفه، لسبق تنجز التكليف في المحتمل المانع عن الأصل النافي، وحينئذ لا ؟ كاد يجري هذا الأصل، كي ؟ صلح للمعارضة مع أصالة الطهارة في الملاقي (بالكسر). (*)

[٨٥]

عن وقوع النجاسة فيهما أو في الأناء الثالث، فالأصل في كل من الانائين يجريان في عرض واحد ويسقطان بالمعارضة للأصل الجاري في الأناء الثالث. فظهر: أن المؤثر من العلوم الثلاثة التي ذكرها المستشكل هو خصوص العلم بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو الطرف. إزاحة شبهة: للمحقق الخراساني - قدس سره - تفصيل في وجوب

الاجتناب عن الملاقي أو الملاقي. فتارة: أوجب الاجتناب عن الملاقي (بالفتح) دون الملاقي، وذلك فيما إذا تأخر العلم بالملاقات عن العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو الطرف. وأخرى: أوجب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) دون الملاقي. وقد ذكر لذلك موردين: الاول: ما إذا تأخر العلم بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو الطرف عن العلم بالملاقات والعلم بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو الطرف، كما إذا علم أولاً بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو الطرف من دون التفات إلى سبب نجاسة الملاقي، ثم حدث العلم بالملاقات والعلم الاجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو الطرف والعلم بأنه ليس لنجاسة الملاقي (بالكسر) على تقدير أن يكون هو النجس الذي تعلق العلم به أولاً سبب لإجتهاد ملاقاته، لان المفروض أنه ليس في البين إلا نجاسة واحدة، والتقييد بانحصار سبب نجاسة الملاقي بالملاقات وإن لم يصرح به في متن الكفاية، إلا أنه صرح بذلك في حاشية الكفاية، ووجه الحاجة إلى القيد واضح. الثاني: ما إذا علم بالملاقات، ثم حدث العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو الطرف، ولكن حال حدوث العلم الاجمالي كان الملاقي (بالكسر)

[٨٦]

مورداً للابتلاء، والملاقي (بالفتح) خارجاً عن مورد الابتلاء ثم عاد إلى مورد الابتلاء. وثالثة: أوجب الاجتناب عن الملاقي والملاقي معاً، وذلك فيما إذا حصل العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو الطرف بعد العلم بالملاقات مع كون كل منهما في مورد الابتلاء. هذا حاصل ما أفاده في الكفاية على طبق ما ذكره في الحاشية. ولا يخفى عليك: أن هذا التفصيل مبني على كون حدوث العلم الاجمالي بما أنه علم وصفة قائمة في النفس تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الاطراف وإن تبدلت صورته وانقلبت عما حدثت عليه، لانه يكون المدار حينئذ على حال حدوث العلم، ومن المعلوم: أنه قد يكون متعلق العلم الاجمالي حال حدوثه هو نجاسة الملاقي (بالكسر) أو الطرف، وقد يكون هو نجاستهما معاً أو الطرف. ولكن الانصاف: فساد المبنى بمثابة لا سبيل إلى الالتزام به، ضرورة أن المدار في تأثير العلم الاجمالي إنما هو على المعلوم والمنكشف لا على العلم والكاشف، وفي جميع الصور المفروضة رتبة وجوب الاجتناب عن الملاقي (بالفتح) والطرف سابقة على وجوب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) وإن تقدم زمان العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو الطرف على العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو الطرف، لان التكليف في الملاقي إنما جاء من قبل التكليف بالملاقي، فلا أثر لتقدم زمان العلم وتأخره بعدما كان المعلوم في أحد العلمين سابقاً رتبة أو زماناً على المعلوم بالآخر، كما أنه لا أثر لخروج الملاقي (بالفتح) عن محل الابتلاء في ظرف حدوث العلم مع عودته إلى محل الابتلاء بعد العلم، ووضوح الأمر وإن كان بمثابة لا يحتاج إلى إطالة الكلام فيه، إلا أنه لا بأس بزيادة بيان لازحة الشبهة.

[٨٧]

فنقول: إنه يعتبر في تأثير العلم الاجمالي واقتضائه التنجيز بقائه على صفة حدوثه وعدم تعقبه بما يوجب انحلاله وتبدل المنكشف به (١) لان اعتبار العلم الاجمالي إنما هو لكونه طريقاً وكاشفاً عن التكليف المولوي، فلا بد من انحفاظ طريقته وكاشفيته، وهو إنما يكون ببقائه على صفة حدوثه وعدم حدوث ما يوجب تغييراً في ناحية المعلوم، فالعلم الاجمالي بوجوب الاجتناب عن أحد الشئيين إنما يقتضي الاجتناب عنهما إذا لم يحدث ما يقتضي سبق التكليف

بالاجتناب عن أحدهما ولو كان ذلك علما إجماليا آخر كان المعلوم به سابقا في الزمان أو في الرتبة على المعلوم بالعلم الاجمالي الاول، وإلا كان المدار على العلم الاجمالي الثاني الذي سبق معلومه معلوم الاول وسقط العلم الاول عن الاعتبار. فلو علم بوقوع قطرة من الدم في أحد الاناثين، ثم بعد ذلك علم بوقوع قطرة أخرى من الدم في أحد هذين الاناثين أو في الاناء الثالث، ولكن ظرف وقوع القطرة المعلومة ثانياً أسبق من ظرف وقوع القطرة المعلومة أولاً، فلا ينبغي التأمل في أن العلم الاجمالي الثاني يوجب انحلال الاول لسبق معلومه عليه (٢) ومن الواضح: أن العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي (بالكسر) والطرف دائماً يكون المعلوم به متأخراً عن المعلوم بالعلم الاجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) والطرف،

(١) أقول: لا ريب في ذلك، وإنما الكلام في أن سبق التكليف بشئ آخر وعدمه لا يوجب انقلاب العلم عما هو عليه، والمفروض أن المنجزية يدور مدار العلم بالتكليف، فإذا فرض علم آخر بتكليف آخر سابق عليه، فإن كان هذا العلم مسبباً عن العلم الاول فالمنجزية للسابق ولو كان في التكليف لاحقاً، فما قيل في المقام حينئذ لا يخلو عن مصادرة. (٢) أقول: فليت شعري! أين هذا الجزم؟ فإنه بعد أن لا يعقل أن يكون العلم المتأخر منجزاً للمعلوم في الزمان السابق عن العلم، فالعلم الحاصل من الاول بأن هذا الكأس واجب الاجتناب في أول الصبح أو الكأس الآخر في آخر اليوم، هذا العلم التدريجي أين ذهبت؟ وأي مانع عن منجزيته؟ ولعمري ان هذه الكلمات كسراب بقية يحسه الظمان ماء!! (*).

[٨٨]

تقارن العلمان في الزمان، أو تقدم تعلق العلم بالملاقي (بالكسر) على تعلق العلم بالملاقي أو انعكس الامر، لما عرفت: من أنه لا عبرة بزمان حدوث العلم، بل العبرة بزمان حدوث المعلوم. والنجاسة المعلومة بين الملاقي (بالفتح) والطرف تكون أسبق من النجاسة المعلومة بين الملاقي (بالكسر) والطرف في جميع الصور، ففي أي زمان يحدث العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) والطرف يسقط العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي والطرف عن التأثير، لانه يتبين سبق التكليف بالاجتناب عن أحد طرفيه وهو طرف الملاقي (بالفتح) فتكون الشبهة بالنسبة إلى الملاقي (بالكسر) بدوية تجري فيه أصالة الطهارة بلا معارض. هذا كله، مضافاً إلى أن الذوق يأتي عن أن يكون الحكم وجوب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) دون الملاقي، مع أن التكليف به إنما يأتي من قبل التكليف بالملاقي (بالفتح). نعم: لو فرض أن الملاقي (بالفتح) كان في ظرف حدوث العلم خارجاً عن محل الابتلاء ولم يعد بعد ذلك إلى محله ولو بالاصل، فالعلم الاجمالي بنجاسته أو الطرف مما لا أثر له، ويبقى الملاقي (بالكسر) طرفاً للعلم الاجمالي فيجب الاجتناب عنه وعن الطرف (١) لان العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) والطرف وإن تقدم معلومه على العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي

(١) أقول: بناء على مشرب اقتضاء العلم وجريان الاصل النافي بلا معارض، لنا أن نقول: إنه لا بأس بجريان الاصل في الخارج عن محل الابتلاء بلحاظ آثاره المبتلى به، فيسقط بالمعارضة مع الاصل في الطرف، فيجري الاصل في الملاقي (بالكسر) أيضاً بلا معارض. نعم: له أن يقول: إن ما نحن فيه من قبيل قاعدة الطهارة بالنسبة إلى استصحابها، فلو تم الجواب هناك لثم هنا، ولقد عرفت عدم تمامية الجواب هناك، فلا يتم في المقام أيضاً، ولذا أوردنا على شيخنا العلامة بأن الجمع بين إطلاق جريان الاصل في المسبب حتى مع تقدم علمه على العلم بالسبب مع الالتزام بجريان الاصل في المقام لا يخلو عن التهاوت، لعدم مناسبتها مع واحد من المسلكين في عليية العلم واقتضائه، فتدبر. (*).

(بالكسر) أو الطرف، إلا أنه لما كان الملاقي (بالتفتح) خارجاً عن محل الابتلاء فلا أثر للعلم الاجمالي بنجاسته أو الطرف. ولا تجري فيه أصالة الطهارة لتعارض أصالة الطهارة في الطرف ليقى الاصل في الملاقي (بالكسر) سليماً عن المعارض، بل المعارض للاصل الجاري في الطرف هو الاصل الجاري في الملاقي (بالكسر) وذلك كله واضح، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً. تذييل: قد عرفت: أن عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي لاحد طرفي المعلوم بالاجمال كان مبنياً على أن لا تكون نجاسة الملاقي للنجس لاجل سراية النجاسة منه إليه، بل لكونها فرداً آخر من النجاسة أوجب الشارع الاجتناب عنه بتعبد يخصه. ولو شك في أحد الوجهين، ففي وجوب الاجتناب عن الملاقي لاحد طرفي العلم الاجمالي وعدمه وجهان: أفواهما وجوب الاجتناب عنه. ويتضح وجهه بتقديم مقدمة ربما تمر عليك في بعض المباحث الآتية، وهي: أنه لو دار الامر بين شرطية أحد الشئيين ومانعية الآخر: فتارة: لا يكون بين الشئيين واسطة، بل كانا من الضدين اللذين لا ثالث لهما، كما إذا شك في أن الجهر بالقراءة شرط في الصلاة أو أن الاخفات بها مانع، فانه لا واسطة بين الجهر والاخفات ولا يمكن خلو القراءة عن الوصفين. واخرى: يكون بين الشئيين واسطة، كما إذا شك في أن السورة بشرط الوحدة شرط في الصلاة؟ أو أن القران مانع؟ فانه يمكن خلو الصلاة عن السورة والقران، فتكون الصلاة بلا سورة واسطة بينهما. لا إشكال في جريان البراءة عن الشرطية المشكوكة في القسم الثاني، لرجوع الشك فيه إلى الاقل والاكثر، لان شرطية السورة بقيد الوحدة تقتضي بطلان

الصلاة بلا سورة، ومانعية القران لا تقتضي ذلك، فلا يشترك جعل الشرطية مع جعل المانعية في جميع الآثار، بل يكون في جعل الشرطية أثر زائد تجري فيه البراءة وبعمه حديث الرفع. وبعبارة أوضح: في المثال المذكور يعلم تفصيلاً بأن القران مبطل للصلاة، إما لفقد الشرط من السورة بقيد الوحدة، وإما لوجود المانع، ويشك في بطلان الصلاة بلا سورة للشك في شرطية السورة، فتجري فيه البراءة (١).

(١) أقول: وبيان أظهر: أن الشك في مانعية القران لا يكون ملزماً باتيان السورة بذاته، فالبراءة تجري فيه بلا مانع، بخلاف المقام، فانه بعد الجزم بوجود إثبات القراءة الشك في مانعية الاخفات المقرون بالعلم الاجمالي المزبور يلزم باتيان الجهر تحصيلاً للجزم بالفراغ، وحينئذ فما أفيد: من جريان الاصل عند الشك في وجود المانع في غاية المتانة على المختار: من أن حكم العقل بالفراغ بعد ثبوت الاشتغال تنجيزي، لانه على المانعية أصالة عدم وجود ما هو المانع يجدي في الفراغ الجعلي، ولا يجدي هذا الاصل في طرف وجود الشرط، بل أصله يقتضي عدم الفراغ. وأما لو بنينا على مبناه: من جريان الاصل في أحد طرفي العلم الاجمالي بلا معارض من كون حكم العقل في مرتبة الفراغ حكماً تعليقياً، فلا شبهة حينئذ في كون أمر وضع هذا الحكم ورفع بيد الشارع ولو بايجاد منشأه من الترخيص على تركه، وحينئذ فللشارع أن يرخص في ترك تحصيل الجزم بحصول الشرط ولو من جهة الشك في حرمة تركه فعلاً، فيشمله حينئذ عموم " كل شئ لك حلال " بل وحديث الرفع، لتطبيقه على رفع المؤاخذه عن ترك تحصيل ما هو مشكوك وجوبه ولو بإبداء الترخيص في تركه. وتوهم حكومة استصحاب وجوبه على مثل هذه الاصول، مدفوع أولاً بأن الاستصحاب كيف يجري في فرض توارد الحالتين؟ أو في صورة الشك في محققات أمر بسيط؟ وثانياً أن هذه الجهة غير مرتبط بما أفيد: من القصور في اقتضاء حديث الرفع وغيره للشمول في المقام. هذا كله، مع أن بقاء الوجوب وعدمه من ناحية الفراغ وعدمه عقلي وليس أمر وضعه ورفع بيد الشارع، فلا مجال لجريان الاستصحاب المزبور عند الشك في الوجوب من ناحية الفراغ، بل المرجح في مثله ليس إلا قاعدة الاشتغال، فإذا فرضنا أن حكم العقل تعليقي، فلا قصور لجريان الاصول السابقة، فيرتفع حكم العقل بتحصيل الجزم به، ولازم ذلك حينئذ عدم كون ما نحن فيه من قبيل الشك في شرطية الجهر أو

مانعية الاخفات، إذ لا بأس بجريان الاصل عند الشك في وجود الشرط، بخلاف المقام، فان جريان أصالة الطهارة في الملاقي (بالكسر) فرع إحراز السببية والمسببية بينهما، ومع الشك لا قصور في شمول العموم له، = (*)

[٩١]

وأما القسم الاول: فالشك فيه يرجع إلى الشك في المانعية، لان الشرط لا بد من إحرازه ولا يكفي الشك في وجوده، بخلاف المانع، فانه لا يلزم إحراز عدمه بناء على جريان أصالة عدم المانع عند الشك في وجوده. ففي المثال لو شك المأموم في أن الامام أجهر بالقراءة أو أخفت بها، فبناء على مانعية الاخفات تجري أصالة عدم وجود المانع ويتم صلاته مع الامام، وبناء على شرطية الجهر ليس له إتمام صلاته معه، لعدم إحراز ما هو الشرط في صحة صلاته (١) فلزوم إحراز الشرط إنما يكون من الآثار المترتبة على نفس الشك في الشرطية، وليس من آثار جعل الشرطية، وحينئذ يقع الكلام في أن هذا المقدار من الاثر الذي اقتضاه الشك لا يجعل مما تجري فيه البراءة ويعمه حديث الرفع، أو لا؟. وغاية ما يمكن أن يقال في تقريب جريان الاصل، هو أنه يلزم من جعل الشرطية ضيق وكلفة على المكلفين، لانه يلزمهم إحراز وجود الشرط، بخلاف جعل المانعية، فانهم في سعة عن ذلك، فيعمها حديث الرفع وتجري فيها البراءة، لان في رفع الشرطية منه وتوسعة على المكلفين.

فيتساقط الجميع، كما لا يخفى. (١) أقول: لولا جريان أصالة الصحة في صلاته حتى مع الشك في فقد شرطه. (*)

[٩٢]

هذا، ولكن قد تقدم في مبحث البراءة - عند شرح الحديث المبارك - أنه يعتبر في الرفع مضافاً إلى ذلك أن يكون المرفوع من المجعولات الشرعية التي يمكن أن تنالها يد الوضع والرفع التشريعي ولو تبعاً، وخصوصية لزوم إحراز الشرط ليست بنفسها من المجعولات الشرعية ولا من لوازم المجعول الشرعي، بل هي من الآثار المترتبة على الشك فيما هو المجعول الشرعي، ومثل هذه الخصوصية لا يعمها حديث الرفع ولا تجري فيها البراءة. إذا عرفت ذلك، فنقول في المقام: إن الوجهين اللذين ذكرناهما في نجاسة الملاقي يشتركان في الاثر، لانه يجب الاجتناب عن ملاقي النجس على كل تقدير، سواء قلنا بالسراية أو لم نقل، وليس هناك أثر يختص به أحد الوجهين في عالم الجعل والثبوت. نعم: يفترقان في حال الشك ويظهر لاحد الوجهين أثر زائد عنده، فانه بناء على السراية يجب الاجتناب عن الملاقي لاحد طرفي المعلوم بالاجمال ولا تجري فيه أصالة الطهارة مع أنه يشك في ملاقاته للنجس، على ما تقدم بيانه، وبناء على الوجه الآخر لا يجب الاجتناب عنه وتجري فيه أصالة الطهارة، فيكون الشك في أحد الوجهين لنجاسة الملاقي كالشك في شرطية أحد الشئيين ومانعية الآخر في الضدين اللذين لا ثالث لهما من حيث عدم اقتضاء أحد الجعلين أثراً زائداً عما يقتضيه الجعل الآخر واقتضاء الشك فيما هو المجعول أثراً زائداً. فان قلنا في دوران الامر بين شرطية أحد الشئيين ومانعية الآخر بجريان البراءة عن الاثر الذي اقتضاه الشك قلنا به في المقام أيضاً، وتجري أصالة الطهارة في الملاقي لاحد الطرفين، وإن قلنا بعدم جريان البراءة في ذلك المقام فاللازم الاجتناب عن الملاقي لاحد الطرفين، ولا تجري فيه أصالة الطهارة، لانه طرف للعلم الاجمالي وجدانا، وإنما أخرجناه عن ذلك بمعونة السببية والمسببية

بالبیان المتقدم، والسببية والمسببية كانت مبنية على أن لا تكون نجاسة الملاقي بالسراية، فلو احتتم كونها بالسراية - كما هو المفروض - تبقى طرفيته للعلم الاجمالي على حالها كالملاقي (بالفتح) ولا تجري فيه أصالة الطهارة، لمعارضتها بأصالة الطهارة الجارية في الطرف الآخر (١) فتأمل فانه لا يخلو عن دقة. الامر الخامس: لو اضطر إلى ارتكاب بعض الاطراف: فتارة: يكون الاضطرار قبل تعلق التكليف بأحدها وقبل العلم به، كما لو اضطر إلى استعمال أحد مقطوعي الطهارة أو الحلية ثم حدثت نجاسة أحدهما أو حرمتها والعلم بها. وأخرى: يكون الاضطرار بعد تعلق التكليف بأحدها وقبل العلم به. وثالثة: يكون الاضطرار بعد العلم به أيضاً أو مقارناً له. وعلى جميع التقادير: فتارة يكون الاضطرار إلى أحدها المعين. وأخرى إلى أحدها لا بعينه. فإن كان الاضطرار قبل تعلق التكليف والعلم به وكان إلى المعين، فلا إشكال في عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر الغير المضطر إليه، لاحتمال أن يكون متعلق التكليف هو المضطر إليه، فالعلم الاجمالي الحادث لم يتعلق بالتكليف الفعلي، والاصول غير جارية في جميع الاطراف لتسقط بالمعارضة، لعدم جريان الاصل النافي للتكليف في الطرف المضطر إليه، للقطع بعدم وجوب الاجتناب عنه، فيبقى الطرف الآخر جارياً فيه الاصل بلا

(١) اقول: ولعمري ! ان المسألة في المقام يتم بكلمتين، وملخصه أن جريان الاصل في الملاقي فرع إحراز المسببية، إذ مع الشك فيه فلا قصور في شمول العموم له أيضاً في ظرف شموله للبقية، فتساقط الاصول جميعاً، وبعد ذلك أين الداعي على بسط الكلام في شئ آخر؟ لا يكاد يتم المقايسة بينه وبين المقام إلا على مختارنا - كما أسلفناه مفصلاً - لا على مختاره. (*)

معارض. ولو كان إلى غير المعين، فحكمه الاضطرار إلى الواحد لا بعينه بعد تعلق التكليف بأحد الاطراف وقبل العلم الاجمالي به. وسيأتي أن الاقوى فيه وجوب الاجتناب عما عدا ما يدفع به الاضطرار. وإن كان الاضطرار بعد تعلق التكليف بأحدها وقبل العلم به وكان إلى المعين، فالاقوى فيه أيضاً عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الغير المضطر إليه وفاقاً للشيخ - قدس سره - لان الاضطرار إلى بعض الاطراف قبل العلم الاجمالي كتلف بعضها قبله، ولا إشكال في عدم وجوب الاجتناب عن الباقي الغير التالف، لاحتمال أن يكون التالف هو متعلق التكليف، فلا يكون العلم الاجمالي علماً بالتكليف، فلا تعارض بين الاصول، بل الاصل في التالف لا يجري، وفي الباقي يجري بلا معارض (١) والاضطرار ملحق بالتلف في جميع المقامات، لان المضطر إليه كالمعدوم. فإن قلت: لا أثر لتأخر حدوث العلم الاجمالي عن الاضطرار إذا كان المعلوم سابقاً على الاضطرار، فان المدار على المعلوم لا على العلم، إذ العلم إنما يكون طريقاً وكاشفاً عن التكليف، فلا بد من ملاحظة زمان ثبوت التكليف لا زمان حدوث العلم، والمفروض: أن التكليف بالاجتناب عن أحد الاطراف كان سابقاً على الاضطرار ولم يعلم وقوع الاضطرار إلى متعلق التكليف ليسقط التكليف بسببه، فلا بد من تحصيل العلم بالمسقط لبأمن من تبعه التكليف المعلوم في البين، ولا يحصل ذلك إلا بالاجتناب عن الطرف الغير المضطر إليه.

(١) أقول: هذا كله على ممشاه: من أن سقوط الاصول عن الاطراف بالتساقط، وهكذا على ممشاننا: من مانعية العلم عن الجريان ولو بلا معارض، لانه فرع العلم بالتكليف، وليس حتى مع سبق التكليف، لان سبقه لا يجدي شيئا بعد عدم كون العلم إلا منتجرا من حينه، كما لا يخفى. (*)

[٩٥]

وقد حكى أن شيخنا الاستاذ - مد ظله - كان في الدورة السابقة بانيا على هذا الوجه ولكن عدل عنه في هذه الدورة وأجاب عن الاشكال بما سيتلى عليك قلت: العلم الاجمالي وان كان بالنسبة إلى متعلقه لا يكون إلا كاشفا وطريقا، إلا أنه بالنسبة إلى التنجيز وجريان الاصول في الاطراف وتعارضها وتساقطها يكون تمام الموضوع، بدهة أنه قبل العلم الاجمالي بتعلق التكليف بأحد الاطراف لا تجري الاصول فيها لكي يقع التعارض بينها، لان الاصول العملية إنما جعلت وظيفية للمتخير والشاك، ولا شك مع عدم العلم الاجمالي، فقبل العلم الاجمالي لا تجري الاصول النافية للتكليف في الاطراف، وبعد العلم الاجمالي لا تعارض بينها، لعدم جريان الاصل في الطرف المضطر إليه، للقطع بعدم وجوب الاجتناب عنه، ولا يعقل التعبد بما يكون محرزا بالوجدان، فلم يبق إلا الطرف الآخر جاريا فيه الاصل بلا معارض. وقد عرفت في بعض المباحث السابقة التلازم بين تأثير العلم الاجمالي وتعارض الاصول. فالاقوى: أنه لا فرق في عدم وجوب الاجتناب عن غير المضطر إليه بين سبق التكليف على الاضطرار وعدمه إذا كان العلم به بعد الاضطرار. وقس عليه ما إذا كان العلم مقارنا للاضطرار، لان العلم الاجمالي إنما يقتضي تنجيز التكليف الذي يمكن امتثاله والانبعث عنه بعد العلم، فالعلم المقارن للاضطرار لا يوجب التنجيز فلا تعارض بين الاصول، وهو واضح. هذا كله إذا كان الاضطرار إلى المعين قبل العلم الاجمالي أو مقارنا له. وأما إذا كان بعد العلم الاجمالي، فالاقوى فيه وجوب الاجتناب عن الطرف الغير المضطر إليه، لان التكليف قد تنجز بالعلم الاجمالي فلا بد من الخروج عن عهده (١) وأقصى ما يقتضيه الاضطرار إلى المعين هو الترخيص فيما

(١) أقول: مجرد حدوث العلم الاجمالي بين الشئيين لا يوجب التنجز إلى الابد، لان كل طريق = (*)

[٩٦]

اضطر إليه ورفع التكليف عنه على تقدير أن يكون هو متعلق التكليف واقعا وهذا لا يوجب الترخيص فيما عداه ورفع التكليف عنه على تقدير أن يكون هو متعلق التكليف، لان الضرورات تتقدر بقدرها، فلا مجوز لارتكاب ما عدا المضطر إليه، لا عقلا ولا شرعا. أما عقلا: فلعدم جريان البراءة العقلية فيه، لعدم تقبيح العقل مؤاخذاً من خالف التكليف وارتكب الحرام المعلوم في البين تشهيا بلا اضطرار إليه. وأما شرعا: فلتساقط الاصول النافية للتكليف بمجرد حدوث العلم الاجمالي، وعروض الاضطرار لا يوجب رجوع الاصل في الطرف الغير المضطر إليه، كما لا يوجب ذلك في الطرف الباقي عند تلف الآخر بعد العلم الاجمالي، فالاضطرار إلى البعض بعد العلم الاجمالي كتلف البعض بعده لا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن التأثير بعدما حدث مؤثرا.

= عقلي أم شرعي إنما يوجب التنجز في آن وجوده، ولا يؤثر في التنجز حتى في حال انعدامه، كما أن سقوط الأصول بمناط المعارضة لا يقتضي سقوطها مطلقاً حتى مع ذهاب المانع من البين، وحينئذ هذا المقدار من البيان لا يجدي لاثبات وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر لا في المقام ولا في باب تلف مورد التكليف، وما أفيد من الفرق: من عدم كون التلف حداً بخلاف الاضطرار، قد حققنا بطلانه بأن ما هو ليس بحد نفس معروض التكليف لا متعلقه، كيف وهو من قبيل شرط التكليف! فكيف لا يكون من حدوده؟ وبالجملة نقول: إنه لولا تشكيل العلم الاجمالي بين التدرجيين ومنجزيته لما يكاد إثبات منجز في البين من حين الاضطرار. وربما يستفاد من بعض كلمات المقرر التزامه بمثل هذا العلم وتشبيته به في قوله: "من" التكليف المردد بين المحدود وغير المحدود "خصوصاً مع تمثله بالصلاة المزبورة، فإن أراد ما ذكرنا فلقد أجاد، وإن أراد أن العلم بين المحدود وغير المحدود بمجرد الحدوث منجز إلى الأبد، فهو أولى شئ ينكر، فتدبر، والظاهر أنه أراد المعنى الأخير بقربته إيراداً على استاذنا الأعظم في فرقه بين الاضطرار بعد العلم في المعين وبين غير المعين، وسيوضح ذلك (إن شاء الله تعالى) عند التعرض لكلامه. (*)

[٩٧]

وهذا بخلاف ما إذا كان الاضطرار حاصلًا قبل العلم الاجمالي، فإن العلم فيه يحدث قاصراً عن التأثير، فلا يقاس أحدهما بالآخر، بل حق القياس أن يقاس الاضطرار قبل العلم الاجمالي بتلف البعض قبله، والاضطرار بعد العلم الاجمالي بتلف البعض بعده. وما قيل في المقام: من الفرق بين تلف البعض بعد العلم والاضطرار إليه بعده، من أن تلف موضوع التكليف ليس من حدود التكليف وقيوده الشرعية، بل سقوط التكليف بتلف الموضوع إنما هو لاجل انعدام الموضوع وقواته، فالمعلوم بالأجمال من أول الأمر هو التكليف المطلق الغير المقيد شرعاً بعدم تلف الموضوع، وقد تنجز التكليف المطلق بالعلم الاجمالي، فلا بد من الخروج عن عهده بترك التصرف في الطرف الباقي، وهذا غير الاضطرار إلى موضوع التكليف، فإن التكليف من أول الأمر محدود شرعاً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه، فلا موجب لتنجز التكليف مطلقاً حتى مع حصول الاضطرار الذي اخذ حداً للتكليف شرعاً، لأنه لا يقين باشتغال الذمة بالتكليف إلا إلى هذا الحد، فلا يجب رعاية التكليف بعد الحد. واضح الفساد؛ فإنه لا فرق في تأثير العلم الاجمالي واقتضائه التنجز بين أن يتعلق بالتكليف المطلق الغير المحدود شرعاً وبين أن يتعلق بالتكليف المردد بين المحدود وغير المحدود مع تعدد المتعلق، كما إذا علم إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، فإنه لا ينبغي التأمل في تأثير العلم الاجمالي في وجوب صلاة الظهر بعد انقضاء ساعة من الزوال، مع أن العلم الاجمالي قد تعلق بالتكليف المردد بين المحدود وغيره، فإن التكليف بصلاة الظهر لا حد لأخره شرعاً بل يمتد وقته إلى آخر العمر، لثبوت القضاء فيها، بخلاف صلاة الجمعة، فإن التكليف بها محدود شرعاً إلى انقضاء ساعة من الزوال، ولا فرق بين انقضاء الساعة في المثال وبين عروض الاضطرار إلى المعين فيما نحن فيه، لأن كل من الساعة

[٩٨]

والاضطرار جعل حداً للتكليف شرعاً. فدعوى: أن العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين المحدود وغيره لا يقتضي التنجز، مما لا سبيل إليها. نعم: تصح هذه الدعوى مع وحدة متعلق العلم، كما لو علم بوجوب إكرام زيد وتردد بين اليوم واليومين، فإنه في مثل ذلك يمكن أن يقال: بعدم وجوب الاكرام في اليوم الثاني وجريان البراءة عنه إن لم نقل بجريان استصحاب وجوب الاكرام الثابت في اليوم الأول. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن الاضطرار إلى المعين لا يرفع تأثير العلم الاجمالي بالنسبة إلى الطرف الآخر إذا كان طرو الاضطرار بعد العلم. وأما الاضطرار إلى غير المعين، فالأقوى فيه وجوب الاجتناب عما عدا ما يدفع به الاضطرار مطلقاً في جميع الصور، سواء كان الاضطرار قبل تعلق التكليف بأحد الاطراف أو بعده، وسواء كان قبل

العلم به أو بعده أو مقارنا له، فإن الاضطرار إلى غير المعين يجتمع مع التكليف الواقعي ولا مزاحمة بينهما، لامكان رفع الاضطرار بغير متعلق التكليف (١) مع قطع النظر عن العلم والجهل

(١) أقول: لا يخفى أن الاضطرار بغير المعين إنما يجتمع مع التكليف بالمعين ما لم يزاحم هذا التكليف بتكليف آخر ولو عقليا ظاهريا، إذ حينئذ يلزم العقل يجعل الاضطرار في غير مورد التكليف، فيؤثر التكليف بلا مزاحم في إيجاد متعلقه. وأما لو كان في البين إلزام آخر - ولو ظاهريا - لا مجال للإلزام العقل يجعل الاضطرار في الطرف الآخر، فللمكلف جعل اضطراره في مورد التكليف، ففي هذه الصورة يزاحم الاضطرار مورده، ولازم ذلك صلاحية مثل هذا الاضطرار لرفع اليد عن التكليف الواقعي، غاية الأمر لا مطلقا بل مشروطا باختيار ترك الآخر، ونتيجة ذلك عدم بقاء الواقع على فعليته المطلقة، بل قهرا يبقى للواقع تكليف توسطي بين ثبوته في الواقع بقول مطلق وبين نفي التكليف رأسا، ولازمه جواز ترك الموافقة القطعية وإن قلنا بعلة العلم الاجمالي، وذلك من جهة نقص في المعلوم، لا في العلم، وحينئذ ليست المسألة من صغريات ذلك البحث، كما لا يخفى. (*)

[٩٩]

الطاري، بل لولا الجهل بشخص متعلق التكليف لكان يتعين رفع الاضطرار بغيره، فالاضطرار إلى غير المعين قبل العلم بالتكليف - بل قبل تعلق التكليف بأحد الاطراف - كلا اضطرار، لا يوجب التصرف في الواقع ولا يصادم متعلق التكليف ولا تقع المزاحمة بينهما إلا بعد العلم بتعلق التكليف بأحد الاطراف والجهل بشخصه (١) فانه في هذا الحال لا يمكن برفع الاضطرار بغير

(١) أقول: مع الغض عما ذكرنا في الحاشية السابقة وقلنا: بأن الاضطرار بغير المعين غير مصادف واقعا لمورد التكليف رأسا، بل العلم الاجمالي بالتكليف المطلق باق مع الاضطرار المزبور، ولكن الاشكال أيضا في أن الاضطرار الناشئ عن الجمع بين المحتملين لا يصلح إلا لرفع الحكم بلزوم الجمع بينهما الذي هو عبارة اخرى عن الحكم بوجوب الموافقة القطعية، وهذا الحكم في طول الحكم الواقعي، ولا مساس له به، وإنما الكلام في أن الترخيص الاضطراري على ترك الجمع ورفع اليد عن الموافقة القطعية مع بقاء الواقع على إطلاق فعلية في موضوعه إنما يتم بناء على كون العلم الاجمالي بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية مقتضيا، إذ حينئذ يجمع بين الترخيص الاضطراري عن الجمع بين المحتملين وفعلية الواقع المعلوم على ما هو عليه بنحو يجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية في غير مقام بلا مضادة بينهما أصلا. وأما لو بنينا على علية العلم الاجمالي حتى بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية - بمعنى كون حكم العقل في طرف قيام الطريق على التكليف حكما تنجيزيا بلزوم تحصيل الجزم بالفراغ - فلا شبهة في أن الترخيص الظاهري ولو بمناس الاضطرار في ترك الموافقة القطعية غير معقول، لان في ظرف العلم بالتكليف حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية لا يكاد تناله يد الجعل منعا وإثباتا، وحينئذ فلو ورد في البن ترخيص بعنوان الاضطرار على ترك الموافقة، فلا محيص من أن يكون ذلك برفع اليد عن منشأه من فعلية الواقع على تقدير المصادفة مع مورد الترخيص، وحينئذ يبقى مجال توهم أن العلم الاجمالي بتكليف فعلي على تقدير دون تقدير لا يصلح للتنجيز، كما هو الشأن في الاضطرار إلى المعين، قيل وإلى ذلك نظر استاذنا الاعظم، لا إلى مجرد المضادة بين الاحكام الظاهرية والواقعية، كي يرد عليه بمنع تكفل الخطاب للمرتبة المتأخرة عن جهله، وما أبدى في حاشية الكفاية أيضا: من الفرق بين الاضطرار بعد العلم وقبله إنما هو في الدورة الأخيرة حيث أوردنا عليه بالعلم بين التدريجين، وهو غير مرتبط بما أفاد في المقام في وجه المضادة، ولا مرتبط بمقام كلية المضادة بين الاحكام الظاهرية والواقعية، بل لو بنينا على عدم المضادة لا بد وأن نلتزم بالمضادة في المقام على المختار: من علية العلم الاجمالي للتنجيز، وحينئذ = (*)

[١٠٠]

متعلق التكليف، لعدم العلم بشخصه، ومن الممكن أن يصادف ما يدفع به الاضطرار لمتعلق التكليف. والحاصل: أنه فرق بين بين الاضطرار إلى المعين والاضطرار إلى غير المعين، فإن الاضطرار إلى

المعِين يزاحم التكليف الواقعي بنفس وجوده إذا صادف كون متعلق التكليف هو المضطر إليه، ولا تتوقف المزاحمة بينهما على العلم بالتكليف والجهل بموضوعه، بل تدور المزاحمة مدار واقع المضطر إليه، فإن كان هو متعلق التكليف فلا محالة تقع المزاحمة بينهما ويسقط التكليف بسببه، ولذا كان العلم الحاصل بعد الاضطرار إلى المعِين لا يقتضي التنجيز، لاحتمال أن يكون المضطر إليه هو متعلق التكليف. وهذا بخلاف الاضطرار إلى غير المعِين، فإنه بوجوده الواقعي لا يزاحم التكليف، لانه لا يتعين رفع الاضطرار بمتعلق التكليف لامكان رفع الاضطرار بغيره. والذي يدل ذلك على ذلك، هو أنه لو علم بمتعلق التكليف في حال الاضطرار، فالواجب رفع الاضطرار بغيره، بخلاف الاضطرار إلى المعِين، فإن العلم بالمتعلق لا يزيد شيئاً إذا اتفق كون المضطر إليه هو متعلق التكليف.

= فتوجه كلامه بما ذكر توجيهه بما لا يرضى صاحبه في خصوص المقام، إذ ليس نظره في وجه المضادة المزبورة إلى كلية المضادة بين الحكم الظاهري و الواقعي، فتدبر تعرف حقيقة مرامه. نعم: الذي يرد عليه هو أن الترخيص التنجيزي لا تضاد الحكم الواقعي حتى في ظرف المضادة مع فعلية الواقع بقول مطلق، وإنما يضاد إطلاق فعليته، وذلك لا ينافي مع العلم بالتكليف الناقص الحافظ للمتعلق بمرتبة منه بالنسبة إلى الطرفين، ومثل هذا العلم لا يقتضي إلا الفرار عن المخالفة القطعية، ولا يقتضي وجوب الموافقة القطعية. ومما ذكرنا تعرف أن ما وجهه المقرر في وجه لزوم الاجتناب عن الآخر إنما يتم على مسلكه: من بقاء الحكم الواقعي على فعليته المطلقة، بناء على مختاره من كون العلم مقتضياً بالنسبة إلى الموافقة القطعية، وإلا فبناء على مسلكنا، فلا يتم إلا ما ذكرنا من العبارتين، فتدبر تعرف. (*)

[١٠١]

والغرض من ذلك كله: بيان الفرق بين الاضطرار إلى المعِين والاضطرار إلى غير المعِين، وأن ما ذكرناه من التفصيل بين سبق العلم على الاضطرار ولحوقه في الاضطرار إلى المعِين لا يأتي في الاضطرار إلى غير المعِين، بل ينبغي تعميم البحث فيه لكلا صورتَي حصول الاضطرار قبل العلم وبعده، فإما أن نقول: بوجوب الاجتناب عن غير ما يدفع به الاضطرار مطلقاً في كلتا صورتَي، وإما أن نقول: بعدم الوجوب مطلقاً. والاقوى: هو الوجوب لعين ما تقدم في الاضطرار إلى المعِين إذا كان بعد العلم الاجمالي. ونزيده في المقام وضوحاً، فنقول: إن أدلة رفع الاضطرار كأدلة نفي الضرر والجرح إنما تكون حاكمة على الأدلة الأولية بمقدار الاضطرار والضرر والجرح، ولا يمكن أن يكون الاضطرار إلى شئ موجبا لرفع حكم شئ آخر، فالاضطرار إلى المعِين يقتضي رفع التكليف عن ذلك المعِين بخصوصه، والاضطرار إلى غير المعِين يقتضي رفع التكليف عما يدفع به الاضطرار. وأما الطرف الباقي بعد رفع الاضطرار بغيره فهو باق على حكمه، ولا موجب للتخفيف فيه، فلا بد من الاجتناب عنه خوفاً عن مصادفته لمتعلق التكليف من دون أن يكون هناك مؤمن عقلي أو شرعي. وبالجمله. ارتكاب أحد المشتبهين لا بد وأن يكون بأحد الأسباب المجوزة للارتكاب، إما للاضطرار إليه وإما لقيام الدليل عليه ولو كان هو من الاصول العملية، وبعد رفع الاضطرار بأحد المشتبهين يبقى المشتبه الآخر بلا مجوز لارتكابه، لعدم الاضطرار إليه، وعدم جريان الاصول النافية للتكليف فيه، لانه من أطراف العلم الاجمالي، فلا مؤمن من أن يكون هو متعلق التكليف. وما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - من أن الترخيص في بعض الاطراف تخييراً ينافي فعلية الحكم، لوضوح أن التخيير في ارتكاب البعض لا يجتمع مع فعلية التكليف، فلا أثر للعلم الاجمالي بالتكليف الغير الفعلي

[١٠٢]

واضح الفساد، فان فعلية الحكم تدور مدار وجود موضوعه، كما أن التنجيز يدور مدار العلم بالحكم أو ما يلحق به من الامارات والاصول المحرزة، ولا يعقل أن لا يكون الحكم فعليا مع وجود موضوعه. والاضطرار إلى غير المعين لا ينافي فعلية الحكم، لوجود موضوعه على كل حال، لان المفروض وجود موضوع التكليف بين المشتبهات، والاضطرار الذي يكون عدمه قيما في الموضوع عقلا أو شرعا لم يقع على موضوع التكليف، لامكان رفع الاضطرار بغيره، فالمكلف غير ملجأ إلى الاقتحام في موضوع التكليف وإن كان معذورا لو صادف دفع الاضطرار به، لجهله بالموضوع. فالاضطرار إلى غير المعين لا يمس موضوع التكليف لينافي فعلية التكليف، بل الموضوع بتمام ماله من القيود الوجودية والعدمية محفوظ في مورد الاضطرار إلى غير المعين، فالحكم يكون فعليا على كل تقدير. نعم: في الاضطرار إلى المعين لا يكون التكليف فعليا على كل تقدير، لاحتمال أن يكون المضطر إليه هو موضوع التكليف، فهو فعلي على تقدير وغير فعلي على تقدير آخر. فدعوى: أن الترخيص في بعض الاطراف تخييرا ينافي فعلية الحكم، مما لا سبيل إليها. نعم: تصح هذه الدعوى على ميناه: من أن الحكم إنما يكون فعليا إذا كان المولى بصدد تحصيل مراده على كل تقدير وبأي وجه اتفق ولو برفع جهل المكلف تكوينا، أو إيجاب الاحتياط عليه تشريعا، ضرورة أن هذا المعنى من الفعلية ينافي الترخيص في البعض تخييرا لان الترخيص في البعض يقتضي عدم إرادة الواقع على تقدير مصادفة ما اختاره المكلف للواقع، بل الترخيص في البعض المعين ينافي الفعلية بهذا المعنى. فلا وجه للتفصيل بين الاضطرار إلى المعين وغير المعين: من أنه في الاول

[١٠٢]

لا يجوز الاقتحام في غير المضطر إليه إذا كان الاضطرار بعد العلم، وفي الثاني يجوز الاقتحام في غير ما يدفع به الاضطرار، مع أنه - قدس سره - قد صرح بالتفصيل بينهما في حاشية الكفاية، وإن اختار في متنها جواز الاقتحام مطلقا في المعين وغير المعين. ولو كان معنى الحكم الفعلي إرادة الواقع على كل تقدير لكان ينبغي إطلاق القول بأن الترخيص في البعض ينافي فعلية الحكم. ولكن دعوى: كون الحكم الفعلي عبارة عن بلوغ البعث والزجر إلى تلك المرتبة، ضعيف غايته (١) فانه ليس وظيفة الشارع رفع جهل المكلف، وإنما وظيفته إنشاء الاحكام على موضوعاتها المقدرة وجودها على طبق القضايا الحقيقية، وفعلية الحكم إنما يكون بوجود الموضوع خارجا، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في الواجب المشروط، فالحكم في مورد الاضطرار إلى غير المعين يكون فعليا على كل تقدير. هذا كله، مع أنه يكفي في وجوب الاجتناب عن غير ما يدفع به الاضطرار فعلية التكليف على تقدير دون تقدير، كما في الاضطرار إلى المعين (٢) فان العلم الاجمالي بتعلق التكليف بأحد الاطراف لو خلي وطبع يقتضي وجوب

(١) أقول: بعد الاعتراف بأن الخطابات الواقعية غير واصله إلى ما افيد من مرتبة الفعلية، يسئل أن إنشاء الحكم التكليفي بعدما كان على طبق الإرادة للانشآت السازجة عنها، فلا محيص من الالتزام بوجود مرتبة من الاشتياق الغير البالغ إلى مرتبة التحريك الفعلي قبل قيام الطرق إليه، ومن البديهي أن هذه المرتبة من الاشتياق لا ينوط فعلية وجوده بوجود موضوعه خارجا، وبعد ذلك كيف يعقل تشكيل القضية الحقيقية في الاحكام التكليفية؟ إذ مرتبة إنشائه حاك عن مقام إرادته مبرز لها، والمفروض أن هذه المرتبة من الاشتياق غير منوط بوجود الموضوع خارجا، فإين فعلية حكم منوط بوجود موضوعه خارجا؟. نعم: تشكيل هذه القضية إنما يصح في الاوصاف التي تكون طرف عروضها واتصافها خارجية، لا مثل المقام التي تكون طرف العروض ذهنا والاتصاف خارجيا. (٢) أقول: هذا البيان يقتضي وجوب الاجتناب في المعين أيضا ولو اضطر قبل العلم، وهو كما ترى! (*).

الاجتناب عن جميع الاطراف مقدمة لترك الحرام المعلوم في البين، وإنما يجوز رفع اليد عن مقتضاه بمقدار ما يثبت من المانع، والاضطرار إلى غير المعين لا يصلح أن يكون مانعا عن وجوب ترك الحرام مطلقا ولو لم يصادف رفع الاضطرار به، بل أقصى ما يقتضيه الاضطرار هو جواز الافتحام في الحرام على تقدير مصادفة ما يدفع به الاضطرار له، لان الضرورات تتقدر بقدرها، ويكفي في وجوب الاجتناب عن الباقي الغير المضطر إليه احتمال أن يكون هو الحرام المعلوم. وتوهم: أنه ليس للمولى الترخيص في مخالفة التكليف على تقدير دون تقدير فاسد، فانه لا مانع من ذلك، فدعوى: أن الترخيص في البعض تخييرا يلازم الترخيص في الكل مما لا شاهد عليها، فتأمل. كشف فناع: لا إشكال في أن الاضطرار إلى المعين يقتضي التوسط في التكليف. وأما الاضطرار إلى غير المعين ففي اقتضائه التوسط في التكليف أو التوسط في التنجيز، إشكال. وتوضيح ذلك: هو أن التوسط في التكليف معناه: ثبوت التكليف الواقعي على تقدير وعدم ثبوته على تقدير آخر، بتقييد إطلاقه وتخصيصه بحال دون حال (١) كما هو الشأن في تقييد كل إطلاق بقيد وجودي أو عدمي.

(١) أقول: تفسير التوسط في التكليف بنحو يشمل الاضطرار بالمعين لو كان لاصطلاح منه فلا مشاحة في الاصطلاح معه، وإن كان الغرض منه الإشارة إلى ما أفاده الشيخ - قدس سره - في المقام فهو بمعزل عن مراده، بل مرجع كلامه إلى التكليف الناقص القائم بكل واحد من الطرفين الذي هو حافظ لوجود مراده من جهة دون جهة، وهو الذي كان واسطة بين نفي التكليف رأسا وبين ثبوته بقول مطلق، كما هو الشأن في كل طلب قائم بطرفي التخيير في الواجبات التخيرية، كما لا يخفى، فتدبر فافهم ترى مثل هذا التكليف مختصا بالاضطرار بغير المعين. (*)

والتوسط في التنجيز معناه: بلوغ التكليف إلى مرتبة التنجز على تقدير وعدم بلوغه إلى تلك المرتبة على تقدير آخر، مع إطلاق التكليف الواقعي وثبوته في كلا التقديرين بلا تصرف فيه واقعا، بل كان تنجز التكليف مقصورا بأحد التقديرين. إذا تبين ذلك فاعلم: أن الاضطرار إلى المعين يقتضي التوسط في التكليف لا محالة، ولا يمكن أن يقتضي التوسط في التنجيز، فان التكليف الواقعي مقيد بعدم طرو الاضطرار إلى مخالفته، فعند الاضطرار إلى المعين لا يمكن الجزم بقاء التكليف الواقعي، لاحتمال أن يكون المضطر إليه هو متعلق التكليف، فيوجب رفعه واقعا، فيدور التكليف الواقعي بين ثبوته على تقدير عدم كون المضطر إليه هو الموضوع للتكليف، وعدم ثبوته على تقدير أن يكون هو الموضوع. وحاصل الكلام: أن الجهل بشخص موضوع التكليف في مورد الاضطرار إلى المعين لا دخل له في الترخيص، بل العلة في الترخيص هو الاضطرار، فالترخيص فيه يكون واقعا لا ظاهريا، لان الترخيص الظاهري يتوقف على أن يكون الجهل بالموضوع علة له، لان الجهل بالموضوع أو الحكم الواقعي له دخل في كل حكم ظاهري، فلا يكون الترخيص في الاضطرار إلى المعين إلا واقعا. ومعنى الترخيص الواقعي هو: أنه يجوز للمكلف مخالفة التكليف واقعا على تقدير أن يكون المضطر إليه هو الحرام، وهذا عين التوسط في التكليف، لان التوسط في التنجيز يتوقف على بقاء التكليف الواقعي على ما هو عليه من دون أن يكون في البين ما يقتضي رفعه واقعا، وإنما كان بلوغه إلى مرتبة التنجز مقيدا بحال دون حال، وهذا إنما يكون إذا كان للجهل بموضوع التكليف أو متعلقه دخل في الترخيص في بعض الاطراف ليكون الترخيص ظاهريا، كما

في باب الاقل والاكثر الارتباطيين بناء على جريان البراءة عن الاكثر،
فان العلة

[١٠٦]

في ترخيص ترك الاكثر إنما هي الجهل بمتعلق التكليف، فلا محالة يكون الترخيص في تركه ظاهريا على تقدير أن يكون متعلق التكليف واقعا هو الاكثر، فالتكليف بالاكثر يكون متوسطا في التنجيز، بمعنى أنه إن كان المكلف به واقعا هو الاكثر فالتكليف به قد تنجز على تقدير ترك الاقل، فيعاقب على ترك الاكثر، وأما مع عدم ترك الاقل فلا يكون التكليف به منجزا ولا يعاقب على تركه، فبلوغ التكليف بالاكثر إلى مرتبة التنجز يدور مدار فعل الاقل وتركه، فهو منجز على تقدير وغير منجز على تقدير آخر. فظهر: أن التكليف في مورد الاضطرار إلى المعين لا يكون إلا من التوسط في التكليف، وفي مورد الاقل والاكثر لا يكون إلا من التوسط في التنجيز. وأما الاضطرار إلى غير المعين: ففي اقتضائه التوسط في التنجيز أو التوسط في التكليف، كما اختاره الشيخ - قدس سره - وجهان، لأنه قد اجتمع فيه كل من الجهتين، فان لكل من الجهل والاضطرار دخلا في الترخيص فيه، إذ لولا الجهل بشخص الحرام كان يتعين على المكلف رفع الاضطرار بغيره، كما أنه لولا الاضطرار كان يجب الاجتناب عن جميع الاطراف ولم يحصل في البين ما يوجب الترخيص في البعض، فالترخيص في ارتكاب أحد الاطراف تخييرا يستند إلى مجموع الامرين: من الجهل والاضطرار. وحينئذ لا بد من ملاحظة الجزء الأخير لعللة الترخيص. فإن كان هو الجهل، فالترخيص فيه يكون ظاهريا لا واقعا، ويلزمه التوسط في التنجيز، والترخيص الظاهري في المقام - كسائر موارد الترخيصات الظاهرية المستفادة من أصالة البراءة والحل - لا يقتضي مزيد من المعذورية في مخالفة التكليف على تقدير مصادفة ما اختاره المكلف لدفع الاضطرار لموضوع التكليف مع بقاء الواقع على ما هو عليه بلا تصرف فيه، فان الترخيص الظاهري لا يصادم الواقع، كما أوضحناه في محله.

[١٠٧]

وإن كان هو الاضطرار، فالترخيص فيه يكون واقعا ويلزمه التوسط في التكليف، والانصاف: أن لكل من الترخيص الواقعي والترخيص الظاهري وجهها قويا، أما وجه كون الترخيص ظاهريا: فهو ما تقدم من أن الاضطرار إلى غير المعين بوجوده لا يصادم التكليف الواقعي ولا يمس الموضوع، بل الموضوع بتمام ماله من القيود الوجودية والعدمية محفوظ، فالعلة الموجبة للترخيص في ارتكاب الحرام إنما هو الجهل، إذ لولا الجهل كان يتعين رفع الاضطرار بغير الحرام، ولذا قلنا: إن الحكم في مورد الاضطرار إلى غير المعين يكون فعليا. وأما وجه كون الترخيص واقعا: فهو أن الاضطرار بوجوده وإن لم ينافي التكليف الواقعي، إلا أنه في حال الجهل بالموضوع وعدم العلم بشخص الحرام ينافيه ويقع المصادمة بين التكليف والاضطرار ولو في صورة مصادفة ما اختاره لدفع الاضطرار لموضوع التكليف، فان ارتكاب المكلف للحرام في هذا الحال يكون مصادقا للاضطرار ويحمل عليه بالحمل الشايع الصناعي، ويصح أن يقال: إن ارتكابه للحرام كان عن اضطرار إليه، وإن كان يمكن رفع الاضطرار بالطرف الآخر نظير الاتيان بأحد فردي الواجب التخييري، فان المأني به يكون مصادقا للواجب، مع أنه يجوز تركه والاتيان بالفرد الآخر، وإذا صدق الاضطرار إلى الحرام، فالترخيص فيه يكون واقعا. وتوهم: أن الترخيص الواقعي في كل واحد من الاطراف تخييرا ينافي العلم بالتكليف الواقعي تعيينا فاسد، فانه إنما ينافي العلم بالتكليف التعييني على كل تقدير وفي

كل حال، وأما العلم بالتكليف على تقدير دون تقدير وفي حال دون حال، فالترخيص التخيري في كل واحد لا ينافيه، فتأمل. هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه كون الاضطرار إلى غير المعين يقتضي

[١٠٨]

الترخيص الواقعي والتوسط في التكليف، وقد مال إليه شيخنا الأستاذ - مد ظله - بل فواه في ابتداء الامر، ولكن عدل عنه في فدلثة البحث واختار الترخيص الظاهري والتوسط في التنجيز (١) وهو الذي ينبغي المصير إليه، والذي يسهل الخطب هو: أنه لا يترتب على الوجهين ثمرة مهمة، وقد تقدم في دليل الانسداد شطر من الكلام في ذلك، فراجع. الامر السادس: لو كانت الاطراف تدريجية الوجود بحيث كان وجود بعضها بعد تصرف الآخر، ففي تأثير العلم الاجمالي مطلقا، أو عدمه مطلقا، أو التفصيل بين ما كان للزمان دخل في الخطاب والملاك وبين مالا يكون له دخل في ذلك، وجوه. وتفصيل ذلك هو أنه تارة: يكون للزمان الذي هو ظرف وقوع المشتبه دخل في التكليف خطابا وملاكا كالأحكام المترتبة على الحيض، فإن الحيض هو الدم الذي تراه المرأة في أيام العادة ولزمان العادة دخل في ثبوت تلك الأحكام ملاكا وخطابا. وأخرى: لا يكون للزمان دخل في التكليف لا ملاكا ولا خطابا وإنما يكون الزمان ظرفا لوقوع المشتبه خارجا، من باب أن كل فعل لا بد وأن يقع في الزمان من دون أخذه في موضوع التكليف شرعا، كحرمة الغيبة والكذب والربا ونحو ذلك. وثالثة: يكون للزمان دخل في الامتثال والخروج عن عهدة التكليف من دون أن يكون له دخل في الملاك والخطاب نظير الواجب المعلق على القول به. ويمكن أيضا أن يكون للزمان دخل في حسن الخطاب من دون أن يكون له

(١) أقول: فياليت كان باقيا على ما كان أولا ! لما عرفت من البيان في الحاشية السابقة، فراجع. (*)

[١٠٩]

دخل في الملاك. فهذه جملة ما يتصور في اعتبار الزمان في الأحكام الوضعية والتكليفية. فإن لم يكن للزمان دخل لا في الملاك ولا في الخطاب، فلا إشكال في تأثير العلم واقتضائه الموافقة القطعية، فلو علم المكلف بأن بعض معاملاته في هذا اليوم أو الشهر تكون ربوية فيلزمه التحرز عن كل معاملة يحتمل كونها ربوية (١) مقدمة للعلم بفرغ الذمة عما اشتغلت به من التكليف بترك المعاملة الربوية، فإن الشخص من أول بلوغه يكون مكلفا بترك المعاملة الربوية صباحا ومساء في أول الشهر وأخره، والتكليف بذلك يكون فعليا من ذلك الزمان غير مشروط بزمان خاص، كالنهى عن الغيبة والكذب. وإلى ذلك يرجع ما أفاده الشيخ - قدس سره - بقوله: " والتحقق أن يقال: إنه لا فرق بين الموجودات فعلا والموجودات تدريجا في وجوب الاجتناب عن الحرام المررد بينها إذا كان الابتلاء دفعة " انتهى. فإن الابتلاء دفعة مع عدم وجود المشتبهات فعلا لا يكون إلا لإطلاق النهي وعمومه لجميع الأزمنة

(١) أقول: كيف يكون التكليف بالترك في آخر اليوم فعليا في أول يومه ! كي يصدق في حقه العلم الاجمالي في أول الصباح بالتكليف الفعلي، بل التكليف بالترك في آخر اليوم - حسب مختاره: من عدم التفكيك بين ظرف التكليف وظرف المأمور به مقدمة

لابطال الواجب المعلق الخارج عن القدرة فعلا حتى بالواسطة - ليس إلا مشروطا بزمانه، فيكون المقام من باب دخل الزمان في أصل الخطاب دون الملاك، وحينئذ ففي جميع هذه الفروض لابد من إجراء حكم إسراء الزمان في الملاك أيضا، لأن عمدة الأشكال في منجزية العلم هو المنع في كل أن عن العلم بالتكليف الفعلي، وهذه الجهة على مختاره مشتركة في الجميع من دون خصوصية لدخل الزمان في الملاك أيضا. نعم: هذا التفصيل إنما يصح عند من يجوز الواجب التعلقي ولا يرجعها إلى المشروط، كما لا يخفى. وإن كان التحقيق هو الذي أفاده: من عدم الفرق بين الواجب المشروط وغيره بعد وجوب حفظ القدرة بحكم العقل من ناحية غير شرط الوجوب، إذ العلم الاجمالي يمثل هذا التكليف منجز عقلا وملزم بالاثبات بالطرف الفعلي ويحفظ القدرة على الطرف الآخر، فتدبر. (*)

[١١٠]

التي توجد فيها المشتبهات التدريجية. وقس على ذلك ما إذا كان للزمان دخل في الامتثال من دون أن يكون له دخل في الملاك والخطاب، كما لو نذر المكلف ترك وطئ الزوجة في يوم معين واشتبه بين يومين، فإن التكليف بترك الوطئ يكون فعليا بمجرد انعقاد النذر، والزمان إنما يكون ظرفا للامتثال، فأصالة عدم تعلق النذر في كل من اليوم الحاضر والغد معارضة بأصالة عدم تعلق النذر بالآخر، فلا بد من ترك الوطئ في كل من اليومين مقدمة للعلم بالامتثال والخروج عن عهدة التكليف المنجز بالعلم. وتوهم: أن الوطئ في الغد لا يمكن الابتلاء به في اليوم الحاضر فلا تجري في اليوم الحاضر أصالة عدم تعلق النذر به فاسد، لما عرفت من أنه بمجرد انعقاد النذر يكون التكليف بترك الوطئ فعليا مطلقا في كل زمان تعلق النذر به، ففي اليوم الحاضر تجري أصالة عدم تعلق النذر بترك الوطئ في الغد وتعارض بأصالة عدم تعلق النذر بترك الوطئ في اليوم الحاضر. ويلحق بذلك ما إذا كان للزمان دخل في حسن الخطاب من دون أن يكون له دخل في الملاك لو فرض أن له موردا فيما بأيدينا من التكليف، فإن فعلية الملاك يكفي في تأثير العلم الاحتمالي، كما لا يخفى وجهه. وأما إذا كان للزمان دخل في كل من الملاك والخطاب، ففي تأثير العلم الاحتمالي وعدمه وجهان، اختار الشيخ - قدس سره - عدم التأثير وجواز المخالفة القطعية، لأن الاصول النافية للتكليف تجري في الاطراف بلا تعارض، فانه لو كان أيام الحيض آخر الشهر، فالتكليف بترك الوطئ والصلاة ودخول المساجد ونحو ذلك لا يكون فعليا من أول الشهر، لأن لزمان العادة دخلا في تلك الاحكام خطابا وملاكا، فأصالة عدم الحيض في آخر الشهر لا تجري من أول الشهر حتى تعارض بأصالة عدم الحيض في أوله، بل في أول الشهر يجري

[١١١]

الاصل المختص به وفي آخره يجري الاصل المختص به، ولم يجتمع الاصلان في الزمان حتى يتعارضوا ويسقط الاصلان، لأن الحيض في آخر الشهر لا يمكن الابتلاء به من أوله والحيض في أول الشهر لا يمكن الابتلاء به في آخره، فظرف الابتلاء بكل منهما إنما يكون في ظرف عدم الابتلاء بالآخر، فالشبهة في كل من أول الشهر وآخره تكون بدوية ويجري فيها الاصل بلا معارض، فللزوجة ترتيب آثار الطهر في أول الشهر وآخره، غاية أنه بعد انقضاء الشهر يعلم بمخالفة الواقع ووقوع الوطئ في الحيض، ولكن العلم بالمخالفة في الزمان الماضي لا يمنع عن جريان الاصول في ظرف احتمال التكليف، لانه لا دليل على حرمة حصول العلم بالمخالفة للواقع، حتى يقال: إنه يجب نك الوطئ في أول الشهر وآخره مقدمة لعدم حصول العلم بالمخالفة فيما بعد، لأن الثابت من حكم العقل هو قبح المخالفة والعصيان إذا كان الفاعل ملتفتا حال العمل أو قبله إلى كون العمل مخالفا للتكليف وعصيانا له، وأما العلم بتحقيق المخالفة لخطاب لم ينتج في ظرفه فلا قبح فيه لا شرعا ولا عقلا، وقد تقدم شطر من

الكلام في ذلك في دوران الامر بين المحذورين. هذا غاية ما يمكن أن يوجه به كلام الشيخ - قدس سره - . ولكن للمنع عنه مجال، فإن الصناعة العلمية وإن اقتضت جريان الاصول في الاطراف، إلا أن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما يؤدي إلى المخالفة وتفويت مراد المولى (١) فإن المقام لا يقصر عن المقدمات المفوتة التي يستقل

(١) أقول: بعد حكم العقل بحفظ القدرة للطرف في ظرف العلم بوجود شرط الوجوب في موطنه ترى تنجز التكليف من ناحية حفظ القدرة في موطنه. ومع هذا الحكم كيف يرى العقل طرح التكليف المنجز بالاصل في الطرفين؟ ومع ذلك كيف يكون جريان الاصلين بمقتضى الصناعة؟ كما هو ظاهر. ومما ذكرنا ظهر أن فيما نحن فيه مثل باب المقدمات المفوتة يلزم العقل بحفظ القدرة للطرف الآخر المحتمل بضميمة ترك الطرف الآخر المحتمل فعلا بمقتضى العلم الاجمالي يلزوم أحدهما، فتدبر. (*)

[١١٢]

العقل بحفظ القدرة عليها في ظرف عدم تحقق الخطاب والملاك، بل ما نحن فيه أولى من المقدمات المفوتة، لانه يحتمل أن يكون ظرف وقوع الوطى في كل من أول الشهر وآخره هو ظرف تحقق الملاك والخطاب. والحاصل: أن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما يوجب فوات مطلوب المولى مع العلم بأن للمولى حكما إلزاميا ذا مصلحة تامة، غايته أن نتيجة حكم العقل بذلك مختلفة، ففي باب المقدمات المفوتة يلزم حفظ القدرة، وفيما نحن فيه يلزم ترك الاقتحام في كل واحد من أطراف الشبهة مقدمة لحصول مراد المولى ومطلوبه. فالانصاف: أنه لا فرق في تأثير العلم الاجمالي في حرمة المخالفة ووجوب الموافقة بين أن لا يكون للزمان دخل في الملاك والخطاب وبين أن يكون له دخل فيهما، غايته أنه إذا لم يكن للزمان دخل فيهما فنفس أدلة المحرمات تقتضي وجوب الاحتياط في الاطراف بضميمة حكم العقل بوجوب الخروج عن عهدة التكليف، وإن كان للزمان دخل فيهما فنفس أدلة المحرمات لا تفي بذلك، بل يحتاج إلى حكم العقل بقبح تفويت مراد المولى، فتأمل. تذييل: لو بنينا في الموجودات التدريجية على عدم وجوب الموافقة القطعية فلا تحرم المخالفة القطعية أيضا، لعدم تعارض الاصول، فيرجع في كل شبهة إلى الاصل الجاري فيها، ففي مثل الحيض يرجع إلى استصحاب الطهر وأصالة البراءة عن حرمة الوطى ودخول المساجد ونحو ذلك في كلا طرفي الشهر، وفي مثل المعاملة الربوية يرجع إلى أصالة الحل من حيث التكليف وأصالة عدم النقل والانتقال من حيث الوضع (١) ولا يجوز التمسك بالعمومات لاثبات النقل والانتقال

(١) أقول: في جريان أصالة عدم الانتقال على مختاره: من عدم جريان الاصول المحرزة مع العلم = (*)

[١١٣]

لخروج المعاملة الربوية عنها، ولا يجوز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية كما فيما نحن فيه، لان المفروض العلم بوقوع معاملة ربوية في هذا اليوم أو الشهر والشك في أنها تقع في أوله أو آخره، وكذا لا يجوز الرجوع إلى أصالة الصحة الجارية في العقود إجماعا الحاكمة على أصالة عدم النقل والانتقال، لان مورد أصالة الصحة هو العقد الواقع المشكوك في صحته وفساده، لا العقد الذي لم يقع بعد، كما في المقام، لانه قبل صدور المعاملة في أول النهار وآخره يشك في صحتها وفسادها، والمرجع في مثل ذلك ليس إلا أصالة

عدم النقل والانتقال. ولا ملازمة بين الحلية التكليفية وصحة المعاملة، لعدم كون الصحة والفساد فيها مسببا عن الحلية والحرمة التكليفية، ولذا لا تصح المعاملة الربوية من الناسي والجاهل القاصر مع عدم الحرمة التكليفية في حقهما، فلا منافاة بين أصالة الحل من حيث التكليف وأصالة الفساد من حيث الوضع، لانه لا حكومة لاحد الاصلين على الآخر لكي يكون أحدهما رافعا لموضوع الآخر. وبما ذكرنا ظهر فاسد ما ذكره الشيخ - قدس سره - أخيرا: من أن العلم الاجمالي بوقوع معاملة ربوية في أحد طرفي النهار كما لا يمنع من جريان الاصول العملية، كذلك لا يمنع من جريان الاصول اللفظية، فيصح التمسك بمثل " أحل الله البيع " لصحة كل من البيع الواقع في أول النهار وآخره، كما لو كانت الشبهة بدوية. ثم ضعفه بإبداء الفرق بين الاصول اللفظية والاصول العملية،

= بالانتقاض واقعا ولو لم يكن في البين مخالفة عملية، إشكال، وإن كان فيه ما فيه، كما تقدم. نعم: لا بأس بجريانه على المختار لولا حكومة أصالة عدم اتصاف العقد بالربوية، بناء على التحقيق: من جريان الاصل في الاعدام الازلية، ومع الغض عن ذلك لا بأس بالتفصيل بين صورة صدور المعاملة من الغير فيجري في حقه أصالة الصحة ولو كانت المعاملة مسبوقه بالشك في صحته، أو صدوره من نفسه فلا يجري في حقه أصالة الصحة إلا في صورة حدوث الشك بعد العمل بمناط قاعدة الفراغ، كما لا يخفى. (*)

[١١٤]

من غير بيان الفارق. وجه الفساد: هو أنه في مثل المقام لا يجوز التمسك بالعموم في الشبهات البدوية فضلا عن المقرونة بالعلم الاجمالي، لما عرفت من أن الشبهة فيه مصداقية، ولا فرق في عدم جواز الرجوع إلى العموم فيها، بين أن نقول: بأن العلم الاجمالي بالمخصص يمنع عن الرجوع إلى العموم أو لا يمنع، فان ذلك البحث إنما هو في الشبهات الحكمية. نعم: لو اغمضنا عن كون الشبهة فيما نحن فيه مصداقية أو قلنا بجواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية - كما ذهب إليه بعض - لكان للبحث عن أن العلم الاجمالي بالمخصص هل يمنع عن الرجوع إلى العموم أو لا يمنع في الموارد التي لا يمنع عن الرجوع إلى الاصول العملية؟ مجال. والحق: أنه يمنع، للفرق بين الاصول العملية والاصول اللفظية، فان المطلوب في الاصول العملية هو مجرد تطبيق العمل على المؤدى، وربما لا يلزم من جريانها في موارد العلم الاجمالي مخالفة عملية، وهذا بخلاف الاصول اللفظية، فان اعتبارها إنما هو لاجل كونها كاشفة عن المرادات النفس الامرية، والعلم الاجمالي بالمخصص يمنع عن كونها كاشفة كما لا يخفى (١). ولعله إلى ذلك يرجع ما ذكره الشيخ - قدس سره - أخيرا من إبداء الفرق بين الاصول العملية والاصول اللفظية، ولتفصيل الكلام في ذلك محل آخر.

(١) أقول: ولكن لازم ذلك أن يفرق على مختاره بين الاصول المحرزة وغيرها، فلا مجال لاجراء الاصول المحرزة أيضا، كما أشرنا في الحاشية السابقة، وأشرنا أيضا أن المدعى باطل حتى في الطرق، لان العلم الاجمالي لا يمنع عن الكشف النوعي الذي هو مورد تتميم الكشف تعيدا في الطرفين، إذ لكل طرف جهة كشف وحكاية عن الواقع تفصيلا، بحيث لا يتنافى مع العلم الاجمالي بخلافهما لا وجدانا ولا تعبدا، كما لا يخفى. (*)

[١١٥]

ثم إن شيخنا الاستاذ - مد ظله - تنظر فيما أفاده الشيخ - قدس سره - من عدم الملازمة بين الحلية التكليفية والحلية الوضعية في المعاملات بما حاصله: أن المنهي عنه في باب المعاملات إنما هو إيقاع المعاملة على وجهها، وليس المنهي عنه هو إيقاع المعاملة بما أنه إيقاع وعقد لفظي، فإنه لا ينبغي التأمل في عدم حرمة التلفظ بالعقد بما أنه عقد ولفظ، بل المحرم هو إيجاد النقل والانتقال الحاصل من العقد. وبعبارة أخرى: المنهي عنه هو إيقاع العقد على أن يكون آلة لإيجاد المعنى الاسم المصدري من النقل والانتقال، والمبحوث عنه في باب النهي عن المعاملات من أنه يقتضي الفساد أو لا يقتضيه إنما هو إذا كان النهي عن هذا الوجه، ضرورة أنه لا يتوهم اقتضاء النهي عن العقد بما أنه لفظ للفساد، لأن حرمة اللفظ لا دخل له بالنقل والانتقال. وبالجملة: لا إشكال في أن المنهي عنه في المعاملة الربوية إنما هو المعنى الاسم المصدري باعتبار صدوره عن العاقد بالعقد اللفظي أو بغيره، وحرمة المعاملة على هذا الوجه تستتبع الفساد لا محالة، لخروج المسبب عن تحت سلطنة المالك بالمنع الشرعي - كما أوضحناه في محله - وكما أن حرمة المعاملة على هذا الوجه تستتبع الفساد، كذلك حلية المعاملة على هذا الوجه تستتبع الصحة، وعلى ذلك بينني جواز التمسك بقوله تعالى: "أحل الله البيع" لنفوذه وصحته، حتى لو كان المراد من الحلية الحلية التكليفية - كما استظهره الشيخ - قدس سره في كتاب البيع لأن حلية البيع على الوجه المذكور تلازم الصحة والنفوذ، وحينئذ تصح دعوى التلازم بين حلية المعاملة وصحتها وحرمة المعاملة وفسادها، فلا مجال للتفكيك بين التكليف والوضع، بل تكون الحل حاكمة على

[١١٦]

أصالة الفساد، لارتفاع موضوعها بذلك، كما هو الشأن في كل أصل سببي ومسببي. هذا، ولكن يمكن أن يقال: إن فساد المعاملة الربوية ليس لأجل حرمتها التكليفية، بل لأجل انتفاء شرط من شروط العوضين وهو التساوي بين المالين إذا كانا من المكبل والموزون (١) فتصح دعوى عدم التلازم بين الحلية والصحة، ولأجل ذلك لا تصح المعاملة الربوية في حق الناسي والجاهل القاصر، فأصالة الحل في المعاملة لا تنفع في صحتها، لعدم كون الفساد فيها مسببا عن الحرمة التكليفية، بل مسببا عن عدم التساوي بين المالين، فتأمل جيدا. هذا ما كان يهمننا بيانه من التنبيهات المتعلقة بالشبهة المحصورة، وقد بقي بعض التنبيهات لا يهمننا التعرض لها، لأنها قليلة الجدوى، وإن أطال الشيخ - قدس سره - الكلام في بعضها. المقام الثاني: في الشبهة الغير المحصورة وقبل التعرض لحكمها ينبغي بيان الضابط لكون الشبهة غير محصورة.

(١) أقول: بعد تسليم أن النهي عن التسبب بالعقد إلى المعاملة يقتضي عدم السلطنة عليه المستتبع لفسادها لا محيص إلا من الالتزام بأن الفساد من آثار هذه الحرمة الوضعية الملازم لعدم القدرة على التسبب، بل ربما يستفاد شرطية التساوي بين العوضين من مثل هذا النهي. نعم: الذي يسهل الخطب هو أن النهي التكليف المولوي لا يقتضي إلا عدم القدرة الشرعية كسائر الأفعال المحرمة، وذلك لا يقتضي نفي القدرة العقلية على التسبب بالعقد إلى المعاملة، وما هو ملازم للبطلان هو ذلك، لا الأول، ولذا نقول: إن النهي عن المعاملة بأي وجه منه لا يقتضي الفساد، إلا إذا كان للإرشاد إلى عدم قدرته على إيجادها حقيقة، كما لا يخفى، فتدبر. (*)

[١١٧]

وقد اختلفت كلمات الاصحاب في ذلك، فعن بعض تحديدها ببلوغ الاطراف إلى حد تعسير عدها، وزاد بعض قيد " في زمان قليل " وعن بعض آخر إرجاعها إلى العرف، وقد قيل في تحديدها امور اخر لا تخفى على المتتبع، مع ما فيها: من عدم الانعكاس والاطراد. والاولى أن يقال: إن ضابط الشبهة الغير المحصورة هو أن تبلغ أطراف الشبهة حدا لا يمكن عادة جمعها في الاستعمال: من أكل أو شرب أو لبس أو نحو ذلك (١) وهذا يختلف حسب اختلاف المعلوم بالاحمال. فتارة: يعلم بنجاسة حبة من الحنطة في ضمن حقة منها، فهذا لا يكون من الشبهة الغير المحصورة، لامكان استعمال الحقة من الحنطة بطحن وخبز وأكل، مع أن نسبة الحبة إلى الحقة تزيد عن نسبة الواحد إلى الالف. واخرى: يعلم بنجاسة إناء من لبن البلد، فهذا يكون من الشبهة الغير المحصورة ولو كانت أواني البلد لا تبلغ الالف، لعدم التمكن العادي من جمع الاواني في الاستعمال وإن كان المكلف متمكنا من أحادها. فليس العبرة بقلة العدد وكثرته فقط، إذ رب عدد كثير تكون الشبهة فيه محصورة، كالحقة من الحنطة. كما أنه لا عبرة بعدم التمكن العادي من جمع الاطراف في الاستعمال فقط، إذ ربما لا يتمكن عادة من ذلك مع كون الشبهة فيه أيضا محصورة، كما لو كان بعض الاطراف في أقصى بلاد المغرب، بل لا بد في الشبهة الغير المحصورة عما تقدم في الشبهة المحصورة من اجتماع كلا الامرين: وهما كثرة العدد وعدم

(١) أقول: لا يخلو هذه الضابطة أيضا عن شبهة، لانه ربما يتمكن عادة عن الابتلاء بالجميع بطول الزمان وتدرج المضي من الليالي والايام، فلا بد من أن يحدد مقدار أيضا بحيث يصدق عليه كون كل واحد محل ابتلائه على وجه لا يصير طول الزمان منشأ لخروجه عنه، كما لا يخفى. (*)

[١١٨]

التمكن من جمعه في الاستعمال، وبهذا تمتاز الشبهة الغير المحصورة (١) من أنه يعتبر فيها إمكان الابتلاء بكل واحد من أطرافها، فإن إمكان الابتلاء بكل واحد غير إمكان الابتلاء بالمجموع، والتمكن العادي بالنسبة إلى كل واحد من الاطراف في الشبهة الغير المحصورة حاصل، والذي هو غير حاصل التمكن العادي من جمع الاطراف، لكثرتها، فهي بحسب الكثرة بلغت حدا لا يمكن عادة الابتلاء بجمعها في الاستعمال، بحيث يكون عدم التمكن من ذلك مستندا إلى كثرة الاطراف لا إلى أمر آخر. ومما ذكرنا من الضابط يظهر حكم الشبهة الغير المحصورة، وهو عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية (٢).

(١) والظاهر سقوط " عن المحصورة " (المصحح) (٢) أقول: الاولى أن يقال بعدم انتهاه الامر مع عدم التمكن العادي منه إليه، لا أنه لا يحرم مخالفته القطعية كما لا يخفى، وليس نتيجة ذلك إلا عدم التمكن على إثبات البعض الغير، ومرجع ذلك كله إلى عدم التمكن من الجمع بين المحتملات الراجع إلى عدم التمكن من كل واحد في ظرف وجود البقية، لا إلى عدم التمكن مطلقا، وحينئذ ففي ظرف عدم البقية كان كل واحد مقدورا، ولازمه حينئذ القطع بحرمة مخالفة المعلوم بالاحمال المستتبع لعدم جريان الاصول النافية الموجب عند العقل لوجوب الموافقة القطعية أيضا. وما أفيد: من أن وجوب الموافقة القطعية فرع تعارض الاصول، فهو على ميناها: من عدم البأس في جريان الاصول في بعض الاطراف ما لم ينته إلى مخالفة قطعية عملية في غاية المتانة، إذ من جريان الاصول في المقام لا ينتهي الامر إلى مخالفة قطعية عملية أصلا، ولكن قد مر التحقيق بأن عليية العلم للتنجز مانع عن جريان الاصل في أطرافه ولو بلا معارض ما لم يكن في البين جعل بدل أو انحلال، وحينئذ فلا يصلح عدم التعارض في المقام لاسقاط العلم بالتكليف عن المنجزية، ولازمه حينئذ عدم جواز الارتكاب في الشبهة التحريمية ما لم يستلزم من تركه حرج، لا جوازه، إذ ما نحن فيه حينئذ كشبهة محصورة في حرمة أحد الكاسين، مع العلم بعدم القدرة على شرب الكاسين، ولا أظن أحدا يلتزم بجواز ارتكاب واحد منهما، كيف ! ولو ابتلى بالامراتين

في أن بمقدار يسع جماع أحدهما، أي شخص يقول بجواز جماع أحدهما أي واحد يختاره ؟ مع علمه إجمالاً بكون أحدهما أجنبية ولو في فرض عدم جريان أصالة = (*)

[١١٩]

أما عدم حرمة المخالفة القطعية: فلان المفروض عدم التمكن العادي منها. وأما عدم وجوب الموافقة القطعية: فلان وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعية، لأنها هي الاصل في باب العلم الاجمالي، لان وجوب الموافقة القطعية يتوقف على تعارض الاصول في الاطراف، وتعارضها فيها يتوقف على حرمة المخالفة القطعية ليلزم من جريانها في جميع الاطراف مخالفة عملية للتكليف المعلوم في البين، فإذا لم تحرم المخالفة القطعية - كما هو المفروض - لم يقع التعارض بين الاصول، ومع عدم التعارض لا يجب الموافقة القطعية. فالتفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية بحرمة الاولى وعدم وجوب الثانية - كما يظهر من الشيخ - قدس سره - ليس في محله، لان حرمة المخالفة القطعية فرع التمكن منها، ومع التمكن لا تكون الشبهة غير محصورة. تنبيه: ما ذكرنا في وجه عدم وجوب الموافقة القطعية إنما يختص بالشبهات التحريمية، لأنها هي التي لا يمكن المخالفة القطعية فيها، وأما الشبهات الوجوبية فلا يتم فيها ذلك، لانه يمكن المخالفة القطعية فيها بترك جميع الاطراف، وحينئذ لا بد من القول بتبعض الاحتياط ووجوب الموافقة الاحتمالية في الشبهات الوجوبية. نعم: لو تم ما ذكره الشيخ - قدس سره - وجها لعدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهة الغير المحصورة: من أن كثرة الاطراف توجب عدم اعتناء العقلاء بالعلم الاجمالي لضعف احتمال الضرر في كل واحد من الاطراف، لعم ذلك الشبهات التحريمية والوجوبية، وكذا بعض الوجوه الاخر التي ذكرت في وجه عدم وجوب الموافقة القطعية، فإنها لو تمت لكانت تعم كلا قسمي الشبهة، إلا

الاجنبية، خصوصاً على مذهبه: من تعارض الاصول التنزيلية ولو كانت مثبتة، فتدبر. (*)

[١٢٠]

أن الشأن في صحة الوجوه المذكورة، فإنها لا تخلو عن ضعف. أما الوجه الاول، وهو دعوى الاجماع على عدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهة الغير المحصورة، فالظاهر أنه ليس في المسألة إجماع تعبدى. وأما الوجه الثاني، وهو دعوى استلزام الموافقة القطعية فيها العسر والجرح غالباً، ففيه: أن ذلك لا يقتضي عدم وجوب الموافقة مطلقاً في جميع الموارد حتى فيما إذا لم يلزم منها العسر والجرح، بل لا بد من الاقتصار على الموارد التي يلزم منها ذلك، مع أن المدعى عدم وجوب الموافقة القطعية مطلقاً، حتى في الموارد التي لا يلزم منها العسر والجرح. نعم: إذا ثبت أن العسر والجرح في المقام حكمة للتشريع لا علة للحكم، كان للقول بعدم وجوب الموافقة القطعية مطلقاً في جميع الموارد وجه، لان من شأن الحكمة عدم الاطراد، إلا أن دون إثبات ذلك خبط القناد ! ! فان العسر والجرح في الشريعة إنما يكون علة للحكم لا حكمة للتشريع، ولذا كانت أدلة نفي العسر والجرح حاكمة على الادلة الاولى. نعم: قد يتفق في بعض الموارد كون العسر والجرح حكمة للتشريع كما في نجاسة الحديد، إلا أن ذلك يحتاج إلى دليل بالخصوص ولا يطرد في جميع الموارد، فتأمل جيداً. وأما الوجه الثالث، وهو التمسك بمثل قوله - عليه السلام - " كل شئ لك حلال " ففيه: أن ذلك يختص بالشبهات البدوية، كما تقدم. وأما الوجه الرابع، وهو التمسك بما ورد في الجبن من قوله - عليه السلام - " أمن أجل مكان واحد يجعل

فيه الميتة حرم جميع ما في الارض ؟ " الخير (١) فهو وإن كان لا يخلو عن دلالة على عدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة الغير

(١) الوسائل: الباب ٦١ من أبواب الاطعمة المباحة الحديث ٥. (*)

[١٢١]

المحصورة، إلا أنه في الرواية احتمال آخر - ذكره الشيخ قدس سره - يسقط الاستدلال بها لما نحن فيه. وأما الوجه الخامس، وهو ما ذكرناه آنفاً: من أن كثرة الاطراف توجب أن يكون العلم كلاً علم وعدم اعتناء العقلاء به في امورهم الدنيوية - كما يشاهد أن العقلاء لا يتحرزون عن السم المردد بين ألف إناء لضعف احتمال الضرر في كل إناء - ففيه: أن قياس الاحكام الشرعية واحتمال الضرر الاخرى على الاحكام العرفية واحتمال الضرر الدنيوي ليس في محله، كما لا يخفى على المتأمل. وأما الوجه السادس، وهو كون الغالب خروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء وذلك يقتضي عدم تأثير العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة فضلاً عن الشبهة الغير المحصورة، ففيه: أن محل الكلام في الشبهة الغير المحصورة إنما هو فيما إذا كان كل واحد من الاطراف مما يمكن الابتلاء به وإن لم يمكن الابتلاء بالجميع بوصف الاجتماع. فالانصاف: أن هذه الوجوه الستة لا تخلو عن المناقشة. والاولى هو ما ذكرناه: من أن تأثير العلم الاجمالي يدور مدار إمكان المخالفة القطعية، وفي الشبهات الغير المحصورة لا يمكن المخالفة القطعية، فلا أثر للعلم الاجمالي، على التفصيل المتقدم بين الشبهات التحريمية والوجوبية، فتأمل جيداً. هذا كله إذا علم أن الشبهة غير محصورة، ولو شك في ذلك ففي وجوب الموافقة القطعية بترك التصرف في جميع الاطراف وعدمه وجهان: أقواهما وجوب الموافقة القطعية، للعلم بتعلق التكليف بأحد الاطراف وإمكان الابتلاء به، فيجب الجري على ما يقتضيه العلم إلى أن يثبت المانع: من كون الشبهة غير محصورة، فتأمل.

[١٢٢]

تذليل: سقوط العلم الاجمالي عن التأثير في أطراف الشبهة الغير المحصورة هل يلزم سقوط حكم الشك عن كل واحد من الاطراف أيضاً بحيث يكون كل واحد منها كعادم الشبهة ؟ أو لا يلزم ذلك ؟ بل غاية أن تكون الشبهة في كل واحد من الاطراف بدوية ويرجع إلى حكمها، فقد يكون حكم الشبهة البدوية حكم المقرونة بالعلم الاجمالي، كما إذا كان المعلوم بالاجمال المردد بين أطراف غير محصورة من الاموال والدماء والفروج، فإنه لا يجوز الاقتحام في الشبهات البدوية في هذه الابواب الثلاثة، وعلى ذلك يبني جواز الوضوء من الاواني الغير المحصورة عند العلم الاجمالي باضافة أحدها، فإنه لو قلنا: إن سقوط العلم يلزم سقوط حكم الشك أيضاً، فيجوز الوضوء من كل إناء، لأنه يكون في حكم الماء المقطوع إطلاقه، وإن قلنا: إنه لا يلزم ذلك، فلا يجوز الوضوء من كل إناء، لأنه يكون كل إناء مشكوك الاطلاق والاضافة ولا يجوز التوضي به، لعدم إحراز الشرط في صحة الوضوء: من إطلاق الماء، والمسألة بعد تحتاج إلى مزيد تأمل (١) وكان شيخنا الاستاذ - مد ظله - يميل إلى سقوط حكم الشبهة أيضاً.

(١) أقول: إن بنينا على أن مدار جريان الاستصحاب في الطرفين عدم بانتقاض المعلوم بالاجمال، ففي المقام لا يجري الاستصحاب في الطرفين في ظرف عدم الاتيان بالطرفين للعلم المزبور، كما هو الشأن في الاستصحابين في الدوران بين المحذوران، فلا يجري في المقام إلا أصالة الاباحة، وهو لا يرفع الاشتغال بالصلاة عن ظهور. نعم: لو بنينا على عدم قصور في جريان الاستصحاب في الطرفين عند عدم لزوم مخالفة قطعية وعدم إضرار العلم بانتقاضه، فلا بأس حينئذ بجريان استصحاب إطلاق الماء، حيث لا يلزم مخالفة قطعية عملية، ولازمه جواز الوضوء بهذه المياه المشكوكة. وأوضح من ذلك بناء على مبنانا: من بلوغ الكثرة بحد يوجب الاطمينان بعدم الاضافة المعلومه إجمالاً في كل طرف بشرط انفراده في عالم اللحاظ الملازم = (*)

[١٢٣]

هذا تمام الكلام في الشبهة الموضوعية التحريمية. المبحث الثاني في الشك في المكلف به في الشبهة التحريمية الحكمية ومنشأ الشك فيه إما فقد النص، وإما إجماله، وإما تعارض النصين. والكلام فيه الكلام في الشبهة الموضوعية من حيث وجوب الموافقة القطعية، بل الشبهة الحكمية أولى في ذلك من الشبهة الموضوعية، فإن الاخبار الدالة على أصالة الحل التي توهم شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي إنما تختص بالشبهة الموضوعية، ولا تعم الشبهات الحكمية إلا بنحو من العناية والتكلف، على ما تقدم بيانه في مبحث البراءة. المبحث الثالث في الشك في المكلف به في الشبهة الوجوبية والافوى فيها أيضاً؛ وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، لعين

= لحصول الاطمينانات تدريجاً بلا اجتماعها في زمان واحد ولذا لا بأس بحجية جميعها بلا مانعية العلم الاجمالي على خلافها لان المفروض أن نتيجة حجية كل ظن ليس إلا جواز المخالفة الاحتمالية في ظرف وجوده بلا انتهاء النوبة إلى التعبد بظنون متعددة على خلاف العلم في زمان واحد، فلا يقاس المقام حينئذ بالبيئة على كل طرف في زمان واحد. (*)

[١٢٤]

ما تقدم في الشبهة التحريمية. وما ينسب إلى المحقق الخونساري والقمي - رحمهما الله - من جواز المخالفة القطعية في غير ما قام الاجماع والضرورة على عدم الجواز، بتوهم أن التكليف بالمجمل لا يصلح للانبعاث عنه، فلا أثر للعلم بالتكليف المجمل المردد بين امور واضح الفساد، فإن الاجمال الطاري لا يمنع عن تأثير العلم الاجمالي، لعدم أخذ العلم التفصيلي قيماً في الموضوع أو الحكم، والتكليف بالمجمل الذي لا يصلح للداعوية غير الاجمالي الطاري على التكليف المعين في الواقع لاجل اشتباه الموضوع أو فقد النص أو إجماله. وبالجملة: لا فرق في نظر العقل بين العلم التفصيلي بالتكليف وبين العلم الاجمالي به في قبح المخالفة ووجوب الموافقة القطعية مقدمة للعلم بفراغ الذمة عما اشتغلت به. نعم: إذا كانت الشبهة لاجل تعارض النصين، فحكمها التخيير في الاخذ بأحد النصين مطلقاً في الشبهة الوجوبية والتحريمية، لاطلاق ما دل على التخيير عند تعارض الاخبار، وفيما عدا ذلك تجب الموافقة القطعية، وسواء كانت الشبهة موضوعية - كبعث موارد القصر والاتمام - أو حكمية، كما المنشأ فقد النص أو إجماله وما ذكره الشيخ - قدس سره - من عدم تصوير إجمال النص بالنسبة إلى الغائبين عن وقت الخطاب، لاختصاص الخطابات بالمشافهين أو الموجودين في ذلك الزمان، فيرجع إجمال النص بالنسبة إلى الغائبين إلى فقد النص فهو مبني على خلاف التحقيق في الخطابات الشرعية، فان توهم اختصاص الخطاب بالحاضر مبنى على أن تكون القضايا الشرعية من

القضايا الخارجية، وأما إذا كانت من القضايا الحقيقية فهي تعم الغائبين والمعدومين على نسق الموجودين (١) - كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في محله - وحينئذ يمكن فرض إجمال النص بالنسبة إلى الغائبين كالموجودين. وعلى كل حال: لا ينبغي التأمل في حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية في كل ما فرض إجمال المكلف به وتردده بين المتباينين. فما يظهر من المحقق القمي: من الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي بفعل أحد طرفي المعلوم بالاجمال، ضعيف غايته، لاستقلال العقل بأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، إما وجدانا وإما تعبداً، ليأمن من تبعة مخالفة التكليف المعلوم. دفع وهم: ربما يتوهم: أن وجوب الاتيان بالمحتمل الآخر عند الاتيان بأحد المحتملين مما يقتضيه استصحاب بقاء التكليف، فلا حاجة في إثبات ذلك إلى قاعدة الاشتغال، بل لا مجال لها لحكومة الاستصحاب عليها. هذا، ولكن التحقيق: عدم جريان الاستصحاب في ذلك، لأنه يلزم من جريانه: إما إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، وإما البناء على اعتبار الاصل المثبت.

(١) أقول: قد تقدم في بعض حواشينا في مباحث الالفاظ أن مبنى اختصاص الخطاب بالمشافهين ليس على جعل مفاد القضايا الشرعية برمتها خارجية، بل إنما يبنى على خصوصية ملازمة ظهور الخطاب بالمشافهين مع كون القضية خارجية، إذ لازم كونها حقيقية رفع اليد عن ظهور الخطاب في الاختصاص، فأصل هذا النزاع مبني على هذه الجهة، لا أن المسألة المزبورة مبنية على كون القضايا الشرعية خارجية، وكم فرق بين المعنيين ! فتدبر. (*)

وتوضيح ذلك يتوقف على بيان امور: الاول: يعتبر في الاستصحاب أن يكون الشك راجعاً إلى بقاء الحادث، لا إلى أن الباقي هو الحادث (١) لأن قوام الاستصحاب إنما هو بالشك في البقاء بعد العلم بالحدوث، فلا يجري الاستصحاب عند الشك في كون الباقي هو الحادث. نعم: قد يتولد الشك في البقاء من الشك في الحدوث، كما إذا علم بنجاسة أحد مقطوعي الطهارة أو طهارة أحد مقطوعي النجاسة، فإن الشك في بقاء طهارة كل منهما أو نجاسته مسبب عن الشك في حدوث النجاسة فيه أو الطهارة، لكن الشك في حدوث النجاسة أو الطهارة في كل منهما إنما يكون منشأً للشك في بقاء الحالة السابقة المتيقنة فيهما، والاستصحاب يجري باعتبار الشك في بقاء تلك الحالة. وهذا غير الشك في كون الباقي هو الحادث، لأن الشك فيه لا يرجع إلى البقاء بل إلى الحدوث، كما لو علم بحدوث فرد مردد بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، فإنه وإن كان يشك في بقاء الحادث، إلا أن ارتفاع أحد فردي التردد يوجب الشك في حدوث الفرد الباقي. فلا يجري استصحاب الفرد المردد، لأن استصحاب الفرد المردد معناه:

(١) أقول: الاولى أن يقال: إن الشك في حدوث الباقي بعدما كان ملازماً للشك في بقاء ما حدث من الجامع بينهما ذاتياً أم عرضياً، لا شبهة في أن الشك في بقاء هذا الجامع إنما يثمر في ظرف كونه بنفسه موضوع الاثر في الدليل، وإلا فلا معنى للتعبد به، ومن هذه الجهة لا مجال لاستصحاب الفرد المردد ولا لمفهوم المجمل المردد بين المتباينين أو الأقل والاكثر، لأن ما هو مشكوك البقاء لا أثر له وماله الاثر كان بين ما هو متيقن الارتفاع أو متيقن الحدوث. (*)

بقاء الفرد الحادث على ما هو عليه من التردد (١) وهو يقتضي الحكم ببقاء الحادث على كل تقدير، سواء كان هو الفرد الباقي أو الفرد الزائل، وهذا ينافي العلم بارتفاع الحادث على تقدير أن يكون هو الفرد الزائل، فاستصحاب الفرد المردد عند العلم بارتفاع أحد فردي التردد مما لا مجال له. نعم: لا مانع من استصحاب الكلّي والقدر المشترك بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، للشك في بقاءه بعد العلم بحدوثه، ويثبت بذلك الأثر الشرعية المترتبة على نفس بقاء القدر المشترك، ولا تثبت الآثار المختصة بأحد الفردين إلا على القول بالأصل المثبت، ففي الحدث المردد بين الأصغر والأكبر يجري استصحاب بقاء الحادث عند الاتيان بأحد فردي الطهارة: من الوضوء أو الغسل، ويترتب عليه حرمة مس كتابة المصحف، لان حرمة المس من الاحكام المترتبة على نفس بقاء الحادث من دون أن يكون لخصوصية الأصغر والأكبر دخل في ذلك، لقوله تعالى: " لا يمسه إلا المطهرون " (٢) وسيأتي توضيح ذلك في مبحث الاستصحاب (إن شاء الله تعالى). والمقصود في المقام: مجرد بيان عدم جريان استصحاب الفرد المردد عند ارتفاع أحد فردي التردد، كما ربما يختلج في البال، بل قيل به بتوهم: أن ارتفاع أحد الفردين يوجب الشك في بقاء الفرد الحادث، فيجري فيه

(١) أقول: استصحاب الفرد المردد لا يقتضي إلا الحكم ببقاء ما هو المعلوم الغير الساري إلى العنوان التفصيلي، لانه متعلق لشكّه، والغرض أن التعبد الاستصحابي لا يتعدى عن مورد شكّه، ومورد شكّه أيضا هو متعلق يقينه، فكما أن اليقين الاجمالي يجتمع مع الشك بالطرفين تفصيلا كذلك الشك الاجمالي أيضا يجتمع مع العلمين التفصيليين، وحينئذ لا يقتضي الاستصحاب المزبور التعبد ببقاء كل واحد من المعلومين تفصيليين، فلا يتم هذا الوجه في منع جريان استصحاب الفرد المردد، بل الاولى ما ذكرناه في الحاشية السابقة. (٢) الواقعة: الآية ٧٩. (*)

الاستصحاب، ولا حاجة إلى استصحاب الكلّي والقدر المشترك بين الفردين. ولا يخفى ضعفه، فان استصحاب الفرد المردد مع العلم بارتفاع أحد فردي التردد لا يمكن، لان الشك فيه يرجع إلى الشك فيما هو الحادث، وأنه هو الفرد الباقي أو أنه هو الفرد الزائل، والاستصحاب لا يثبت ذلك، فان شأن الاستصحاب هو إثبات بقاء ما حدث لا حدوث الباقي. ودعوى: أن الشك فيما هو الحادث يستلزم الشك في بقاء الحادث، والاستصحاب إنما يجري باعتبار الشك في بقاء الحادث لا باعتبار الشك فيما هو الحادث، نظير الشك في بقاء النجاسة في كل من الانائين المقطوع نجاستهما عند العلم بحدوث الطهارة في أحدهما حيث تقدم أن الشك في بقاء النجاسة في كل منهما مسبب عن الشك في حدوث موجب الطهارة فيه، والاستصحاب إنما يجري باعتبار الشك في البقاء وإن لم يثبت به محل الطهارة الحادثة. واضحة الفاسد، فانه في مثال الانائين كان هناك سكان: شك في بقاء النجاسة في كل منهما، وشك في حدوث الطهارة في كل منهما، ومتعلق الشك في أحدهما غير متعلق الشك في الآخر، غايته أن أحد الشكين مسبب عن الشك الآخر. وهذا بخلاف ما نحن فيه، فانه ليس فيه إلا شك واحد، وهو الشك فيما هو الحادث (١) وهذا الشك مستمر من زمان العلم بحدوث أحد الفردين إلى زمان ارتفاع أحدهما. وبالجملة: لا ينبغي التأمل في عدم جريان الاستصحاب الشخصي والفرد

(١) أقول: لو بنينا في التعبد بالبقاء على كفاية مرآتية المشكوك لما له الاثر لا قصور في استصحاب أحد الفردين المقطوع حدوثه ومشكوك بقاته، فالعمدة حينئذ منع هذه الجهة، وإلا فعدم حصر الشك في كون الباقي حادثاً من البديهيات. (*)

[١٣٩]

المردد عند ارتفاع أحد فردي التردد. الامر الثاني: يعتبر في الاستصحاب أيضا أن يكون الاثر المقصود إثباته مترتبا على بقاء المستصحب، لا على حدوثه، ولا على الاعم من الحدوث والبقاء (١) لو فرض إمكان ذلك (٢) فإن الحدوث محرز بالوجدان ويلزمه إحراز الاثر المترتب عليه، فلا مجال للاستصحاب، لانه يلزم إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، وهو أردأ أنحاء تحصيل الحاصل، وذلك واضح. الامر الثالث: يعتبر في الاستصحاب أيضا أن يكون الاثر الذي يراد إثباته به مترتبا على نفس الواقع المشكوك فيه، لا على الشك فيه بحيث يكون الشك تمام الموضوع للاثر من دون أن يكون للواقع المشكوك فيه دخل في ذلك، فانه لو كان الاثر مترتبا على نفس الشك، فبمجرد حدوث صفة الشك يترتب الاثر ويكون محرزاً بالوجدان، فلا حاجة إلى إحراز الواقع بالاستصحاب، بل لو فرض كون الاثر مترتبا على الاعم من الواقع والشك فيه، فالاستصحاب ايضا لا يجري، لاحراز الاثر بمجرد الشك، فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب، لان الاستصحاب إنما شرع لبقاء الواقع وتنزيل المشكوك فيه منزلة المتيقن، فإذا فرض أن الاثر رتب شرعا على نفس الشك فلا موقع للتعبد ببقاء الواقع، لانه يلزم التعبد بما هو محرز بالوجدان. الامر الرابع: لا إشكال في أن الاستصحاب وارد على قاعدة الاشتغال والبراءة (٣) سواء توافقا في المؤدى أو تخالفا.

(١) أقول: بل ويكفي في الاستصحاب كون الاثر مترتبا على ما هو محفوظ في ضمن الحدوث والبقاء الساري فيهما من دون دخل لحيث البقاء فيه أيضا، كما هو الغالب في موارد. (٢) والظاهر أنه لا يمكن، لسبق الحدوث على البقاء دائما فيلزم لغوية أخذ البقاء موضوعا آخر للاثر في عرض الحدوث، لان الاثر دائما يستند إلى الحدوث ولا يستند إلى البقاء أبدا، فتأمل (منه). (٣) أقول: ما أفيد في البرائة إنما يصح لو كان موضوع الفبح لا بيان بالاضافة إلى الوجود والعدم، = (*)

[١٣٠]

أما وروده على البراءة: فواضح، من جهة أن مبنى البراءة هو قبح العقاب بلا بيان، والاستصحاب يكون بيانا، فلا موضوع للبراءة مع الاستصحاب. وأما وروده على قاعدة الاشتغال: فلان حكم العقل بوجوب الاحتياط بترك المشكوك فيه في الشبهات التحريمية وفعله في الشبهات الوجوبية إنما هو لاجل لزوم دفع الضرر المحتمل وحصول المؤمن عن تبعة مخالفة التكليف، وهذا يرتفع موضوعه بقيام الاستصحاب على نفي التكليف أو ثبوته في المشكوك. أما في صورة قيامه على نفي التكليف فواضح، لعدم احتمال الضرر وحصول المؤمن حينئذ. وأما في صورة قيامه على ثبوت التكليف، فلان استصحاب التكليف كالعلم به يكون محزرا للتكليف، ومعه لا يبقى موضوع لحكم العقل بالاحتياط، لان حكمه بذلك إنما يكون في ظرف عدم إحراز التكليف في المشكوك. وبالجملة: لا إشكال في أن حكم العقل بالبراءة أو الاشتغال معلق على عدم ثبوت التكليف أو نفيه من الشارع ولو بالاستصحاب، وإلا لزم طرح الاصول الشرعية بالمرّة، إذ ما من مورد إلا وينتهي الامر فيه بالاخرة إلى حكم العقل بالبراءة أو الاشتغال. ومن الغريب ! ما نسبه بعض من لا خبرة له إلى الشيخ - قدس سره - من القول بعدم جريان الاستصحاب في الموارد التي

يستقل العقل فيها بالبراءة والاشتغال، مع أنه - قدس سره - قد صرح بخلاف ذلك في مواضع من الكتاب.

= وإلا فلو كان الموضوع هو اللابيان بالاضافة إلى خصوص الوجود، فلا مجال لجريان الاستصحاب في جهة رفع العقوبة، لأنه مرفوع في الرتبة السابقة عن الحكم بالبراءة شرعا. نعم: ما أفيد تمام بالنسبة إلى استصحاب التكليف في مورد القاعدة في صورة إثبات الاصل وجوب موردها، لان الاصل المزبور حينئذ معين للفراغ والقاعدة بالنسبة إلى الاصول المعينة للفراغ مورود - كما مر منا مرارا - لا مطلقا كما توهم، ولقد تقدم تفصيل ذلك في الحواشي السابقة، فراجع. (*)

[١٣١]

منها: ما أفاده في المقام بقوله: " ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه على من شك في فعله، فان الاستصحاب بنفسه مقتض هناك الوجوب والاتيان بالظهر الواجب في الشرع على الوجه الموظف: من قصد الوجوب والقربة وغيرهما ". انتهى. فلو كان جريان الاستصحاب عنده مقصورا على صورة عدم استقلال العقل بالاشتغال لكان ينبغي أن لا يقول بجريان استصحاب عدم فعل الظهر عند الشك فيه، لاستقلال العقل بالاشتغال فيه. ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف ينسب ذلك إلى مثل الشيخ - قدس سره - مع أن فساده بمكان لا يخفى على أصاغر الطلبة ؟. إذا عرفت ما مهدناه من الامور فاعلم: أنه لا موقع لاستصحاب بقاء التكليف عند العلم بوجوب أحد الشئيين في صورة الاتيان بأحد المحتملين، كما لو علم إجمالا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة وقد فعل المكلف إحدى الصلاتين دون الأخرى، فانه لو اريد من الاستصحاب استصحاب شخص التكليف المعلوم بالاجمال، فعد عرفت - في الامر الاول - أن الاستصحاب الشخصي لا يجري مع العلم بزوال أحد فردي المردد، لان الشك فيه يرجع إلى الشك في حدوث الفرد الباقي لا في بقاء الفرد الحادث - على ما تقدم بيانه - وإلا لزم ترتيب آثار بقاء الفرد المردد على ما هو عليه من التردد، ولازم ذلك هو وجوب الاتيان بكل من الظهر والجمعة، لان هذا هو أثر بقاء الوجوب المردد، مع أن المفروض تحقق فعل الجمعة أو الظهر، فلا يبقى موقع لفعل المأتي به ثانيا، فالاستصحاب الشخصي لا يجري. وإن اريد من الاستصحاب استصحاب الكلّي والقدر المشترك بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، فالشك فيه وإن كان شكا في البقاء والاستصحاب يجري فيه، إلا أنه:

[١٣٢]

إن اريد من استصحاب بقاء القدر المشترك إثبات كون الحادث هو الفرد الباقي وأنه هو متعلق التكليف، فهذا يكون من أردأ أنحاء الاصل المثبت، ودعوى وضوح الملازمة وخفاء الواسطة مما لا ترفع غائلة المثبتة، كما سيتضح وجهه في مبحث الاستصحاب (إن شاء الله تعالى). وإن اريد من استصحاب بقاء القدر المشترك مجرد لزوم الاتيان بالمحتمل الآخر والفرد الباقي مقدمة للعلم بفراغ الذمة عما اشتغلت به، فهذا مما يكفي فيه نفس حدوث التكليف والشك في الامتثال (١) ولا يتوقف على إحراز بقاء التكليف والعلم بعدم الامتثال، لاستقلال العقل بأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وليس هذا من الاحكام التي تنالها يد الجعل الشرعي، لان ذلك من شؤون الطاعة والمعصية التي يستقل العقل بها، فوجوب الاتيان بالمحتمل الآخر عقلا مما هو محرز بالوجدان، لان الشك بالفراغ تمام الموضوع له، ولا يعقل التعبد بما هو محرز بالوجدان، فانه أسوأ حالا

من الامر بتحصيل الحاصل، لان تحصيل الحاصل هو ما إذا كان المحصل للحاصل من سنخ الحاصل، كإحراز المحرز بالوجدان بالوجدان أو المحرز بالتعبد بالتعبد، وأما

(١) أقول: وقد يوهم هذا البيان أن هذا المقدار يكفي لجريان الاستصحاب لولا قاعدة الاشتغال، كما في صورة حصول العمل بعد التلف، ولا يخفى ما فيه: من أن استصحاب الجامع الاحتمالي إنما يجري في صورة الجزم بكون المورد عمله ومورد امتثاله، ومع الشك فيه - كما هو الشأن في علمه الوجداني - لم يحرز لهذا الجعل أثر عملي، فلا يجري كي يقتضي لزوم الاتيان بالمحتمل، وإن كان في البين قاعده اشتغال. نعم: لو بنينا - كما هو المشهور - من أن نتيجة استصحاب التكليف جعل المماثل، أمكن أن يقال: بأن جعل الجامع لا يعقل إلا في ضمن فصل، وهو لا يكون إلا لخصوصية وجوب الباقي، فبالاستصحاب حينئذ يحرز هذه الخصوصية، لانه من لوازم الحكم الظاهري، لا من لوازم الواقع محضا كي يكون مثبتا، ولازمه حينئذ عدم جريان قاعدة الاشتغال، لوجود البيان الراجع لموضوع القاعدة، كاستصحاب تكليف شخص المورد، كما لا يخفى، فتدبر فيما ذكرنا، كي لا يبقى لك مجال جعل القاعدة مانعا من جريان هذا الاستصحاب. (*)

[١٣٣]

إحراز المحرز بالوجدان بالتعبد فهو أردأ من ذلك. وحاصل الكلام: أنه عند العلم بوجود أحد الشئيين مع حصول امثال أحدهما لا يجري استصحاب بقاء التكليف، لا الشخصي، ولا الكلي. أما الشخصي: فللشك في حدوث الفرد الباقي بالبيان المتقدم. وأما الكلي: فلانه لا يثبت به تعلق التكليف بالمحتمل الآخر، وأثر وجوب تحصيل اليقين بالفراغ والعلم بالخروج عن عهدة التكليف مما يقتضيه نفس حدوث التكليف والشك في امثاله، وليس من الآثار المترتبة على بقاء التكليف واقعا ليجري فيه الاستصحاب. ولو فرض أنه من الآثار المترتبة على الاعم من الحدوث والبقاء، فالاستصحاب أيضا لا يجري، لسبق الحدوث على البقاء، والشئ إنما يستند إلى أسبق علله. ولا يقاس ما نحن فيه على ما إذا علم بمتعلق التكليف تفصيلا وشك في امثاله، حيث إنه يجري استصحاب بقاء التكليف بلا كلام، كما صرح به الشيخ - قدس سره - في كلامه المتقدم، وذلك: لان المستصحب فيه هو التكليف الشخصي المتعلق بالفعل الخاص، وبقائه ليس محزرا بالوجدان وبالاستصحاب يحرز بقائه، فالذي يتأتى من الاستصحاب في مثل ذلك لا يتأتى من قاعدة الاشتغال، لان قاعدة الاشتغال لا تثبت التكليف ولا تحرز بقائه. وهذا بخلاف ما نحن فيه، فان المفروض عدم جريان الاستصحاب الشخصي، والآخر الذي يمكن إثباته من استصحاب الكلي ليس إلا لزوم الاتيان بالمحتمل الآخر مقدمة للعلم بالفراغ، وهذا المعنى يتأتى من قاعدة الاشتغال ولا يحتاج إلى الاستصحاب، لان موضوعه نفسه الشك في الامتثال. وبذلك يمتاز مورد قاعدة الاشتغال عن مورد الاستصحاب، ولا يمكن أن

[١٣٤]

يجتمعا في مورد واحد، فان مورد قاعدة الاشتغال هو ما إذا كان الاثر الذي يراد إثباته مترتبا على نفس الشك بلا دخل للواقع المشكوك فيه، ومورد الاستصحاب هو ما إذا كان الاثر مترتبا على نفس الواقع بلا دخل للشك فيه، فتأمل في أطراف ما ذكرناه، فانه قد وقع الخلط في جملة من الكلمات بين القاعدة والاستصحاب، وقد تقدم شطر من الكلام في ذلك في مبحث الظن في تأسيس الاصل عند الشك في الحجية، فراجع. وينبغي التنبيه على امور الاول: ربما يقال: بعد وجوب الاحتياط في موارد الشبهة الوضوعية في الشرائط والموانع،

كالقبلة واللباس ونحو ذلك، بدعوى: سقوط الشرط عند عدم العلم به تفصيلاً، فيأتي بالمشروط فاقداً للشرط أو واجداً للمانع (١) ولعله لذلك ذهب الحلبي - رحمه الله - إلى عدم وجوب الستر عند اشتباه اللباس. والمحكي عن المحقق القمي - رحمه الله - التفصيل بين الشرائط المستفادة من مثل قوله - عليه السلام - " لا تصل فيما لا يؤكل " (٢) ونحو ذلك من الاوامر والنواهي الغيرية فذهب إلى سقوط الشرط في موارد اشتباهه، وبين الشرائط

(١) أقول: إتمام هذا الكلام أمكن فيما لو كان آخر الوقت بحيث لا يبقى مجال إلا لصلاة واحدة، فانه حينئذ أمكن دعوى إلغاء الستر عند اشتباهه بالنجس من جهة أهمية مانعية النجاسة عن شرطية الستر، كما هو الشأن عند حصر الستر بالنجس، ووجهه حينئذ لزوم تركه فيها المستتبع لعدم القدرة على الستر. نعم: مع سعة الوقت لا مجال لهذه المزاحمة، إذ بتكرار الصلاة يحفظ بين شرطية الستر ومانعية النجاسة، كما لا يخفى. (٢) لم أجد حديثاً بهذه العبارة. ولعله - قدس سره - أراد النقل بالمعنى، فراجع. (المصحح). (*)

[١٣٥]

المستفادة من مثل قوله - عليه السلام - " لا صلاة إلا بطهور " (١) ونحو ذلك، فقال: بعدم سقوط الشرط عند الجهل به. ولم يحضرنى كتب المحقق - رحمه الله - حتى أراجع كلامه، وكأنه قاس باب العلم والجهل بالموضوع بباب القدرة والعجز، فقد حكى عن بعض الاعلام هذا التفصيل بعينه في موارد تعذر الشرط، وسيأتي الكلام فيه في مبحث الأقل والاكثر. وعلى كل حال، فالاقوى: أنه لا فرق بين الشرائط وغيرها في وجوب الاحتياط عند الجهل بالموضوع وتردده بين أمور محصورة، فيجب تكرار الصلاة إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، أو في التوبين المشتبهين عند اشتباه الطاهر بالنجس، أو الحرير بغيره، ولا وجه لسقوط الشرط، إلا إذا استفيد من الدليل اختصاص الشرطية بصورة العلم التفصيلي بالموضوع، كما ربما يستفاد من قوله - عليه السلام - " أذن وأقم لأولهن " (٢) كون الترتيب بين الفوائت إنما يعتبر عند العلم بما فات أولاً. وبالجملة: لا وجه لأطلاق القول بسقوط الشرط عند عدم العلم به تفصيلاً، بل لا بد من ملاحظة ما يستفاد من دليل الشرط وأن شرطيته مقصورة بصورة العلم بموضوعه تفصيلاً أولاً؟. وقياس باب العلم والجهل بباب القدرة والعجز ليس علي ما ينبغي، فان القدرة من الشرائط لثبوت التكليف والعلم بالموضوع أو الحكم من الشرائط لتنجز التكليف، والمفروض أنه قد علم بحصول الشرط بين الاطراف فلا موجب لسقوطه، وسيأتي لذلك مزيد توضيح في المباحث الآتية (إن شاء الله تعالى).

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الوضوء الحديث ١. (٢) الوسائل: الباب ٣٧ من أبواب الاذان والاقامة الحديث ١، لفظ الحديث: " إذا كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهن فأذن وأقم الخ ". (*)

[١٣٦]

الامر الثاني: يظهر من الشيخ - قدس سره - التفصيل بين الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالي في كيفية النية إذا كان المحتمل أو المعلوم بالاجمال من العبادات، فانه في الشبهات البدوية يكفي مجرد قصد احتمال الامر والمحبوبية، فينوي من احتمال الجنابة عند الغسل امتثال الامر الاحتمالي، فان هذا هو الذي يمكن في حقه. وأما في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي: فلا يكفي ذلك، بل لا بد

من قصد امتثال الامر المعلوم بالاجمال على كل تقدير، وذلك يتوقف على أن يكون المكلف حال الاتيان بأحد المحتملين قاصدا للاتيان بالمحتمل الآخر، إذ مع عدم قصد ذلك لا يتحقق قصد امتثال الامر المعلوم بالاجمال على كل تقدير، بل يكون قصد امتثال الامر على تقدير تعلقه بالمأتي به، وهذا لا يكفي في تحقق الامتثال مع العلم بالامر، لانه يعتبر في حسن الطاعة والامتثال قصد امتثال الامر المعلوم تعلقه بأحد المحتملين. هذا حاصل ما أفاده - قدس سره - في وجه التفصيل في كيفية النية بين الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالي. ولكن للنظر فيه مجال، فان العلم بتعلق الامر بأحد المحتملين لا يوجب فرقا في كيفية النية في الشبهات (١) فان الطاعة والامتثال في كل من المحتملين

(١) أقول: بناء على مبناه: من لزوم الامتثال الجزمي في العبادة مهما أمكن - خصوصا لو بنينا على الاشتغال في مثل هذه القيود عند الشك فيها وفي كفيتهما - فمع العلم بوجود عبادة في البين يجب إثباته بداعي أمره الجزمي الملازم لان يكون إثباته بما هو معلوم في البين عبادية، بلا نظر إلى كل واحد من المحتملين إلا من باب احتمال انطباق عنوان العبادة المعلومه عليه لا أنه بما هو عبادة محتملة، ففي الحقيقة الداعي على إثبات المحتمل احتمال انطباق العبادة المعلومه المأتيه يجزم أمره عليه، لا أن الداعي على إثباته احتمال أمره، وكم فرق بين الامرين ! وحينئذ الاولى منع اعتبار الجزم بالنية حتى مع = (*)

[١٣٧]

ليست إلا احتمالية، كما إذا لم يعلم بتعلق الامر بأحدهما وكانت الشبهة بدوية، إذ المكلف لا يمكنه مزيد من قصد امتثال الامر الاحتمالي عند الاتيان بكل من المحتملين، وليس المحتملان بمنزلة فعل واحد مرتبط بالاجزاء، حتى يقال: العلم بتعلق التكليف بالفعل الواحد يقتضي قصد امتثال الامر المعلوم. وبالجملة: لا إشكال في أن فعل كل من المحتملين لا يمكن إلا بداعي احتمال تعلق الامر به، فلا يتوقف تحقق الامتثال في كل منهما على قصد الامر المعلوم بالاجمال، بل لو أتى المكلف بأحد المحتملين من دون أن يكون قاصدا للاتيان بالمحتمل الآخر يحصل الامتثال ويصح العمل على تقدير تعلق الامر بذلك المحتمل. نعم: يكون متجريا في قصده، حيث إنه لم يقصد امتثال الامر على كل تقدير، إلا أن تجريه في ذلك لا دخل له في تحقق الطاعة والامتثال على تقدير مصادفة المأتي به للواقع. والحاصل: أنه يمكن أن يكون للمكلف رغبة في فعل أحد المحتملين بحيث يحب طاعة أمره الاحتمالي، ولا يكون له رغبة في فعل المحتمل الآخر فلا يطيع أمره الاحتمالي، ولا ملازمة بين الاطاعتين ولا ارتباط بين الامتثالين، فلا يتوقف حصول الامتثال لاحدهما على قصد امتثال الآخر، فتأمل جيدا. الامر الثالث: لو كان المعلوم بالاجمال أمرين مترتبين شرعا كالظهر والعصر المردد بين الجهات الاربع عند اشتباه القبلة، فلا إشكال في عدم جواز استيفاء جميع احتمالات العصر قبل استيفاء جميع احتمالات الظهر، للعلم بفوات الترتيب، كما

= التمكن، كما لا يخفى. (*).

[١٣٨]

لا إشكال في عدم جواز فعل العصر إلى جهة مغايرة لجهة فعل الظهر، لفوات الترتيب أيضا. وفي جواز الاتيان ببعض احتمالات العصر قبل استيفاء جميع احتمالات الظهر وعدم جوازه وجهان: مبنيان على

أن الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلي ؟ أو في طوله ؟. بيان ذلك: هو أنه بعد الفراغ عن اشتراط الترتيب بين الظهر والعصر ولزوم إحراز وقوع العصر عقيب الظهر - كسائر الشرائط التي لا بد من إحرازها في مقام الامتثال - يقع الكلام في أنه هل يعتبر في حصول الطاعة وحسن الامتثال إحراز تحقق الترتيب حين الاتيان بصلاة العصر ؟ بحيث يكون المكلف حين اشتغاله بالعصر محرزا لفراغ ذمته عن صلاة الظهر لكي يكون محرزا للترتيب في ذلك الحال، أو أنه لا يعتبر ذلك ؟ بل يكفي العلم بتحقق الترتيب ووقوع العصر عقيب الظهر ولو بعد الفراغ عن صلاة العصر. فإن قلنا: إنه يعتبر إحراز الترتيب حين الاتيان بصلاة العصر، فلا يجوز أن يأتي ببعض احتمالات العصر قبل استيفاء جميع احتمالات الظهر، لانه حين الاتيان بذلك البعض لا يعلم بفراغ الذمة عن صلاة الظهر، لاحتمال أن لا تكون القبلة في تلك الجهة التي صلى الظهر إليها. وإن قلنا: إنه لا يعتبر إحراز الترتيب حين الاتيان بصلاة العصر، بل يكفي إحرازه ولو بعد الفراغ عن صلاة العصر، فيجوز فعل كل واحد من احتمالات العصر عقيب كل واحد من احتمالات الظهر إلى أن يستوفي جميع الاحتمالات، لانه بعد استيفاء جميع الاحتمالات يعلم بوقوع العصر عقيب الظهر وإن لم يعلم بذلك حين الاتيان بكل من احتمالات العصر، لاحتمال أن لا تكون القبلة في تلك الجهة التي صلى الظهر والعصر إليها. فإن قلت: لا فرق بين الصورتين، فانه على كل حال لا يعلم بوقوع العصر

[١٣٩]

عقيب الظهر حين الاتيان بها، لو أخر استيفاء احتمالاتها عن احتمالات الظهر، فانه حين الاتيان بكل واحد من احتمالات العصر لا يعلم بكون تلك الجهة جهة القبلة، فيحتمل أن لا تكون هذه الصلاة هي صلاة العصر المأمور بها، والترتيب إنما يعتبر بين الظهر والعصر المأمور بهما واقعا، لا الظهر والعصر المأتي بهما من باب المقدمة العلمية، والعلم بتحقق الترتيب بين الظهر والعصر المأمور بهما واقعا لا يكاد يحصل إلا بعد استيفاء جميع الاحتمالات لكل منهما، فلا فرق بين أن يؤخر احتمالات العصر عن احتمالات الظهر وبين أن يأتي بكل من احتمالات العصر عقيب كل من احتمالات الظهر. قلت: الفرق بينهما في غاية الوضوح، فانه عند تأخير احتمالات العصر عن جميع احتمالات الظهر يعلم حين الاتيان بكل من احتمالات العصر أن الصلاة المأتي بها واقعة عقيب الظهر الواقعي وإن كان لا يعلم بكونها عصرا واقعا، لاحتمال أن لا تكون إلى القبلة، إلا أن هذا لمكان الجهل بالقبلة لا لمكان الجهل بالترتيب، فانه يعلم بالترتيب ووقوع كل من احتمالات العصر عقيب الظهر الواقعي حال الاشتغال بالاحتمالات، وهذا بخلاف ما إذا أتى بكل من احتمالات الظهر والعصر عقيب الآخر (١) فانه حال الاشتغال بكل من

(١) أقول: الفرق المزبور مبني على كون المعتبر في الصلاة القطع بوقوع محتمل العصرية بما هو محتمل عقيب الظهر، وإلا فلو كان المعتبر فيه حين الاتيان القطع بوقوع العصر الواقعي عقيب الظهر في كل محتمل فهو حاصل في الاخير ايضا، غاية الامر هذا المعنى في غير المحتمل الاخير تعليلي وفيه تنجيزي. ولئن شئت تقول: بأن الشك في جميع الاحتمالات متعلق بالقبلة، وإلا فمن حيث الترتيب يقطع بالترتيب في فرض الفراغ عن كونه قبلة، ومن هنا ظهر أن المكلف ليس له جهلان: أحدهما متعلق بالترتيب والآخر بالقبلة، إذ لازم الجهلين بقاء أحدهما على حاله مع رفع الآخر، نظير الجهل بالقبلة واللباس. وإلا فاما فيما نحن فيه ليس كذلك، إذ مع رفع الجهل عن القبلة لا يبقى جهل بالترتيب، وحينئذ صح لنا دعوى عدم جهل بالترتيب أصلا بين الظهر الواقعي وعصره، وإنما الجهل ممحض بكون المأتي به. (*)

[١٤٠]

محتملات العصر غير الاخير منها لا يعلم بوقوع العصر عقيب الظهر الواقعي، للشك في وقوع الظهر المأتي بها إلى جهة القبلة، فالمكلف حال الاشتغال بكل واحد من محتملات العصر كما يكون جاهلا بالقبلة يكون جاهلا بالترتيب ووقوع العصر عقيب الظهر الواقعي، فلا يحصل الامتثال التفصيلي بالنسبة إلى كل من شرعية القبلة وشرطية الترتيب، وبناء على اعتبار الامتثال التفصيلي وتقدم رتبته على الامتثال الاجمالي يجب تحصيل الامتثال التفصيلي بالنسبة إلى كل شرط يمكن فيه ذلك. ولا ملازمة بين الشروط، بحيث لو سقط اعتبار الامتثال التفصيلي في شرط لعدم إمكانه يسقط بالنسبة إلى سائر الشروط، بل الامتثال التفصيلي يجب بأي مقدار أمكن، وفي المقام يمكن حصول الامتثال التفصيلي بالنسبة إلى شرط الترتيب بتأخير جميع محتملات العصر عن جميع محتملات الظهر وإن لم يمكن تحصيله بالنسبة إلى شرطية القبلة، فما نحن فيه نظير ما إذا تردد كل من القبلة واللباس بين امور محصورة مع إمكان رفع التردد بالنسبة إلى اللباس، فانه لا إشكال في وجوب رفع التردد بالنسبة إلى اللباس تحصيلًا للامتثال التفصيلي فيه. فإن قلت: فرق بين ما نحن فيه وبين المثال، فانه في المثال يلزم زيادة في المحتملات عند عدم رفع التردد عن اللباس، فانه يجب تكرار الصلاة في كل من الثوبين المشتبهين إلى كل من الجهات الاربع، فتكون المحتملات في كل من الظهر والعصر ثمانية مع إمكان تقليلها يجعلها أربعة عند رفع التردد عن اللباس، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فان المحتملات في كل من الظهر والعصر لا تزيد على الاربعة، سواء قدم جميع محتملات الظهر عن محتملات العصر أو

إلى القبلة أم لا، كما لا يخفى. وحينئذ فلو بنينا على تقديم الامتثال التفصيلي على الاجمالي، لا يجب في المقام اختيار الشق الاول، فضلا عن التحقيق من عدم تقديمه، كما سيأتي عند تعرضه (إن شاء الله تعالى). (*)

[١٤١]

لا، ومن المعلوم: أن تقدم رتبة الامتثال التفصيلي على الامتثال الاجمالي على القول به إنما هو فيما إذا لزم من الامتثال الاجمالي تكرار في العمل، لا مطلقا، كما سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى) فلا موجب لرفع الجهل عن قيديّة الترتيب بعدما لم يلزم منه زيادة في المحتملات. قلت: تأخر رتبة الامتثال الاجمالي عن الامتثال التفصيلي هو الذي أوجب المنع عن التكرار، لا أن المنع عن التكرار أوجب تأخر رتبة الامتثال الاجمالي عن الامتثال التفصيلي، فالمانع إنما هو لزوم الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي وإن لم يلزم منه زيادة في المحتملات. فتحصل مما ذكرنا: أن وجوب تأخير محتملات العصر عن جميع محتملات الظهر مبني على اعتبار الامتثال التفصيلي وتقدم رتبته على الامتثال الاجمالي، وسيأتي (إن شاء الله تعالى) أن الاقوى: اعتبار الامتثال التفصيلي مع التمكن منه، وعليه يجب تأخير محتملات العصر عن جميع محتملات الظهر، فتأمل جيدا. الامر الرابع: قد تقدم في الشبهة التحريمية عدم تأثير العلم الاجمالي إذا كانت الاطراف غير محصورة، لعدم التمكن من المخالفة القطعية فيها عادة، بالبيان المتقدم (١)

(١) أقول: قد تقدم بما لا مزيد عليه أن مجرد عدم التمكن عن تحصيل بصور المخالفة منه خارجا لا يستلزم جريان الناقية من الاصول ولا جواز الارتكاب وترك الموافقة، وإنما المانع عن جريان الاصول نفس منجزية العلم بنحو العلية ولو لم يكن معارضا، وذلك حاصل في ظرف ترك المحتملات، إذ في هذا الطرف يقطع بالقدرة على المخالفة الواقعية فيحرم، فجريان الاصل حينئذ لا مجال له ولو لم تكن يتعارض لمكان وجود العلم المنجز في هذا الطرف، فيجب حينئذ بحكم العقل الموافقة القطعية، وحينئذ فلو

بنينا على عدم وجوب الاجتناب في غير المحصور حتى في التحريمية، فلا بد وأن يكون من إجماع على الترخيص الكاشف عن جعل البديل، بناء على ما هو التحقيق: من عليّة العلم، ولا رمه = (*)

[١٤٢]

وهذا بخلاف الشبهة الوجوبية، فإن المخالفة القطعية بترك جميع المحتملات بمكان من الامكان، فلا بد من تأثير العلم الاجمالي بالنسبة إلى المخالفة القطعية وعدم جواز ترك جميع المحتملات. نعم: لا يمكن الموافقة القطعية بفعل جميع المحتملات لكثرة الاطراف، فلا بد من التبعيض في الاحتياط والاتيان بالمقدار الممكن من المحتملات. ولا وجه للاكتفاء بفعل أحد المحتملات وترك الباقي، بدعوى: أن تعذر الموافقة القطعية يوجب التنزيل إلى الموافقة الاحتمالية، وهي تحصل بفعل أحد المحتملات، لان المانع من وجوب الموافقة القطعية ليس هو إلا لزوم العسر والحرج من الجمع بين المحتملات، والضرورات إنما تتقدر بقدرها، فلا بد من سقوط ما يلزم منه العسر والحرج، ولا موجب لسقوط الزائد عن ذلك، فلا محيص من وجوب الاتيان بالمقدار الممكن من المحتملات. هذا تمام الكلام في الشك في المكلف به عند دورانه بين المتباينين، وقد بقي منه بعض التنبيهات لم يتعرض لها شيخنا الاستاذ - مد ظله - لانها قليلة الجدوى

= الالتزام في الشبهة الوجوبية أيضا بمنط واحد، نظرا إلى إطلاق معاهد الاجماع، وإلى هذا البيان نظر شيخنا الأعظم: من الاكتفاء بفعل واحد وترك الباقي. ويمثل هذا البيان ينبغي أن يفهم كلمات شيخنا الأعظم، فتدبر. (*)

[١٤٣]

المقام الثاني في دوران الامر بين الاقل والاكثر وأقسامه كثيرة، فان التردد بين الاقل والاكثر تارة: يكون في نفس متعلق التكليف من الفعل أو الترك المطالب به. واخرى: يكون في موضوع التكليف فيما إذا كان للتكليف تعلق بالموضوع الخارجي. وثالثة: يكون في السبب والمحصل الشرعي والعقلي أو العادي. وعلى جميع التقادير، تارة: يكون الاقل والاكثر من قبيل الجزء والكل، واخرى: يكون من قبيل الشرط والمشروط، وثالثة: يكون من قبيل الجنس والنوع. ثم ما كان من قبيل الشرط والمشروط، تارة: يكون منشأ انتزاع الشرطية أمرا خارجا عن المشروط مبيانا له في الوجود، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، واخرى: يكون داخلا في المشروط متحدا معه في الوجود، كالايمان بالنسبة إلى الرقية. وفي جميع هذه الاقسام، تارة: يكون الاقل والاكثر ارتباطيين، واخرى: يكون غير ارتباطيين وعلى التقديرين: تارة: تكون الشبهة وجوبية، واخرى: تكون تحريمية. ومنشأ الشبهة: إما فقد النص، وإما إجمال النص، وإما تعارض النصين، وإما الاشتباه في الموضوع الخارجي. فهذه جملة الاقسام المتصورة في باب الاقل والاكثر، وسيأتي مثال كل قسم عند البحث عن حكمه. وكان الشك - قدس سره - غفل عن إمكان تردد نفس متعلق التكليف بين

[١٤٤]

الاقل والاكثر في الشبهة الموضوعية، وأبدل هذا القسم بما يرجع إلى الشك في المحصل، ولكن سيأتي (إن شاء الله تعالى) أن ذلك

بمكان من الامكان، ومنه تردد لباس المصلي بين كونه من مأكول اللحم أو غيره، وعلى كل حال: ينبغي أفراد كل واحد من هذه الاقسام بفصل يخصه - إلا ما كان منها متحد الحكم مع الآخر - لاختلاف أحكامها، فان منها ما تجري فيه البراءة بلا كلام، ومنها مالا تجري فيه البراءة بلا كلام، ومنها ما هو مختلف فيه. الفصل الاول في دوران الامر بين الاقل والاكثر في الاسباب والمحصلات والاقوى: عدم جريان البراءة عن الاكثر مطلقا في الاسباب العادية والعقلية والشرعية. أما في الاسباب العادية والعقلية: فواضح (١) فان المجعول الشرعي فيها ليس إلا المسبب ولا شك فيه، والمشكوك فيه ليس من المجعولات الشرعية

(١) أقول: بعدما كان الامر البسيط معلوما بجميع حدوده، فلا يكون الشك فيه راجعا إلى الشك في متعلق التكليف، وحينئذ لا قصور فيه من ناحية الاشتغال، ولازمه استلزام الشك في دخل شئ في المحقق الشك في حصول الفراغ منه بدونه، وحينئذ فعلى التحقيق: من كون حكم العقل بالفراغ تجزييا، لا شبهة في عدم جريان الاصول النافية فيه، ولو كانت حرمة شئ في المسبب مجعولا بجعل مستقل. وإن قلنا بأن حكم العقل المزبور تعليلي، فلا قصور في جريان البراءة عن حرمة مخالفة التكليف بالبسيط من قبل ترك مشكوك الحرمة، وإن كانت سببته عادية أم عقلية. فما أفيد من التفصيل في المقام بين المجعولات وغيرها غير تام، إلا على القول بالاصول المثبتة، بدعوى أن رفع جزئية المشكوك يثبت مؤثريه الاقل، فيتحقق المسبب، فيصير الاصل المزبور مثبتا للفراغ الجعلي الظاهري، ولكن أنى لنا بذلك! كما لا يخفى. (*)

[١٤٥]

ولا تناله يد الوضع والرفع التشريعي، فلا يعمه أدلة البراءة (١) فالشك في جزئية شئ للسبب أو شرطيته يرجع إلى الشك في حصول متعلق التكليف وتحقق الامتثال عند عدم الاتيان بالاكثر، والعقل يستقل بوجوب إحراز الامتثال والقطع بالخروج عن عهدة التكليف، ولا يحصل ذلك إلا بالاتيان بكل ما يحتمل دخله في السبب، وذلك واضح. وأما في الاسباب الشرعية: كالغسلات في باب الطهارة الحديثة والخبثية، بناء على أن يكون المأمور به هو التطهير والغسلات محصلة له، لا أنها هي المأمور بها - كما ربما يدل عليه الامر بالتطهير في جملة من الأدلة الواردة في باب الطهارة الحديثة والخبثية - فقد يتوهم: جريان البراءة عن الاكثر، لان الشك فيها يرجع إلى الشك في المجعول الشرعي، فيعمه أدلة البراءة. هذا، ولكن قد تقدم في مبحث البراءة فساد التوهم، ونزيده في المقام وضوحا، فنقول: إن شمول أدلة البراءة للمحصلات الشرعية يتوقف على أن تكون المجعولات الشرعية هي الاسباب لا المسببات، وأن تكون أجزاء السبب وشرائطه أيضا مجعولة بجعل مستقل مضافا إلى جعل الاسباب، وقد بينا في محله استحالة ذلك. بيان الملازمة: هو أنه لو كانت المجعولات الشرعية نفس المسببات وترتبها على اسبابها - كترتب الطهارة على الغسلات الثلاث، والنقل والانتقال على البيع والشراء - فالاسباب تكون خارجة عن دائرة الجعل، ولا تنالها يد الوضع والرفع التشريعي، إذ لا تعقل أن تتعلق الجعل الشرعي بكل من السبب والمسبب، لان جعل أحدهما يغني عن جعل الآخر، فبناء على تعلق الجعل

(١) أقول: لو كان المراد من المجعول الاعم من الاصلي والتبعي قد يشكل أمر التفكيك بين جعلية المسبب وعدم جعلية السبب ولو تبع، إذ لا معنى لجعل المسبب إلا منوطا بالامر العقلي أو العادي، وإلا لو لم يلحظ في مقام جعله هذه الاناطة لا يتصور سببية الامر العادي للامر الجعلي، ومع تصوره فيرجع إلى جعل السببية ولو تبع، لجعل المسبب منوطا بالمطلق أو المقيد، كما لا يخفى. (*)

بالمسببات تكون الاسباب الشرعية كالاسباب العقلية والعادية غير قابلة للوضع والرفع، وإطلاق السبب الشرعي عليها إنما هو باعتبار أن الشارع حكم بترتب المسبب عليه من دون أن يكون في البين ترتب عادي أو عقلي، فالشك في جزئية شئ للسبب أو شرطيته يرجع إلى الشك في ترتب المسبب على الفاعل لذلك الجزء أو الشرط (١) وبالآخرة يشك في حصول المكلف به في باب التكليف وفي حصول المسبب في باب الوضعيات عند عدم الاتيان بما يشك في جزئيته أو شرطيته، ولا يكاد يحصل العلم بذلك إلا بالاتيان بكل ما يحتمل دخله في السبب. هذا إذا لم نقل بجعل السببية. وإن قلنا بجعل السببية ولكن لم نقل بجعل الجزئية والشرطية بجعل مغاير لجعل السببية، فالشك في جزئية شئ للسبب أو شرطيته يرجع إلى الشك في جعل الشارع سببية الأقل، للقطع بسببية الاكثر، ورفع السببية عن الناقص يقتضي عدم تعلق الجعل الشرعي به، ولازم ذلك عدم ترتب المكلف به على الناقص، وهذا ينتج عكس المقصود، لان المقصود من إجراء البراءة هو ترتب المكلف به على الناقص. فمجرد القول بجعل السببية لا يكفي في شمول أدلة البراءة لموارد الشك في المحصل ما لم ينضم إليه القول بجعل الجزئية والشرطية مستقلاً، فانه حينئذ يصح أن يقال: إن أدلة البراءة تقتضي رفع ما يشك في جزئيته أو شرطيته. فإن قلت: يكفي في شمول أدلة البراءة لموارد الشك في المحصل كون الجزء

(١) أقول: ويمكن القول بأنه يرجع إلى الشك في تعلق الجعل بالزائد الذي هو منشأ انتزاع الجزئية في المجعولات الوضعية، فمن حيث كون أمر وضع الجزئية ورفعها بيد الشارع بتوسيط المنشأ لا فرق بين التكليفات والوضعيات. نعم: الذي يسهل الخطب في المقام هو أن أصالة عدم الجزئية لا يثبت سببية الأقل ومؤثرته في البسيط، فلا يثمر مثل هذا الاصل على فرض تجزئة حكم العقل بالفراغ. نعم: على تليقيته يكفي هذا الاصل، بل يكفي البرائة عن حرمة المخالفة من قبل المشكوك، من دون فرق في الفرضين بين كون الجزئية مجعولة بجعل مستقل أم لا، فتدبر. (*)

والشرط مجعولا يتبع جعل السبب المركب منه ومن غيره، كما هو الشأن في جزء متعلق التكليف وشرطه، فإن جزئية السورة مثلا للصلاة ليست مما تنالها يد الجعل مستقلاً بل هي منتزعة عن الامر بالصلاة المركبة منها ومن غيرها، ومع ذلك تجري فيها البراءة ويعمها حديث الرفع عند الشك فيها، وبعد البناء على جعل السببية تكون أجزاء السبب وشرائطه كأجزاء الصلاة وشرائطها منتزعة عن نفس تعلق الجعل بالسبب المركب، فيعمها حديث الرفع وتجري فيها البراءة عند الشك فيها، ولا يتوقف على أن تكون الجزئية مجعولة بجعل مغاير لجعل السبب. قلت: فرق بين الاسباب وبين متعلقات التكليف، فإن المشكوك فيه في متعلقات التكليف إنما هو تعلق الامر بالاكثر الواجد للجزء أو الشرط المشكوك فيه، ورفع الجزئية أو الشرطية إنما يكون برفع الامر عن الاكثر، فان رفع الانتزاعات إنما يكون برفع منشأ انتزاعها، ومنشأ انتزاع الجزئية في متعلقات التكليف ليس هو إلا تعلق الامر بالاكثر، وهذا بخلاف الاسباب، فإن منشأ انتزاع الجزئية المشكوك فيها إنما هو سببية الاكثر، وسببته وترتب المسبب عليه مما لا شك فيها، وإنما الشك في سببية الناقص وترتب المسبب عليه، ورفع سببية الناقص ينتج عدم سببته وعدم ترتب المسبب عليه. والحاصل: أن حديث الرفع إنما يرفع المشكوك فيه، والمشكوك فيه في متعلقات التكليف هو تعلق التكليف بالاكثر، وفي الاسباب هو جعل سببية الأقل ورفع سببته

يوجب عدم ترتب المسبب عليه، فالقائل بالبراءة في باب الاسباب والمحصلات يلزمه القول باستقلال الجزئية والشرطية في الجعل، ليكون الجزء المشكوك فيه مما تناله يد الرفع بنفسه، ولا يكفي في إثبات مدعاه مجرد جعل السببية، فتأمل (١).

(١) وجهه: هو أنه قد يختلج في البال عدم الفرق بين متعلقات التكليف وبين الاسباب بعد البناء على جعل (*)

[١٤٨]

بل هذا أيضا لا يثبت المدعى إلا على القول بالاصل المثبت، فإن مجرد رفع المشكوك لا أثر له ما لم تثبت سببية الناقص وترتب المسبب عليه، وذلك مبني على الاصل المثبت. فتحصل: أنه في موارد الشك في المحصل وتردده بين الاقل والاكثر لا بد من الاحتياط، ولا تجري البراءة مطلقا وإن كان المحصل شرعيا (١). الفصل الثاني في دوران الأمر بين الاقل والاكثر في الشبهات التحريمية كتردد الغناء بين أن يكون هو مطلق ترجيع الصوت، أو بقيد كونه مطربا. والظاهر: أن تكون الشبهات التحريمية على عكس الشبهات الوجوبية، فإنه في الشبهات الوجوبية يكون الاقل متيقن الوجوب والاكثر مشكوكا، وفي

السببية، فإن تعلق التكليف بالاكثر في باب متعلقات التكليف وإن كان مشكوكا، إلا أن تحقق الامتثال وحصول البراءة عن التكليف عند الاتيان بالاكثر يكون معلوما، وفي باب الاسباب يكون الأمر كذلك، فإن جعل الاكثر سببا وإن كان مشكوكا إلا أن ترتب المسبب عليه يكون معلوما، وكذا الحال في طرف الاقل، فإنه كما يكون متعلق التكليف بالاقل في باب متعلقات التكليف يكون معلوما، كذلك دخل الاقل في ترتب المسبب في باب الاسباب يكون معلوما، فلا فرق بينهما في كل من طرفي الاقل والاكثر، وحينئذ يصح أن يقال: إنه يمكن رفع الجزئية المشكوك فيها برفع منشأ انتزاعها وهو جعل الاكثر سببا كما في متعلقات التكليف، ولا يحتاج إلى جعل الجزئية بجعل مغاير لجعل المسبب، فتأمل (منه) (١) أقول: على مختاره: من كون حكم العقل بالفراغ تعليقا - كما هو أساس بنائه على اقتضاء العلم بالنسبة إلى الموافقة القطعية وأن الاصول إنما يتساقط من أطراف العلم بالتعارض - لا وجه لالتزامه في المقام بالاحتياط، لما مر من عدم قصور في جريان أدلة الترخيمات الظاهرية بالنسبة إلى الفراغ المشكوك من ناحية المشكوك الدخل في السبب، فتدبر بعين الدقة. (*)

[١٤٩]

الشبهات التحريمية الاكثر متيقن الحرمة والاقل مشكوكا. والاقوى: جريان البراءة عن حرمة الاقل مطلقا، سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، وسواء تردد الاقل والاكثر في نفس متعلق التكليف أو في موضوعه، وسواء كان الاقل والاكثر من الارتباطيين أو غيره. والذي خالف في جريان البراءة في الشبهات الوجوبية ينبغي أن لا يقول بجريانها في الشبهات التحريمية أيضا، لاتحاد ملاك النزاع في المقامين (١) ولكن الاكثر لم يتعرضوا لحكم الشبهات التحريمية. ثم إن الارتباطية في المحرمات إنما هي على حذو الارتباطية في الواجبات لا بد وأن تكون حرمة الاقل في ضمن حرمة الاكثر على تقدير أن يكون الاكثر هو متعلق الحرمة من دون أن تكون للاقل حرمة تخصه، وهذا إنما يكون بانسباط الحرمة النفسية على الاجزاء بحيث يكون لكل جزء حظ من تلك الحرمة ليصدق الشروع في فعل الحرام بالاتيان بأول جزء منه، والامثلة التي تخطر بالبال لا تنطبق على هذا المعنى. نعم: يمكن أن يكون حرمة تصوير ذوات الارواح مثلا لذلك على بعض المحتملات، بأن يشك في أن المحرم هو تصوير الصورة

التامة أو بعضها، وعلى فرض أن يكون متعلق الحرمة هو التصوير التام
يكون الشروع في التصوير محرماً

(١) أقول: لا يخفى أن عصيان الحرام المركب لا يكاد يتحقق إلا بإيجاد مجموع الأجزاء، فالعقل ملزم بترك واحد منها ولو كان آخر وجودها، فمع الشك في دخل شئ آخر يمكن كونه آخر الوجودات، فمع تركه يجتري به العقل من جهة شكة في حرمة البقية، وهذا بخلاف الواجب المركب، فإن ترك أول وجود منه يوجب عصياناً، فالقائل بالاحتياط فيه له أن يدعي بأن الاشتغال بوجوب الأقل يقتضي تحصيل الفراغ عنه، ولا يحصل إلا بالاتيان بالاكتر، وهذا بخلاف الحرمة، فإن الاشتغال بالحرام لا يقتضي إلا الفراغ عن المجموع، ومع الشك في دخل شئ آخر يشك في الاشتغال بالأقل، وحينئذ كيف للقائل بالاحتياط في الواجبات أن يقول به في المحرمات؟ ولابد له من بيان واف بما أفيد كي نفهم مقصوده. (*)

[١٥٠]

بشروط تعقيه بسائر الأجزاء. وعلى كل حال: الأمر في المثال سهل بعد وضوح المقصود. الفصل الثالث في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الغير الارتباطيين في الشبهة الوجوبية ولا إشكال ولا كلام في جريان البراءة في الأكثر، للشك في وجوب الزائد عن الأقل، فتعمه أدلة البراءة. وتوهم: أن الزائد من أطراف العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر فيجب الاحتياط فيه واضح الفساد، فإن الضابط في تأثير العلم الاجمالي: هو أن تكون نسبة المعلوم بالأجمال إلى كل واحد من الأطراف على حد سواء، بحيث تتولد من العلم الاجمالي قضية منفصلة على سبيل منع الخلو، والمقام ليس من هذا القبيل، فإن القضية المعلومه بالأجمال تنحل إلى قضيتين: قضية معلومة بالتفصيل وهي وجوب الأقل، وقضية مشكوكه وهي وجوب الأكثر، بل لا يصح إطلاق العلم الاجمالي على مثل ذلك، كما لا يخفى. الفصل الرابع في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطي في الشبهة الوجوبية الحكمية في باب الأجزاء كالشك في جزئية السورة للصلاة. وكان ينبغي أن يبحث في هذا الفصل

[١٥١]

عما يعم الشروط، لاتحاد حكم الأجزاء والشروط، ولكن أفردنا البحث عن الشروط بفصل يخصها لنكتة يأتي التنبيه عليها (إن شاء الله تعالى). وعلى كل حال: فقد اختلفت كلمات الأصحاب في جريان البراءة من وجوب الأكثر على أقوال ثلاثة، فقيل: بعدم جريان البراءة مطلقاً، وقيل: بجريان البراءة مطلقاً، وقيل: بالتفصيل بين البراءة العقلية والشرعية، وهو الأقوى. وأضعف الأقوال: هو الأول، فإنه لا وجه له إلا توهم: أن العلم الاجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر يقتضي عدم جريان الأصول الشرعية والعقلية النافية للتكليف في كل من طرف الأقل أو الأكثر، فلا بد من الاحتياط بفعل الأكثر تحصيلاً للعلم بفراغ الذمة عما اشتغلت به، هذا ولكن سيأتي ما يظهر منه ضعف هذا الوجه. وأما وجه القول الثاني: فليس هو أيضاً إلا تخيل انحلال العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك البدوي في وجوب الأكثر، وهذا هو الذي اختاره الشيخ - قدس سره - . وحاصل ما أفاده في وجه ذلك: هو أن المقتضي لجريان البراءة العقلية والشرعية عن وجوب الأكثر موجود والمانع عنه مفقود. أما وجود المقتضي: فلان الموضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس هو إلا الشك في التكليف النفسي المولوي الذي يستتبع مخالفته العقاب، وفيما نحن فيه يشك في تعلق التكليف بالاكتر، فالعقاب على تركه يكون بلا بيان، وكذا الموضوع في أدلة البراءة الشرعية هو الجهل بالحكم الواقعي، والمفروض في المقام هو

الجهل بوجوب الاكثر، فيعمه حديث الرفع ونحوه من الادلة الشرعية. وأما فقد المانع: فلان المانع المتهم في جريان البراءة في الاكثر ليس هو إلا العلم الاجمالي بتعلق التكليف بالاقل أو الاكثر، ولن ينحل العلم الاجمالي إلى

[١٥٢]

العلم التفصيلي بتعلق التكليف بالاقل والشك البدوي في الاكثر، فإن المعلوم بالاجمال ليس هو إلا خطابا واحدا نفسيا، وتعلق هذا الخطاب بالاقل معلوم تفصيلا للعلم بوجوبه على كل حال، سواء تعلق التكليف بالاكتر أو لم يتعلق. وما تكرر في كلمات الشيخ - قدس سره - من أنه يعلم بتعلق التكليف بالاقل على كل تقدير سواء كان نفسيا أو مقديما، فليس ظاهره بمراد، لان وجوب الاقل لا يكون مقديما على كل حال ولو كان وجوبه في ضمن وجوب الاكثر ويتبع التكليف به، لان الاجزاء لا تجب بالوجوب المقدمي الغيري، بل إنما هي تجب بالوجوب النفسي المتعلق بالمركب المنبسط على كل واحد من الاجزاء، لان المركب ليس إلا الاجزاء بأسرها، فهي واجبة بعين وجوب الكل، ومن هنا تصح دعوى العلم التفصيلي بتعلق التكليف النفسي بالاقل والشك في تعلقه بالاكتر، فينحل العلم الاجمالي لا محالة. هذا حاصل ما أفاده - قدس سره - في وجه جريان البراءة العقلية والشرعية عن الاكثر، بتحرير منا. وقد اورد عليه بوجوه: منها: ما حكى عن المحقق صاحب الحاشية - قدس سره - من أن العلم بوجوب الاقل لا ينحل به العلم الاجمالي، لتردد وجوبه بين المتباينين، فانه لا إشكال في مباينة الماهية بشرط شئ للماهية لا بشرط (١) لان احدهما قسيم

(١) أقول: مرجع الشك في كون الواجب هو الاقل أو الاكثر إلى أن شخص الوجوب المنبسط على الاجزاء محدود بنحو لا يشمل الزائد أو يشمل، وعلى التقديرين لا يكون الواجب المعروض لهذا الوجوب محدودا في رتبة سابقه عن تعلق وجوبه، كيف ! وهذه القلة إنما طرء من جهة قصور الوجوب عن الشمول للزائد، ومثل هذا الحد يستحيل أن يؤخذ في معروض الوجوب. نعم: يمتنع عن إطلاقه في المعروضة حتى مع الزائد، لان معروض الوجوب هو المحدود بحد القلة، كما أن اعتبار عدم الانضمام بالزائد خارجا أيضا لم يلحظ فيه، والا فيخرج عن البحث ويدخل في المتباينين، كالفصل والانضمام، فمن هذه = (*)

[١٥٣]

الأخر، فلو كان متعلق التكليف هو الاقل فالتكليف به إنما يكون لا بشرط عن الزيادة، ولو كان متعلق التكليف هو الاكثر فالتكليف بالاقل إنما يكون بشرط انضمامه مع الزيادة، فوجوب الاقل يكون مرددا بين المتباينين باعتبار اختلاف سنخي الوجوب الملحوظ لا بشرط أو بشرط شئ، كما أن امثال التكليف المتعلق بالاقل يختلف حسب اختلاف الوجوب المتعلق به، فان امثاله إنما يكون بانضمام الزائد إليه إذا كان التكليف به ملحوظا بشرط شئ، بخلاف ما إذا كان ملحوظا لا بشرط، فانه لا يتوقف امثاله على انضمام الزائد إليه، فيرجع الشك في الاقل والاكتر الارتباطي إلى الشك بين المتباينين تكليفا

= الجهة يكون المعروض لا بشرط محض، ولكن معنى لا بشرطيته ليس إلا عدم إضرار انضمام الغير بوجوبه، وإلا فالواجب في ظرف الانضمام وعدمه ليس إلا معنى واحدا، وهو الذات المهملة المحفوظة في ضمن الانضمام بالغير تارة وعدمه أخرى، وفي كل تقدير ليس المعروض إلا الذات الملازم لحد القلة لا المقيد به، لما عرفت: من أن هذا

الجد جاء من قبل الحكم والوجوب، ولا يكون مثل هذا الحد ماخوذاً في معروضه، كما أن حد الكثرة أيضاً لا يوجب تقييد الأقل المعروض للوجوب في ضمن الأكثر واشترطه بكونه منضمّاً بالأكثر، إذ مثل هذه الضمنية التي هي منشأ ارتباط الأجزاء بالأجزاء إنما جاء من قبل وحدة الأمر المتعلق بالجميع، فيستحيل أخذ مثل هذه الحيثيات الناشئة من قبل الأمر في معروض الأمر، فمعروض الأمر أيضاً ليس إلا ذات الأجزاء عارية عن التقييد بالانضمام بالغير. نعم: عار عن الإطلاق أيضاً، فالمعروض للوجوب عند وجوب الأكثر أيضاً ليس إلا ذات الأقل بنحو الأهمال، لا المقيد بقيد الانضمام، وحينئذ فالأقل بقصور الوجوب عن الشمول لغيره وعدم قصوره لا يكاد يختلف معروضيته للوجوب بحد من حدوده، بل المعروض للوجوب على التقديرين هو الذات المهملة العارية عن الإطلاق والتقييد، وحينئذ فعند الشك في حد الوجوب بين الأقل والأكثر لا يوجب اختلافاً في حد الأقل الواجب مستقلاً أم ضمناً، فما هو واجب ضمناً بعينه هو واجب مستقلاً، وإنما الاختلاف في حد وجوبه من حيث انبساطه على الزائد منه أم لا، وهذه الجهة غير مربوطة بواجبية الأقل، فالواجب من الأقل ليس إلا مرتبة واحدة بحد واحد، ضم إليه غيره في الوجوب أم لا، وعليه فيستحيل تردد الأقل الواجب بين المتباينين، كما أن سعة انبساط الوجوب على الأكثر وعدمه أيضاً لا يقتضي إلا اختلافاً في حد الوجوب بلا اشتراطه بشئ ولا اختلافاً في حقيقته، كما لا يخفى. (*)

[١٥٤]

وامثالاً. هذا حاصل ما أفاده المحقق (١) - قدس سره - بتحرير منا. ولا يخفى فساد، فإن اختلاف نسخي الطلب لا دخل له في انحلال العلم الاجمالي وعدمه، بل الانحلال يدور مدار العلم التفصيلي بوجوب أحد الأطراف (٢) بحيث يكون هو المتيقن في تعلق الطلب به ولو فرض الشك في كيفية التعلق وأنه طوراً يكون لا بشرط وطوراً يكون بشرط شئ. وإن شئت قلت: إن الماهية لا بشرط والماهية بشرط شئ ليس من تقابل التضاد، بل من تقابل العدم والملكية، فإن الماهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شئ معها بحيث يؤخذ العدم قيماً في الماهية، وإلا رجعت إلى الماهية بشرط لا، ويلزم تداخل أقسام الماهية، بل الماهية لا بشرط معناها عدم لحاظ شئ معها لا لحاظ العدم، ومن هنا قلنا: إن الإطلاق ليس أمراً وجودياً بل هو عبارة عن عدم ذكر القيد، خلافاً لما ينسب إلى المشهور - كما ذكرنا تفصيله في مبحث المطلق والمقيد - فالماهية لا بشرط ليست مباينة بالهوية والحقيقة للماهية بشرط شئ بحيث لا يوجد بينهما جامع (٣) بل يجمعهما نفساً الماهية، والتقابل بينهما إنما

(١) والعبارة التي وقفت عليها في الحاشية لا تنطبق على ذلك، بل انطباقها على ما سيأتي من الوجه المختار أولى من انطباقها على المحكي، فراجع (منه). (٢) أقول: لو التزمت في المقام باختلاف نسخ الطلب وأن المعلوم بالأجمال هو اللابشرط الجامع بين الوجوديين أو المشروط بالخصوصية الزائدة، فلا محيص لك من الاحتياط ولا يفيدك الانحلال، لأن العلم بوجوب الأقل عين العلم الاجمالي بالجامع [بين] الوجوديين، كما يعترف به بعد ذلك، ولكن عمدة الكلام في المقام في ذلك من أنه من هذا الباب أو من باب العلم بشخص الوجوب المردد بين الحدين الوارد عليه تبادلاً؟ فإنه حينئذ ليس الجامع اللابشرط جامعاً بين الوجوديين، بل هو مجمع بين الحدين، وفي مثله العلم الاجمالي قائم بين حدي الوجوب لا نفسه، وهذا العلم لا اعتبار به كما شرحناه في الحاشية الآتية، فراجع وتدبر. (٣) أقول: وبيان أوضح نقول: إن مرجع اللابشرطية في المقام ليس إلى الجامع بين الواحد والفاقد = (*)

[١٥٥]

يكون بمجرد الاعتبار واللحاظ (١). ففي ما نحن فيه، الأقل يكون متيقن الاعتبار على كل حال، سواء لوحظ الواجب لا بشرط أو بشرط شئ، فإن التغاير الاعتباري لا يوجب خروج الأقل عن كونه متيقن الاعتبار، هذا كله بحسب البرهان. وأما بحسب الوجدان فلا يكاد يمكن إنكار ثبوت العلم الوجداني بوجوب الأقل على كل حال، كانت الماهيتان. متباينتين أو لم تكن، فتأمل جيداً. ومنها: ما أفاده المحقق

الخراساني - قدس سره - من أن وجوب الأقل على كل تقدير يتوقف على تنجز التكليف على كل تقدير، سواء كان متعلقا بالأقل أو بالأكثر، فانه لو لم يتنجز التكليف بالأكثر على تقدير أن يكون هو

= بنحو كان قابلا للانطباق على كل منهما فعلا، كما هو الشأن في بقية الجوامع بالنسبة إلى أفرادها، بل المراد كون الواجب معنا محفوظا في أحد الحدين بنحو التبادل، بمعنى كونه في مرتبة مخصوصة مجتمعة مع وجود شيء زائد عنها منضم بها وعدمه، بحيث يضم الزائد به وعدمه لا يكاد ينقلب ما هو معروض الوجوب لا بذاته ولا بحدته، ومعلوم: أن هذه المرتبة محفوظة بنفس ذاته في ضمن الأكثر، كما أنها محفوظة أيضا في ضمن حد القلة بلا دخل لهذا الحد على أي تقدير في عروض الوجوب على القليل، بل الواجب ليس إلا المحفوظ بين الحدين. نعم: على تقدير كون الواجب هو الكثير ليس امتيازته عن القليل إلا بوجوب الزيادة لا يدخل شيء في معروضية الأقل للوجوب، وحينئذ من أين يصير الأقل مرددا بين الحدين المتباينين؟ كي يجئ في البين العلم الإجمالي في معروض الوجوب، بل لا يكون في البين إلا علم تفصيلي بمرتبة من الواجب وشك بدوي بمرتبة أخرى. نعم: العلم الإجمالي في المقام ليس إلا بين حدي الوجوب الطاري بالعرض على معروضه أيضا، ومثل هذا المعنى خارج عن مصب حكم العقل بالامتثال، كما لا يخفى. ثم العجب من المقرر! حيث إنه يعين هذا الوجه الذي استشكل على المحقق المحشي في تقريب عدم الانحلال اختار هو في تقريبه، وأظن أن ذلك من قصور العلم، فياليت يوضح الفارق بين وجهه وكلام صاحب الحاشية بأزيد من ذلك! حتى نفهم! وإن كان ما شرحناه في شرح التردد بين الأقل والأكثر كافيا في الجزم ببطان تقرير الاحتياط من قبل العلم الإجمالي وعدم الانحلال بأي نحو كان، كما هو واضح. (١) أقول: بل التقابل بينهما بسعة الوجود وضيقه، وهو ليس اعتباريا محضا. (*)

[١٥٦]

متعلق الطلب لم يجب الاتيان بالأقل، لان وجوبه إنما يكون بتبع وجوب الأكثر ومقدمة لحصوله (١) فلو لم يتنجز الامر بذى المقدمة لا يلزم الاتيان بالمقدمة، فوجوب الاتيان بالأقل على كل تقدير يتوقف على وجوب الاتيان بالأكثر على كل تقدير، لانه بعد فرض عدم تنجز التكليف بالأكثر على تقدير أن يكون هو متعلق التكليف لا يلزم الاتيان بالأقل، لاحتمال أن يكون وجوبه لاجل كونه مقدمة لوجود الأكثر، ولا يجب الاتيان بالمقدمة عند عدم وجوب الاتيان بذى المقدمة، فيلزم من وجوب الأقل على كل تقدير عدم وجوبه على كل تقدير، وما يلزم من وجوبه عدمه محال. هذا حاصل ما أفاده في الكفاية على طبق ما ذكره في حاشية الفرائد. ولا يخفى ما فيه، فانه يرد عليه: أولا: أن ذلك مبني على أن يكون وجوب الأقل مقدما على تقدير أن يكون متعلق التكليف هو الأكثر (٢) فيستقيم حينئذ ما أفاده: من أن العلم التفصيلي بوجوب أحد طرفي المعلوم بالأجمال مع تردد وجوبه بين كونه نفسيا أو غيريا متولدا من وجوب الطرف الآخر - على تقدير أن يكون هو الواجب المعلوم بالأجمال - لا يوجب انحلال العلم الإجمالي، ألا ترى: أنه لو علم إجمالا بوجوب

(١) أقول: ليس نظره من التبعية إلى جهة المقدمة، كيف! وهو ملتزم بوجوب الأقل نفسا، بل نظره إلى تبعية الوجوب الضمني للوجوب المستقل في الفعلية والتنجز، ومرجع كلامه إلى ملازمه تنجز الأقل لتنجز الأكثر على تقدير الضمنية، فتدبر. (٢) أقول: مجرد نفسية وجوب الأقل في المقام لا يجدي في الانحلال، إلا على فرض تصور الاستقلال في تنجز الواجب الضمني وانفكاكه مع الأكثر في التنجز، ونظر استاذنا الاعظم إلى هذه الجهة: من تبعية تنجز الواجب الضمني من الأقل للواجب المستقل من الأكثر، كان وجوب الأقل نفسيا ضمنا أو غيريا، وحينئذ العمدة رفع هذه الشبهة والالتزام بإمكان التفكيك بينهما في التنجز، وهذا الالتزام على مبناه في غاية البعد، لان التفكيك المزبور فرع صلاحية مجئ الواجب الضمني في العهدة مستقلا، وهو مناف لضمنية الأقل وارتباطه بالأكثر، فتدبر. (*)

[١٥٧]

نصب السلم أو الصعود على السطح وتردد وجوب نصب السلم بين كونه نفسيا أو غيريا متولدا من وجوب الصعود على السطح من باب الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها، فالعلم التفصيلي بوجوب نصب السلم لا يوجب انحلال العلم الاجمالي بوجوب النصب أو الصعود، فان العلم التفصيلي بوجوبه يتوقف على وجوب الصعود على السطح، إذ مع عدم وجوب الصعود كما هو لازم الانحلال لا يعلم تفصيلا بوجوب النصب، لاحتمال أن يكون وجوبه غيريا متولدا من وجوب الصعود، وذلك كله واضح. إلا أن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، لما تقدم: من أن وجوب الأقل لا يكون إلا نفسيا على كل تقدير، سواء كان متعلق التكليف هو الأقل أو الأكثر، فان الاجزاء إنما تجب بعين وجوب الكل، ولا يمكن أن يجتمع في الاجزاء كل من الوجوب النفسي والغيري. وكلام الشيخ - قدس سره - في المقام وإن أوهم تعلق الوجوب الغيري بالأقل على تقدير وجوب الأكثر، إلا أنه لا بد من تأويل كلامه، فإن ذلك خلاف ما بنى عليه في مبحث مقدمة الواجب. فدعوى: أن وجوب الأقل على كل تقدير يتوقف على وجوب الأكثر على كل تقدير لاحتمال أن يكون وجوبه مقديا واضحة الفساد، لانه لا يحتمل الوجوب المقدمي في طرف الأقل، بل يعلم تفصيلا بوجوبه النفسي على كل تقدير، كان التكليف متعلقا بالأكثر أو لم يكن، فلا يلزم من انحلال العلم الاجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل المحذور المتقدم، لان المعلوم بالاجمال ليس إلا تكليفا نفسيا، وهذا التكليف النفسي ممكن الانطباق على الأقل مع العلم التفصيلي بوجوبه (١) ولا يعتبر في انحلال العلم

(١) أقول: الغرض من وجوب الأقل وجوبه عقلا لا شرعا، فلا يرد عليه ذلك الاشكال. (*)

[١٥٨]

الاجمالي أزيد من ذلك. وثانيا: أن دعوى توقف وجوب الأقل على تنجز التكليف بالأكثر لا تستقيم ولو فرض كون وجوبه مقديا، سواء أريد من وجوب الأقل تعلق (١) التكليف به أو تنجزه، فإن وجوب الأقل على تقدير كونه مقدمة لوجود الأكثر إنما يتوقف على تعلق واقع الطلب بالأكثر لا على تنجز التكليف به، لان وجوب المقدمة يتبع وجوب ذي المقدمة واقعا وإن لم يبلغ مرتبة التنجز، وكذا تنجز التكليف بالأقل لا يتوقف على تنجز التكليف بالأكثر، بل يتوقف على العلم بوجوب نفسه (٢) فان تنجز كل تكليف إنما يتوقف على العلم بذلك التكليف،

(١) في حاشية الفرائد ما يدفع هذا الاحتمال، فانه صرح فيها بعدم توقف تعلق نفس الطلب بالأقل على تنجز التكليف بالأكثر، بل في الكفاية أيضا ما يدفع هذا الاحتمال، فراجع وتأمل (منه). (٢) أقول: وذلك هو العمدة في الاشكال عليه، ومرجهه إلي منع الملازمة بين التنجيزين، بشهادة جريان البرائة العقلية في البين، ولكن نقول: بأنك لو التزمت بأخذ الارتباط في الاجزاء الواجبة في المرتبة السابقة عن الوجوب، بحيث يكون مأخوذا في الواجب - كما هو صريح جملة من كلماتك - كيف مجئ الأقل مستقلا في عهدة المكلف بمحض العلم به؟ مع فرض الواجب هو الأكثر، إذ اعتبار استقلال وجوده في العهدة بلا ضم غيره به ينافي ارتباطه بغيره، وحينئذ كيف يعقل تنجز الأقل مستقلا بلا تنجز الأكثر؟ مع أنه لا نغني من تنجز إلا مجيئه في العهدة واعتبار وجوده فيه، ولقد عرفت في الحاشية السابقة إرجاع كلمات استنادنا إلى هذا البيان، وحينئذ لا يصلح رده إلا ما أشرنا سابقا: بأن جهة الارتباط غير مأخوذ في موضوع الوجوب. وإنما جاء ذلك من قبل وحدة وجوبه الطاري على الاجزاء بأسرها، فما هو مأخوذ في موضوع الوجوب في الرتبة السابقة عنه ليس إلا نفس الاجزاء بلا ارتباط لاحدهما بالأخر، وإنما الوحدة والارتباط طاريتان عليها من قبل وحدة حكمه ومصطلحه، وحينئذ لا قصور في مجئ نفس المعروض في العهدة مستقلا بمحض العلم بوجوبه ولو ضمينا، ومن المعلوم حينئذ: أن هم العقل أيضا تحصيل الفراغ عما كان في العهدة بإجاده وإن يشك في سقوط وجوبه لقصور في نفس الوجوب عن السقوط، لا لقصور في وجود

متعلقه، وأن ما فرع سمعك: من أن العقل عند اليقين بالاشتغال لا يكتفي بالشك بالفراغ، مرجعه إلى عدم قناعته على الشك في إثبات ما جاء في العهدة بملاحظة قصور فيه نفسه، لا من جهة قصور في سقوط حكمه: من احتمال ملازمة سقوطه مع مالا يتنجز = (*)

[١٥٩]

ولا دخل لتنجز تكليف آخر في ذلك، فتأمل. وعلى كل حال: لا يمكن الخدشة في جريان البراءة العقلية وفي انحلال العلم الاجمالي من هذه الجهة بعد البناء على كون الأقل واجبا نفسيا على كل تقدير. وقد اورد على الانحلال بوجه آخر، ذكرها الشيخ مع الجواب عنها. فالاولى عطف عنان الكلام إلى بيان المختار في وجه عدم جريان البراءة العقلية، وعدم كفاية العلم التفصيلي بوجوب الأقل في انحلال العلم الاجمالي عقلا. فنقول: إنه لا إشكال في أن العقل يستقل بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي للتكليف القطعي، ضرورة أن الامتثال الاحتمالي إنما يقتضيه التكليف الاحتمالي، وأما التكليف القطعي فهو يقتضي الامتثال القطعي، لان العلم باشتغال الذمة يستدعي العلم بالفراغ عقلا، ولا يكفي احتمال الفراغ، فإنه يتنجز التكليف بالعلم به ولو إجمالا، ويتم البيان الذي يستقل العقل بتوقف صحة العقاب عليه، فلو صادف التكليف في الطرف الآخر الغير المأتي به لا يكون العقاب على تركه بلا بيان، بل العقل يستقل في استحقاق التارك للامتثال القطعي للعقاب على تقدير مخالفة التكليف. ففي ما نحن فيه لا يجوز الاقتصار على الأقل عقلا، لأنه يشك في الامتثال

= من القطعة المشكوكة. ومن هذا البيان ارتفع شبهة اخرى يتوهم ورودها، وهي توهم أن الاشتغال بالأقل يقتضي الفراغ اليقيني عن الأقل بعد التسليم الانحلال وعدم المنجزية للعلم الاجمالي، ومرجع هذا الكلام إلى أن العلم التفصيلي بوجوب الأقل يقتضي الفراغ عنه، ولا يحصل ذلك إلا بالاتيان بالاكتر. والمقرر لو جعل نظره في وجه لزوم الاكثر إلى هذا الوجه - كما كان المتراتب من بدو كلامه ذلك - لكان أولى، وكان وجهه حينئذ ممتازا عن كلام المحقق صاحب الحاشية، فيصلح رده طريقه الاحتياط واختيار ذلك، ولكن ما قنع بذلك ووجهه بعين ما يرجع إلى كلام المحقق، وأظن أن ذلك خلط من المقرر، فتدبر. (*)

[١٦٠]

والخروج عن عهدة التكليف المعلوم في البين، ولا يحصل العلم بالامتثال إلا بعد ضم الخصوصية الزائدة المشكوكة. والعلم التفصيلي (١) بوجوب الأقل المردد بين كونه لا بشرط أو بشرط شئ هو عين العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الأقل والاكتر (٢) ومثل هذا العلم التفصيلي لا يعقل أن يوجب الانحلال، لأنه يلزم أن يكون العلم الاجمالي موجبا لانحلال نفسه. ومما ذكرنا يظهر ما في دعوى الشيخ - قدس سره - من أن التكليف المردد بين الأقل والاكتر يكون من التوسط في التنجيز عقلا، بمعنى: أن متعلق التكليف إن كان هو الأقل فالتكليف به يكون منجزا عند العقل، وإن كان هو الاكثر فالتكليف به لا يكون منجزا، فان هذه الدعوى بمكان من الفساد (٣) ضرورة أن التنجيز يدور مدار العلم بالتكليف ولو إجمالا، والمفروض: أنه قد علم بالتكليف المردد بين الأقل والاكتر، فما هو شرط التنجيز عند العقل قد تحقق في كل من الأقل والاكتر. نعم: تصح دعوى التوسط في التنجيز بعد البناء على جريان البراءة الشرعية ورفع التكليف عن الاكثر بأدلة البراءة - على ما سيأتي بيانه - . وأما لو منعنا عن جريان البراءة الشرعية وكان الامر موكولا إلى نظر العقل فقط، فالتكليف عند العقل قد تنجز على كل تقدير، سواء تعلق بالأقل أو

(١) أقول: لو لم يكن هذه الضميمة وفتح بالبيان السابق لكان ممتازا عن وجه المحقق، ومع هذه الضميمة فياليت نفهم الفارق بين مختاره ومختار المحقق الذي كان مردودا ومختاره معقولا. (٢) أقول: قد تكرر منا أن ما هو طرف العلم الاجمالي في المقام هو حد التكليف لا نفسه، وهذا الاحتمال خارج عن مصب حكم العقل، إذ ليس مصبه إلا ذات التكليف المعلوم تفصيلا المشكوك حدا. (٣) أقول: لو تأملت فيما ذكرنا في شرح الاقل والاكثر ترى فساد تلك الكلمات، لا كلام شيخنا الاعظم. (*)

[١٦١]

بالاكثر، للعلم بوجوب أحدهما، والمفروض: أن العلم الاجمالي كالتفصيلي في اقتضائه التنجيز، وقد عرفت ما في دعوى انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل، فان العلم التفصيلي بوجوب الاقل وإن كان غير قابل للانكار، إلا أنه في الحقيقة تفصيله عين إجماله، لتردد وجوبه بين كونه لا بشرط أو بشرط شئ (١) والعلم التفصيلي المردد بين ذلك يرجع إلى العلم الاجمالي بين الاقل والاكثر بل هو عينه، فلا سبيل إلى دعوى الانحلال. ويتقريب آخر: الشك في تعلق التكليف بالخصوصية الزائدة المشكوكه من الجزء أو الشرط وإن كان عقلا لا يقتضي التنجيز واستحقاق العقاب على مخالفته من حيث هو، للجهل بتعلق التكليف به فالعقاب على ترك الخصوصية يكون بلا بيان، إلا أن هناك جهة أخرى تقتضي التنجيز واستحقاق العقاب على ترك الخصوصية على تقدير تعلق التكليف بها، وهي احتمال الارتباطية وقيدية الزائد للاقل، فان هذا الاحتمال بضميمة العلم الاجمالي يقتضي التنجيز واستحقاق العقاب عقلا، فانه لا رافع لهذا الاحتمال، وليس من وظيفة العقل وضح القيدية أو رفعها، بل ذلك من وظيفة الشارع، ولا حكم للعقل من هذه الجهة، فيبقى حكمه بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم والقطع بامتثاله على حاله، فلا بد من ضم الخصوصية الزائدة. فان قلت: الشك في الارتباطية والقيدية إنما يكون مسببا عن الشك في تعلق التكليف بالخصوصية الزائدة، وبعد حكم العقل بقبح العقاب على مخالفة التكليف بالخصوصية الزائدة - كما هو المفروض - لا يبقى مجال للقول بالاشتغال العقلي من حيث الشك في الارتباطية والقيدية، لان الشك السببي رافع للشك المسببي، فالقول بقبح العقاب من حيث الشك في تعلق التكليف

(١) أقول: الذي هو مردد هو حد الوجوب لا نفسه، وهو خارج عن مصب حكم العقل بوجوب الامتثال، كما عرفت. (*)

[١٦٢]

بالخصوصية الزائدة المشكوكه يساوق القول بجريان البراءة العقلية في الاقل والاكثر الارتباطي. قلت: قيدية الزائد للاقل إنما تتولد من تعلق التكليف بالمجموع من الاقل والزائد، وليست مسببة عن تعلق التكليف بالخصوصية الزائدة فقط، فانه ليست الارتباطية إلا عبارة عن ملاحظة الامور المتباينة أمرا واحدا يجمعها ملاك واحد، فالارتباطية إنما تنتزع من وحدة الملاك والامر المتعلق بالمجموع. هذا، مضافا إلى أن الاصل الجاري في الشك السببي إنما يكون رافعا للشك المسببي إذا كان من الاصول الشرعية، وأما البراءة العقلية فهي لا ترفع الشك المسببي ولا تمنع من جريان الاصل فيه، على ما سيأتي وجهه (إن شاء الله تعالى) في خاتمة الاستصحاب. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه لا محل للبراءة العقلية في دوران الامر بين

الاقول والاكثر الارتباطي (١). وأما البراءة الشرعية: فلا محذور في جريانها (٢) لان رفع القيدية إنما هو من

(١) أقول: بعد التأمل فيما ذكرنا، لا يبقى لك بد من البرائة العقلية. (٢) أقول: بعدما كان مفاد أدلة البرائة هو الرفع الظاهري الثابت في المرتبة المتأخرة عن الشك بالواقع لا يصلح مثله لتحديد الامر الواقعي بالاقول بخصوص الفاعد، لاختلاف رتبتهم، والمفروض أن ما هو معلوم تعلقه بالاقول ليس إلا الامر الواقعي، لعدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري فيه، فحينئذ أين أمر يصلح حديث الرفع لاثباته للاقل بنحو يكون الامر به مطلقا ولا بشرط من حيث الانضمام بغيره وعدمه ؟ ولئن اغمض عن ذلك نقول: إن رفع القيد إنما يثبت الاطلاق من حيث الانطباق على مورد القيد وعدمه بنحو التشكيك، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، إذ على فرض وجوب الاقل كان الوجوب متعلقا بأمر محدود ولو بعد وجوبه، فحينئذ تمامية الاطلاق لا يقتضي هذا التحديد، وإنما يقتضي انطباق الواجب تشكيكا على الاقل بتمامه وعلى الاكثر كذلك، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، بل من قبيل دوران الوجوب بين حدين متباينين، وحينئذ كان مجال دعوى أن رفع الزائد لا يثبت الحد الناقص إلا بالاصل المثبت. (*)

[١٦٣]

وظيفة الشارع كجعلها، غايته أن وضعها ورفعها إنما يكون بوضع منشأ الانتزاع ورفعها، وهو التكليف بالاكثر وبسطه على الجزء المشكوك فيه، فكما أن للشارع الامر بالمركب على وجه يعم الجزء الزائد، كذلك للشارع رفعه بمثل قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - " رفع مالا يعلمون " ونحو ذلك من الادلة الشرعية المتقدمة في مبحث البرائة، وبذلك ينحل العلم الاجمالي ويرتفع الاجمال عن الاقل، ويثبت إطلاق الامر به وكون وجوبه لا بشرط عن انضمام الزائد إليه. ولا يتوهم: أن رفع التكليف عن الاكثر لا يثبت به إطلاق الامر بالاقول إلا على القول بالاصل المثبت. فانه قد تقدمت الاشارة إلى أن التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل التضاد لكي يكون إثبات أحد الضدين برفع الآخر من الاصل المثبت، بل التقابل بينهما تقابل العدم والملكية، وليس الاطلاق إلا عبارة عن عدم لحاظ القيد، فحديث الرفع بمدلوله المطابقي يدل على إطلاق الامر بالاقول وعدم قيدية الزائد، وبذلك يتحقق الامتثال القطعي للتكليف المعلوم بالاجمال، لما تقدم في المباحث السابقة: من أن الامتثال القطعي الذي يلزم العقل به هو الاعم من الوجداني والتعدي، إذ العلم الاجمالي بالتكليف لا يزيد عن العلم التفصيلي به، ولا إشكال في كفاية الامتثال التعدي في موارد العلم التفصيلي بالتكليف.

ثم إن من العجب ! تشبث الماتن بهذا التقريبات في أدلة البرائة، وصار همه إثبات وجوب الاقل، مع أنه في فسحة من ذلك بعد بنائه على جريان الاصل في أحد أطراف العلم بلا معارض، إذ حينئذ له إجراء أدلة الترخيص على ترك الاكثر، وإن لم يثبت به وجوب الاقل ظاهرا، وإنما يحتاج إلى مثل هذا البيان من قال بعلية العلم الاجمالي للتجز وانتهاء الامر فيه بعد الاشتغال إلى تحصيل الفراغ الاعم من الجعلي والحقيقي، إذ مثل هذا المشرب لا محيص له من إثبات هذه الجهة في جريان البرائة، كي يصير الاتيان بالاقول فراغا جعليًا، وحيث نحن قائلين بالعلية وأن مثل أدلة البرائة في باب الاقل والاكثر غير صالحة لاثبات وجوب الاقل، لا محيص لنا من عدم التفكيك بين البرائة والاحتياط عقليها ونقلها، وعليك بالتأمل في أطراف الكلام ترى ما فيها من مواقف النظر. (*)

[١٦٤]

والسر في ذلك: هو أن حكم العقل بلزوم الامتثال إنما هو لرعاية حكم الشارع، وبعد رفع الشارع التكليف عن الاكثر ولو رفعًا ظاهريا يتعين كون المكلف به هو الاقل، فيحصل الامتثال التعدي بفعل

الأقل، ولا يجب الزائد عليه. وبالجملة: دائرة الامتثال تختلف سعة وضيقا حسب سعة متعلق التكليف وضيقه، ولا إشكال في أنه للشارع رفع التكليف عن الأكثر، إما واقعا بالنسخ، وإما ظاهرا بمقتضى الأصول العملية لانحفاظ رتبة الحكم الظاهري في الأكثر، لعدم العلم بتعلق التكليف به، فلا مانع من جريان أصالة البراءة الشرعية عن التكليف بالأكثر، ولا يعارضها أصالة البراءة عن الأقل، للعلم بوجوبه على كل تقدير، فلا تكون رتبة الحكم الظاهري محفوظة فيه، وبعد رفع التكليف عن الأكثر يكون متعلق التكليف بحسب الظاهر هو الأقل، فيدور الامتثال مدار فعله، ويتحقق الفراغ والخروج عن عهدة التكليف بالاتيان به، وليس اشتغال الذمة بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر بأقوى من اشتغال الذمة بالتكليف بأصل الصلاة وأركانها، فكما أن للشارع الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي بالنسبة إلى ذلك، كموارد الشك بعد الوقت وبعد تجاوز المحل، كذلك للشارع الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي للتكليف المردد بين الأقل والأكثر. والغرض من إطالة الكلام: بيان فساد ما أفاده المحقق الخراساني - في حاشية الكفاية - من منع جريان البراءة الشرعية في الأقل والأكثر الارتباطي بعد ما اختار جريانها في متنها، وكأنه جرى على مسلكه: من الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية (١) وقد تقدم منع الملازمة في أول

(١) أقول: إنما جرى استاذنا الاعظم في الحاشية المزبوره الحاضرة عندنا - وسمعه منه - على مبناه: من التضاد بين الحكم الفعلي التبعي الواقعي مع الترخيص الظاهري، ولذا فصل بين العلم بفعالية الخطاب الواقعي على تقدير وجوب الأكثر فلا يجري أدله البرائة ولو في الشبهة البدوية وبين ما علم (*)

[١٦٥]

مبحث الاشتغال. ومن الغريب ! ما زعمه: من حكومة حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل على أدلة البراءة الشرعية، فان ذلك بمكان من الفساد، ضرورة أن حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل يرتفع موضوعه بأدلة البراءة، لان احتمال الضرر فرع بقاء التكليف بالأكثر، وبعد رفع الشارع التكليف عنه لا يحتمل الضرر حتى يلزم دفعه، سواء اريد من الضرر العقاب أو الملاك، فالبراءة الشرعية تكون وراثة على حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، بل البراءة العقلية أيضا تكون وراثة على هذا الحكم العقلي فضلا عن البراءة الشرعية، وقد تقدم تفصيل ذلك كله في الدليل الاول من الأدلة الأربعة التي اقيمت على حجية مطلق الظن وفي مبحث البراءة، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيدا. تذييل: قد استثنى الشيخ - قدس سره - من موارد دوران الامر بين الأقل والأكثر مورد الشك في حصول العنوان ومورد الشك في حصول الغرض، فذهب إلى أصالة الاشتغال وعدم جريان البراءة العقلية والشرعية فيهما، وقد تقدم ما يتعلق بشرح مرامه في هذا المقام، ولا بأس باعادته تميميا لمباحث الأقل والأكثر. فنقول: إن الأفعال تختلف بالنسبة إلى الآثار المترتبة عليها، فان الفعل: تارة: يكون سببا توليديا للآثر من دون أن يتوسط بين الفعل والآثر مقدمة اخرى، وهذا إنما يكون إذا كان الفعل الصادر عن الفاعل تمام العلة لحصول

بثبوت الخطاب الواقعي القابل للحمل على مرتبة الانشاء وإن كان ظاهرا في الفعلية فلا مانع من جريان البرائة، وبها يكشف شأنه الواقعي وليس في كلامه الذي عندنا تعرض لقاعدة دفع الضرر المحتمل وتقديمه على البرائة، كي يرد عليه ما أفيد، وحينئذ حق الاشكال منع التضاد بين فعلية الاحكام الواقعية والظاهرية، لا منع الملازمة بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية، فتدبر في أطراف كلامه. (*)

الآثر بحيث لم يشاركه في ذلك فعل فاعل آخر، أو الجزء الأخير من العلة لحصوله وإن سبقه فعل فاعل آخر. والظاهر: أن يكون الأول مجرد فرض لا واقع له خارجا في الآثار التكوينية المترتبة على الأفعال الخارجية (١) فإنه ما من أثر إلا ويشترك فيه جملة من الأفعال الصادرة عن عدة من الأشخاص، فالذي يمكن وقوعه في الخارج هو أن يكون الفعل جزء الأخير من العلة لترتب الأثر، كاللقاء في النار لحصول الاحراق والضرب بالسيف لحصول القتل، فإن اللقاء بالنار والضرب بالسيف يكون هو الجزء الأخير لعللة الاحراق والقتل، ولابد من سبق الأجزاء الأخرى: من حيازة الحطب وجمعه وإضرام النار فيه (٢) وإخراج الحديد من معدنه وصناعة السيف، وغير ذلك من المقدمات التي لا يحصيها إلا الله تعالى. وأخرى: يكون الفعل مقدمة اعدادية لحصول الأثر، فيتوسط بين الفعل والأثر أمور أخرى خارجة عن قدرة الفاعل وإرادته، كما في صيرورة الزرع سنبلًا والبسر رطبًا والعنب زبيبًا، فإن الفعل الصادر عن الفاعل ليس إلا حرث الأرض ونثر البذر ونحو ذلك من مقدمات الزرع، وهذا بنفسه لا يكفي في حصول السنبل، بل يحتاج إلى مقدمات أخرى: من إشراق الشمس ونزول المطر وغير ذلك من الأسباب التي جرت عليها العادة بحسب الإرادة الإلهية في تحقق هذه الآثار، فمثل هذه الآثار لا تصلح لأن تتعلق بها إرادة الفاعل، بل هي تكون من الدواعي والعلل الغائية لانقذاح إرادة الفعل في نفس الفاعل، لعدم القدرة عليها، وهذا بخلاف المسببات التوليدية، فإنها بنفسها تتعلق بها إرادة الفاعل لكونها مقدورة له ولو بتوسط القدرة على الأسباب.

(١) أقول: لو كان الغرض من العلية كونه معطي الوجود بلا دخل لشيء آخر فيه وإن كان في البين أيضا علل طولية بنحو يحسب مقدمة لوجود العلة وجوده في التكوينات إلى ما شاء الله. (٢) أقول: لا يخفى أن هذه مقدمات العلة لا أجزائها. (*)

والفرق بين ما إذا كان الفعل سببا توليديا للأثر وبين ما إذا كان مقدمة إعدادية له مما لا يكاد يخفى، فإن الأثر في الأول مما يصح أن يستند إلى الفاعل حقيقة، لأنه هو الموجد له بإرادته واختياره. وأما الثاني فلا يصح أن يستند الأثر إلى الفاعل ولا يكون هو الموجد له، لخروجه عن قدرته واختياره، ولا يمكن أن تتعلق به إرادته، وهذا هو السر في بطلان اشتراط صيرورة الزرع سنبلًا والبسر رطبًا في ضمن العقد - كما صرح به الفقهاء - لأنه شرط غير مقدور للمشروط عليه. وبما ذكرنا من الفرق بين المسببات التوليدية والعلل الغائية ظهر: أنه يصح أن يتعلق التكليف بنفس المسبب التوليدي، لأنه يمكن أن تتعلق به إرادة الفاعل، وكلما أمكن أن تتعلق به إرادة الفاعل صح أن تتعلق به إرادة الأمر، لأن الإرادة الأمرية هي المحركة للإرادة الفاعلية في عالم التشريع، فلا يمكن أن تتعلق الإرادة الأمرية فيما لا يمكن أن تتعلق به الإرادة الفاعلية، وفي المسببات التوليدية يمكن أن تتعلق بها الإرادة الفاعلية كتعلقها بالأسباب، فكما يصح التكليف باللقاء في النار والضرب بالسيف، كذلك يصح التكليف بالاحراق والقتل لتعلق القدرة بكل منهما، غاية أنه في السبب بلا واسطة وفي المسبب مع الواسطة، وهذا بخلاف العلة الغائية، فإنها لا يمكن أن تتعلق بها الإرادة الأمرية ولا يصح التكليف بها (١) لكونها خارجة عن تحت القدرة. والاختيار، ولا يمكن أن تتعلق بها الإرادة الفاعلية، بل إنما تتعلق الإرادة الأمرية

(١) أقول: الذي لا يمكن تعلق الإرادة به هو إيجاد المساق لطرده أعدامه من جميع الجهات، لخروج ذلك عن حيز قدرته كما أفيد، وأما حفظ وجوده من ناحيته بمعنى سد باب عدمه وطرده من قبل ما يتمشي منه، فهو في غاية المقدرية له ولو بالواسطة، وحينئذ لا يلزم في هذه المقامات أيضا بالالتزام بتوجيه الإرادة نحو المقدمة، بل له توجيه الإرادة نحو حفظ وجوده من جهة دون جهة، ولقد حققنا شرح هذه المقالة في باب المقدمة، فراجع وتدبر فيه. (*)

[١٦٨]

والفاعلية بنفس المقدمة الاعدادية من الفعل الصادر عن الفاعل، وإنما تكون الآثار من الدواعي لحركة عضلات الفاعل والعلل التشريعية لإرادة الأمر، وسيأتي (إن شاء الله تعالى) أن الملاكات ومناطات الاحكام كلها تكون من الدواعي والعلل التشريعية، ولا يصلح شئ منها لان يتعلق به إرادة الفاعل والأمر. ثم إنه قد يكون المسبب التوليدي عنوانا ثانويا للسبب بحيث يكتسب السبب عنوان المسبب ويحمل عليه بالحمل الشائع الصناعي، فيكون للسبب عنوانين: عنوان أولي وعنوان ثانوي، كضرب اليتيم، فإنه بعنوانه الأولي ضرب وبعنوانه الثاني تأديب. بل قد يدعى (١) أن المسببات التوليدية كلها تكون من العناوين الثانوية لاسبابها، كاللقاء في النار والضرب بالسيف وفري الاوداج بالسكين، فإن الاحراق والقتل والذبح تكون من العناوين الثانوية للقاء والضرب والفري، ويصح حمل كل منها على السبب المولد له. وعلى كل حال: المراد من العنوان الواقع في كلام الشيخ - قدس سره - الذي ذهب إلى عدم جريان البراءة العقلية والشرعية فيه إنما هو السبب التوليدي الذي يكون الفعل الصادر عن الفاعل تمام العلة لتولده أو الجزء الاخير منها، وحينئذ تصح دعوى عدم جريان البراءة العقلية والشرعية عند الشك في حصوله مطلقا، سواء تعلق التكليف بالمسبب ابتداء أو تعلق بالسبب، لان التكليف بالسبب إنما هو من حيث تولد المسبب منه وتعنونه بعنوانه، لا بما هو هو، من غير فرق بين الاسباب العادية والعقلية كاللقاء في

(١) اختلفت كلمات شيخنا الاستاذ - مد ظله - في ذلك، ففي محث البراءة جعل المسببات التوليدية على قسمين: منها ما تكون عنوانا ثانويا للسبب، ومنها مالا تكون كذلك، وفي هذا المقام جعل جميع المسببات التوليدية من العناوين الثانوية لاسبابها، ولعل ما ذكره في البراءة أولى، فتأمل جيدا (منه) (*)

[١٦٩]

النار والضرب بالسيف وبين الاسباب الشرعية كالغسل بالنسبة إلى الطهارة الخبثية والحديثية - على أحد الوجهين في ذلك - لوضوح أن الأمر باللقاء والضرب بالسيف والغسل بالماء إنما هو لاجل حصول الاحراق والقتل والطهارة، فالمأمور به في الحقيقة إنما هو هذه العناوين، فلا بد من القطع بحصولها والخروج عن عهدها، ولا تجري البراءة في المحصلات والاسباب مع الشك في حصول المسببات وتولد العناوين منها (١) لوجه: الاول: عدم تعلق الجعل الشرعي بالاسباب والمحصلات. الثاني: أنه ينتج عكس المقصود. الثالث: أنه لا يثبت سببية الاقل ومحصليته إلا على القول بالاصل المثبت (٢) وقد تقدم تفصيل ذلك في الفصل الاول، هذا كله في معنى العنوان. وأما معنى " الغرض " المعطوف على العنوان في كلام الشيخ - قدس سره - فقد يتوهم: أنه عبارة عن المصالح والملاكات التي تبتني عليها الاحكام على ما ذهب إليه العدالة، وربما يؤيد كون

المراد من " الغرض " ذلك قوله: " إن قلت: إن الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لايتناها على مصالح في الأمور به، الخ ". ولكن التأمل في كلامه يعطي عدم إرادة ذلك منه، فإنه لو كان المراد من " الغرض " ملاكات الاحكام فيلزم سد جريان البراءة في جميع موارد تردد

(١) أقول: قد تقدم هنا أيضا الكلام فيه بما لا مزيد عليه، فراجع. (٢) أقول: بناء على عملية السبب لا قصور في جريان حديث الرفع بالنسبة إلى تعلق الجعل بالامر المشكوك، وبه ثبت تعلق الجعل بالاكل ظاهرًا بعين ما أفيد في رفع الامر المتعلق بالمشكوك في الاقل والاكثر وإثبات كون الاقل مأمورا به، ولا نرى ما يرى بين المقامين من هذه الجهة وإن كان فيه ما فيه في كلا المقامين، كما تقدم شرح ذلك مفصلا، فتدبر وافهم. (*)

[١٧٠]

المكلف به بين الاقل والاكثر، لانه ما من مورد إلا ويشك في قيام الملاك بالاكل فيشك في حصول الملاك عند ترك الاكثر، وهذا مع أنه خلاف ما صرح به في مبحث التعدي والتوصلي يقتضي تصديق الاشكال المذكور في قوله: " إن قلت: إن الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل، الخ ". وما أجاب به عن الاشكال من الوجهين لا محصل لها، كما سيأتي بيانه. هذا، مضافا إلى أن المصالح والملاكات التي تبتني عليها الاحكام لا تدخل تحت دائرة الطلب، لعدم القدرة على تحصيلها - على ما سيأتي توضيحه - فلا يمكن أن يكون المراد من " الغرض " المعطوف على العنوان ملاكات الاحكام، كما لا يمكن أن يكون المراد منه نفس العنوان المعطوف عليه، بتوهم: أن عطف الغرض عليه يكون من عطف البيان، فإن العبارة تأتي عن ذلك، كما يظهر بالتأمل فيها، فلا بد من أن يكون المراد من " الغرض " معنى آخر يمكن أن يتعلق الامر به (١) ويكون من القيود والخصوصيات اللاحقة للمأمور به التي يتوقف الامتثال عليها.

(١) أقول: لا يخفى أن " الغرض " الذي عبارة عن قصد الامتثال في التعديتات إنما هو من أعراض النفس، ولا يكاد يترتب على المأمور به، وبذلك يمتاز عن ملاكات الاحكام، فإنها مترتبة على المأمور به، وهذه الداعية على إرادتها، وحينئذ فمع تصريح كلمات الشيخ في الرسائل بقوله: " وعلم أنه الغرض من المأمور به " بعد قوله: " وعلم أن المقصود إسهاك الصفراء " كيف يحمل هذا الكلام على الغرض الناشئ من الامر من قصد الامتثال ؟ خصوصا بعد قوله: " إن قلت الخ " و " علم أنه " ان ذلك توجه به بما لا يرضى صاحبه. والعجب ! إنه جعل الاشكال الوارد على شيخنا الاعظم بخياله في جواب " إن قلت " قرينة على رفع اليد عن صريح كلامه في المقام، وأعجب من ذلك ! تأييده بالتعبير منه بلفظ " الغرض " في باب التعدي والتوصلي، إذ لا إشكال في صدق " الغرض " على قصد الامتثال، إلا أنه من الاعراض المترتبة على الامر لا المأمور به، وفي المقام صرح بالثاني، فكيف يصير تعبيره بالغرض مع كون المراد منه " الغرض من الامر " شاهدا للمقام، كما لا يخفى. (*)

[١٧١]

وتوضيح ذلك: هو أن " الغرض " قد يطلق ويراد منه مصلحة الحكم وملاكه وهو الشايخ في الاستعمال، وقد يطلق ويراد منه التعبد بالامر وقصد امتثاله، فإن الغرض من الامر قد يكون مجرد حصول المأمور به خارجا، وقد يكون الغرض منه التعبد به، ولا إشكال في انقسام الامر إلى هذين القسمين ووقوعهما خارجا، كما لا إشكال في أنه لا يمكن أخذ قصد الامتثال والتعبد في متعلق الامر، لانه من القيود اللاحقة للامر بعد وجوده. وإنما الاشكال في أن عروض وصف التعبدية للامر هل هو بالجعل الثانوي المصطلح عليه بمتعمم الجعل ؟

أو باقتضاء ذات الامر (١) ؟ بأن يكون الامر التعبدي بهوية ذاته يقتضي قصد الامتثال ويمتاز عن الامر التوصلي بنفسه بلا حاجة إلى متمم الجعل، بل الطلب بذاته يحدث كيفية التعبد في المأمور به ويقتضي إيجابها، فيكون انقسام الامر إلى التعبدي والتوصلي لا لامر خارج عنهما، بل لتباينهما ذاتا، وعلى هذا يكون قصد الامتثال من العوارض

(١) أقول: بعد كون قوام تعبدية الامر بعدم سقوطه إلا باتيان المأمور به بداعي الامر قبيل التوصلي الساقط باتيان ذات العمل، فهذا المعنى ذاتي له غير مرتبط بعالم الجعل، إذ مثل هذا المعنى في الحقيقة من تبعات دخل المصلحة لبقاء أمره الداعية له ثبوتا، كدخل حصوله في سقوطه، والاحتياج إلى متمم الجعل في عالم بيان كيفية الغرض الملازم لكيفية سقوطه أو عدم احتياجه - بخيال اقتضاء العقل عند الجزم بالامر القطع بالفراغ منه، ولا يحصل إلا بضم القصد المزبور ومع هذا الحكم العقلي لا يبقى مجال جريان البرائة عن القصد المشكوك، فلا يحتاج حينئذ إلى تتميم الجعل - أجنبي عن مرحلة اقتضاء الامر التعبدي في عالم الثبوت مثل هذا القصد، وحينئذ لا أرى لمثل هذا التشقيق مفهوما محصلا، فالعمدة في المسألة في أن مثل هذا القيد الخارج عن المأمور به يحتاج إلى بيان مستقل نسميه تتميم الجعل، أم لا يحتاج، بل يكفي له بيانا قاعدة الاشتغال في نفس ما امر به، وحينئذ مرجع هذه الجهة إلى المغالطة الواقعة في الأقل والاكتر: من تقرب الاشتغال من ناحية الامر بالاقول، ولقد بينا شرح المغالطة والجواب عنه مفصلا، وملخص الجواب: ان العقل إنما يحكم بلزوم الفراغ عما اشتغلت الذمة به لا واقعا، وما اشتغلت الذمة على فرض الاكتر وجوده من طرف الأقل لا مطلقا، فمرجع الكلام إلى التوسط في التنجيز، كما لا يخفى. (*)

[١٧٢]

والكيفيات اللاحقة للمأمور به بنفس الامر بلا لحاظ سابق ولا جعل لاحق. وهذا الوجه وإن كان خلاف التحقيق عندنا، لما بينا في محله: من أن الامر التعبدي لا يباين الامر التوصلي بهوية ذاته، بل وصف التعبدية إنما يلحق المأمور به بالجعل الثانوي المتمم للجعل الاول، فانه للامر التوصلي إلى بيان تمام غرضه بجعلين إذا لم يمكن استيفائه بجعل واحد، كما إذا كان لقصد الامتثال دخل في غرضه، فانه لا يمكن أخذه في متعلق الامر، لكونه من الانقسامات اللاحقة للمأمور به بعد تعلق الامر به، فيتوصل المولى إلى بيان تمام غرضه بجعلين: جعل يتكفل الاجزاء والشرائط التي يمكن أخذها في المتعلق، وجعل يتكفل اعتبار قصد الامتثال والتعبد، فيكون الجعل الثانوي متمما للجعل الاول ويقوم بهما ملاك واحد، كما أوضحناه في محله. ومن هنا كان الاقوى عندنا جريان البرائة عن وجوب قصد الامتثال عند الشك في التعبدية والتوصلية، ولا موقع للرجوع إلى قاعدة الاشتغال، لانه يكون من صغريات تردد المكلف به بين الأقل والاكتر، وقد تقدم أن الاقوى جريان البرائة الشرعية فيه. ولكن لو بينا على أن لحوق وصف التعبدية للمأمور به من مقتضيات ذات الامر بلا حاجة إلى متمم الجعل لكان للمنع عن جريان أصالة البرائة عند الشك في اعتبار قصد الامتثال وجه، فانه بعد البناء على تباين الامر التعبدي والتوصلي يكون الدوران بين التعبدية والتوصلية من أقسام الدوران بين المتباينين، فلا يجوز إهمال قصد الامتثال، لاحتمال أن يكون الغرض من الامر التعبد به وقصد امتثاله، ولا دافع لهذا الاحتمال عقلا وشرعا، لانه ليس اعتباره بالجعل الثانوي حتى يدفع احتمال اعتباره بأصالة عدم تعلق الجعل به، بل المفروض: أن ذات الامر يقتضي إيجاب التعبد وقصد الامتثال، فلا أصل ينفي احتمال كون الغرض من الامر التعبد به، فلا بد من قصد الامتثال عند الشك في اعتباره لكي يعلم بتحقق

[١٧٣]

الغرض من الامر. وهذا هو المراد من " الغرض " المعطوف على العنوان في كلام الشيخ، لا الغرض بمعنى الملاك، فانه لا ينبغي أن يتوهم أحد وجوب تحصيل القطع بتحقيق الملاك الذي لا يكاد يمكن الامر بتحصيله، فالغرض الذي يمكن أن يقال بوجوب تحصيل العلم بتحقيقه هو الغرض بمعنى قصد التعبد والامتثال، فانه بهذا المعنى يكون من كفيات المأمور وخصوصياته اللاحقة له بنفس تعلق الامر به. هذا، ولكن الانصاف: أنه يمكن القول بالبراءة حتى على القول بتباين الامر التعيدي والتوصلي (١) فان تباين الامرين لا دخل له بتباين المتعلقين، ولا إشكال في أن قصد الامتثال يكون قيذا زائدا في المأمور به، والامر التوصلي فاقد لهذا القيد، فبالاخرة يرجع الشك في اعتبار قصد الامتثال إلى الشك بين الاقل والاكثر، سواء قلنا بالجعل الثانوي أو لم نقل، فتأمل جيدا. وعلى كل حال: فقد ظهر مما ذكرنا في معنى " الغرض " المعطوف على العنوان أنه لا موقع للاشكال على ذلك (٢) بقوله: " إن قلت إن الاوامر الشرعية

(١) أقول: قد أشرنا سابقا بأن وجه اقتضاء الامر التعيدي للقصد المزبور إنما هو بتوسيط حكم العقل بالاشتغال في تحصيل الفراغ عن الامر المعلوم، ومع هذا الحكم لا يبقى مجال لمتعم الجعل، فلا يبقى حينئذ ما هو قابل للرفع: من الامر الجعلي، كي يجري فيه البرائة الشرعية، فما افيد: من رجوع المسألة إلى الشك في القيد الزائد في المأمور به على أي حال غلط، إذ على فرض جريان قاعدة الاشتغال يكون المسألة من صغريات الشك في دخل قيد زائد في الامتثال، لا في المأمور به، وأدلة رفع الامر المجعول أجنبية عن الشمول لمثل هذا القيد، كما أن " كل شئ لك حلال " أيضا لا تشمل إلا ما احتمل حرمة شرعا لا عقلا، فتدبر. (٢) أقول: إن كان هذا الاشكال من شخص آخر على كلام من أشكل على " الغرض " المزبور كان لما افيد وجه، وأما بعدما كان كلها من كلام واحد، فلا محيص من حمل " الغرض " على مفاد كلامه الآخر علاوة على صريح كلامه: من إضافة " الغرض " إلى المأمور به الذي هو أجنبي عن قصد (*)

[١٧٤]

كلها من هذا القبيل الخ ". فانه إن كان الاشكال راجعا إلى العنوان، بدعوى: أن المصالح وملاكات الاحكام كلها تكون من العناوين والمسببات التوليدية لمتعلقات التكليف، فيلزم سد باب البراءة في جميع موارد الشك في حصول الملاك. ففيه: أن الملاكات لا تكون من المسببات التوليدية للافعال (١) لما عرفت: من أن المسبب التوليدي هو الذي يكون الفعل الصادر عن الفاعل تمام العلة لتولده أو الجزء الأخير منها حتى يمكن أن تتعلق بإيجاده إرادة الفاعل لكلي يمكن أن تتعلق به إرادة الأمر، وباب المصالح والملاكات ليس بهذه المثابة، فانه لا تتعلق بها الارادة الفاعلية، لعدم القدرة عليها (٢) فلا تدخل تحت دائرة الطلب، ولا يكون الفعل الصادر عن الفاعل إلا مقدمة إعدادية لحصولها، فهي لا تصلح إلا لأن تكون من الدواعي لحركا عضلات الفاعل والعلل التشريعية لامر الأمر، فالمصالح والملاكات المترتبة على متعلقات التكليف الشرعية نظير الخواص والآثار المترتبة على الامور التكوينية - كصيرورة الزرع سنبلًا والبسر رطبًا - لا يمكن أن تكون عنوانا للفعل ومسببا توليديا له. والذي يدل على ذلك، هو عدم وقوع الامر بتحصيل الملاك وإيجاد المصلحة في مورد (٣) ولو كان الملاك من العناوين والمسببات التوليدية لتعلق

الامتثال الذي هو الغرض من الامر، كما لا يخفى، وقد أشرنا إليه سابقا أيضا. (١) أقول: لا يخفى ان المصلحة عبارة عما يدعو الأمر للامر به بها، وهذا المعنى يستحيل أن لا يترتب على المراد ولو يحفظ نحو من انحاء وجوده في طرف تحقق سائر جهاته، ومن المعلوم: أن هذا المقدم تحت الارادة الموجبة لامره نحو محققه المردد بين الاقل والاكثر، وحينئذ عدم ترتب تمام وجودها على المأمور به لا يجدي شيئا في رفع الاشكال، فتأمل. (٢) قد عرفت ما فيه سابقا، فراجع. (٣) أقول: الذي لا يقع تحت الامر

هو وجوده الطارد لجميع أعدامه، لا حفظ وجوده من قبل المأمور به في ظرف انخفاض سائر جهاته، فإنه لا محيص من وقوعه تحت الإرادة جدا، كما هو الشأن في كل = (*)

[١٧٥]

الطلب به في غير مقام، لان المأمور به في باب الاسباب والمسببات التوليدية إنما هو المسبب، وتعلق الامر بالسبب أحيانا إنما يكون بلحاظ تولد المسبب منه وكونه آلة لاجاده، ولا يصح إطلاق الامر بالمعنون والسبب مع إرادة العنوان والمسبب إلا إذا كان تعنون السبب بالعنوان وتولد المسبب منه من الامور العرفية المرتكزة في الازدهان، بحيث يكون الامر بالسبب أمرا بالمسبب عرفا، على وجه يعلم أن تعلق الطلب بالسبب لا بما هو فعل صادر عن الفاعل بل بما أنه يتولد منه المسبب ويتعنون بعنوانه، كما يستفاد من الامر باللقاء في النار والضرب بالسيف كون الامر بهما لاجل تولد الاحراق والقتل منهما، فلو لم يكن السبب والمسبب بهذه المثابة لم يصح إطلاق الامر بالسبب مع إرادة المسبب، بل لابد من تقييد الامر بالسبب بما يوجب تولد المسبب منه، وإلا كان ذلك إجراء بالجهل ونقضا للغرض. ومن المعلوم بالضرورة: أن تولد الملاكات من متعلقات التكليف وتعنونها بالمصالح ليس بمثابة استفاد من الامر بالفعل أنه أمر بالملاك، إذ ليس تعنون الافعال بالملاكات من المرتكزات العرفية لكي يصح إطلاق الامر بالفعل مع إرادة الملاك، فإطلاق الامر بالفعل وعدم تقييده بما يوجب تولد الملاك منه يكون كاشفا قطعيا عن أن الملاكات ليست من المسببات التوليدية لمتعلقات

= غرض مترتب على المأمور به، ولقد عرفت: أن هذا المقدر في منع جريان البرائة كاف، لولا دعوى: ان العقل لا طريق له إلى فعلية الإرادة بالنسبة إلى الغرض البسيط بأي مرتبة منه، إلا من جهة فعلية الامر بالمفصل المحصل له، وحينئذ في مقدار من المفصل المعلوم إرادته يستكشف فعلية حفظ الغرض من قبله، وليس نفس الغرض أو حفظه بأي مرتبة تحت خطاب مستقل كي يكشف إرادته بهذا العنوان البسيط، كي يكون الشك في المحقق، بل من الاول لا يعلم بفعلية الغرض إلا [من] علم بفعلية التكليف، وحيث لا يعلم إلا بالاقول فلم يعلم بفعلية الغرض أزيد مما يلزم حفظه من قبل ما علم إرادته من العمل، كما لا يخفى، فتدبر تعرف. (*)

[١٧٦]

التكاليف. وإن أبيت عن ذلك، فلا أقل من أن يشك في كونها من المسببات التوليدية، فإنه لا سبيل إلى دعوى القطع بذلك، فيشك في وجوب الاتيان بالفعل على وجه يكون محصلا للملاك، لاحتمال أن يكون متعلق التكليف نفس الفعل الصادر عن الفاعل من حيث هو لا من حيث تعنونه بالملاك، فيؤل الامر إلى تردد المكلف به بين الاقل والاكثر، للعلم بتعلق الطلب بالفعل الصادر عن الفاعل والشك في وجوب القيد: من إتيان الفعل على وجه يكون محصلا للملاك، والاصل البراءة عن وجوبه، فتأمل (١). هذا كله إذا كان الاشكال راجعا إلى العنوان. وإن كان راجعا إلى الغرض - كما هو ظاهر العبارة - بدعوى: أن الغرض من تعلق الطلب بالافعال إنما هو حصول الملاكات والمصالح التي تبتني عليها الاحكام، فيجب الاتيان بكل ما يحتمل دخله في حصول الملاك، ولازم ذلك عدم جريان البراءة في جميع موارد الشك بين الاقل والاكثر، لاحتمال أن تكون للخصوصية الزائدة دخل في حصول الملاك، ففيه: ما عرفت: من أن المراد من " الغرض " المعطوف على العنوان ليس هو الملاك ليرد عليه ذلك (٢) بل المراد من " الغرض " هو التعبد بالمأمور به

(١) وجهه: هو أنه لو وصلت النبوة إلى الشك واحتمل أن يكون الامر بالفعل لاجل تعينه بالملاك، فمقتضى العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين أن يكون متعلقا بالفعل الصادر عن الفاعل من حيث هو وبين أن يكون متعلقا به من حيث كونه محصلا للملاك هو وجوب الاثيان بكل ما يحتمل أن يكون له دخل في حصول الملاك، ولا تجري البراءة فيه، والعلم التفصيلي بتعلق التكليف بالفعل على كل تقدير لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، لان التكليف بالفعل مردد بين كونه نفسيا أو غيريا، نظير العلم التفصيلي بوجوب نصب السلم المردد بين كونه لنفسه أو لكونه مقدما للكون على السطح، وقد تقدم أن مثل هذا العلم التفصيلي لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، فتأمل جيدا. (٢) أقول: قد عرفت ان مراد الشيخ - رحمه الله - صريح في كونه الملاك لا التعبد الذي هو الغرض = (*)

[١٧٧]

وقصد امتثال الامر - بالبيان المتقدم - . وبذلك يظهر ضعف ما أفاده الشيخ - قدس سره - الوجهين في دفع الاشكال. اما الوجه الاول: ففيه: أنه ليس المقام مقام المجادلة لكي يتكلم على مذاق الاشاعرة المنكرين للمصالح والمفاسد، بل لابد من دفع الاشكال على ما يقتضيه مسلك العدالة: من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الكامنة في متعلقات الاوامر. واما الوجه الثاني: وهو قوله: " وثانيا أن نفس الفعل من حيث هو ليس لطفا الخ ". ففيه: أولا: أن قصد الوجه ليس له دخل في تحقق الامتثال قطعا، وان ذهب إلى اعتباره بعض المتكلمين. وثانيا: أن الكلام ليس في خصوص العبادات، فان الاوامر التوصيلية أيضا تشتمل على المصالح، وقصد الوجه على تقدير اعتباره إنما يختص بالعبادات. وثالثا: أن توقف حصول المصلحة على إيقاع الفعل على وجهه، إما أن يكون مطلقا غير مفيد بصورة التمكن، وإما أن يكون مفيدا بذلك. فعلى الاول: يلزم سقوط التكليف رأسا في جميع موارد تردد المكلف به بين الاقل والاكثر، لعدم التمكن من قصد الوجه، فلو بقي الواجب على وجوبه يلزم أن يكون بلا مصلحة، ومع سقوط التكليف لا عقاب حتى يجب التخلص عنه والامن منه. وعلى الثاني: يلزم سقوط اعتبار إيقاع الفعل على وجهه عند الشك في المكلف به وتردده بين الاقل والاكثر، لعدم التمكن منه، ولكن سقوط قصد الوجه لا ينافي وجوب الاحتياط والاثيان بكل ماله دخل في حصول الملاك

= المترتب على الامر به، فلا مجال لشرح مرامه بما ذكر، إذ هو قريب بالاجتهاد في قبيل النص، فتدبر. (*)

[١٧٨]

فالانصاف: أن ما أجاب به الشيخ - قدس سره - عن الاشكال لا يحسم مادته، بل لا محصل له. فالحق في الجواب عن الاشكال هو ما تقدم: من أن الملاكات غير لازمة التحصيل، لانه ليست من العناوين والمسببات التوليدية. فان قلت: هب إن الملاكات ليست من المسببات التوليدية لمتعلقات التكليف، إلا أنه يجب على المكلف سد باب احتمال عدم حصول الملاك من ناحيته، بأن يأتي بالمقدمات الاعدادية على وجه يمكن انطباق الملاك عليها، بحيث لو انضم إليها الامور الخارجة عن قدرة المكلف واختياره لحصل الملاك، وذلك لا يكون إلا بفعل كل ما يحتمل دخله في الاعداد، بحيث لو لم يحصل الملاك لكان ذلك لاجل عدم انضمام المقدمات الاخر الخارجة عن القدرة والاختيار، نظير الزارع الذي يفعل كل ما يحتمل أن يكون له دخل في حصول السنبل من المقدمات الاعدادية الراجعة إليه، بحيث لو لم يحصل السنبل لكن ذلك لاجل عدم إشراق الشمس أو نزول المطر وغير ذلك من الاسباب السماوية والارضية. قلت: وظيفة

المكلف هو الاتيان بما تعلق الطلب به وما هو الواصل إليه من قبل المولى، وأما تطبيق العمل على الوجه المحصل للملاك فليس هو من وظيفة المكلف (١) بل ذلك من وظيفة المولى، حيث إنه يجب على المولى الامر بما

(١) أقول: بعدما كانت الإرادة المترشحة إلى الفعل ناشئة عن فعلية الإرادة بسد باب عدم الملاك، فقهر حفظ وجود الملاك من قبله تكون تحت الإرادة قهراً، والعقل أيضاً حاكم بتحصيل مرام المولى، ولو لم يكن بنفسه في حيز خطابه بل كان لازمه، وحينئذ لا مجال لمقايضة المقام بباب ملازمة حكم العقل والشرع المحتمل عدم كون حفظ الملاك - ولو من قبل الفعل المزبور - تحت الإرادة، كما هو نظر من أنكر الملازمة، وحينئذ لا محيص من الجواب إلا بما ذكرنا: من أن الطريق إلى إرادة حفظ الغرض من قبل العقل ليس إلا الخطاب إلى الفعل فيمقدار يعلم إرادته يعلم بإرادة حفظ الغرض من قبله، وهو ليس إلا الأقل، ومن هنا ظهر: أن العمل على الوجه المحصل من قبله تحت الإرادة، لكن هذا المقدار حسب تردد المحصل - كما في الأقل والاكثر - يصير هو أيضاً مردداً بين الأقل والاكثر. (*)

[١٧٩]

ينطبق على الملاك، لقبج تفويته على العبد. وبالجملة: الواجب على المكلف عقلاً هو امتثال أمر المولى والاتيان بكل ما وصل إليه من قبله، ولا يجب عليه فعل كل ما يحتمل أن يكون له دخل في حصول الملاك من دون أن يصل من المولى بيان، بل لا يجب على المكلف عقلاً الاتيان بما يعلم دخله في الملاك من دون أن يدخل تحت دائرة الطلب ويتعلق الامر المولوي به، ولذا أتعب الاعلام أنفسهم في إثبات الملازمة بين حكم العقل والشرع. فلو كانت المصالح والملاكات لازمة التحصيل ولو مع عدم الامر بالفعل القائم به الملاك لم يكن وجه لاتعاب النفس في إثبات الملازمة، بل كان الحكم العقلي بثبوت الملاك في فعل يكفي في وجوبه ولو لم تثبت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فتأمل. فإذا كان العلم بقيام الملاك في فعل لا يؤثر في وجوب ذلك الفعل مع عدم الامر به شرعاً، فالشك في قيام الملاك بفعل أولى بأن لا يؤثر في وجوب الفعل. نعم: ربما يكون الملاك المقتضي لشرع الحكم لازم الاستيفاء في عالم الثبوت، بحيث لا يرضى الشارع أن يفوت من المكلف على أي وجه اتفق. ولكن إذا كان الملاك ثبوتاً بهذه المثابة فيجب على المولى جعل المتمم وإيجاب الاحتياط في موارد الشك كإيجابه في باب الدماء والفروج والأموال، لأنه لا طريق إلى إحراز كون الملاك بهذه المثابة إلا بإيجاب الاحتياط، فإن نفس الحكم الأولي قاصر عن الشمول لحال الشك فيه أو في موضوعه، فلا بد من جعل المتمم لئلا يقع المكلف في مخالفة الواقع، ولا بد أيضاً من أن يكون إيجاب الاحتياط وأصلاً إلى المكلف، إذ هو لا يزيد عن أصل الحكم الأولي الذي وجب الاحتياط لمراعاه، فكما أنه تجري البراءة العقلية والشرعية عند الشك في الحكم الأولي في غير دوران الامر بين الأقل والاكثر - حيث تقدم أنه لا مساس

[١٨٠]

للبراءة العقلية فيه - فكذلك تجري البراءة العقلية والشرعية عند الشك في جعل المتمم وإيجاب الاحتياط. وتوهم: عدم جريان البراءة العقلية عند الشك في وجوب الاحتياط لأن مخالفته لا يستتبع العقاب (١) فلا يكون مورداً لقبج العقاب بلا بيان فاسد، فإن إيجاب الاحتياط إنما يكون لاجل مراعاة الواقع وعدم وقوع المكلف في مفسدة مخالفة الحكم الواقعي، فلو صادف كون المشكوك فيه هو متعلق التكليف الواقعي، فوجوب الاحتياط يتحد مع الحكم الواقعي

ويصح العقاب على ترك الاحتياط، لاتحاده مع الواقع، وبهذا الاعتبار يمكن جريان البراءة العقلية عند الشك في وجوب الاحتياط. وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث الظن عند الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري. وعلى كل حال: فقد تحصل من جميع ما ذكرنا: أنه ينبغي عزل باب المصالح وملاكات الاحكام عن البحث في جريان البراءة والاشتغال، ولا يمنع الشك في حصولها عن جريان البراءة العقلية والشرعية في شئ من المقامات. فما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - في غير موضع: من أن الملاك يكون مسببا لتوليديا لمتعلق التكليف وعليه بنى عدم جريان البراءة العقلية في الاقل والاكثر الارتباطي، ضعيف غايته. وأضعف من ذلك ما ذكره في مبحث التعدي والتوصلي: من التفصيل بين القيود التي يمكن أخذها في متعلق التكليف - كالأجزاء والشرائط - فتجري فيها البراءة الشرعية دون العقلية، وبين القيود التي لا يمكن أخذها في المتعلق - كقصد الامتثال والقربة - فلا تجري فيها البراءة العقلية أيضا.

(١) أقول: ذلك عين الاعتراف بأن إيجاب الاحتياط حكم طريقي قابل لتنجز الواقع عند الموافقة، لا أنه حكم نفسي موجب للعقوبة على مخالفة نفسه وافق الواقع أو خالف، خلافاً لشيوخنا الاعظم في باب البرائة، فراجع وتدبر، ولم أر في كلام المقرر شيئاً في تلك المسألة كي اوازنه مع المقام. (*)

[١٨١]

فانه يرد عليه: مضافاً إلى ما تقدم - من عدم كون الملاك سبباً توليدياً لمتعلق التكليف فلا يلزم العلم بحصوله - أنه ينبغي على هذا عدم جريان البراءة الشرعية أيضاً في الأجزاء والشرائط التي يمكن أخذها في المتعلق (١) فإن الجزء والشرط وإن كان مما تناله يد الوضع والرفع التشريعي، إلا أن رفع الجزء المشكوك فيه لا يثبت كون الأقل الفاقد له قائماً به الملاك ومحصلاً للغرض، إلا على القول باعتبار الاصل المثبت. وقد أطلنا الكلام في هذا المقام، إلا أنه لا بأس به، لان شبهة لزوم إحراز تحقق الملاك والمنع عن جريان البراءة في موارد الشك في حصول تأتي في كثير من المواضع، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً. دفع وهم: ربما يتمسك لاثبات وجوب الأكثر باستصحاب الاشتغال وبقاء التكليف، وفي مقابله التمسك لاثبات وجوب الأقل فقط بأطالة عدم وجوب الأكثر. والتحقيق: عدم جريان الاستصحاب لاثبات التكليف في كل من طرف الأقل والأكثر. أما عدم جريان استصحاب الاشتغال: فقد تقدم في باب المتباينين من

(١) أقول: إن بنينا على كون العلم الاجمالي علة تامة للموافقة القطعية، فلازمه عدم جريان البرائة الشرعية عند كل من التزم بالاحتياط عقلاً، بعد فرض عدم اقتضاء حديث الرفع وأمثاله تعيين الواجب المعلوم في الأقل، لكونه حسب اعترافه مثبتاً. وإن قلنا بأن العلم الاجمالي مقتض لوجوب الموافقة القطعية، فلا بأس بجريان الاصل المجوز الشرعي في ترك المسبب المستند إلى ترك المشكوك من محققه وسببه، وإن لم يثبت به وجوب الأقل، وحينئذ التفكيك بينهما - كما هو مختاره أيضاً - لا يخلو عن محذور، وإن كان ما أورده على استاذنا الاعظم في غاية المتانة، ونحن أيضاً أشكلنا عليه بمثل هذا البيان. (*)

[١٨٢]

أنه لا يجري في شئ من موارد العلم الاجمالي. وأما عدم جريان استصحاب عدم وجوب الأكثر: فيحتاج إلى بسط من الكلام، إذ لعله ينفع في غير المقام. فنقول: المستصحب تارة: يكون هو عدم وجوب

الجزء أو الشرط المشكوك فيه، وأخرى: يكون هو عدم جوب الأكثر المشتمل على المشكوك فيه، وعلى كلا التقديرين: المراد من العدم إما أن يكون هو العدم الأزلي السابق على تشريع الأحكام، وإما أن يكون هو العدم السابق على حضور وقت العمل في الموقفات كقبل الزوال والمغرب والفجر بالنسبة إلى الصلوات اليومية، وإما أن يكون هو العدم السابق على البلوغ، وفي جميع هذه التقادير لا يجري استصحاب العدم. ولكن ينبغي إفراد كل من هذه الأقسام بالبحث، إذ منها: مالا يكون له متيقن سابق يمكن الحكم ببقائه، ومنها: مالا يكون لبقائه أثر شرعي، ومنها: ما يجتمع فيه الأمران. وتوضيح ذلك: هو أنه إن كان المستصحب عدم وجوب الجزء أو الشرط المشكوك فيه وأريد من العدم العدم الأزلي السابق على تشريع الأحكام، بتقريب أن يقال: إن لحاظ جزئية السورة وتعلق الجعل بها أمر حادث مسبق بالعدم، ومقتضى الأصل هو عدم تعلق الجعل واللحاظ بها. فيرد عليه: أنه إن أريد من العدم العدم النعتي بمفاد ليس الناقصة، وهو عدم تعلق الجعل واللحاظ بالمشكوك فيه في ظرف تشريع المركب ولحاظ أجزائه (١) فهذا العدم لم يكن متيقنا في زمان لكي يستصحب، فانه في ظرف تعلق الجعل والتشريع واللحاظ بأجزاء المركب إما أن يكون قد شملته عناية الجعل وتعلق اللحاظ به أولا: وليس تعلق الجعل به متأخرا رتبة أو زمانا عن

(١) أقول: بحيث يصدق مجعول مركب لم يلحظ فيه الأكثر. (*)

[١٨٣]

تعلق الجعل بالمركب ليحكم ببقائه وعدم انتقاضه. وإن أريد من العدم العدم المحمولي بمفاد ليس التامة، وهو العدم السابق على لحاظ أجزاء المركب وتعلق الجعل به، فهو وإن كان متيقنا قبل ذلك - لأن أصل الجعل واللحاظ أمر حادث مسبق بالعدم - إلا أن بقاء ذلك العدم إلى ظرف تعلق الجعل بالمركب غير مفيد (١) إلا إذا أريد إثبات تعلق الجعل واللحاظ بخصوص أجزاء الأقل، ولا يمكن إثبات ذلك إلا على القول بالأصل المثبت. هذا كله، مضافا إلى أن مجرد عدم تعلق اللحاظ والجعل بالجزء أو الشرط المشكوك فيه لا أثر له، لأن الآثار الشرعية بل العقلية - من الطاعة والعصيان واستحقاق الثواب والعقاب وغير ذلك من الآثار المترتبة على الأحكام الشرعية - إنما تترتب وجودا وعدما على المجعول، لا على نفس الجعل، فإن الحكم الشرعي المتعلق بفعل المكلف إنما هو المجعول، ولا أثر لنفس الجعل بما هو قول إلا باعتبار أنه يستتبع المجعول، بحيث لو فرض محالا انفكاك الجعل عن المجعول وكان هناك جعل بلا أن يستتبع وجود المجعول لم يترتب على ذلك الجعل أثر عقلي أو شرعي، وبالعكس لو فرض محالا وجود المجعول بلا أن يسبقه

(١) أقول: مرجع الجعل بعدما كان إلى تعلق لحاظه بشئ وجعله واجبا أم جزءا، فلا شبهة في أن تعدد المجعول ووحدته تختلف مراتب الجعل، وحينئذ فإذا علم بمرتبة منه وشك في تحقق مرتبة أخرى، فالأصل إذا نفي هذه المرتبة، فهو وإن لم يثبت مرتبة الجعل بخصوص الأقل، إلا أنه يكفي في عدم الالتزام به مجرد عدم وجوبه الباقى من الأزل بضميمة اكتفاء العقل أيضا بوجوب تحصيل ما علم وجوبه وإن لم يعلم بانه تمام الواجب، وحينئذ فلا قصور في استصحاب عدم الوجوب الذي هو محط كلامه أو عدم جعله، إذ عدم جعل الوجوب مستتبع لعدم الوجوب واقعا كان أو ظاهريا. فلا ربط للمقام بالأصول المثبتة، لأن عدم الوجوب الظاهري من لوازم عدم الجعل الظاهري الذي هو الاستصحاب، لا نفس المستصحب، والمفروض أيضا أن نفس الجعل أمر وضعه ورفع بيد الشارع، ولا تعني من الأثر الشرعي في باب الاستصحاب إلا هذا. (*)

الجعل لترتب عليه تمام الآثار الشرعية والعقلية، فأصالة عدم تعلق الجعل بالمشكوك فيه لا أثر لها إلا إذا أريد إثبات عدم وجود المجعول، وذلك مبني على حجية الاصل المثبت أو دعوى خفاء الواسطة، وسيأتي في مبحث الاستصحاب فساد ذلك. وإن كان المستصحب هو عدم وجوب الأكثر المشتمل على الجزء المشكوك فيه، بتقريب أن يقال: إن تعلق الجعل والتشريع واللحاظ بالصلاة مع السورة أمر حادث والأصل عدمه. فيرد عليه - مضافاً إلى ما تقدم أخيراً في الوجه الأول من أنه لا أثر لمجرد عدم الجعل إلا باعتبار ترتب عدم المجعول عليه - أن أصالة عدم تعلق الجعل بالأكثر لا تجري، لمعارضتها بأصالة عدم تعلق الجعل بالاقل الفاقد للجزء المشكوك، فإن لحاظ الاقل لا بشرط يباين لحاظه بشرط شئ، وكل من اللحاظين مسبوق بالعدم. وهذا لا ينافي ما تقدم منا في رد ما حكى عن المحقق صاحب الحاشية: من أن الماهية لا بشرط لا تباين الماهية بشرط شئ، فإن ذلك كان باعتبار نفس الماهية الملحوظة، وأما باعتبار اللحاظ فهما متباينتان، وكل منهما أمر حادث تجري فيه أصالة العدم، فتأمل (١). هذا كله إذا كان المراد من العدم العدم الأزلي السابق على تشريع الاحكام. وإن أريد منه العدم السابق على حضور وقت العمل في الموقفات، فالكلام

(١) وجهه: هو أنه قد يختلج في البال عدم جريان الاصل في طرف الاقل، للعلم بتعلق الجعل به على كل تقدير، سواء كان لحاظه لا بشرط أو بشرط شئ بناء على المختار: من أن وجوب الاقل لا يكون إلا نفسياً. نعم: لو قلنا: بأن الاقل لا يكون واجباً نفسياً على تقدير أن يكون الواجب هو الأكثر، فأصالة عدم وجوبه النفسي تجري وتعارض أصالة عدم وجوب الأكثر، فتأمل جيداً (منه). (*)

فيه عين الكلام في العدم الأزلي، فإنه إن كان المستصحب الزوال ولو لعدم ثبوت وجوب سائر الأجزاء إلا أن بقاء العدم المحمولي إلى حين الزوال لا ينفق إلا إذا أريد من ذلك انبساط الوجوب على خصوص أجزاء الاقل، وذلك يكون من الاصل المثبت، هذا إذا كان المستصحب عدم وجوب الجزء. وإن كان المستصحب عدم وجوب الأكثر، فأصالة عدم وجوبه الثابت قبل الزوال معارضة بأصالة عدم وجوب الاقل، فإن الثابت قبل الزوال هو عدم الوجوب رأساً، لا وجوب الاقل ولا وجوب الأكثر، وهذا العدم انتقض قطعاً عند الزوال ولم يعلم أن انتقاضه كان في طرف الاقل أو الأكثر، وأصالة العدم تجري في الطرفين وتسقط بالمعارضة، فتأمل. نعم: استصحاب العدم الثابت قبل الزوال سالم عن الأشكال الاخير المتقدم في الوجه السابق، فإن المستصحب في العدم الأزلي إنما كان هو عدم الجعل الأزلي، فكان يرد عليه: أن الجعل وعدمه لا يترتب عليه أثر إلا باعتبار ما يستتبعه من المجعول، وأما في العدم السابق على حضور وقت العمل فالمستصحب إنما هو عدم وجود المجعول. والسر في ذلك: هو أن طرف وجود المجعول الشرعي إنما هو طرف تحقق الموضوع خارجاً، وهو الانسان بجميع ما اعتبر فيه من القيود: من البلوغ والعقل والقدرة، وغير ذلك من الشروط والاصناف المعتمدة في المكلف، بناء على

ما أوضناه في محله: من أن القضايا الشرعية إنما تكون على نهج القضايا الحقيقية التي يفرض فيها وجود الموضوعات في ترتب المحمولات عليها، فقبل وجود الموضوع خارجا لا مجال لجريان استصحاب عدم المجعول، لأنه ليس رتبة وجوده، بل الاستصحاب الجاري هو استصحاب عدم الجعل الأزلي، وأما بعد وجود الموضوع وتحقق شرائط التكليف، فالاستصحاب إنما يجري بالنسبة إلى نفس المجعول الشرعي وجودا وعدما، فانه إذا زال الزوال وشك المكلف في وجوب الصلاة عليه، فالعدم الذي كان قبل الزوال هو عدم المجعول وهو المستصحب، ولا معنى لاستصحاب عدم الجعل، لأنه قبل الزوال ليس رتبة الجعل والانشاء فانه أزلي رتبته سابقة على خلق العالم. ومن المعلوم: أن عدم كل شئ إنما يكون في مرتبة وجود الشئ، فقبل وجود الموضوع لا يجري إلا استصحاب عدم الجعل، وبعد وجود الموضوع لا يجري إلا استصحاب عدم المجعول. وإذا كان المستصحب هو العدم في حال الصغر السابق على البلوغ، وهو الذي يعبر عنه باستصحاب البراءة الأصلية، وذلك إنما يكون في التكاليف التي لم يعتبر في موضوعاتها قيد زائد على الشرائط العامة، كما في أغلب المحرمات وبعض الواجبات. فيرد عليه (١): أن الثابت في حق الصغير ليس إلا عدم وضع قلم التكليف

(١) لا يخفى: أن هذا البيان إنما يتم في العدم السابق على رشد الصبي وتمييزه، فانه بعد الرشد والتمييز يمكن وضع قلم التكليف عليه، كما وضع في حقه قلم التكليف الاستصحابي بناء على شرعية عبادات الصبي، فعدم التكليف في حال التمييز يمكن إسناده إلى الشارع، ولذا لو شك في استحباب شئ عليه بعد البلوغ يصح استصحاب عدم الاستحباب الثابت في حال الصغر، فهذا البيان لا يتم إلا أن يدعى القطع بتساوي الحالين وأن عدم التكليف الثابت في حال التمييز هو العدم الثابت في حال عدم التمييز من دون أن يكون هناك تصرف من قبل الشارع، فتأمل جيدا (منه). (*)

[١٨٧]

عليه بمعنى كونه مرخى العنان ولا حرج عليه في كل من الفعل والترك، من دون أن يكون الشارع أطلق عنانه ورفع قلم التكليف والحرج عنه، فان اللا حرجية الشرعية إنما تكون في الموضوع القابل لوضع قلم التكليف، وذلك إنما يكون بعد البلوغ، ولذا كان عدم التكليف قبل حضور وقت العمل في الوجه المتقدم يستند إلى الشارع، بحيث لو بنينا على حجية الاصل المثبت لاثبتنا الاباحة الشرعية من استصحاب عدم التكليف قبل الوقت، وهذا بخلاف عدم التكليف الثابت قبل البلوغ، فانه لا يستند إلى الشارع، لان الصغير ليس في حال يمكن وضع قلم التكليف عليه، بل هو كالبهائم ليس في حقه جعل شرعي لا وجودا ولا عدما، لقصوره عن ذلك بنفسه. فالعدم الثابت قبل البلوغ مما لا يمكن استصحابه، للعلم بانتقاضه حين البلوغ، إما بالوجود وإما بعدم آخر مغاير بالنسخ للعدم الثابت قبل البلوغ ولو باعتبار حكم الشارع ببقائه وعدم نقضه بالوجود، فان اللا حرجية الشرعية مغايرة للا حرجية القهرية التكوينية. وبالجملة: لا مجال لاستصحاب عدم التكليف الثابت في حال الصغر، فانه - مضافا إلى العلم بانتقاضه حين البلوغ - يرد عليه: أن عدم التكليف قبل البلوغ لا يترتب عليه أثر سوى عدم استحقاق الصغير للعقاب في كل من طرف الفعل والترك، وأثر استحقاق العقاب لم يترتب على ثبوت التكليف واقعا، بل يتوقف على تنجز التكليف. فنفس الشك في التكليف يكون تمام الموضوع لعدم استحقاق العقاب، ولا يحتاج إلى إثبات عدم التكليف بالاستصحاب. وتوهم: صحة استصحاب الكلي والقدر المشترك بين اللا حرجية القهرية الثابتة في حق الصغير واللا حرجية الشرعية الثابتة في حق البالغ، فاسد، فانه مضافا إلى أنه يكون من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلي الذي

لا عبرة به - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - أن القدر المشترك ليس بنفسه من المجعولات الشرعية ولا يترتب على بقائه أثر سوى عدم استحقاق العقاب، وهو محرز بالوجدان بنفس الشك في التكليف، فاستصحاب البراءة الأصلية الثابتة في حال الصغر لا يجري في جميع المقامات، ومنها ما نحن فيه: من استصحاب عدم وجوب الأكثر. فتحصل من جميع ما ذكرنا: فساد التمسك لاثبات وجوب الأقل فقط بأصالة عدم وجوب الأكثر، فإن أصالة العدم لا تجري على جميع التقادير، سواء أريد من العدم السابق على لحاظ المأمور به، أو أريد منه العدم السابق على جعل الأحكام وإنشائها، أو أريد منه العدم السابق على البلوغ. أما الوجه الأول: فلأن علم لحاظ الأكثر لا أثر له، إلا إذا أريد من ذلك عدم مجعولية وجوب الأكثر، وذلك مثبت بواسطة: واسطة اللحاظ السابق على الجعل، وواسطة الجعل السابق على المجعول، مضافا إلى أنه معارض بأصالة عدم لحاظ الأقل بعده. وأما الوجه الثاني: فإنه يرد عليه ما يرد على الوجه الأول، سوى أن مثبتته تكون بواسطة واحدة. وأما الوجه الثالث: فإنه يرد عليه إشكال المعارضة ولا يرد عليه شيء آخر. وأما الوجه الرابع: فلأنه وإن لم يرد عليه إشكال المعارضة أيضا، للعلم بانتقاض اللا حرجية في طرف الأقل فلا يجري فيه الأصل حتى يعارض بالأصل الجاري في طرف الأكثر، إلا أنه يرد عليه: أن عدم التكليف بالأكثر قبل البلوغ ليس بنفسه من المجعولات الشرعية ولا يترتب عليه أثر شرعي (١) وأثر

(١) أقول: يكفي في شرعية الأثر في المستصحب كونه ببقائه قابلا للرفع والوضع، ولا يلزم كونه = (*)

عدم استحقاق العقاب على ترك الأكثر محرز بالوجدان بنفس الشك في وجوب الأكثر. هذا كله إذا كان المستصحب عدم وجوب جملة الأكثر، وإن كان المستصحب عدم وجوب الجزء الزائد المشكوك فيه فقد عرفت: أن عدمه النعتي لم يتعلق اليقين به في وقت، وعدمه المحمولي يكون من الأصل المثبت. فظهر: أن نفي وجوب الأكثر لا يمكن إلا بمثل حديث الرفع ونحوه من أدلة البراءة الشرعية، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيدا. الفصل الخامس في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في باب الشروط والموانع كما إذا شك في شرطية شيء لمتعلق التكليف كالطهارة في الصلاة، أو لموضوع التكليف كالإيمان في الرقبة (١) أو شك في مانعية شيء لهما، والكلام

= بحدوته كذلك، فتدبر. (١) أقول: في كلية الخصوصيات العرضية الغير المشخصة المقرونة، مثل الإيمان في الرقبة وقيامه وأمثالهما؛ فتارة: يكون كل فرد من الطبيعة قابلا حين التكليف لطرو الخصوصية عليه واتحاده فيه، وأخرى: لا يكون كذلك. فإن كان من قبيل الأول، فلا محيص من كونه من باب الأقل والأكثر، وذلك: لأن التكليف بالجامع الصرف ملازم بنظر العقل مع تعلقه بأول وجوده، والمفروض أن كلما يتصور من أفراد هذه الطبيعة ويفرض كونه أول وجوده قابلا لطرو الخصوصية عليه، وحينئذ يصدق بالنسبة إلى هذه الحصة من أول الوجودات أنه هو الواجب أو هو وغيره من الخصوصية الزائدة القابلة لطروه عليه، فلا جرم ينتهي أمره إلى التردد بين الحدين لا الوجودين، كما هو الشأن في ميزان الأقلية والأكثرية، على ما شرحناه. (*)

فيه عين الكلام في الاجزاء في جريان البراءة الشرعية وعدم جريان البراءة العقلية، سواء كان منشأ انتزاع الشرطية أمرا متحدا مع المشروط في الوجود كالإيمان في الرقية، أو مابينا له في الوجود كالطهارة في الصلاة، فإن المنطوق في جريان البراءة؛ هو أن يكون المشكوك فيه مما تناله يد الوضع والرفع الشرعي ولو بوضوح منشأ الانتزاع ورفع، وأن يكون في رفعه منة وتوسعة على المكلفين، وهذا المنطوق يعم الشك في الاجزاء والشروط على نسق واحد، فالبحث عن الاجزاء يعني عن البحث في الشروط والموانع ولا يحتاج إلى إطالة الكلام فيه، ونحن إنما أفردنا البحث عن الشروط للتنبية على أمر، وهو أن منشأ انتزاع الشرطية تارة: يكون هو التكليف الغيري المتعلق بأجزاء العبادة وشرائطها، كقوله: " لا تصل في الحرير وفيما لا يؤكل ". وإخرى: يكون منشأ الانتزاع هو التكليف النفسي، وهذا إنما يكون في الشرائط التي كان منشأ اعتبارها هو وقوع التزاحم بين الكتاليف النفسية، كشرطية إباحة المكان في الصلاة، فإن منشأ انتزاع الشرطية هو النهي النفسي المتعلق بالغصب بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي وتغليب جانب النهي على ما أوضحناه في محله. فإن كان منشأ انتزاع الشرطية هو التكليف الغيري، فحكمه ما تقدم: من جريان البراءة الشرعية عند الشك في الشرطية (١) من غير

= واما لو كان من قبيل الثاني، فلا شبهة في أن للاول وجود لو كان هو الفاقد فلا تعلم بوجود الحصة من الطبيعي المحفوظ فيه، لاحتمال كون الواجب حصة اخرى الواجدة للقيّد أو القابل لايجاده فيه، ولازمه حينئذ تردد الواجب بين الجامع وبين الوجودين أو خصوص الواحد، من دون يقين بمرتبة محفوظة في ضمن مرتبة اخرى، وبهذا المعيار يسلك في مقام التمييز بين باب الاقل والاكثر من المشروطات بالامور العرضية والمقيدات وبين باب التعيين والتخيير، وتأخذ بمسلك البرائة في الاول والاحتياط في الثاني، فافهم واعتنم. (١) أقول: بعد فرض الوجوب الغيري بما هو مقدمة فارغا عن المقدمة، فجهة مقدميته لا بد أن = (*)

فرق في ذلك بين ما إذا لم يكن في البين تكليف نفسي أصلا - كما في لبس مالا يؤكل فإنه لم يتعلق به نهى نفسي مطلقا لا في الصلاة ولا في غير الصلاة لعدم حرمة لبسه في جميع الاحوال - وبين ما إذا كان في البين تكليف نفسي أيضا - كما في لبس الحرير - فإنه قد اجتمع فيه كل من الخطاب الغيري والخطاب النفسي، لحرمة لبس الحرير على الرجال مطلقا في الصلاة وغيرها، ولكن منشأ انتزاع شرطية عدم لبس الحرير في الصلاة ليس هو النهي النفسي، بل هو النهي الغيري، فكل من الشرطية والحرمة مستقلة في الجعل، وليس جعل الشرطية يتبع جعل الحرمة، بل كل منهما مجعول في عرض الآخر، فالشك في جعل أحدهما لا يكون مسببا عن الشك في جعل الآخر، وحينئذ يكون كل منهما مجرى لاصالة البراءة عند الشك فيهما، ولا يعني جريان الاصل في أحدهما عن جريانه في الآخر، فلو فرض أنه مورد شك في حرمة لبس الحرير وشرطية عدمه في الصلاة، فأصالة البراءة تجري في كل من الشرطية وحرمة اللبس على حدة، كما إذا انحصر الشك في أحدهما فقط، لاستقلال كل منهما بالوضع والرفع الشرعي، وذلك واضح، هذا كله إذا كان منشأ انتزاع الشرطية هو التكليف الغيري. وإن كان منشأ انتزاعها هو التكليف النفسي: فتارة: يكون منشأ الانتزاع هو التكليف الواصل إلى المكلف، كما هو أقوى الوجهين في باب الغصب، فإن اشتراط عدمه في الصلاة إنما هو لاجل وقوع

= يكون في رتبة سابقة عن وجوبه، ولا نعى من حيثية مقدميته إلا شرطيته، وحينئذ كيف انتزاع الشرطية التي بها قوام المقدمة عن وجوبه غيرا؟ وحينئذ ليس منشأه إلا بدخل تقيد موضوع تكليفه النفسي بهذا الشئ، وهذا التقيد أيضا مأخوذ في رتبة سابقة عن وجوبه نفسيا، فلا يعقل انتزاع الشرطية عن الحكم النفسي المتعلق بالمقيد، ولذا حققنا بأن شرطية شئ للواجب يستحيل أن يكون منتزعا عن التكليف، بخلاف الجزئية أو الشرطية للتكليف كما لا يخفى، فتدبر. (*)

[١٩٢]

المزاحمة بين حرمة الغصب ووجوب الصلاة وتغليب جانب النهي، ومن المعلوم: أن تقديم أحد المتزاحمين على الآخر إنما هو في صورة تنجز التكليف بالمتزاحمين، وإلا لم يقع التزاحم بينهما (١) كما أوضحناه في محله. وأخرى: يكون منشأ الانتزاع هو التكليف النفسي بوجوده الواقعي وإن لم يتنجز ولم يصل إلى المكلف. فعلى الوجه الأول: تدور الشرطية مدار تنجز التكليف ووصوله إلى المكلف بالعلم وما يقوم مقامه، ومع عدم العلم به لا شرطية واقعا، لعدم تحقق منشأ انتزاعها، فعند الشك في التكليف النفسي يرتفع موضوع الشرط ويقطع بعدمه وجدانا، ولا تصل النوبة إلى جريان البراءة عن الشرطية، لأنه يلزم إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، كما لا يخفى وأما على الوجه الثاني: (وهو ما إذا كان منشأ انتزاع الشرطية نفس التكليف بوجوده الواقعي) فالشك في التكليف النفسي يلزم الشك في الشرطية، لأنه يحتمل ثبوت التكليف واقعا، والمفروض: كون الشرطية تتبع وجوده الواقعي، وحينئذ لا بد من علاج الشك في الشرطية. فقد يكون الاصل الجاري في طرف التكليف بنفسه رافعا للشك في الشرطية، وذلك فيما إذا كان الاصل الجاري لنفي التكليف من الاصول التنزيلية المحرزة كالأستصحاب، فإن شأن الاصل المحرز هو رفع التكليف الواقعي ظاهرا، والمفروض: أن الشرطية مترتبة على وجود التكليف الواقعي،

(١) أقول: قد تقدم منا بأن التكليفين بشئ مثل باب الصلاة والغصب إنما يكون تضادهما بنفس ذاتهما مع قطع النظر عن مقام تنجزهما. نعم: في المتضادين أمكن دعوى تضادهما في عالم المحركة المساوق للوصول إلى مرتبة التنجز، وأين هذا بباب اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع؟ وعلى الجواز فلا مضادة بينهما حتى في مرحلة التنجز، إلا بتوهم بعيد، من عدم صلاحية المأمور به للمقربيه مع اقتارانه مع المبعد، وهو فاسد أيضا، كما لا يخفى. (*)

[١٩٣]

فبرفعه ترتفع الشرطية أيضا لا محالة، ولا يبقى مجال لجريان الاصل في طرف الشرطية، لان الاصل الجاري في الشك السببي رافع لموضوع الاصل المسببي، هذا إذا كان الاصل الجاري لنفي التكليف من الاصول المحرزة. وإن كان من الاصول الغير المحرزة - كأصالة الحل والبراءة - فالاصل الجاري في طرف التكليف لا يغني عن جريان الاصل في طرف الشرطية، بل لا بد من جريان الاصل فيها مستقلا، كما إذا لم تكن الشرطية منتزعة عن التكليف النفسي، فإن أصالة الحل والبراءة لا تتكفل رفع التكليف الواقعي ليلزمه رفع الشرطية، بل أقصى ما تقتضيه أصالة الحل والبراءة هو الترخيص في الفعل والترك، فيبقى الشك في الشرطية على حاله، وعلاجه منحصر بجريان الاصل فيها. فظهر مما ذكرنا: أن ما أفاده الشيخ - قدس سره - قبل تنبيهات الاقل والاكثر بأسطر: من أن الاصل الجاري لنفي التكليف يغني عن جريانه في طرف الشرطية، على إطلاقه ممنوع، بل

ينبغي التفصيل بين ما إذا كان الاصل الجاري في طرف التكليف من الاصول المحرزة أو من غيرها - بالبيان المتقدم - فتأمل جيدا. تنمة: لا فرق في جريان البراءة الشرعية في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطي في باب الاجزاء والشروط والموانع بين أن يكون منشأ الشك في وجوب الاكثر فقد النص أو إجماله، فان وجود النص المجمل في المسألة لا يمنع عن الرجوع إلى الاصول العملية واللفظية، إلا في المخصص المجمل المتصل بالعام، فان إجماله يسري إلى العام ويوجب عدم انعقاد الظهور له. وأما فيما عدا ذلك من موارد إجمال النص، فلا مانع من الرجوع فيها إلى

[١٩٤]

أصالة العموم أو الاطلاق، فضلا عن الرجوع إلى أصالة البراءة أو الاشتغال، فقيام النص المجمل على وجوب الاقل والاكثر لا يمنع عن جريان البراءة، من غير فرق في ذلك بين أن يكون الاجمال في نفس متعلق التكليف - كما لو تردد مفهوم الاكرام الواجب بقوله: " أكرم العلماء " أو المحرم بقوله: " لا تكرم الفساق " بين أن يكون هو خصوص الضيافة أو مع زيادة التحية - أو يكون الاجمال في متعلق المتعلق، كما لو تردد مفهوم العالم بين من كان له ملكة الفقه فقط أو بزيادة ملكة النحو، وكما لو تردد مفهوم الفاسق بين من كان مرتكب الصغيرة أو بزيادة ارتكاب الكبيرة، ففي جميع ذلك يؤخذ بالمتيقن ويرجع في المشكوك إلى أصالة البراءة، سواء كان المتيقن هو الاقل - كما في متعلقات التكليف الوجوبية فان المتيقن من تعلق التكليف به في قوله: " أكرم العلماء " هو الضيافة وأما التحية فيشك في تعلق التكليف بها - أو كان المتيقن هو الاكثر، كما في متعلقات التكليف التحريمية، وكما في موضوعات التكليف مطلقا وجوبية كانت أو تحريمية، فان المتيقن من تعلق النهي به في قوله: " لا تكرم الفساق " هو الضيافة بضميمة التحية، وأما الضيافة فقط فيشك في تعلق النهي بها، وكذا المتيقن من الموضوع في قوله: " اكرم العلماء " هو من كان له ملكة الفقه والنحو، والمتيقن من الموضوع في قوله: " لا تكرم الفساق " هو من كان مرتكب الكبيرة والصغيرة معا، وأما من كان له ملكة الفقه فقط ومن كان مرتكب الصغيرة فقط، فيشك في وجوب إكرامه أو حرمة إكرامه، لعدم العلم باندرجه في عموم " أكرم العلماء " أو في عموم " لا تكرم الفساق " والاصل البراءة عن وجوب إكرام الاول وحرمة إكرام الثاني. ففي مثل قوله: " لا تكرم الفساق " يجوز الضيافة مع التحية لمرتكب الصغيرة فقط، فانه وإن علم بتحقق الاكرام، إلا أنه يشك في تعلقه بالفاسق، لاحتمال أن يكون لارتكاب الكبيرة دخل في صدق الفاسق، وكذا يجوز الضيافة فقط

[١٩٥]

لمرتكب الصغيرة والكبيرة، فانه وإن علم بضيافة الفاسق، إلا أنه يشك في تحقق الاكرام المنهي عنه، لاحتمال أن يكون للتحية دخل في الاكرام. والسر في ذلك: هو أن متعلقات التكليف وموضوعاتها إنما هي المسميات والمعنونات الخارجية لا المفاهيم والعناوين (١) فان المفهوم والعنوان غير قابل لتعلق الامر أو النهي به، بل المأمور به والمنهي عنه في قوله: " أكرم العلماء " و " لا تكرم الفساق " هو واقع الاكرام وحقيقته المتعلق بواقع العالم، وكذا المأمور به في قوله تعالى: " أقيموا الصلاة " هو حقيقة الصلاة وما هو الصادر عن المكلف خارجا: من القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من الاجزاء التي تحمل عليها الصلاة عند اجتماعها، وليس المأمور به مفهوم الصلاة وعنوانها. فما ربما يتوهم: من أنه لا بد من إحراز انطباق مفهوم

الصلاة مثلا على المأتي به خارجا، فلا يجوز الاقتصار على الاقل المتيقن، للشك في صدق الصلاة عليه وازح الفساد، فان الذي لا بد منه هو الاتيان بمتعلق الامر وما هو المطالب به خارجا، وليس هو إلا الافعال الخارجية (٢) والمقدار المتيقن من تعلق الطلب

(١) أقول: ما هو الصادر خارجا ليس إلا معلول الإرادة، فكيف يعقل أن يكون موضوعه السابق عنها رتبة؟ نعم: في متعلقات التكليف - كالعالم وغيره - والعناوين المأخوذة في المكلف مثل "من استطاع" مثلا كون المتعلق والموضوع نفس المعنون خارجيا أو العنوان فرع الكلام في فعلية الإرادة، فان كان المدار على المرتبة المحركة الفعلية، فلا محيص من كون الموضوع هو المعنون بوجوده خارجا، ولكن هذا المعنى غير مأخوذ في مدلول الخطاب الواقعي المحفوظ قبل مرتبة التنجيز، إذ قبل قيام الطريق إليه لا يبلغ الخطاب إلى مرتبة المحركة بحكم قبح العقاب بلا بيان، ولا يبقى حينئذ إلا مرتبة فعلية الاشتياق القابلة للتحرّك، ومثل هذا المعنى لا يحتاج فعلية وجوده إلى وجود الموضوع خارجا، بل يكفي في مثله وجودها في لحاظ الأمر، ومن هذه الجهة أنكرنا القضية الحقيقية في الخطابات التكليفية الواقعية المحفوظة قبل رتبة التنجيز كما لا يخفى، فتدبر. (٢) أقول: بناء على ارتباطية حقيقة الصلاة وأن المأمور به هو هذا المعنون المتقوم بالاتيان المزبور (*)

[١٩٦]

به هو الاقل، وأما الاكثر فيشك في تعلق الطلب به، والاصل البراءة عن وجوبه، ومجرد الشك في صدق المفهوم على المأتي به لا يقتضي المنع عن جريان البراءة، لما عرفت: من أن المأمور به ليس هو العنوان المفهوم لكي يلزم إحراز انطباق المفهوم والعنوان على المأتي به، ولا فرق في ذلك بين أن نقول: بوضع ألفاظ العبادات للصحيح أو للاعم، فانه في الرجوع إلى الاصول العملية لا يتفاوت الحال بين الوضع للصحيح (١) أو للاعم. وإنما تظهر الثمرة بين القولين في الرجوع إلى الاصول اللفظية: من أصالة العموم والاطلاق، فانه على القول بالوضع للصحيح يحصل الاحمال في المعنى، لاحتمال أن يكون لما شك في اعتباره دخل في الصحة، فلم يحرز موضوع العام لكي يرجع إليه، وأما على القول بالوضع للاعم فيصح التمسك بالعام لنفي ما شك في اعتباره إذا لم يكن له دخل في التسمية عرفا وكان المتكلم في مقام البيان، على ما أوضحناه في محله. فتحصل: أن إجمال النص في باب الاقل والاكثر الارتباطي كإجماله في ساير الابواب لا يمنع عن الرجوع إلى البراءة، بل لولا إطلاق أدلة التخيير في

بتمامه يجئ الاشكال المزبور بأن المأتي به يشك في كونه مأمورا به، وحينئذ لا بد من علاج هذا الاشكال على المسلكين. وحله بان القطع بتعلق الامر بواقع الصلاة أو بعنوانه لا يقتضي إلا الخروج عن تبعات إضافة الامر إليه، لا تحصيل الجزم بكون المأتي به هو الصلاة المأمور به بعنوانها أو معنونها، كما لا يخفى. (١) لا يخفى أن جريان البراءة عن الاكثر إنما يتوقف على أن يكون بين الافراد الصحيحة جامع خطابي، ويكون ذلك الجامع من الافعال الصادرة عن المكلف ابتداء من دون أن يكون الفعل الصادر سببا توليديا له، وإلا كان مجرى الاشتغال لا البراءة، ولا يكفي الجامع الملاكي، فان الملاك غير قابل لان يتعلق التكليف به، كما تقدم. وفي تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة على وجه لا يرجع إلى الملاك ولا إلى المسبب التوليدي إشكال * وتفصيله موكول إلى محله (منه). * أقول: لا قصور فيه لو كان الجامع قابلا لان يشار إليه بتوسط الملاك. (*)

[١٩٧]

باب تعارض الاخبار كان الحكم عند تعارض النصين في وجوب الاكثر هو التساقت والرجوع إلى البراءة، إلا أن إطلاق أدلة التخيير تعم مورد تعارض النصين في وجوب الاكثر، فللمجتهد الفتوى على طبق

أحدهما إذا قلنا بالتخيير في المسألة الاصولية، وللمقلد العمل على طبق أحدهما إذا قلنا بالتخيير في المسألة الفقهية، على ما سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى) في محله. نعم: هنا بحث آخر قد تعرض له الشيخ - قدس سره - في المقام وفي باب التعادل والتراجيح، وهو أن التخيير في الاخذ بأحد المتعارضين هل يختص بما إذا لم يكن في البين إطلاق أو عموم موافق لأحدهما ؟ بحيث كان المرجع بعد التساقط لولا أدلة التخيير هو الاصول العملية، فلو كان هناك عام موافق فالعمل لا بد وأن يكون على طبق العام لا التخيير (١) أو أن التخيير في الاخذ

(١) أقول: بعدما كان مفاد أدلة التخيير في المتعارضين إلجوب التخييري لا صرف الارشاد إلى التخيير في العمل، كيف ! وهو خلاف ظاهر أمره بالتخيير بقوله: " إذن فتخير " فلا محيص حينئذ من تطبيقه على مورد يمكن مخالفة هذا الأمر، وهو لا يكون إلا في صورة التمكن عن مخالفة مفاد المتعارضين، وبعد فرض انتهاء الأمر في تعارض الخبرين إلى النفي والأثبات اللتين هما من النقيضين يستحيل تصور إلجوب التخييري في مثله، كي ينتهي الأمر إلى التخيير في المسألة الفرعية، بل التخيير المتصور فيه هو مجرد التخيير العملي الذي هو مفاد البرائة، أو التخيير في المسألة الاصولية الراجع إلى الأمر بأخذ كل واحد في استطرافه إلى الواقع، كي ينتج بعد الاخذ تعين الحجة والطريق له، فإذا كان كذلك، فنقول، إن المتعين بظاهر الأمر في المولوية هو الاخير، لا الاوليين، وبعد ذلك نقول: إن من المعلوم: أن حجة كل واحد قبل الاخذ به محال، ولازمه تحير المكلف قبل الاخذ بواحد منهما، غاية الأمر أمكن للمكلف رفع تحيره بواحد منهما بعد أخذه، وحينئذ لو بنينا على قصر اقتضاء حجة العام على طرف لم يرد على خلافه حجة أقوى صدق هذا المعنى قبل الاخذ بواحد منهما، وعليه فلو كان الأمر بالتخيير مختصا بالمتحير العقلي فلا يشمل المقام، لوجود العام في رفع تحيره، وإن قلنا بعدم اختصاصه يشمل المقام، فيسقط العام بعد الاخذ بالمخالف عن الحجة لوجود الحجة الاقوى على خلافه، ولا معنى حينئذ لمرجعية العام. نعم: لو بنينا على اقتضاء العموم للحجة وأن الحجة الاقوى من باب وجود الاقوى في المتزاحمين = (*)

[١٩٨]

بأحدهما لا يختص بذلك ؟ بل يعم صورة وجود المطلق أو العام الموافق لأحدهما - كما إذا تعارض الخبران في وجوب إكرام زيد العالم مع قيام الدليل على وجوب إكرام مطلق العالم - أو يفصل بين أن يكون التخيير في المسألة الفقهية فالمرجع هو العام الموافق لأحدهما وبين أن يكون التخيير في المسألة الاصولية فالمرجع هو إطلاق أدلة التخيير ؟ ولا يرجع إلى العام الموافق إلا إذا قلنا: بأن العام يصلح لأن يكون مرجحاً لما وافقه من الدليلين المتعارضين فيرجع إلى العام، لكن لا لكونه مرجحاً كما في الوجه الاول، بل لكونه مرجحاً للدليل الموافق له كسائر المرجحات الاخر. فقد يتوهم: أن إطلاق أدلة التخيير يعم صورة وجود العام أو المطلق الموافق لأحد المتعارضين. ولكن يضعف: بأن الموضوع في أدلة التخيير هو " المكلف المتحير الذي لم يقم عنده دليل اجتهادي يصح التعويل عليه " والعام الموافق لأحدهما صالح لأن يعول عليه، فان قوله: " أكرم العلماء " يعم زيد العالم ولم يثبت تخصيصه بقوله: " لا تكرم زيدا العالم " لانه معارض بقوله: " أكرم زيدا العالم " والمخصص المبتلى بالمعارض وجوده كعدمه غير قابل لأن يمنع عن أصالة العموم، بل أصالة العموم تبقى سليمة عن المانع ويصح التعويل عليها، فلا يبقى موضوع لأدلة التخيير. هذا حاصل ما أفاده الشيخ - قدس سره - في وجه المنع عن إطلاق أدلة التخيير وعدم شمولها لمورد وجود العام الموافق لأحد المتعارضين. وقد عدل عنه بعد ذلك بقول: " ولكن الانصاف " واختار (١) التفصيل

= يمكن أن يقال: مع إمكان الاخذ بظهور العام - ولو بالاخذ بما يوافق العقل - يحكم بالاخذ بظهور العام وترجيح ما يوافق في الاخذ على وجود الاخذ المخالف للعام،

لاقوائمه، وهذا هو الأقوى. (١) لا يخفى: أن عبارة الشيخ (قدس سره) في المقام لا تخلو عن اضطراب فان صدر كلامه يعطي عدم الفرق بين القول بالتخيير في المسألة الاصولية أو الفقهية، لان الظاهر من قوله: "ولكن الانصاف أن = (*)"

[١٩٩]

بين القول بالتخيير في المسألة الفقهية والقول بالتخيير في المسألة الاصولية. وحاصل ما أفاده في وجه التفصيل - بتحرير منا - هو أن القول بالتخيير في المسألة الفقهية يرجع إلى سقوط كل من المتعارضين عن الحجية رأساً وفرض المسألة خالية عن الحجة، فيكون التخيير في تطبيق العمل على أحدهما من جهة عدم قيام الدليل على تعيين كيفية العمل وما هو وظيفة المكلف، ومع وجود العام الموافق لاحد المتعارضين لا يبقى مجال للتخيير في العمل، لان المسألة لم تخلو عن الحجة، لان العام حجة معين لكيفية العمل من دون أن يكون له مزاحم، لسقوط مزاحمه بالمعارضة، فلا محيص عن الرجوع إلى العام. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بالتخيير في المسألة الاصولية، فان التخيير في المسألة الاصولية يرجع إلى التخيير في أخذ أحد المتعارضين حجة وجعله طريقاً ووسطاً لاثبات الواقع، كما إذا كان وحده ولم يكن له معارض، فالمسألة لم تخلو عن الحجة رأساً، بل لكل من المتعارضين حظ من الحجية ولو في صورة اختياره والاخذ به، فالمخصص يزاحم العام في الحجية ولو في الجملة (١) ولم يسقط عن الحجية رأساً، ومعه لا يبقى مجال للرجوع إلى العام، بل لا بد من التخيير في الاخذ بأحد المتعارضين، لسقوط أصالة العموم عن الحجية، فتأمل، وتفصيل الكلام محل آخر.

= أخبار التخيير حاكمة على هذا الاصل وإن كان جارياً في المسألة الاصولية " هو الاطلاق بقريته " إن " الوصلية، وظاهر ذيل كلامه يعطي التفصيل بين القولين، فراجع العبارة وتأمل فيها (منه) (١) أقول: قد تقدم أنه لو بني على اختصاص أدلة التخيير بالتخيير العقلي، فقبل الاخذ بواحد منهما كان العام حجة، فلا تخير في البين، فلا تخيير. نعم: لو لم يكن دليل التخيير مختصاً بالمتخير كان لما أفيد وجه، ولكن ذلك أيضاً على فرض قصر اقتضاء حجة العام بعدم وجود الأقوى، وإلا فعلى فرض فعلية حجته لا اقتضائه فلا يبقى مجال لسقوط العام عن الحجية، بل كان موجبا للقوة ومرجحا للموافق، كما لا يخفى. (*)

[٢٠٠]

الفصل السادس في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطي في الشبهة الموضوعية وقد تقدم: أن الشيخ - قدس سره - أرجع الشبهة الموضوعية في باب الاقل والاكثر الارتباطي إلى ما يرجع إلى الشك في المحصل، كما يظهر من تمثيله للشبهة الموضوعية بالشك في جزئية شئ للطهور الرافع للحدث، ومن التزامه بأصالة الاشتغال فيها على خلاف ما التزم به في المسائل الثلاث المتقدمة في الشبهة الحكمية، فانه قال فيها بأصالة البراءة. ولكن كان الانسب بترتيب المباحث أفراد كل من الشك في المحصل والشبهة الموضوعية بالبحث، لتكون مسائل الشك في باب الاقل والاكثر على طبق مسائل الشك في باب المتباينين، ويبحث في المسألة الرابعة عن حكم تردد متعلق التكليف بين الاقل والاكثر لاجل الاشتباه في الموضوع الخارجي، وكأنه - قدس سره - غفل عن ذلك أو تخيل عدم إمكان وقوع الشك في نفس متعلق التكليف بين الاقل والاكثر لاجل الشبهة الموضوعية. والتحقيق: أنه يمكن فرض الشبهة الموضوعية في باب الاقل والاكثر الارتباطي، وذلك إنما يكون في التكليف التي لها تعلق بالموضوعات الخارجية. وتوضيح ذلك: هو أن التكليف بما يكون له تعلق بالموضوع الخارجي - كالتكليف بإكرام العالم وإهانة

إفاسق - يختلف متعلقه سعة وضيقا على حسب ما يفرض من أفراد الموضوع خارجا، فإن دائرة الأكرام تتسع بمقدار ما للعلماء من الأفراد خارجا، لان زيادة أفراد العلماء في الخارج توجب زيادة في

[٢٠١]

الأكرام الواجب، فكلما كثرت أفراد العلماء خارجا اتسعت دائرة الأكرام. ومن المعلوم: أن الشك في عالمية بعض الأفراد يستتبع الشك في وجوب إكرامه، فلو علم بمقدار من أفراد العلماء خارجا وشك في عالمية بعض، فالأكرام الواجب يتردد بين الأقل والأكثر، لانه يعلم بوجود مقدار من الأكرام على حسب مقدار ما علم من أفراد العلماء ويشك في وجوب الأكرام الزائد، للشك في موضوعه. وهذا من غير فرق بين لحاظ العلماء في قوله: " أكرم العلماء " مجموعيا أو استغرافيا، فانه على كلا التقديرين يتردد الأكرام الواجب بين الأقل والأكثر عند العلم بمقدار من أفراد العلماء والشك في عالمية بعض (١).

(١) أقول: إن الشبهة في المصادق تارة: من جهة الشك في اتصاف الموجود بعنوان الكبرى، وأخرى: من جهة الشك في وجود ما اتصف به، فعلى الاول - فتارة: يكون دليل الكبرى معينة من حيث الحدود المأخوذ في موضوع الكبرى نظير عنوان عشرة عالم وأمثاله، وأخرى: مبهمة قابلة للانطباق على الأقل والأكثر، فعلى الثاني - لا شبهة في أن الشبهة لمصادقية موجب للترديد في مقدار إرادة المولى من الكبرى، لان إبهامه موجب للشك في أن مقدار إرادة المولى قائم بالأقل أو الأكثر، ففي هذه الصورة صدق الترديد في سعة الحكم وضيقه من جهة نفس الخطاب وإبهامه، غايته هذه الجهة من الترديد جاء من الخارج لا من ناحية المولى، بل ربما لا يدري المولى أيضا مقدار إرادته في خطابه، ولعمري ! ان مثل هذه الجهة من الشبهة المصادقية أجنبية عن محل كلام شيخنا العلامة، إذ محط كلامه إنما هو في صورة تمحض الشك في مقدار الإرادة من غير جهة الخطاب وإبهامه، فلا بد من فرضه في صورة تعين مقدار الإرادة من ناحية الخطاب، وإنما كان الشك في وجوب الأقل والأكثر في عالم التطبيق محضا فيحمل بين الهلالين أو الشك في المحقق، وإلا فالصورة المقر في المثال كالنار على المنار. وحقا نسبة الغفلة فيه إلى خريط هذه الصنعة. وبعد ذا نقول: لا مجال لهذين المثالين أيضا، إذ بين الهلالين أيضا من حيث الحد مبهمة ككلى عالم. وأما الشك في المحقق: ففي السبب شبهة حكمية وفي المسبب شبهة موضوعية لامر بسيط لا الأقل والأكثر، كما أن في الشبهة المصادقية للعشرة مع انحصار الأمر بالمشكوك فالأقل غير معلوم الوجوب، ومع عدم انحصاره وإن يتصور الشك في الأقل والأكثر، إلا أن الأكثر طرف الشك في الإيجاب تخييرا، = (*)

[٢٠٢]

غايته أنه إن لوحظ العلماء على نحو العام الاستغرافي يرجع الشك في ذلك إلى الشك بين الأقل والأكثر الغير الارتباطي، لان وجوب إكرام ما شك في كونه من أفراد العلماء واقعا لا ربط له بوجوب إكرام ما علم من أفراد العلماء خارجا، لانحلال التكليف إلى تكاليف متعددة حسب تعدد أفراد العلماء، ويكون لكل تكليف إطاعة وعصيان يخصه، كما هو الشأن في كل عام استغرافي، فلا دخل لأكرام أحد الأفراد بإكرام الفرد الآخر. وإن لوحظ على نحو العام المجموعي يرجع الشك في عالمية بعض إلى الشك بين الأقل والأكثر الارتباطي، فانه لم يتعلق التكليف الاستغرافي بإكرام ما يشك في كونه من أفراد العلماء على تقدير أن يكون من أفراد العلماء واقعا، لانه ليس هناك إلا تكليف واحد تعلق بإكرام مجموع العلماء من حيث المجموع، فيكون إكرام كل فرد من العلماء بمنزلة الجزء لأكرام ساير العلماء - كجزئية السورة للصلاة - فان الاخلال بإكرام أحد الأفراد يوجب الاخلال بإكرام الجميع، ويتحقق عصيان التكليف بذلك، لان معنى العام المجموعي هو لحاظ الأفراد المتباينة مرتبطة بعضها ببعض يقوم بها ملاك واحد، فيكون كل فرد من أفراد العلماء بمنزلة الجزء لسائر

الافراد يتوقف امتثال التكليف على إكرام الجميع، فالشك في وجوب إكرام بعض الافراد يكون كالشك في وجوب السورة يرجع إلى الشك بين الاقل والاكثر الارتباطي، غايته أن التكليف

= وهو خارج عن محل الفرض، كما أن في الشبهة الموضوعية من جهة الشك في الوجود، فمع الشك في أصل الوجود لا يكون أقل معلوم الوجوب وأكثر مشكوك، ومع الاتيان بمقدار منه والشك في وجود البقية لا يكون الاقل معلوم الوجوب، بل يقطع بسقوطه، فلا يتصور في هذه المقامات الشك في وجوب الاقل أو الاكثر في مقام المصادق زاندا عن مرحلة الكبرى، إلا في موارد دوران الأمر في تحصيل الفراغ عما هو الواجب بين وجوب تمام الصلوة أو إتمامه من جهة الشك في فوت ركن أو غيره مع عدم أصل يحرز أيهما، فتدبر في مباحث الخلل. (*)

[٢٠٢]

بالسورة ليس له تعلق بالموضوع الخارجي، فلا يمكن أن تتحقق الشبهة الموضوعية فيها، بل لابد وأن تكون حكمية، بخلاف الشك في وجوب إكرام من يشك في كونه من أفراد العلماء، فإن الشبهة فيه موضوعية. فظهر: أن تردد نفس متعلق التكليف بين الاقل والاكثر في الشبهة الموضوعية أمر بمكان من الامكان، وأمثلته في الفقه كثيرة: منها: ما إذا تردد لباس المصلي بين كونه من مأكول اللحم أو غيره، فإن مانعية غير المأكول تختلف سعة وضيقا على حسب ما لغير المأكول من الافراد خارجا ويكون كل فرد منه مانعا برأسه، فإن الاصل في باب النواهي النفسية والغيرية هي الانحلالية، فكما أن النواهي النفسية كقوله: " لا تشرب الخمر " ينحل إلى النواهي المتعددة بعدد ما للخمر من الافراد خارجا، كذلك النواهي الغيرية كقوله: " لا تصل فيما لا يؤكل " ينحل إلى نواهي متعددة بعدد ما لغير المأكول من الافراد خارجا، ويكون عدم كل فرد قيذا للصلاة فتتكرر القيود العدمية بمقدار ما للغير المأكول من الافراد، ويكون قوله: " لا تصل فيما لا يؤكل " بمنزلة قوله: " لا تصل في هذا الفرد ولا تصل في ذلك الفرد " وهكذا. فلو شك في اتخاذ اللباس من غير المأكول يرجع الشك إلى الشك في مانعية ذلك اللباس وأخذ عدمه قيذا في الصلاة، فيؤول الأمر إلى الشك بين الاقل والاكثر في الشبهة الموضوعية، للعلم بمانعية ما علم اتخاذه من غير المأكول وتقيد الصلاة بعدم وقوعها فيه والشك في مانعية ما يشك في اتخاذه من غير المأكول وتقيد الصلاة بعدم وقوعها فيه. والكلام فيه عين الكلام في الاجزاء والشرائط، من حيث جريان البراءة الشرعية في القيدية الزائدة المشكوكة وعدم جريان البراءة العقلية فيها، إذ لا فرق بين الاجزاء والشرائط والموانع في مناط جريان البراءة. نعم: في الاجزاء لا يمكن أن تتحقق الشبهة الموضوعية، لان التكليف بها

[٢٠٤]

ليس له تعلق بالوضوع الخارجي، وفي الشرائط وإن كان يمكن تحقق الشبهة الموضوعية فيها، إلا أنه لا يرجع الشك فيها إلى الشك بين الاقل والاكثر، لان الشرطية لا تنحل إلى شروط متعددة بمقدار ما للموضوع من الافراد خارجا، فإن التكليف في باب الشروط إنما يتعلق بالوجود، ولا يمكن التكليف بإيجاد المتعلق في كل ما يفرض من أفراد الموضوع خارجا، فلو فرض أن كون اللباس من مأكول اللحم شرط في الصلاة لا أن غير المأكول مانع، فلا يمكن التكليف بإيجاد الصلاة في كل فرد من أفراد اللباس المتخذ من مأكول اللحم، بل ليس هناك إلا تكليف واحد تعلق بإيجاد الصلاة في فرد ما من اللباس المتخذ من مأكول اللحم، ولا بد من إحراز وقوع الصلاة في ذلك - كما هو الشأن

في كل شرط حيث إنه يلزم إحرازه - فلا تجوز الصلاة فيما شك في كونه من مأكول اللحم بناء على شرطية اللباس المتخذ من مأكول اللحم، ولا تجري في ذلك البراءة، لانه ليس هناك إلا تكليف واحد يجب الخروج عن عهده، فالشبهة الموضوعية في باب الشروط لا ترجع إلى الأقل والاكثر. وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية في باب الموانع فانها ترجع إلى الأقل والاكثر، لان التكليف فيها إنما يتعلق بالعدم، ويمكن أن يكون عدم كل فرد من أفراد اللباس المتخذ من غير المأكول قيديا في الصلاة والخذ وجوده مانعا عنها، فتجوز الصلاة في ما شك في أخذه من غير المأكول. وقد أوضحنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في رسالة مفردة، ولهذا طوينا البحث في هذا المقام اعتمادا عليها، ومن أراد تفصيل ذلك فليرجع إليها، فانها قد تضمنت من التحقيقات مالا تصل إليها ذوي الافهام السامية، فشكر الله مساعي شيخنا الاستاذ - مد ظله - فلقد أودع في أذهاننا من نفائس الآراء ما تحير في دركه الافكار ! وتقف دونه الانظار

[٢٠٥]

الفصل السابع في دوران الامر بين الأقل والاكثر في المركبات التحليلية والمراد من المركب التحليلي: هو ما إذا لم يتوقف اعتبار الخصوصية الزائدة المشكوكة على مؤنة زائدة ثبوتا وإثباتا. ويقابله المركب الخارجي: وهو ما إذا توقف اعتبار الخصوصية المشكوكة على مؤنة زائدة ثبوتا وإثباتا. وتوضيح ذلك: هو أن الخصوصية الزائدة المشكوكة تارة: تحتاج في مقام اعتبارها وأخذها في متعلق التكليف أو في موضوعه إلى لحاظ يخصها في عالم الجعل والثبوت، وإلى بيان زائد في عالم الايصال والاثبات، سواء كان اعتبارها على وجه الجزئية أو الشرطية، وسواء كان منشأ انتزاع الشرطية أمرا ميبنا للمشروط خارجا غير متحد معه وجودا - كاشتراط الطهارة في الصلاة - أو كان منشأ الانتزاع أمرا داخلا في المشروط متحدا معه في الوجود - كاشتراط الايمان في الرقية - ففي جميع هذه الوجوه تحتاج الخصوصية الزائدة إلى لحاظها ثبوتا وإلى بيان زائد يخصها إثباتا. بدهاء أن أخذ السورة جزء في الصلاة والطهارة شرطا لها والايمان قيديا في الرقية يتوقف على تصور السورة والطهارة والايمان في مقام الامر بالمركب وتأليف أجزائه، ولا يمكن أن تكون السورة والطهارة والايمان جزء أو قيديا للمركب بلا لحاظها مستقلا، هذا في عالم الجعل والثبوت. وكذا في عالم الاثبات يتوقف بيان اعتبارها في المأمور به على تأديتها بمؤنة زائدة، ولو بمثل قوله: " صل مع السورة " أو " مع الطهارة " أو " أعتق رقية مؤمنة " .

[٢٠٦]

واخرى: لا تحتاج الخصوصية المشكوكة في مقام اعتبارها وأخذها في المتعلق أو الموضوع إلى لحاظ يختص بها ثبوتا، وإلى بيان زائد إثباتا، وذلك كما لو تردد متعلق التكليف أو موضوعه بين الجنس والنوع - كالحيوان والانسان - فان النوع وإن اشتمل على خصوصية زائدة يكون الجنس فاقدا لها وهي الصورة النوعية التي تقوم بها حقيقة الشيء، إلا أنه في عالم الثبوت لا يحتاج إلى لحاظين: لحاظ الجنس ولحاظ الصورة النوعية بلحاظ مستقل مغاير، بل يكفي لحاظ النوع بماله من المعنى البسيط، وكذا في مقام الاثبات لا يحتاج إلى بيان كل من الجنس والصورة ببيان على حدة، بمثل قوله: " أكرم حيوانا ناطقا " بل يمكن تأدية المأمور به ببيان واحد، بقوله: " أكرم إنسانا " (١) وتركب الانسان من

(١) أقول: لازم ما أفيد أنه لو فرض كون لسان الدليل وجوب إكرام حيوان الناطق مع احتمال كون ذكر الناطقية من باب كونه أكمل أفراده بلا خصوصية فيه أو أنه من باب دخل الناطقية في مطلوبيته، لا بد وأن يلحق مثل هذه الصورة أيضا بالشرط والمشروط، غاية الأمر كان المقيد متحدا مع قيده في الوجود، ومجرد التمكن من أداء غرضه بعنوان آخر لا يخرج المثال عن الأقل والاكتر، بل لا بد وأن يفصل بين صورة كون لسان الدليل عنوانا مركبا كما ذكرنا، أو عنوانا بسيطا مثل الانسان والحيوان، ولا أظن أحدا يفصل بين الصورتين، وذلك يكشف عن أن وجه الاحتياط ليس مجرد تباين العنوانين عرفا، كيف؟ والعرف لا يرى بين الحيوان والحيوان الناطق إلا من باب الأقل والاكتر بل عمدة النكتة في وجه الاحتياط في الفرضين هو أن من المعلوم: أن النوع سواء كان بعنوانه البسيط أو بعنوانه المركب التحليلي ليس نسبته من الجنس المطلق القابل للانطباق على فرد آخر من قبيل الأقل والاكتر، إذ ميزان الأقل والاكتر كون الأقل بجميع حدوده غير حد القلة في ضمن الاكتر، ومن البديهي أن ما هو في ضمن النوع ليس الحيوان على الإطلاق، بل ليس في ضمنه إلا حصة منه المباشرة مع الحصة في ضمن فرد آخر، وما هو من قبيل الأقل والاكتر هو النوع مع هذه الحصة لا مع الطبيعة القابلة للانطباق على حصص متباينة، فلا جرم ينتهي الأمر في مثل المقام بحسب الدقة العقلية إلى العلم الاجمالي بين حرمة ترك الفرد الآخر مقرونا بترك النوع أو حرمة تقويت خصوصية النوع، ومثله يكون العلم بالدقة من العلم بين المتباينين، لا الأقل والاكتر، وحينئذ لا يلزم على مثل الشيخ القائل بالبرائة العقلية أن يقول بالبرائة في المقام. (*)

[٢٠٧]

الجنس والفصل إنما يكون عقليا من باب أن كل ما به الاشتراك يحتاج إلى ما به الامتياز، وليس الانسان مركبا خارجيا نظير التركيب من العرض والمعروض. إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه كان الانسب في مقام تحرير الاقسام هو أن يبحث عن الشرط والمشروط في ضمن البحث عن الجزء والكل، ويعمم المركب الخارجي إلى ما يشمل الشرط والمشروط لاتحادهما في الحكم، ويختص البحث في المركب التحليلي بما إذا كان من قبيل الجنس والنوع، ولكن الشيخ - قدس سره - حيث أهمل هذا القسم ولم يتعرض لحكم ما إذا كان الأقل والاكتر من قبيل الجنس والنوع جعل المركب الخارجي مختصا بما إذا كان الأقل والاكتر من قبيل الجزء والكل، وأما الشرط والمشروط فقد جعله من المركب التحليلي، وقد أطال الكلام في كون الشرط والمشروط ملحقا بالجزء والكل في الحكم وأنه تجري البرائة العقلية والشرعية عند الشك فيه، سواء كان منشأ انتزاع الشرطية أمرا مباينا للمشروط في الوجود أو متحدا معه وإن كان جريان البرائة في الاول أوضح. هذا، ولكن الانصاف: أنه لا حاجة إلى تطويل الكلام في إلحاق الشرط بالجزء، فانه لا موجب لتوهم الفرق بينهما بعدما كان نسبة حديث الرفع إلى كل منهما على حد سواء، لان كلا من الشرط والجزء مما تناله يد الرفع والشرطية ولو بوضع منشأ الانتزاع ورفعها، على ما تقدم توضيحه.

= ثم إن ما أفيد في وجه عدم جريان البرائة العقلية بحكم العرف بالتباين بين العنوانين أن يلزم علوة عما أوردنا: من أن لازمه المصير في المقام بين كون لسان الدليل إنسانا أو حيوانا ناطقا - إذ العرف لا يرى بين الحيوان والحيوان الناطق فرقا - يرد عليه أيضا ان لازمه التفصيل بين كون العنوان الآخر في قبيل الرقية " الرقية المؤمنة " أو " المؤمنة " محضا، فان العرف بين الرقية والمؤمننة يرى مثل ما يرى بين الحيوان والانسان، فتدبر. (*)

[٢٠٨]

فالاولى: عطف عنان الكلام إلى بيان حكم ما إذا كان الأقل والاكتر من قبيل الجنس والنوع. والاقوى: أنه يجب فيه الاحتياط ولا تجري البرائة عن الاكتر، فان التردد بين الجنس والنوع وإن كان يرجع بالتحليل العقلي إلى الأقل والاكتر، إلا أنه خارجا بنظر العرف يكون من التردد بين المتباينين، لان الانسان بماله من المعنى المرتكز في الذهن مباين للحيوان عرفا، فلو علم إجمالا بوجوب إطعام

الانسان أو الحيوان، فاللازم هو الاحتياط باطعام خصوص الانسان، لان نسبة حديث الرفع إلى كل من وجوب إطعام الانسان والحيوان على حد سواء، وأصالة البراءة في كل منهما تجري وتسقط بالمعارضة مع الأخرى، فيبقى العلم الاجمالي على حاله ولا بد من العلم بالخروج عن عهدة التكليف، ولا يحصل ذلك إلا باطعام خصوص الانسان، لانه جمع بين الامرين، فان إطعام الانسان يستلزم إطعام الحيوان أيضا. نعم: بناء على مختار الشيخ - قدس سره - من جريان البراءة العقلية في الأقل والأكثر وانحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بوجود الأقل، ينبغي أن لا يفرق في ذلك بين ما كان الأقل والأكثر من قبيل الجزء والكل أو من قبيل الجنس والنوع، لان النوع في التحليل العقلي مركب من الجنس والفصل فينحل العلم الاجمالي في نظر العقل، لان نظره هو المتبع في الانحلال، فتأمل. هذا تمام الكلام فيما يتعلق بمباحث الأقل والأكثر. بقي التنبيه على امور: - الاول - لو شك في ركنية جزء للعمل، فهل الاصل يقتضي الركنية ؟ فيبطل العمل بالاخلال به أو زيادته ولو نسيانا، أو لا ؟.

[٢٠٩]

وتحقيق ذلك يستدعي تمهيد مقدمة وهي: أنه قد اختلفت كلمات الاصحاب في معنى الجزء الركني وما هو المايز بينه وبين غيره. فقيل: إن الجزء الركني هو ما أوجب الاخلال به سهوا بطلان العمل من دون أن توجب زيادته ذلك. وقيل: إن الجزء الركني هو ما أوجب كل من الاخلال به وزيادته سهوا بطلان العمل. فعلى التفسير الاول: يختص الفرق بين الجزء الركني وغيره في طرف النقيصة فقط، فان نقص الجزء الركني ولو سهوا يقتضي البطلان ونقص غيره سهوا لا يقتضي البطلان. وأما في طرف الزيادة فلا فرق بينهما، لان زيادة كل من الجزء الركني وغيره لا يوجب البطلان. وعلى التفسير الثاني: يحصل الفرق بينهما في كل من طرف الزيادة والنقيصة، كما لا يخفى. وهذا بعد الاتفاق منهم على أن الاخلال بالجزء عمدا يوجب البطلان، وليس ذلك من لوازم ركنية الجزء، بل هو من لوازم نفس الجزئية، فان الاخلال العمدي بالجزء لو لم يقتض البطلان يلزم عدم كونه جزء، فبطلان العمل بالاخلال العمدي بالجزء لا يلزم ركنيته. وأما بطلان العمل بزيادة الجزء عمدا فهو مما لا تقتضيه الجزئية، بل الزيادة العمدية كالزيادة السهوية تجتمع مع صحة العمل ثبوتا، إلا إذا اعتبر الجزء بشرط لا، فزيادته أيضا تقتضي البطلان، إلا أن ذلك في الحقيقة يرجع إلى الاخلال بالجزء، لا إلى الزيادة، كما سيأتي (إن شاء الله تعالى) بيانه. فتحصل مما ذكرنا: أن نقصان الجزء عمدا لا يجتمع مع صحة العمل ثبوتا، وأما نقصان الجزء سهوا فهو يجتمع مع الصحة. كما أن زيادة الجزء عمدا أو سهوا تجتمع مع الصحة.

[٢١٠]

فالكلام يقع في مقامين: المقام الاول: في اقتضاء نقص الجزء سهوا للبطلان وعدمه. المقام الثاني: في اقتضاء زيادة الجزء عمدا أو سهوا للبطلان وعدمه. أما المقام الاول فالكلام فيه يقع من جهات ثلاث: الاولى: في أنه هل يمكن ثبوت التكليف بما عدا الجزء المنسي من سائر الاجزاء ؟ أو لا يمكن ؟. الثانية: في أنه لو فرض إمكان ذلك في مقام الثبوت، فهل يكون في مقام الاثبات ما يقتضي التكليف بالمأتي به في حال نسيان الجزء: من دليل اجتهادي أو أصل عملي ؟ أو أنه ليس في مقام الاثبات ما يقتضي ذلك ؟. الثالثة: في أنه لو فرض عدم صحة التكليف بما عدا الجزء المنسي ثبوتا أو عدم قيام الدليل على ذلك إثباتا، فهل هناك دليل اجتهادي أو أصل عملي يقتضي الاجتزاء بالمأتي به في حال النسيان وكونه مجزيا عن الواقع وإن لم

يكن مأمورا به ؟ أو أنه ليس في البين ما يدل على ذلك ؟. أما الجهة الأولى: فمجمل الكلام فيها: هو أنه لا إشكال في سقوط التكليف بالجزء المنسي في حال النسيان، لعدم القدرة عليه في ذلك الحال، فلا يعقل التكليف به، كما لا يعقل التكليف بما عدا الجزء المنسي على وجه يؤخذ " الناسي " عنوانا للمكلف ويخاطب بذلك العنوان، بداهة أن الناسي لا يرى نفسه واجدا لهذا العنوان ولا يلتفت إلى نسيانه، فانه بمجرد الالتفات إلى نسيانه يخرج عن عنوان

[٢١١]

الناسي ويدخل في عنوان الذاكر، فلا يمكن أن يكون هذا الخطاب محركا لعضلات المكلف، لان الالتفات إلى ما اخذ عنوانا للمكلف مما لا بد منه في الانبعاث وإفداح الارادة، فالمستطيع لو لم يجد نفسه مستطيعا لا يكاد يمكن أن يكون الخطاب بالحج محركا لارادته نحوه، وحينئذ يقع البحث في أنه كيف يتصور ثبوتا تكليف الناسي بما عدا الجزء المنسي ؟. وما قيل أو يمكن أن يقال في تصوير ذلك أحد وجوه ثلاثة: الاول: ما حكاه شيخنا الأستاذ - مد ظله - عن تقارير بعض الاجلة لبحث الشيخ - قدس سره - في مسائل الخلل، وهو إلى الآن لم يطبع، وحاصله: يرجع إلى إمكان أخذ الناسي عنوانا للمكلف وتكليفه بما عدا الجزء المنسي، بتقريب: أن المانع من ذلك ليس إلا توهم كون الناسي لا يلتفت إلى نسيانه في ذلك الحال فلا يمكنه امتثال الامر المتوجه إليه، لان امتثال الامر فرع الالتفات إلى ما اخذ عنوانا للمكلف. ولكن يضعف ذلك: بأن امتثال الامر لا يتوقف على أن يكون المكلف ملتفتا إلى ما اخذ عنوانا له بخصوصه، بل يمكن الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان ولو كان من باب الخطأ في التطبيق، فيقصد الامر المتوجه إليه بالعنوان الذي يعتقد أنه واجد له وإن أخطأ في اعتقاده، والناسي للجزء حيث لم يلتفت إلى نسيانه بل يرى نفسه ذاكرا فيقصد الامر المتوجه إليه بتخيل أنه أمر الذاكر، فيؤول إلى الخطأ في التطبيق، نظير قصد الامر بالاداء والقضاء في مكان الآخر، فأخذ " الناسي " عنوانا للمكلف أمر بمكان من الامكان ولا مانع عنه لا في عالم الجعل والثبوت ولا في عالم الطاعة والامتثال. هذا، ولكن لا يخفى ما فيه (١) فانه يعتبر في صحة البعث والطلب أن يكون

(١) أقول: ما افيد تمام لو كان عنوان " الناسي " من شرائط توجيه التكليف إلى نفسه بأن يكون = (*)

[٢١٢]

قابلا للانبعاث عنه بحيث يمكن أن يصير داعيا لانقذاح الارادة وحركة العضلات نحو المأمور به ولو في الجملة، وأما التكليف الذي لا يصلح لان يصير داعيا ومحركا للارادة في وقت من الاوقات، فهو قبيح مستهجن. ومن المعلوم: أن التكليف بعنوان " الناسي " غير قابل لان يصير داعيا لانقذاح الارادة، لان الناسي لا يلتفت إلى نسيانه في جميع الموارد، فيلزم أن يكون التكليف بما يكون امتثاله دائما من باب الخطأ في التطبيق، وهو كما لا ترى مما لا يمكن الالتزام به، وهذا بخلاف الامر بالاداء والقضاء، فان الامر بهما قابل لان يصير داعيا ومحركا للارادة بعنوان الاداء أو القضاء، لامكان الالتفات إلى كون الامر أداء أو قضاء ويمكن امتثاله بما لهما من العنوان. نعم: قد يتفق الخطأ في التطبيق فيهما، وأين هذا من التكليف بما يكون امتثاله دائما من باب الخطأ في التطبيق ؟ كما فما نحن فيه، فقياس المقام

بالامر بالاداء أو القضاء ليس على ما ينبغي. الوجه الثاني: هو ما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - من أن اختصاص الناسي بخطاب يخصه بالنسبة إلى ما عدا الجزء المنسي لا يلزم ثبوتاً أخذ " الناسي " عنواناً للمكلف حتى يرد عليه المحذور المتقدم، بل يمكن أن يؤخذ عنواناً آخر يلزم عنوان الناسي مما يمكن الالتفات إليه، كما لو فرض أن " بلغمي المزاج " يلزم في الواقع نسيان السورة في الصلاة، فيؤخذ " بلغمي المزاج " عنواناً

= بنفسه موضوع الخطاب المستقل، كما هو ظاهر مقالته. ولنا بيان آخر، وهو أن موضوع الخطاب يمكن كونه هو المكلف وأن النسيان مأخوذ في خصوصية فردة المتقوم به فردية صلاته بالناقص وأن الامر متعلق بالجامع بين الزائد والناقص، غاية كل طائفة مختص بصور فرد خاص من الزائد في الذاكر والناقص في الساهي، ففي مثل هذه الصورة كل من الذاكر والناسي لا يقصد إلا الامر بالجامع، فلا قصور حينئذ لدعوة الامر بالجامع للناسي مع غفلته عن نسيانه المأخوذ في لسان الخطاب لبيان أفراد المكلفين بالامر بالطبيعة، كما لا يخفى. (*)

[٢١٣]

للمكلف ويخاطب بهذا العنوان، والمفروض: أن المكلف يمكن أن يلتفت إلى كونه بلغمي المزاج وإن لم يلتفت إلى ما يلزمه من نسيان السورة، فإن التفكيك في الالتفات بين المتلازمين بمكان من الامكان، فيقصد الناسي للسورة الامر المتوجه إلى ما يلزم نسيان السورة من العنوان الذي يرى نفسه واجدا له. هذا، ولكن يرد عليه: أولاً: أن ذلك مجرد فرض لا واقع له، بدهاهة أنه ليس في البين عنوان يلزم نسيان الجزء دائماً بحيث لا يقع التفكيك بينهما، خصوصاً مع تبادل النسيان في الاجزاء (١) فتارة: يعرض للمكلف نسيان السورة، وأخرى: يعرض له نسيان التشهد، وثالثة: يعرض له نسيان الذكر الواجب، وهكذا بقية الاجزاء، فدعوى: أن هناك عنوان يلزم نسيان الجزء بما له من التبديل بعيدة جداً. وأبعد من ذلك دعوى: أن هناك عناوين متعددة كل عنوان منها يلزم نسيان جزء خاص. وثانياً: أن العنوان الملازم للنسيان إنما اخذ معرفاً لما هو العنوان حقيقة فالعنوان الحقيقي إنما هو عنوان " الناسي " والذي لا بد منه في صحة التكليف هو إمكان الالتفات إلى ما هو العنوان حقيقة، ولا يكفي الالتفات إلى المعرف، فيعود الاشكال المتقدم: من عدم إمكان الالتفات إلى ما اخذ عنواناً للمكلف واقعاً، فتأمل. الوجه الثالث: هو ما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - أيضاً، وارتضاه

(١) أقول: كون " بلغمي المزاج " ملازماً مع نسيان الجزء الواحد أو أكثر ثم لا يلزم أخذ عنوان ملازم، بل من الممكن أخذ عنوان ملازم مع النسيان، يجعل العنوان " المتذكر لمقدار من الاجزاء الجامع بين البعض والتمام " ولا بأس أيضاً بجعل مثل هذا العنوان مرثياً إلى الناسي، ولا يحتاج حينئذ إلى الالتفات بكونه ناسياً، بل يحتاج إلى الالتفات إلى المرثي بهذا العنوان كان " الناسي " أيضاً، وهذا بمكان من الامكان. (*)

[٢١٤]

شيخنا الاستاذ - مد ظله - وحاصله: أنه يمكن أن يكون المكلف به في الواقع أولاً في حق الذاكر والناسي هو خصوص بقية الاجزاء ما عدا الجزء المنسي (١) ثم يختص الذاكر بتكليف يخصه بالنسبة إلى الجزء الذاكر له، ويكون المكلف به في حقه هو العمل المشتمل على الجزء الزائد المتذكر له، ولا محذور في تخصيص الذاكر بخطاب يخصه، وإنما المحذور كان في تخصيص الناسي بخطاب يخصه - كما

في الوجهين الاولين - فلا يرد على هذا الوجه ما كان يرد على الوجهين المتقدمين. نعم: يختص هذا الوجه باشكال، وهو أن التكليف بالجزء الزائد لو كان بخطاب يخصه، فأقصى ما يقتضيه الخطاب المختص بالذاكر هو وجوب ذلك الجزء في حقه، وأما كونه مرتبطاً ببقية الاجزاء بحيث يوجب الاخلال به عمداً بطلان سائر الاجزاء فهو مما لا يقتضيه ذلك الخطاب، فليكن التكليف بالجزء الزائد من قبيل الواجب في ضمن واجب آخر، بمعنى أن يكون ظرف امتثاله ظرف امتثال سائر الاجزاء من دون أن يكون بينه وبينها ما يقتضي الارتباطية.

(١) أقول: ما المراد من الامر ببقية الاجزاء بعد اختلافها حسب اختلاف نسيانه ؟ فان كان عنوان المأمور به عنوان " بقية الاجزاء " فالناسي غير ملتفت إلى هذا العنوان، وإن كان المراد الامر بأجزاء معينة بمقدار منه للجميع بأي جزء يوجد فالمأمور به يمكن ان يكون هو المنسي، فتدبر. ثم إن هذا الاشكال لا يرد على استاذنا الاعظم، فانه ما جعل عنوان المأمور به المشترك بين العامد والناسي كما أفيد في المتن، بل جعل المأمور به الاجزاء التي يكون لدليله إطلاق لحال النسيان أيضاً، وأن الامر متعلق بالخالي عما شك بحسب دليله للشمول لحال النسيان، فان في الالتفات إلى مثل هذا العنوان لا يحتاج إلى الالتفات إلى نسيان نفسه، بخلاف ما ذكر من العنوان، وأظن أن الاختلاف نشأ من سوء التعبير. نعم: الذي يرد على استاذنا هو أن تصحيح الامر بالناسي لا يكون مخصوصاً بما شك في إطلاق دليله لحال النسيان، بل ربما يحث في صورة إطلاق دليله أيضاً، غاية الامر بمثل هذا الدليل يخصص الاطلاق أيضاً بحال الذكر، فتدبر. (*)

[٢١٥]

هذا، ولكن الانصاف: أنه لا وقع لهذا الاشكال، فان وحدة الخطاب وتعددته لا دخل له بالارتباطية وعدمها، بل الارتباطية بين الاجزاء إنما تنشأ من وحدة الملاك القائم بمجموع الاجزاء، فرب ملاك لا يمكن أن يستوفى بخطاب واحد، بل يحتاج إلى خطابين. بل الذي يظهر من جملة من الروايات: أن التكليف بالصلاة إنما كان بخطابين: خطابين من الله (تعالى) وخطاب من النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - (١) ويعبر عن الاول بفرض الله (تعالى) وعن الثاني بفرض النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - أو سنته، والمراد من فرض الله (تعالى) هو الاركان التي لا تدخلها النسيان، ومن فرض النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - هو سائر الاجزاء التي تدخلها النسيان، فتعدد الخطاب لا يوجب تعدد التكليف والاستقلالية، بل لا بد من ملاحظة منشأ الخطابين، فان كان هو ملاكاً واحداً قائماً بمجموع المتعلقين فلا محالة تقع الارتباطية بين المتعلقين ويكون المكلف به هو المجموع من حيث المجموع، وإن تعدد الملاك واختص كل خطابين بملاك يخصه فيتعدد المكلف به ويستقل كل من المتعلقين بالتكليف، واستفادة أحد الوجهين إنما يكون من الخارج: من إجماع ونحوه. نعم: لا يبعد أن يكون الاصل في تعدد الخطاب هو تعدد المكلف به على وجه الاستقلالية، ولكن هذا في غير الخطابات الواردة في باب المركبات، فان الظاهر منها أن تكون الخطابات المتعددة مسوقة لبيان أجزاء المركب وشرائطه، فدعوى: أن التكليف بالجزء الزائد لو كان بخطاب يختص بالذاكر يلزم أن يكون الجزء الزائد واجباً مستقلاً غير مرتبط بسائر الاجزاء، ضعيفة لا تقبل الالتفات إليها.

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة الحديث ١ و ٢. (*)

[٢١٦]

فظهر: أن الوجه الثالث هو أسلم ما قيل في وجه إمكان تكليف الناسي بما عدا الجزء المنسي، فهو الذي ينبغي المصير إليه. هذا كله في الجهة الأولى. الجهة الثانية: في قيام الدليل على كون الناسي مكلفا ببقية الأجزاء وسقوط التكليف عن خصوص الجزء المنسي. ونخبة الكلام فيها: هو أنه إن كان لدليل الجزء المنسي إطلاق يشمل صورته النسيان فمقتضى إطلاقه هو عدم التكليف ببقية الأجزاء، فإنه ليس في البين إلا تكليف واحد تعلق بجملة الأجزاء ومنها الجزء المنسي، وهذا التكليف الواحد سقط بنسيان بعض الأجزاء، لأنه لا يمكن بقاء ذلك التكليف بالنسبة إلى جملة الأجزاء مع نسيان بعضها، فلا بد من سقوط التكليف المتعلق بجملة العمل، فلو ثبت التكليف ببقية الأجزاء فهو تكليف آخر غير التكليف الذي كان متعلقا بجملة الأجزاء، ولا بد من قيام دليل بالخصوص على ذلك، فالتكليف بما عدا الجزء المنسي يحتاج إلى دليل آخر غير الأدلة المتكفلة لبيان الأجزاء، هذا إذا كان لدليل الجزء إطلاق يعم حال النسيان. وإن لم يكن لدليل الجزء إطلاق واحتمل أن تكون جزئيته مقصورة بحال الذكر، فالمرجع عند الشك في الجزئية وعدمها في حال النسيان هو أصالة البراءة أو الاشتغال، على الخلاف في باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأن الشك في ذلك يندرج في الشك بين الأقل والأكثر، كما لا يخفى. ولعله إلى ذلك يرجع ما ذكره الشيخ - قدس سره - بقوله: إن قلت: عموم جزئية الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله: " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب الخ ". وحاصل ما أفاده المستشكل هو: أن دليل اعتبار الجزء تارة: يكون هو قوله

[٢١٧]

- عليه السلام - " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب " وأخرى: يكون هو الاجماع، وثالثة: يكون هو الحكم التكليفي المتعلق بالجزء، كقوله: " إركع في الصلاة " أو " تشهد فيها " ونحو ذلك من الأوامر المتعلقة بأجزاء المركب. والقول بثبوت الجزئية وعدم سقوطها في حال النسيان إنما يستقيم لو كان دليل الجزء هو قوله: " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب " ونحو ذلك مما يفيد نفي الصلاة عن الفاقد للجزء. وأما لو كان دليل الجزء هو الاجماع أو الحكم التكليفي، فلا يتم القول بثبوت الجزئية في حال النسيان، لأن المتيقن من الاجماع هو حال الذكر، والحكم التكليفي لا يمكن أن يعم حال النسيان والغفلة، بل يختص بحال الذكر، فالجزئية المنتزعة منه تتبعه وتختص بحال الذكر أيضا، وفي حال النسيان يختص التكليف ببقية الأجزاء وتجري البراءة في الجزء المنسي على تقدير الشك في جزئيته حال النسيان. ثم لا يخفى عليك: أن المراد من الحكم التكليفي في كلام المستشكل ليس هو الحكم التكليفي النفسي وإن كان يوهمه ظاهر العبارة، لوضوح أن التكليف الاستقلالي لا يمكن أن ينتزع منه الجزئية والشرطية، فإن أقصى ما يقتضيه التكليف النفسي هو وجوب المتعلق، وأما كونه جزءا أو شرطا فهو مما لا يكاد أن يدل عليه الحكم النفسي. نعم: قد تنتزع المانع من النهي النفسي، كما في باب النهي عن العبادة، وفي باب اجتماع الأمر والنهي بناء على الامتناع وتغليب جانب النهي وأما الجزئية والشرطية فلا يمكن انتزاعهما من الأمر النفسي. وتصريح الشيخ - قدس سره - في المقام بصحة انتزاع الشرطية من التكليف النفسي ليس على ما ينبغي، ولا يبعد أن يكون مراده من الشرطية عدم المانع، كما ربما يشهد لذلك التمثيل بالحري، وإلا فالشرطية الوجودية مما لا مجال لتوهم

[٢١٨]

صحة انتزاعها من التكليف النفسي. وبالجملة: ظاهر كلام المستشكل وإن كان يعطي أن يكون المراد من التكليف المنتزع عنه الجزئية هو التكليفي النفسي، إلا أنه لا بد من توجيهه بإرادة التكليف الغيري المتعلق بأجزاء العبادة وشرائطها (١) فيكون مبنى الاشكال على اختصاص التكليف الغيرية بالذاكر كاختصاص التكليف النفسية به، فالجزئية المنتزعة من التكليف الغيري لا تعم حال النسيان، كما أن القدر المتيقن من الاجماع القائم على جزئية الشئ الفلاني هو اختصاص الجزئية بحال الذكر. وكأن المستشكل في ما نحن فيه اقتبس كلامه من المحكي عن الوحيد البهبهاني - قدس سره - من التفصيل بين الاجزاء والشرائط المستفاد من مثل قوله: " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب " و " لا صلاة إلا بطهور " وبين الاجزاء والشرائط المستفاد من الاوامر الغيرية، كالامر بالركوع والاستقبال. ففي الاول: لا تختص الجزئية والشرطية بصورة التمكن من الجزء والشرط، بل تعم صورة العجز عنهما، ويلزمه سقوط التكليف بالصلاة عند العجز وعدم القدرة عليهما. وفي الثاني: تختص الجزئية والشرطية بصورة التمكن منهما، ويلزمه سقوط خصوص التكليف المتعلق بالجزء أو الشرط الغير المتمكن منه، ولا يسقط

(١) أقول: منشأ انتزاع الشرطية والجزئية يستحيل أن يكون هو التكليف الغيري، كيف ! وهو متعلق بما هو فارغ جزئيته وشرطيته، فكيف يكون هو منشأ انتزاعه ؟ بل لا يكون منشأ انتزاع جزئية الشئ أو شرطيته إلا الامر المتعلق بالمجموع أو المقيد مع تقيده، وهذا ليس إلا الامر النفسي القائم بالمجموع، غاية الامر قد يستقل هذا الامر في مقام البيان قائما بموضوعه، ولكنه ليس أمرا مقدما، بل هو إما قطعة من الامر النفسي القائم بالجميع أو أمر إرشادي، وعلى فرض المقدمية فلا يكون هو المنشأ، بل كاشف عن وجود المنشأ، كما لا يخفى. (*)

[٢١٩]

التكليف ببقية الاجزاء المتمكن منها. هذا، وقد حكى عن المحقق القمي - رحمه الله - التعدي في هذا التفصيل عن باب القدرة والعجز إلى باب العلم والجهل، وقال باختصاص الشرطية المنتزعة من الاوامر الغيرية بصورة العلم بالموضوع تفصيلا ولا تعم حال الجهل به، بخلاف الشرطية المنتزعة من مثل قوله: " لا صلاة إلا بطهور " فانها لا تختص بصورة العلم بموضوع الشرط، بل تعم حال الجهل به أيضا. وكلام المستشكل فيما نحن فيه يعطي التعدي في هذا التفصيل عن باب القدرة والعجز وباب العلم والجهل إلى باب الذكر والنسيان. هذا، ولكن التحقيق: فساد هذا التفصيل في الابواب الثلاثة، خصوصا في باب العلم والجهل، فان التكليف النفسية لا تختص بصورة العلم، فضلا عن التكليف الغيرية، وسيأتي توضيح ذلك في رد مقالة الوحيد البهبهاني - رحمه الله - فالاقوى: أنه لا فرق في الجزئية المستفاد من مثل قوله - عليه السلام - " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب "، والجزئية المستفاد من مثل قوله: " اركع في الصلاة " ونحو ذلك من الاوامر الغيرية، فانه لا موجب لتوهم اختصاص الاوامر الغيرية بالمتمكن من الجزء أو الذاكر له (١) بل تعم العاجز والناسي وتثبت الجزئية في حقهما إذا كان لدليل الجزء إطلاق يشمل حال العجز

(١) أقول: لو كان المراد من الامر الغيري الامر المقدمي أي موجب للتقييد أعظم من فتح توجيهه الايجاب ولو غيرا إلى مالا يطاق ؟ نعم: لو كان الامر إرشاديا لا بأس بإطلاقه وشمول الامر لما لا يطاق، فالاولى أن يقال: بان تقييد الخطاب بما يطاق من قبيل التقييد بقريئة عقلية منفصلة، ولازمه بقاء ظهوره على إطلاقه في دخله في الغرض برفع اليد عن فعلية أمره، ولئن اغمض عن انفصال مثل هذا الحكم العقلي عن الخطاب، فلنا التمسك باطلاق المادة في الدخل في المصلحة، حتى في حال العجز، غاية الامر ظهور الامر مختص بصورة القدرة. (*)

والنسيان، ومع عدم الاطلاق يرجع إلى الاصول العملية، وهي تقتضي اختصاص الجزئية بحال القدرة والذكر، لان الشك في ثبوت الجزئية في حال العجز والنسيان يرجع إلى الشك في أن المكلف به في حق الناسي هل هو الطبيعة الواجدة للجزء المنسي ؟ أو الطبيعة الخالية عنه ؟ فيكون من صغريات الشك بين الاقل والاكثر، وقد تقدم أن الاقوى: جريان البراءة من الخصوصية الزائدة المشكوكة، وهي فيما نحن فيه جزئية المنسي في حال النسيان، فالاصل يقتضي عدم جزئية المنسي، ويلزمه أن يكون الجزء من الاجزاء الغير الركنية، لاختصاص جزئيته بحال الذكر، فلا يلزم من الاخلال به نسيانا بطلان العمل، وذلك من خواص الجزء الغير الركني، كما تقدم. هذا، ولكن لا يخفى عليك: أن أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة عن الجزء المنسي هو رفع الجزئية في حال النسيان فقط (١) ولا تقتضي رفعها في تمام الوقت إلا مع استيعاب النسيان لتمام الوقت، فلو تذكر المكلف في أثناء الوقت بمقدار يمكنه إيجاد الطبيعة بتمام مالها من الاجزاء، فأصالة البراءة عن الجزء المنسي في حال النسيان لا تقتضي عدم وجوب الفرد التام في ظرف التذكر، بل مقتضى إطلاق الادلة وجوبه، لان المأمور به هو صرف وجود الطبيعة التامة الاجزاء والشرائط في مجموع الوقت، ويكفي في وجوب ذلك التمكن من إيجادها

(١) أقول: معنى رفع جزئية المشكوكة بعنوان المشكوكية بقاء رفعه ما دام مشكوكا، فإذا شك في جزئية المنسي لفرض عدم إطلاق دليله، فلازمه أنه مهما اتى المأمور به بدون هذا الجزء نسيانا بشك في جزئيته في حال النسيان، فلا شبهة في أن هذا الشك باق حتى في حال الالتفات إليه، فحديث رفع الجزء المشكوك لا قصور في جريانه بالنسبة إلى المأتي به الفاقد لها، لبقاء الشك في جزئيته حتى في حال تذكره، فكأن المقر اشتباه عليه المقام بمسألة رفع جزئية المنسي بعنوان النسيان مع العلم بجزئيته واقعا، فان في هذه الصورة كان لتخصيص حديث الرفع بحال النسيان وجه، وأين هذا من مسألتنا ؟ وليس هذا الذهول إلا من شدة الغرور، فتدبر. (*)

كذلك ولو في جزء من الوقت، ولا يعتبر التمكن من ذلك في جميع آتات الوقت، كما هو الحال في غير الناسي من سائر ذوي الاعذار، فانه لا يجوز الاعتداد بالمأتي به في حال العذر مع عدم استيعاب العذر لتمام الوقت. والحاصل: أن رفع الجزئية بأدلة البراءة في حال النسيان لا يلزم رفعها في ظرف التذكر (١) لان الشك في الاول يرجع إلى ثبوت الجزئية في حال النسيان، وفي الثاني يرجع إلى سقوط التكليف بالجزء في حال الذكر، والاول مجرى البراءة، والثاني مجرى الاشتغال. هذا إذا لم يكن المكلف ذاكرا في أول الوقت ثم عرض له النسيان في الاثناء، وإلا فيجري استصحاب التكليف الثابت عليه في أول الوقت، للشك في سقوطه بسبب النسيان الطاري الزائل في الوقت. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن التكليف بالفاقد للجزء المنسي وإن كان في عالم الثبوت بمكان من الامكان، إلا أنه في عالم الاثبات لم يرقم عليه دليل اجتهادي ولا أصل عملي مع عدم استيعاب النسيان لتمام الوقت، بل مقتضى إطلاق الادلة خلاف ذلك (٢). وهم ودفع: أما الوهم: فهو أنه قد يقال: إن مقتضى إطلاق أدلة الاجزاء والشرائط وإن كان ثبوت الجزئية في حال النسيان، إلا أن مقتضى حديث الرفع الحاكم على الادلة الاولى هو عدم الجزئية في حال النسيان واختصاصها بحال

(١) أقول: وذلك هو الفارق بين ما نحن فيه وبين رفع المنسي مع الجزم بالجزئية الواقعية، وقد خلط المقرر أحدهما بالآخر. (٢) أقول: تمام الكلام في صورة عدم إطلاق الدليل، وذلك أيضا من تبعات الغفلة السابقة، فتدبر. (*)

[٢٢٢]

الذكر. وأما الدفع: فقد تقدم في ميث البراءة عند التعرض لمفاد الحديث المبارك شطر من الكلام في عدم صحة التمسك بالحديث لرفع الجزئية في حال النسيان، وإجماله: هو أنه يعتبر في جواز التمسك بحديث الرفع أمور: الأول: أن يكون المرفوع شاغلا لصفحة الوجود، بحيث يكون له نحو تقرر في الوعاء المناسب له: من وعاء التكوين أو وعاء التشريع (١) فإنه بذلك يمتاز الرفع عن الدفع، حيث إن الدفع إنما يمنع عن تقرر الشئ خارجا وتأثير المقتضي في الوجود، فهو يساوق المانع، وأما الرفع فهو يمنع عن بقاء الوجود ويقتضي إعدام الشئ الموجود عن وعائه. نعم: قد يستعمل الرفع في مكان الدفع وبالعكس، إلا أن ذلك بضرب من العناية والتجوز، والذي تقتضيه الحقيقة: هو استعمال الدفع في مقام المنع عن تأثير المقتضي في الوجود، واستعمال الرفع في مقام المنع عن بقاء الشئ الموجود. الأمر الثاني: أن يكون المرفوع مما تناله يد الرفع التشريعي، إما بنفسه إذا كان المرفوع من الأحكام الشرعية، وإما بآثره إذا كان من الموضوعات الخارجية التي ترتب عليها آثار شرعية، كحياة زيد وموت عمرو. الأمر الثالث: أن يكون في رفعه منة وتوسعة على المكلفين، فإن الحديث المبارك ورد مورد الامتنان، فلا بد من اقتضاء الرفع التوسعة والتسهيل، لا الكلفة والتضييق. إذا عرفت ذلك: فاعلم أن الظاهر الأولي من قوله - صلى الله عليه وآله

(١) أقول: بعد الجزم بشمول الخبر الشريف للعناوين المتصلة بالبلوغ يقطع بعدم كون المراد من " الرفع " معناه الحقيقي، فلا بد وأن يحمل على الأعم من الدفع، ولو بعناية اعتبار الوجود للشئ بلحاظ وجود مقتضيه، نظير شرط السقوط في متن العقد، فإنه أيضا بهذه العناية، وحينئذ لا يبقى مجال لهذه المقدمة أصلا. وإلى ما ذكرنا أيضا أشار شيخنا العلامة في رسائله، فراجع. (*)

[٢٢٢]

وسلم - " رفع النسيان " وإن كان هو رفع نفس صفة النسيان وهي الحالة المنقذة في النفس، إلا أنه لا يمكن الأخذ بظاهره، فإنه - مضافا إلى أن النسيان مما لا تناله يد الرفع التشريعي لأنه من الأمور التكوينية الخارجية وليس هناك أثر اخذ النسيان موضوعا له شرعا لكي يكون رفعه بلحاظ رفع أثره - يلزم من ذلك ترتيب آثار الصدور العمدي على الفعل الصادر عن نسيان، فإن معنى رفع النسيان هو كون ما صدر عن المكلف نسيانا كأن لم يصدر عنه عن نسيان ويفرض النسيان كالعدم، وهذا يقتضي ترتيب آثار الفعل الصادر عن عمد على الفعل الصادر عن نسيان، فيجب إقامة الحد على من شرب الخمر نسيانا، وهو كما ترى ينافي الامتنان والتوسعة. فلا محيص من رفع اليد عما يقتضيه الظاهر الأولي، بتأويل المصدر بمعنى المفعول وجعل النسيان بمعنى المنسي (١) فيكون المرفوع نفس الفعل الصادر عن

(١) أقول: ينبغي أن يجعل من مقدمات المقصد اختصاص حديث الرفع برفع شئ - شخصيا أم أثرا قابل للوجود لولاه، ولازمه عدم شمول الحديث التكاليف المتعلقة بالمنسي تكليفا أو وضعا منتزعا عن التكليف، لاستحالة وجود مثل هذا التكليف

بمحض تحقق النسيان حذرا عن التكليف بما لا يطاق، من دون فرق بين التكليف الانحلالية وغيرها، ومن هذه الجهة لا محيص من كون المرفوع في أمثال هذه الفقرات إيجاب التحفظ وإيجاب الاحتياط، ومن البديهي أن إيجاب التحفظ في الجزء المنسي لا يقتضي الأجزاء. ولو أغمض عن هذه الجهة وقلنا بشمول الحديث للتكاليف الانحلالية - كما زعم - فلا قصور في دعوى شمول الحديث رفع الفعل المنسي بلحاظ أثره من الجزئية المنتزعة عن تعلق الطلب به بعد فرض وجود المقتضي للوجود فيه الكافي لصدق الرفع في مورده، كيف ! ولولا كفاية هذا المقدار في صدق الرفع يلزم عدم شموله للأحكام الانحلالية أيضا، لان الفعل المنسي إذا فرض عدم سبقه بالوجود فرغ هذا عين إعدامه، وفي هذا الاعتبار لا يرى وجودا، ولازمه صدق رفع المعدوم، وبعبارة أخرى: قلب أول وجود المنسي بالعدم لا يصدق عليه الرفع، لان الرفع عبارة عن إعدام الموجود، وحيث يستحيل جمعها في زمان واحد فلا محيص من أن ظرف الاعدام الذي هو ظرف الرفع غير ظرف الوجود، وإذا تعلق الرفع بأول وجود شئ فهذا الوجود بمنزلة المعدوم، فيصير المقام من باب إعدام المعدوم، لا الموجود. (*)

[٢٢٤]

المكلف نسيانا، بأن يفرض عدم وقوع الفعل منه وخلق صفحة الوجود عنه، فالمرفوع في حق من شرب الخمر نسيانا هو نفس الشرب، لا وصف صدوره عن نسيان، ورفع الشرب إنما يكون بلحاظ رفع الآثار المترتبة شرعا على شرب الخمر: من الحرمة وإقامة الحد، ورفع الشرب بهذا الوجه يكون موافقا للامتنان ويوجب التوسعة والتسهيل. وعلى هذا يختص الحديث الشريف بالأحكام الانحلالية العدمية التي لها تعلق بالموضوعات الخارجية، كحرمة شرب الخمر وإكرام الفاسق وغيبة المؤمن، فانه في مثل ذلك يصح رفع أثر الاكرام والشرب والغيبة الصادرة عن نسيان. وأما التكليف الوجودية التي يكون المطلوب فيها صرف الوجود - كوجوب إكرام العالم وإقامة الصلاة - فلا يمكن أن يعمها حديث الرفع، لان رفع الاكرام والصلاة الصادرين عن نسيان يساوق إعدامهما في عالم التشريع وفرض عدم صدرهما عن المكلف، وذلك يقتضي إيجابهما ثانيا، وهو ينافي الامتنان، فلا بد من خروج الأحكام الوجودية عن مدلول الحديث. وبذلك يظهر: فساد توهم دلالة قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - " رفع النسيان " على سقوط جزئية الجزء المنسي ووقوع الطلب فيما عداه، فانه يرد عليه:

ولذا نقول: إنه كما يستحيل صدق رفع أول وجود الشئ حقيقة، فكذلك تنزيلا، لان الرفع التنزيلي تقوم مقام الرفع الحقيقي، فلا جرم لا يصح الرفع التنزيلي إلا بالنسبة إلى بقاء الوجود لا حدوثه، والعجب من المقرر ! كيف خلط في احتياج الرفع إلى الوجود بين الوجود الواقع في مواطن الرفع وبين الوجود السابق عن موطنه وتخيل أن في الوجود المصحح لصدق يكفي الوجود الواقع في مواطن الرفع الذي بعناية عين العدم، ليس كذلك، بل الوجود المحتاج إليه في صدقه هو الوجود السابق عن موطن الرفع، وحينئذ لا فرق بين التكاليف الوجودية والعدمية. (*)

[٢٢٥]

أولا: أن المنسي ليس هو جزئية الجزء ولا رجع إلى نسيان الحكم وهو من أقسام الجهل به، فيندرج في قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - " رفع مالا يعلمون " لافي قوله: " رفع النسيان " بل المنسي هو نفس الجزء أي الاتيان به قولاً أو فعلاً ومعنى نسيان الجزء هو خلق صفحة الوجود عنه وعدم تحققه في الخارج، ولا يعقل تعلق الرفع بالمعدوم، لما عرفت: من أن المرفوع لابد وأن يكون شاغلا لصفحة الوجود ليكون رفعه باعدامه وإخلاء الصفحة عند (١) فنسيان الجزء مما لا يتعلق به الرفع فلا يعمه قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - " رفع النسيان ". وثانيا: أن محل البحث ليس هو النسيان المستوعب لتمام الوقت في الموقفات، أو لتمام العمر في غيرها (٢) بل هو النسيان في بعض الوقت، وسقوط الجزئية في

(١) أقول: قد تقدم دفع هذه الشبهة أنفا. (٢) أقول: بعد فرض شمول حديث الرفع للجزء المنسي وصلاحيته لرفعه - كما فرض - يصير نتيجته أن المأتي به فاقدًا عن الجزء المزبور تمام الصلاة، ولازمه امتثال الطبيعة به، فلا يبقى مجال لبقاء الوجوب على الطبيعة كي يجب الاتيان به وقت ذكره، وكمر فرق ! بين نسيان الكل في بعض الوقت وبين نسيان الجزء مع إتيانه بالبقية. وتوهم: أن رفع الجزء المنسي لا يقتضي الامر بالبقية، كيف ! وفيه ضيق على الأمة، كما هو الشأن في الجزء المضطر إليه مدفوع: بأن بقية الاجزاء بعدما كان ملزما باتيانها ولو تخييرا بحكم العقل، فلا يحتاج الناسي في الاتيان بالبقية إلى إلزام شرعي، وحينئذ في رفع الجزئية الموحية لرفع وجوب الاعادة كمال المنة في حقه، وبذلك يمتاز عن المضطر إليه في ترك الجزء. فان قلت: سلمنا أن البقية غير محتاج إلى الامر الشرعي، ولكن نفي وجوب الاعادة فرع كون المأتي به فردا واقعيًا، لا اعتقاديًا. قلت: يكفي في رفع فعلية الجزئية كون المأتي به تامًا، إذ يعلم منه اتكال الشارع في ذلك إلى حكم عقله بتخصيص رفعه بخصوص الجزء المنسي، إذ ذلك كاشف عن قناعة الشارع من الصلاة بالمقدار المأتي به. نعم: الاول أن يقال - كما قلنا - إن المرفوع في هذه الفقرة وجوب التحفظ لا الوجوب أو =

(*)

[٢٣٦]

زمان النسيان لا يقتضي سقوطها في تمام الوقت أو في تمام العمر حتى في زمان الذكر وزوال صفة النسيان، لما عرفت: أن المأمور به هو صرف الوجود في مجموع الوقت أو العمر، ونسيان الجزء في بعض الوقت كنسيان جملة المركب بجميع ماله من الاجزاء في بعض الوقت لا يقتضي سقوط التكليف عن الطبيعة المأمور بها رأسًا، بل مقتضى تعلق الطلب بصرف الوجود - مع كون الوقت المضروب له أوسع مما يحتاج إليه الفعل من الزمان - هو بقاء الطلب عند القدرة على إيجاد المتعلق ولو في جزء من الوقت الذي يسع لإيجاد المأمور به، ولا يعتبر القدرة في جميع الوقت، فرفع الجزئية في حال النسيان لا يوجب عدم وجوب الاعادة عند التذكر كما لا يوجب نسيان الكل في بعض الوقت سقوط الطلب عنه رأسًا حتى مع التذكر في الوقت، فانه لا فرق بين نسيان الجزء ونسيان الكل فيما هو المبحوث عنه في المقام. وثالثًا: أنه ليس في المركبات الارتباطية إلا طلب واحد تعلق بعدة امور متباينة يجمعها وحدة اعتبارية، وتنتزع جزئية كل واحد من تلك الامور المتباينة من انبساط الطلب عليها وتعلقه به بتبع تعلقه بالكل، وليست جزئية كل واحد منها مستقلة بالجعل، فالذي يلزم من نسيان احد الاجزاء هو سقوط الطلب عن الكل، لا عن خصوص الجزء المنسي، فانه ليس في البين إلا طلب واحد، ولا معنى لتبعض الطلب وتقطيعه وجعل الساقط هو خصوص القطعة التي يختص بها الجزء المنسي، فان ذلك يتوقف على قيام الدليل عليه بالخصوص. ولا يمكن الاستدلال له بمثل قول - صلى الله عليه وآله وسلم - " رفع النسيان " فان أقصى ما يقتضيه نسيان الجزء في بعض الوقت هو خروج زمان النسيان عن سعة

= الجزئية الفعلية الواقعية، كيف ! وهما مرتفعان بفتح التكليف بالناسي، فصح حينئذ نفي الاجزاء، إذ لا يقتضي حينئذ كون المأتي به تامًا، كما لا يخفى. (*)

[٢٣٧]

دائرة التكليف الذي كان منبسطا على مجموع الوقت، كما إذا خرج جزء من الزمان المضروب للعمل عن سعة دائرة التكليف بغير النسيان: من اضطرار أو إكراه أو نحو ذلك. فكما أن تعذر جزء المركب في بعض الوقت بغير النسيان من سائر الاعذار الاخر لا يقتضي رفع التكليف عن خصوص الجزء المتعذر، بل يسقط التكليف عن الكل

رأساً في خصوص وقت العذر، ويخرج ذلك الوقت عن صلاحية وقوع الأمور به فيه، ويلزمه قهراً وقوع الطلب فيما عداه من سائر الاوقات الاخر التي يمكن إيقاع المركب فيها بما له من الاجزاء كذلك تعذر جزء المركب في بعض الوقت بالنسيان لا يقتضي إلا سقوط التكليف عن الكل رأساً، لا عن خصوص الجزء المنسي. فان قلت: ما الفرق بين قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - " رفع مالا يعلمون " وقوله - صلى الله عليه وآله وسلم - " رفع النسيان " ؟ حيث كان مفاد الاول رفع التكليف عن خصوص الجزء الذي تعلق الشك به، مع أن التكليف لم يتعلق بالجزء المشكوك على حدة، بل كان التكليف به يتبع تعلق التكليف بالكل ووجوبه بعين الوجوب المتعلق بجملة العمل، فكيف كان مفاد قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - " رفع مالا يعلمون " تقطيع الطلب وتعييض الوجوب وكان المرفوع خصوص القطعة التي يختص بها الجزء المشكوك مع اتحاد سياق الحديث في الجملتين ؟. قلت: الفرق بينهما في غاية الوضوح، فان تقطيع الطلب في قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - " رفع مالا يعلمون " ورفع التكليف عن خصوص الجزء المشكوك إنما هو لمكان العلم بتعلق الطلب بما عدا الجزء المشكوك، فلا يمكن رفع التكليف عن الكل، لانه يلزم التناقض. وهذا بخلاف قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - " رفع النسيان " فان

[٢٢٨]

تقطيع الطلب ورفع التكليف عن خصوص الجزء المنسي بلا (١) موجب لانه لا مانع من رفع الطلب عن الكل في حال النسيان. نعم: لو استوعب النسيان لتمام الوقت أمكن أن يقال بكون المرفوع خصوص القطعة من الطلب المتعلقة بالجزء المنسي، فتأمل، فانه للمنع عن دلالة قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - " رفع النسيان " على سقوط التكليف عن خصوص الجزء المنسي مجال، حتى في النسيان المستوعب. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه لا دليل على كون المكلف به هو ما عدا الجزء المنسي، خصوصاً في النسيان الغير المستوعب، بل مقتضى إطلاق أدلة الاجزاء والشرايط خلاف ذلك (٢). الجهة الثالثة: في الاجتزاء بالمأني به في حال النسيان واجزائه عن الواقع وإن لم يكن مأموراً به. وخلاصة الكلام في ذلك: هي أن مقتضى القاعدة الاولى عدم الاجتزاء بالمأني به في حال العذر في جميع المقامات، فان اجزاء الناقص عن التام يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص، فانه خلاف ما يقتضيه الامر بالتام، فالقاعدة تقتضي بطلان المركب عند الاخلال بجزئها سهواً ووجوب الاتيان به ثانياً تام الاجزاء والشرايط، فيكون الاصل في الجزء من طرف النقيصة هي الركنية،

(١) أقول: بعد التأمل فيما ذكرنا في الحاشية السابقة يظهر فساد هذه الكلمات طراً، حيث لا مفهوم محصل لها. (٢) أقول: قد تقدم أنه لو فرض صلاحية الخبر لرفع الحكم المنسي - كما أفاده في الاحكام الانحلالية - لا قصور في استفادة نفي الاعادة عن مثله، وإنما الاشكال فيه من هذه الجهة التي نحن أشرنا في ذيل الحاشية السابقة، فراجع، وتدبر. (*)

[٢٢٩]

فان اقتضاء الاخلال بالجزء سهواً بطلان العمل إنما هو من خواص ركنية الجزء - كما تقدم - إلا إذا قام الدليل على عدم الركنية. والظاهر: أنه لم يقم دليل على ذلك في غير الصلاة من سائر المركبات الاخر، وأما في باب الصلاة فقد قام الدليل على عدم بطلانها عند الاخلال بجزئها سهواً، وهو قوله - عليه السلام - " لا

تعاد الصلاة إلا من خمس " (١) وفي مقدار دلالة حديث " لا تعاد " وكيفية استفادة قواعد الخلل الواقع في الصلاة منه بحث طويل، تفصيله موكول إلى محله. المقام الثاني في بطلان العمل بزيادة الجزء عمدا أو سهوا والكلام فيه أيضا يقع من جهات ثلاث: الأولى: في تصوير وقوع الزيادة في الأجزاء والشرائط وما هو المحقق لها. الثانية: في حكم الزيادة العمدية والسهوية من حيث الصحة والبطلان بحسب ما تقتضيه القاعدة الأولى. الثالثة: في قيام الدليل على خلاف ما اقتضته القاعدة من الصحة والفساد. أما الكلام في الجهة الأولى: فإجماله: أنه قد يستشكل في إمكان تحقق الزيادة ثبوتا، فإن الجزء أو الشرط، إما أن يؤخذ بشرط لا، وإما أن يؤخذ لا بشرط، ولا ثالث لهما. وعلى الأول: ترجع زيادته إلى النقيصة، لأنه يلزم الإخلال بقيد الجزء وهو أن لا يكون معه شئ آخر.

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الوضوء الحديث ٨. (*).

[٢٣٠]

وعلى الثاني: لا يكاد تحقق الزيادة، لان الضاميم لا تنافي الماهية لا بشرط ولا تكون زيادة فيها (١). هذا، ولكن يمكن أن يقال: إن مقام الامكان الثبوتي غير مقام الصدق العرفي، ولا إشكال في صدق الزيادة عرفا على الوجود الثاني فيما إذا كان الواجب صرف الوجود (٢) كما لا إشكال أيضا في صدق الزيادة عرفا على العدد المضاف إلى عدد الواجب كما في باب الركعات، فإن الركعة الثالثة زيادة في ركعتي الصبح، والركعة الرابعة زيادة في ثلاث المغرب، والخامسة زيادة في أربع العشاء. وهكذا (٣) كل عدد إذا اضيف إلى عدد آخر كان ذلك زيادة في العدد فلو كان الواجب عددا مخصوصا كالركوع الواحد والسجدة في كل ركعة من ركعات الصلاة فالركوع الثاني والسجدة الثالثة تكون زيادة في عدد الواجب، كما أن الوجود الثاني للركوع إذا لم يقيد بقيد

(١) أقول: ما أفيد صحيح لو اعتبر في جعل ماهية الصلاة الركوع الواحد، وإلا فلو اعتبر فيها طبيعة الركوع الجامع بين الواحد والاثنين فتصوير الزيادة الحقيقية فيها في غاية الامكان، لان المراد من زيادة الشئ في الشئ كون الزائد من سنخ المزيد عليه وموجبا لقلب حده إلى حد آخر، وعلى ما ذكرنا يكون الامر كذلك. نعم: لو اعتبر الركوع واحدا يستحيل اتصاف الركوع الثاني بالصلائية، فلا يكون حينئذ من سنخ الصلاة فلا يعقل صدق الزيادة عليه، بل تكون ضمه إلى الأولى من قبيل ضم الدبس إلى الدهن. نعم: على هذا لا بأس بالبناء على كونه صلاتا تشريعا، فيصير صدق الزيادة عليه ادعائيا؛ ولكن لم نلتزم بهذا المعنى كي نلتزم بهذا المحذور، بل التحقيق الالتزام بالمعنى الأول فيكون صدق الزيادة عليه حقيقيا، كما لا يخفى. (٢) أقول: صدق الزيادة ولو عرفا على الوجود الثاني مطلقا أول شئ ينكر، بل يحتاج لأقل إلى تشريع جزئيتها، ولا يكون ذلك إلا إذا أتى بقصد الجزئية، كما لا يخفى. وتوهم: إطلاق الزيادة على سجدة الغرائم مع أنه ليس بهذا القصد، مدفوع بمنع صدق الزيادة على هذا أيضا، وإنما هو من باب ضرب من العناية، بشهادة جوازها في النافلة، مع أنه لا يجوز تكرار ركوعه أو سجديته بقصد الجزئية فيها، وحينئذ فلا يتعدى. (٣) كذا في النسخة والاصح " فكما أن " مع تبديل " كما أن " في السطر الاخر ب " وهكذا " (المصحح). (*)

[٢٣١]

الوحدة وكان الامر به يقتضي صرف الوجود كقوله: " إركع في الصلاة " يكون زيادة في الركوع الواجب. فلا فرق في صدق الزيادة بين أخذ العدد في متعلق التكليف وبين أخذ صرف الوجود، غايته أن الزيادة في الأول إنما تتحقق باضافة عدد آخر إلى عدد الواجب ولو عرضا

فيما إذا أمكن ذلك، كما إذا أوجب إعطاء درهم واحد فأعطى المكلف درهمين دفعة واحدة، فإن الدرهم الثاني يكون زيادة في الواجب. وأما الزيادة في الثاني فهي لا تتحقق إلا بالوجود الثاني، وذلك إنما يكون بتعاقب الوجودات في الافراد الطولية، ولا يمكن أن تحصل الزيادة في الافراد الدفعية فيما إذا أمكن ذلك، فإن صرف الوجود إنما يتحقق بالجامع بين الافراد العرضية، كما لا يخفى. وعلى كل حال: عدم إمكان تحقق زيادة الجزء أو الشرط ثبوتاً لا ينافي صدق الزيادة عرفاً، والموضوع في أدلة الزيادة إنما هو الزيادة العرفية، فتأمل جيداً. الجهة الثانية: في بطلان العمل بالزيادة العمدية أو السهوية. وقد تقدم أن الزيادة العمدية ليست على حد النقيصة العمدية، فإن النقيصة العمدية لا تجتمع مع صحة العمل ثبوتاً، وأما الزيادة العمدية فهي تجتمع مع الصحة ثبوتاً، لأنه يمكن ثبوتاً أخذ الجزء لا بشرط عن الزيادة (١) فلا

(١) أقول: في ظرف الشك في أخذ الجزء لا بشرط أو بشرط لا، مرجع الشك إلى الشك في مانعية الزيادة لجزئية الامر المزبور، لا للزيادة في أصل الصلاة، وحينئذ فوجود الزيادة على تقدير المانعية مبنى لأصل جزئية المزيد عليه، وحينئذ لازم هذا الشك الشك في صحة المزيد عليه تأهلياً أيضاً، وإنما لا يكون الصحة التأهلية مشكوكاً له في فرض أخذ الجزء لا بشرط واستيفاد مانعية الزيادة في الصلاة من = (*)

[٢٢٢]

تضر بصحته الزيادة العمدية، ويكفي في الصحة احتمال أخذ الجزء لا بشرط فإن الشك في ذلك يرجع إلى الشك في مانعية الزيادة ويكون من صغريات دوران الامر بين الأقل والاكثر، فتجري البراءة الشرعية في مانعية الاكثر كالشك في الجزئية والشرطية. هذا في الزيادة العمدية وأما الزيادة السهوية: فالامر فيها أوضح. وربما يتمسك لعدم مانعية الزيادة باستصحاب الصحة الثابتة قبل فعل الزيادة، فلا تجري أصالة البراءة، لحكومة الاستصحاب عليها. ولا يخفى ما فيه: فإنه إن اريد من الصحة الأثر المترتب على الاتيان بالمأمور به، فهذا المعنى من الصحة لا يكاد تثبت إلا بعد الفراغ عن المأمور به بما له من الاجزاء والشروط، فلا معنى لاستصحابها في أثناء العمل. وإن اريد من الصحة الصحة القائمة بالاجزاء السابقة على فعل الزيادة، ففيه: أن الصحة القائمة بالاجزاء السابقة إنما هي الصحة التأهلية، وهي عبارة

= أدلة الزيادة، وحينئذ قد خلط المقرر بين المقامين بقريئة ذيل كلامه، فتدبر. ثم إن في المقام تقريراً آخر لاستصحاب الصحة، خصوصاً على مبناه: من كون الاجزاء التدريجية الامر الفعلي بها تدريجياً، فإنه لنا أن نقول: إن الصحة الفعلية بمعنى موافقة المأتي به لأمره تدريجي أيضاً، ولا بأس باستصحاب بقاء هذا الامر التدريجي عند الشك في طرو ما يوجب عدم بقاءه أو انقطاعه، وعمدة النكتة فيه هو أن الصحة المنتزعة من الاوامر التدريجية تدريجية، وبعد ذا لا بأس باستصحاب الامر التدريجي على مختاره، على فرض عدم جريان هذا الاستصحاب ولا حديث الرفع، ولا مجال لجريان استصحاب الهيئة الاتصالية، لان مصب هذا الاستصحاب هي الهيئة القائمة بالاجزاء، فما لم يحرز الجزء على ما هو عليه لا ينتهي النوبة إلى استصحاب الهيئة، فلا محيص في مورد هذا الاستصحاب من إحراز ما به قوام الهيئة كي ينتهي الشك فيها إلى الشك في بقائها من قاطع خارجي، لا في أصل حدوثها من جهة الشك في أصل الجزء، كما لا يخفى على النظر الدقيق. ولعمري ! إن هذا الاشكال على جريان استصحاب بقاء الهيئة في خصوص المقام أولى مما أورده على كلية هذا الاستصحاب، كما سيأتي منا توضيح فساد إشكالاته. (*)

[٢٢٢]

عن صلاحية تلك الاجزاء لانضمام البقية إليها، فان الصحة المتصورة في كل جزء من العمل ليست إلا بهذا المعنى، واستصحاب الصحة التأهيلية مع أنه يرجع إلي الاستصحاب التعليقي الباطل من أصله - كما سيأتي (إن شاء الله تعالى) بيانه في محله - مما لا مجال لجريانه، للقطع ببقاء الصحة التأهيلية في الاجزاء السابقة حتى بعد وقوع الزيادة التي يشك في مانعيتها، فان الزيادة لو كانت مانعة فانما هي تمنع عن صلاحية لحق الاجزاء الباقية إلى الاجزاء السابقة ولا تضر بصحة الاجزاء السابقة، فان الاجزاء السابقة بعد باقية على ما وقعت عليه من الصحة التأهيلية، لان الصحة التأهيلية ليست إلا عبارة عن وقوع الاجزاء على وجه تصلح للحق الاجزاء الاخر إليها، وهذا المعنى يدور مدار كون الجزء حال صدوره واجدا للشرائط المعتبرة فيه، فان كان واجدا لها فلا محالة يقع صحيحا ولو مع تعقبه بما يقطع كونه مانعا، فان الشئ لا ينقلب عما وقع عليه، فالشك في مانعية الزيادة الواقعة في الاثناء لا يوجب الشك في بقاء الصحة التأهيلية للاجزاء السابقة لكي يجري فيها الاستصحاب. نعم: هناك استصحاب آخر قد قيل بجريانه في بعض المركبات، وهو استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية عند الشك في وجود القاطع. وتوضيح ذلك: هو أنه قد يكون للمركب من الاجزاء المتباينة التي يجمعها وحدة الاثر هيئة وصورة اتصالية تقوم بمواد الاجزاء عند اجتماعها وتأليف المركب منها، ويعبر عن ذلك بالجزء الصوري، وهو أمر وجودي يحدث بأول جزء من المركب ويستمر إلى آخر الاجزاء، وربما يكون منشأ للأثار الخاصة. وقد لا يكون للمركب هيئة وصورة اتصالية، بل ليس في البين إلا نفس مواد الاجزاء المجتمعة من دون أن يكون لها جزء صوري، ولا إشكال في وجود هذين القسمين في المركبات الخارجية، ولكل منهما أمثلة خاصة. وأما المركبات الاعتبارية: فيمكن فيها أيضا ثبوت هذان القسمان، فانه

[٢٢٤]

يمكن أن يكون الملاك الذي اقتضى الامر بالمركب قائما بنفس مواد الاجزاء المجتمعة، ويمكن أيضا أن يكون هناك جزء صوري له دخل في حصول الملاك. ولكن وجود الجزء الصوري في المركبات الاعتبارية يحتاج إلى قيام الدليل عليه، وإلا فنفس الامر بالمركب لا يقتضي مزيد من اجتماع مواد الاجزاء في الوجود، كما في الامر بالحج والوضوء وغير ذلك من المركبات الاعتبارية، فان الحج ليس هو إلا عبارة عن اجتماع عدة من الامور المتباينة التي يقوم بها ملك واحد، وكذا الوضوء ليس هو إلا عبارة عن الغسلات والمسحات الثلاث المتعاقبة من دون أن يكون لها هيئة اتصالية. نعم: في خصوص الصلاة يمكن أن يقال: إن لها وراء الاجزاء الخارجية جزء صوري يقوم بمواد الاجزاء ويحدث بالتكبير ويستمر إلى التسليمة، بحيث لا يضر ببقائه تبادل الاجزاء وتصرفها في الوجود. ويدل على ذلك الأدلة الواردة في باب القواطع، فان شأن القاطع إنما هو قطع الهيئة الاتصالية ورفع الجزء الصوري، فلو لم تكن للصلاة وراء مواد الاجزاء هيئة اتصالية لم يصح استعمال " القاطع " على مثل الالتفات إلى الخلف واليمين واليسار، فقول الشارع: " الالتفات إلى الخلف قاطع " معناه أن الالتفات رافع للهيئة الاتصالية والصورة القائمة بالاجزاء، فلا بد وأن تكون لتلك الصورة نحو تقرر ووجود في أثناء الصلاة ليصح إطلاق القطع والرفع على مثل الالتفات. والذي يدل على ذلك، هو أنه يعتبر في الصلاة عدم وقوع القواطع حتى في السكونات المتخللة بين الاجزاء، فان الالتفات إلى الورا مبطل للصلاة ولو وقع في حال عدم الاشتغال بالاجزاء. وبذلك يفترق القاطع عن المانع، فان المانع إنما يمنع عن صحة الصلاة إذا وقع في حال الاشتغال بالاجزاء ولا يضر وجوده بين السكونات، كما إذا لبس المصلي الحرير أو تنجس لباسه أو بدنه في حال عدم الاشتغال بالجزء وعند

الاشتغال به نزع الحرير أو طهر لباسه وبدنه، فإن ذلك لا يضر بصحة الصلاة. وهذا بخلاف القاطع، فإنه يضر بصحة الصلاة ولو وقع في حال عدم الاشتغال بالجزء، وهذا يدل على أن للصلاة وراء الأجزاء المتبادلة جزء صوري وهيئة اتصالية مستمرة من أول الصلاة إلى آخرها تكون القواطع رافعة لها. فإذا شك في قاطعية شيء لها من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية، فالشك في ذلك يرجع إلى الشك في بقاء الهيئة الاتصالية ويجري فيها الاستصحاب لا يقال: إن الهيئة الاتصالية إنما تقوم بالأجزاء والأجزاء متدرجة في الوجود فتكون الهيئة أيضا متدرجة في الوجود، إذ لا يعقل دفعية وجود الهيئة مع تدريجية وجود معروضها، فلا مجال لاستصحاب بقاء الهيئة، لأنها بين ما هي متصرمة بتصرم الأجزاء السابقة وبين ما هي بعدم لم تحدث لعدم حدوث معروضها من الأجزاء الباقية، فليس للهيئة نحو تقرير ليستصحب بقائها. فإنه يقال: لا مانع من استصحاب الأمور التدريجية الزمانية، فإنه ليس بأعظم من تدريجية نفس الزمان، وسيأتي (إن شاء الله تعالى) أن الاستصحاب يجري في نفس الزمان فضلا عن الزماني، فإن استصحاب الأمور التدريجية إنما يكون باعتبار لحاظها بين المبدء والمنتهى، وهي بهذا الاعتبار لها نحو تقرير وثبات، وسيأتي توضيح ذلك (إن شاء الله تعالى). هذا حاصل ما أفاده الشيخ - قدس سره - في وجه جريان استصحاب الهيئة الاتصالية عند الشك في وجود القاطع، وقد ارتضاه وبنى عليه. ولكن مع ذلك كله، للنظر فيه مجال. أما أولا: فلأن مجرد تعلق النواهي الغيرية بمثل الالتفات ونحوه لا يدل على أن ما وراء الأجزاء الخارجية أمر وجودي آخر يسمى بالجزء الصوري، بحيث

يكون فعلا للمكلف أو مسببا لتوليديا له (١) فإن مجال المنع عن ذلك واسع، بل لقائل أن يقول: إنه ليست الصلاة إلا عبارة عن عده من الأجزاء والشروط مقيدة بعدم تخلل القواطع في الأثناء من دون أن يكون لها هيئة اتصالية. وأما ثانيا: فعلى فرض تسليم دلالة النهي الغيري على أن للصلاة هيئة اتصالية وجزء صوري، إلا أن دعوى تعلق الطلب به على حد ساير الأجزاء مما لا سبيل إليها، بل لمانع أن يمنع عن ذلك ويدعي أن الجزء الصوري المستكشف من أدلة القواطع مما لم يتعلق به الطلب والبعث، بل الطلب إنما تعلق بنفس عدم تخلل الالتفات ونحوه - كما هو ظاهر الأدلة - فلا مجال لاستصحاب بقاء الهيئة الاتصالية، من جهة أنه لا أثر لبقائها بعد فرض عدم تعلق الطلب بها. وأما ثالثا (٢): فعلى فرض تسليم تعلق الطلب بالجزء الصوري أيضا، إلا

(١) أقول: استفادة الهيئة من هذه النواهي بملاحظة تعنونها بعنوان القاطعية، وبديهي أن هذا العنوان ملازم مع اعتبار جهة اتصال بين الأجزاء نعبير عنه بالهيئة الاتصالية، وحينئذ فالنهي عن إيجاد القاطع ملازم مع النهي عن قطع الجهة الاتصالية، وهذا النهي عين النهي عن نقيض الاتصال، ولئن شئت فعبير عنه بنقيض الهيئة الاتصالية، لأن الهيئة منتزعة من الاتصال المزبور ويكون من اللوازم الأعمه من الواقع والظاهر، كما هو الشأن في كل أمر انتزاعي من جهة خارجية، فإنه تابع منشأه واقعا وظاهرا، نظير الجزئية والصحة والمانعية وأمثالها من المنتزعات العقلية عن أمور خارجية، وحيث عرفت ما تلونا ترى عدم المجال لا يراد الأول، ولا الثاني كما هو واضح، ولا الثالث، لأنه فرع كون النهي عن القطع غير النهي عن نقيض اتصال الأجزاء بالأجزاء، أو عدم كفاية النهي عن النقيض في استصحاب وجوده أو عدم كفاية استصحاب وجود الاتصال التدريجي بين الأجزاء التدريجية لاثبات الهيئة المنتزعة منها، وكل ذلك تحت المنع للناظر البصير جدا، فتدبر فيما قلت واغتنم! ومن التأمّل فيما

ذكرنا ترى أيضا فساد كلام المقرر في تصحيحه الاستصحاب، لأنه تخيل أن الهيئة الاتصالية يجتمع مع القواطع ومحل له وأنه اعتبر عدم القاطع في هذا المحل، نظير النهي عن الضحك في السجدة التي هي محل الضحك المنهي عنه، وهذا الكلام كما ترى لا يستاهل ردا، كما لا يخفى. (٢) في إمكان تعلق الطلب بكل من الجزء الصوري والقواطع نوع خفاء، فتأمل (منه). (*)

[٢٣٧]

أنه لا إشكال في تعلق الطلب بعدم وقوع القواطع وثبوت النهي عنها، فإنه لا مجال للمنع عن ذلك بعد إطباق ظواهر الأدلة على تعلق النهي بالقواطع، وحينئذ فلا بد من علاج الشبهة عند وقوع ما يشك في قاطعته من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية، ولا ترتفع الشبهة في ذلك باستصحاب بقاء الهيئة الاتصالية، بداهة أن الشك في بقاء الجزء الصوري مسبب عن الشك في قاطعية الموجود، والاصل الجاري في الشك المسببي غير قابل لرفع الشك السببي، بل الأمر بالعكس. وعلى فرض التنزل والمنع عن السببية والمسببية فلا أقل من كونهما متلازمين في الوجود، بحيث يكون الجزء الصوري ملازما في الوجود لعدم تحقق القواطع وبالعكس، ومن الواضح: أن استصحاب أحد المتلازمين لا يثبت وجود الآخر إلا على القول باعتبار الاصل المثبت. فاستصحاب بقاء الهيئة الاتصالية على تقدير جريانه في نفسه لا ينفذ في إثبات عدم قاطعية الزيادة العمدية أو السهوية، بل لا بد من علاج الشك في إبطال الزيادة الواقعة في الاثناء، وطريق علاجه ينحصر بأصالة البراءة، لرجوع الشك إلى تقيد الصلاة بعدم وقوع الزيادة، فيكون من صغريات دوران الأمر بين الأقل والأكثر (١). وقد تحصل من جميع ما ذكرنا: أن الزيادة العمدية والسهوية لا تقتضي بطلان العمل، فيكون الاصل في طرف زيادة الجزء عدم الركنية، إلا أن يقوم دليل على الخلاف، على عكس طرف النقيضة، حيث تقدم أن الاصل فيه

(١) اللهم إلا أن يقال: إن الجزء الصوري وإن لم يتعلق به الطلب، إلا أنه يكون محلا لما هو متعلق الطلب، فإن المنهي عنه هو وقوع القواطع في الهيئة الاتصالية، فيجري الاستصحاب بالنسبة إلى نفس عدم وقوع القاطع في المحل الذي اعتبر عدم وقوعه فيه، ولا يحتاج إلى جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصالية ليرد عليه ذلك، وقد أوضحنا الكلام فيه في رسالة المشكوك (منه). (*)

[٢٣٨]

يقتضي الركنية. الجهة الثالثة: في قيام الدليل على خما اقتضته القاعدة. والظاهر: أنه لم يقدّم دليل على بطلان المركب بالزيادة السهوية أو العمدية (١) إلا في باب الصلاة حيث إنه تظافت الأدلة على بطلانها بالزيادة كقوله - عليه السلام - " من زاد في صلاته فعليه إعادة " (٢) وقوله - عليه السلام - " وإذا استيقن أنه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته " (٣) وما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة من التعليل بقوله - عليه السلام - " لأن السجود زيادة في المكتوبة " (٤) وغير ذلك من الروايات الواردة في بطلان الصلاة بالزيادة. ومقتضى إطلاق الروايات هو عدم الفرق بين الزيادة العمدية والسهوية، ولكن مقتضى حديث " لا تعاد " هو أن الزيادة السهوية لا توجب البطلان، والنسبة بينه وبين بعض الروايات المتقدمة هي العموم من وجه، فإن الحديث يختص بصورة النسيان وعم صورة الزيادة والنقيضة، والروايات المتقدمة تختص بصورة الزيادة وتعم صورة العمد والنسيان، فيقع التعارض بينهما في الزيادة السهوية، فإن مقتضى إطلاق حديث " لا تعاد " هو عدم البطلان بالزيادة السهوية، ومقتضى إطلاق بعض الروايات المتقدمة هو

البطلان. هذا، ولكن لابد من تقديم إطلاق حديث " لا تعاد " وترجيحه على

(١) أقول: لولا شبهة القرينية، كما أشرنا إليها. (٢) الوسائل: الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة الحديث ٢. (٣) الوسائل: الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة الحديث ١، مع اختلاف في بعض العبارات. (٤) الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب القراءة الحديث ١، وفيه " فان السجود ". (*)

[٢٣٩]

إطلاقات الروايات، لحكومة الحديث على أدلة الاجزاء والشرائط والموانع التي منها هذه الاخبار الدالة على مانعية الزيادة، فان لسان الحديث هو قصر الجزئية والشرطية والمانعية بغير صورة النسيان، ومن المعلوم: أنه لا تلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم، بل يقدم الحاكم على المحكوم وإن كانت النسبة بينهما العموم من وجه، فلا بد من تقييد الاخبار المتقدمة بغير صورة الزيادة السهوية. نعم: النسبة بين حديث " لا تعاد " وبين بعض الاخبار المتقدمة، كقوله - عليه السلام - " وإذا استيقن أنه زاد في المكتوبة الخ " هي العموم المطلق، لان قوله - عليه السلام - " إذا استيقن " يختص بصورة الزيادة السهوية ولا يعم النقيصة ولا الزيادة العمدية. وأما الحديث فهو وإن كان يختص بصورة النسيان، إلا أنه أعم من الزيادة والنقيصة، فيكون قوله - عليه السلام - " إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة " أخص مطلقاً من قوله - عليه السلام - " لا تعاد الصلاة إلا من خمس " ومقتضى تحكيم الخاص على العام هو تخصيص حديث " لا تعاد " بالنقيصة السهوية، فتكون الزيادة السهوية موجبة للبطلان بمقتضى قوله - عليه السلام - " إذا استيقن الخ ". ولكن هذا بالنسبة إلى غير الاجزاء الركنية، وأما بالنسبة إليها فالنسبة بينهما أيضاً تكون بالعموم من وجه، فان قوله - عليه السلام - " إذا استيقن " وإن كان يختص بالزيادة السهوية إلا أنه أعم من زيادة الركن وغيره، وحديث " لا تعاد " وإن كان يعم الزيادة والنقيصة إلا أنه يختص بغير الركن، فيقع التعارض بينهما في الزيادة السهوية في غير الركن، فان إطلاق قوله: " إذا استيقن " يقتضي البطلان، وإطلاق حديث " لا تعاد " يقتضي الصحة. هذا، ولكن الذي يقتضيه الجمع بين الادلة، هو أن يكون قوله - عليه السلام - " إذا استيقن الخ " مخصوصاً بالزيادة السهوية في الاركان، لان النسبة بين قوله: " إذا استيقن " مع ما ورد من عدم إعادة الصلاة بزيادة السجدة

[٢٤٠]

الواحدة سهواً هي العموم المطلق (١) فان قوله: " إذا استيقن " وإن اختص بالزيادة السهوية، إلا أنه أعم من الركن وغيره، وما دل على صحة الصلاة بزيادة السجدة الواحدة سهواً يختص بالزيادة السهوية في غير الركن، فيكون هذا أخص مطلقاً من قوله: " إذا استيقن " فلا بد من تخصيصه بالزيادة السهوية في الاركان بعد القطع بعدم الفرق في الاجزاء الغير الركنية بين السجدة الواحدة وغيرها، فيتحد مفاده مع عقد المستثنى في حديث " لا تعاد ". ويكون المتحصل من مجموع الادلة بعد تحكيم الخاص على العام وتقديم الحاكم على المحكوم، هو أن الزيادة العمدية توجب البطلان في الاركان وغيرها، وكذا الزيادة السهوية في الاركان، وأما الزيادة السهوية في غير الاركان فهي لا تقتضي البطلان، فتأمل فيما ذكرناه جيداً. تكملة: لا إشكال في عدم تحقق معنى الزيادة بفعل مالا يكون من سنخ أجزاء المركب قولاً وفعلاً، كحركة اليد في الصلاة إذا لم يأت بها بقصد

الجزئية. وأما لو قصد بها الجزئية، سواء كان ذلك للجهل بالحكم أو للتشريع، ففي بطلان الصلاة وعدمه وجهان (٢) أقواهما البطلان، لصدق الزيادة على ذلك، فيندرج

(١) أقول: والاولى أن يقال: إن المراد من المكتوبة ما اخذ من الكتاب، فيكون بقربنة قوله في ذيل لا تعاد: " أن القراءة سنة والركوع فريضة " أن الركوع وما يلحق به من الاركان مأخوذات من الكتاب دون غيرها فيتخصص البطلان الحاصل بزيادة في المكتوبة بالاركان، ولا يشمل غيرها، كما لا يخفى. ثم إن ما افيد من الجمع المزبور متين، ولكن بعدما لا يوجب المخصص المنفصل انقلاب النسبة لازمه سقوط " لا تعاد " عن الحجية بالنسبة إلى زيادة السهوية في غير الركن الذي هو مورد تعارضهما، ولا أظن التزامه من أحد، وذلك يكشف عن عدم نظر القوم إلى الجمع المزبور، فلا محيص حينئذ إلا مما ذكرنا في وجه الجمع، فتدبر. (٢) أقول: قد تقدم أن قوام الزيادة بالتشريع الغير المنفك عن قصد الجزئية، وإلا فلا مجال لان (*)

[٢٤١]

فيما تقدم من أدلة الزيادة. فما في بعض الكلمات: من أن الزيادة التشريعية لا تقتضي البطلان واضح الفساد، لصدق الزيادة على الزيادة التشريعية، فيعمها قوله - عليه السلام - " من زاد في المكتوبة فعليه الاعادة ". هذا إذا لم يقصد الامتثال بمجموع الزائد والمزيد فيه، وإلا فلا إشكال في البطلان، لعدم قصد امتثال الامر. هذا إذا لم تكن الزيادة من سنخ الاجزاء. وإن كانت من سنخها، فإن كانت من سنخ الاقوال - كالقراءة والتسبيح - فيعتبر في صدق الزيادة عليها قصد الجزئية بها، وإلا كان ذلك من الذكر والقرآن الغير المبطل. وإن كان من سنخ الافعال - كالقيام والسجود - فالظاهر أنه لا يعتبر في صدق الزيادة عليها يقصد الجزئية، فإن السجود الثالث يكون زيادة في العدد المعتبر من السجود في الصلاة في كل ركعة ولو لم يقصد بالسجود الثالث الجزئية.

يرتبط بالصلاة كي يصدق أنه زاد فيه بحيث تكون الصلاة مزيدا فيه. نعم: مع قصد الجزئية ربما ينصرف أخبار الزيادة حينئذ إلى ما اعتبرت جزء للصلاة، فلا يصدق الزيادة حينئذ بالنسبة إلى جزء الجزء، فضلا عما ليس من سنخ الاجزاء. ومن هنا نقول: إنه قصد سورة وقرء مقدارا منها فله أن يبدله بسورة اخرى، بل له تكرار السورة، بل الحمد، لو كان المعتبر في جزئية الصلاة مجموع الحمد والسورة، كما لا يخفى. ومما ذكرنا أيضا ظهر فساد ما افيد: من عدم احتياج زيادة الافعال إلى قصد الجزئية، لما تقدم أنه ما لم يقصد الجزئية لا يرتبط بالصلاة كي يصدق زيادة فيه. وتوهم: صدق الزيادة على العدد المعتبر في الصلاة، مدفوع بأنه مضافا إلى صدق هذا المعنى على القراءة المأتمية لا يقصد الجزئية لانه زيادة على العدد المعتبر في الصلاة أيضا - ولم يقل به أحد - أن الزيادة على العدد في صلواته غير الزيادة في نفس الصلاة، إذ الصلاة في الاول ظرف للزيادة على العدد لا أنها مزيد فيها، وفي الثانية تكون الصلوة مزيدا فيها، والمنصرف من أدلة الزيادة هو الثاني لا الاول، ومن المعلوم: أن هذا المعنى من الزيادة يحتاج إلى قصد الجزئية، كما هو ظاهر، فتدبر. (*)

[٢٤٢]

نعم: لا يبعد عدم صدق الزيادة مع قصد الخلاف، كما إذا قصد بالسجود الثالث سجدة العزيمة أو سجدة الشكر، فانه لا يقال: " إن المكلف زاد في صلواته سجدة الشكر " بل يقال: " إنه سجد سجدة الشكر أو العزيمة في أثناء صلواته ". هذا، ولكن يظهر من التعليق الوارد في بعض الاخبار الناهية عن قراءة العزيمة في الصلاة: من أن السجود زيادة في المكتوبة، أنه لا يعتبر في صدق الزيادة عدم قصد الخلاف، بل الاتيان بمطلق ما كان من سنخ أفعال الصلاة يكون زيادة في المكتوبة، فيكون المنهي عنه في باب الزيادة معنى أعم من

الزيادة العرفية. ولكن يمكن أن يقال: إن المقدار الذي يستفاد من التعليل هو صدق الزيادة على الفعل الذي لا يكون له حافظ وحدة ولم يكن بنفسه من العناوين المستقلة، وأما إذا كان المأتي به في أثناء الصلاة من العناوين المستقلة بنفسه - كما إذا أتى المكلف بصلاة أخرى في أثناء صلاة الظهر - فالظاهر أنه لا يندرج في التعليل، لأن السجود والركوع المأتي بهما لصلاة أخرى لا دخل لهما بصلاة الظهر ولا يصدق على ذلك أنه زيادة في صلاة الظهر، ويؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد في بعض الأخبار: من أنه لو ضاق وقت صلاة الآيات وخاف المكلف أنه لو أخرها إلى أن يفرغ من الصلاة اليومية يفوت وقتها صلى الآيات في أثناء صلاة اليومية ولا يجب عليه استئنافها بعد الفراغ من صلاة الآيات بل يبني عليها ويتمها (١) وليس ذلك إلا من جهة عدم كون ذلك زيادة في الصلاة اليومية. وحينئذ يمكن التعدي عن مورد النص إلى عكس المسألة، وهو ما إذا

(١) راجع الوسائل الباب ٥ من أبواب صلاة الكسوف والآيات الحديث ٣ و ٤. لكن مفاد أحاديث الباب هو إثبات صلاة اليومية أثناء الآيات، لا العكس، فتأمل (المصحح). (*)

[٢٤٢]

تضييق وقت صلاة اليومية في أثناء صلاة الآيات، فيمكن أن يقال: إنه يأتي باليومية في أثناء صلاة الآيات ولا تبطل بذلك، فإن بطلان صلاة الآيات إما أن يكون لأجل الزيادة وإما لأجل فوات الموالات، أما الزيادة: فالمفروض عدم صدقها على ما كان له عنوان مستقل، وأما فوات الموالات: فلا ضير فيه إذا كان ذلك لأجل تحصيل واجب أهم. وعلى هذا يبتنى جواز الاتيان بسجدي السهو من صلاة في أثناء صلاة أخرى إذا سهى المكلف عنهما في محلها وتذكر بعدما شرع في صلاة أخرى، بناء على وجوب سجود السهو فوراً، والمسألة فقهية لا ينبغي تطويل الكلام فيها في المقام، وقد استقصينا البحث عن ذلك في كتاب الصلاة. - الأمر الثاني - لو تعذر أحد القيود الوجودية أو العدمية للمأمور به باضطرار ونحوه، ففي سقوط التكليف عن المقيد وعدمه وجهان، بل قولان: مبنيان على ثبوت القيدية في حال التعذر، أو اختصاصها بحال التمكن، وتحقيق الكلام في ذلك يستدعي تحرير محل النزاع. فنقول: قد تقدم في الأمر السابق أنه لا يمكن انتزاع الجزئية والشرطية من الأوامر النفسية، فإن أقصى ما يقتضيه الأمر النفسي هو وجوب ما تعلق به، وأما كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به فلا يمكن أن يفيد الأمر النفسي، فالجزئية والشرطية لا ينتزعا إلا من الأوامر الغيرية (١). وأما المانعية: فيمكن انتزاعها من النهي الغيري والنهي النفسي، كما في

(١) أقول: قد تقدم سابقاً بأن الأوامر الغيرية أيضاً لا يصلح أن يكون منشأ انتزاع الجزئية أو الشرطية، بل المنشأ ليس إلا الأمر النفسي المتعلق بالمركب أو المقيد، وربما يكشف عنه الأوامر الغيرية أو الإرشادية، كما لا يخفى. (*)

[٢٤٤]

باب النهي عن العبادة وكما في باب اجتماع الأمر والنهي بناء على الامتناع وتعليب جانب النهي، فإنه يكون من صغريات النهي عن العبادة على أحد الوجهين في تحرير المسألة - كما سيأتي الإشارة إليهما - ولا إشكال في دخول المانعية المنتزعة من النواهي الغيرية في محل النزاع، كدخول الجزئية والشرطية فيه. وأما المانعية

المنتزعة من النواهي النفسية: ففي دخولها في محل النزاع إشكال، ينشأ من أن السبب الموجب لمانع متعلق النهي هل هو نفس النهي ؟ أو ملاكه ؟ فعلى الاول: تخرج المانع المنتزعة من النهي النفسي عن حریم النزاع في المقام، وعلى الثاني تدخل فيه. وتوضيح ذلك: هو أن النهي النفسي الذي يقتضي المانع إما أن يكون هو النهي في باب النهي عن العبادة كالنهي عن الصلاة في الحرير - بناء على أن تكون مانع الحرير لمكان حرمة لبسه - وإما أن يكون هو النهي في باب اجتماع الامر والنهي. فان كان الاول، فتارة: تكون المانع مسببة عن نفس النهي المتعلق بالحرير ومعلولة لحرمة لبسه. واخرى: تكون مسببة عن ملاك النهي ومعلولة للمفسدة التي أوجبت حرمة لبس الحرير، فيكون النهي والمانع معلولي علة ثالثة. فعلى الاول: تدور المانع مدار وجود النهي وتسقط بسقوطه لا محال، لانه لا يعقل بقاء المعلول مع زوال علته، فلو اضطر إلى لبس الحرير أو اكره عليه أو نحو ذلك من الاسباب التي توجب رفع النهي عن لبس الحرير، فالمانع أيضا ترتفع بتبع رفعه وتصح الصلاة فيه، وعلى هذا تخرج المانع المنتزعة من النهي عن العبادة عن حریم النزاع، فان المانع إنما كانت لاجل أن النهي عن الشئ لا يجتمع مع الامر به، لما بينهما من المضادة، فلا بد من تقييد الامر بالصلاة مثلا بما عدا مورد النهي، فإذا ارتفع النهي بأحد موجباته يبقى إطلاق الامر بالصلاة على حاله كأن لم يكن في البين نهى من أول الامر، فلا موجب لتوهم سقوط

[٢٤٥]

الامر بالصلاة عند تعذر القيد والاضطرار إلى لبس الحرير مثلا، وذلك واضح. وعلى الثاني: لا تدور المانع مدار وجود النهي، فان المانع إنما كانت معلولة لملاك النهي، وسقوط النهي بالاضطرار أو الاكراه لا يوجب ارتفاع الملاك الذي اقتضى النهي عن لبس الحرير، فانه ليس للقدرة دخل في الملاك، فلا موجب لارتفاع المانع بارتفاع النهي، بل لابد من بقائها لبقاء علتها وهي ملاك النهي، وعلى هذا تكون المانع المنتزعة من النهي عن العبادة كالمانع المنتزعة من النهي الغيري داخلة في حریم النزاع في المقام، فانه يصح البحث عن أن الاضطرار إلى لبس الحرير في الصلاة هل يوجب سقوط الامر الصلتي رأسا ؟ على تقدير أن تكون المانع مطلقة تعم صورة التعذر، أو أنه لا يوجب سقوط الامر الصلتي ؟ على تقدير اختصاصها بصورة التمكّن، وهذا كله مما لا إشكال فيه. إنما الإشكال فيما فهو الصحيح من الوجهين، فالمحكى عن المشهور: أن سقوط النهي يوجب سقوط المانع، وعلى بنو جواز الصلاة في الحرير عند الاضطرار إلى لبسه، وهذا لا يستقيم إلا بجعل المانع مسببة عن نفس النهي لا عن ملاكه. ولكن الانصاف: أنه لا يمكن المساعدة على ذلك (١) بل الوجه الصحيح

(١) أقول: من التزم بمانع النهي لوجود الامر بالصلاة بمنط المضاة له أن لا يلتزم بالمقدمية، بل يدعي الملازمة بينهما، وتعبيره بالمانع بنحو من العناية، فلا بأس حينئذ أن يلتزم بمجئ الامر بمحض سقوط النهي، كما أنه لو التزم بالتقيد بعدم النهي لا يكون لازما الالتزام بالتقيد بالملاك، بل كان نفس النهي الفعلي كافيا في القيدية، وحينئذ لا يكون منشأ تقيد الامر الصلتي به صرف مضاة الامر مع النهي، بل الدليل الشرعي أوجب مثل هذا التقيد المستلزم لتأخر رتبة الامر عن النهي، بل وتقيد مناط الامر بعدم النهي الفعلي، لا بعدم ملاك النهي، كما لا يخفى. ولعمري ! انه لا أرى من هذه الكلمات إلا مصادرات محضة. (*)

[٢٤٦]

هو أن تكون المانعية معلولة للملاك لا للنهي، فانه لو كان وجود النهي سببا للمانعية وكان تقييد الامر الصلاتي بما عدا الحرير من لوازم وجود النهي يلزم أن يكون ارتفاع أحد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر وبالعكس، فانه لا وجه لتقييد الامر الصلاتي بما عدا مورد النهي إلا لما بين الامر والنهي من المصادمة، فلو كان ارتفاع النهي باضطرار ونحوه يقتضي زوال المانعية وعود إطلاق الامر وشموله لمورد النهي، كان ذلك عين القول بمقدمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر ومقدمية وجود أحدهما لعدم الآخر، لان ارتفاع النهي يصير مقدمة لوجود الامر، ووجود النهي يصير مقدمة لعدم الامر، وهذا ينافي ما بنوا عليه في مبحث الضد: من إنكار المقدمية في الضدين من الجانبين، وكان المشهور غفلوا عما يترتب على مقاتلتهم: من كون المانعية معلولة لوجود النهي. فاللازم بناء على إنكار المقدمية في الضدين هو أن تكون المانعية معلولة لملاك النهي، فلا يكون زوال النهي سببا لزوال المانعية وعود الامر، بل المانعية تبقى بقاء علتها. هذا كله في المانعية المنتزعة من النهي عن العبادة. وأما المانعية المنتزعة من النهي في باب اجتماع الامر والنهي، فخلاصة الكلام فيها هي: أن البحث عن اجتماع الامر والنهي يقع في مقامين: الاول: في أنه هل يلزم من تصادق عنوان المأمور به والمنهي عنه في مورد أن يتعلق الامر بعين ما تعلق به النهي وبالعكس؟ أو أنه لا يلزم من تصادق العنوانين تعلق كل منهما بعين ما تعلق به الآخر؟ فيكون النزاع في هذا المقام صغويا راجعا إلى أصل اجتماع الامر والنهي وعدمه بعد الفراغ عن امتناع اجتماعهما لما بينهما من المصادمة. المقام الثاني: في أنه عند وجود المندوحة والقدرة على إيجاد متعلق الامر في مورد لا يجتمع معه متعلق النهي وبالعكس هل يجب تخصيص إطلاق الامر بما عدا الفرد المجامع لمتعلق النهي؟ أو تخصيص إطلاق النهي بما عدا الفرد المجامع

[٢٤٧]

لمتعلق الامر؟ أو أنه لا يجب ذلك بل يبقى إطلاق كل من الامر والنهي على حاله؟ ولا يخفى أن البحث عن المقام الثاني إنما يصح بعد البناء على أن تصادق العنوانين لا يقتضي أن يتعلق الامر بعين ما تعلق به النهي فلا يلزم اجتماع الضدين، وإلا سقط البحث عن المقام الثاني بالمرّة، بدهة أنه لو بنينا في المقام الاول على الامتناع وأنه يلزم من تصادق العنوانين اجتماع الضدين، فلا يبقى مجال للبحث عن أن وجود المندوحة يقتضي تقييد الاطلاق أو لا يقتضيه، فان وجود المندوحة وعدمه لا دخل له باجتماع الضدين وعدمه، لاستحالة الامر بالضدين ولو فرض محالا قدرة المكلف على الجمع بينهما، لانه لا يمكن ثبوتها تعلق الارادة والكراهة والحب والبغض في شئ واحد، وقد أوضحنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث اجتماع الامر والنهي. فلو بنينا على عدم كفاية تعدد الجهة وأنه يلزم من تصادق العنوانين أن يتعلق الامر بعين ما تعلق به النهي، فلا محيص عن القول بتخصيص إطلاق الامر أو النهي بما عدا الفرد المجامع لمتعلق الآخر، لكي لا يلزم اجتماع الضدين، وحينئذ لو قدمنا جانب النهي - إما لكون دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، وإما لكون الاطلاق فيه شموليا وإطلاق الامر بدليل والاطلاق الشمولي مقدم على الاطلاق البدلي، أو غير ذلك من الوجوه التي ذكرها لتقديم إطلاق النهي وتخصيص إطلاق الامر بما عدا الفرد المجامع للمنهي عنه - فيكون النهي في باب اجتماع الامر والنهي من صغريات النهي عن العبادة (١)

(١) أقول: لو كان موضوع البحث في النهي في العبادة اقتضاء النهي بوجوده الواقعي للفساد، لا يكون ذلك إلا بتقييد مناط الامر بمورد النهي، وحينئذ لا يكاد دخول النهي بمناط استحالة الاجتماع مع الامر في هذا الباب، لبدهة عدم اقتضاء البرهان في هذا

الباب تقيد المصلحة بغير مورد النهي، ولذا نقول: إن النهي في باب الاجتماع - على القول بالاستحالة - بوجوده الواقعي لا يقتضي الفساد، بل الفساد من لوازم تنجزه، وبذلك يمتاز المسألتين عن الآخر، ولا ربط لاحدهما بغيره، فتدبر. (*)

[٢٤٨]

فانه لا فرق بين أن يتعلق النهي بالعبادة أولا وبالذات وبين أن يتعلق بشئ آخر يتحد مع العبادة وجودا، فيسري النهي منه إلى العبادة، وعلى هذا يكون حكم المانعية المنتزعة من النهي في باب اجتماع الامر والنهي حكم المانعية المنتزعة من النهي في باب النهي عن العبادة، ويأتي فيها الكلام السابق: من أن المانعية معلولة للنهي أو لملاكه؟ فعلى الاول: لا تدخل في محل النزاع في المقام، وعلى الثاني: تدخل، بالبيان المتقدم. هذا إذا كان البحث في مسألة اجتماع الامر والنهي عن المقام الاول. وإن كان البحث فيها عن المقام الثاني، وهو أن وجود المندوحة هل يقتضي بقاء الاطلاق في كل من طرف الامر والنهي؟ كما ذهب إليه بعض الاعلام، أو أن وجود المندوحة لا يقتضي ذلك؟ بل لا بد من تقييد أحد الاطلاقين كما هو المختار، فان غائلة التكليف بما لا يطاق لا ترتفع بوجود المندوحة، كما أوضحناه في محله. فعلى الاول: يخرج عن موضوع البحث في المقام، فان النهي لا يستتبع المانعية حتى يبحث عن أنها مقصورة بصورة التمكن أو تعم صورة التعذر أيضا؟. وعلى الثاني: فان قلنا بتخصيص إطلاق النهي فلا كلام أيضا، لانه في مورد الاجتماع لا نهى حتى يبحث عما يستتبعه من المانعية. وإن قلنا بتخصيص إطلاق الامر - كما هو الحق - فالنهي في مورد الاجتماع وإن كان يستتبع المانعية، إلا أن المانعية حينئذ تدور مدار وجود النهي وترتفع بارتفاعه باضطرار أو إكراه أو نحوها (١) ولا يتمشى فيها الكلام السابق: من أن المانعية

(١) أقول: بناء على عدم سريانية الامر إلى مورد النهي - كما هو مبنى الكلام - فيصير المورد من قبيل المتضادين، فنتيجة تخصيص الامر بالنهي يقتضي سقوط الامر الفعلي، وأما مقام محبوبة العبادة فلا يكاد يسقط بالنهي عن عنوان آخر مجامع معه، وحينئذ فعلى التحقيق: من كفاية صرف محبوبة الشئ في التقريب العبادي، لا يوجب مثل هذا النهي الفعلي بطلان عبادته، فمن أين حينئذ مجال انتزاع المانعية (*)

[٢٤٩]

معلولة للنهي أو للملاك؟ بل هي تتبع تنجز النهي فضلا عن وجوده، فان تقديم النهي على هذا الوجه ليس لاجل تخصيص إطلاق الامر واقعا بما عدا الفرد المجمع للمنهى عنه، بحيث لا يكون في الفرد المجمع ملاك الامر - كما هو الشأن في باب النهي عن العبادة - بل تقديم النهي إنما كان لاجل وقوع المزاخمة بينه وبين النهي، فإذا سقط النهي يبقى الاطلاق في طرف الامر بلا مزاحم - كما هو الشأن في جميع موارد التزاحم - وحينئذ تخرج المانعية المنتزعة من النهي في باب اجتماع الامر والنهي عن حريم النزاع في المقام، لان تعذر القيد لا يوجب سقوط الامر عن المقيد قطعاً. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن النهي النفسي المستتبع للمانعية إن كان هو النهي في باب النهي عن العبادة أو في باب اجتماع الامر والنهي على الوجه الاول، كان اللازم بقاء المانعية عند سقوط النهي لا اضطرار ونحو. وإن كان هو النهي في باب اجتماع الامر والنهي على الوجه الثاني، فالمانعية تدور مدار وجود النهي وتسقط بسقوطه. إذا عرفت ذلك: فلنرجع إلى محل البحث من أن تعذر القيد هل يقتضي سقوط المقيد رأساً أو لا؟. والكلام في ذلك يقع في مقامين: المقام الاول: فيما تقتضيه القاعدة الاولى في باب القيود. المقام الثاني: في قيام

الدليل على خلاف القاعدة. أما المقام الاول: فحاصل الكلام فيه: هو أن القيدية تارة: تستفاد من نفس الامر بالمركب

عن مثل هذا النهي ؟ كي يدور مدار وجوده. (*)

[٢٥٠]

بما له من القيود والشرائط من دون أن يكون للقيد أمر يخصه، بل كان هناك أمر واحد تعلق بعدة أمور على اختلاف في كيفية التعلق: من جزئية بعض وشرطية آخر ومانعية ثالث. وأخرى: تستفاد القيدية من أمر آخر تعلق بنفس القيد غير الأمر الذي تعلق بالمركب، كما إذا ورد عقيب الأمر بالصلاة الأمر بالسجود أو الطهارة فيها أو النهي عن لبس غير المأكول. أما القسم الاول: فلا إشكال في سقوط الأمر بالمقيد عند تعذر القيد، إذ المفروض أنه ليس هناك إلا أمر واحد تعلق بالمجموع من القيد والمقيد، وسقوط الأمر الواحد بسقوط بعض قيود متعلقه بديهى لا يحتاج إلى البيان. نعم: يمكن أن يتعلق بالباقي أمر آخر بعد سقوط الأمر الاول، وسيأتي البحث فيه في المقام الثاني. وأما القسم الثاني: وهو ما إذا كان للقيد أمر يخصه، فتارة: يكون للأمر المتعلق به إطلاق شامل لصورة التمكّن منه وعدمه. وأخرى: لا يكون للأمر إطلاق، بل كان الأمر المتعلق بالمقيد مطلقا شاملا لصورة التمكّن من القيد وعدمه. وثالثة: لا يكون لكل من الأمر بالقيد والمقيد إطلاق، بل كان كل منهما مجملا بالنسبة إلى حالة التمكّن من القيد وعدمه. فان كان لدليل القيد إطلاق لصورة التمكّن منه وعدمه، فلا إشكال في اقتضاء الاطلاق ثبوت القيدية حتى في صورة تعذر القيد، ويلزمه سقوط الأمر بالمقيد عند تعذره، فلا يجب فعل المقيد خاليا عن القيد، إلا أن يثبت وجوبه بأمر آخر: من أصل أو قاعدة - على ما سيأتي بيانه - وهذا من غير فرق بين أن يكون للأمر المتعلق بالمقيد إطلاق أو لم يكن، فإن إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيد، كحكومة إطلاق القرينة على ذبها. وإن كان للأمر المتعلق بالمقيد إطلاق يعم صورة التمكّن من القيد وعدمه من دون أن يكون لدليل القيد إطلاق لذلك، كما إذا قام الاجماع على اعتبار

[٢٥١]

شئ في الصلاة وكان المتيقن منه اختصاصه بصورة التمكّن من ذلك الشئ، فالمرجع عند تعذر القيد هو الرجوع إلى إطلاق الأمر بالمقيد، فيجب فعله خاليا عن القيد. وإن لم يكن لكل من الأمر بالقيد والمقيد إطلاق، فالمرجع عند تعذر القيد هي الاصول العملية، وهي تقتضي عدم وجوب الفاقد للقيد، لاصالة البراءة عن وجوبه، إلا إذا قلنا بجريان الاستصحاب، وسيأتي البحث عنه. ثم إن ما ذكرنا: من الرجوع إلى إطلاق دليل المقيد في صورة إجمال دليل القيد إنما يستقيم لو قلنا بوضع الالفاظ للاعم. وأما لو قلنا بوضعها للصحيح الجامع للشرائط والاجزاء، فلا يصح الرجوع إلى إطلاق دليل المقيد، لاحتمال أن يكون للقيد المتعذر دخل في الصحة، فيكون اللفظ مجملا لا يصح الاخذ بإطلاقه، وهذا هو الفارق بين الصحيح والاعم، كما ذكر في محله. وكيف كان: فقد عرفت أن مقتضى إطلاق دليل القيد سقوط الأمر بالمقيد عند تعذر القيد مطلقا، من غير فرق بين القيود المستفادة من مثل قوله: " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب " و " لا صلاة إلا بطهور " وبين القيود المستفادة من مثل قوله: " اسجد في الصلاة " أو " لا تلبس الحرير فيها " وأمثال ذلك من الاوامر والنواهي الغيرية. وقد نسب التفصيل بين ذلك إلى الوحيد البهبهاني - قدس سره - فذهب

إلى سقوط الامر بالمقيد عند تعذر القيد في الاول دون الثاني، ويمكن توجيهه بأن الامر الغيري المتعلق بالجزء أو الشرط مقصور بصورة التمكّن من ذلك الجزء أو الشرط، لاشتراط كل خطاب بالقدرة على متعلقه، فلا بد من سقوط الامر بالقيد عند عدم التمكّن منه ويبقى الامر بالباقي الفاقد للقيد على حاله، كما إذا لم يرد أمر بالقيد من أو الامر. وهذا بخلاف القيدية المستفادة من مثل قوله: " لا صلاة إلا بفاتحة

[٢٥٢]

الكتاب " ونحوه، فانه لم يتعلق أمر بالفاتحة والظهور حتى يشترط فيه القدرة عليهما، بل إنما افيد قيدية الظهور والفاتحة بلسان الوضع لا التكليف، فان معنى قوله: " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب " هو أنه لا تصح الصلاة إلا بالفاتحة، ولازم ذلك سقوط الامر بالصلاة عند تعذر الفاتحة، لعدم تمكّن المكلف من إيجاد الصلاة الصحيحة عند عدم تمكنه من الفاتحة أو الظهور، هذا غاية ما يمكن أن يوجه به كلام الوحيد - رحمه الله - من التفصيل بين القيود. ولا يخفى ما فيه، فان القدرة إنما تعتبر في متعلقات التكليف النفسية لكونها طلباً مولوباً وبعثاً فعلياً نحو المتعلق، والعقل يستقل بفتح تكليف العاجز، بل لو فرض عدم استقلال العقل بذلك وقلنا بمقالة الاشاعرة: من جواز التكليف بما لا يطاق، كان نفس الخطاب يقتضي القدرة على متعلقه في التكليف النفسية، لان التكليف النفسي يكون تحريكاً وبعثاً لارادة المكلف نحو أحد طرفي المقذور: من الفعل أو الترك، فكل خاطب يتضمن البعث والتحريك يتضمن القدرة لا محالة. وهذا بخلاف الخطابات الغيرية المتعلقة بالاجزاء والشرائط (١) فانه يمكن أن يقال: إن مفادها ليس إلا الارشاد وبيان دخل متعلق الخطاب الغيري في متعلق الخطاب النفسي - كما هو الشأن في الخطابات الغيرية في باب الوضع والاسباب والمسببات - حيث إن مفادها ليس إلا الارشاد إلى دخل المتعلق في حصول المسبب، ففي الحقيقة الخطابات الغيرية في باب التكليف وفي باب الوضع تكون بمنزلة الاخبار، من دون أن يكون فيها بعث وتحريك للارادة حتى تقتضي القدرة على المتعلق.

(١) أقول: في اشتراط القدرة بحكم العقل لا يفرق بين الامر الغيري والنفسي. نعم: في الاوامر الارشادية لا يشترط القدرة، وارجاع أحدهما إلى الآخر غير وجهه، بل لابد لهذا المجيب أن ينكر الغيرية ويثبت الارشادية، لا أن يخلط أحدهما بالآخر. (*)

[٢٥٢]

ثم إنه لو سلم الفرق بين الخطابات الغيرية في باب متعلقات التكليف وفي باب الوضعيات وأنها في التكليف تتضمن البعث والتحريك، فلا إشكال في أنه ليس في أحاد الخطابات الغيرية ملاك البعث المولوي (١) وإلا خرجت عن كونها غيرية، بل ملاك البعث المولوي قائم بالمجموع، فالقدرة إنما تعتبر أيضاً في المجموع لا في الأحاد، وتعذر البعض يوجب سلب القدرة عن المجموع، ولازم ذلك سقوط الامر من المجموع لا من خصوص ذلك البعض، لان تعذر البعض يقتضي تعذر استيفاء الملاك القائم بالمجموع، فلا فرق بين القيدية المستفادة من مثل قوله - عليه السلام - " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب " والقيدية المستفادة من الامر أو النهي الغيري. فظهر: أن مقتضى القاعدة الاولى سقوط الامر بالمقيد عند تعذر بعض قيوده إن لم يكن لدليل المقيد إطلاقاً يمكن التمسك به، من

غير فرق بين أن يكون لدليل القيد إطلاق أو لم يكن. المقام الثاني: في قيام الدليل على خلاف ما اقتضته القاعدة الأولية. ومجمل الكلام فيه: هو أنه ربما يتمسك لوجوب ما عدا القيد المتعذر بالاستصحاب وبقاعدة الميسور.

(١) أقول: إنه ليس في هذا الكلام إلا مصادرة محضة ! بل كل أمر مستقل مولوي نفسيا كان أم غيريا يقتضي بعثا مستقلا محتاجا إلى قدرة على متعلقه محضا، لأن نتيجة الأمر بكل مقدمة ليس إلا سد باب عدم ذبها من قبله، وحينئذ بعدم القدرة عليه يسقط هذ الأمر. نعم؛ لولا ظهور الخطاب في دخل المأمور به بالأمر الغيري بنحو الإطلاق في المأمور به بأمر آخر نفسي، كان لإطلاق الأمر النفسي بالمقيد مجال. ولكن الذي يسهل الخطب ظهور الخطابات الغيرية ولو بمادتها في دخل المتعلق بنحو الإطلاق في المقيد، فلا يفي حينئذ سقوط الأمر الغيري لاثبات الأمر بالبقية بتوسط خطابه، كما لا يخفى. (*)

[٢٥٤]

أما الاستصحاب: فسيأتي الكلام فيه. وأما القاعدة: فالمدرک فيها هو قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - " إذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم " (١) وقوله - عليه السلام - " الميسور لا يسقط بالمعسور " (٢) وقوله - عليه السلام - " ما لا يدرك كله لا يترك كله " (٣). واشتهار هذه الروايات بين الاصحاب يغني عن التكلم في سندها، فالمهم هو بيان مقدار دلالتها. أما قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - " إذا أمرتكم بشئ " الخبر، فيشكل دلالته على ما نحن فيه: من وجوب الباقي عند تعذر بعض الاجزاء أو الشروط، فان المراد من الشئ المأمور به بقريئة المورد هو الكلّي الذي له أفراد طولية لا الكل المركب من الاجزاء، فانه ورد في الحج عند سؤال بعض الصحابة عن وجوبه في كل عام وإعراضه - صلى الله عليه وآله وسلم - عن الجواب حتى كرر السائل سؤال مرتين أو ثلاث، فقال - صلى الله عليه وآله وسلم - " ويحك ! وما يؤمنك أن أقول نعم، والله ! لو قلت نعم لوجب، ولو وجب ما استطعتم " إلى أن قال - صلى الله عليه وآله وسلم - " فإذا أمرتكم بشئ فأتوا من ما استطعتم " الخبر. والمعنى " إذا أمرتكم بشئ كلي تحته أفراد فاتوا من تلك الافراد بقدر استطاعتكم " فيدل على استحباب الافراد الممكنة أو وجوبها، ولا دلالة على وجوب الاجزاء الممكنة من المركب، فان ذلك لا يناسب المورد وجهة السؤال، وتوهم: أنه يمكن أن يكون المراد من " الشئ " الاعم من الكل والكلّي، والمعنى " إذا أمرتكم بشئ ذي أجزاء أو ذي أفراد فاتوا من تلك الاجزاء أو الافراد بقدر ما استطعتم " فاسد، إذ لا جامع بينهما، فان لحاظ الافراد يباين لحاظ

(١) عوالي اللئالي: ج ٤ ص ٥٨ مع اختلاف يسير. (٢) عوالي اللئالي: ج ٤ ص ٥٨ مع تفاوت يسير. (٣) عوالي اللئالي: ج ٤ ص ٥٨. (*)

[٢٥٥]

الاجزاء ولا يصح استعمال كلمة " من " في الاعم من الاجزاء والافراد، وإن صح استعمال " الشئ " في الاعم من الكل والكلّي (١). فالانصاف: أن مورد الرواية يوجب وهن دلالتها على ما نحن فيه وإن كان لها ظهور في ذلك مع قطع النظر عن المورد، فان كلمة " من " ظاهرة في التبعيض، واحتمال أن تكون بيانية أو بمعنى الباء بعيد، إلا أنه يقرب هذا الاحتمال مورد الرواية. وأما قوله - عليه السلام - " الميسور لا يسقط بالمعسور " فظهوره فيما نحن فيه مما لا يكاد

يخفى، إذ ليس فيه ما يوجب حمله على الميسور من الافراد، بل ظاهره أن ميسور كل شئ لا يسقط بمعسوره، والمراد من عدم سقوط الميسور عدم سقوطه بما له من الحكم الوجوبي أو الاستحبابي، نظير قوله - عليه السلام - في أخبار الاستصحاب: " لا تنقض اليقين بالشك " فان معناه عدم نقض المتيقن بما له من الحكم بالشك، ومن هنا يجري الاستصحاب في التكاليف الوجوبية والاستحبابية، فالقاعدة تعم كلا من ميسور الواجب والمستحب. وبذلك يندفع ما ربما يتوهم: من عدم عموم القاعدة للتكاليف الوجوبية والاستحبابية، فانه إن اريد من النفي خصوص الاستحباب أو مطلق الرجحان فرجحان الميسور لا يلزم وجوبه، وإن اريد من النفي خصوص الوجوب خرجت التكاليف الاستحبابية عن عموم القاعدة. وأما قوله - عليه السلام - " مالا يدرك كله لا يترك كله " فلا يبعد أيضا أن يكون المراد من الموصول الاعم من الكل والكلّي، بل ربما يقال بظهوره في

(١) أقول: تصور الجامع بلحاظ تبعض حصص الطبيعي في أفرادها، فإذا اريد من الشئ الاعم من الكل والكلّي، فلا بأس براءة التبعض من الكلّي بلحاظ حصصه الموجودة في ضمن أفرادها والتبعض من الكل من الاجزاء المندرجة في ضمنه، وتطبيق العام على مورد خاص أيضا لا يوجب تخصيص العام به، فتأمل. (*)

[٢٥٦]

خصوص الكل المركب من الاجزاء ولا يشمل الكلّي. ولكنه ضعيف، فانه لا موجب لاختصاص الموصول بالكل، بل يعم الكلّي أيضا. فدلالة الخبرين على وجوب ما عدا القيد المتعذر مما لا ينبغي الاشكال فيها، وهما المدرك لقاعدة الميسور. إيقاظ: يعتبر في القاعدة أن يكون الباقي المتمكن منه مما يعد عرفا ميسور المتعذر، بأن يكون الباقي ركن المركب وما به قوامه (١) وكان المتعذر من الخصوصيات الخارجة عن الحقيقة وإن كانت معتبرة فيه شرعا أو عرفا، إذ لولا ذلك لم يصدق على الباقي أنه ميسور المتعذر، بل كان أمرا مباينا له، فكل ما صدق على المتمكن منه أنه ميسور المتعذر يندرج في القاعدة، ولا بد من إحراز ذلك ولا يكفي الشك فيه، وهذا مما لا إشكال فيه. إنما الاشكال في تشخيص كون الباقي ميسور المتعذر في الموضوعات الشرعية، فانه في الموضوعات العرفية يمكن تشخيص ذلك، فان القيام مثلا الذي اخذ جزء للصلاة له معنى عرفي وهي الهيئة المقابلة لهيئة الجلوس والمشى والاضطراب الفاحش، وله خصوصيات اخر اعتبره الشارع فيه: من الاستقرار

(١) أقول: لا يبعد أن يكون المراد من ميسور الشئ ما يعد عرفا من سنخ الشئ وغير مبائن معه، وفي تشخيص السنخية المزبورة لدى العرف لا يفرق بين الموضوعات الشرعية والعرفية، فان كون الموضوع شرعيا لا ينافي كون تشخيص ما هو من سنخه وغير مبائن معه - ولو صورة - بيد العرف. نعم: حسب الوفاء بسنخ المصلحة القائمة بالمجموع غير مرتبط بفهم العرف، من غير فرق في ذلك بين الموضوعات الشرعية والعرفية، وحينئذ ربما يجعل السنخية الصورية التي كان تشخيصه بيد العرف طريقا إلى سنخية المصلحة، وحينئذ فمهم لم يكن للشارع تخطئة لهم فيؤخذ بفهمهم، ومهما كان في النص مثل هذه التخطئة فلا يؤخذ بفهمهم، وأما كون المدار في صدق ميسور الشئ على الركنية الواقعية بحيث يقصر فهم العرف عن تشخيصه في الشرعيات، فهو أيضا ليس إلا مصادرة محضة. (*)

[٢٥٧]

والاعتماد على الارض والانتصاب وغير ذلك، فلو تعذر الاعتماد على الارض أو الاستقرار يصدق على الباقي المتمكن منه أنه ميسور المتعذر، فلا ينتقل الفرض إلى الجلوس أو المشي للتمكن من تلك الهيئة التي يتقوم بها حقيقة القيام عرفاً. وأما لو فرض تعذر تلك الهيئة ودار الامر بين الجلوس والمشي، ففي تقديم المشي على الجلوس بدعوى: أنه أقرب إلى القيام، إشكال، إذ لا أثر للاقربية ما لم يصدق على المشي أنه ميسور المتعذر، ولا يصدق ذلك، لان العرف يعد المشي مباحاً للقيام، وكذا الكلام في الركوع والسجود ونحو ذلك من الموضوعات العرفية، فإنه يمكن فيها تشخيص كون الباقي ميسور المتعذر بالنسبة إلى بعض المراتب، وبالنسبة إلى بعضها الآخر يقطع بعدم الصدق، وقد يشك أيضاً، إذ الشك في الموضوعات العرفية ليس بعزيز الوجود، فلا بد في ذلك من الرجوع إلى ما يقتضيه الاصول العملية، هذا في الموضوعات العرفية. وأما الموضوعات الشرعية: فتشخيص الركن عن غيره والميسور عن المباين في غاية الاشكال، فان كون الركعتين أو الثلاث ميسور الاربع عند تعذر الاربع مما لا طريق إلى إحرازه، إذ من المحتمل أن تكون خصوصية الاربع ركناً لصلاة الظهر ومقومة لحقيقتها، وكذا كون الغسلات الثلاث بلا مسح عند تعذر المسح ميسور الوضوء مما لا يكاد يعلم، إذ من المحتمل أن يكون للمسح دخل في حقيقة الوضوء ولذا اختلف الاصحاب عند تعذر المسح ببلل الماسح على أقوال ثلاث: فقيل: إنه ينتقل إلى التيمم، وقيل: إنه يمسح من غير بلة، وقيل إنه يأخذ من بلل سائر الاعضاء أو من ماء آخر، وليس هذا الاختلاف إلا لاجل عدم تشخيص الركن في قوله - عليه السلام - " امسح بيلة يملك " (١) فإنه يحتمل أن

(١) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٢ وفيه: " وتمسح بيلة يملك ". (*)

[٢٥٨]

يكون الركن هو السطح باليمين وكون المسح بالبلة من الخصوصيات الخارجة المعتبرة فيه، ويحتمل أيضاً أن يكون الركن هو المسح بالبلة وكون البلة من اليمين من الخصوصيات المعتبرة، ويحتمل أيضاً أن يكون الركن مجموع الامرين، وهذه الاحتمالات صارت منشأً للاقوال الثلاثة. وبالجملة: معرفة الميسور في الموضوعات الشرعية في غاية الاشكال، ولاجل ذلك قيل: " إن التمسك بقاعدة الميسور في العبادات يتوقف على عمل الصحابة " فان الحاجة إلى عمل الاصحاب ليس لجبر السند أو الدلالة، فان السند لا يحتاج جبره إلى العمل بالرواية في جميع الموارد، بل يكفي في الجبر العمل بالرواية في الجملة ولو في مورد واحد، وأما الدلالة فالعمل غير جابر لها - كما حققناه في محله - فالحاجة إلى العمل في المقام إنما هو لاجل تشخيص الركن في العبادة ليكون الباقي ميسور المتعذر، فان من عمل الصحابة بالقاعدة في مورد يستكشف أن الباقي كان عندهم ركناً وأنهم أخذوا ذلك من أئمتهم - عليهم السلام - فتأمل جيداً. ثم إنه لا فرق في القاعدة بين الاجزاء والشرائط، إذ رب شرط يكون ركناً للمركب كالطهارة للصلاة، ورب شرط لا يكون ركناً كالاتقبال، فالتفصيل بين الاجزاء والشرائط بدخول الاجزاء في القاعدة دون الشرائط مما لا وجه له، هذا كله في التمسك بالقاعدة على وجوب الباقي المتمكن منه. وأما التمسك بالاستصحاب على وجوبه، فيعتبر في جريانه كل ما يعتبر في القاعدة، لانه يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع واتحاد القضية المشكوكة للقضية المتيقنة عرفاً، وبقاء الموضوع إنما يكون بقاء أركانه المقومة لحقيقته وكان منشأً للشك انتفاء بعض الخصوصيات الخارجة عن الحقيقة التي لا يضر انتفائها

ببقاء الموضوع عرفاً، وسيأتي تفصيل ذلك (إن شاء الله تعالى) في مبحث الاستصحاب.

[٢٥٩]

وإجماله: أن الوصف العنواني الذي اخذ موضوعاً في ظاهر الدليل تارة: يكون تمام الموضوع للآثر الذي رتب عليه، وأخرى: يكون معرفاً لما هو الموضوع من دون أن يكون له دخل في حقيقة الموضوع، واستظهار أحد الوجهين إنما يكون من الخارج أو من مناسبة الحكم والموضوع، فإن مناسبة الحكم والموضوع في مثل " قلد المجتهد الحي " أو " أعط الزكاة للفقير " تقتضي أن يكون لوصف الاجتهاد والفقير دخل في جواز التقليد وإعطاء الزكاة ويكون هو الموضوع لذلك، بحيث يدور بقاء الموضوع وارتفاعه ببقاء الوصف العنواني وارتفاعه، كما أن مناسبة الحكم والموضوع في مثل نجاسة الماء المتغير تقتضي أن يكون الموضوع هو ذات الماء لا وصف التغير بل يكون الغير علة لعروض النجاسة على الماء، فلا يدور بقاء الموضوع مدار بقاء وصف التغير، بل الموضوع باق عرفاً ولو زال التغير. وقد يشك في دخل الوصف العنواني وعدمه، والاستصحاب إنما يجري فيما علم عدم مدخلية الوصف في الموضوع وكان منشأ الشك احتمال أن يكون التغير علة للحدوث والبقاء فيرتفع الحكم بارتفاع علته لا بارتفاع موضوعه، وأما إذا علم بأن للوصف العنواني دخلاً في الموضوع أو شك في ذلك، فالاستصحاب لا يجري، للعلم بارتفاع الموضوع في الأول والشك في بقاءه في الثاني، فلم يحرز اتحاد القضية المشكوكة للقضية المتيقنة. هذا إجماله وتفصيله موكول إلى محله. إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه يصح التمسك بالقاعدة لما نحن فيه: من وجوب الباقي المتمكن منه عند تعذر بعض الشرائط والأجزاء التي لا تعد من الأركان، من غير فرق بين أن يكون لدليل القيد إطلاق أو لم يكن، إذ إطلاق دليل القيد لا يقتضي مزيد من ثبوت القيد حتى عند العجز عنه، وهذا لا ينافي قيام دليل آخر على وجوب الخالي عن القيد عند تعذره، إذ ليس لدليل القيد مفهوم ينفي الحكم عما عداه حتى يقع التعارض بينه وبين ما يدل على وجوب الباقي،

[٢٦٠]

فقاعدة الميسور تقتضي وجوب الفاقد للقيد المتعذر، ولا مجال للبراءة مع القاعدة، وذلك واضح، وأما التمسك بالاستصحاب: فالأقوى فيه التفصيل بين إجمال دليل القيد وإطلاقه، فإنه لا مجال للاستصحاب مع إطلاق دليل القيد، لأن إطلاقه يقتضي بقاء القيدية عند تعذر القيد، ولازم ذلك هو ارتفاع ذلك الشخص من الوجوب المتعلق بالكل عند تعذر بعض أجزائه، فلا معنى لاستصحابه، للقطع بارتفاعه، إلا بناء على اعتبار القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وهو ما إذا شك في حدوث فرد آخر مقارنة لارتفاع الفرد المتيقن، وسيأتي عدم اعتبار هذا القسم من الاستصحاب إلا على بعض الوجوه. هذا إذا كان لدليل القيد إطلاقاً. وأما إذا لم يكن له إطلاق يعبر صورة التعذر، فالاستصحاب يجري - لولا حكومة القاعدة عليه - للشك في ارتفاع ذلك الشخص من الوجوب، لاحتمال أن تكون القيدية مقصورة بصورة التمكن من القيد، فيبقى وجوب الباقي على حاله. هذا، ولكن شيخنا الأستاذ - مد ظله - كان يميل إلى عدم التفصيل بين إطلاق دليل القيد وعدمه وأن الاستصحاب يجري في كلا الصورتين - لولا حكومة القاعدة عليه - ولم يذكر لذلك وجه يمكن الاعتماد عليه، فتأمل جيداً. فرعان: الأول: إذ دار الأمر بين سقوط الجزء أو الشرط بأن تعذر جمعها في الامتثال، ففي وجوب صرف القدرة في الجزء وفعل المركب فافداً

للشروط، أو التخيير في صرف القدرة في أحدهما إن لم يكن في
البين أحد مرجحات باب التزام وإلا تعين صرف القدرة في الراجح
منهما، وجهان بل قولان: أقواهما الثاني

[٣٦١]

وربما يقال: إنه يتعين صرف القدرة في الجزء، بتوهم: أن تقدم رتبة
الجزء على الشرط في مقام تأليف الماهية - حيث إن نسبة الجزء
إلى الأثر المقصود نسبة المقتضي المقدم طبعاً على الشرط -
يقتضي تقدم الجزء على الشرط في مقام الامتثال أيضاً. وفيه: منع
الملازمة، فإن تقدم لحاظ الجزء في مقام التأليف لا يقتضي ترجيحه
على الشرط عند وقوع التزام بينهم، بل لابد من ملاحظة مرجحات
باب التزام، فربما يقدم الشرط على الجزء إذا كان في الشرط أحد
موجبات التقديم من الأهمية وغيرها. ويظهر من الشيخ - قدس سره
- تقديم الجزء مطلقاً، ولا وجه له. الفرع الثاني: إذا كان للمركب بدل
اضطراري - كالوضوء - وتعذر بعض الأجزاء أو الشروط التي لا تكون من
الأركان، ففي وجوب الناقص وعدم الانتقال إلى البدل الاضطراري
وعدمه وجهان: أقواهما الأول، إذ لا موجب للانتقال إلى البدل
الاضطراري (١) لأن الانتقال إليه يتوقف على عدم التمكن من
المركب الذي هو الواجب بالاصالة، وقاعدة الميسور تقتضي تعين
الباقي المتمكن منه، ويصير الواجب هو الخالي عن المتعذر، فيكون
بمنزلة الواجب الأصلي، فلا تصل النوبة إلى البدل الاضطراري، فتأمل
جيداً. - الأمر الثالث - لو دار الأمر بين كون الشئ شرطاً أو مانعاً،
فالأقوى فيه الاحتياط بتكرار العبادة، لأنه يكون من دوران الأمر بين
المتباينين مع التمكن من الموافقة

(١) أقول: بعدما لم يكن مفاد القاعدة تنزيل الباقي منزلة الكل، فتقدمه على البدل
الاضطراري فرع نظر دليل البدل إلى صورة الاضطرار عن الشئ بجميع مراتبه، وإلا فلو
كان نظره إلى الاضطرار عن المرتبة الكاملة، فتقديم القاعدة عليه ممنوع أشد المنع.
(*)

[٣٦٢]

القطعية، وليس من الأقل والأكثر - كما يظهر من كلام الشيخ قدس
سرّه أخيراً - لأن الشك في المقام يرجع إلى حقيقة المأمور به وأنه
متشخص بقيد وجودي أو بقيد عدمي، ولا جامع بينهما. وبعبارة
أخرى: يرجع الشك إلى أن المأمور به " بشرط شئ " أو " بشرط لا
" هذا لا ربط له بباب الأقل والأكثر، لأن الشك فيه يرجع إلى كون
المأمور به " لا بشرط " أو " بشرط شئ " فتوهم اندراج المقام في
مسألة الأقل والأكثر ضعيف غاية. وأضعف من ذلك توهم اندراج
المقام في باب دوران الأمر بين المحذورين، بتخيل عدم التمكن من
المخالفة القطعية بالنسبة إلى المشكوك فيه، لأن الفعل إما أن
يكون واجداً للمشكوك وإما أن يكون فاقداً له، وعلى كلا التقديرين لا
يعلم بالمخالفة، فلا مانع من جريان البراءة عن كل من الشرطية
والمناعية، لأنه لا يلزم من ذلك مخالفة عملية، فيكون المكلف مخيراً
بين الفعل الواحد للمشكوك والفاقد له، كما هو الشأن في جميع
موراد دوران الأمر بين المحذورين. وجه الضعف: هو أن التخيير عند
دوران الأمر بين المحذورين إنما هو لأجل عدم التمكن من الموافقة
القطعية لعدم خلو المكلف من الفعل أو الترك بحسب الخلقة، ولذا
كان التخيير فيه من التخيير العقلي التكويني وليس من التخيير
الشرعي، وأين هذا مما نحن فيه؟ فإن المكلف يتمكن من الموافقة
القطعية ولو بتكرار العبادة، واجدة للمشكوك تارة وفاقده له أخرى،

واعتبار الامتثال التفصيلي والحزم بالنية إنما هو فيما إذا تمكن المكلف منه، لا فيما إذا تعذر عليه، فإن العقل يستقل حينئذ بحسن الامتثال الاجمالي. فظهر: أنه لا محيص في المقام من الاحتياط بتكرار العبادة، من غير فرق بين أن يكون الشك في الشرطية والمانعية لاجل الشك في المكلف به وتردده بين القصر والاتمام، أو لاجل الشك في كون الشئ شرطاً للصلاة أو مانعاً، أو

[٣٦٢]

لاجل الشك في كونه شرطاً للجزء أو مانعاً، ففي جميع الاقسام المتصورة في دوران الامر بين الشرط والمانع يجب الاحتياط بتكرار العمل. هذا تمام الكلام في مباحث الشك في المكلف به بأقسامه. تنمى: بقي من أقسام الشك في المكلف به ما إذا اشتبه الواجب بالحرام، كما إذا علم بوجود أحد الشئين وحرمة الآخر واشتبه الواجب بالحرام، وقد أطلق الشيخ - قدس سره - الحكم بالتخيير بين فعل أحدهما وترك الآخر، وذكر في وجهه: ان الموافقة الاحتمالية لكل من التكليفين أولى من الموافقة القطعية لاحدهما والمخالفة القطعية للآخر بعد عدم تمكن المكلف من الموافقة القطعية لكل منهما. هذا، ولكن الحكم بالتخيير بقول مطلق لا يخلو عن إشكال، بل ينبغي ملاحظة مرجحات باب التزام، فيقدم الموافقة القطعية للاهم منهما وإن استلزم ذلك المخالفة القطعية للآخر، فإن المقام يندرج في صغرى التزام، وإن كان بين التزام في المقام وبين غيره فرق، لان التزام في غير المقام يرجع إلى ناحية القدرة التي هي شرط الخطاب، لعدم القدرة على الجمع بين المتعلقين، والتزام في المقام يرجع إلى ناحية تأثير العلم الاجمالي، لان العلم الاجمالي بكل من الواجب والحرام يقتضي تجيز التكليف بمتعلقه وتأثيره في الخروج عن عهده والقطع بامتثاله، وحيث لا يتمكن المكلف من الجري على ما يقتضيه كل من العلمين والخروج عن عهده الامتثال القطعي لكل من التكليفين لجهله بمتعلق الوجوب والحرمة، فلا محالة يقع التزام في تأثير العلم للامتثال القطعي لكل منهما، وينبغي تأثير ما هو الاقوى منهما بحسب أوقائية الملاك القائم بمتعلقه، فيقتضي الموافقة القطعية له ويسقط الآخر عن التأثير، فلو

[٣٦٤]

كان الحرام أقوى ملاكاً قدم امتثاله القطعي وإن استلزم مخالفة الواجب، وإن كان الواجب أقوى ملاكاً قدم امتثاله القطعي وإن استلزم مخالفة الحرام. فظهر الفساد القول بالتخيير بقول مطلق. نعم: لو لم يكن أحدهما أقوى ملاكاً من الآخر صح القول بالتخيير، على الوجه الذي أفاده فتأمل (١) خاتمة في بيان ما يعتبر في الاخذ بالبراءة والاحتياط والبحث عن ذلك يقع في مقامين: المقام الاول في ما يعتبر في العمل بالاحتياط والاقوى: أنه لا يعتبر في حسن الاحتياط عقلاً أزيد من تحقق موضوعه: سواء كان الاحتياط حقيقياً محرراً للواقع على ما هو عليه، أو إضافياً أقرب إلى الواقع، كالاخذ بأحوط القولين أو الاقوال بين المجتهدين الاحياء، وسواء كان على خلافه حجة معتبرة شرعية من أمانة أو أصل أو لم يكن.

(١) وجهه: هو أنه لو جعلنا المقام من باب التزام في تأثير العلم الاجمالي في الموافقة القطعية لكل من التكليفين لكان ينبغي أن يكون الحكم فيه التخيير في

[٣٦٥]

نعم: يعتبر في حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجة شرعية أن يعمل المكلف أولاً بمؤدى الحجة ثم يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجة إحراراً للواقع، وليس للمكلف العمل بما يخالف الحجة أولاً ثم العمل بمؤدى الحجة، إلا إذا لم يستلزم رعاية احتمال مخالفة الحجة للواقع استيناف جملة العمل وتكراره، كما إذا كان مفاد الحجة عدم وجوب السورة في الصلاة، فان رعاية احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاة مع السورة ولا يتوقف على تكرار الصلاة وإن كان يحصل بالتكرار أيضاً. وهذا بخلاف ما إذا كان مفاد الحجة وجوب خصوص صلاة الجمعة مع احتمال أن يكون الواجب هو خصوص صلاة الظهر، فان رعاية احتمال مخالفة الحجة للواقع لا يحصل إلا بتكرار العمل، وفي هذا القسم لا يحسن الاحتياط إلا بعد العمل بما يوافق الحجة ولا يجوز العكس، والسر في ذلك: هو أن معنى اعتبار الطريق: إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملاً وعدم الاعتناء به، والعمل أولاً برعاية احتمال مخالفة الطريق للواقع ينافي إلقاء احتمال الخلاف (١) فان ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف، وهذا بخلاف ما إذا قدم العمل بمؤدى الطريق، فانه حيث قد أدى المكلف ما هو الوظيفة وعمل بما يقتضيه الطريق، فالعقل يستقل بحسن الاحتياط لرعاية إصابة الواقع، هذا مضافاً إلى أنه يعتبر في حسن الطاعة الاحتمالية عدم التمكن من الطاعة التفصيلية - كما سيأتي بيانه - وبعد قيام الطريق المعتبر على وجوب صلاة الجمعة يكون المكلف متمكناً من الطاعة والامتثال التفصيلي بمؤدى الطريق، فلا يحسن منه الامتثال الاحتمالي لصلاة الظهر (٢).

(١) أقول: معنى إلقاء احتمال الخلاف إغائه في مقام التعبد بالعمل، لا في مقام تحصيل الواقع رجاء كما هو واضح. (٢) في النفس من كلا الوجهين شئ، خصوصاً في الوجه الأخير، فان اعتبار الامتثال التفصيلي إنما هو في = (*)

[٣٦٦]

ثم إن وجوب تقديم العمل بمؤدى الحجة على الاحتياط إنما هو فيما إذا كانت الحجة محرزة للواقع: من امانة أو أصل تنزيلي. وأما إذا كانت غير محرزة - كالاصول الغير التنزيلية - فلا يجب تقديم العمل بمؤداهما على الاحتياط: إذ ليس مفاد الأصل الغير المحرز ثبوت المؤدى وإفعا ولا إلقاء احتمال الخلاف، بل مفاد اعتباره مجرد تطبيق العمل على مؤداه والجري على ما يقتضيه، وتطبيق العمل على المؤدى لا ينافي رعاية احتمال الخلاف والعمل بما يوجب إحرار الواقع، قدمه على العمل بمؤدى الأصل أو آخره. هذا كله في الحجة التي قام الدليل على اعتبارها بالخصوص. وأما إذا كان اعتبارها بدليل الانسداد المستنتج منه حجية مطلق الظن، فان قلنا بالكشف فحكمه حكم الامارة والأصل المحرز: من وجوب تقديم العمل بمؤدى الظن على العمل بالاحتياط، وإن قلنا بالحكومة فحكمه حكم الأصل الغير المحرز: من عدم وجوب ذلك، ولا يخفى وجهه. إزاحة شبهة: قد خالف في حسن الاحتياط في العبادات جملة من الفقهاء تبعاً لقاطبة المتكلمين، بتوهم: أن الاحتياط فيها يستلزم الاخلال بقصد الوجه المعتبر في العبادة، وعلى هذا بنوا بطلان عبادة تارك طريقه الاجتهاد والتقليد والعمل

صورة التمكن منه في العمل الذي يأتي به بداعي الاحتمال، وأما العمل الذي لا يمكن أن يأتي به إلا بداعي الاحتمال، فلا ينبغي الأشكال في حسن الاتيان بداعي الاحتمال، وفي المثال بعد قيام الطريق على وجوب صلاة الجمعة لا يمكن فعل الظهر إلا بداعي الاحتمال، قدمها على صلاة الجمعة أو آخرها، وتمكنه من الامتثال التفصيلي في صلاة الجمعة لا يوجب التمكن من ذلك في صلاة الظهر، فالمقام أجنبى عن مسألة اعتبار الامتثال التفصيلي وتقدم رتبته على الامتثال الاحتمالي، فتأمل جيدا (منه). (*)

[٢٦٧]

بالاحتياط مع التمكن منهما، وقد حكى عن بعض: عدم كفاية قصد الوجه، بل لابد مع ذلك من قصد الجهة التي اقتضت وجوب العبادة أو استحبابها. وفي المسألة أقوال أخرى: من وجوب قصد التمييز والعلم بواجبات الأجزاء ومستحباتها، وغير ذلك مما يقف عليه المتتبع. والتحقق: أنه لا يعتبر شئ من ذلك في صحة العبادة، بل القدر اللازم هو قصد امتثال أمرها الواقعي، ولا يعتبر العلم بوجوده أو استحبابه، ولا العلم بواجبات الأجزاء ومستحباتها، فضلا عن قصد ذلك، فضلا عن قصد الجهة، فإن اعتبار هذه الأمور في العبادة، إما لاجل توقف صدق الطاعة عقلا وتحقق الامتثال عرفا عليها، وإما لاجل قيام الدليل بالخصوص على اعتبارها، ولا سبيل إلى دعوى أحدهما في المقام. أما الأول: فللقطع بحصول الطاعة والامتثال بقصد الأمر الواقعي وإن لم يعلم بوجوده واستحبابه، بل يكفي مجرد العلم بتعلق الطلب بالعبادة، ولا يتوقف قصد الأمر على قصد وجهه: من الوجوب أو الاستحباب. وتوهم: أنه لا وجود للقدر المشترك بين الوجوب والاستحباب واقعا بل الأمر الواقعي لابد وأن يكون واحدا للاحد الوصفين فلو لم يقصد المكلف خصوصية الوجوب أو الاستحباب وقصد الأمر المشترك بينهما فقد قصد أمرا لا وجود له واقعا، فاسد، فإن عدم وجود القدر المشترك واقعا لا دخل له في ذلك، فإن المدعى كفاية قصد الأمر الواقعي بما له من الوصف إجمالا وإن لم يعلم به تفصيلا. فدعوى: توقف صدق الطاعة وقصد الأمر على قصد الوجه، ضعيف غايته. وأضعف منه اعتبار قصد الجهة: من المصلحة التي اقتضت وجوب العبادة، فإنه لم يتعلق الطلب بالمصلحة، كما أوضحناه سابقا. مع أنه لا وجه لتخصيص ذلك بالعبادات، بل ينبغي التعميم للتوصلات أيضا، لا ابتناء جميع الأوامر على

[٢٦٨]

المصالح بناء على اصول العدلية. وأما الثاني: فلأنه لم نعثر فيما بأيدينا من الأخبار على ما يدل على اعتبار شئ من ذلك في العبادة، مع أن المسألة مما تعم به البلوى ويتكرر الحاجة إليها ليلا ونهارا، وليست من المرتكزات في أذهان العامة حتى يصح للشارع الاتكال على ذلك، بل هي من المسائل المغفول عنها غالبا، وما هذا شأنه يلزم على الشارع التأكيد في بيانه، فعدم الدليل في مثل ذلك دليل العدم. ويصح لنا دعوى القطع بعدم اعتبار هذه الأمور في العبادة. ثم إنه لو سلم عدم حصول القطع من ذلك فلا أقل من الشك فيه، فتجري فيه أصالة البراءة - كالشك في أصل التعديدية والتوصلية - خلافا للشيخ - قدس سره - حيث منع عن جريان البراءة في المقام جريا على مبناه: من أصالة الاشتغال في كل ما شك في دخله في العبادة مما لا يمكن أخذه في متعلق الأمر. ولكن هذا خلاف التحقيق عندنا، فإن قصد القرية بفروعها - من قصد الوجه ونحوه - وإن لم يكن أخذه في المتعلق، إلا أنه لابد من أن ينتهي اعتباره إلى الشارع ولو بنتيجة التقييد، وبالأخرة يرجع الشك في

التعبدية والتوصلية بفروعها إلى الأقل والاكثُر. وتوهم: الفرق بين قصد القرية وبين فروعها برجع الشك فيها إلى الشك في المحصل لاحتمال أن يكون لقصد الوجه مثلا دخل في حصول القرية عقلا فلا تتحقق الطاعة والامتثال بدونه، فاسد، فإن أقصى ما يمكن أن يدعى هو أن يكون قصد الوجه قد اعتبر قيذا في حصول القرية وتحقق الامتثال، إلا أن اعتباره على هذا الوجه إنما يكون يجعل من الشارع، وليس من المجعولات العقلية بحيث يستقل العقل باعتبار قد الوجه في حصول الطاعة، إذ ليس من وظيفة العقل اعتبار شئ قيذا أو جزء في المأمور به بل ذلك من وظيفة الشرع، فيرجع الشك بالآخرة إلى أخذ الشارع قصد الوجه قيذا في المأمور به وتجري فيه

[٣٦٩]

البراءة. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه لا يعتبر في حسن الاحتياط عقلا عدم قصد الوجه والتميز ونحو ذلك. نعم: يعتبر في حسن الاحتياط عقلا عدم التمكن من إزالة الشبهة، فإن مراتب الامتثال عقلا أربعة: الأول: الامتثال التفصيلي. الثاني: الامتثال الاجمالي. الثالث: الامتثال الظني. الرابع: الامتثال الاحتمالي. ولا يجوز الانتقال إلى المرتبة اللاحقة إلا بعد تعذر المرتبة السابقة، فانه فيما عدا المرتبة الاولى لا يمكن قصد امتثال الامر التفصيلي حال العمل، ويعتبر في حسن الطاعة الاحتمالية عدم القدرة على الطاعة التفصيلية، ولا يحسن من المكلف في مقام الطاعة قصد الامر الاحتمالي مع التمكن من قصد الامر القطعي التفصيلي، لان حقيقة الطاعة هي أن تكون إرادة العبد تبعا لإرادة المولى بانبعائه عن بعثه وتحركه عن تحريكه، وهذا يتوقف على العلم بتعلق البعث والتحريك نحو العم، ولا يمكن الانبعاث بلا توسط البعث الواصل إلى المكلف، والانبعاث عن البعث المحتمل ليس في الحقيقة انبعاثا (١) فلا يكاد يتحقق حقيقة الطاعة والامتثال إلا بعد العلم بتعلق البعث نحو العمل ليكون الانبعاث عن البعث. نعم: الانبعاث عن البعث المحتمل أيضا مرتبة من العبودية ونحو من الطاعة

(١) أقول: هذا البرهان يقتضي عدم صحة الامتثال والاطاعة الاحتمالية مطلقا، لان الانبعاث عن الامر المحتمل ليس حقيقة انبعاثا. مع أنه لم يلتزم به، فلا محيص من أن يقال: إنه لا قصور في صدق الانبعاث من قبل الامر، تارة جزما واخرى رجاء، ومرجع الاخير إلى جعل امره المحتمل داعيا له في الحقيقة لان يتحرك الشخص من قبل أمره، غاية الامر تحريك أمره إياه بواسطة مجرد احتمال، كما هو الشأن في أمره الجزمي. وبعبارة اخرى: شرط محركية الامر إياه التفاته إليه بنحو التعيين أو بنحو الاحتمال، فالتعيين والاحتمال واسطتان لتحريك الامر، ففي صورتين لا يكون انبعائه إلا من قبل بعثه، وعليه فلا يصلح هذا البرهان للترتب المزبور، ولا وجه آخر غير المصادرة، فتدبر. (*)

[٣٧٠]

والامتثال، إلا أنه يتوقف حسن ذلك على عدم التمكن من الانبعاث عن البعث المعلوم الذي هو حقيقة العبادة والطاعة، فمع التمكن من الامتثال التفصيلي لا يحسن من العبد الامتثال الاحتمالي، والمفروض: أن الامتثال في جميع موارد الاحتياط لا يكون إلا احتماليا حتى في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، لعدم العلم بتعلق البعث في كل طرف من أطرافه وإن كان يعلم بتعلق البعث في أحد الاطراف على سبيل الاجمال. والعبرة في الامتثال التفصيلي هو العلم بتعلق البعث بالعمل حال صدوره من العامل، وكل طرف من أطراف المعلوم بالاجمال مما لا يعلم تعلق البعث به حال الصدور، فلا يكون الامتثال فيه تفصيليا، وقد عرفت: أنه مع التمكن من الامتثال

التفصيلي لا يحسن الامتثال الاحتمالي، فيتوقف حسن الاحتياط مطلقا على عدم التمكن من الامتثال التفصيلي بازالة الشبهة، وعلى ذلك جرت طريقة العقلاء في مقام الطاعة، ولا يكاد يشك في تقدم رتبة الامتثال التفصيلي على الامتثال الاحتمالي عندهم. وعلى فرض التشكيك في ذلك وانتهاء الامر إلى الاصول العملية، فالمرجع هي قاعدة الاشتغال لا البراءة لان الامر يدور بين التخيير والتعيين، إذ يحتمل أن يكون الامتثال التفصيلي مع التمكن منه هو المتعين على المكلف ولا يكون مخيرا بينه وبين الامتثال الاحتمالي، وقد تقدم في مبحث البراءة: أنه مهما دار الامر بين التخيير والتعيين فالاصل يقتضي التعيينية. وليس الشك في المقام كالشك في اعتبار قصد الوجه، حيث قلنا: إنه تجري فيه البراءة لرجوع الشك فيه إلى الأقل والأكثر، فانه لا جامع بين الامتثال التفصيلي والامتثال الاحتمالي، فلا يجري عليه حكم الشك بين الأقل والأكثر بل يجري عليه حكم الشك بين المتباينين، فنأمل.

[٢٧١]

تذييل: الاحتياط، إما أن يكون في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، وإما أن يكون في الشبهات البدوية. وعلى الثاني: فتارة: تكون الشبهة من الشبهات الحكمية الالزامية، كما إذا احتمل وجوب الدعاء عند رؤية الهلال. اخرى: تكون من الشبهات الحكمية الغير الالزامية، كما إذا احتمل استحباب الدعاء في المثال. وثالثة: تكون من الشبهات الموضوعية. وما تقدم: من عدم حسن الاحتياط مع التمكن من إزالة الشبهة إنما كان في الاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية. وأما الشبهات البدوية: فلا ينبغي الاشكال في حسن الاحتياط إذا كانت الشبهة موضوعية أو حكمية غير إلزامية ولو مع التمكن من إزالة الشبهة، لعدم وجوب الفحص فيهما وجواز الاقتحام فيها اعتمادا على الاصل، فلا مجال لتوهم عدم حسن الاحتياط فيها، فان الوجدان يأبى عن المنع عن حسن الطاعة الاحتمالية مع جواز ترك الطاعة رأسا، فلا إشكال في حسن الاحتياط في الشبهة البدوية الموضوعية والحكمية الغير الالزامية، بل لا ينبغي الاشكال في حسن الاحتياط في الشبهة الحكمية الغير الالزامية مطلقا ولو كانت مقرونة بالعلم الاجمالي، لعين ما ذكرناه في الشبهة البدوية. وأما الشبهة الحكمية الالزامية: ففي جواز الاحتياط فيها وترك الفحص إشكال، والافوى: عدم جواز الاحتياط إلا بعد الفحص واليأس عن زوال الشبهة لكي يتعذر الامتثال التفصيلي (١) فانه بعد البناء على اعتبار الامتثال التفصيلي في

(١) أقول: قد تقدم عدم تمامية البرهان على هذا الترتيب، كما أن العقل الوجداني أيضا قاصر عن = (*)

[٢٧٢]

صحة العبادة وأخذه قيда في الأمور به ولو بنتيجة التفييد يكون حكمه حكم سائر الاجزاء والشرائط المعتبرة في المركب، فكما أنه لو شك في وجوب ما يكون مركبا من عدة من الاجزاء والشرائط لا يجوز الاتيان بذلك المركب فاقدا لبعض أجزائه وشرائطه ولا يكون الفاعل معذورا لو كان المركب واجبا واقعا، كذلك لا يجوز الاتيان بما يشك في وجوبه فاقدا للامتثال التفصيلي إلا بعد الفحص واليأس عما يوجب زوال الشك، فانه يسقط حينئذ وجوب الامتثال التفصيلي وتصل النوبة

إلى الامتثال الاحتمالي، فوجوب الامتثال التفصيلي لا يختص بصورة ما إذا لزم من الامتثال الاحتمالي تكرار العبادة - كما كان ذلك مختار شيخنا الأستاذ مد ظله قبل هذا - بل يجب الامتثال التفصيلي حتى فيما لم يلزم فيه التكرار، كما في الشبهة الحكمية الالزامية البدوية. نعم: لا يجب الامتثال التفصيلي في خصوص أجزاء العبادة، بل يجوز العمل بالاحتياط فيها بفعل كل ما احتمل جزئيته ولو مع التمكن من رفع الشك، لان الامتثال التفصيلي إنما يجب بالنسبة إلى جملة العمل لا كل جزء منه. وكذلك لا يجب الامتثال التفصيلي في التوصليات، بل يجوز فيها الاحتياط ولو لزم منه التكرار، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً. وينبغي التنبيه على أمرين: الاول: لو دار الامر بين سقوط جزء أو شرط من العبادة والاتيان بها بداعي الامتثال التفصيلي وبين سقوط الامتثال التفصيلي والاتيان بها بداعي الامتثال الاحتمالي وإحدة للشرط أو الجزء، ففي سقوط الجزء والشرط أو سقوط الامتثال التفصيلي أو التخيير بينهما، وجوه. ويظهر من المحكي عن الحلبي - رحمه الله - في مسألة اشتباه الثوب الطاهر

= الحكم بالترتيب المزبور. (*)

[٢٧٣]

بالنجس تقديم الامتثال التفصيلي على الشرط، حيث ذهب إلى وجوب الصلاة عارياً وعدم جواز تكرارها في الثوبين المشتبهيين. ولا يخفى ما فيه، فان اعتبار الامتثال التفصيلي مشروط بالتمكن منه، ومع عدم التمكن يسقط، فلا يزاحم الشرط أو الجزء المتمكن منه، كالمثال، لتمكن المكلف من الساتر الطاهر ولو بتكرار الصلاة، ولا ينتقض ذلك بالتمكن من الامتثال التفصيلي بالصلاة عارياً، لان التمكن من الامتثال التفصيلي يتوقف على سقوط الشرط، وسقوطه يتوقف على اعتبار الامتثال التفصيلي، واعتباره يتوقف على التمكن منه، والتمكن منه يتوقف على سقوط الشرط، فيلزم الدور (١) فتأمل. فالاقوى: سقوط الامتثال التفصيلي عند دوران الامر بينه وبين سقوط الجزء أو الشرط. الامر الثاني: لو عرض في الاثناء ما يوجب التردد وإتمام العبادة بداعي الاحتمال، فلو كان ذلك في ضيق الوقت، فلا إشكال في وجوب الاتمام بداعي الاحتمال وسقوط الامتثال التفصيلي، لعدم التمكن منه مع ضيق الوقت. ولو عرض ذلك في سعة الوقت، ففيه وجوه. وينبغي فرض الكلام في غير ما إذا كان التردد لظروما يحتمل المانع أو القاطعية، فانه لا إشكال في عدم جواز إتمام الصلاة بداعي الاحتمال بناء على اعتبار الامتثال التفصيلي، ولا موقع للتمسك باستصحاب الصحة، لعدم جريان استصحاب الصحة التأهيلية (٢) ولا بقوله تعالى: " ولا تبطلوا

(١) أقول: لنا تشكيل دور آخر، وهو أن سقوط الامتثال التفصيلي فرع الشرط على شرطيته، وهو منوط بسقوط الامتثال التفصيلي. والتحقيق في أمثال المقام أنه من باب التزاحم وملازمة وجود كل واحد مع عدم الآخر، فيكون الدور من الطرفين معياً، فلا يضر، وحينئذ ففي قوة سقوط الامتثال التفصيلي على فرض اعتباره نظر، ولكن عمدة الكلام فيه، فتدبر. (١) أقول: لو كانت الشبهة حكمية تحتاج الاستصحاب المزبور أيضاً إلى الفحص، فلا يجري من (*)

[٢٧٤]

أعمالكم " (١) لان الشبهة في المقام مصادقية، ولا يجوز التمسك فيها بالعموم. فلا بد من فرض الكلام فيما إذا كانت العبادة قبل عروض التردد مقطوعة الصحة مطابقة للواقع، ثم عرض ما يوجب الشك في كيفية الاتمام، كما إذا شك في فعل من أفعال الصلاة في الاثناء وتردد بين كونه قبل تجاوز المحل حتى يجب فعل المشكوك أو بعده حتى يمضي في الصلاة، فان الصلاة قبل عروض الشك كانت مقطوعة الصحة، بل هي كذلك حتى في حال الشك، غايته أنه عرض في الاثناء ما يوجب التردد والاتمام بداعي الاحتمال إن لم يتمكن المكلف من السؤال ومعرفة حكم الشك في الاثناء. وبالجملة: محل الكلام إنما هو فيما إذا لم تكن الشبهة مصادقية وكان العمل مفروض الصحة حتى في حال عروض ما أوجب التردد. والوجه المحتملة في ذلك أربعة: الاول: وجوب إتمام العبادة بداعي الاحتمال وعدم جواز القطع الاستيناف، لحرمة إبطال العمل المفروض صحته إلى حال الشك، واعتبار الامتثال التفصيلي إنما يكون مشروطا بالتمكن منه، والمفروض عدم التمكن منه في الاثناء. فان قلت: نعم، وإن كانت المكلف لا يتمكن من الامتثال التفصيلي بالنسبة إلى ما بيده من الفرد، إلا أنه متمكن منه بالنسبة إلى أصل الطبيعة المأمور بها بقطع العمل واستينافه بداعي الامتثال التفصيلي بعد معرفة حكم الواقعة. قلت: حرمة قطع العمل توجب تعيين المأمور به بالفرد الذي بيده على تقدير مصادفته للواقع، فلا يتمكن من الامتثال التفصيلي. وبعبارة اخرى: محل

= هذه الجهة لو تمكن منه، وإلا فقد تقدم بأنه لا بأس باستصحاب الصحة الفعلية التدريجية. (١) سورة محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - الآية: ٣٣. (*)

[٢٧٥]

حرمة القطع هو الفرد المأتي به على وجه الصحة، ومحل اعتبار الامتثال التفصيلي هي الطبيعة المأمور بها، وبعد فرض حرمة قطع الفرد الذي بيده يتعذر عليه الامتثال التفصيلي وينتقل إلى بدله: من الامتثال الاحتمالي. الوجه الثاني: وجوب قطع العمل واستينافه بداعي الامتثال التفصيلي، للتمكن من ذلك، وحرمة قطع العمل مشروطة بالتمكن من إتمامه صحيحا، وبعد البناء على اعتبار الامتثال التفصيلي لا يمكن إتمام العمل صحيحا، فان حكم الامتثال التفصيلي حكم الاجزاء والشرائط المأخوذة في متعلق الامر: فكما يجب قطع الصلاة لو عرض للمصلي في الاثناء ما يوجب تعذر التشهد عليه مثلا ولا يجوز له إتمام الصلاة بلا تشهد، كذلك يجب قطع العمل لو عرض له في الاثناء ما يوجب تعذر الاتمام بداعي الامتثال التفصيلي، وليس له الاتمام بداعي الاحتمال. ومجرد كون التشهد مما يمكن أخذه في متعلق الامر والامتثال التفصيلي لا يمكن لكونه من الانقسامات اللاحقة للامر، لا يصلح فارقا فيما نحن فيه بعدما كان الامتثال التفصيلي قيذا لصحة العمل ولو بنتيجة التقييد، فلا يبقى موضوع لحرمة الابطال. الوجه الثالث: التخيير بين القطع والاستيناف بداعي الامتثال التفصيلي وبين الاتمام بداعي الاحتمال بالبناء على أحد طرفي الشك وبعد الاتمام إن صادف المأتي به للواقع فهو وإلا استأنف العمل، لوقوع المزاحمة بين حرمة الابطال وبين شرطية الامتثال التفصيلي، لعدم قدرة المكلف على الجمع بين التكليفين في هذه الصلاة ولم يحرز أهمية أحد التكليفين، فلا محيص عن التخيير في امتثال أحدهما، كما في موارد تراحم الحكمين الاستقلاليين، وقد حكى اختيار هذا الوجه عن الميرزا الرشتي - رحمه الله. الوجه الرابع: وجوب الجمع بين الاتمام بداعي الاحتمال والاعادة ولو في صورة المصادفة، للعلم الاجمالي بأحد التكليفين: من حرمة الابطال ومن وجوب

الامتثال التفصيلي، ولم يعلم تفصيل ما هو الوظيفة في هذا الحال، ولازم ذلك هو الجمع بين الوظيفتين. هذا، وأقوى الوجوه هو الوجه الثاني: من وجوب قطع العمل واستينافه بداعي الامتثال التفصيلي، لما عرفت: من أن حرمة قطع العمل مشروط بالتمكن من إتمامه بوجه شرعي، واشتراط الامتثال التفصيلي يفترض عدم التمكن من إتمام العمل كذلك (١) ولا يعقل إثبات التمكن من إتمامه بحرمة قطع العمل، لان إمكان الإتمام على الوجه الشرعي اخذ قيدا في موضوع حرمة القطع والحكم لا يتكفل وجود موضوعه، فلا يمكن إثبات التمكن من الإتمام بنفس الحكم بحرمة قطع العمل، وذلك واضح. هذا، مع ما في الوجهين الآخرين من الضعف مالا يخفى. أما في وجه التخيير: فلان الحكم في باب التزاحم وإن كان هو التخيير مع عدم المرجح لاحدهما، إلا أن ذلك مقصور بالتكاليف الاستقلالية، وأما القيود والتكاليف الغيرية فلا تصل النوبة فيها إلى التخيير، لامكان الجمع بين القيدتين المتزاحمتين ولو بتكرار العمل، فتأمل. وأما الوجه الرابع: فلان الجمع بين الإتمام والاعادة لا أثر له، بل هو كـر على ما فر منه، إذ لا يمكن الاعادة بداعي الامتثال التفصيلي خصوصا مع تبين مصادفة المأتي به للواقع، بل غاية ما يمكن هو الاعادة بداعي الاحتمال،

(١) أقول: كما أن حرمة القطع فرع التمكن من الإتمام والحكم لا يحرز موضوعه، كذلك وجوب الامتثال التفصيلي فرع التمكن من الفحص، ولا يحصل ذلك إلا بسقوط حرمة القطع، ولا يسقط ذلك إلا بعدم تمكنه المنوط ببقاء شرطية الامتثال التفصيلي بحاله، وهو لا يكون إلا بسقوط حرمة القطع، وحينئذ فوجوب الامتثال التفصيلي أيضا لا يصلح لاحراز شرطه من التمكن على الفحص، وحينئذ لا محيص من جعل المقام أيضا من باب التزاحم المنتهي إلى التخيير، كما أفاده آية الله الرشتي - أعلى الله مقامه - (*).

فلا يمكن الجمع بين الوظيفتين. ثم إنه لا فرق فيما ذكرناه من الوجوه الأربعة بين كون المسألة التي ابتلي بها في الإثناء مما تعم بها البلوى أولا، لان تلك الوجوه إنما كانت في الحكم الوضعي: من الصحة والفساد، ولا أثر لعموم البلوى وعدمه في ذلك، لان المفروض أن المكلف قد ابتلي بالمسألة في الإثناء، فلا بد له من علاج الشبهة على كل حال، كانت المسألة مما تعم به البلوى أو لم تكن. نعم: تظهر الثمرة بين عموم البلوى وعدمه في الحكم التكليفي والعقاب، فانه يجب تعلم ما تعم به البلوى، فلو لم يتعلم وخالف عمله الواقع استحق العقاب، لتنجز الواقع عليه بمجرد الالتفات في المسائل التي تعم بها البلوى، دون مالا تعم، كما سيأتي بيانه. فما يظهر من الشيخ - قدس سره - في المقام: من الميل إلى التفصيل بين ما تعم به البلوى ومالا تعم لا يخلو عن مناقشة. هذا كله فيما يعتبر في العمل بالاحتياط المقام الثاني فيما يعتبر في الاخذ بالبراءة واستقصاء الكلام في ذلك يستدعي البحث عن جهات ثلاث: الأولى: في اعتبار الفحص وعدمه. الثانية: في استحقاق تارك الفحص للعقاب وعدمه. الثالثة: في صحة العمل المأتي به قبل الفحص وفساده. أما البحث عن الجهة الأولى: فحاصله: أنه في الشبهات الموضوعية يجوز الاخذ بالبراءة والعمل على طبقها

بلا فحص، وقد ادعى الاجماع على ذلك مضافا إلى إطلاق الأدلة، وسيأتي أن ذلك على إطلاقه ممنوع. وأما في الشبهات الحكمية: فلا يجوز العمل بالبراءة فيها إلا بعد الفحص والياس عن الظفر بما يخالفها. وقد استدل على ذلك بالأدلة الأربعة: من الكتاب والسنة والاجماع والعقل، وهو العمدة، لاستقلال العقل باستحقاق عقاب من ترك التعلم مع القدرة عليه بعد الالتفات إلى الشريعة وأن بنائها على تبليغ الاحكام على النحو المتعارف بين العقلاء في تبليغ مقاصدهم، فمن ترك التعلم والحال هذه كان عند العقل كتارك التكليف عن عمد وعلم في استحقاق العقاب، بل وجوب الفحص عن الاحكام الشرعية يكون من صغريات وجوب الفحص عن معجزة من يدعي النبوة بعد التفاته إلى المبدأ الأعلى، ولا إشكال في استقلال العقل بذلك، وإلا لزم إفحام الانبياء، كما لا يخفى وجهه. فما يظهر من بعض الاعاظم: من أن وجوب الفحص عن الاحكام ليس من صغريات وجوب النظر في معجزة من يدعي النبوة، لا يخلو عن مناقشة. وقد يقرر حكم العقل في المقام بوجه آخر، وحاصله: أن كل من التفت إلى المبدأ والشريعة يعلم إجمالاً بثبوت أحكام فيها، ومقتضى العلم الاجمالي هو الفحص عن تلك الاحكام. وقد نوقش في هذا الوجه: أولاً: بأنه أخص من المدعى، فإن المدعى هو وجوب الاستعلام عن حكم كل مسألة تعم بها البلوى، وهذا الوجه إنما يوجب الفحص قبل استعمال جملة من الاحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال فيه، لانحلال العلم الاجمالي بذلك. وثانياً: بأنه أعم من المدعى، لأن المدعى هو الفحص عن الاحكام في

[٢٧٩]

خصوص ما بأيدينا من الكتب، والمعلوم بالاجمال معنى أعم من ذلك، لأن متعلق العلم هي الاحكام الثابتة في الشريعة وإفهاماً، لا خصوص ما بأيدينا، والفحص فيما بأيدينا من الكتب لا يرفع أثر العلم الاجمالي، بل العلم باق على حاله ولو بعد الفحص التام عما بأيدينا. هذا، ولا يخفى ما في كلا وجهي المناقشة من الضعف. أما في الاول: فلأن استعمال مقدار من الاحكام يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال فيها لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، إذ متعلق العلم تارة: يتردد من أول الامر بين الاقل والاكثر، كما لو علم بأن في هذا القطيع من الغنم موطوء وتردد بين كونه عشرة أو عشرين. وأخرى: يكون المتعلق عنواناً ليس بنفسه مردداً بين الاقل والاكثر من أول الامر، بل المعلوم بالاجمال هو العنوان بما له في الواقع من الافراد، كما لو علم بموطوءة البيض من هذا القطيع وترددت البيض بين كونها عشرة أو عشرين. ففي الاول ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال فيه، كما لو علم تفصيلاً بموطوءة هذه العشرة من القطيع. وفي الثاني لا ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال فيه (١) بل لا بد من الفحص التام عن كل ما يحتمل انطباق العنوان المعلوم بالاجمال عليه، لأن العلم الاجمالي يوجب تنجيز متعلقه بما له من العنوان، ففي المثال العلم الاجمالي تعلق بعنوان البيض بما له من الافراد

(١) أقول: لو قيل بحرمة شرب الماء من كأس زيد وتردد بين الاقل والاكثر وكذا لو ورد في الخطاب حرمة إكرام العالم السنني وتردد السنني بين الاقل والاكثر، فانشدك بالله ! بأنه مع فرض انحلالية التكليف وتردده بين الاقل والاكثر من يقول بالاحتياط ؟ فما أدري من أين جئ بهذه المصادرات ؟ أما مسألة الطومار في الذهن فانما هو من جهة أن إطلاق أدلة البرائة بل وحكم العقل بالفحج إنما ينظر إلى صورة كون الجهل من جهة قصور في المحل من حيث عدم تهيئة أسباب العلم قبل الفحص، فلا يشمل ما كان أسباب العلم موجوداً وإنما الجهل من جهة عدم نظره إلى الأسباب باختياره. (*)

في الواقع، فكل ما كان من أفراد البيض واقعا قد تنجز التكليف به، ولازم ذلك هو الاحتباب عن كل ما يحتمل كونه من أفراد البيض، والعلم التفصيلي بموطؤية عدة من البيض يحتمل انحصار البيض فيه لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، وما نحن فيه يكون من هذا القبيل، لان المعلوم بالاجمال في المقام هي الاحكام الموجودة فيما بأيدينا من الكتب، فقد تنجزت جميع الاحكام المثبتة في الكتب، ولازم ذلك هو الفحص التام عن جميع الكتب التي بأيدينا (١) ولا ينحل العلم الاجمالي باستعلام جملة من الاحكام يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال فيها، ألا ترى أنه ليس للمكلف الاخذ بالاقول لو علم باشتغال ذمته لزيد بما في الطومار وتردد ما في الطومار بين الاقل والاكثر، بل لا بد له من الفحص التام في جميع صفحات الطومار، كما عليه بناء العرف والعقلاء، وما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل. وأما في الوجه الثاني: فلانه وإن علم إجمالا بوجود أحكام في الشريعة أعم مما بأيدينا من الكتب، إلا أنه يعلم إجمالا أيضا بأن فيما بأيدينا من الكتب أدلة مثبتة للاحكام مصادفة للواقع بمقدار يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها، فينحل العلم الاجمالي العام بالعلم الاجمالي الخاص ويرتفع الاشكال بحذافيره ويتم الاستدلال بالعلم الاجمالي لوجوب الفحص، فتأمل جيدا. هذا كله في أصل اعتبار الفحص. الجهة الثانية: في استحقاق التارك للفحص العقاب وعدمه. والاقوال في ذلك ثلاثة:

(١) أقول: لازم ما افيد وجوب الفحص التام إلى أن يحصل القطع بالعدم، وإلا مجرد الفحص عن الحكم بمقدار يوجب الاطمينان بالعدم وخروج المورد عن معرضية الوجود لا يكفي لنفي العقوبة عن المحتمل الضعيف ولو في غاية الضعف، مع أنه ليس بناتهم في وجوب الفحص بأزيد من هذا المقدار، كما لا يخفى. (*)

أحدها - ما نسب إلي المدارك: من استحقاقه للعقاب مطلقا، سواء صادف عمله للواقع أو لم يصادف. ثانيها - ما نسب إلى المشهور: من عدم استحقاقه للعقاب، وإنما العقاب على مخالفة الواقع. ثالثها - ما اختاره شيخنا الاستاذ - مد ظله - من استحقاقه للعقاب، لكن لا مطلقا، بل عند إدائه إلى مخالفة الواقع. والفرق بين هذا وسابقه، هو أن في الأخير يكون العقاب على نفس ترك التعلم عند مخالفة العمل للواقع، وفي سابقه يكون على نفس مخالفة الواقع لا على ترك التعلم. والظاهر أن البحث بين أرباب القولين الأخيرين علمي لا يترتب عليه أثر عملي. ثم إن هذه الاقوال الثلاثة تأتي أيضا في التارك للاحتياط في موارد وجوبه. ومبنى الاقوال، هو أن وجوب التعلم والاحتياط نفسي أو طريقي؟ فعلى الاول: يكون العقاب على نفس ترك التعلم والاحتياط. وعلى الثاني: يكون على ترك الواقع أو ترك التعلم والاحتياط المؤدي إلى ترك الواقع. وينبغي أولا أن يعلم: أن مناط وجوب التعلم والاحتياط غير مناط وجوب حفظ القدرة أو تحصيلها، ولا يقاس أحدهما بالآخر، وإن كان يظهر من كلام الشيخ - قدس سره - في المقام الخلط بين البابين، حيث قاس وجوب التعلم على وجوب السير إلى الحج عند توجيه كلام المدارك. ولكن الظاهر: أن بين البابين فرق (١) فان القدرة مما يتوقف عليها فعل

(١) أقول: في كثير من المقامات يوجب ترك الفحص الغفلة عن العمل في مورد ابتلائه، ففي هذه المقامات يكون من باب تفويت القدرة، كما أنه لو أوجب ترك فحصه الابتلاء بين المحذورين، فحين الابتلاء أيضا يصدق عدم قدرته على تحصيل الجزم

بالامتثال، بل وعلى مختاره في العبادات: من اعتبار الامتثال التفصيلي، فهو منوط بالفحص، بحيث تركه يوجب تفويت قدرته على تحصيل القيد المزبور، (*)

[٢٨٢]

المأمور به خارجا ومن المقدمات الوجودية له، ولا يتمكن المكلف من فعل الواجب عند تفويت القدرة، فان ترك الغسل للصوم قبل الفجر أو السير للحج عند خروج الرفقة أو الطهارة للصلاة قبل الوقت يوجب عدم التمكن من إيجاد الصوم والحج والصلاة المأمور بها ويتحقق عصيان خطاب ذي المقدمه بمجرد ترك هذه المقدمات الوجودية ويستحق التارك العقاب على تفويت الواجب من زمان ترك المقدمه، إذ بتركها يفوت الواجب لا محالة ويمتنع عليه بالاختيار ويصدق أنه فات منه الواجب، وإن كان بعد لم يتحقق زمانه لكونه مشروطا بزمان متأخر، ولا يكون وجوب المقدمات المفوتة مقدما مترشحا من وجوب ذي المقدمه حتى يتوقف ذلك على الالتزام بالواجب المعلق - كما يظهر من بعض - بل وجوب المقدمات المفوتة قبل مجئ زمان الواجب إنما يكون بخطاب مستقل، ولكن لا عن ملاك يخصه، بل من متممات الخطاب بذي المقدمه، على ما بين المقدمات من الاختلاف. فان إيجاب الغسل للصوم قبل الفجر إنما هو لاجل عدم إمكان تطبيق الخطاب بالصوم على الواجد للملاك إلا بإيجابه قبل الفجر، إذ المفروض: أن للطهارة من الحدث الأكبر دخل في صحة الصوم والملاك الذي افتضى إيجابه، وليس الصوم إلا عبارة عن الإمساك من الطلوع إلى الغروب واجدا للشرائط، فلا بد من إيجاب الغسل قبل الفجر، ليكون الخطاب بالصوم بضميمة الخطاب بالغسل منطبقا على الواجد للملاك، فوزان الخطاب المتعلق بالغسل قبل الفجر

وحيث لا يكون وجوب الفحص في هذه المقامات بمناط آخر ؟ وأما في غير هذه المقامات مع التمكن من الاحتياط في الواجبات التوصيلية لا دليل على وجوب الفحص، بل العقل مستقل بجواز تركه والاخذ بالاحتياط، وحيث صح لنا دعوى أن مناط تفويت القدرة جار في موارد وجوب الفحص، كما لا يخفى. نعم: لنا أن نقول: إن وجوب الفحص في الأخذ بأدلة الأحكام أو أصولها النافية شرطي لا نفسي ولا مقدمي ولا طريقي، كما سيحى (إن شاء الله تعالى). (*)

[٢٨٢]

وزان الخطابات بأجزاء العبادة وشرائطها ليس خطابا طريقيا بل متمم للخطاب بذي المقدمه، وحاله - من هذه الجهة - حال الخطاب المتعلق بقصد التقرب والامتثال ونحو ذلك من الانقسامات اللاحقة للامر التي لا يمكن أخذها في متعلق الامر. وأما إيجاب السير للحج قبل الموسم: فانما هو لاجل عدم إمكان استيفاء الملاك إلا بإيجاب السير قبل الموسم، من دون أن يكون للسير دخل في الملاك أصلا، بل الخطاب بالحج بلا ضميمه إيجاب السير يكون منطبقا على الواجد للملاك، إلا أن استيفاء الملاك يتوقف على إيجاب السير قبل الموسم، لاستحالة فعل الحج في موسمه للبعيد بدون إيجاب السير، والمفروض: أن نفس خطاب الحج لا يقتضي إيجابه، لكونه مشروطا، فلا بد من إيجاب السير بخطاب مستقل ليتمكن استيفاء الملاك من خطاب الحج بضميمة هذا الخطاب. وأما وجوب حفظ الطهارة للصلاة قبل الوقت: فهو تابع لقيام الدليل عليه من عقل أو شرع، ونفس الخطاب بالصلاة في الوقت لا يقتضي ذلك. والتقريب الذي ذكرناه في إيجاب السير للحج لا يتمشى هنا، لان المفروض في باب الحج وجوبه على النائي مع استحالة إيجاده في الموسم بدون السير، وفي باب الصلاة ليس كذلك، لامكان القول بعدم وجوب الصلاة مع الطهارة على من لم يتمكن من فعل الطهارة في الوقت،

ولا موجب لوجوب حفظ الطهارة قبل الوقت بعد ما كان للوقت دخل في الملاك، فايجاب الطهارة قبل الوقت يحتاج إلى قيام الدليل، وبعد قيام الدليل عليه يكون حاله حال وجوب السير، والغسل ليس خطاباً طريقياً، بل لمكان توقف الواجب خارجاً عليه. وهذا بخلاف التعلم والاحتياط، فإنه لا يتوقف فعل الواجبات وترك المحرمات عليهما، إذ ليس للعلم دخل في القدرة ليكون حاله حال المقدمات المفوتة، وليس لهما دخل في الملاك أيضاً، فلا يكون لايجاب التعلم والاحتياط

[٢٨٤]

شائبة النفسية والاستقلالية، بل الغرض من إيجاب التعلم مجرد الوصول إلى الاحكام والعمل على تطبيقها، ومن إيجاب الاحتياط التحرز عن مخالفة الواقع، من دون أن يكون للتعلم والاحتياط جهة موجبة لحسنهما الذاتي المستتبع للخطاب المولوي النفسي، بل الخطاب المتعلق بهما يكون لمحض الطريقة، ووجوبهما يكون للغير لا نفسياً ولا بالغير (١). فإن قلت: الوجوب للغير لا ينافي الوجوب النفسي، فإن غالب الواجبات النفسية يكون وجوبها للغير بناء على تبيعة الاحكام للمصالح والمفاسد. قلت: الغير الذي يجب الشئ لاجله يختلف، فتارة: يكون هو ملاكات الاحكام التي اقتضت وجوب الشئ، وأخرى: يكون هو الخطابات الواقعية. ففي الاول: لا يدور وجوب الشئ مدار وجود الملاك، بل الملاك يكون حكمة لتشريع وجوب الشئ، كاختلاط المياه في وجوب العدة على النساء. وفي الثاني: يدور وجوب الشئ مدار وجود الخطاب الواقعي ويكون علة للحكم لا حكمة للتشريع، كوجوب ذي المقدمة بالنسبة إلى وجوب المقدمة، فإن وجوبها يدور مدار وجوب ذبها. والخطابات الواقعية بالنسبة إلى وجوب التعلم والاحتياط تكون كوجوب

(١) أقول: إذا لم يكن العلم المزبور إلا دخيلاً في تحصيل الجزم بالامتنال لا نفسه، فلا يكون إلا واجباً عقلياً محضاً، وذلك أيضاً كان تخييراً بينه وبين الاحتياط، كما في التوصليات بمختاره، ومرجهه إلى حكم العقل بالبرائة اليقينية عند الاشتغال بحكم، وهو لا يحصل إلا بالاحتياط أو الفحص، بل ولئن دقت النظر ترى حكم العقل بتحصيل الجزم المزبور أيضاً إرشادياً إلى الفرار عن العقوبة المحتملة مهما أمكن، لا نفسياً ولا طريقياً. نعم: بالنسبة إلى العمل بأدلة الاحكام أو اصولها النافية شرطي من جهة عدم حجيتها قبل الفحص، فالفحص شرط لحجية الأدلة، كما لا يخفى. ومن هنا ظهر أن العقاب أيضاً لا يترتب إلا على نفس الواقع بلا دخل للعلم فيه، ولعمري! إن ما اختاره أردد المذاهب. نعم: في مورد كان للعلم دخل في القدرة - كما أشرنا إليه سابقاً - كان حال التعلم حال المقدمات المفوتة، كما أشرنا، فتدبر. (*)

[٢٨٥]

ذي المقدمة علة للحكم لا حكمة للتشريع، فوجوب التعلم والاحتياط يكون من هذه الجهة كوجوب المقدمة، وإن كان يفترق من جهة أخرى وهي: أن وجوب المقدمة يترشح من وجوب ذبها، بخلاف وجوب التعلم والاحتياط، وقد تقدم شطر من الكلام في ذلك في مبحث الظن. وبما ذكرنا ظهر ضعف ما ينسب إلى المدارك: من كون العقاب على نفس ترك التعلم، فإن المستتبع للعقاب إنما هو ترك الواجب النفسي لا ترك الواجب الطريقي. ويتلو ذلك في الضعف ما ينسب إلى المشهور: من كون العقاب على ترك الواقع لا على ترك التعلم، فإن العقاب على الواقع المجهول قبيح وإيجاب التعلم لا يخرج عن الجهالة. فالاقوى: أن يكون العقاب على ترك التعلم المؤدي إلى ترك الواقع، لا على ترك التعلم وإن لم يؤد إلى ذلك لينافي وجوبه الطريقي، ولا على ترك الواقع لينافي جهالته، فتأمل جيداً. الجهة الثالثة: في صحة العمل المأتي به في حال الجهل

وفساده. ومقتضى اصول المخطئة أن يكون المدار في الصحة والفساد على موافقة العمل للواقع ومخالفته، لا على موافقته للطريق المنصوب ومخالفته. وعلى هذا لو وافق عمل الجاهل التارك للفحص للواقع كان مجزيا، ويترتب عليه الاثر المقصود منه، سواء في ذلك العبادات والمعاملات وإن خالف الطريق المنصوب. ولو خالف عمله للواقع لم يجز ولا يترتب عليه الاثر المقصود منه وإن وافق الطريق المنصوب، غايته أنه لو أوقع العمل عن استناد إلى الطريق كان معذورا مادام الطريق قائما عنده، ولا يكفي في المعذورية مجرد

[٢٨٦]

الموافقة للطريق بلا استناد إليه إذا كان الجهل عن تقصير (١). ويترتب على ما ذكرنا: أنه لو عمل الجاهل عملا ثم بنى على التقليد أو الاجتهاد، فإن وافق عمله رأي من يجب عليه تقليده فعلا أو وافق اجتهاده الفعلي كان عمله مجزيا وتبرء ذمته ولو خالف رأي من كان يجب عليه تقليده حال العمل، وإن انعكس الفرض وكان عمله مخالفا لرأي من يجب تقليده فعلا وموافقا لرأي من كان يجب تقليده حال العمل لم يجز ولزمه الاعادة والقضاء، لان اعتبار الظن الاجتهادي أو قول المقلد إنما هو لمحض الطريقة والكاشفية من دون أن يكون فيه شائبة السببية والموضوعية. ومن المعلوم: أن الطريق إنما هو يقتضي المعذورية إذا وقع العمل عن استناد واعتماد إليه، ولا يكفي مجرد موافقة العمل للطريق وإن لم يكن عن استناد إليه. فلا عبرة بموافقة العمل الصادر حال الجهل لفتوى من كان يجب عليه تقليده في ذلك الحال بعد عدم وقوعه عن استناد واعتماد على ذلك، وكما لا عبرة بموافقته لذلك لا عبرة بمخالفته أيضا، بل العبرة بالموافقة والمخالفة إنما هو على الطريق الذي يستند إليه فعلا، سواء في ذلك الظن الاجتهادي أو فتوى الغير، فتأمل جيدا. هذا حكم الجاهل العامل قبل التقليد والاجتهاد. وكذا الكلام في حكم المقلد أو المجتهد الذي تبدل تقليده أو اجتهاده إلى الخلاف، فإن القاعدة الاولى

(١) أقول: بل ومع الاستناد إليه قبل الفحص عن معارضاته وسائر جهاته نقصيرا. نعم: في مقام الاجزاء وعدم الاعادة يكفي موافقة عمله للطريق المعلوم حجيته في حقه حين العمل وإن لم يكن عن استناد إليه، إذ يكفي في عدم الاعادة وصول الطريق إليه بعد عمله، لمكان الأمر بالمعاملة معه معاملة الواقع بلحاظ الاثر الفعلي من حيث الاعادة والقضاء، كما أنه لو انكشف الخلاف ولو لقيام طريق أقوى عن الطريق السابق يجب إعادة ما عمل على طبق الطريق الفعلي وإن كان عمله السابق عن استناد على الطريق السابق حين عمله، وحينئذ ففضية الاستناد بالطريق حين العمل في مقام الاجزاء به وعدمه ملقى بالمرّة. (*)

[٢٨٧]

تقتضي إعادة كل عمل خالف تقليده اللاحق أو اجتهاده، لان التقليد والاجتهاد السابق كان طريقا وقد انكشف خلافه حسب ما أدى إليه تقليده اللاحق أو اجتهاده، غايته أنه كان معذورا قبل انكشاف الخلاف، فلا بد من العمل على ما يقتضيه التقليد والاجتهاد اللاحق. هذا، ولكن قد حكى الاجماع (١) على الاجزاء وعدم الاعادة والقضاء في خصوص العبادات. وأما المعاملات بالمعنى الاعم فلم ينقل الاجماع فيها على الاجزاء والصحة، وقد عرفت: أن القاعدة تقتضي الفساد. ويترتب على ذلك وجوب تجديد العقد على المرأة المعقودة بالفارسية باعتقاد الصحة تقليدا أو اجتهادا ثم قلد من يقول بفساد العقد بالفارسية أو تبدل اجتهاده إلى ذلك. وكذا الكلام فيمن كان

اعتقاده تقليداً أو اجتهاداً حلية الذبيحة بفري الودجين ثم تبدل تقليده أو اجتهاده إلى وجوب فري الاربع، فإنه يجب مع بقاء الذبيحة ترتيب آثار الميتة عليها؛ من النجاسة وحرمة الاكل والبيع ووجوب الاجتناب عن ملاقيها ورد ثمنها إلى المشتري، لأنه ثمن ميتة فلا يحل له أكله، وهكذا ما يترتب على الميتة من الاحكام. وقد توقف شيخنا الاستاذ - مد ظله - في بعض الفروع والاحكام. ولكن القاعدة تقتضي ما ذكرناه، إلا أن يقوم دليل على الخلاف. بقي التنبيه على امور: - الاول - لا إشكال في أن التارك للفحص يستحق العقوبة إن خالف عمله لكل

(١) لم أعثر على حكاية الاجماع وولاد من التتبع التام (منه). (*)

[٢٨٨]

من الواقع والطريق المنصوب إليه الموجود فيما بأيدينا من الكتب بحيث لو تفحص لعثر عليه، كما لا إشكال في عدم استحقاقه للعقوبة إن وافق عمله لكل من الواقع والطريق المنصوب إليه كذلك. وأما لو خالف العمل لاحدهما ووافق الآخر، ففي استحقاقه للعقوبة وجهان: أقواهما استحقاقه للعقوبة لو خالف الواقع وإن وافق الطريق، وعدم استحقاقه لها لو وافق الواقع وإن خالف الطريق. أما في الصورة الاولى: فلأنه قد ارتكب الحرام الواقعي بلا مؤمن عقلي أو شرعي، ولا أثر لموافقة العمل للطريق مع عدم العلم به والاستناد إليه والاعتماد عليه، لما تقدم؛ من أن مجرد مطابقة العمل للطريق لا يوجب العذر، بل الموجب له هو الاخذ به والاستناد إليه. وأما في الصورة الثانية: فلأنه لم يرتكب الحرام الواقعي، ولا أثر لمخالفة العمل للطريق بعد ما كان اعتبار الطريق لمحض الكاشفية من دون أن يوجب تقبيد الواقع وصرفه إلى مؤداه، فلا موجب لاستحقاقه العقوبة. فإن قلت: أليس قد فاتت منه المصلحة السلوكية القائمة بالطريق؟ إذ لو تفحص لعثر على الطريق وكان في سلوكه مصلحة لازمة الاستيفاء، فبتركه للفحص فاتت منه تلك المصلحة ويستحق العقوبة لذلك. قلت: قوام المصلحة السلوكية بالسلوك الموقوف على العلم بالطريق والعمل على طبقه، إذ ليس في نفس جعل الطريق مصلحة لازمة الاستيفاء، بل المصلحة في سلوك الطريق، ومع عدم العلم بالطريق والعمل به لا سلوك ولا مصلحة حتى يلزم من ترك الفحص تفويتها (١) وذلك واضح. هذا كله إذا

(١) أقول: والاولى أن يقال: إن المصلحة السلوكية منوطة بوصول الطريق، وقبل وصوله لا مصلحة في السلوك، كيف ! ويستحيل أن يكون هذه المصلحة أيضا في اقتضائه الامر به منوط بالعمل وبوجوده، كما هو الشأن في سائر المصالح، بل الاولى منع المصلحة حتى في سلوك الطريق، بل المصلحة في أوامر الطرق ليس إلا في نفس الامر الكاشف عن الترخيص على خلاف المرام عند المخالفة وموجب = (*)

[٢٨٩]

كان فيما بأيدينا من الكتب طريق موافق أو مخالف. وأما لو ترك الفحص وخالف عمله الواقع ولم يكن عليه طريق منسوب يمكن العثور عليه بالفحص لا موافق ولا مخالف، في استحقاقه للعقاب إشكال، من مخالفة العمل للواقع، ومن قبح العقاب على مالا يمكن الوصول إليه ولا إلى طريقه. والاقوى استحقاقه للعقاب، لان العلم الاجمالي بالاحكام الثابتة في الشريعة يوجب تنجز تلك الاحكام على ما هي

عليها، إلا أن ينحل العلم الاجمالي بالفحص والعلم بمقدار من الاحكام يمكن انطباق المعلوم بالاحمال عليه، ومع الفحص يلزمه الاحتياط بفعل كل ما يحتمل وجوبه وترك كل ما يحتمل حرمة، فلا قبح في عقاب التارك للاحتياط والفحص معا، فتأمل. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن العقاب وعدمه يدور مدار مخالفة الواقع وموافقته، لا مخالفة الطريق وموافقته، ولا مخالفة أحدا وموافقته، وبذلك يظهر ضعف الوجوه التي ذكرها الشيخ - قدس سره - في المقام، فراجع. - الامر الثاني - قد تبين مما سبق الملازمة بين استحقاق العقاب وبطلان العمل، وكذا الملازمة بين صحة العمل وعدم استحقاق العقاب، بناء على ما هو المشهور والمختار: من أن ترك التعلم بما هو لا يوجب العقوبة. وقد استثنى الاصحاب من هذه الملازمة موردين، وأجمعوا فيهما على صحة العمل المأتي به حال الجهل مع استحقاق الجاهل للعقاب. أحدهما: الجهر بالقراء في موضوع وجوب الاخفات وبالعكس جهلا بالحكم.

= لا يصال المرام إليه عند الموافقة. (*)

[٢٩٠]

ثانيهما: الاتمام في موضع وجوب القصر ولا عكس، إلا عن بعض في بعض الفروض، وهو ما إذا قصر المقيم بتخيل أن حكمه حكم المسافر لجهله بالحكم. فقد أفنى بعض الاصحاب بصحة الصلاة تمسكا برواية صحيحة دلت على ذلك (١). ولكن المحكي عن المشهور عدم العمل بالرواية والاعراض عنها، وذهبوا إلى بطلان الصلاة في الغرض كسائر صور القصر في موضع التمام. والمتسالم عليه بينهم في الصحة هو الاتمام في موضع القصر. فالمتيقن خروجه عن الملازمة المذكورة هو الجهر في موضع الاخفات وبالعكس والاتمام في موضع القصر دون العكس، وقد تضافرت الادلة على الصحة في الموردين وأجمع الاصحاب على ذلك مع استحقاق العقوبة إذا كان الجهل عن تقصير. ولاجل ذلك وقع الاشكال في تصوير الجمع بين الصحة واستحقاق العقاب، لان لازم الصحة هو أن يكون العمل المأتي به في حال الجهل مأمورا به، إذ معنى الصحة هي موافقة الامر، ولازم استحقاق العقاب هو عدم الامر به وكون المأمور به هو العمل الذي تركه المكلف في حال الجهل، فيلزم الامر بالضدين في ذلك الحال. هذا، وقد تفصي عن الاشكال بوجوه: منها: ما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - وحاصله: منع الملازمة بين صحة العمل والامر به، بل القدر اللازم في صحة العمل هو أن يكون العمل واجدا لمقدار من المصلحة لازمة الاستيفاء في حال الجهل، ولا يلزم من ذلك الامر بالعمل المأتي به في ذلك الحال، لان ضد المأتي به - من الاخفات أو الجهر أو القصر - واجد للمصلحة الاكمل والغرض الاهم، ولازم ذلك هو صحة

(١) الوسائل الباب ١٧ من صلاة المسافرين الحديث ٣. (*)

[٢٩١]

الجهر في موضع الاخفات عند الجهل بالحكم واستحقاق العقاب على ترك الاخفات. أما الصحة: فلاشتمال الجهر في ذلك الحال على مقدار من المصلحة لازمة الاستيفاء في حد نفسها. وأما استحقاق

العقاب: فلتفويته المصلحة الاكمل والغرض الاهم القائم بالاخفات، ولا يلزم أن يكون العمل المأتي به في حال الجهل واجدا للمصلحة في غير ذلك الحال ليلزم صحة العمل عند العلم بالحكم أيضا، لامكان أن تكون لصفة الجهل بالحكم دخل في المصلحة، كما لا يلزم وجوب العمل الواجد للمصلحة الاكمل عند زوال صفة الجهل، لامكان عدم اجتماعها مع تلك المصلحة المستوفاة في حال الجهل. هذا، ولا يخفى عليك ما في هذا الوجه من الضعف (١) فان الخصوصية

(١) أقول: ملخص توضيح ما أفاده: هو أنه من الممكن قيام المصلحة التامة بما هو واجب واقعا وقيام مرتبة منها في ظرف المخالفة عن جهل بالفاقد عن الخصوصية الواقعية من حيث الجهرية والاختاتية، وكانت هذه المرتبة بنحو لو استوفت لا يبقى المجال لتحصيل المرتبة الكاملة اللازمة تحصيلها، وحينئذ يصح المأتي به لوفائه بمرتبة من المصلحة الملزمة الموجب لتوجه مرتبة من الامر بالجامع بين الفردين، وحينئذ فصح كون المأتي به في حال الجهل مأمورا به أيضا، ويستحق العقوبة أيضا من جهة تفويته المرتبة الأخرى اللازمة تحصيلها. وتوهم: أن الجهرية مثلا إن كان دخيلا في المصلحة فلا معنى لحصولها بالفاقد وإن لم يكن دخيلا فيها فلا معنى للعقوبة، مدفوع بأنه له دخل في كمال المصلحة لا في نفسها ولو بمرتبة منها ولذا يحصل بالفاقد ويستحق العقوبة على تفويت الزائد. ولئن قلت: لأزم عدم دخله في هذه المرتبة حصولها بالفاقد حتى في حال العلم أيضا، لاستحالة صيرورة العلم بالشئ موجبا لانقلابه عما هو عليه، كما سيحى توضيحه أيضا. قلت: ما أفيد صحيح لو كانت فردية الفاقد غير مختص بحال الجهل، وإلا فيستحيل تحقق المصلحة ولو بمرتبة منه بغير الواجد، لانحصار الفرد في حال العلم به. ومن التأمل فيما ذكرنا ترى فيما أفيد مواقع النظر: منها: قوله " إن الخصوصية الزائدة الخ " إذ لنا دعوى دخلها، ومع ذلك استيفاء مرتبة منه مفوت لها. ومنها: قوله " فان القدرة على الصلاة الخ " فان الملازمة بين القدرة على صورة الصلاة والقدرة على = (*)

[٢٩٢]

الزائدة من المصلحة القائمة بالفعل المأتي به في حال الجهل إن كان لها دخل في حصول الغرض من الواجب، فلا يعقل سقوطه بالفاقد لتلك الخصوصية، خصوصا مع إمكان استيفاء تلك الخصوصية في الوقت، كما لو علم بالحكم في الوقت. ودعوى: عدم إمكان اجتماع المصلحتين في الاستيفاء لان استيفاء إحداهما يوجب سلب القدرة عن استيفاء الأخرى، واضحة الفساد، فان القدرة على الصلاة المقصورة القائمة بها المصلحة الكاملة حاصلة، ولا يعتبر في استيفاء المصلحة سوى القدرة على متعلقها، إلا إذا كان ثبوت المصلحة في الصلاة المقصورة مشروطا بعدم سبق الصلاة التامة من المكلف، وهذا خلف، إذ يلزم من ذلك خلو الصلاة المقصورة عن المصلحة في حال الجهل، فلا موجب لاستحقاق العقاب. هذا إذا كان للخصوصية الزائدة دخل في الواجب وبها قوامه. وإن لم يكن لها دخل فاللازم هو الحكم بالتخيير بين القصر والتمام، غايته أن يكون القصر أفضل فردي التخيير لاشتماله على الخصوصية الزائدة، ولا وجه لاستحقاق العقاب. هذا كله، مضافا إلى أن الظاهر من أدلة الباب كون المأتي به في حال الجهل مأمورا به، فراجع أدلة الباب. ومنها: ما أفاده الشيخ - قدس سره - من الالتزام تارة: بعدم تعلق الامر بالصلاة المقصورة عند الجهل بالحكم والعقاب إنما يكون على ترك التعلم. وإخرى: بعدم تعلق الامر بالمأتي به في حال الجهل، بل هو مسقط للواجب، والمأمور به إنما هو الصلاة المقصورة، والعقاب يكون على ترك المأمور به. وهذا الوجه يتلو سابقه في الضعف، بل الوجه الاخير منه يرجع إلى الوجه

استيفاء مصلحته ليس إلا المصادرة. ومنها: قوله " إلا إذا كان مصلحته الخ " فان المشروط بعدم سبق القدرة على استيفائها، لا أصل إتصافها بكونها مصلحة، ولزوم التالي الفاسد على الثاني لا الاول، وكان المقام من قبيل تفويت شرط الواجب، لا الوجوب، فتدبر. (*)

السابق الذي تقدم الجواب عنه. وقد اعترف - قدس سره - بأن ذلك خلاف ظاهر الأدلة وكلمات الأصحاب. ومنها: ما أفاده الشيخ الكبير - قدس سره - في مقدمات كتابه: من الالتزام بالامر الترتيبي وكون الواجب على المكلف أولاً هو القصر، وعند العصيان وترك الصلاة المقصورة ولو لجهله بالحكم يجب عليه الاتمام، كما هو الشأن في جميع موارد الامر الترتيبي في الضدين، حيث يكون الامر بأحدهما مشروطاً بعصيان الآخر. هذا، وفيه: أن المقام أجنبي عن الخطاب الترتيبي ولا يندرج في ذلك الباب، لأنه يعتبر في الخطاب الترتيبي أن يكون كل من متعلق الخطابين واجداً لتمام ما هو الملاك ومناطق الحكم بلا قصور لأحدهما في ذلك، ويكون المانع عن تعلق الامر بكل منهما هو عدم القدرة على الجمع بين المتعلقين في الامتثال لما بين المتعلقين من التضاد، والمقام لا يكون من هذا القبيل، لعدم ثبوت الملاك في كل من القصر والتمام، وإلا لتعلق الامر بكل منهما لامكان الجمع بينهما، وليس كالأضدين اللذين لا يمكن الجمع بينهما، فعدم تعلق الامر بكل منهما يكون كاشفاً قطعياً عن عدم قيام الملاك فيهما. هذا مع أنه يعتبر في الخطاب الترتيبي أن يكون خطاب المهم مشروطاً بعصيان خطاب الأهم، وفي المقام لا يمكن ذلك، إذ لا يعقل أن يخاطب التارك للقصر بعنوان "العاصي" فإنه لا يلتفت إلى هذا العنوان لجهله بالحكم، ولو التفت إلى عصيانه يخرج عن عنوان الجاهل ولا تصح منه الصلاة التامة، فلا يندرج المقام في صغرى الترتيب. والشيخ - قدس سره - كأنه سلم اندراج المقام في صغرى الترتيب ومنع عن الكبرى، حيث قال: " وفيه إنا لا نعقل الترتيب " ولكن الحق منع الصغرى وتسليم الكبرى (١) كما أوضحناه في محله.

(١) أقول: لا تعني من الترتيب الذي هو معركة الآراء إلا اجتماع الامر المطلق بشئ والمشروط = (*)

ومنها: ما أفاده شيخنا الاستاذ - مد ظله - بما حاصله: أن الاشكال إنما وقع في مسائل ثلاث: الاولى: الجهر بالقراءة في موضع وجوب الاخفات وبالعكس. الثانية: القصر في موضع وجوب التمام، بناء على القول بالصحة فيه وإن كان خلاف المشهور والمختار، كما تقدم. الثالثة: الاتمام في موضع وجوب القصر. وينبغي أفراد كل مسألة من هذه المسائل الثلاث بالجواب عن الاشكال، إذ لعله يختلف طريق التخلص عن الاشكال حسب اختلاف المسائل. وليعلم أولاً: أن الاشكال إنما كان مبنياً على تسليم مقدمتين: الاولى: أن يكون العمل المأني به حال الجهل مأموراً به، كما يستكشف ذلك من أدلة صحة العمل والاجتراء به ولو بعد زوال صفة الجهل وبقاء الوقت. الثانية: استحقاق الجاهل العامل للعقاب وأن استحقيقه له لاجل تفويت ما كان واجبا عليه في حال الجهل. ومع المنع عن إحدى المقدمتين يرتفع الاشكال من البين - كما لا يخفى - والمقدمة الاولى مسلمة لا سبيل للمنع عنها، إذ لا ينبغي الاشكال في استكشاف

بمخالفة شئ آخر في زمان واحد، من دون فرق بين أن يكون طولية الامر من جهة طولية المصلحتين - كما في المقام - أو من جهة طولية القدرة على الاستيفاء بلا طولية مصلحتها، وتخصيص البحث بالثانية غير وجيه، وليس إلا مجرد المصادرة، وحينئذ

عمدة الكلام في المقام أيضا في كبرى الترتب لا في صفرا. ومن الممكن دعوى آخر في المقام: من جعل المقام من باب طولية الفردين لا المصلحتين أيضا وأن المصلحة بمرتبة منها قائمة بالجامع وبمرتبة أخرى قائمة بالخصوصية وأن المقام من باب تعدد المطلوب، غاية الأمر الاتيان بالفاقد مفوت للزائد، وانحصار الفرد لهذه المرتبة الجامعة أيضا في حال العلم، لا اختصاص فردية الفاقد بحال الجهل، وفي هذه الصورة أيضا ربما يتشكل الامر الطوليان: مطلقا بالفرد الواقعي ومقيدا بتركه بالفرد حين الجهل. ولا يقفل في هذه الصورة أيضا تشكيل أمرين عرضيين متعلق بالفرد وبالجامع الساري في غيره فعلا، كي يكون من باب تعدد المطلوب الخارج عن حريم النزاع، فتأمل. (*)

[٢٩٥]

تعلق الامر بالعمل من أدلة الصحة. وأما المقدمة الثانية: فللمنع عنها مجال، إذ استحقاق العقاب وعدمه ليس من المسائل الفقهية الشرعية التي يتعقد عليها الاجماع، وليس في أدلة الباب ما يدل على العقاب، مع أنه لو سلم انعقاد الاجماع على استحقاق العقاب، ففي اعتبار مثل هذا الاجماع إشكال، خصوصا إذا كان من المجمعين من يرى العقاب على نفس ترك التعلم لا على مخالفة الواقع وبذهب إلى استحقاق المتجري للعقاب. وبالجملة: مجال المنع عن المقدمة الثانية واسع، ومعه لا يبقى إشكال في المقام حتى نحتاج إلى التخلص عنه، ولكن حيث كان مبنى الاشكال على تسليم المقدمتين، فينبغي التخلص عن الاشكال بعد فرض صحتهما. فنقول: أما في مسألة الجهر بالقراءة في موضع وجوب الاخفات وبالعكس: فيمكن أن يكون الواجب على عامة المكلفين هو القدر المشترك بين الجهر والاخفات، سواء في ذلك العالم والجاهل، ويكون الجهر والاخفات بالقراءة في موارد وجوبها واجبان مستقلا نفسيان في الصلاة، فيكون المعقول جزء للصلاة أولا وبالذات هو القدر المشترك بين الجهر والاخفات، من دون أن يكون لاحدهما دخل في حصول الجزء الصلتي، بل الصلاة تكون طرفا لامثالهما - كسائر موارد وجوب الشئ في ظرف واجب آخر - ولكن وجوبها الاستقلالي عند العلم به ينقلب إلى وجوب الغيري ويصير قيما للصلاة، ولا مانع من أن تكون صفة العلم موجبة لتبدل صفة الوجوب من النفسية إلى الغيرية ومن الاستقلالية إلى القيدية، فيرتفع الاشكال بحذافيره، لان العقاب إنما يكون على ترك الواجب النفسي في حال الجهل مع كون المأني به هو المأمور به في ذلك الحال، لان المفروض: أن المأمور به هو القدر المشترك بين الجهر والاخفات وقد اتي به،

[٢٩٦]

ولا يلزم من ذلك صحة العمل عند زوال صفة الجهل، لما عرفت: من أنه بالعلم يتبدل الاستقلالي النفسي إلى الغيري القيدي، فيصح العمل من الجاهل ولا يصح من العالم. وتوهم: أنه كيف يمكن تبدل وصف الاستقلالية إلى الغيرية مع وضوح التنافي بين الوصفين فاسد، فان التنافي بينهما يمنع عن اجتماعهما في محل واحد، وليس المدعى هذا، بل المدعى أن زوال صفة الجهل بالحكم يوجب زوال وصف الاستقلالية عن وجوب الجهر أو الاخفات والتلبس بوصف الغيرية، هذا مع بقاء ملاك الاستقلالية، لان التنافي إنما هو بين وصف الاستقلالية والغيرية، لا بين الملاكين. والحاصل: أن وصف الاستقلالية والغيرية كوصف الوجوب والاستحباب مما لا يمكن أن يجتمعا، لتنافيهما ذاتا، إلا أنه يمكن أن يطرد على الاستقلالية ملاك الغيرية، فيكون الشئ واجبا بالغير بعدما كان واجبا بالاستقلال، وتندك جهة الاستقلالية في الجهة الغيرية (١) كما تندك جهة الاستحباب في جهة الوجوب.

(١) أقول: الوجوب الذي تعلق به العلم فهرا يكون في الرتبة السابقة عن العلم، فكيف يعقل اندكاه بما يتحصل في الرتبة اللاحقة ؟ بل لا محيص من وجود كل منهما في رتبة نفسه، ويستحيل صيرورة العلم بالشئ للانقلاب عما هو عليه في مرتبة وجوده، غاية الامر أمكن أن يحدث العلم وجوداً آخر في الرتبة المتأخرة عن نفسه، فلا جرم يبقى المعلوم في رتبة معلوميته بحاله، ولازمه عند ترك الجهر في الصلاة الجهرية مع العلم بوجوب جهره العقابين: عقاب بترك الجهر المعلوم وجوبه نفسياً، وعقاب لترك الصلاة المقيد به في الرتبة المتأخرة. ولئن قيل: بأن الوجوب النفسي طرفه الصلاة الصحيح ولو أتى في الرتبة المتأخرة. نقول: إن أريد من الطرف ما هو من قبيل الشرط لوجوبه، فيلزم أن يكون وجوبه النفسي المعلوم مشروطاً بوجوده، وهو أفحش فساداً ! وإن أريد مجرد الظرفية لامتناله مع إطلاق وجوبه، فيلزم التالي المزبور: من تعدد العقوبة، ولو ترى بالنظر الانصافي تجد أن هذا الوجه غير قابل للتفوه به. (*)

[٢٩٧]

فإن كان نظر المتوهم راجعاً إلى عدم إمكان انقلاب الواجب الاستقلالي إلى الواجب الغيري، فهو مما لا محذور فيه. وإن كان راجعاً إلى أن الواجب الاستقلالي لا يكون واجباً غيرياً مع بقاءه على الواجب الاستقلالي، فهو حق، إلا أنه ليس المدعى ذلك. وإن كان راجعاً إلى أن وصف العلم وزوال صفة الجهل لا يوجب الانقلاب المذكور، فهو مما لا شاهد عليه (١) وأي محذور في أن تكون صفة العلم موجبة للانقلاب المذكور ؟ وكم له من نظير ! فإن أخذ العلم في موضوع حكم آخر بمكان من الامكان (٢). فالانصاف: أن هذا الوجه سالم عن الاشكال (٣) ولا يرد عليه شئ سوى أنه يلزم أن يكون العقاب على ترك وصف الجهر أو الاخفات الذي كان واجباً نفسياً لا على ترك الصلاة الجهرية أو الصلاة الاخفائية، وهذا بعيد عن كلام الاصحاب (٤) إلا أن ذلك مجرد استبعاد لا يضر بالمدعى، فتأمل جيداً. هذا كله في المسألة الاولى من المسائل الثلاث التي صارت محلاً للاشكال. وأما المسألة الثانية: وهي القصر في موضع وجوب الاتمام - على القول بالصحة فيها - فيمكن التقصي عن الاشكال فيها بما ذكرناه في المسألة السابقة،

(١) أقول: أي شاهد أعظم من اختلاف الرتبة بين معروض العلم ومعلوله ! فهل اتحادهما في الوجود معقول ؟ كلا إلا بانقلاب العلم إلى علم آخر، ولازمه دخل حدوث العلم في الانقلاب بلا دخل بقاءه في بقاءه، ويتلوه حينئذ عدم صحة الصلاة الفاقدة حين الجهل الطاري، لانه بحدوث العلم تقطع بالانقلاب أبداً ولو طرأ الجهل بعده، وذلك أفحش فساداً ! (٢) أقول: وذلك في غاية البداهة، ولكن هل في مورد صار العلم بحكم منشأ لانقلاب معلومه ؟ كلا وحاشا. (٣) أقول: هذا عند من لم يكن له نظر قويم وفكر مستقيم !. (٤) أقول: لو التزمت بما شرحنا كلام الاستاذ لا يلزم عليك هذا المحذور. (*)

[٢٩٨]

بتقريب أن يقال: إن وجوب الركعتين الاخيرتين اللتين تركهما الجاهل بوجوب التام عليه إنما يكون نفسياً استقلالياً (١) وبالعلم بالحكم ينقلب الوجوب من النفسية إلى الغيرية على حذو ما سمعته في الجهر والاخفات، ولا بعد في أن تكون الركعتان الاخيرتان واجبتين بالوجوب النفسي، بل ربما يدعى ظهور الأدلة في ذلك، فإن الركعتين الاخيرتين مما فرضهما النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - والاولتين مما فرضهما الله (تعالى) كما ورد بذلك عدة من الروايات (٢). وغاية ما يقتضيه فرض النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - هو الوجوب النفسي، وأما الارتباطية وكونهما قيدياً لما فرضه الله (تعالى) من الركعتين الاولتين فلا يقتضيه ذلك، بل لولا الاجماع على بطلان الصلاة المفصورة في موضع وجوب الاتمام مع العلم بالحكم لكان القول بالوجوب النفسي للركعتين الاخيرتين قريباً جداً حتى في صورة العلم بالحكم، إلا أن الاجماع انعقد على البطلان في صورة

العلم بالحكم، وتبقى صورة الجهل بالحكم علي ما تقتضيه ظاهر الأدلة: من الوجوب النفسي الاستقلالي (٣). وأما المسألة الثالثة: وهي الاتمام في موضع وجوب القصر، فيمكن أن يقال في مقام التفصي عن الاشكال فيها: بأن الواجب على المسافر الجاهل بالحكم

(١) أقول: ولازمه فساد الصلاة لو أتى الجاهل تماما بقصد التقرب بالامر بالصلاة وحدانيا ارتباطيا مقتصدا في قصده، بحيث لا يدعوه غير ذلك الأمر، ولا أظن التزامه من أحد وكذا عكسه، ولقد أجاد المقرر حيث تعرض هذا الاشكال. (٢) الوسائل الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة الحديث ١ و ٢ و ٩. (٣) أقول: وإن التزم بما ذكرنا: من اقتضاء الجهل بوفاء غير الواجب بمرتبة من المصلحة بلا وفاء الواجب لهذه المرتبة مستقلا، يرتفع الاشكال بحذافيره، بلا احتياج إلى الالتزام بوجوب نفسي لشيء في الواجب الواقعي، كي يصير العلم به موجبا لانقلابه، كي يرد عليه ما ذكرناه. (*)

[٢٩٩]

خصوص الركعتين الاولتين، لكن لا بشرط عدم الزيادة، بل لا بشرط عن الزيادة، فلا تكون الركعتان الاخيرتان مانعتين عن صحة الصلاة، إلا أن العلم بالحكم يوجب الانقلاب ويصير الواجب على المسافر خصوص الركعتين الاولتين بشرط عدم الزيادة، فتصح الصلاة التامة عند الجهل بالحكم وتفسد عند العلم به. ويبقى إشكال العقاب، ويمكن أن يكون العقاب لاجل ترك السلام بعد التشهد الثاني، بأن يكون أصل التسليم في الصلاة جزء لها، ولكن وقوعه عقيب التشهد الثاني واجب نفسي، فيكون المتمم في موضع القصر قد أدخل بهذا الواجب النفسي، فيعاقب عليه مع صحة صلاته. وهذا الوجه وإن كان في حد نفسه لا محذور فيه، إلا أنه لا يساعد عليه كلمات الاصحاب، بل لا ينطبق عليه بعض الفروع المتسالم عليها بينهم، فإن الظاهر: تسالمهم على أن الجاهل لو نوى التمام وأتم صلاته بهذا العنوان صحت صلاته بعنوان ما نواها، وهذا لا يمكن إلا أن يكون المأمور به في هذا الحال هو الاتمام، إذ لو كان المأمور به في هذا الحال هو خصوص الركعتين الاولتين - ولولا بشرط عن الزيادة - كان اللازم هو فساد صلاة من نوى التمام، لعدم نية المأمور به. وكذا الظاهر: تسالمهم على أن الجاهل لو نوى القصر من باب الاتفاق وتمشى منه قصد التقرب وأتم الصلاة قصرا صحت صلاته، وهذا لا يستقيم إلا إذا كانت الصلاة المقصورة مأمورا بها ولو في حال الجهل بالحكم، فيلزم تعلق الامر بكل من الصلاة التامة والمقصورة مع استحقاق العقاب على ترك القصر. هذا، ولكن مع الالتزام بذلك كله يمكن أيضا التفصي عن الاشكال، بأن يقال: إن الواجب على المسافر أحد الامرين من القصر والتمام تخييرا، ولكن في القصر خصوصية تقتضي تعينه لا على وجه القيدية بل على وجه الوجوب النفسي، وبالعلم بالحكم تصير تلك الخصوصية قيда للصلاة ومما لها دخل في

[٢٠٠]

الصحة، وتلك الخصوصية وإن لم يعلم بها تفصيلا، إلا أنه من ترتب العقاب على ترك القصر في حال الجهل يستكشف إننا أن هناك واجبا نفسيا فات من المكلف، كما أنه من صحة كل من القصر والاتمام في حال الجهل يستكشف أن الواجب عليه أحد الامرين تخييرا، ومن بطلان القصر في حال العلم يستكشف القيدية والارتباطية، ولا بعد في ذلك كله، إذ من الممكن أن تلحق خصوصية لاحد فردي الواجب تقتضي تعينه لا على وجه القيدية، كما لو نذر الصلاة في المسجد، فإن خصوصية النذر تقتضي تعين وقوع الصلاة في المسجد، ومع ذلك

لو خالف وأوقع الصلاة في غير المسجد صحت صلاته واستحق العقاب على مخالفة النذر، كما أنه من الممكن أن تنضم خصوصية لآحد فردي الواجب تقتضي تعيينه على وجه القيدية بحيث لا يصح من المكلف غيره، كما لو عقد صلاة الجمعة من له الولاية على عقدها، فإنه لا تصح من المكلف غير صلاة الجمعة، مع أن الواجب في عصر الحضور إحدى الصلاتين تختياراً حسب ما يستفاد من مجموع الأدلة. فليكن المقام من هذا القبيل، بأن يكون الواجب هو القصر أو التمام تختياراً، وخصوصية العلم بالحكم توجب تعيين القصر وعدم صحة التمام، ويرتفع الاشكال بحذافيره. أما صحة التمام في حال الجهل: فإنه أحد فردي الواجب التخييري. وأما العقاب: فلأن المكلف ترك ما هو واجب عليه من الخصوصية. وأما بطلان التمام في حال العلم: فإنه بالعلم تصير تلك الخصوصية قيماً للصلاة. هذا حاصل ما أفاده شيخنا الاستاذ - مد ظله - في هذا المقام، ولكن عدل عن ذلك كله في مبحث الفقه (١) والتزم بأن الواجب على المسافر الجاهل إنما

(١) أقول: فإلبيت لم يرجع عما أفاده القوم: من إطلاق كلماتهم على استحقاق الجاهل المقصر = (*)

[٢٠١]

هو التمام، ولا يصح منه القصر ولو تمشى منه قصد القرية، واستظهر تسالم الفقهاء على ذلك بعدما استظهر خلافه سابقاً، ومنع عن أصل العقاب - كما تقدم - وعلى هذا يرتفع الاشكال في جميع المسائل الثلاث، وعليك بالمراجعة في كلمات الاصحاب والتأمل فيها. - الامر الثالث - قد تقدم أن وجوب الفحص إنما يختص بالشبهات الحكمية. وأما الشبهات الموضوعية: ففي التحريمية منها لا يجب الفحص إجماعاً - على ما حكاه الشيخ قدس سره - وإن كان يمكن منع إطلاق معقد الاجماع، فإن في بعض فروع النكاح يجب فيه الفحص مع كون الشبهة تحريمية. وأما الشبهات الوجوبية: فالظاهر عدم وجوب الفحص فيها أيضاً، إلا إذا توقف امثال التكليف غالباً على الفحص، كما إذا كان موضوع التكليف من الموضوعات التي لا يحصل العلم بها إلا بالفحص عنه، كالاستطاعة في الحج والنصاب في الزكاة، فإن العلم بحصول أول مرتبة الاستطاعة لمن كان فاقداً لها أو العلم ببلوغ المال حد النصاب يتوقف غالباً بل دائماً على الفحص والحساب، وفي مثل هذا يبعد القول بعدم وجوب الفحص، إذ لولا الفحص يلزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً ومن البعيد تشريع الحكم على هذا الوجه، فيمكن دعوى الملازمة العرفية بين تشريع مثل هذا الحكم وبين إيجاب الفحص عن موضوعه، فإطلاق القول بعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية لا يستقيم، بل الاقوى: وجوب الفحص عن الموضوعات التي يتوقف العلم بها غالباً على الفحص.

للعقاب على ترك واجبه الواقعي الشامل للمقام بعد اشتراك الحكم بين العالم والجاهل، كما هو لازم إطلاق كلماتهم أيضاً. (*)

[٢٠٢]

ثم لا يخفى: أن عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية إنما هو فيما إذا لم تكن مقدمات العلم حاصلة بحيث لا يحتاج حصول

العلم بالموضوع إلى أزيد من النظر في تلك المقدمات، فإن في مثل هذا يجب النظر ولا يجوز الاقتحام في الشبهة - وجوبية كانت أو تحريمية - إلا بعد النظر في المقدمات الحاصلة، لعدم صدق الفحص على مجرد النظر فيها (١) إذ الفحص إنما يكون بتمهيد مقدمات العلم التي هي غير حاصلة، فلا يجوز الأكل والشرب اعتمادا على استصحاب الليل إذا توقف العلم بطلوع الفجر على مجرد النظر إلى الأفق، وكذا لا يجوز الاقتحام في المايح المردد بين كونه خلا أو خمرا إذا توقف العلم به على مجرد النظر في الأناء أو السؤال عن الذي في جنبه. نعم: لا يبعد القول بعدم وجوب ذلك أيضا في خصوص باب الطهارة والنجاسة لما علم من التوسعة فيها، هذا تمام الكلام في أصل وجوب الفحص واحكامه. وأما مقدار الفحص: فالظاهر أن حده اليأس عن الظفر بالدليل فيما بأيدينا من الكتب المعتمدة، إذ لا خصوصية للفحص عن الاحكام، بل حاله حال الفحص عن الموضوعات الخارجية، والمقدار اللازم من الفحص فيها هو حصول اليأس عن الظفر بها، فإن العطشان يتفحص عن الماء حتى يحصل اليأس عنه، والخائف يتفحص عما يخاف عنه إلى أن يحصل اليأس، وهكذا سائر الموضوعات. تذييل: قد ذكر لاصل البراءة شرطان آخران:

(١) أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، وأشرنا إليه أيضا سابقا في مسألة الطومار. (*)

[٣٠٣]

أحدهما: أن لا يلزم من العمل بالبراءة إثبات حكم آخر. ثانيهما: أن لا يلزم من جريانها ضرر على الغير. أما الشرط الاول: فيحتاج إلى توضيح المراد منه، فانه إن كان المراد منه: أن أصالة البراءة لا تثبت اللوازم والاحكام المترتبة على نفي الحكم بالبراءة العقلية والشرعية، فهذا يرجع إلى عدم اعتبار الاصل المثبت، ولا اختصاص لذلك بأصل البراءة، بل يعتبر ذلك في كل أصل، حتى الاستصحاب الذي هو أقوى الاصول، فما ظنك بالبراءة التي هي أضعف الاصول! وإن كان المراد منه أن الحكم الشرعي المترتب على عدم الحكم لا يترتب بمجرد نفي الحكم بالبراءة، فهذا في الجملة حق، ولكن ليس على إطلاقه، فان ترتب حكم على عدم حكم آخر تارة: يكون لاجل المزاحمة بين الحكمين من حيث عدم القدرة على الجمع بين الحكمين في الامتثال، كترتب وجوب الازالة على عدم وجوب الصلاة وبالعكس في صورة وقوع المزاحمة بينهما، ففي مثل هذا لا ينبغي الاشكال في كفاية نفي أحد الحكمين بالبراءة لاثبات الحكم الآخر، فان المزاحمة إنما يقع بين الاحكام في مرتبة تنجزها، والتنجز يتوقف على الاحراز والوجود العلمي أو ما يقوم مقامه، وأصالة البراءة تمنع عن تنجز الحكم الثابت في موردها، فيترتب الحكم الآخر لا محالة، فيكفي في وجوب الصلاة نفي وجوب الازالة بأصالة البراءة، لان المفروض: أنه لا مانع من وجوب الصلاة إلا تنجز وجوب الازالة، وأصالة البراءة تمنع عن تنجزه، فيثبت وجوب الصلاة لا محالة. واخرى: يكون لاجل أخذ عدم أحد الحكمين قيда في ثبوت الحكم الآخر، وهذا أيضا يختلف فانه تارة: يستفاد من مناسبة الحكم والموضوع أن القيد هو عدم الحكم المنجز لا عدم الحكم النفس الامري وإن كان ظاهر الدليل ذلك، كما لو

[٣٠٤]

قلنا بحرمة التطوع لمن عليه فريضة، فان استحباب التطوع وإن رتب في ظاهر الأدلة على أن لا تكون في ذمة المكلف صلاة واجبة في

نفس الامر، إلا أن مناسبة الحكم والموضوع يقتضي ترتب استحباب التطوع على من لم يتنجز في حقه وجوب الصلاة، إذ من المستبعد جدا عدم استحباب التطوع لمن لم يتنجز عليه وجوب الصلاة، بحيث يجوز له الاكل والشرب والنوم ولا يجوز له التطوع في الصلاة، فلو شك في وجوب الصلاة عليه فأصالة البراءة يثبت استحباب التطوع، وإن فرض مخالفة البراءة للواقع. وإخرى: لا يستفاد من مناسبة الحكم والموضوع ذلك، بل رتب أحد الحكمين على عدم الآخر واقعا، كترتب وجوب الحج على عدم اشتغال ذمة المكلف بمال الناس (١) فإن الظاهر: عدم وجوب الحج على من كانت ذمته مشغولة بحق الناس واقعا وإن لم يعلم به، وفي مثل ذلك يستقيم مقالة الفاضل التونسي - رحمه الله - من أنه لا يثبت أحد الحكمين بمجرد نفي الحكم الآخر بالبراءة، إذ أصالة البراءة لا تقتضي نفي الحكم واقعا ولا يثبت عدمه النفس الامرئ، والمفروض: أن أحد الحكمين إنما رتب على عدم الآخر واقعا. نعم: لو كان عدم أحد الحكمين الذي اخذ قيما لوجود الآخر مجرى للاستصحاب كان استصحاب عدمه مثبتا للحكم الآخر، لان الاستصحاب ينفي الحكم الواقعي، فانه من الاصول المحرزة، فلا مانع من ترتب أحد الحكمين على عدم الآخر المحرز بالاستصحاب، فتأمل جيدا. هذا كله في الشرط الاول. وأما الشرط الثاني: فهو من أصله فاسد، لان المورد الذي تحري فيه البراءة إن كان مما يندرج في قاعدة " لا ضرر " فلا محل لجريان البراءة ولا غيرها من الاصول، بل ولا الادلة الاجتهادية، لحكومة القاعدة على جميع ذلك. وإن لم

(١) أقول: ما افيد جيد إلا أن في كون الحج مترتبا على عدم الاشتغال واقعا بلا لزوم أداته ظاهرا نظر جد، وتوضيحه في قوله. (*)

[٢٠٥]

يكن المورد مندرجا في القاعدة فلا وجه لهذا الاشتراط. وللتكلم فيما يندرج في القاعدة ومقدار دلالتها محل آخر، أفردناه في رسالة مستقلة. هذا تمام الكلام في قاعدة الاشتغال. والحمد لله أولا وآخرا والصلاة والسلام على أشرف بريته محمد وآله الطيبين الطاهرين. وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة السبت، سابع شوال المكرم ١٣٤٣.

[٢٠٦]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الاولين والآخرين، محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللجنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. الفصل الثالث من المقام الثالث في الاستصحاب وتحقيق الكلام فيه يستدعي تقديم امور: - الاول - في حقيقة الاستصحاب. وأسد ما قيل في تعريفه: " هو الحكم ببقاء ما كان " ولا يخفى ما فيه، فان الاستصحاب ليس معناه " الحكم ببقاء ما كان " لان ذلك عبارة اخرى عن " الحكم بدوام ما ثبت " وهذا ليس من الاستصحاب قطعا، فانه لا إشكال في أن لليقين والاحراز السابق دخل في حقيقة الاستصحاب ولو لكونه طريقا إلى المتيقن، كما أن للشك بالبقاء دخل

[٢٠٧]

فيه، فليس الاستصحاب عبارة عن " الحكم بدوام ما ثبت " بل لو كان حقيقة الاستصحاب ذلك لكان الاستصحاب من الاحكام الواقعية، وعلى فرض أن يكون من الاحكام الظاهرية باعتبار أخذ الشك في الحكم بالبقاء فيه - مع أنه لم يذكر في التعريف - فليس مفاد الاخبار الواردة في الباب ذلك. فالاولى في تعريفه هو أن يقال: إن الاستصحاب عبارة عن عدم (١) انتقاض اليقين السابق المتعلق بالحكم أو الموضوع من حيث الاثر والجري العملي بالشك في بقاء متعلق اليقين (٢) وهذا المعنى ينطبق على ما هو مفاد الاخبار، وليس حقيقة الاستصحاب إلا ذلك، وسيوضح أن الوجه في أخذ بعض القيود في التعريف إنما هو لاجراء " قاعدة اليقين " و " قاعدة المقتضي والمانع " بل ولاخراج " الشك في المقتضي " أيضا الذي لا نقول باعتبار الاستصحاب فيه، وسيظهر أيضا انطباق التعريف على ما يستفاد من الاخبار الواردة في الاستصحاب. - الامر الثاني - يظهر من بعض كلمات الشيخ - قدس سره - أن الاستصحاب إنما يكون من القواعد الفقهية وليس من المسائل الاصولية. ويظهر من بعض آخر: أنه من المسائل الاصولية. والحق هو التفصيل بين الاستصحابات الجارية في الشبهات

(١) لا يخفى: أن الاستصحاب لو كان عبارة عن حكم الشارع بعدم انتقاض اليقين السابق بالشك اللاحق لكان حمل الحجية عليه من قبيل حمل الحجية على المفهوم، وليس كحمل الحجية على الخبر الواحد، فتأمل جيدا (منه). (٢) أقول: الاولى أن يقال: إن حقيقة الاستصحاب عند القوم برمتهم التصديق ببقاء ما كان ظنا أم يقينا تعيدا، إذ ربما أمكن إرجاع تعريف الشيخ إليه، لأن المستفاد من هيئة " الابقاء " هو الحكم به الراجع إلى التصديق به بأحد الوجهين، بقرينة إشعار وصف " ما كان " بالعلية، فيخرج الابقاء للدليل، فتأمل. (*)

[٢٠٨]

الحكمية والاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعية، ففي الاول: يكون الاستصحاب من المسائل الاصولية، وفي الثاني: يكون من القواعد الفقهية. وتوضيح ذلك: هو أن المسائل الاصولية عبارة عن الكبريات التي تقع في طريق استنباط الاحكام الكلية الشرعية وبذلك تمتاز عن مسائل سائر العلوم وعن القواعد الفقهية، فيقولنا: " الكبريات " تخرج مسائل سائر العلوم، ويقولنا: " الاحكام الكلية " تخرج القواعد الفقهية. أما الاول: فلان مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط أيضا، إلا أنها لا تقع في كبرى القياس، بل إنما تلتئم منها صغرى القياس، حتى " علم الرجال " الذي هو أقرب العلوم إلى الاستنباط بعد علم الاصول، فإن " علم الرجال " إنما يتكفل تشخيص الخبر الثقة عن غيره، والواقع في صغرى قياس الاستنباط هو خصوص الخبر الثقة لا مطلق الخبر، فان نتيجة المسألة الاصولية هي حجية الخبر الثقة، كما يقال: وجوب صلاة الظهر مما أخبر به الثقة وكلما أخبر به الثقة حجة أو يجب اتباعه، فينتج وجوب صلاة الظهر، وكذا مسائل سائر العلوم، فان علم اللغة والصرف والنحو إنما يتكفل تشخيص الظاهر عن غيره، والمبحوث عنه في المسألة الاصولية هو حجية الطواهر. وبذلك يظهر: أن البحث عن ظهور الامر والنهي في الوجوب والحرم لا يرجع إلى علم الاصول، بل هو من المبادي، كالبحث عن أن " الصعيد " ظاهر في مطلق وجه الارض، وإنما ذكر في علم الاصول استطرادا، حيث لم يبحث عنه في علم آخر. وبالجملة: المايز بين علم الاصول وسائر العلوم، هو أن مسائل سائر العلوم إنما تكون من المبادي والمعدات لاستنتاج الاحكام الشرعية، ولا تقع إلا في صغرى قياس الاستنباط. وأما المسألة الاصولية فهي تكون الجزء الاخير لعللة الاستنباط وتصلح لان تقع كبرى القياس.

وبما ذكرنا ظهر: أنه لا موجب لقصر المسائل الاصولية بخصوص ما كان البحث فيه عن أحوال الأدلة الأربعة بذواتها أو بوصف دليليتها، لكي يلزم الاستطراد في جملة من مهمات المسائل المبحوث عنها في علم الأصول أو يتكلف في دخولها فيه بما لا يخلو عن تعسف، بل ينبغي تعميم المسائل الاصولية إلى كل ما يقع كبرى لقياس استنباط الحكم الشرعي الكلي، سواء كان واقعيًا أو ظاهريًا، على ما أوضحناه في أول الكتاب. وأما الثاني: فلأن القاعدة الفقهية وإن كانت تقع كبرى لقياس الاستنباط، إلا أن النتيجة فيها إنما تكون حكمًا جزئيًا يتعلق بعمل آحاد المكلفين بلا واسطة، أي لا يحتاج في تعلقه بالعمل إلى مؤنة أخرى كما هو الشأن في نتيجة المسألة الاصولية، فإنها لا تعلق لها بعمل الآحاد ابتداءً إلا بعد تطبيق النتيجة على الموارد الخاصة الجزئية، فإن الحكم الكلي بما هو كلي لا يرتبط بكل مكلف ولا يتعلق بعمله إلا بتوسط انطباقه عليه خارجًا. والحاصل: أن النتيجة في المسألة الاصولية إنما تكون كلية ولا يمكن أن تكون جزئية، وهذا بخلاف النتيجة في القاعدة الفقهية فإنها تكون جزئية، ولو فرض أنه في مورد كانت النتيجة كلية ففي مورد آخر تكون جزئية. فالمايز بين المسألة الاصولية والقاعدة الفقهية، هو أن النتيجة في المسألة الاصولية دائما تكون حكمًا كليًا لا يتعلق بعمل آحاد المكلفين إلا بعد التطبيق الخارجي، وأما النتيجة في القاعدة الفقهية فقد تكون جزئية لا تحتاج في تعلقها بعمل الآحاد إلى التطبيق، بل غالبًا تكون كذلك. وبتقريب آخر: نتيجة المسألة الاصولية إنما تنفع المجتهد ولا حظ للمقلد فيها، ومن هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، ولا يجوز له أن يفتي في الرسائل العملية بحجة الخبر الواحد القائم على الأحكام الشرعية مثلًا، لأن تطبيق النتيجة على الخارجيات ليس بيد المقلد بل هو من وظيفة المجتهد. وأما النتيجة

في القاعدة الفقهية فهي تنفع المقلد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلد، كما يفتي بقاعدة التجاوز والفراغ والضرر والجرح ومالا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وبالعكس، وغير ذلك من القواعد الفقهية. فالقاعدة الفقهية تشترك مع المسألة الفقهية في كون النتيجة فيها حكمًا جزئيًا عمليًا يتعلق بفعل المكلف بلا واسطة، غابته أنه جرى الاصطلاح على اختصاص المسألة الفقهية بما إذا كان المحمول فيها حكمًا أوليًا كان له تعلق بفعل أو بموضوع خاص - كمسألة وجوب الصلاة أو حرمة شرب الخمر - واختصاص القاعدة الفقهية بما إذا لم يكن للمحمول تعلق بفعل أو موضوع خاص، بل كان حاويًا لعدة من الأفعال والموضوعات المتفرقة التي يجمعها عنوان الحكم الحاوي لها، من غير فرق بين أن يكون المحمول فيها حكمًا واقعيًا أوليًا كقاعدة مالا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده الشاملة لجميع أنواع المعاوضات المتفرقة، أو حكمًا واقعيًا ثانويًا كقاعدة لا ضرر ولا جرح الجارية في جميع أبواب الفقه، أو حكمًا ظاهريًا كقاعدة التجاوز والفراغ. إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك: أن البحث عن حجية الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية يكون بحثًا عن مسألة اصولية (١) فإن النتيجة فيه حكم كلي لا يتعلق بعمل آحاد المكلفين إلا بعد تطبيقها على الأفعال أو الموضوعات الخارجية الجزئية، ولا عبرة بيقين المقلد وشكك في ذلك، بل العبرة بيقين المجتهد وشكك، وهو الذي يجري الاستصحاب ويكون بوحدته بمنزلة كل المكلفين، ولا يتوقف إعمال الاستصحاب على تحقق الموضوع خارجًا، بل يكفي فيه فرض

(١) أقول: لازم كلامه إدخال قاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكمية وكذا غيرها من القواعد الجارية في الشبهة الحكمية في المسائل الأصولية، مع أنه ليس كذلك، بل ظاهرهم جعلها من القواعد الفقهية، فتدبر. ولئن قيل: بأن القواعد ربما تنتج حكما جزئيا وأخرى كلياً، نقول: فالاستصحاب أيضا منها. (*)

[٣١١]

الوجود، كما إذا شك في بقاء نجاسة الماء المتغير الذي زال عنه التغير من قبل نفسه، فإنه يجري استصحاب النجاسة فيه ولو لم يوجد في العالم ماء متغير. والسر في ذلك: هو أن متعلق الشك في الاستصحابات الحكمية إنما هو الحكم الكلي المترتب على موضوعه المقدر وجوده مع تبدل بعض حالات الموضوع، وبذلك يمتاز عن استصحاب عدم النسخ عند الشك فيه، فإنه في استصحاب عدم النسخ لا يحتاج إلى فرض وجود الموضوع وتبدل بعض حالاته، وأما استصحاب الحكم الكلي في الشبهات الحكمية فيحتاج إلى فرض وجود الموضوع وتبدل بعض حالاته، ولا يحتاج إلى تحقق الموضوع خارجا، كما هو الشأن في الاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعية، ومن هنا كان إعمال الاستصحاب في الشبهات الحكمية من وظيفة المجتهد ولا حظ للمقلد فيه، ولا يجوز للمجتهد الفتوى بحجية الاستصحاب في الشبهة الحكمية لأن تطبيقها ليس بيد المقلد، بل لابد للمجتهد من الفتوى بالحكم المستخرج من إعمال الاستصحاب، فينطبق على ما تقدم من ضابط المسألة الأصولية، فإن حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية يقع كبرى لقياس استنباط الحكم الكلي، وذلك واضح. وأما البحث عن حجية الاستصحاب في الشبهات الموضوعية: فهو إنما يكون بحثا عن قاعدة فقهية، لأن النتيجة فيه حكم عملي له تعلق بعمل الأحاد ابتداء، فإن اليقين والشك من كل مكلف - مقلدا كان أو مجتهدا - يكون موضوعا مستقلا لجران الاستصحاب، كالشك المعتبر في قاعدة التجاوز والفراغ، فالذي يجري الاستصحاب في الموضوعات الخارجية إنما هو أحاد المكلفين على حسب ما يعرض لهم من الشك واليقين، وليس للمجتهد إلا الفتوى بحجية الاستصحاب في الموضوعات، وأما إعماله فهو يدور مدار شك المقلد ويقينه، والنتيجة لا تكون إلا الحكم الجزئي المتعلق بعمله الخاص الذي

[٣١٢]

لا يتعداه، كطهارة ثوبه ونجاسة بدنه وغير ذلك، فالبحث عن حجية الاستصحاب في الموضوعات الخارجية كالبحث عن حجية قاعدة الفراغ والتجاوز يرجع إلى البحث عن قاعدة فقهية. فظهر: أنه لابد من القول بالتفصيل بين حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية وبين حجيتها في الشبهات الموضوعية، فالأول يكون من المسائل الأصولية، والثاني من القواعد الفقهية. وتوهم: أنه لا يمكن ذلك مع وحدة الدليل الدال على حجية الاستصحاب وهو قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " فإن نتيجة الدليل الواحد لا يمكن أن تختلف وتكون تارة مسألة أصولية وأخرى قاعدة فقهية. فاسد، فإن قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " ينحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد أفراد اليقين والشك، فلا محذور في اختلاف النتيجة حسب اختلاف مقامات الشك واليقين، وأنه في مقام الشبهة الحكمية تكون النتيجة مسألة أصولية وفي مقام الشبهة الموضوعية تكون النتيجة قاعدة فقهية، ولا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في معنيين. وهذا من غير فرق بين القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد أو من باب إفادته الظن النوعي وبناء العقلاء، فإن

اليقين السابق والشك اللاحق المفيد للظن في نوعه إن تعلق بالاحكام يكون من المسائل الاصولية وإن تعلق بالموضوعات يكون من القواعد الفقهية. بل ما ذكرناه من اختلاف النتيجة لا يختص بالاستصحاب، بل يطرد في جميع الامارات والاصول، فالبحث عن حجية الظواهر في باب الاوقاف والاقارير والوصايا يرجع إلى البحث وعن قاعدة فقهية، والبحث عن حجيتها في باب الاحكام يرجع إلى البحث عن مسألة اصولية، وقس على ذلك سائر الطرق والاصول.

[٢١٢]

ومما ذكرنا ظهر: موقع النظر في كلام الشيخ - قدس سره - من أن الاستصحاب في الاحكام عبارة عن نفس الحكم، والدليل عليه قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " فيكون الاستصحاب قاعدة فقهية. وجه النظر: هو أن الاستصحاب إنما يكون مدركا للحكم الشرعي، لا أنه بنفسه حكم شرعي، فان عدم نقض اليقين بالشك الذي هو مفاد الاستصحاب يكون دليلا على نجاسة الماء المتغير الذي زال عنه التغير من قبل نفسه، فتأمل جيدا. - الامر الثالث - لا إشكال في مباينة الاستصحاب لكل من " قاعدة اليقين " و " قاعدة المقتضي والمانع " كما أن كلا من القاعدتين تباين الأخرى، وليس ما يكون بمفهومه جامعا بين العناوين الثلاث. وتوضيح ذلك: هو أنه يعتبر اختلاف متعلق الشك واليقين في " قاعدة المقتضي والمانع " ولا يمكن أن يتحد، فان اليقين فيها إنما يتعلق بوجود المقتضي والشك يتعلق بوجود المانع، فيختلف متعلق الشك واليقين، ولا يمكن أن يتعلق أحدهما بعين ما تعلق به الآخر، وهذا بخلاف الشك واليقين في باب الاستصحاب و " قاعدة اليقين " فان الشك في كل منهما يتعلق بعين ما يتعلق به اليقين ولا يختلف مورد الشك واليقين فيهما، كما سيأتي بيانه. وبقریب آخر: مورد " قاعدة المقتضي والمانع " هو ما إذا اجتمع كل من الشك واليقين والمشكوك والمتيقن في الزمان، فانه في ظرف اليقين بوجود المقتضي يشك في وجود المانع، فلا يختلف زمان الشك واليقين بمالهما من المتعلق. وأما " قاعدة اليقين " فيعتبر فيها اختلاف زمان الشك واليقين مع اتحاد زمان المشكوك والمتيقن، كما إذا تعلق اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة وشك

[٢١٤]

يوم السبت بعدالته في يوم الجمعة، فيختلف زمان اليقين مع زمان الشك، فان ظرف حصول اليقين كان هو يوم الجمعة وظرف حصول الشك كان هو يوم السبت، ويتحد زمان المتيقن والمشكوك، فان المتيقن والمشكوك فيه هو عدالة زيد في يوم الجمعة، ولذلك يعبر عن " قاعدة اليقين " بالشك الساري، لان الشك الحاصل في الزمان المتأخر عن زمان اليقين يسري ويرجع بطريق الفقهري إلى زمان اليقين، ويوجب تبدل اليقين وانقلابه إلى الشك. وأما الاستصحاب: فيعتبر فيه اختلاف زمان المتيقن والمشكوك، سواء اختلف زمان الشك واليقين أيضا (كما إذا حصل اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة بحيث كان يوم الجمعة طرفا لكل من العدالة واليقين وشك في يوم السبت بعدالته فيه) أو اتحد زمان الشك واليقين (كما إذا حصل اليقين في يوم السبت بعدالة زيد في يوم الجمعة وشك في يوم السبت أيضا بعدالة زيد فيه) فالذي يعتبر في الاستصحاب هو اختلاف زمان المتيقن والمشكوك، ولا يعتبر فيه اختلاف زمان الشك واليقين، على عكس " قاعدة اليقين " أو " قاعدة المقتضي والمانع ". إيفاظ: ما سيأتي من الشيخ - قدس سره - من عدم اعتبار الاستصحاب عند الشك

في المقتضي لا يراد به " المقتضي " في باب " قاعدة المقتضي والمانع " فان المراد من المقتضي والمانع في القاعدة لا يخلو عن أحد وجوه ثلاث: الاول: أن يكون المراد من المقتضي ما يقتضي وجود الأثر التكويني في عالم التكوين كافتضاء النار للاحراق، ومن المانع ما يمنع عن تأثير المقتضي كمانعية الرطوبة الغالبة عن تأثير النار في الثوب المجاور لها. فترجع دعوى من يقول باعتبار " قاعدة المقتضي والمانع " إلى أنه يجب البناء على تحقق المقتضى (بالتحقيق) عند العلم بوجود المقتضي (بالكسر) مع الشك في وجود المانع. الثاني: أن يكون المراد من المقتضي ما يقتضي الأثر الشرعي بحسب جعل الشارع، ومن المانع ما يمنع عن ترتب الأثر الشرعي بجعل من الشارع، فيكون كل من المقتضي والمانع شرعياً، كما يقال: إن الاستفادة من أدلة النجاسات أن الشارع جعل ملاقة الماء للنجاسة مقتضية لنجاسته وكرية الماء مانعة عنها. فترجع دعوى من يقول باعتبار " قاعدة المقتضي والمانع " إلى أنه يجب البناء على تحقق الأثر الشرعي كنجاسة الماء عند العلم بوجود ما جعله الشارع مقتضياً له - كالملاقة في المثال - إلى أن يثبت المانع وهو كرية الماء. الثالث: أن يكون المراد من المقتضي ما يقتضي تشريع الحكم من الملاكات التي تبني عليها الأحكام كما يقال: إن العلم مقتض لوجوب الأكرام، ومن المانع ما يمنع عن تأثير المقتضي في جعل كمانعية الفسق عن تشريع وجوب الأكرام. فترجع دعوى من يقول باعتبار " قاعدة المقتضي والمانع " إلى أنه يجب البناء على تحقق الحكم الشرعي عند العلم بوجود الملاك والشك في وجود المانع. ولم يعلم: أن من يدعي حجية " قاعدة المقتضي والمانع " إلى أي من هذه الوجوه الثلاثة ترجع دعواه؟ ويمكن أن يقول بحجية القاعدة في الجميع، وسيأتي (إن شاء الله تعالى) أنه لا دليل على اعتبار " قاعدة المقتضي والمانع " مطلقاً،

سواء أريد من " المقتضي " المقتضي التكويني أو الشرعي أو الملاك، خصوصاً لو أريد منه الأخير، فإنه لا طريق إلى إحراز المقتضي الملاك. وعلى كل حال: المراد من " المقتضي " الذي ذهب إليه الشيخ - قدس سره - إلى عدم اعتبار الاستصحاب عند الشك فيه معنى آخر أجنبي عن هذه الوجوه الثلاثة المذكورة في القاعدة، وسيوضح المراد منه (إن شاء الله تعالى). - الأمر الرابع - يعتبر في الاستصحاب أمور ثلاثة: أحدها: اجتماع اليقين والشك في الزمان، سواء كان مبدء حدوث اليقين قبل حدوث الشك، أو تقارن حدوثهما في الزمان، أو تأخر حدوث اليقين عن حدوث الشك، كما لو شك في عدالة زيد في يوم السبت واستمر الشك إلى يوم الأحد وفي يوم الأحد حدث اليقين بعدالته في يوم الجمعة، فالذي يعتبر في الاستصحاب هو اجتماع اليقين والشك في الزمان، من غير فرق بين تقارن حدوثهما زماناً أو سبق حدوث أحدهما على الآخر، فإنه مع عدم اجتماع اليقين والشك يلزم تبدل اليقين وسراية الشك إليه، فيخرج عن موضوع الاستصحاب، لأنه يعتبر فيه استقرار اليقين بوجود المتيقن في وقت ما، وبذلك يمتاز الاستصحاب عن " قاعدة اليقين " كما تقدم. ثانيها: سبق زمان المتيقن على زمان الشك، بأن يتعلق الشك ببقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً، فلو انعكس الأمر وكان زمان المتيقن متأخراً عن زمان الشك - كما إذا شك في مبدء حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر - يرجع ذلك إلى الاستصحاب القهقري الذي لا دليل على اعتباره، فإن الظاهر من قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " هو عدم نقض المتيقن بما له

من الآثار بالشك في بقائه، وهذا المعنى يتوقف على سبق زمان المتيقن، إذ مع

[٢١٧]

سبق زمان الشك لا يرتبط الشك في مبدء حدوثه باليقين الحاصل في الزمان الحاضر، فان عدم البناء على حدوث المتيقن في الزمان السابق على زمان اليقين بوجوده لا يعد نقضا لليقين بالشك، بل الامر في الاستصحاب الفهقري بالعكس يكون من نقض الشك باليقين، لا نقض اليقين بالشك. وبالجملة: لا إشكال في أن مفاد الاخبار الواردة في الباب يقتضي سبق زمان المتيقن والشك في بقائه، وهذا المعنى أجنبي عن استصحاب الفهقري، فالقائل بحجيته لا بد له من أن يلتمس دليلا آخر غير روايات الباب. ثالثها: فعلية الشك واليقين، ولا يكفي الشك واليقين التقديري، فانه مضافا إلى ظهور لفظ الشك واليقين بل مطلق الالفاظ في فعلية الوصف العنواني وقيام مبدء الاشتقاق الحقيقي أو الجعلي بالذات فعلا وتلبسها به حال الاطلاق - ولذا وقع الاتفاق على عدم حصة إطلاق الانسان والحجر وغير ذلك من الجوامد على ما انقضت عنه الانسانية والحجرية أو لم يتلبس بعد وإن وقع الخلاف في خصوص المشتقات في صحة إطلاقها على وجه الحقيقة بالنسبة إلى من انقضت عنه المبدء - أن الحكم المجعول في الاستصحاب بل في مطلق الاصول لا يكاد يتحقق إلا مع فعلية الشك الذي اخذ موضوعا فيها، بدهاء أن الجري العملي على أحد طرفي الشك أو البناء على بقاء الحالة السابقة وترتب آثار ثبوت المتيقن لا يمكن إلا مع فعلية الشك، بل قد تقدم منا في مبحث الظن أن نتيجة الحكم الظاهري لا يكاد أن تتحقق إلا بعد العلم بالحكم والموضوع، من غير فرق في ذلك بين الطرق والامارات وبين الاصول العملية. وبذلك تمتاز الاحكام الواقعية عن الاحكام الظاهرية بعد اشتراكهما في عدم توقف الجعل والانشاء على العلم به، لانه يلزم الدور، إلا أن فعلية الاحكام الواقعية لا تتوقف على العلم بالحكم أو الموضوع، بل فعليتها تدور مدار وجود الموضوع خارجا ولو مع جهل المكلف به، وربما تكون بوجوداتها الواقعية منشأ للآثار الخاصة وإن لم يكن

[٢١٨]

لها وجود علمي. وهذا بخلاف الاحكام الظاهرية، فانها بوجوداتها الواقعية لا أثر لها ولا يترتب عليها الآثار المرغوبة منها - من كونها منجزة للواقع عند الاصابة والمعذورية عند المخالفة - إلا بعد الالتفات إليها والعلم بها حكما وموضوعا، لوضوح أن مجرد جعل حجية الخبر الثقة أو الاستصحاب لا يقتضي التنجيز والمعذورية إلا بعد العلم بقيام الخبر أو الاستصحاب على وجوب الشئ ومقدار دلالته وما يستفاد منه. وبالجملة: لا إشكال في أن نتيجة جعل الطرق والامارات والاصول العملية لا يمكن أن تتحقق إلا بعد العلم بالحكم والموضوع، لا معنى للمؤاخذة على ترك العمل بخبر لم يعلم به. وكذا الاستصحاب، فيتوقف جريان الاستصحاب على الالتفات إليه حكما وموضوعا، وذلك يتوقف على فعلية الشك الذي اخذ موضوعا فيه، فلا ينبغي التأمل في اعتبار فعلية الشك في الاستصحاب. ويترتب على ذلك فروع مهمة: منها: ما إذا تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلى غافلا وبعد الفراغ من الصلاة شك في تطهره قبل الصلاة (١) فبناء على اعتبار فعلية الشك في جريان الاستصحاب ينبغي القول بصحة الصلاة وعدم وجوب إعادتها، لانه يكون من الشك بعد الفراغ، فتجري في الصلاة " قاعدة الفراغ " ولا أثر لاستصحاب بقاء الحدث

الجاري بعد الصلاة عند الالتفات إلى حاله، لان قاعدة الفراغ حاکمة عليه. نعم: استصحاب بقاء الحدث إنما ينفع بالنسبة

(١) أقول: لا إشكال في أن الطرق المنجزة للواقع والمعذرة لها أو اصولها تكون منجزة ومعذرة ما دام موجودا لا بعد انعدامها، وحينئذ ففي الزمان السابق لو فرض استصحاب الحدث فلا يقتضي ذلك إلا بطلان الصلاة سابقا. وأما في الحال: فلا مرجع فعلا إلا قاعدة التجاوز أو الفراغ الحاكم بالصحة، فمن هذا الحين لا معنى للحكم ببطلان الصلاة السابقة، وإنما يحكم به سابقا، ولا أثر له عملي فعلا، فما أفيد من الأساس لا نتيجة له عملا في المقام، كما لا يخفى. (*)

[٣١٩]

إلى الصلوات المستقبلية. هذا بناء على اعتبار فعلية الشك. وأما بناء على كفاية الشك التقديري، فينبغي القول ببطلان الصلاة في الفرض المذكور، لانه بمجرد تيقن الحدث كان الحكم المجعول في حقه هو البناء على بقاء الحدث إلى أن يعلم بالرافع ولا أثر لغفلته بعد ذلك، لانه يكون بمنزلة من صلى محدثا بحكم الاستصحاب، فهو كمن دخل في الصلاة مع الشك في الطهارة، فتأمل جيدا. - الامر الخامس - الانقسامات اللاحقة للاستصحاب باعتبار اختلاف المستصحب والدليل الدال عليه ومنشأ الشك في بقاءه كثيرة. أما أقسامه باعتبار المستصحب: فهي أن المستصحب إما أن يكون أمرا وجوديا وإما أن يكون عدميا. وعلى كلا التقديرين: فاما أن يكون حكما شرعيا وإما أن يكون موضوعا ذا حكم. وعلى الاول: فاما أن يكون حكما كليا وإما أن يكون حكما جزئيا. وعلى كلا التقديرين: فاما أن يكون من الاحكام التكليفية وإما أن يكون من الاحكام الوضعية. وأما أقسامه باعتبار الدليل: فهي أن الدليل الدال على ثبوت المستصحب إما أن يكون هو الكتاب والسنة، وإما أن يكون هو الاجماع، وإما أن يكون هو العقل. وأما أقسامه باعتبار منشأ الشك: فهي أن الشك في بقاء المستصحب إما أن يكون لاجل الشك في المقتضي بالبيان الآتي، وإما أن يكون لاجل الشك في وجود الرافع أو الغاية - على ما سيأتي من الفرق بينهما - وإما أن يكون لاجل الشك في رافعية الموجود من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية. فهذا جملة الاقسام المتصورة في الاستصحاب بالاعتبارات الثلاثة. وقد وقع

[٣٢٠]

الخلافا في حجية الاستصحاب في كل واحد من هذه الاقسام. والاقوى: حجية الاستصحاب في جميع الاقسام اللاحقة له باعتبار المستصحب والدليل الدال على ثبوته. وأما أقسامه اللاحقة له باعتبار منشأ الشك: فسيأتي الكلام فيه. ويظهر من الشيخ - قدس سره - عدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان الدليل الدال على ثبوت المستصحب هو العقل، وحاصل ما أفاده في وجه ذلك هو: أن الاحكام العقلية لا يكاد يتطرق الاهمال والاجمال فيها، فان العقل لا يستقل بقبح شئ أو حسنه إلا بعد الالتفات إلى الموضوع بجميع ما يعتبر فيه من القيود والخصوصيات، فكل قيد اعتبره العقل في حكمه فلا بد وأن يكون له دخل في الموضوع، ومعه لا يمكن الشك في بقاء الحكم العقلي وما يستتبعه من الحكم الشرعي - بقاعدة الملازمة - مع بقاء الموضوع واتحاد القضية المشكوكة للقضية المتيقنة الذي لا بد منه في الاستصحاب - كما سيأتي بيانه - فانه لا يمكن الشك في بقاء الشئ إلا بعد انتفاء بعض الخصوصيات والعوارض الممكنة به، بداهة أنه مع بقاء الموضوع على ما هو عليه يقطع بقاء الحكم ولا يتطرق إليه الشك، فالشك في بقاء الحكم العقلي لا يكون إلا بعد

انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، ومعه يقطع بارتفاع الحكم، لان المفروض أن للخصوصية الزائفة دخلا في موضوع حكم العقل. ويتقريب آخر: العقل لا يستقل بحسن الشيء أو قبحه إلا بعد الاحاطة بجميع ماله دخل في الحسن والقبح، فلا بد وأن يكون لكل خصوصية أخذها العقل في موضوع حكمه مما لها دخل في مناط حكمه، فعند انتفاء بعض الخصوصيات لا يجري استصحاب بقاء الحكم العقلي، للعلم بارتفاع المناط. فالحكم العقلي إما أن يكون مقطوع البقاء وإما أن يكون مقطوع الارتفاع، ولا يتطرق فيه الشك لكي يجري فيه الاستصحاب.

[٢٢١]

وأما الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل بقاعدة الملازمة، فلا يمكن استصحابه أيضا، لان المناط للحكم الشرعي هو المناط في الحكم العقلي، فلا يمكن أن يكون دائرة ما يقوم به مناط الحكم الشرعي أوسع من دائرة ما يقوم به مناط الحكم العقلي، فان الحكم الشرعي إنما استفيد من حكم العقل، فلا بد من أن يكون للخصوصية الزائفة دخل في مناط حكم الشرع أيضا، لاتحاد ما يقوم به المناط فيهما، فالعلم بارتفاع مناط الحكم العقلي يلزم العلم بارتفاع مناط الحكم الشرعي، فكما لا يمكن استصحاب الحكم العقلي عند انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، كذلك لا يمكن استصحاب الحكم الشرعي المستفاد منه، فالحكم الشرعي أيضا إما أن يكون مقطوع الارتفاع وإما أن يكون مقطوع البقاء، ولا يتطرق الشك فيه أبدا. هذا حاصل ما أفاده الشيخ، بتحرير منا. ولكن للنظر فيه مجال. أما أولا: فلان دعوى: كون كل خصوصية أخذها العقل في موضوع حكمه لابد وأن يكون لها دخل في مناط حكمه واقعا، ممنوعة، بدهاة أنه ربما لا يدرك العقل دخل الخصوصية في مناط الحسن والقبح واقعا، وإنما أخذها في الموضوع لمكان أن الموضوع الواحد لتلك الخصوصية هو المتيقن في قيام مناط الحسن أو القبح فيه، مع أنه يحتمل واقعا أن لا يكون لها دخل في المناط، مثلا يمكن أن يكون حكم العقل بقبح الكذب الضار الذي لا يترتب عليه نفع للكاذب ولا لغيره إنما هو لاجل أن الكذب المشتمل علي هذه الخصوصيات هو القدر المتيقن في قيام مناط القبح فيه، مع أنه يحتمل أن لا يكون لخصوصية عدم ترتب النفع دخل في القبح، بل يكفي في القبح مجرد ترتب الضرر عليه وإن لزم منه حصول النفع للكاذب أو لغيره، والحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل إنما يدور مدار ما يقوم به مناط القبح واقعا، فيمكن بقاء الحكم الشرعي مع انتفاء بعض الخصوصيات التي أخذها العقل في الموضوع من باب القدر المتيقن،

[٢٢٢]

لاحتمال أن لا تكون لتلك الخصوصية دخل فيما يقوم به الملاك واقعا، فيكون وزان الحكم الشرعي المستفاد من الحكم العقلي وزان الحكم الشرعي المستفاد من الكتاب والسنة يصح استصحابه عند الشك في بقاءه لاجل زوال بعض خصوصيات الموضوع التي لا تضر بصدق بقاء الموضوع واتحاد القضية المشكوكة للقضية المتيقنة عرفا. وثانيا: سلمنا أن كل خصوصية أخذها العقل في موضوع حكمه لها دخل في مناط الحكم بنظر العقل ويكون بها قوام الموضوع، إلا أنه يمكن أن يكون ملاك الحكم الشرعي قائما بالأعم من الواجد لبعض الخصوصيات والفاقد لها، فان حكم العقل بقبح الواجد لجميع الخصوصيات لا ينحل إلى حكمين: حكم إيجابي وهو قبح الكذب الضار اليغر النافع، وحكم سلبي وهو عدم قبح الكذب الفاقد لوصف الضرر، فانه ليس للحكم العقلي مفهوم ينفي الملاك عما عدا ما استقل

به، فيمكن أن تكون لخصوصية الضرر دخل في مناط حكم العقل بغير الكذب من دون أن يكون لها دخل في مناط الحكم الشرعي بحرمة الكذب، إذ من الممكن أن يكون موضوع الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي أوسع من موضوع الحكم العقلي. ودعوى: أنه لا يمكن ذلك، مما لا شاهد عليها بعد البناء على أن المتبع في بقاء الموضوع وارتفاعه في باب الاستصحاب إنما هو نظر العرف ولا عبرة بالموضوع العقلي. والحاصل: أن القيد الذي اخذ في موضوع حكم العقل لا يزيد عن القيد الذي اخذ في موضوع الدليل الشرعي كالكتاب والسنة، فكما أن اخذ القيد في الدليل كاشف عن دخله في ملاك الحكم الشرعي ومع ذلك يجري الاستصحاب عند انتفاء القيد إذا لم يكن من المقومات للموضوع عرفاً ولا يضر بوحدة القضية المتيقنة للمشكوكة بحسب ما يراه العرف من مناسبة الحكم والموضوع، على ما سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى) كذلك أخذ القيد في حكم

[٢٢٢]

العقل إنما يكون كاشفاً عن دخله في الملاك ثبوتاً. ولكن هذا لا يضر بجريان استصحاب الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل عند انتفاء القيد إذا لم يكن القيد من مقومات الموضوع عرفاً. نعم: انتفاء بعض القيود التي اعتبرها العقل في موضوع حكمه يوجب رفع الحكم العقلي، وليس المقصود استصحاب بقاء الحكم العقلي، بل المقصود استصحاب بقاء الحكم الشرعي المستكشف منه، وهو بمكان من الامكان. وبالجملة: الموضوع في حكم العقل وإن كان مقيداً بالخصوصية المنتفية، إلا أن تقييد الموضوع العقلي بالخصوصية كتقييد الموضوع الشرعي في الكتاب والسنة بها، كقوله: " الماء المتغير نجس " فإن وصف التغير الذي اخذ في موضوع الدليل الشرعي كوصف الضرر الذي اخذ في موضوع الحكم العقلي، فكما أن زوال وصف التغير عن الماء لا يضر بصدق بقاء موضوع النجاسة عرفاً، لأن العرف بمناسبة الحكم والموضوع يرى أن موضوع النجاسة هو الماء ووصف التغير علة لعروض النجاسة على الماء غاية أنه يشك في كونه علة لها حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط، وهو الموجب لجريان الاستصحاب - على ما سيأتي بيانه - كذلك عدم ترتب وصف الضرر على الكذب لا يضر بصدق بقاء موضوع الحرمة عرفاً، فإن موضوع الحرمة بنظر العرف هو نفس الكذب لا بوصف كونه مضراً. نعم: لو كان المدار في اتحاد القضية المشكوكة للقضية المتيقنة على نظر العقل واعتبرنا في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع عقلاً، لكان للمنع عن جريان الاستصحاب عند انتفاء بعض القيود مجال، إلا أن ذلك لا يختص بالحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي، بل يطرد في جميع الاحكام الشرعية، كما سيأتي توضيحه. فظهر: أنه لا مجال للفرق بين كون الدليل الدال على ثبوت المستصحب هو العقل أو الكتاب والسنة، فتأمل جيداً. وسيأتي لذلك مزيد توضيح.

[٢٢٤]

- الامر السادس - قد عرفت في الامر السابق: أن الشك في بقاء المستصحب تارة: يكون لاجل الشك في المقتضي، واخرى: يكون لاجل الشك في الرفع أو الغاية. وقد اختار الشيخ - قدس سره - عدم جريان الاستصحاب عند الشك في المقتضي، وحكي ذلك أيضاً عن المحقق الخونساري - رحمه الله - فقد ينوهم: أن المراد من المقتضي هو الملاك والمصلحة التي اقتضت تشريع الحكم على طبقها (١) ويقابله الرفع وهو ما يمنع عن تأثير الملاك في الحكم بعد العلم بأن فيه ملاك التشريع، فيكون الشك في المقتضي عبارة عن

الشك في ثبوت ملاك الحكم عند انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، لاحتمال أن يكون لتلك الخصوصية دخل في الملاك. والشك في الرافع عبارة عن الشك في وجود ما يمنع عن تأثير الملاك في الحكم بعد العلم بثبوته، لاحتمال أن يكون لتلك الخصوصية المتنتفة دخل في تأثير الملاك، فيكون الشك في بقاء علم زيد مثلا من الشك في

(١) أقول: ما أظن أحدا يريد من المقتضي في المقام ما هو الملاك لاحداث تشريع الحكم ولو لم يكن مقتضيا لبقائه، بل عمدة نظره إلى المقتضي لبقائه، وحينئذ ففي الاحكام التكليفية ليس المقتضي لبقائها إلا ما هو المقتضى لثبوتها من المصالح وبذلك أيضا يحرز استعداد الحكم للبقاء، إذ يستحيل استعداد للتكاليف بقاء بدون بقاء المصلحة في متعلقه، وطريق إحراره ربما يكون بكيفية لسان الدليل: من كونه في مقام إثبات حكم لموضوعه مطلقا، بلا نظر إلى فعلية الحكم من سائر الجهات، وبعبارة أخرى: كان الخطاب بمادتها الكاشفة عن مصلحة الحكم مطلقا وإن لم يكن من حيث الفعلية مثل هذا الاطلاق - كما هو الشأن في الاحكام الاقتضائية كحلية الغنم وحرمة الخمر - بل ومع فرض إطلاقنا من حيث الفعلية أيضا، ولكن خصص مرتبة فعليته بما يشك في مصداقه، هذا كله في التكليفيات. وأما في الاحكام الوضعية: فلا شبهة في أن المقتضي لاحداثها من أسبابها لا يكون مقتضيا لبقائها، فهي من هذه الجهة نظير كثير من الامور الخارجية في أن العلية المحدثة كالبناء والبناء لا يكون علة ميقية، بل بقاءه مستند إلى اقتضاء في ذاته المعبر عنه بالاستعداد، وحينئذ مرجع الشك في المقتضى بقاء إلى الاستعداد المزبور في جميع المقامات، ولا أظن من أحد يريد غير هذا المعنى، كما لا يخفى. (*)

[٢٢٥]

المقتضي، وفي فسقه من الشك في الرافع. وقد يتوهم أيضا: أن المراد من المقتضي هو المقتضي لوجود الشيء في باب الاسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعي تأسيسا أو إمضاء، والمراد من الرافع هو ما يرفع المسبب شرعا، كما يقال: إن الوضوء مقتض للطهارة والبول ورافع لها، والنكاح مقتض للزوجة والطلاق رافع لها، والبيع مقتض للملكية والفسخ رافع لها، فيكون الشك في المقتضي عبارة عن الشك في بقاء اقتضاء السبب للمسبب عند انتفاء بعض الخصوصيات. ويقابله الشك في الرافع، وهو ما إذا شك في بقاء المسبب بعد العلم ببقاء اقتضاء السبب، ولكن يحتمل أن يكون في البين ما يرفع اقتضائه ويدفع تأثيره. مثلا تارة: يشك في بقاء اقتضاء النكاح أو الوضوء عند قول الزوج للزوجة: أنت خلية أو برية أو عند خروج المذي أو الوذي عقيب الطهارة. وإخرى: لا يشك في بقاء اقتضاء النكاح والوضوء عقيب قول الزوجة: أنت خلية أو برية أو عقيب خروج المذي والوذي، بل يقطع ببقاء المقتضى، إلا أنه يحتمل أن يكون ذلك رافعا لتأثير المقتضي لمكان تدافع المقتضيين، فالاول يكون من الشك في المقتضي، والثاني يكون من الشك في الرافع. هذا، ولكن التأمل في كلام المحقق والشيخ - قدس سرهما - يعطي عدم إرادة ذلك من المقتضي، فان القول بعدم حجية الاستصحاب عند الشك في المقتضي بأحد الوجهين المتقدمين يساوق القول بعدم حجية الاستصحاب مطلقا، فانه لا طريق إلى إحرار وجود ملاك الحكم أو إحرار بقاء المقتضيات الشرعية في باب الاسباب والمسببات عند انتفاء بعض خصوصيات الموضوع أو طرو بعض ما يشك معه في بقاء الاثر، إذ العلم ببقاء الملاك أو الاثر يستحيل عادة لمن لا يوحى إليه إلا من طريق الادلة الشرعية، فانه لا يمكن إثبات كون الوضوء أو النكاح المتعقب بالمذي أو بقول الزوج: " أنت خلية " مقتضيا لبقاء

[٢٢٦]

الطهارة وعلقة الزوجية وبالجملة: لو بنينا على عدم حجية الاستصحاب عند الشك في المقتضي بأحد الوجهين يلزم سد باب جريان الاستصحاب في جميع المقامات، إذا ما من مورد إلا ويشك في تحقق المقتضي بمعنى الملاك أو بمعنى اقتضاء السبب. فالظاهر: أنه ليس مراد الشيخ والمحقق - قدس سرهما - من المقتضي أحد الوجهين، بل مرادهما من المقتضي في تقسيم الاستصحاب إلى الشك في المقتضي والشك في الرفع هو مقدار قابلية المستصحب للبقاء في الزمان. وتوضيح ذلك: هو أن كل موجود وحادث في العالم لا يد وأن يكون له بحسب طبعه مقدار من القابلية والاستعداد لبقائه في سلسلة الزمان، بحيث لو خلى الشئ وطبعه ولم تلحقه عارضة زمانية لكان يبقى في عمود الزمان بمقدار ما يقتضيه استعداداه بحسب ما جرت عليه مشية الله (تعالى) ولا إشكال في اختلاف الموجودات في مقدار القابلية والاستعداد، كما يشاهد بالوجدان اختلاف استعداد ذوات النفوس في بقائها في سلسلة الزمان، فإن منها ما تبقى مائة سنة ومنها ما يزيد عن ذلك ومنها ما ينقص عنه، حتى أن بين ذوات النفوس ما يبقى ألف سنة، كما يقال: إن بعض أقسام الحيتان والطيور يعيش ألف سنة، وبينها أيضا مالا يعيش إلا ساعة، وكذا الحال في غير ذوات النفوس من الموضوعات الخارجية، فإن الفواكه والحبوبات لها مقدار من استعداد البقاء على ما بينها من الاختلاف، وكذا الابنية، فإن البناء الواقع في ساحل البحر أقل بقاء من البناء الواقع في مكان آخر ولو لاجل ما يلحقه من خصوصية المكان والزمان وغير ذلك، هذا في الموضوعات الخارجية. وأما الاحكام الشرعية: فكذلك أيضا، فإن لكل حكم شرعي أمدا وغاية يبقى الحكم إليها مع قطع النظر عن اللواحق والعوارض الطارئة، فيكون مقدار قابلية بقاء الحكم في الزمان على حسب ما ضرب له من الغاية شرعا، غايته:

[٢٢٧]

أن الفرق بين الموضوعات الخارجية والاحكام الشرعية هو أن تشخيص مقدار استعداد بقاء الموضوع في الزمان إنما يكون بالامتحان والتجربة ونحو ذلك من الاسباب المشخصة لاستعداد بقاء الموجودات في عمود الزمان، وأما الاحكام الشرعية فطريق تشخيص مقدار استعداد بقاء الحكم في الزمان إنما يكون من قبل الشارع. إذا عرفت ذلك، فنقول: إن المستصحب إما أن يكون موضوعا خارجيا وإما أن يكون حكما شرعيا. فإن كان موضوعا خارجيا فتارة: يعلم مقدار استعداد بقاءه في الزمان ويشك في حدوث زمانه أوجب رفع الموضوع وإعدامه عن صفحة الوجود في أثناء عمره واستعداد بقاءه، وأخرى: لا يعلم مقدار عمره واستعداد بقاءه، كما لو شك في أن البق يعيش ثلاثة أيام أو اربعة. فالاول يكون من الشك في الرفع، والثاني يكون من الشك في المقتضي. فضايط الشك في المقتضي: هو أن يكون الشك في بقاء الموجود لاجل الشك في مقدار قابليته للوجود واستعداداه للبقاء في عمود الزمان. وضايط الشك في الرفع: هو أن يكون الشك في بقاء الموجود لاجل الشك في حدوث زمانه أوجب إعدام الموجود في أثناء استعداداه للبقاء، كما إذا احتمل طرو مرض أو قتل أو تخريب أو نحو ذلك من الاسباب الموجبة لرفع الموضوعات الخارجية. والظاهر: أن القائل بعدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي أراد من المقتضي هذا المعنى، كما يشهد له التمثيل بالشك في بقاء البلد الميني على ساحل البحر، فإن الشك في بقاء البلد إنما هو لاجل الشك في مقدار استعداداه للبقاء، وهذا المعنى من الشك في المقتضي هو الذي ينبغي النزاع في اعتبار الاستصحاب فيه وعدمه، فإنه لا يلزم من القول بالتفصيل سد باب الاستصحاب مطلقا، كما يلزم منه ذلك إن اريد من المقتضي أحد الوجهين

المتقدمين، هذا إذا كان المستصحب من الموضوعات الخارجية. وإن كان المستصحب من الاحكام الشرعية: فقد عرفت أن الشك في المقتضي فيها بالمعنى المتقدم إنما يكون لاجل الشك في الغاية على بعض التقادير وتفصيل ذلك: هو أن الحكم الشرعي إما أن يكون قد ضرب له غاية كقوله تعالى: " وأتموا الصيام إلى الليل " بناء على كون الغاية غاية للحكم لا للصيام، وإما أن لا يكون له غاية. وعلى الثاني: فاما أن يعلم إرسال الحكم في الزمان بحيث يعم جميع الازمنة ولو بمعونة مقدمات الحكمة، وإما أن لا يعلم ذلك بل يحتمل أن يكون امتداد الحكم إلى زمان خاص وينقطع بعده. فان لم يعلم إرسال الحكم في الزمان: فالشك في بقائه بالنسبة إلى ما عدا القدر المتيقن من امتداده في الزمان يرجع إلى الشك في المقتضي، لانه يحتمل أن يكون زمان الشك هو آخر زمان الحكم بحسب ما جعل له من الغاية، بحيث لا يكون له استعداد البقاء بعد ذلك، فيكون بعينه كالشك في مقدار استعداد بقاء الموضوع الخارجي في سلسلة الزمان. وإن علم إرسال الحكم في جميع الازمنة: فالشك في بقائه دائماً يكون من الشك في الرافع، فان الشك في بقاء الحكم المرسل لا يمكن إلا من جهة الشك في حدوث امر زمني يقتضي رفع الحكم مع اقتضائه للبقاء، كما لو شك في طرو أحد العناوين الموجبة لرفع الحكم تفضلاً وامتناناً، فتأمل. هذا إذا لم يضرب للحكم غاية في لسان الدليل. وإن كان له غاية: فتارة: يشك في مقدار الغاية من جهة الشبهة الحكمية كما إذا شك في أن غاية وجوب صلاة المغرب هل هي ذهاب الحمرة المغربية؟ أو أن غايته انتصاف الليل؟ وأخرى: يشك في مقدار الغاية من جهة الشبهة المفهومية كما إذا شك في أن الغروب الذي اخذ غاية لوجوب صلاة الظهرين هل هو استتار القرص؟ أو ذهاب الحرمة المشرقية؟ وثالثة: يشك في الغاية من

جهة الشبهة الموضوعية كما إذا شك في طلوع الشمس الذي اخذ غاية لوجوب صلاة الصبح. فان شك في مقدار الغاية من جهة الشبهة الحكمية: فالشك في بقاء الحكم فيما وراء القدر المتيقن من الغاية يكون من الشك في المقتضي، وكذا إذا كان الشك في مقدارها من جهة الشبهة المفهومية، فان الشك في بقاء وجوب صلاة الظهرين إلى ما بعد استتار القرص يرجع إلى الشك في أمد الحكم ومقدار استعداد بقائه في الزمان، لاحتمال أن يكون الغروب هو استتار القرص، فيكون قد انتهى عمر الحكم. وإن كان الشك في حصول الغاية من جهة الشبهة الموضوعية: فالشك في ذلك يرجع إلى الشك في الرافع حكماً لا موضوعاً، لان الشك في الرافع هو ما إذا شك في حدوث أمر زمني، والشك في المقام يرجع إلى حدوث نفس الزمان الذي جعل غاية للحكم، فالشك في حصول الغاية ليس من الشك في الرافع حقيقة، إلا أنه ملحق به حكماً (١) فان الشك في طلوع الشمس لا يرجع إلى الشك في مقدار استعداد بقاء الحكم في الزمان، للعلم بأنه يبقى إلى الطلوع، وإنما الشك في تحقق الطلوع، فيكون كالشك في حدوث ما يرفع الحكم، فتأمل. فتحصل: أن الشك في المقتضي يباين الشك في الرافع دائماً. وأما الشك في الغاية: فقد يلحق بالشك في المقتضي، وقد يلحق بالشك في الرافع، بالبيان المتقدم. وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الرافع والغاية، فان الرافع عبارة عن الامر الزمني الموجب لاعداد الموضوع أو الحكم عن وعائه من دون أن يؤخذ عدمه

(١) أقول: لا يخلو ذلك عن مصادرة، لان لسان الغاية في الأدلة كاشفة عن تحديد الاستعداد، ومع الشك فيه بأي نحو يشك في استعداد الحكم، ولعل المشار إليه بأمره بالتأمل ذلك. (*)

[٢٣٠]

قيدا للحكم أو الموضوع، والغاية عبارة عن الزمان الذي ينتهي إليه أمد الشئ، فتكون النسبة بين الرفع والغاية نسبة التباين. ولو كانت الغاية أعم من الزمان والزمان تكون النسبة بينهما بالعموم من وجه، فقد يجمعان كما إذا كان الحكم معيى بغاية زمانية، فان الامر الزماني الذي اخذ غاية للحكم كما يكون غاية له يكون رافعا أيضا، وقد يفترقان، فيكون الشئ غاية من دون أن يكون وجوده رافعا كما إذا اخذ الزمان غاية للحكم كالليل والنهار، وقد يكون الشئ رافعا للحكم من دون أن يكون غاية له كالحدث الرفع للطهارة، فان الحدث ليس غاية للطهارة لعدم أخذ عدمه قيда للطهارة وإنما كان وجوده رافعا لها. وإن ناقشت في بعض ما ذكرناه، فلا يضر بما هو المدعى في المقام: من أن مراد الشيخ - قدس سره - من المقتضي في قوله: " إن الاستصحاب لا يجري عند الشك فيه " ليس هو المقتضي بمعنى الملاك، ولا المقتضي الذي يترشح منه وجود المعلول، بل المراد منه هو مقدار استعداد بقاء الشئ في سلسلة الزمان، فكلما رجع الشك في بقاء الشئ إلى الشك في مقدار بقائه في الزمان يكون من الشك في المقتضي، وفيما عدا ذلك يكون من الشك في الرفع، حتى أن الشك في انتقاض التيمم (١) بزوال العذر أو بوجدان الماء في أثناء الصلاة يرجع إلى

(١) ظاهر كلام الشيخ - قدس سره - في ذيل استدلال المنكرين لحجية الاستصحاب مطلقا يعطي أن الشك في انتقاض التيمم بوجدان الماء ليس من الشك في الرفع، بل هو من الشك في الموضوع بتقريب: أن المكلف بالطهارة الترابية هو الفاقد للماء، فعند وجدان الماء في أثناء الصلاة يشك في بقاء الموضوع، لاحتمال أن يكون الموضوع هو الفاقد للماء قبل الصلاة لا مطلقا. هذا، ولكن التحقيق: أن مثال التيمم ليس من الشك في المقتضي، ولا من الشك في الموضوع. أما الاول، فلان الشك في الانتقاض لا يرجع إلى الشك في مقدار استعداد بقاء أثر التيمم في عمود الزمان. وأما الثاني: فلان الموضوع هو ذات المكلف لا بوصف كونه فاقدا للماء، بل فقدان الماء علة لوجوب التيمم على المكلف، كما هو ظاهر قوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة " الآية. (*)

[٢٣١]

الشك في الرفع، لان الشك في بقاء اثر التيمم إنما هو لاجل حدوث أمر زماني، فيندرج في ضابط الشك في الرفع، مع أنه من أوضح مصاديق الشك في المقتضي بأحد الوجهين المتقدمين. وبما ذكرنا يندفع ما يورد على الشيخ - قدس سره - في جملة من الموارد التي بنى على جريان الاستصحاب فيها، بان الشك فيها يرجع إلى الشك في المقتضي فينبغي أن لا يقول بجريان الاستصحاب فيها (١) فان الأيراد عليه بذلك مبني على ما توهم من أن مراد الشيخ من المقتضي هو أحد الوجهين المتقدمين، وقد عرفت أن ذلك بمراحل عن الواقع. إذا عرفت ما تلوناه عليك من الانقسامات اللاحقة للاستصحاب باعتبار المستصحب والدليل الدال عليه ومنشأ الشك في بقائه، فالأقوى عندنا: اعتبار الاستصحاب في جميع أقسام المستصحب والدليل الدال عليه وأقسام الشك في الرفع وما يلحق به من الشك في الغاية، وعدم اعتبار الاستصحاب عند الشك في المقتضي وما يلحق به من الشك في الغاية، ويتضح وجه ذلك بذكر

الأدلة التي استدلوها بها على حجية الاستصحاب، فمنها: دعوى بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة والعمل على طبقها وعدم

الخطاب إنما هو لذوات المكلفين لا للفاقدين * فالموضوع باق على ما هو عليه ولو بعد وجدان الماء وإنما الشك لأجل احتمال أن يكون فقدان الماء علة لوجوب التيمم حدوثاً وبقاءً فلا مانع من جريان الاستصحاب، فتأمل جيداً (منه). * أقول: بناء على ما سلكتكم من إرجاع شرائط التكليف إلى الموضوع يلزمكم في المقام أن تجعلوا عدم الوجدان قيداً لموضوع الخطاب بالتيمم بنص الآية الشريفة من قوله سبحانه: " وإن لم تجدوا الخ ". (١) أقول: ليس بنظري مورد الأشكال حتى لاحظ وأميز الحق من الباطل. (*)

[٢٢٢]

الاعتناء بالشك في انتقاضها. وهذه الدعوى في الجملة مما لا إشكال فيها ولا سبيل إلى إنكارها، لأنه قد استقرت الطريقة العقلانية على العمل بالحالة السابقة وعدم الاعتناء بالشك في ارتفاعها، كما يشاهد ذلك في مراسلاتهم ومعاملاتهم ومحاوراتهم، بل لولا ذلك يلزم اختلال النظام، فإن النيل إلى المقاصد والوصول إلى الأغراض يتوقف غالباً على البناء على بقاء الحالة السابقة، ضرورة أن الشك في بقاء الحياة لو أوجب التوقف في ترتيب آثار بقاء الحياة لانسدت أبواب المراسلات والمواصلات والتجارات، بل لم يقم للعقلاء سوق. وبالجملة: لا ينبغي التأمل في أن الطريقة العقلانية قد استقرت على ترتيب آثار البقاء عند الشك في الارتفاع (١) وليس عملهم على ذلك لأجل حصول الاطمينان لهم بالبقاء، أو لمحض الرجاء، بدهة أنه لا وجه لحصول الاطمينان مع فرض الشك في البقاء، والعمل برجاء البقاء إنما يصح فيما إذا لم يترتب على عدم البقاء أعراض مهمة، وإلا لا يكاد يمكن ترتيب آثار البقاء رجاء، مع أنه يحتمل فوات المنافع أو الوقوع في المضار المهمة، فعمل العقلاء على الحالة السابقة ليس لأجل الرجاء ولا لحصول الاطمينان، بل لكون فطرتهم جرت على ذلك فصار البناء على بقاء المتيقن من المرتكزات في أذهان العقلاء. فظهر: أنه لا مجال لانكار قيام السيرة العقلانية والطريقة العرفية على الأخذ بالحالة السابقة وعدم الاعتناء بالشك في ارتفاعها، ولم يردع عنها الشارع.

(١) أقول: ولعمري ! أن جميع ذلك من باب الوثوق النوعي الحاصل في نظائره من ظواهر اللفاظ وسائر الموارد التي يجري على طبق الغالب، لا أنه من باب التعبد والأخذ بأحد طرفي الشك تعبدًا، ولو فرض تماميته وعدم ثبوت الردع عن مثل هذا الوثوق النوعي في الموضوعات للزم حجية الاستصحاب من باب الظن وكان من الامارات، ولا أظن يلتزم به المستدل، فتدبر. (*)

[٢٢٢]

والآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم لا تصلح لأن تكون رادعة عنها، لما تقدم في حجية الظواهر وخبر الواحد: من أن جميع موارد السيرة العقلانية خارجة عن العمل بما وراء العلم بالتخصص. فما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - في المقام: من أن الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم تصلح لكونها رادعة عن السيرة العقلانية فيما نحن فيه، ينافي ما تقدم منه في حجية الخبر الواحد: من أن تلك الآيات لا يمكن أن تكون رادعة عن الطريقة العقلانية، مع أن بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة لو لم يكن أقوى من بنائهم على العمل بالخبر الواحد فلا أقل من التساوي بين المقامين،

فكيف كانت الآيات رادعة عن بناء العقلاء في المقام ولم تكن رادعة عنه في ذلك المقام ؟ ! فالأقوى: أنه لا فرق في اعتبار السيرة العقلانية في كلا المقامين. ولكن القدر المتيقن من بناء العقلاء هو الاخذ بالحالة السابقة عند الشك في الرافع، ولم يظهر أن بناء العقلاء علي ترتيب آثار وجود المتيقن حتى مع الشك في المقتضي، بل الظاهر أن بنائهم عند الشك في المقتضي على التوقف والفحص إلى أن يتبين الحال. ولعل منشأ القول بحجية " قاعدة المقتضي والمانع " هو ما يشاهد من بناء العقلاء على الاخذ بالحالة السابقة عند إحراز المقتضي، وقد استدل بعض من قال باعتبار القاعدة بذلك. ولكنه ضعيف، لان بناء العقلاء على ذلك إنما هو بعد إحراز تأثير المقتضي ووجود المقتضي (بالفتح) في الخارج، وهذا أجنبي عن " قاعدة المقتضي والمانع " فان مورد القاعدة هو مجرد العلم بوجود المقتضي مع عدم العلم بتأثيره في وجود المعلول، كما عرفت. فنحصل: أن المقدر الذي يمكن أن يدعى في المقام، هو قيام السيرة العقلانية على عدم الاعتناء بالشك في ارتفاع الشئ بعد العلم بوجوده خارجا

[٢٢٤]

واقضائه للبقاء. ودعوى: قيام السيرة على أزيد من ذلك مما لا شاهد عليها، وعهدتها على مدعيها. ومنها: الاجماع المحكي في جملة من الكلمات. ولا يخفى وهنه، فانه لا يمكن الركون إلى الاجماع المحكي، خصوصا في مثل المقام الذي كثر الاختلاف والاقوال فيه. نعم: يمكن دعوى قيام الشهرة أو ما يقرب من الاجماع على اعتبار الاستصحاب في خصوص الشك في الرافع، فان السيد - رحمه الله - وإن نسب إليه القول بعدم حجية الاستصحاب مطلقا إلا أن صاحب المعالم اعترف بأن كلام السيد - رحمه الله - يرجع إلى مقالة المحقق صاحب المعارج، مع أن المحقق - رحمه الله - من القائلين بالتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع، كما يشهد له التمثيل بالنكاح والالفاظ التي يشك في وقوع الطلاق بها، وإن كان يظهر من ذيل كلامه: أن القول ببقاء عقدة النكاح عقيب ما يشك في وقوع الطلاق بها إنما هو لاجل إطلاق ما دل على حلية النكاح للوطي، لا لاجل الاستصحاب، فراجع وتأمل. ومنها: الاخبار، وهي العمدة، وقد بلغت ما يقرب من الاستفاضة. فمنها: مضرة زرارة، ولا يضر إضمارها بعدما كان الراوي " زرارة " الذي لا يروي إلا عن الامام - عليه السلام - " قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ قال - عليه السلام - يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء،

[٢٢٥]

قلت: فان حرك في جنبه شئ وهو لا يعلم ؟ قال - عليه السلام - لا، حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجئ من ذلك أمر بين، وإلا فانه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر " (١). والاستدلال بالرواية على اعتبار الاستصحاب مطلقا في جميع المسائل يتوقف على إلغاء خصوصية تعلق اليقين بالوضوء، وأن إضافة اليقين إلى الوضوء في قوله: " وإلا فانه على يقين من وضوئه " ليس لبيان تقييد اليقين بالوضوء، بل لمجرد بيان أحد مصاديق ما يتعلق به اليقين (٢) واختيار هذا المصداق بالذكر لكونه مورد السؤال لا لخصوصية فيه، وعلى هذا يكون المحمول في الصغرى مطلق اليقين مجردا عن خصوصية تعلقه بالوضوء، وينطبق على ما هو الموضوع في الكبرى، وهي قوله - عليه السلام - " ولا

ينقض اليقين أبدا بالشك " فيكون " الالف واللام " في اليقين للجنس، لا للعهد (٣) ليختص الموضوع في الكبرى باليقين المتعلق بالوضوء، ويتألف من مجموع الجملتين قياس بصورة الشكل الاول، فتكون النتيجة هي عدم جواز نقض مطلق اليقين بالشك، سواء تعلق اليقين بالوضوء أو بغيره من الاحكام والموضوعات، كما لو فرض أنه قدم

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء الحديث ١. (٢) أقول: والاولى أن يقال: إن تطبيق مثل هذا الكبرى على صغريات متعددة: من الوضوء تارة والطهارة الخبيثة اخرى والزكعات ثالثة يكشف كشفا جزميا بعدم خصوصية في هذه الموارد، بل كل مورد من باب تطبيق الكبرى الكلية على صغرياتها. (٣) أقول: بعد كون المقدمة كونه على يقين من وضوئه، فلو كان " اللام " للعهد فلا يقتضي إلا عدم نقض اليقين بشخص وضوئه لا اليقين بمطلق الوضوء، فارادة اليقين بمطلق الوضوء من لوازم كون " اللام " للجنس بضميمة عدم تجريد إضافة اليقين الثاني إلى الوضوء الكلي بملاحظة حفظ كلية الكبرى، بقرينة استتباع إرادة شخص وضوئه في عدم نقض اليقين الظاهر في كونه بمنزلة كبرى القياس، وحينئذ عمدة وجه استفادة المدعى تجريد اليقين عن طبيعة الوضوء في المقدم وعدمه، من دون فرق بين كون " اللام " في اليقين الثاني للعهد أو الجنس، فتدبر. (*)

[٢٣٦]

الوضوء على اليقين وكان الكلام هكذا " فانه من وضوئه على يقين، ولا ينقض اليقين بالشك " إذ لا إشكال حينئذ في أن المحمول في الصغرى والموضوع في الكبرى هو نفس اليقين بلا قيد. والحاصل: أن المهم هو بيان كون إضافة اليقين إلى الوضوء في قول - عليه السلام - " فانه على يقين من وضوئه " ليست لاجل كونها دخيلة في الحكم لتكون " الالف واللام " للعهد فيختص الحكم باليقين والشك المتعلق باب الوضوء بعد إلغاء خصوصية المورد: من كون منشأ الشك في بقاء الوضوء هو خصوص النوم. ومما ذكرنا ظهر: أن الاستدلال بالرواية على حجية الاستصحاب في غير باب الوضوء لا يتوقف على تعيين جزاء الشرط: من أنه نفس قوله - عليه السلام - " فانه على يقين من وضوئه " أو أن ذلك علة للجزاء المقدر وهو " فلا يجب عليه الوضوء " أو أن الجزاء هو قوله - عليه السلام - " ولا ينقض اليقين بالشك " والتعليل ذكر توطئة للجزاء. فما أتعب الشيخ - قدس سره - نفسه في تعيين الجزاء لا دخل له في الاستدلال بالرواية لما نحن فيه. مع أنه لا ينبغي الاشكال في كون الجزاء هو نفس قوله: " فانه على يقين من وضوئه " بتأويل الجملة الخبرية إلى الجملة الانشائية، فمعنى قوله - عليه السلام - " فانه على يقين من وضوئه " هو أنه يجب البناء والعمل على طبق اليقين بالوضوء. وأما احتمال أن يكون ذلك علة للجزاء المقدر وهو " فلا يجب عليه الوضوء " فهو ضعيف غاية وإن قواه الشيخ - قدس سره - بدهاه أنه على هذا يلزم التكرار في الجواب وبيان حكم المسئول عنه مرتين بلا فائدة، فان معنى قوله - عليه السلام - " لا، حتى يستيقن " عقيب قول السائل: " فان حرك في جنبه شئ " هو أنه لا يجب عليه الوضوء، فلو قدر جزاء قوله: " وإلا " بمثل " فلا

[٢٣٧]

يجب عليه الوضوء " يلزم التكرار في الجواب، من دون أن يتكرر السؤال، وهو لا يخلو عن حزاة. فاحتمال أن يكون الجزاء محذوفا ضعيف غاية. وأضعف منه: احتمال أن يكون الجزاء قوله - عليه السلام - " ولا ينقض اليقين بالشك " فانه بعيد عن سوق الكلام، مع أنه يلزم منه اختصاص قوله: " ولا ينقض اليقين بالشك " بخصوص

باب الوضوء ويتعين أن يكون " الالف واللام " فيه للعهد، ولا يصلح لأن يكون كبرى كلية في جميع المقامات، كما لا يخفى وجهه، فيتعين أن يكون قوله - عليه السلام - " فانه على يقين من وضوئه " هو الجزء، بتأويل الجملة الخبرية إلى الجملة الانشائية. وعلى كل حال: قد عرفت: أن الاستدلال بالرواية لا يتوقف على تشخيص الجزء، بل يتوقف على إلغاء خصوصية إضافة اليقين إلى الوضوء. والظاهر: أنه لا ينبغي التأمل والتوقف في عدم دخل الاضافة في الحكم، بل ذكر متعلق اليقين في الرواية إنما هو لكون اليقين من الصفات الحقيقية ذات إضافة، فلا بد وأن يكون له إضافة إلى شئ، وإنما اضيف إلى خصوص الوضوء، لأن الاضافة الخارجية في مورد السؤال كانت في خصوص الوضوء، فتأخير قوله - عليه السلام - " من وضوئه " عن " اليقين " كتقديمه عليه لا يستفاد منه أزيد من كونه طرف الاضافة، من دون أن يكون له دخل في الحكم، فيكون الموضوع في قوله - عليه السلام - " ولا ينقض اليقين " هو مطلق اليقين، و " اللام " للجنس، كما هو الاصل فيها إذا كان المدخول من أسماء الاجناس. فالانصاف: أنه لا يحتمل أن يكون لذكر متعلق اليقين في الرواية دخل في الحكم، فلا يقال: إنه يكفي في سقوط الاستدلال بالرواية احتمال أن يكون لتعلق اليقين بالوضوء دخل في الكبرى، لاحتفاف الكلام بما يصلح للقربنية فيوجب إجماله. هذا، مضافا إلى أن مناسبة الحكم والموضوع والتعبير بلفظ " النقض "

[٣٢٨]

يقتضي أن لا تكون لخصوصية إضافة اليقين إلى الوضوء دخل في الحكم، فان القابل للنقض وعدمه هو اليقين من دون دخل لتعلقه بالوضوء، مع أن الظاهر من قوله - عليه السلام - " ولا ينقض اليقين أبدا بالشك " هو أنه ورد لتقرير ما هو المرتكز في أذهان العقلاء واستقرت عليه طريقتهم: من عدم الاعتناء بالشك في بقاء ما هو متيقن الوجود مطلقا في كل ما كان الشك في البقاء لأجل احتمال وجود الرفع. فظهر: أنه لا ينبغي احتمال اختصاص الرواية بخصوص باب الوضوء، بل تعم جميع الابواب، لكن في خصوص الشك في الرفع، كما سيأتي بيانه. دفع وهم: ربما يتوهم: أن غاية ما تدل عليه الرواية هو سلب العموم لا عموم السلب، فلا يستفاد منها عدم جواز نقض كل فرد من أفراد اليقين بالشك، بل أقصى ما يستفاد منها هو عدم جواز نقض مجموع أفراد اليقين بالشك، وهذا لا ينافي جواز نقض بعض الافراد. وفيه مالا يخفى، فان سلب العموم يتوقف على لحاظ العموم معنى اسميا ليصح سلبه، وهذا إنما يمكن فيما إذا كان العموم مستفادا من مثل لفظة " كل " و " أجمع " ونحو ذلك مما يكون له معنى اسمي، وأما العموم المستفاد من مثل النكرة الواقعة في سياق النفي والنهي والمفرد المحلى باللام بل الجمع المحلى بها فلا يمكن فيه سلب العموم. أما في النكرة: فواضح، فان العموم فيها إنما يستفاد من النفي والنهي الوارد على الطبيعة، حيث إن عدم الطبيعة يتوقف عقلا على عدم جميع أفرادها، فالعموم فيها متأخر رتبة عن ورود النهي أو النفي، فانه لولا ورود النفي على الطبيعة لا يكاد يتحقق العموم، فلا يعقل فيها سلب العموم، لان سلب العموم

[٣٢٩]

يتوقف على أن يكون العموم سابقا في الرتبة على السلب ليصح سلبه. وكذا الكلام في المفرد المحلى باللام، فان العموم فيه أيضا متأخر رتبة عن ورود الحكم، لانه إنما يستفاد من مقدمات الحكمة بعد ورود الحكم على المفرد سلبا أو إيجابا، لان المفرد المحلى

باللام ليس موضوعا للعموم حتى يمكن ورود الحكم عليه، فهي مثل " لا تكرم رجلا " أو " لا تكرم الرجل " و " لا تنقض اليقين " ونحو ذلك لا يمكن فيه سلب العموم، بل لابد وأن يكون المراد منه عموم السلب. وأما الجمع المحلي باللام: فهو وإن كان موضوعا للعموم مع قطع النظر عن كونه موضوعا لحكم من الاحكام، إلا أن أداة العموم فيه إنما تكون مرآة لملاحظة المصاديق والافراد المقدره وجودها، فلا يمكن لحاظ العموم فيه معنى اسميا ليصح سلبه، لما عرفت: من أن سلب العموم يتوقف على لحاظ العموم معنى اسميا، ولا يمكن ذلك في العموم المستفاد من الادوات الحرفية، لان المعنى الحرفي لا يعقل لحاظه معنى اسميا. نعم: لو كان الجمع المحلي باللام بهيئته التركيبية موضوعا للعموم - كما هو أحد الوجهين أو القولين فيه - لكان لدعوى سلب العموم فيه مجال وإن كان خلاف الظاهر. فالتحقيق: أنه لا سبيل إلى القول بسلب العموم في كل من النكرة والمفرد المحلي باللام والجمع المحلي بها. نعم: لو كان العموم مستفادا من لفظة " كل " ونحوها من الادوات الاسمية، لكان للقول بسلب العموم فيه مجال، بل قد يدعى ظهوره في سلب العموم، كما لا يبعد ذلك في مثل قوله: " لا تأكل كل رمانة في البستان " و " لا تضرب كل أحد " و " لا تكرم كل فاسق " فاستفادة عموم السلب في مثل ذلك يحتاج إلى قرينة تدل عليه، وإلا فظاهره الاولي يدل على سلب العموم. فتحصل: أنه لا مجال لتوهم سلب العموم في مثل قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " لانه من المفرد المحلي باللام الذي قد عرفت أنه

[٢٤٠]

لا يمكن فيه إلا عموم السلب، فتأمل جيدا. ومنها: مضمة اخرى لزرارة أيضا: " قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شئ من المنى فعلمت أثره إلى أن أصب عليه الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئا وصليت ثم إنى ذكرت بعد ذلك؟ قال - عليه السلام - تعيد الصلاة وتغسله، قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟ قال - عليه السلام - تغسله وتعيد، قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن فنظرت ولم أر شيئا فصليت فيه؟ قال - عليه السلام - تغسله ولا تعيد، قلت: لم ذلك؟ قال - عليه السلام - لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا، قلت: فاني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال - عليه السلام - تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل علي إن شككت أنه أصابه شئ أن أنظر فيه؟ قال - عليه السلام - لا ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع، قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال - عليه السلام - تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شئ اوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك " الخبر (١). وهذه الرواية الشريفة التي عليها آثار الصدق قد تضمنت لجملة من الاحكام، منها: حجية الاستصحاب بناء على أن يكون المراد من " اليقين " في قوله - عليه السلام - " لأنك كنت على يقين من طهارتك " هو اليقين بالطهارة

(١) أورد قطعاً منها في الوسائل في الباب ٣٧ ح ١ والباب ٤١ ح ١ والباب ٤٢ ح ٢ مع اختلاف في بعض الكلمات (*)

قبل ظن الاصابة، لا اليقين بها الحاصل من الفحص عن النجاسة بعد الظن بالاصابة، وإلا كانت الرواية منطبقة على " قاعدة اليقين " لا الاستصحاب، ولكن حمل " اليقين " على الحاصل بعد الفحص خلاف الظاهر، خصوصا مع عدم فرض الراوي حصول اليقين بالطهارة من الفحص بعد ظن الاصابة، بل المذكورة في الرواية هو أنه لم ير شيئا بعد النظر في الثوب والفحص عن النجاسة المظنونة، وعدم الرؤية أعم من حصول اليقين بالعدم، كما هو واضح، فدلالة الرواية على حجية الاستصحاب مما لا يكاد تخفى. إزاحة شبهة: قد اورد على الرواية بما حاصله: أنه كيف يصح أن يعطل عدم وجوب إعادة الصلاة بعد الالتفات والعلم بوقوعها في الثوب النجس بقوله - عليه السلام - " لانك كنت على يقين من طهارتك الخ " ؟ مع أن الاعادة حينئذ لا تكون من نقض اليقين بالشك، بل من نقض اليقين باليقين (١).

(١) أقول: عمدة وجه الاشكال مبني على الاستظهار من الرواية بأن [في] الاعادة نقضا لليقين بالشك، ولا يرفع هذا الاشكال كفاية العلم بالطهارة حين الدخول إلى آخرها، كي يقوم الاستصحاب السابق حين العمل مقامه، إذ عدم الاعادة حينئذ من لوازم نفس الاستصحاب، لا من لوازم المستصحب كي يكون نقيضه نقضا لليقين بالشك. ولئن شئت قلت: إن معنى حرمة النقض حرمة رفع اليد عن آثار المتيقن المترتب عليه ببركة اليقين ووجوب ترتيبها، وأما ترتب آثار الاستصحاب فلا يكون معنونا بعنوان النقض المزبور، وحينئذ فالاعادة بمقتضى ظهور الرواية إنما يكون معنونا بعنوان النقض في صورة كونه من آثار المتيقن الواجب ترتيبها عليه ببركة اليقين، وبعد ذلك لا محيص من كونه نقضا لليقين لا بالشك، وحينئذ فما أفيد بطوله الممل أجنبي عن جهة الاشكال، فالعمدة حينئذ منع هذا الاستظهار، وهو أيضا خلاف الانطباق. ومن هنا ظهر أيضا فساد جعل مصحح التعليل اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء. والاولى: تسليم الاشكال وعدم إضراره بصحة الاستدلال، أو حمله على رؤيته المحتمل وقوعه حينه، كما هو الشأن في الفرع الآتي، بل = (*)

نعم: يصح تعليل جواز الدخول في الصلاة بذلك، لان الظن بالنجاسة مع عدم حصول اليقين بها لو اقتضى عدم جواز الدخول في الصلاة لكان ذلك من نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها، وأما إعادة الصلاة بعد إتمامها وتبين وقوعها في النجاسة فلا تكون من نقض اليقين بالشك، للعلم بوقوع الصلاة مع نجاسة الثوب، فالاعادة تكون من نقض اليقين باليقين، مع أن الامام - عليه السلام - علل عدم وجوب الاعادة بأنه يلزم من الاعادة نقض اليقين بالشك. هذا، ولكن لا يخفى عليك أن هذا الاشكال لا يضر بصحة الاستدلال بالرواية على اعتبار الاستصحاب، فعلى فرض العجز عن تطبيق التعليل على مورد الرواية لا يوجب سقوط الرواية عن صحة الاستدلال بها، كما لا يخفى. مع أنه يمكن دفع الاشكال وتطبيق التعليل على المورد بلا تكلف. وقبل بيان ذلك ينبغي الإشارة إلى كيفية شرطية الطهارة واعتبار عدم وقوع الصلاة مع النجاسة الخبيثة. فنقول: إنه قد استفاضت الروايات على فساد الصلاة مع نجاسة الثوب أو البدن إذا علم بالنجاسة قبل الصلاة ولو مع نسيانها حين الدخول في الصلاة، فتجب الاعادة والقضاء بعد التذكر، بخلاف ما إذا لم يعلم بالنجاسة قبل الصلاة، فإنه لا تجب الاعادة والقضاء ولو انكشف وقوع الصلاة مع نجاسة البدن أو الثوب، وقد عمل الاصحاب بمضمون الروايات وتطابقت عليه

ربما يؤيد ذلك قوله: " لعله شئ اوقع عليك " فإنه في مقام تصحيح أن الاعادة نقض، فظهور السياق يقتضي أن يكون المقام أيضا كذلك، وحينئذ فلو كان هناك أيضا عدم الاعادة من جهة شرطية عدم العلم بالنجاسة أو العلم بالطهارة لا يحتاج صحة الصلاة

في الفرع الاولي على إبداء الاحتمال المزبور، فذلك كاشف جزمي بأن الاعادة فيه نقض يقين بالشك، فكذلك في المقام. ولا ينافي ما ذكرنا أيضا الاخبار الآتية، لامكان الاستفادة أجزاء الامر الظاهري في المورد للواقع مع فرض شرطية الطهارة الواقعية. نعم؛ لا بأس بعدم الشرطية المزبورة للغافل محضا إلا مع سبقه بالعلم بها، كما لا يخفى، فتدبر فيما ذكرنا، لعله يرجع إليه أيضا ما اختاره فيما سيأتي: من الجمع بين طائفتي الاخبار، والله العالم. (*)

[٢٤٣]

الكلمات إلا ما شذ. فمن ذلك يظهر: أن الطهارة الواقعية ليست شرطا للصلاة ولا النجاسة الواقعية مانعة عنها، بل للعلم بالنجاسة والطهارة دخل في الصحة والفساد، وقد تقدم في مبحث القطع: أن أخذ العلم في موضوع حكم يتصور على وجهين: أحدهما - أخذ العلم في الموضوع بما أنه صفة قائمة في نفس العالم. ثانيهما - أخذه في الموضوع لما أنه طريق وكاشف عن الواقع. ونزيد في المقام وجها ثالثا ينبغي أن يجعل ذلك استدراكا لما فات منا في مبحث القطع، وهو أخذه في الموضوع بما أنه منجز للاحكام ويوجب استحقاق العقوبة عند المصادفة والمعذورية عند المخالفة. فان هذه الجهات الثلاث كلها مجتمعة في العلم، فيمكن لحاظه وأخذه في الموضوع بكل واحد منها، ويترتب على ذلك قيام الطرق والاصول المحرزة وغيرها مقامه، فانه على الوجه الاول لا يقوم شئ من الطرق والاصول مقامه، وعلى الوجه الثاني تقوم الطرق وخصوص الاصول المحرزة مقامه ولا تقوم الاصول الغير المحرزة مقامه - كما تقدم تفصيل ذلك في مبحث القطع - وعلى الوجه الثالث تقوم الطرق ومطلق الاصول مقامه سواء كانت محرزة للواقع أو لم تكن (١) فكل أصل كان منجزا للواقع يقوم مقامه ولو كان مثل أصالة الحرمة

(١) أقول: لو كان المراد من قيام المقام ترتيب الآثار المترتبة على العلم الموضوعي بهذا المعنى على الاصول الغير المحرزة، فتصور ذلك لا يخلو عن خفاء، مثلا لو قيل: يجب الحد على من شرب ما هو معلوم الخمرية من حيث منجزته لآثار الخمر، فإذا فرض إيجاب احتياط في مشكوك الخمرية من جهة سائر آثاره، ففي وجوب الحد عليه إشكال، لعدم إحرار الخمرية به، غايته يدل على أنه لو كان خمرا كان منجزا. وهذا المقدار لا يكفي لترتيب وجوب الحد الثابت للخمر المنجز حرمة على الفرض، إذ يقال: أين خمريته؟ وإن كان حرمة منجزه على فرض وجوده، ولذا نقول: إن مثل هذه الاصول لا يقوم العلم الطريقي المحض أيضا، وإنما يقوم مقامه بمعنى أن الواقع يتجزأ بمثلها كتجزئه = (*)

[٢٤٤]

المجعولة في باب الدماء والفروج والاموال، بل ولو كان مثل أصالة الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي. إذا عرفت ذلك فاعلم: أن أخذ العلم في باب الطهارة والنجاسة الخبثية يتصور على وجوه: أحدها: أن يكون العلم بالطهارة شرطا لصحة الصلاة. ثانيها: أن يكون العلم بالنجاسة مانعا عنها. وعلى التقدير الثاني فيمكن أن يكون قد اعتبر العلم من حيث كونه طريقا إلى النجاسة، ويمكن أيضا أن يكون اعتباره من حيث كونه منجزا لاحكام النجاسة. وأما اعتباره من حيث الصفتية: فهو مما لا يحتمل في المقام، بل قد تقدم في مبحث القطع: أن أخذ العلم على وجه الصفتية مجرد فرض لم نعثر على مورد له في الفقه، فالذي يحتمل في أخذ العلم في باب الطهارة والنجاسة الخبثية موضوعا لصحة الصلاة وفسادها أحد وجوه ثلاثة: الاول: أخذ العلم بالطهارة شرطا لصحة الصلاة. الثاني: (١) أخذ العلم بالنجاسة من حيث كونه طريقا مانعا عن صحة

= بالعلم، لا أن ما يترتب على الواقع المقيد بوجود المنجز له يترتب على مثل هذه الاصول، كما لا يخفى. نعم: يثمر هذا القيام في صورة كشف الواقع بعد شربه، فإنه على فرض يحد حينئذ، وعلى فرض عدم القيام يجعل موضوع الحد العلم بلحاظ محرزته فلا يفيد في وجوب الحد، كما لا يخفى. (١) ومن الفروع المترتبة على الوجهين الاخيرين: هو أنه لو علم إجمالاً بنجاسة أحد التوبين ثم غفل المكلف عن ذلك وصلى في كل ثوب صلاتاً، وبعد الصلاتين تبين نجاسة كل من التوبين لا خصوص أحدهما، فبناء على أخذ العلم بالنجاسة مانعاً من حيث كونه منجزاً لاحكامها تجب إعادة كل من الصلاتين، لان العلم الاجمالي بنجاسة أحد التوبين الذي كان حاصلًا قبل الصلاة أوجب تنجز أحكام النجاسة في كل من التوبين، فيجب إعادة كل من الصلاتين لتحقيق موضوع وجوب الاعادة في كل منهما. وأما بناء على أخذ العلم بالنجاسة مانعاً من حيث كونه طريقاً فلا تجب إعادة كل من الصلاتين، لان العلم الاجمالي إنما كان طريقاً إلى نجاسة أحد التوبين، فلم يتحقق موضوع = (*)

[٢٤٥]

الصلاة. الثالث: أخذ العلم بالنجاسة من حيث كونه منجزاً لاحكامها مانعاً عنها. وعلى التقادير الثلاثة يصح التعليل الوارد في الرواية وينطبق على المورد. أما على الوجه الاول: وهو كون العلم بالطهارة شرطاً لصحة الصلاة، فالتعليل بالاستصحاب إنما هو لبيان أن المكلف كان واجداً للشرط لانه محرز للطهارة بمقتضى الاستصحاب فلا تجب عليه إعادة الصلاة (١) فيستفاد من التعليل كبرى كلية، وهي " أن كل من كان محرزاً للطهارة لا تجب عليه الاعادة " نظير التعليل بالاسكار لحرمة شرب الخمر، فيكون حاصل التعليل هو " أنك أيها السائل لما كنت متيقن الطهارة قبل الدخول في الصلاة وشككت وكان حكمك الاستصحابي هو البناء على طهارتك فأنت محرز للطهارة فلا تجب عليك الاعادة " لان الشرط لصحة الصلاة حاصل وهو إحراز الطهارة، فيكون الشرط هو الاعم من الطهارة المستصحة والطهارة الواقعية.

= وجوب الاعادة إلا بالنسبة إلى إحدى الصلاتين، فيقع الاشكال حينئذ في تعيين ما تجب إعادة، لان العلم بالنجاسة لم يتعلق بواحد معين، فلا وجه لوجوب إعادة أحدهما المعين، والتخيير في إعادة إحدى الصلاتين لا يخلو عن إشكال * فالمسألة لا تخلو عن غموض وتحتاج إلى مزيد تأمل، فتأمل (منه). (١) أقول: بعدما لا يكفي مجرد الاستصحاب لعدم وجوب الاعادة حيث إنه من الاحكام الطريقية بحسب الانفراس في الاذهان وأن مثل هذه الاحكام أيضاً لا يقتضي الاجزاء، فلا محيص من أن يكون المنشأ أحد الامرين: إما موضوعية الاستصحاب في صحة الفعل، أو إفادة الامر الطريقي للاجزاء، وكلاهما خلاف ما هو المغروس في الاذهان، حتى ذهن زرارة أيضاً، وحينئذ الاكتفاء بالتعليل في عدم الاعادة بصرف الاستصحاب المغروس في ذهنه وعدم التنبيه على خلاف ما هو المرتكز في ذهنه من الموضوعية أو الاجزاء للامر الطريقي كاشف عن أن تمام العلة هو الاستصحاب لا الغير، وذلك لا يكون إلا على تقدير احتمال نجاسة جديدة أيضاً كالفرع الثاني، فتكون الرواية حينئذ بقريته متكفلاً لبيان الحكم الظاهري بلا نظر منه إلى صحة العمل واقعا، فلا ينافي حينئذ مع بقية الروايات في الباب المتكفلة لاثبات الاجزاء وعدم الاعادة، وحينئذ فما أفيد في المقام بطوله لا يغني من جوع !. (*)

[٢٤٦]

نعم: حسن التعليل بالاستصحاب بناء على شرطية إحراز الطهارة يتوقف على أن يكون التعليل لبيان كبرى كلية وهي: عدم وجوب الاعادة على كل من كان محرزاً للطهارة، وهذا لا يختص بالمقام بل يطرد في جميع موارد منصوص العلة، فان تعليل حرمة شرب الخمر بالاسكار لا يحسن إلا بعد أن تكون العلة وردت لإفادة كبرى كلية، وهي: حرمة كل مسكر، وذلك واضح. وأما على الوجه الثاني: وهو كون العلم بالنجاسة مانعاً عن صحة الصلاة، فيستقيم التعليل أيضاً، سواء كان اعتبار العلم لكونه منجزاً أو لكونه طريقاً، وسواء كانت العلة المجموع المركب من المورد والاستصحاب وهو قوله - عليه السلام -

" لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك " أو كانت العلة خصوص الاستصحاب وإنما ذكر المورد توطئة لذكر العلة، فإن التعليل بذلك إنما يكون لافادة أن النجاسة في مفروض السؤال ليس لها منجز، لعدم العلم بها تفصيلاً أو إجمالاً، والشك فيها ملغى بحكم الاستصحاب (١) فلا موجب لاعادة الصلاة، لانه لم يتحقق ما اخذ موضوعاً لوجوب الاعادة، فانه لم يحصل ما يوجب تنجيز أحكام النجاسة، والمفروض: أن الموضوع لوجوب الاعادة هي النجاسة المنجزة بوجه. فالتعرض لذكر المورد في الرواية إنما هو لبيان عدم حصول العلم بالنجاسة ليتحقق الطريق أو المنجز لها، والتعرض لذكر الاستصحاب لبيان أن الشك في النجاسة ملغى بحكم الشارع.

(١) أقول: بناء على مانعية العلم بالنجاسة فكل واحد من وجهيه لا يبقى مجال لتعليل عدم الاعادة بالاستصحاب، لانه حينئذ مسبوق بعلة اخرى: من عدم العلم بالنجاسة أو منجزيته، فالتعليل بالاستصحاب حينئذ مستدرك، فلا يصح التعليل مع الغمض عما ذكرنا إلا بناء على شرطية العلم بالطهارة بأحد وجهيه، مع أنه على هذا لا أثر للطهارة، فأين صحة التعبد بوجودها؟ كما هو ظاهر واضح. (*)

[٢٤٧]

وحاصل الكلام: هو أنه يصح التعليل الوارد في الرواية، سواء قلنا: بأن الشرط لعدم وجوب الاعادة هو عدم العلم بالنجاسة، أو قلنا: بأن الشرط هو إحراز الطهارة، فعلى كلا التقديرين: لا إشكال في التعليل، لان منشأ الاشكال إنما كان هو التعليل بالاستصحاب لعدم وجوب الاعادة بعد انكشاف الخلاف وظهور وقوع الصلاة مع نجاسة الثوب، فيتخيل أن ذلك يوجب أن يكون المورد من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشك. ولكن بعد البناء على أن المانع من صحة الصلاة هو العلم بالنجاسة إما من حيث كونه طريقاً إليها وإما حيث كونه منجزاً لاحكامها أو أن الشرط لصحة الصلاة هو إحراز الطهارة، يندفع الاشكال، ويكون التعليل بذلك في محله، بل لا يصح التعليل بغير ذلك، فان مرجع التعليل بالمجموع من المورد والاستصحاب مع كون العلم بالنجاسة مانعاً إلى أن نجاسة الثوب لم يكن لها منجز، فالصلاة تكون صحيحة واقفاً ولا تجب الاعادة، لان وجوب الاعادة ينافي عدم جواز نقض اليقين بالشك. وكذا لو كان الشرط هو الاعم من الطهارة الواقعية والطهارة المحرزة، فان التعليل بذلك يرجع إلى كون المكلف في مفروض السؤال محرراً للطهارة بمقتضى الاستصحاب، فلا تجب عليه الاعادة، ويستفاد من التعليل كبرى كلية، وهي: عدم وجوب الاعادة على كل من كان محرراً للطهارة. نعم: بناء على كون الشرط هو إحراز الطهارة ربما يقع التعارض بين ذلك وبين ما دل على كفاية عدم العلم بالنجاسة في عدم وجوب الاعادة - كما استفاضت به الروايات - فان لازم ذلك هو عدم الحاجة إلى إحراز الطهارة، بل يكفي عدم العلم بالنجاسة، سواء كان العلم بالنجاسة مانعاً من حيث الطريقية أو من حيث المنجزية، وعلى كل تقدير: لا يصح تعليل عدم وجوب الاعادة بكون المكلف محرراً للطهارة، إلا أن يكون التعليل بذلك من جهة أنه من

[٢٤٨]

مصاديق عدم العلم بالنجاسة. وبالجملة: لازم كفاية عدم العلم بالنجاسة هو صحة صلاة الغافل، كما ورد في الخبر: من صحة صلاة من كان على ثوبه عذرة إنسان أو سنور أو كلب وهو لا يعلم (١) ولازم شرطية إحراز الطهارة هو عدم صحة صلاة الغافل، إلا أن يقال:

إن إحراز الطهارة شرط عند الالتفات إلى الطهارة والنجاسة - كما هو مفروض السؤال في الرواية - وأما مع عدم الالتفات فيكفي عدم العلم بالنجاسة، وهذا إنما يستقيم بعد تعميم الطهارة إلى الطهارة الواقعية التي تؤدي إليها الاستصحاب والطهارة الظاهرية التي تؤدي إليها قاعدة الطهارة. هذا، ولكن الانصاف: أنه لا حاجة إلى هذه التكاليف، بل بينى على كفاية عدم العلم بالنجاسة وكون العلم بها مانعا عن صحة الصلاة من حيث كونه منجزا لاحكام النجاسة، ويصح التعليل الوارد في الرواية على هذا المبنى بلا تكلف، وأخذ العلم من حيث التنجيز موضوعا لحكم مما لا محذور فيه، بل يمكن أن تكون نفس الرواية دليلا على ذلك بعدما كان ظاهرها التعليل بالمجموع من المورد والاستصحاب، فان التعليل بالمجموع لا يستقيم إلا على أخذ العلم موضوعا من حيث كونه منجزا لاحكام النجاسة. نعم: ربما ينافي ذلك ما ورد في بعض الروايات عن ميسر قال: " قلت لابي عبد الله - عليه السلام - أمر الجارية فتغسل ثوبي من المنى فلا تبألغ في غسله فاصلي فيه فإذا هو يابس ؟ قال - عليه السلام - أعد صلاتك، أما إنك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شئ " (٢) وجه المناقاة: هو أنه لو كان الموضوع لوجوب الاعادة هو العلم بالنجاسة من حيث كونه منجزا لاحكامها لكان الحكم في مفروض السؤال هو الصحة وعدم وجوب الاعادة، إذ لا تكون

(١) الوسائل الباب ٤٠ من أبواب النجاسات الحديث ٥. (٢) الوسائل الباب ١٨ من أبواب النجاسات الحديث ١. (*)

[٢٤٩]

النجاسة الموجودة في الثوب منجزة بعد غسل الجارية، إما لاصالة الصحة في فعلها، وإما لاعتبار قول ذي اليد، والعلم السابق على غسل الجارية لا أثر له بعد قيام الحجة على طهارة الثوب، مع أنه لو كان المقتضي لوجوب الاعادة هو العلم بالنجاسة السابق على الغسل لكان ينبغي إطلاق القول بوجوب الاعادة ولو كان المكلف بنفسه مباشرة للغسل، ولم يكن وجه للتفصيل بين مباشرة الجارية للغسل وبين مباشرة نفسه. هذا، ولكن لا يخفى عليك أن هذه الرواية تنافي أخذ العلم موضوعا لوجوب الاعادة مطلقا ولو كان العلم مأخوذا على وجه الطريقة، لسقوط طريقة إخبار الجارية بالتطهير، مع أن أخذ العلم موضوعا لا يخلو عن أخذ الوجهين، إما لكونه منجزا، وإما لكونه طريقا. بل هذه الرواية تنافي حتى لو قلنا بأن إحراز الطهارة شرط، لاحتراز الطهارة بإخبار الجارية، فعلى جميع التقادير يحصل المناقاة. مع أنه يمكن أن يقال: إن العلم السابق على تطهير الجارية كان موجبا لتنجز أحكام النجاسة، وغاية ما يقتضيه إخبار الجارية بالتطهير هو جواز الدخول في الصلاة لقيام الحجة على الخلاف، فان إخبار الجارية لا يقتضي مزيد من المعذورية، وأما وجوب الاعادة: فيكفي فيه العلم بالنجاسة وتنجز أحكامها قبل الصلاة، فالموضوع لوجوب الاعادة قد تحقق، وأصالة الصحة في تطهير الجارية لا توجب رفع الموضوع، لعدم العلم بزوال النجاسة. وهذا بخلاف ما لو كان المكلف هو المباشر للتطهير، فانه بمباشرة يعلم بزوال النجاسة فيرتفع وجوب الاعادة، فتأمل (١).

(١) وقد يختلج في البال: أن الوجه في حكم الامام - عليه السلام - بالاعادة عند إخبار الجارية بالتطهير وعدم الاعادة عند مباشرة المكلف للتطهير، هو أن الجارية لم تبألغ في التطهير - كما هو المفروض في الرواية - والمكلف كان ملتفتا إلى عدم مبالغة الجارية في التطهير فلم يحصل للمكلف ما يجوز له الدخول في الصلاة، ولا تجري أصالة الصحة في تطهير الجارية مع التفات المكلف إلى تقصيرها في = (*)

هذا، مع أن منافاة هذه الرواية لكون المأخوذ في موضوع وجوب الاعادة هو العلم من حيث التنجيز لا يضر بصحة التعليل، غاية أن تكون هذه الرواية معارضة لما يستفاد من التعليل: من كون العلم بالنجاسة من حيث التنجيز اخذ موضوعا لوجوب الاعادة. وعلى كل حال: فلا إشكال في حسن التعليل وانطباقه على المورد بعدما كان العلم بالنجاسة من حيث التنجيز موضوعا لوجوب الاعادة. فقد ظهر مما ذكرنا: أن حسن التعليل في الرواية لا يتوقف على اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء ليكون ما تضمنته الرواية من التعليل دليلا على اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء - كما قيل به - لكي يتوجه عليه إشكال الشيخ - قدس سره - وغيره: من أن الظاهر من الرواية هو أن تكون العلة لعدم وجوب الاعادة كون الاعادة من نقض اليقين بالشك، ولو كان التعليل بلحاظ اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء لكان الانسب بل المتعين هو التعليل بذلك لا بعدم نقض اليقين بالشك. وإن كان الانصاف: أن هذا الاشكال لا يتوجه لا على ذلك، فإنه بعد البناء على أن العلة هي قوله - عليه السلام - " ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك " لا المجموع المركب من ذلك ومن المورد - كما استظهرناه - لا بد في حسن التعليل وانطباقه على مفروض السؤال من ضم كبرى اخرى إليه، وإلا فالتعليل بنفسه لا ينطبق على المورد، لان الاعادة بعد انكشاف الخلاف ليست من نقض اليقين بالك، فلا بد وأن يكون التعليل بذلك لبيان خصوصية

= الغسل، فلم يحصل ما يوجب رفع أثر العلم بنجاسة الثوب. وهذا بخلاف ما إذا كان المكلف هو المباشر للتطهير، فإنه بمباشرته لا يرفع اليد عن التطهير إلا بعد أن يحصل له العلم بزوال النجاسة فيرتفع أثر العلم بالنجاسة. والانصاف: أن الرواية لو لم تكن ظاهرة في هذا المعنى فلا أقل من احتمال ذلك، فلا تصلح الرواية للمعارضة، فتأمل (منه). (*)

اخرى - ولو بدلالة الاقتضاء - لتكون العلة بضم تلك الخصوصية منطبقة على المورد، وتلك الخصوصية التي تستفاد من التعليل يمكن أن تكون هي شرطية إحراز الطهارة ويترتب عليها عدم الاعادة - كما تقدم تحريره - ويمكن أيضا أن تكون تلك الخصوصية هي اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء ويترتب عليه أيضا عدم وجوب الاعادة. والحاصل: أن صحة التعليل في مفروض السؤال يتوقف لا محالة على ضم كبرى اخرى إليه تكون العلة في الحقيقة هي تلك الكبرى، على وجه يندرج المورد فيها ويكون من صغرياتها، فالتعليل بالاستصحاب بعد انكشاف الخلاف لا يخلو: إما لاجل كون الشرط هو إحراز الطهارة، وإما لاجل اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء، فيكون التعليل بالاستصحاب تعليلا بما هو المحقق للعلة، وهي إحراز الطهارة أو اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء، فالتعليل بالاستصحاب لا يضر بدلالة الرواية على اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء، بل لو انحصر حسن التعليل الوارد في الرواية على ضم خصوصية اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء لكان لا محيص عن الالتزام به، إلا أنه قد عرفت: أن حسن التعليل وانطباقه على المورد لا ينحصر وجهه في ذلك، بل له وجه آخر، وهو كون الشرط إحراز الطهارة، فلا موجب لتعين ضم خصوص اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء حتى تكون الرواية دليلا على ذلك. ودعوى: أن الاجزاء وعدم الاعادة إنما هو من اللوازم الشرعية للطهارة السابقة المستصحة حال الصلاة فلا يتوقف حسن التعليل على ضم كبرى اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء بل لازم الطهارة المستصحة هو جواز

الدخول في الصلاة وعدم الاعادة بعدها، ضعيفة، فان الاجزاء ليس من المجعولات الشرعية، بل هو من اللوازم العقلية لفعل متعلق الامر على أقسامه: من الامر الواقعي الاول، والواقعي الاضطراري، والامر الظاهري، غايته أن الاجزاء في

[٢٥٢]

القسمين الاولين من اللوازم العقلية لنفس المجعول، بدهة أنه من لوازم الاتيان بالمأمور به الواقعي الاختياري أو الاضطراري هو سقوط الامر قهرا، وأما الاجزاء في الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري فانما هو من لوازم نفس الجعل الظاهري عقلا، فان دلالة الاقتضاء تقتضي اكتفاء الشارع بالصلاة مع استصحاب الطهارة ما لم ينكشف الخلاف، وإلا كان جعل الاستصحاب لغوا، فالعقل يستقل بأن من لوازم جعل الشارع حجية الاستصحاب هو القناعة بالطهارة المستصحة، ولكن حكم العقل بالاجزاء في ذلك يدور مدار بقاء الجعل الشرعي، فما دام الاستصحاب جاريا يكون الحكم العقلي بالاجزاء محفوظا، فإذا انكشف الخلاف وتبين مخالفة الاستصحاب للواقع - كما هو مورد الرواية - فلا يمكن بقاء حكم العقل بالاجزاء، لما عرفت: من أن الحكم العقلي بالاجزاء تابع لبقاء الجعل الشرعي، فالطهارة المستصحة بنفسها لا تقتضي الاجزاء بعد انكشاف الخلاف حتى يقال: إن عدم وجوب الاعادة في مورد الرواية مما يقتضيه استصحاب الطهارة ولا يحتاج إلى ضم كبرى اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء، بل تطبيق التعليل على المورد لا يمكن إلا بعد أن يستفاد من التعليل - بدلالة الاقتضاء - كبرى اخرى: إما كون الشرط إحراز الطهارة، وإما اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء، فبناء على كون العلة في الرواية نفس قوله - عليه السلام - " وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك " لا بد من ضم أحد الامرين ليستقيم التعليل، ولا معين لاحدهما بالخصوص، فالرواية تكون من هذه الجهة مجملة. هذا، ولكن قد عرفت: أن هذه الابحاث كلها إتعاب للنفس بلا ملزم، فان التعليل يستقيم وينطبق على المورد بأخذ العلم بالنجاسة من حيث التنجيز موضوعا لوجوب الاعادة، بل يتعين هذا الوجه، لان الظاهر من الرواية هو كون العلة المجموع المركب من المورد والاستصحاب، كما لا يخفى، فتأمل جيدا.

[٢٥٣]

ثم إن الرواية قد تضمنت لحكم جملة من صور وقوع الصلاة مع النجاسة: أحدها: ما إذا علم المكلف بالنجاسة وموضعها تفضيلا، فنسي وصلّى. ثانيها: ما إذا علم بالنجاسة وشك في موضعها. وفي هاتين الصورتين تجب إعادة الصلاة. ثالثها: ما إذا لم يعلم بالنجاسة بل ظن بها. وفي هذه الصورة لا تجب الاعادة. رابعها: ما إذا رأى المكلف النجاسة في أثناء الصلاة، فتارة: يكون المكلف عالما بالنجاسة قبل الصلاة وشك في موضعها ثم رآها في الاثناء واخرى: لم يعلم بها قبل الصلاة بل علم بها في الاثناء. وعلى الثاني: فتارة: يحتمل حدوث النجاسة في الاثناء حين العلم بها، واخرى: لا يحتمل ذلك بل يعلم حين العلم بها أنها كانت قبل الصلاة. فعلى الاول: يجب نقض الصلاة وإعادتها. وعلى الثاني: لا يجب عليه نقض الصلاة، بل يزيل النجاسة في الاثناء ويبني على الصلاة بلا استيناف. وعلى الثالث: يجب نقض الصلاة أيضا واستينافها بعد إزالة النجاسة. وهذا الفرض وإن لم يكن مذكورا في الرواية صريحا، إلا أنه يستفاد منها ذلك، لان ما حكم فيها بعدم نقض الصلاة هو ما إذا احتمل حدوث النجاسة في الاثناء، كما يدل عليه قوله - عليه السلام - " لانك لا تدري لعله شئ اوقع عليك الخ " فيستفاد منه أنه لو لم يحتمل

وقوعها في الاثناء يجب قطع الصلاة واستئنافها بعد إزالة النجاسة. وبمضمون هذه الرواية قد أفتى الاصحاح، وفي الباب أخبار آخر معارضة لها في بعض الصور، وللجمع بينها محل آخر. تذييل: قد اختلفت كلمات الاصحاح في وجه الجمع بين ما دل على عدم

[٢٥٤]

وجوب إعادة الصلاة عند انكشاف وقوعها في نجاسة الثوب أو البدن وبين ما دل على اشتراط الصلاة بطهارة الثوب والبدن الظاهر في الطهارة الواقعية، والمسألة وإن كات فقهية، إلا أنه حيث تعرض لها شيخنا الاستاذ - مد ظله - في هذا المقام، فلا بد من أن نقتفي أثره، لان كتابنا مبني على ذلك. وينبغي أن يكون البحث في هذا المقام كلياً، لانه لا خصوصية لباب الطهارة والنجاسة في ذلك، بل يطرد الاشكال في كل مورد قام الدليل على عدم وجود الاعادة عند تخلف بعض أجزاء المأمور به أو شرائطه، كالصلاة فيما لا يؤكل، حيث قام الدليل على عدم وجوب الاعادة عند الجهل بكون اللباس متخذاً من غير المأكول، وللقول في الجمع بين الادلة في هذه الموارد مشارب. الاول: هو أن يكون العلم بموضوع الشرط له دخل في الاشتراط واقعا، فالشرطية الواقعية تدور مدار العلم بالموضوع، فلو لم يعلم بنجاسة الثوب أو البدن أو لم يعلم بكون اللباس من غير المأكول، لا تكون النجاسة وغير المأكول مانعا عن صحة الصلاة واقعا ولا الطهارة والمأكولية شرطاً للصحة. الثاني: هو أن يكون الشرط في مثل هذه الموارد هو الوجود العلمي أو الاعم منه ومن الوجود الواقعي، فلا فرق بين الطهارة الواقعية والطهارة المحرزة ولو بالاستصحاب أو قاعدة الطهارة، وكذا لا فرق بين كون اللباس متخذاً من المأكول واقعا وبين إحراز كونه من المأكول ولو بأصل عملي، والفرق بين هذا الوجه وسابقه هو أنه على هذا الوجه لا بد من إحراز الطهارة بوجه ولا يكفي الشك فيها من دون أن يكون له مزيل، بخلاف الوجه الاول فانه يكفي فيه عدم العلم بالنجاسة ولا يحتاج إلى إحراز الطهارة. وربما تظهر الثمرة بين الوجهين فيما إذا صلى المكلف في بعض أطراف العلم الاجمالي غفلة، فبناء على كفاية عدم العلم بالنجاسة ينبغي أن يقال بصحة الصلاة، لانه حين الصلاة لم يعلم بنجاسة ذلك البعض والعلم السابق لم يتعلق به بخصوصه فلم يحصل المانع،

[٢٥٥]

وبناء على لزوم إحراز الطهارة بوجه لا بد من القول ببطلان الصلاة، لعدم إحراز الطهارة حين الصلاة، فتأمل. الثالث: أو أن يكون الاجزاء وعدم وجوب الاعادة في هذه الموارد لأجل القناعة عن المأمور به بما يقع امتثالا له (١) فيكون الفعل المأمور به بعنوان امتثال الواقع بدلا عن الواقع المأمور به ومما يقوم به الغرض من الامر الواقعي في هذا الحال. وهذا الوجه أمتن الوجوه وأسلمها عن الاشكال، فان الوجهين الاولين مما لا يمكن الالتزام بهما ولا ينطبقان على فتاوى الاصحاح. أما الوجه الاول: فالظاهر تسالم الفقهاء على أنه لا بد من إحراز الطهارة بوجه، ولا يجوز الدخول في الصلاة مع الشك في الطهارة من دون أن يكون له مزيل، ولذا تمسك بعض من قال بالصحة في المثال السابق - وهو الصلاة في بعض أطراف العلم الاجمالي غفلة - بقاعدة الفراغ. وأما الوجه الثاني: فلمنا فانه لظواهر الادلة، فان الاخبار الواردة في المقام منها: ما ظاهرها اعتبار الطهارة الواقعية، ومنها: ما ظاهرها اعتبار عدم العلم بالنجاسة، كالرواية المتقدمة، فالقول بأن الشرط إحراز الطهارة خال عن الدليل.

(١) أقول: بعد فرض دخل الامر الظاهري في المصلحة المزبورة، فما أفيد من الاحتمال الثالث إنما يتم على أحد الوجهين: إما الالتزام بكون المأني مفوتا للواقع بمناط المضادة، أو الالتزام بإمكان قيام غرض واحد سنخا بشيئين متباينين، والتالي لا مجال عقلا، والاول ينافي جهة البدلية الظاهرة في كونه وافيا بالغرض الواقعي سنخا، وحينئذ فلا محيص من الالتزام بكون المأني به وافيا بما يفى به الطهارة الواقعية ولازمه كون الوافي به الجامع بينهما لا خصوص كل واحد، فمرجعه إلى شرطية الاعم من الطهارة الواقعية والاحرازية، وهو عين الوجه الثاني، ولا يبقى لوجه آخر مجال، كما لا يخفى. ومجرد طولية فردي الجامع لا ينافي مع كون الجامع وافيا بغرضه، غاية الامر الجامع المزبور في كل مرتبة يكون منحصرًا لفرد، ومجرد ذلك أيضا لا يقتضي أن يكون الطلب المتعلق تاما نفسيا، إذ الناقص بالذات بواسطة انحصاره لا يصير تاما. نعم: لا يصح توجيه الامر التخييري نحوه، لانه من تبعات عرضية الفردين، كما لا يخفى، فتدبر.

(*)

[٢٥٦]

وهذا بخلاف الوجه الثالث، فان فيه جمعا بين الادلة وينطبق على ظواهرها بلا تكلف، فان لازم هذا الوجه هو أن يكون الشرط بحسب الجعل الاولي نفس الطهارة الواقعية - كما هو ظاهر أدلة الشروط - وأنه لا بد من إحراز الطهارة بوجه حال الاشتغال بالعمل عند الالتفات إليها، فانه مع عدم إحراز الطهارة لا يمكن الاتيان بالعمل امتثالا للامر الواقعي، فيوافق ما عليه فتوى الاصحاب: من اعتبار إحراز الطهارة بوجه، ولا يكفي الشك فيها من دون أن يكون له مزيل شرعي، وينطبق أيضا على ظاهر الاخبار: من عدم وجوب الاعادة عند عدم العلم بالنجاسة، فان عدم العلم بالنجاسة لا يخلو: إما لكون المكلف غافلا عن نجاسة ثوبه أو بدنه وإما لكونه شاكًا في ذلك، وعلى كلا التقديرين: يمكن للمكلف الاتيان بالعمل امتثالا للامر الواقعي، أما في صورة الغفلة فواضح، وأما في صورة الشك فلجريان استصحاب الطهارة وقاعدتها، فيكون المكلف محرزا للطهارة. ولا ينافي ذلك وجوب الاعادة عند نسيان النجاسة بعد العلم بها، فان القناعة عن الواقع بما يقع امتثالا له يختص بحكم الشارع بما إذا لم يسبق العلم بالنجاسة. وبالجملة: الانصاف أن في الوجه الثالث جمعا بين جميع الادلة وفتاوى الاصحاب، فهو الذي ينبغي البناء عليه. وحاصله: هو أن الاجزاء في موارد تخلف بعض الاجزاء والشروط إنما هو لاجل قباعة الشارع بما يقع امتثالا عن الواقع، لكون العمل في هذا الحال مشتملا على الغرض من الامر. وبذلك يندفع ما ربما يتوهم: من أن العمل المأني به في حال الجهل إن كان واجدا للمصلحة فلا بد وأن يتعلق به الطلب والامر في عرض الواقع ويكون المكلف به في الواقع أحد الامرين ولو في صورة الجهل ولا وجه لان يكون المكلف به الواقعي هو خصوص الواجد للشرط بعدما كان الفاقد له مشتملا على المصلحة، غايته أنه يكون من قبيل التخيير بين الاقل والاكثر كالتخيير بين

[٢٥٧]

القصر والالتمام في المواطن الاربعة. وإن لم يكن المأني به واجدا للمصلحة فلا وجه لقناعة الشارع به. توضيح الدفع: هو أن المأني به في حال الجهل لا بد وأن يكون واجدا للمصلحة، لكشف دليل الاجزاء عن ذلك، ولكن مصلحته إنما تكون في طول مصلحة الواقع، لان المصلحة إنما تقوم به بشرط أن يكون الاتيان به على وجه الامتثال للواقع، فلا يمكن الامر به تخييرا. والحاصل: أن المأمور به الواقعي لا يمكن أن يكون واجدا للمصلحة في حال الاتيان بالعمل المجزي عنه، فان قيام المصلحة به في هذا الحال يستلزم إطلاق الامر به، ومعه لا يمكن أن يكون غيره مجزيا عنه، فلا بد وأن تكون المصلحة القائمة

بالمأمور به الواقعي مقصورة بغير هذا الحال، ويلزمه أن يكون الامر به مقيدا بغير هذا الحال، لكن لا بالتقييد للحاظي بل بنتيجة التقييد، فان القيود اللاحقة للامر في مرحلة الامتثال لا يمكن فيها التقييد للحاظي، كقصد التقرب وكالعلم والجهل بالحكم لا الموضوع، فان تقييد الامر بالعلم والجهل بالموضوع بمكان من الامكان، فلا مانع من أخذ العلم بالنجاسة أو غير المأكول قيذا في الامر بالصلاة، إلا أن ذلك يرجع إلى الوجه الاول، وقد عرفت ضعفه. وأما على الوجه الثالث: وهو القناعة بما يقع امتثالا عن الواقع، فلا يمكن فيه التقييد للحاظي، فان رتبة هذا القيد متأخرة عن وجود الامر، فهو من الانقسامات اللاحقة للامر بعد وجوده، وفي هذا الطائفة من القيود لا بد من نتيجة التقييد، ونعني بنتيجة التقييد اختصاص الملاك والمصلحة الواقعية بتقدير دون تقدير - كما في المقام - حيث إن مصلحة الامر الواقعي مقصورة بغير صوره الاتيان بالعمل المجزي عن الواقع. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن الموارد التي قام الدليل فيها على الاجزاء وسقوط الاعادة والقضاء - كموارد تبدل الاجتهاد أو التقليد حيث ادعي الاجماع

[٢٥٨]

على الاجزاء في خصوص العبادات، وكموارد الصلاة مع نجاسة البدن أو الثوب جهلا، وكالصلاة في غير المأكول كذلك - كلها تكون من باب القناعة عن الواقع بما وقع امتثالا له، وليس في شئ منها ما يكون مأمورا به في عرض الواقع، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيدا. ومنها: صحيحة الثالثة لزراعة أيضا، وهي قوله - عليه السلام - " إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شئ عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقص الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات " (١) ومحل الاستدلال قوله - عليه السلام - " ولا ينقض اليقين بالشك " الظاهر في حجية الاستصحاب. وقد اورد على الاستدلال بها بما حاصله: أن المراد من الركعة في قوله - عليه السلام - " قام فأضاف إليها أخرى " إما الركعة الموصولة بالركعات الثلاث السابقة، وإما الركعة المفصولة عنها بتكبير وسلام. فعلى الاول: ينطبق قوله - عليه السلام - " ولا ينقض اليقين بالشك " على الاستصحاب، فيكون المعنى: أن اليقين بعدم فعل الركعة الرابعة لا ينقض بالشك في فعلها، بل يبني على عدمها ويأتي بها متصلة بالركعات السابقة. ولكن هذا المعنى ينافي ما عليه إجماع الامامية: من عدم جواز الاتيان بركعة الاحتياط متصلة ببقية الركعات. فلا بد وأن يكون المراد من " الركعة " الركعة المنفصلة بتكبير وسلام، فيكون المراد من " اليقين " في قوله - عليه السلام -

(١) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة الحديث ٣. (*)

[٢٥٩]

" ولا ينقض اليقين بالشك " هو اليقين بتحصيل البراءة من البناء على الاكثر والاتيان بركعة الاحتياط مفصولة، وقد جرى اصطلاح الائمة - صلوات الله عليهم أجمعين - على تسمية الوظيفة المقررة في الشك في عدد الركعات من البناء على الاكثر والاتيان بالركعة المشكوكة مفصولة بالبناء على اليقين، فانه قد ورد التعبير بذلك في عدة من الاخبار، كقوله - عليه السلام - " إذا شككت فابن على

اليقين " (١) فان المراد من البناء على اليقين هو البناء على الاكثر
والاثبات بركعات الاحتياط مفصولة، وعلى هذا لا تنطبق الرواية على
الاستصحاب ولا يصح الاستدلال بها (٢) بل لو سلم ظهور الرواية في
كون المراد

(١) الوسائل الباب ٨ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة الحديث ٢. (٢) أقول: لا يخفى
أن تطبيق الاستصحاب في الرواية على الركعة إنما يتم على مذهب العامة من
جعلهم الاستصحاب من قبيل القياس والاستحسانات من الامارات الظنية المثبت
للوازمه، وإلا فبناء على جعلها من الاصول التعبدية وأخذها من الاخبار الغير الصالحة
لاثبات غير اللوازم الشرعية، ففي تطبيق الاستصحاب على الركعة المشكوكه مجال
إشكال، نظرا إلى أن الركعة الرابعة إذا كان مرددا بين الركعتين فالعلم بعدمها لا يحصل
إلا قبل الشروع بما في يده، وهو الركعة المرددة بين كونه ثانية أو ثالثة، ففي هذا
الطرف يقطع إجمالا بعدم وجود الركعة الرابعة، فإذا شرع في أحد طرفي المعلوم
بالاجمال وهو الذي بيده فعلا المردد بين الثالثة والرابعة، فيشك في تحقق الرابعة
المعلومة إجمالا المردد بين كونه ما في يده الفعلي أو كونه عبارة عن غيره الذي
عبارة عما أفاده بالقيام إليه، كما هو الشأن في كل ما هو معلوم إجمالا، وجودا أم
عدما. وحينئذ نقول: إن المستصحب الذي تعلق به اليقين والشك هو عنوان الرابعة
المرددة بين الشخصين، فهذا المردد بما هو معلوم إجمالا لا أثر له، وماله الأثر ليس إلا
شخص المعين الواقعي الدائر أمره بين ما هو معلوم البقاء أو معلوم الارتفاع. وحينئذ
فما هو متعلق اليقين والشك هو الرابعة المرددة بين الشخصين، وهو بهذا العنوان لا
أثر له، إذ الأثر للشخص، لا للجامع العرضي الذي عبارة عن مسمى الرابعة أو شخصه
أو مصداقه وأمثالها، وإنما الأثر لواقع ما هو رابعة من أحد الشخصين المعلوم ارتفاعه أو
بقائه. وبهذا البيان نلتزم بعدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد نفيًا وإثباتًا، مضافا
إلى عدم صلاحية الاصل في المقام - الذي هو مفاد كان التامة - لاثبات رابعة
الموجود، كي يرتب عليه جواز التشهد والسلام فيه الذي هو من آثار رابعة الموجود،
فكان المقام نظير استصحاب وجود الكر الغير المثبت = (*)

[٣٦٠]

من " الركعة " هي الركعة المتصلة - على طبق مفاد الاستصحاب -
فلا يمكن الاخذ بظاهرها، لان ذلك يخالف ما عليه المذهب، فلا بد إما
من حمل " الركعة على الركعة المفصولة وإما من الحمل على
التقية، والثاني مخالف للاصل، فيتعين الاول. إلا أن يقال: إن التقية
إنما هي في تطبيق الاستصحاب على المورد، فيحمل قوله - عليه
السلام - " ولا ينقض اليقين بالشك " على بيان الحكم الواقعي: من
وجوب الاخذ بالمتيقن والعمل بالاستصحاب، ولكن تطبيق العمل
بالاستصحاب على المورد كان للتقية، فالتقية إنما تكون في التطبيق
لا في نفس الحكم الاستصحابي. ولكن هذا أيضا خلاف الظاهر،
فيتعين حمل " اليقين " في الرواية على اليقين بالبراءة والاثبات
بالوظيفة المقررة في الشريعة للشك في عدد الركعات.

= لكرية الموجود. ومن هذا البيان ظهر: عدم تمامية تطبيق الاستصحاب على ذات
الركعة الرابعة ولو بنينا على تقيد الاستصحاب باثباته منفصلا، إذ ذات الركعة الرابعة
بما هي رابعة متعلق اليقين والشك، لا بما هو شئ في حياك ذاته ولو لم يكن رابعة،
والمفروض أنه بهذا العنوان طرف التردد، فيدخل في استصحاب الفرد المردد بين كونه
معلوم البقاء أو الارتفاع، بلا وجود جامع بينهما يكون هو موضوع الأثر كي يرجع إلى
استصحاب الكلّي. فتلخص مما ذكرنا أن تطبيق الاستصحاب على الركعة المشكوكه
دونه خرب القتاد ! فما أفيد في المقام بطوله لا محصل له. والاولى أن يقال: إن مورد
الاستصحاب في المقام هو الاشتغال بالصلاة على فرض الاكتفاء بالاقول وأن بقية
الفقرات أيضا تأكيد لذلك وأن الغرض من هذا البيانات ردع السائل عما هو المغروس
في ذهنه: من البناء على الأقل وإثبات الركعة متصلا، خصوصا بعد قول الامام عليه
السلام " قام فاضاف إليها اخرى " الظاهر بنفسه إلى الركعة متصلا، وأن هم الامام -
عليه السلام - تنبيه على عدم مفرغية هذه الركعة المتصلة كعدم مفرغية الاكتفاء
بما في يده، لاحتمال التنقيص فيه والزيادة في الاول: وعمدة غرضه من هذه التنبيه
أيضا التشكيك على السائل، كي لا يأخذ بظاهر الفتوى وينتظر بيان الواقع لمجلس
آخر حذرا عن المخالفين في المجلس، والله العالم. (*)

هذا حاصل ما أفاده الشيخ - قدس سره - في وجه عدم صحة الاستدلال بالرواية على حجية الاستصحاب، ثم ذكر تقريبا آخر للتمسك بالرواية، ولعله ينطبق على ما سيأتي من المختار في تقريب الاستدلال. ثم قال بعد ذلك ما حاصله: أن الرواية لا بد إما من حملها على التقية وهو مخالف للأصل، وإما من حملها على الأخذ باليقين والاحتياط، وهو وإن كان بعيدا إلا أنه لا محيص عنه. هذا، ولكن لا يخفى عليك ما في كلامه من النظر أما أولا: فإن المصطلح عليه في الأخبار هو التعبير عن الوظيفة المقررة للشك في عدد الركعات بالبناء على اليقين أو العمل على اليقين، وأين هذا من قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " ؟ فإنه ليس في الوظيفة نقض لليقين بالشك، بل العناية المصححة لاستعمال كلمة " النقض " تنحصر في باب الاستصحاب وفي باب الشك الساري، فحمل قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " على البناء على الأكثر والعمل بالاحتياط في غاية البعد، بل كاد أن لا يصح إطلاق " النقض " على ذلك. وأما ثانيا: فلان حمل الرواية على التقية من حيث تطبيق المورد على الاستصحاب ليس بأبعد من حملها على الوظيفة في الشك في عدد الركعات، بل حملها على التقية أقرب فإنه ليس فيه تصرف فيما يقتضيه ظاهر قوله - عليه السلام - " الا تنقض اليقين بالشك " بل التصرف إنما يكون في جهة التطبيق، فإن الامام - عليه السلام - استشهد لحكم المورد بالاستصحاب، حيث كان مذهب العامة على الاتيان بالركعة المكشوكة متصلة ببقية الركعات عملا بالاستصحاب، فالتقية إنما تكون في الاستشهاد لا في الاستصحاب، وقد ورد نظير ذلك في بعض الروايات كقوله - عليه السلام - بعد سؤال اللعين عن الافطار في اليوم الذي شهد بعض بأنه يوم العيد: " ذلك إلى إمام المسلمين إن صام صمنا معه وإن افطر

أفطرنا معه " (١) فإن الامام - عليه السلام - إنما قال ذلك تقية مخافة ضرب عنقه كما بين - عليه السلام - ذلك بعد خروجه عن مجلس اللعين، ومع هذا يكون قوله - عليه السلام - " ذلك إلى إمام المسلمين " لبيان حكم الله الواقعي. وقد استدل الفقهاء بقوله: " ذلك إلى إمام المسلمين الخ " على اعتبار حكم الحاكم في الهلال، مع أن الامام - عليه السلام - قال ذلك تقية، وليس ذلك إلا لاجل كون تطبيق القول على المورد للتقية لا ينافي صدور القول لبيان حكم الله الواقعي، فلتكن الصحيحة فيما نحن فيه من هذا القبيل. وهذا كله كان مماشاة منا للشيخ - قدس سره - وإلا فالذي يقتضيه التدبر في مدلول الرواية هو أن مفادها ليس إلا الاستصحاب بلا مؤنة الحمل على التقية حتى في تطبيق الاستصحاب على المورد. بيان ذلك: هو أن الموجب لتوهم عدم انطباق الرواية على الاستصحاب ليس إلا تخيل أن الاستصحاب في مورد الرواية يقتضي الاتيان بالركعة الموصولة، وذلك ينافي ما عليه المذهب. ولكن هذا اشتباه، فإن اتصال الركعة المشكوكة ببقية الركعات إنما يقتضيه إطلاق الاستصحاب، لا أن مدلول الاستصحاب ذلك، بل مدلول الاستصحاب إنما هو البناء العملي على عدم الاتيان بالركعة المشكوكة، فإن نقض اليقين بالشك إنما يلزم من البناء على الاتيان بالركعة المشكوكة، فعدم نقضه بالشك الذي هو مفاد الاستصحاب إنما يكون بالبناء على عدم الاتيان بها، وأما الوظيفة بعد ذلك: من الاتيان بها موصولة، فهو مما لا يقتضيه عدم نقض اليقين بالشك. نعم: إطلاق الاستصحاب يقتضي الاتيان بها موصولة، لان الحكم الاول

(١) الوسائل الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم الحديث ٥. ولفظ الحديث " ذاك إلى الامام إن صمت صمتا وإن أفطرت أفطرتا " (*).

[٣٦٣]

المجعول في الشريعة هو الاتيان بركعات الصلاة موصولة، فغاية ما يلزم في الرواية هو تقييد قوله - عليه السلام - " ولا ينقض اليقين بالشك " بفعل ركعة الاحتياط مفصولة عن سائر الركعات، وقد أشار الامام - عليه السلام - في الرواية إلى هذا التقييد بقوله: " ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر " فان المراد من عدم إدخال الشك في اليقين وعدم خلط أحدهما بالآخر هو عدم وصل الركعة المشكوكة بالركعات المتيقنة، فان إدخال المشكوك في المتيقن وخلط أحدهما بالآخر إنما يكون بوصل المشكوك في المتيقن وعدم الفصل بينهما، فالامام - عليه السلام - أراد أن يبين حكم المسألة لزرارة بنحو الكناية والاشارة حتى لا ينافي ذلك التقية منه، فعبر - صلوات الله عليه - أولا بما يكون ظاهرا في الركعة الموصولة ليوافق مذهب العامة، فقال: " ولا ينقض اليقين بالشك " الذي يقتضي إطلاقه الاتيان بالركعة الموصولة، ثم عقبه - صلوات الله عليه - ببيان آخر يستفاد منه الركعة المفصولة على طبق مذهب الخاصة، فقال: " ولا يدخل الشك في اليقين الخ " ولذا فنع زرارة بما أفاده الامام - عليه السلام - ولم يسئل عن كون الركعة موصولة أو مفصولة. فظهر: أنه لا يلزم في الرواية مزيد من تقييد الاطلاق. بل يمكن أن يقال: إن هذا أيضا لا يلزم، فانه لا نسلم أن إطلاق الاستصحاب يقتضي الاتيان بالركعة الموصولة، بل الاستصحاب لا يقتضي مزيد من البناء على عدم الاتيان بالركعة المشكوكة. وأما الوظيفة بعد ذلك ما هي ؟ فهي تتبع الجعل الشرعي، والمفروض: أن الوظيفة التي قررها الشارع للشك في عدد الركعات هي الاتيان بالركعة المفصولة، فان الحكم يتبدل في حق الشك وأقعا ويكون تكليفه الواقعي هو عدم وصل الركعة. والحاصل: أن مقتضى الاستصحاب عند الشك في فعل بعض الركعات هو

[٣٦٤]

الاتيان بالركعة المشكوكة (١) وأما تعيين كيفية الاتيان وأنها موصولة أو مفصولة فهو يدور مدار تعيين الشارع، والذي عينه الشارع في باب الشك في عدد الركعات هو الاتيان بركعات الاحتياط مفصولة بتكبير وتسليم، فتأمل. فتحصل: أن منشأ توهم عدم انطباق الرواية على الاستصحاب هو تخيل أن الشارع أسقط الاستصحاب في باب الشك في عدد الركعات، وقد ظهر فسادة. فالأقوى: أن الرواية لا تقصر عن بقية الروايات في ظهورها في حجية الاستصحاب، فتأمل جيدا. ومنها: رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: قال أمير المؤمنين - عليه السلام - من كان على يقين فشك فيلمض على يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين (٢). وقد أورد على الاستدلال بها بما حاصله: أن الظاهر من الرواية هو اختلاف زمان الشك واليقين وسبق زمان اليقين على زمان الشك بقربنة قوله - عليه السلام - " من كان فشك " الظاهر في انقضاء زمان اليقين وتراخي زمان الشك، فالرواية تكون أظهر في الشك الساري، ولا تنطبق على الاستصحاب،

(١) أقول: اليقين السابق إنما تعلق بعدم الاتيان بركعة متصلة، ولا بد وإن يكون الشك أيضا متعلقا بما تعلق به اليقين، فالمشكوك أيضا هو الاتيان بركعة متصلة، فقضية عدم نقض اليقين بالشك يقتضي الاتيان بالمشكوك بنحو يكون متيقنا ومشكوكا، وهو لا

يكون إلا باتيانه متصلا لا مطلقا، وحينئذ إتيان ذات الركعة في ضمن خصوصية اخرى
فرع تطبيق الاستصحاب على الذات لا بخصوصيته، ومرجه إلى رفع اليد عن تطبيق
عموم " لا تنقض " على الخصوصية، ولا تعني من تقيد الاستصحاب إلا هذا. (٢)
الوسائل: الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦. (*)

[٣٦٥]

لانه لا يعتبر في الاستصحاب اختلاف زمان الشك واليقين وسبق
أحدهما على الآخر، بل الذي يعتبر فيه سبق زمان المتيقن على
زمان الشك وإن قارن زمان اليقين لزمان الشك، بل ولو تأخر زمان
اليقين عن زمان الشك، كما تقدم تفصيله. هذا، ولكن لا يخفى ما
فيه، فإن الضابط في " قاعدة اليقين " هو اختلاف زمان الشك
واليقين مع وحدة متعلقهما، بأن يتعلق الشك بوجود ما تعلق به
اليقين في الزمان الذي تعلق به اليقين، كما إذا علم بعدالة زيد في
يوم الجمعة وشك في يوم السبت بعدالته في يوم الجمعة على
وجه يسري الشك من يوم السبت إلى يوم الجمعة، من غير فرق
في ذلك بين أخذ زمان اليقين قيما للعدالة أو أخذ الزمان طرفا لها،
فانه لا يعتبر في " قاعدة اليقين " لحاظ الزمان على وجه القيدية -
كما يظهر من الشيخ قدس سره في المقام - بل الذي يعتبر في
القاعدة هو وحدة زمان متعلق الشك واليقين مع اختلاف زمان نفس
الشك واليقين. وأما الاستصحاب: فيعتبر فيه اختلاف زمان متعلق
الشك واليقين، سواء اختلف زمان الشك واليقين أو لم يختلف. وبعبارة
اخرى: متعلق الشك واليقين في القاعدة هو حدوث الشئ، وفي
الاستصحاب متعلق اليقين هو الحدوث ومتعلق الشك هو البقاء. إذا
عرفت ذلك فقد ظهر: أن الرواية لا ظهور لها في القاعدة، فانه ليس
في الرواية ما يستفاد منه وحدة زمان متعلق الشك واليقين،
وظهورها في سبق زمان اليقين على زمان الشك وإن كان غير قابل
للانكار، إلا أن ذلك لمكان كون الغالب في موارد الاستصحاب هو
سبق زمان اليقين، بل يمكن أن يقال بظهور الرواية في خصوص
الاستصحاب، فإن قوله - عليه السلام - " فليمض على يقينه " ظاهر
في الماضي على اليقين بعد فرض وجوده وانحفاظه في زمان العمل،
وهذا لا ينطبق إلا على الاستصحاب، فإن الذي يكون اليقين بالحدوث
فيه محفوظا في زمان العمل هو الاستصحاب. وأما القاعدة: فاليقين
فيها ينعدم، ولذا

[٣٦٦]

تسمى بالشك الساري. ومنها: مكاتبة علي بن محمد القاساني،
قال: " كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان
هل يصام أم لا ؟ فكتب - عليه السلام - اليقين لا يدخله الشك، صم
للرؤية وأفطر للرؤية " (١). وهذه الرواية قد جعلها الشيخ - قدس
سرّه - أظهر الروايات في دلالتها على حجية الاستصحاب. ولكن
يمكن المنع عن ظهورها فضلا عن كونها أظهر، فإن دلالتها على
الاستصحاب مبني على أن يكون المراد من " اليقين " هو اليقين بأن
اليوم الماضي كان من شعبان أو اليقين بعدم دخول رمضان، إلا أنه
يمكن أن يكون المراد منه اليقين بدخول رمضان، فيكون المعنى: إن
اليقين بدخول رمضان الذي يعتبر في صحة الصوم لا يدخله الشك
في دخوله، ومعنى أنه لا يدخله الشك: هو أنه لا يجوز صوم يوم
الشك من رمضان، وقد تواترت الاخبار على اعتبار اليقين بدخول
رمضان في صحة الصوم، وعلى هذا تكون الرواية اجنبية عن باب
الاستصحاب، فتأمل. هذه جملة ما وقفنا عليه من الاخبار الوارد في
الباب، وفيها الكفاية. دفع وهم: ربما يتوهم: دلالة قوله - عليه
السلام - كل شئ لك حلال وكل شئ لك طاهر حتى تعلم أنه حرام
أو قدر (٢) على اعتبار الاستصحاب، بل استدل

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان الحديث ١٣. (٢) الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٤ المستدرک الباب ٢٩ من أبواب النجاسات الحديث ٤. (*)

[٣٦٧]

به جملة من الاعلام، كصاحب الفصول والمحقق الخراساني، بل يظهر ذلك من الشيخ - قدس سره - لكن في خصوص قوله - عليه السلام - " الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس " (١) مع ما بينهم من الاختلاف في مقدار دلالة هذه الاخبار، فمنهم من قال بدلالتها على اعتبار قاعدة الطهارة والحلية واستصحابهما معا وهو المحكي عن صاحب الفصول - رحمه الله -، ومنهم من قال بدلالة الصدر على الحكم الواقعي والقاعدة معا ودلالة الغاية على حجية استصحاب الطهارة والحلية، وهو الذي اختاره المحقق الخراساني - قدس سره - والاقوى: أن أخبار أصالة الحل والطهارة لا دلالة لها على اعتبار الاستصحاب، بل ليس مفادها إلا قاعدة الحل والطهارة، ولا مساس لها بالطهارة والحلية الواقعية، فضلا عن استصحابهما، فضلا عن الجمع بين القاعدة والاستصحاب، أو الجمع بين الحكم الواقعي والقاعدة والاستصحاب. وبالجملة: قوله - عليه السلام - كل شئ لك حلال أو طاهر حتى تعلم أنه حرام أو قذر، إنما يتكفل من المحتملات السبعة خصوص قاعدة الطهارة والحلية، ولا يتحمل مجموع الصدور الذيل معنى آخر. بيان ذلك: هو أن المراد من " الشئ " في قوله - عليه السلام - " كل شئ الخ " أما أن يكون هو ذات الشئ المعروف للحكم الواقعي الاولي سواء كان من الافعال أو من الموضوعات الخارجية كالقيام والقعود والانسان والحيوان والنبات وغير ذلك من متعلقات التكليف وموضوعاتها، وإما أن يكون هو الشئ بوصف كونه مشكوك الحلية أو الطهارة. فان كان المراد منه ذات الشئ بعنوانه الاولي، فحمل قوله - عليه السلام - " حلال " أو " طاهر " عليه إنما هو لبيان حكمه الواقعي، فيكون مفاده حينئذ: أن

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الماء المطلق الحديث ٥، لفظ الحديث ".... حتى يعلم أنه قذر". (*)

[٣٦٨]

كل موجود في العالم يكون محكوما بالحلية والطهارة واقعا، غايته أنه يكون من العمومات المخصصة، كقوله تعالى: " واحل لكم ما في الارض جميعا " (١). وإن كان المراد منه الذات بوصف كونها مشكوكة الطهارة والحلية، فحمل قوله - عليه السلام - " حلال " أو " طاهر " عليه إنما هو لبيان حكمه الظاهري، ولا يمكن حينئذ أن يكون المراد من المحمول الحلية والطهارة الواقعية، فان موضوعات الاحكام الواقعية إنما هي ذوات الاشياء المرسلة، ولا يعقل تقييد موضوع الحكم الواقعي بكونه مشكوك الحكم، فالشئ المقيد بكونه مشكوك الطهارة والحلية لا يمكن أن يحمل عليه إلا الطهارة والحلية الظاهرية، كما أن الشئ المرسل الغير المقيد بذلك لا يمكن أن يحمل عليه إلا الطهارة والحلية الواقعية، فان للشك دخلا في موضوع الحكم الظاهري مطلقا. فالموضوع في قوله - عليه السلام - " كل شئ لكل طاهر " أو " حلال " إما أن يكون هو الشئ المرسل ويلزمه أن يكون المحمول حكما واقعا، وإما أن يكون هو الشئ المشكوك حليته أو طهارته ويلزمه أن يكون المحمول حكما ظاهريا. ولا يمكن أن

يكون المراد منه الأعم من المرسل والمشكوك، كما لا يمكن أن يكون المراد من المحمول الأعم من الواقعي والظاهري، فإن الشئ المشكوك متأخر في الرتبة عن الشئ المرسل، كما أن الحكم الظاهري متأخر في الرتبة عن الحكم الواقعي، فكل من موضوع الحكم الظاهري وحكمه في طول موضوع الحكم الواقعي وحكمه، ولا يمكن جمعهما في اللحاظ والاستعمال. وذلك كله واضح مما لا ينبغي إطالة الكلام فيه. وبعد ذلك نقول: إن ظاهر صدر الروايات مع قطع النظر عن الغاية يعطي أن يكون المحمول فيه حكماً واقعياً (٢) فيكون مساقه مساق الأدلة المتكفلة لبيان

(١) لا توجد مثل هذه العبارة في القرآن المجيد. (٢) أقول: الأولى أن يقال في وجه الاستفادة قاعدة واحدة من هذه الاخبار: هو أن ظاهر الغاية = (*)

[٣٦٩]

الاحكام الواقعية للأشياء بعناوينها الأولية، كقوله تعالى: " واحل لكم ما في الارض جميعا " ولكن الغاية المذكورة في الذيل توجب هدم ظهور الصدر في ذلك، فإن الحكم الواقعي لا يكون مغيباً بالعلم بالخلاف، بل غاية الحكم الواقعي إنما

= نظير ظاهر أداة الشرط يكون القيد في المقام راجعاً إلى النسبة الحكمية، لا الموضوع ولا المحمول، فكان مثل هذه القيود مبينة لايقاع نسبة خاصة بين ذات الموضوع والمحمول، ومثل هذه النسبة حيث إنه في طرف الجهل كانت نسبة ظاهرية، فقهرنا بصير المحمول أيضاً حكماً ظاهرياً ثابتاً للذات المحفوظة في هذه المرتبة، فيدل اللفظ على أن الطهارة ثابتة للذات بثبوت مستمر في طرف الشك بالحكم إلى طرف العلم بخلافه، ولا يكاد حينئذ إلا الاستفادة القاعدة، وإلا ففي الاستصحاب لا بد وأن يكون ثبوت الحكم في مرتبة والاستمرار في مرتبة أخرى، وهو خلاف ظهور الرواية في اتحاد رتبة ثبوت الحكم واستمراره حقيقة، كما لا يخفى. ولئن اغمض عن ذلك، فلا قصور في إرادة الجامع مع بين الذاتين في رتبتين موضوعاً ومحمولاً بنحو الدالين والمدلولين ثم إرادة استمرار هذا المحمول في الرتبة المتأخرة عناية الملازم مع الفراغ عن الثبوت في الرتبة السابقة، فيستفاد حينئذ منها القواعد الثلاث من الخبر بلا محذور اجتماع اللحاظين في استعمال واحد، كما أفاده شيخنا الأعظم، فتدبر. ومن التأمل فيما ذكرنا ترى في بيان المقرر مع تطويله مواقع النظر: منها: خيال لزوم تفيد الموضوع بعنوان المشكوكية في الحكم الظاهري، وهو كما ترى ! لا مكان كون الشك المزبور جهة تعليلية غير موجبة لتفيد الذات بالوصف المزبور. ومنها: خيال أن لازم الاستفادة الاستصحاب جعل مفاد الغاية جملة مستقلة وقطعها عما قبله. مع أنه ليس كذلك، إذ يكفي فيه كون لسان استمرار الثابت في الرتبة المتأخرة عن ثبوته ولو بالعناية. وبعبارة أخرى: للمتكلم نظران: نظر إلى ثبوت الطهارة للذات في قوله: " طاهر " ونظر إلى استمراره إلى زمان العلم في قوله: " حتى " مع كون نظره الثاني من تبعات النظر الأول حسب تبعية استمرار الشئ لثبوته، بلا كونه في مقام استعمال " حتى " إلى استقلال مفاده عن سابقه كي يخرج عن الحرفية إلى الاسمية، فتدبر. ومنها: قوله: عدم إمكان إرادة الأعم من الموضوع والمحمول من الحكم الواقعي والظاهري. إذ ذلك إنما يصح في فرض كون الرواية في مقام إنشاء الحكمين بهذا الكلام لموضوع واحد ومحمول فارد، وأما لو كان الكلام بنحو الدالين حاكياً عن إنشائات متعددة فلا بأس فيه، مع أنه لو كان منشأً بهذا لا بأس بأن ينشأ الفردين من الطبيعة لفردين من الذات بلحاظ الرتبتين بنحو الدالين والمدلولين، وحينئذ فلا قصور في إطلاق الذات في الموضوع والمحمول للفردين بنحو الدالين والمدلولين، فتدبر. (*)

[٣٧٠]

هي انتهاء زمانه بحسب الجعل الشرعي كالغروب الذي اخذ غاية لوجوب الصوم والصلاة، أو تبدل موضوعه وانقلابه عما كان عليه كغليان العصير الموجب لارتفاع الحلية. وأما العلم بضد الحكم أو الموضوع فليس غاية للحكم الواقعي، فقوله - عليه السلام - حتى

تعلم أنه قذر أو حرام لا يصلح أن يجعل غاية للحكم الواقعي إلا بنحو من التكلف والتأويل يجعل العلم في الغاية كاشفا وطريقا إلى ما هو الغاية في الحقيقة وجعل القذارة والحرمة أيضا كناية عن انقلاب الموضوع، فيكون المعنى: كل شئ لك طاهر أو حلال حتى يتنجس أو يصير حراما بالغليان، فإن انقلاب الطاهر والحلال الواقعي إلى النجاسة والحرمة إنما يكون بحدوث النجاسة فيه وإنقلاب موضوعه إلى موضوع آخر بغليان العصير أو بصيرورة الخل خمرا أو نحو ذلك مما يطء على الموضوع عنوان آخر يقتضي حرمة، وهذا كما ترى تصرف في الروايات بلا موجب. وهذا بخلاف ما إذا كانت الغاية غاية للحكم الظاهري، فإنه يستقيم المعنى بلا تصرف فيها، بدهة أن غاية الحكم الظاهري إنما هي انكشاف الخلاف وتبدل الشك علما، فيكون مفاد الروايات هو: أن كل مشكوك بالطهارة والنجاسة أو كل مشكوك الحلية والحرمة فهو محكوم بالطهارة والحلية ظاهرا إلى أن ينكشف الخلاف ويعلم بالنجاسة والحرمة. وهذا المعنى لا ينطبق إلا على قاعدة الطهارة والحل، ولا مساس له بالحكم الواقعي، فضلا عن أن يكون له مساس بالاستصحاب. وحاصل الكلام: أن قوله - عليه السلام - كل شئ لك طاهر أو حلال حتى تعلم أنه قذر أو حرام لا يتحمل إلا معنى واحد، وذلك المعنى بحسب ما يقتضيه ظاهر اللفظ من غير تأويل هو قاعدة الطهارة والحل، ولو أغمضنا عن ظاهر اللفظ وارتكبنا التأويل فلا بد من حمله على بيان الحكم الواقعي، وأما حمله

[٢٧١]

على الاستصحاب فهو مما لا سبيل إليه، فإن مفاد الاستصحاب هو الحكم باستمرار ما علم بحدوثه وشك في بقائه، وأين هذا من مفاد الروايات؟. ودعوى: أن كلمة " حتى " تدل على استمرار حكم ما قبلها إلى ما بعدها، فيكون مفاد الروايات هو أن كل شئ طاهر أو حلال واقعا أو ظاهرا وتستمر طهارته وحليته ظاهرا إلى أن ينكشف الخلاف ويعلم بالقذارة والحرمة، فيدل صدر الروايات على الحكم الواقعي والظاهري للأشياء بعناوينها الأولية وبما أنها مشكوكة الطهارة والحلية، والغاية تدل على استمرار الحكم السابق إلى أن يعلم بالخلاف، فيكون مفاد الغاية مفاد قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر " فإن معنى عدم نقض اليقين بالشك هو الحكم باستمرار المتيقن إلى زمان العلم بالخلاف، وكلمة " حتى " في الروايات تدل على هذا المعنى، فيستفاد من الروايات صدرا وذيلا كل من الحكم الواقعي والقاعدة والاستصحاب واضحة الفساد، فإن قطع الغاية عما قبلها وجعلها جملة مستقلة وتقدير كلمة " ويستمر طهارته أو حرمة ظاهرا " مما لا شاهد عليه، وكلمة " حتى " لا تدل على ذلك، فإن غاية ما يمكن تسليمه هو دلالة كلمة " حتى " على استمرار تلك الطهارة والحلية المذكورة في الصدر إلى أن يعلم بالخلاف. وأما جعل تلك الطهارة مفروضة الوجود والحكم باستمرارها إلى زمان العلم بالخلاف - كما هو مفاد الاستصحاب - فهو ممالا يمكن أن يستفاد من كلمة " حتى " هذا مضافا إلى ما عرفت: من أن الموضوع والمحمول في الصدر لا يمكن أن يكون المراد منه الأعم من الموضوع والحكم الواقعي والظاهري. فالانصاف: أن الروايات لا تدل إلا على قاعدة الطهارة والحل، ولا يصح الاستدلال بها على حجية الاستصحاب، بل روايات الاستصحاب هي

[٢٧٢]

ما تقدمت، وعمدتها روايات زرارة ودلالاتها على حجية الاستصحاب في غاية الوضوح. ولا يمكن حمل قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " على " قاعدة اليقين " فإن موردها ينافي ذلك، كما

لا يخفى. إذا عرفت ذلك فالكلام يقع في مقدار دلالتها وعمومها للأقسام اللاحقة للاستصحاب باعتبار اختلاف المستصحب: من حيث كونه وجوديا أو عدميا موضوعا خارجيا أو حكما شرعيا جزئيا أو كليا تكليفيا أو وضعيا، وباعتبار اختلاف الدليل الدال على ثبوت المستصحب: من حيث كونه إجماعا أو عقلا أو كتابا وسنة، وباعتبار اختلاف منشأ الشك في بقائه: من حيث رجوع الشك إلى الشك في وجود الرافع أو رافعية الموجود وما يلحق به من الشك في الغاية، أو رجوع الشك إلى الشك في المقتضي وما يلحق به من الشك في الغاية أيضا، بالبيان المتقدم. ولأجل هذه الاختلافات كثرت الأقوال في المسألة حتى زادت على العشرة، فذهب إلى حجية الاستصحاب في كل قسم من هذه الأقسام فريق، وأنكرها فريق آخر. وقد أطال الشيخ - قدس سره - الكلام في الأقوال وبيان أدلتها وردّها. ولكن الانصاف: أن جملة منها لا تستحق البحث عنها وإطالة الكلام فيها، فإنه لا منشأ لها إلا بعض الوهميات، فالأولى: الاعراض عنها وعطف عنان الكلام إلى بيان وجه المختار: من حجية الاستصحاب في جميع الأقسام إلا في الشك في المقتضي وما يلحق به من الشك في الغاية. أما حجيته في سائر الأقسام: فلعوم قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " وشموله لجميع أقسام المستصحب والدليل الدال على ثبوته ومنشأ الشك في بقائه، لأنه في جميع ذلك يكون رفع اليد عن المتيقن عند الشك في بقائه من نقض اليقين بالشك، فلا موجب لتوهم اختصاصه بقسم دون قسم.

[٢٧٢]

وأما عدم حجيته في الشك في المقتضي - بالمعنى المتقدم - فلعدم صدق النقض عليه، فلا يعمه قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " وتوضيح ذلك: هو أن إضافة النقض إلى اليقين إنما تكون باعتبار ما يستتبع اليقين من الجري على ما يقتضيه المتيقن والعمل على وفقه (١) وليست إضافة النقض إلى اليقين باعتبار صفة اليقين والحالة المنقحة في النفس بما هي هي، بداهة أن اليقين من الأمور التكوينية الخارجية وقد انتقض بنفس الشك، فلا معنى للنهي عن نقضه. وليس المراد من عدم نقض اليقين عدم نقض الآثار والأحكام الشرعية المترتبة على وصف اليقين، فإنه لم يترتب حكم شرعي على وصف

(١) أقول: لو كان معنى عدم نقض اليقين عبارة عن ترتيب أثر الواقع المترتبة عليه ببركة اليقين بحيث يكون اليقين سببا للجري على وفق الواقع - كما هو الشأن في اليقين الطريقي - فكيف يقوم الاستصحاب مقام العلم الجزء الموضوعي؟ كما أن المعرفة المأخوذة غاية للحلية تمام الموضوع في القضية بلا دخل للحرمة الواقعية في النجاسة أبدا، وفي مثله لا معنى لترتيب آثار الواقع على العلم به. ومع هذا لا مجال لثبوت العلم التنزيلي إلا بترتيب آثار نفس العلم، لا آثار الواقع المترتب عليه ببركة العلم، كيف وهذا المقدار لا يفي لقيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي رأسا، إذ هذا القيام فرع تنزيل العلم وهو فرع كون نظر دليل التنزيل إلى آثار نفس العلم لا آثار الواقع المترتب عليه ببركة العلم، وحينئذ لا محيص من أن يرجع النهي عن النقض إلى الأمر بالمعاملة مع اليقين الزائل معاملة الباقي بلا دخل لاقضاء الواقع فيه أبدا، كما هو الشأن في العلم الموضوعي، خصوصا ما كان تمام الموضوع، كما لا يخفى. وحينئذ لا محيص من كون المصحح لإضافة النقض إلى اليقين هو نفس استحكام اليقين وكونه بنحو لا يزول بتشكيك المشكك ولا ينقضه الشك. فكان السر أيضا في تبديل القطع والعلم في المقام باليقين بملاحظة ما فيه من نحو استحكام وإبرام ليس فيهما، لا من جهة غلبة استعمال اليقين في مورد ترتيب آثار الواقع دون العلم والقطع، كما توهم، وحينئذ مأل [عدم] نقض [اليقين] عدم صلاحية اليقين للتشكيك وأن العلم في باب الأحكام يقين لا يزول بالتشكيك ولا ينقضه الشك وأن المكلف مأمور بالمعاملة مع اليقين الزائل معاملة الباقي، من دون فرق بين كون ذلك بلحاظ آثار نفس اليقين أو الآثار المترتبة على الواقع بواسطة اليقين، كما أن عدم نقضه من جهة أن يقينه غير قابل للتشكيك من دون فرق بين كون وجه التشكيك من ناحية المقتضي أو المانع، فتدبر واغتنم. (*)

اليقين بما هو هو، وعلى فرض أن يكون لليقين أثر شرعي، فليس المراد من قوله - عليه السلام - في أخبار الباب: " لا تنقض اليقين بالشك " نقض أثر اليقين، فان ذلك أجنبي عن معنى الاستصحاب، فإضافة النقص إلى اليقين لا يمكن أن تكون بلحاظ نفس وصف اليقين، بل إنما تكون بلحاظ ما يستتبع اليقين من الجري على ما يقتضيه المتيقن حكما كان أو موضوعا. لا أقول: إن المراد من اليقين المتيقن، بحيث استعير للمتيقن لفظ اليقين ويكون قد أطلق اليقين وأريد منه المتيقن مجازا، فان ذلك واضح الفساد، بدهة أنه لا علاقة بين اليقين والمتيقن، فاستعمال أحدهما في مكان آخر كاد أن يلحق بالأغلاط. فما يظهر من الشيخ - قدس سره - في المقام: من أن المراد من اليقين نفس المتيقن مما لا يمكن المساعدة عليه، ولا بد من توجيه كلامه بما يرجع إلى ما ذكرنا: من أن المراد من نقض اليقين نقضه بما أنه يستتبع الحركة على وفق المتيقن، فأخذ اليقين في الأخبار إنما يكون باعتبار كونه كاشفا وطريقا إلى المتيقن لا بما أنه صفة قائمة في النفس، فعناية النقص إنما تلحق اليقين من ناحية المتيقن. بل يمكن أن يقال: إن شيوع إضافة النقص إلى اليقين دون العلم والقطع إنما يكون بهذا الاعتبار، فانه لم يعد استعمال النقص في العلم والقطع، فلا يقال: " لا تنقض العلم والقطع " وليس ذلك إلا لاجل أن العلم والقطع غالبا يكون إطلاقهما في مقابل الظن والشك، وهذا بخلاف اليقين، فان إطلاقه غالبا يكون بلحاظ ما يستتبعه من الجري على ما يقتضيه المتيقن والعمل على طبقه، فالنظر إلى اليقين غالبا يكون طريقا إلى ملاحظة المتيقن، بخلاف النظر إلى العلم والقطع. وبالجملة: لا إشكال في أن العناية المصححة لورود النقص على اليقين إنما هي باعتبار استتباع اليقين الجري العملي على المتيقن والحركة على ما يقتضيه،

فيكون مفاد قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " هو أن الجري العملي الذي كان يقتضيه الاحراز واليقين لا ينقض بالشك في بقاء المتيقن. وليس مفاد أخبار الاستصحاب هو " بقاء ما كان ودوام ما ثبت " لما عرفت في أول مبحث الاستصحاب: من أن للاحراز والشك دخلا في الحكم المجعول في باب الاستصحاب، وبذلك يكون الاستصحاب من الاحكام الظاهرية، ولو كان مفاد الأخبار " دوام ما ثبت " لكان ذلك حكما واقعا نظير قوله - عليه السلام - " حلال محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - حلال إلى يوم القيامة الخ " (١) كما أنه ليس مفاد أخبار الاستصحاب هو حرمة نقض اليقين بالشك بحيث يكون المجعول فيه حكما تكليفيا، بدهة أن الحكم الاستصحابي يعم التكليف الغير الالزامية والوضعيات وغير ذلك، مع أنه لا يحرم فيها نقض اليقين بالشك، فلا يمكن أن يكون المراد من النهي في قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " النهي التكليفي، بل المراد منه عدم الانتقاض، بمعنى: أن الشارع حكم بعد الانتقاض وبقاء الجري العملي على وفق المتيقن، ولذلك يجري الاستصحاب في الوضعيات وفي التكليف الغير الالزامية. إذا عرفت ذلك، فقد ظهر لك: أن أخبار الباب إنما تختص بما إذا كان المتيقن مما يقتضي الجري العملي على طبقه، بحيث لو خلى وطبعه لكان ييقى العمل على وفق اليقين بقاء المتيقن، وهذا المعنى يتوقف على أن يكون للمتيقن اقتضاء البقاء في عمود الزمان ليتحقق الجري العملي على طبقه، فانه في مثل ذلك يصح ورود النقص على اليقين بعناية المتيقن ويصدق عليه نقض اليقين بالشك وعدم نقضه به، بخلاف ما

إذا لم يكن للمتيقن اقتضاء البقاء في سلسلة الزما، فإن الجري
العملي بنفسه ينتقض ولا يصح ورود

(١) اصول الكافي: كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقائيس الحديث ١٩. (*)

[٢٧٦]

النقض على اليقين بعناية المتيقن، لان المتيقن لا يقتضي الجري
العملي حتى يكون رفع اليد عنه نقضا لليقين بالشك، والشك في
اقتضاء المتيقن للبقاء يوجب الشك في صدق النقض عليه، فلا يندرج
في عموم قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك ".
وبتقريب آخر: يتوقف صدق نض اليقين بالشك على أن يكون زمان
الشك مما قد تعلق اليقين به في زمان حدوثه، بمعنى: أن الزمان
اللاحق الذي يشك في بقاء المتيقن فيه كان متعلق اليقين عند
حدوثه، وهذا إنما يكون إذا كان المتيقن مرسلًا بحسب الزمان لكي
لا يكون اليقين بوجوده من أول الامر محدودًا بزمان خاص ومقيّدًا
بوقت مخصوص، وإلا ففيما بعد ذلك الحد والوقت يكون المتيقن
مشكوك الوجود من أول الامر، فلا يكون رفع اليد عن آثار وجود
المتيقن من نقض اليقين بالشك، لان اليقين ما كان يقتضي ترتيب
آثار وجود المتيقن بعد ذلك الحد، فكيف يكون رفع اليد عن الآثار من
نقض اليقين بالشك ؟ ألا ترى: أنه لو علم أن المتيقن لا يبقى أزيد
من ثلاثة أيام ففي اليوم الرابع لا يقال: انتقض اليقين بالوجود بيقين
آخر بالعدم، فان اليوم الرابع ما كان متعلق اليقين بالوجود من أول
الامر حتى يقال: انتقض اليقين بيقين آخر، وهذا بخلاف ما إذا حدث
في اليوم الثالث أمر زمني - من مرض وقتل ونحو ذلك - أوجب رفع
المتيقن، فانه يصح أن يقال: إنه انتقض اليقين بالوجود بيقين العدم.
وبالجملة: لا إشكال في أن العناية المصححة لاضافة النقض إلى
اليقين إنما هي لكون اليقين يقتضي الجري والحركة نحو المتيقن،
وهذا إنما يكون إذا كان المتيقن مما يقتضي الجري والحركة على ما
يستتبعه من الآثار الشرعية والعقلية، فلا بد وأن يكون للمتيقن اقتضاء
البقاء في الزمان الذي يشك في وجوده ليقتضي ذلك، ولا بد من
إحراز اقتضائه للبقاء، فالشك في وجود المتيقن لاجل الشك في

[٢٧٧]

المقتضي لا يندرج في قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين
بالشك ". فان قلت: نعم وإن كانت إضافة النقض إلى اليقين تقتضي
اختصاص حجية الاستصحاب بما إذا علم اقتضاء المتيقن للبقاء فلا
يشمل الشك في المقتضي، إلا أن عموم لفظ اليقين لما إذا كان
لمتعلقه اقتضاء البقاء أو لم يكن يقتضي عدم اختصاص الاستصحاب
بما إذا كان الشك في الرفع بل يعم الشك في المقتضي أيضًا، فلا
موجب لتقديم ظهور النقض في خصوص الشك في الرفع على ظهور
اليقين في العموم. قلت: إضافة النقض إلى اليقين تقتضي اختصاص
اليقين بما إذا كان لمتعلقه اقتضاء البقاء، فلا يبقى لليقين إطلاق لما
إذا لم يكن لمتعلقه اقتضاء البقاء ليعارض ظهور النقض في ذلك،
وعلى فرض التسليم: فلا أقل من تعارض الظهورين، فيبقى
الاستصحاب عند الشك في المقتضي بلا دليل، فتأمل (١). وأما
الشك في الرفع فهو بجميع أقسامه يندرج في الاخبار ويكون رفع
اليد عن وجود المتيقن فيه من نقض اليقين بالشك، من غير فرق
في ذلك بين الشك في وجود الرفع والشك في رافعية الموجود
لاجل الشبهة الحكمية أو المفهومية أو الموضوعية.

(١) لا يخفى أن روايات الباب منها: ما ذكر فيها إضافة النقص إلى اليقين كروايات زرارة، ومنها: لم يذكر فيها لفظ النقص كقوله - عليه السلام - في رواية محمد بن مسلم " من كان على يقين فشك فليمض على يقينه " بناء على ما تقدم: من أنه ينبغي عدها من أخبار الاستصحاب ولا ظهور فيها لقاعدة اليقين. فقد يختلج في البال أنه يصح التمسك بهذه الرواية على حجة الاستصحاب عند الشك في المقتضي. إلا أن يقال: إن ظهور الرواية في سبق زمان اليقين يقتضي اختصاصها بالشك في الرفع، فإنه في الشك في المقتضي غالباً يكون زمان الشك متحداً مع زمان اليقين، لأن زمان الشك في الشك في المقتضي لم يتعلق به اليقين في أن حدوثه. أو يقال: إن المضي على اليقين إنما هو فيما إذا كان لليقين اقتضاء المضي واقتضاء اليقين لذلك إنما يكون باعتبار اقتضاء المتيقن للمضي على طبقه، فلا يشمل الشك في المقتضي، فتأمل (منه). (*)

[٢٧٨]

فما ينسب إلى المحقق السبزواري - رحمه الله - من عدم اعتبار الاستصحاب عند الشك في رافعية الموجود بتوهم أن اليقين بوجود ما يشك في رافعيته يكون من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشك، ضعيف غايته، فإن نقض اليقين باليقين إنما يكون إذا كان اليقين الثاني تعلق بضد ما تعلق به الأول أو بنقيضه، كما إذا حصل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة، وأما اليقين بوجود ما يشك في رافعيته فليس هذا من نقض اليقين باليقين، بل هو من نقض اليقين بالشك، لأن الشك في رافعية الموجود يوجب الشك في ارتفاع المتيقن به، فيكون كالشك في وجود الرفع، وذلك واضح. فالتفصيل بين الشك في وجود الرفع والشك في رافعية الموجود مما لا وجه له، كما لا وجه للتفصيل بين ما إذا كان المستصحب من الأحكام التكليفية أو من الأحكام الوضعية ففي الأول لا يجري الاستصحاب وفي الثاني يجري، كما هو المحكي عن الفاضل التونسي - رحمه الله - تذييل: لم يمر علينا في كتابنا هذا مقام يناسب بيان الأحكام الوضعية وتفصيل أقسامها، وأردنا أن لا يخلو الكتاب عن ذلك، فأحبنا التعرض لها في هذا المقام بمناسبة المحكي عن الفاضل التونسي - رحمه الله - من التفصيل في حجة الاستصحاب بين الأحكام التكليفية والوضعية. فنقول: (وعلى الله الاتكال) إن استقضاء الكلام في ذلك يستدعي تقديم أمور: - الأول - تقسيم الأحكام إلى التكليفية والوضعية إنما يستقيم بعد البناء على أن

[٢٧٩]

للشارع جعل وإنشاء يتعلق بأفعال العباد يتضمن البعث والتحرير والارادة والكراهة (١) وأما لو قلنا: بأنه ليس الحكم الشرعي إلا عبارة عن العلم باشتغال الأفعال على المصالح والمفاسد من دون أن يكون في البين جعل يقتضي الارادة والكراهة لا في المبدأ الأعلى ولا في المبادي العالية - كما حكى عن بعض احتماله بل الالتزام به - فلا يبقى موقع لتقسيم الأحكام إلى التكليفية والوضعية، كما لا يخفى. ولكن احتمال أن لا يكون في البين إلا العلم بالصلاح والفساد من دون أن يستتبع العلم بذلك الجعل والتشريع في غاية الوهن والسقوط، لأنه يلزم على هذا

(١) أقول: حقيقة الارادة إذا كانت عبارة عن الشوق الأكيد فهو من الكيفيات القائمة بالنفس ولم يكن من الأيجاديات بالاختيار بلا واسطة فلا يكون هذه المرتبة نظير المصلحة والعلم بها من الانشائيات أيضاً، كما أن مدار حكم العقل بوجود الامتثال أيضاً ليس إلا العلم بهذه المرتبة من اشتياق المولى ولو لم يحمل نفسه إلى العمل من جهة علمه بعدم امتثاله، وحينئذ لا يبقى في البين إلا إبراز إرادته لمحض إتمام الحجة

على عبده، وفي هذا الابرار لا يلزم أن ينشأ بكلامه مفهوم الطلب أو الإرادة - كما هو الشأن في كلية الانشاء الذي هو مقابل الاخبار من شئون المفاهيم - بل يكفي لتحريك العقل نحو الامتثال إبراز شوقه بإخباره به بقوله: اريد أو أشتاق. نعم: من نفس الابرار ينتزع العقل بعناية عنوان البعث والتحريك ويعناية أخرى عنوان الالتزام والالزام والايجاب والوجوب، فهذه العناوين ايجادية بايجاد الابرار، وليس دخلها في حكم العقل دخلا موضوعيا بل طريقيا صرفا. وحينئذ إن اريد من جعلية التكليف جهة الاعلام باشتياقه، فليس ذلك من الاعتبارات الجعلية، بل من التكوينيات الخارجية كاحداث سائر الكيفيات الأخرى. وإن اريد به جهة الاعتبارات الأخرى الطارئة على الاعلام فهي أجنبية عن جعل الجاعل. وبعبارة أخرى نقول: إن الجعل في الاحكام الوضعية في الحقيقة راجع إلى إحداهن أمر اعتباري في عالم الاعتبار بنفس الجعل، وفي الاحكام التكليفية راجع إلى تكوين الوصول الخارجي الذي هو أجنبي عن الاعتبارات، وإنما هو موضوع اعتباريات أخرى قهرية مترتبة على هذا الاعلام والايصال من دون أن يكون قوامها بجعل جاعل، وحينئذ تقسيم الاحكام الجعلية إلى التكليفية والوضعية ليس بمساق واحد، كما لا يخفى. (*)

[٢٨٠]

أن تكون الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسنة كلها أخبارا عن الصلاح والفساد من دون أن يكون فيها شائبة الانشاء، وهذا مما لا يرضى به المنصف، وكيف يرضى أن يكون قوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاة الخ " إخبارا عن اشتمال الصلاة والزكاة على المصلحة ؟. هذا مع أنه لم يظهر لنا وجه الالتزام بذلك، فإنه إن كان الوجه هو عدم إمكان قيام الإرادة والكراهة في المبدأ الأعلى وإلا يلزم أن يكون محلا للحوادث - تعالى عن ذلك - فهذا مع فساده في نفسه لا يلزم منه عدم الجعل والتشريع وإنكار أصل الإرادة والكراهة، فإنه لا أقل من قيام الإرادة والكراهة في النفس النبوية - صلى الله عليه وآله وسلم - بعدما يوحى أو يلهم إليه اشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة، فتتقدح في نفس الشريفة إرادة الفعل أو كراهته فيأمر به أو ينهى عنه، وقد التزم به المحقق الخراساني - قدس سره - فأنكر قيام الإرادة والكراهة في المبدأ الأعلى وقال: إن الإرادة والكراهة إنما تكون في بعض المبادئ العالية، والالتزام بذلك وإن كان أهون من إنكار الإرادة والكراهة مطلقا والقول بعدم الجعل والتشريع أصلا، إلا أنه لا داعي إلى الالتزام به أيضا. وعلى كل حال: تقسيم الاحكام إلى الوضعية والتكليفية يتوقف على القول بثبوت الجعل الشرعي، ليكون من مقولة التكليف تارة، ومن مقولة الوضع أخرى، فتأمل جيدا. - الامر الثاني - قد وقع الخلط في جملة من الكلمات بين الامور الاعتبارية والامور الانتزاعية، حتى أن الشيخ - قدس سره - قد عبر عن الامور الاعتبارية بالانتزاعية وجعل الانتزاعيات مرادفة للاعتباريات.

[٢٨١]

ولكن التحقيق: أن الامور الاعتبارية مباينة للامور الانتزاعية، فإن وعاء الاعتبار يباين وعاء الانتزاع. وتوضيح ذلك: هو أن الشئ تارة: يكون تقرره ووجوده في وعاء العين بحيث يكون بنفسه من الثابتات في الاعيان الخارجية سواء كان من المجردات أو من الماديات. وأخرى: يكون تقرره ووجوده في وعاء الاعتبار، فيكون تقرره وثباته بيد من ينفذ اعتباره، فهو متأصل في عالم الاعتبار، كما أن الاول كان متأصلا في عالم الاعيان، غايته أن تأصل الاول ووجوده إنما يكون بتعلق الإرادة التكوينية الالهية به، وتأصل الثاني إنما يكون باعتباره، فهو يوجد بنفس اعتبار من بيده الاعتبار، كاعتبار السلطان سكة الدراهم والدنانير، فإن السكة المضروبة على الدراهم والدنانير لا مالية لها في حد ذاتها وإنما تكون ماليتها بنفس اعتبار السلطان لها، ولمكان نفوذ اعتبارها يثبت للسكة مالية. وثالثة: لا يكون للشئ نحو تقرر ووجود لا في وعاء العين ولا في وعاء الاعتبار، بل يكون وجوده بانتزاعه عن منشأ الانتزاع، فهو بنفسه لا تقرر له، وإنما التقرر

لمنشأ الانتزاع، سواء كان منشأ الانتزاع من الامور التي لها تقرر في وعاء العين أو كان لها تقرر في وعاء الاعتبار، فان يصح الانتزاع عن كل من الموجود في عالم الاعيان والموجود في عالم الاعتبار. فالاول: كانتزاع العلية والمعلولية من العلة والمعلول الخارجي التكويني، والثاني: كانتزاع السببية من العقد الذي صار سببا للملكية والزوجية في عالم الاعتبار، إذ ليس العقد سببا للملكية تكوينيا، فان الملكية لا وجود لها إلا في وعاء الاعتبار، فسببها أيضا يكون من الامور الاعتبارية لا محالة. وحاصل الكلام: أن الامور الانتزاعية إنما تكون من خارج المحمول ليس لها ما بحذاء في الخارج، سواء كان انتزاعها من مقام الذات كالعلية والامكان

[٢٨٢]

والوجوب والامتناع المنتزعة من ذات العلة والممكن والواجب والممتنع بالذات، أو كان انتزاعها من قيام أحد المقولات التسع بمحلها كالفوقية والتحتية والقبلية والبعدية الزمانية والمكانية، فان الفوقية ليست من مقتضيات ذات الفوق، بل لاجل قيام خصوصية في الفوق أوجب انتزاع الفوقية منه، وكذا التحتية والقبلية والبعدية ونحوها. وهذا بخلاف الامور الاعتبارية، فان لها في نفس الامر نحو تقرر وثبات ويكون لها وجود في الخارج (١) غاية أن تقررها النفس الامر يتحقق بعين

(١) أقول: إن الوجودات الاعتبارية بعدما كانت قوامها بالاعتبار فينبغي شرح حقيقة الاعتبار، فنقول: إنه لا يكون إلا ما يكون قوام وجوده باللحاط بحيث لو لم يكن في البين لحاظ لا يكون في البين اعتبار أصلا، ثم بعد لحاظ شئ مطلقا أو منوطا بوجود شئ ما لم يقصد ثبوته مطلقا أو منوطا بشئ بانشاء مفهومه المسمى بجعله لا يكاد يتحقق وجوده في عالمه، فإذا تحقق مثل هذا الجعل يعتبر العقل وجوده، ولكن ليس هذا الوجود موطنه إلا الذهن، لان متعلق اللحاط والجعل ليس إلا ما يرى في ذهنه، غاية الامر لا بوصف ذهنيته، بل في لحاظه يرى خارجيا، ولكن مجرد ملاحظته كذلك لا يخرج عن الذهنية إلى الخارجية، وحينئذ جميع الامور الاعتبارية لا يكون الخارج موطن نفسها، بل إنما موطن مصحح اعتبارها من الانشاء اللفظي أو القولي، ولذا نقول: لا واقعية للاعتباريات إلا بواقع مصحح اختراعها: من الانشاء المتقوم باللحاط، كيف ! وربما يكون الامر الاعتباري مثل الملكية قائمة بنفس الكلي بوصف كليته التي لا موطن له إلا الذهن، كما أنه لو فرض في مورد قيامه بأمر خارجي يحصل به إحداث خصوصية خارجية غير متقوم باللحاط في هذا الشئ. وعليه فما أفيد: من أن الامور الاعتبارية بنفسها لها وجود خارجي لا نفهم معناه، كيف ! ولا يكون الموجود الخارجي إلا ما هو موجود في خارج الذهن واللحاط بحيث لو لم يكن في العالم لحاظ كان الخارج طرفا لنفسه، مع أنه ليس كذلك جزما، كيف ! ولو لم يكن لحاظ أين وجود كلي بوصف كليته معروض ملكية شخص ؟ وحينئذ فما أفاد من الفرق بين الامور الاعتبارية والانتزاعية من هذه الجهة لا معنى له، وإنما الفرق بينهما من جهة أن الاعتباريات تابع جعل وإنشاء وأن الجعل مصحح اعتبارها، وفي الامور الانتزاعية ليس مصحح الانتزاع جعله، بل هو قهري حاصل في موطنه، وربما يكون الامر الاعتباري منشأ انتزاع مفهومه، كمفهوم الملكية بالنسبة إلى حقيقته، ففي مثله يكون منشأ الانتزاع والمنتزع كلاهما في موطن الذهن، غاية الامر يفترقان بخصوصية المنشأ والمصحح والتعقل الاولي والثانوي، كما لا يخفى. = (*)

[٢٨٣]

اعتبارها، ففرق بين الملكية والفوقية فانه ليس للفوقية وجود إلا بوجود منشأ انتزاعها، وأما الملكية فلها وجود اعتباري، بل يمكن أن يقال: إن الملكية الاعتبارية إنما تكون من سنخ الملكية الحقيقية التي هي إحدى المقولات التسع المعبر عنها بالجدة، فان حقيقة الملكية هي الواجدية والسلطنة والاحاطة على الشئ، وهي ذات مراتب أقواها وأتمها ملكية السماوات والارضين وما فوقهما وما بينهما وما تحتها لله (تعالى) فان إحاطة الباري (تعالى) وواجديته

للسماوات والارضين أقوى مراتب الواجدية وأعلى درجات الاحاطة وأي واجدية تكون أقوى من واجدية العلة لمعلولها الذي وجوده يكون من مراتب وجودها ! ؟ نظير واجدية النفس للصور المخلوقة لها. وبالجملة: لا إشكال في أن واجدية الله (تعالى) لما سواه أقوى مراتب الواجدية، ثم دون ذلك واجدية اولي الامر الذين هم أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فان واجديتهم - صلوات الله عليهم - إنما تكون من مراتب واجدية الباري - عز اسمه - ثم دون ذلك واجدية الشخص لما يملكه من أمواله، فان الشخص واحد لما يملك ومحيط عليه وإن لم يكن تحت يده وكان بعيدا عنه، ثم دون ذلك الواجدية الحاصلة من إحاطة شئ بشئ، كالقميص المحيط للبدن عند التقمص والعمامة المحيطة بالرأس عند التعمم. فظهر: أنه لا وجه لجعل الجدة خصوص المرتبة الاخيرة من الواجدية التي هي أضعف المراتب، وهي الحاصلة من إحاطة شئ بشئ كالنعمم والتقمص، بل ينبغي تعميم مقولة الجدة لجميع مراتب الواجدية، غايته أنه تارة:

= ثم من التأمل فيما ذكرنا أيضا ظهر لك: أن الملكية ليس من مقولة الجدة الموجبة لاحداث هيئة فيما يحيط بشئ خارجا ولا من الاضافات المقولية الموجبة لاحداث هيئة اخرى لما يناسب به خارجا، كيف ! ونرى بالوجدان عدم تغير خصوصية خارجية في عين بحدوث ملكية، بل تمامها نحو خصوصية ذهنية شبيهة بالخارجيات وإن لم يلتفت إلى ذهنيتهما، كما لا يخفى. (*)

[٢٨٤]

تكون حقيقة وهي التي تكون من المقولات التسع بمراتبها الثلاث. واخرى: تكون اعتبارية وهي الملكية التي يعتبرها العرف والعقلاء عند حصول أحد أسبابها. وإن أبيت إلا عن كون الجدة التي هي من المقولات التسع عبارة عن خصوص المرتبة الاخيرة من الواجدية جريا على الاصطلاح، فلا يضر ذلك بالمقصود في المقام: من أنه ليست الملكية من الامور الانتزاعية، وكذا غيرها من سائر الاعتبارات كالحرية والرقية والزوجية ونحو ذلك. وليس المقصود في المقام استقصاء الامور الاعتبارية، بل المقصود أن الامور الاعتبارية متأصلة بالجعل وأن وعاء الاعتبار غير وعاء الانتزاع، فاستعمال أحدهما في مكان الآخر ليس على ما ينبغي، وسيأتي أن المجموعات الشرعية كلها تكون من الامور الاعتبارية، سواء في ذلك الاحكام التكليفية والوضعية. - الامر الثالث - المراد من الاحكام التكليفية هي المجموعات الشرعية التي تتعلق بأفعال البعاد أولا وبالذات بلا واسطة، وهي تنحصر بالخمس، أربعة منها تقتضي البعث والزجر، وهي الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة، وواحدة منها تقتضي التخيير وهي الاباحة. وأما الاحكام الوضعية: فهي المجموعات الشرعية التي لا تتضمن البعث والزجر ولا تتعلق بالأفعال ابتداء أولا وبالذات، وإن كان لها نحو تعلق بها ولو باعتبار ما يستتبعها من الاحكام التكليفية، سواء تعلق الجعل الشرعي بها ابتداء تأسيسا أو امضاء، أو تعلق الجعل الشرعي بمنشأ انتزاعها، على ما سيأتي توضيحه. وقد اختلفت كلمات الاصحاب في تعدادها، فقيل: إنها ثلاثة، وهي السببية والشرطية والمانعية. وقيل: إنها خمسة، بزيادة العلة والعلامة. وقيل:

[٢٨٥]

تسعة، باضافة الصحة والفساد والرخصة والعزيمة. وقيل: إنها غير محصورة، بل كل مالا يكون من الحكم التكليفي فهو من الحكم الوضعي، سواء كان له دخل في التكليف أو في متعلقه أو في

موضوعه، حتى عد من الاحكام الوضعية مثل القضاة والولاية. بل قيل: إن الماهيات المخترعة الشرعية كلها من الاحكام الوضعية، كالصوم والصلاة والحج ونحو ذلك. وقد شنع على القائل بذلك بأن الصوم والصلاة والحج ليست من مقولة الحكم، فكيف تكون من الاحكام الوضعية؟. ولكن يمكن توجيهه بأن عد الماهيات المخترعة الشرعية من الاحكام الوضعية إنما هو باعتبار كونها مركبة من الاجزاء والشرائط والموانع، وحيث كانت الجزئية والشرطية والمانيعة من الاحكام الوضعية فيصح عد جملة المركب من الاحكام الوضعية، وليس مراد القائل بأن الماهيات المخترعة من الاحكام الوضعية كون الصلاة مثلا بما هي هي حكما وضعيا، فان ذلك واضح الفساد لا يرضى المنصف أن ينسبه إلى من كان من أهل العلم. نعم: عد الولاية والقضاة من الاحكام الوضعية لا يخلو عن تعسف (١) خصوصا الولاية والقضاة الخاصة التي كان يتفضل بهما الامام - عليه السلام - لبعض الصحابة، كولاية مالك الاشر، فان الولاية والقضاة الخاصة حكمها حكم النيابة والوكالة لا ينبغي عدها من الاحكام الوضعية، وإلا فبناء على هذا التعميم كان ينبغي عد الامامة والنبوة أيضا من الاحكام الوضعية، وهو كما ترى.

(١) أقول: بعدما كانت النيابة والولاية الجعلية والوكالة من الامور الاعتبارية الجعلية، لا يرى فرقا فيها مع الملكية الشخصية مثلا في كونها من الاحكام الوضعية دونها، اللهم إلا أن يعتبر في الحكمية جهة الكلية الثابتة لموضوعات كلية، وفيه أيضا نظر. وعلى أي حال: لا يقاس الولاية الجعلية بالنبوة والامامة الثابتة للأشخاص لما فيهم من كمال النفس الأبوي عن كونها جعلية، كما لا يخفى. (*)

[٢٨٦]

فالتحقيق: أن الاحكام الوضعية ليست بتلك المثابة من الاقتصار، بحيث تختص بالثلاثة أو الخمسة أو التسعة المتقدمة، ولا هي بهذه المثابة من التعميم بحيث تشمل الماهيات المخترعة والولاية والقضاة، بل ينبغي أن يقال: إن المجعولات الشرعية التي هي من القضايا الكلية الحقيقية على أنحاء ثلاثة: منها ما يكون من الحكم التكليفي، ومنها ما يكون من الحكم الوضعي، ومنها ما يكون من الماهيات المخترعة، فتأمل جيدا. - الامر الرابع - المجعولات الشرعية: إما أن تكون تأسيسية وهي التي لا تكون لها عين ولا أثر عند العرف والعقلاء، كلاحكام الخمسة التكليفية، وإما أن تكون إمضائية وهي الامور الاعتبارية العرفية التي يعتبرها العرف والعقلاء، كالملكية والزوجية والرقية والحرية ونحو ذلك من منشآت العقود والايقاعات، فان هذه الامور الاعتبارية كلها ثابتة عند عامة الناس قبل الشرع والشرعية، وعليها يدور نظامهم ومعاشهم، والشارع قد أمضاها بمثل قوله - تعالى - " أحل الله البيع " و " أوفوا بالعقود " و " الصلح جائز بين المسلمين " ونحو ذلك من الأدلة الواردة في الكتاب والسنة، وليست الملكية المنشأة بالبيع والزوجية المنشأة بالنكاح والتسالم المنشأة بالصلح من المخترعات الشرعية، بل هي من الامور الاعتبارية العرفية التي أمضاها الشارع بزيادة بعض القيود والخصوصيات، وليست من الامور الانتزاعية. وقد خالف الشيخ - قدس سره - في ذلك والتزم بأن هذه الامور كلها منتزعة عن التكليف التي في موردها، فالملكية تنتزع من حرمة تصرف الغير في المال، والزوجية تنتزع من جواز وطئ الزوج وحرمة نكاح الغير لها، والرقية تنتزع من وجوب إطاعة الرق للمولى، وهكذا سائر الامور العرفية الاعتبارية التي لها آثار

[٢٨٧]

خاصة. وقد أتعب نفسه الزكية في كثير من الموارد في تعيين ما هو المنشأ لانتزاع بعض الوضعيات، كالطهارة والنجاسة ولزوم العقد والحجية ونحو ذلك، لانه ليس في هذه الموارد حكم تكليفي قابل لان يكون منشأ لانتزاعها، إذ ما من حكم تكليفي إلا وبشترك فيه مورد آخر: فأى حكم تكليفي يمكن انتزاع لزوم العقد منه؟ فان حرمة التصرف فيما انتقل عنه يشترك فيها الغصب أيضا، فلا يمكن أن تكون حرمة التصرف فيما انتقل عنه منشأ لانتزاع لزوم العقد، إلا بأن يقيد عدم جواز التصرف بما بعد الفسخ. وبالجملة: ليس من الاحكام الوضعية ما يختص بحكم تكليفي لا يشاركه غيره فيه، فكيف يكون منشأ لانتزاعه بخصوصه؟ ودعوى أن الحكم الوضعي ينتزع من جملة من الاحكام التكليفية التي بجملتها تختص به كما ترى! مع أن هذا أيضا في بعض المقامات لا يمكن، فان الحجية والطريقة من الاحكام الوضعية التي ليس في موردها حكم تكليفي قابل لانتزاع الحجية منه (١) كما أوضحنا ذلك بما لا مزيد عليه في حجية الظن، ولذلك التزم في بعض الوضعيات بانها من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع، كالطهارة والنجاسة. وليت شعري! أنه ما الداعي إلى تبعيد هذه المسافة وإتعب النفس بتلك المثابة؟ وما المانع من أن تكون هذه الامور متأصلة بالجعل في وعاء الاعتبار ويكون وجودها التكويني بعين وجودها الاعتباري؟ والذي يدل على ذلك هو أن مثل هذه الاعتبارات متداولة عند من لم يلتزم بشرع وشريعة كالداهري والطبيعي مع أنه ليس عنده إزام وتكليف يصح انتزاع هذه الامور منه.

(١) أقول: ما أفيد كذلك في الحجية بمعنى الوسطية للاثبات، وإلا فبمعنى المنجزية والمعذرية فلا محيص من انتزاعها من التكليف، كما حققناه في جعل الطرق بعد توضيح فساد مجرد جعل الوسطية تنزيلا للمنجزية، وتوضيحه موكول إلى محله. (*)

[٢٨٨]

فالتحقيق: أن الاعتبارات العرفية ليست من المنتزعات، بل هي متأصلة بالجعل قد أمضاها الشارع، والتكليف إنما ينتزع منها، وقد استقصينا الكلام في ذلك في باب الامارات. - الامر الخامس - قد تقدم منا مرارا: أن المجعولات الشرعية ليست من القضايا الشخصية الخارجية، بل هي من القضايا الكلية الحقيقية التي يفرض فيها وجود الموضوعات في ترتب المحمولات عليها (١) وهذا من غير فرق بين الاحكام التكليفية التأسيسية وبين الاحكام الوضعية الامضائية، غايته أن موضوعات التكاليف إنما تكون من المخترعات الشرعية كنفس التكاليف، فان العاقل البالغ المستطيع لا يكاد يكون موضوعا لوجوب الحج ما لم يجعله الشارع موضوعا ليرتّب عليه وجوب الحج. وأما موضوعات الاحكام الوضعية: فقد تكون تأسيسية، وقد تكون إمضائية كنفس الحكم الوضعي. فالاول: كأخذ السيادة والفقر موضوعا لتملك السادات والفقراء الخمس والزكاة، فانه لو لم يعتبر الشارع ذلك لا تكاد تكون السيادة والفقر موضوعا للتملك. والثاني: كالعقد والسبق والرماية وحياسة المباحات ونحو ذلك من الموضوعات والاسباب العرفية للملكية ونحوها من الاعتبارات، فان السبب الشرعي للملكية في هذه الامور هو السبب العرفي، غايته أن الشارع تصرف فيه بزيادة قيد أو نقصانه، وليست ماهية السبب من المخترعات الشرعية. وعلى

(١) أقول: قد مر منا مرارا أيضا أن إدخال القضايا الطلبيه والتكليفية في القضايا الحقيقية لا يخلو عن تعسف، وربما نشير إليه بعد ذلك أيضا (إن شاء الله تعالى). (*)

جميع التقادير: المجعول الشرعي تأسيساً أو إمضاءً إنما هو معنى كلي مترتب على موضوعه، نحو ترتب المعلول على علته والعرض على معروضه، ثم لا يخفى عليك: أن مرجع الموضوع والسبب والشرط في باب التكاليف وفي باب الوضعيات إلى معنى واحد، وهو الأمر الذي رتب الحكم الشرعي عليه، فقد يعبر عنه بالموضوع وأخرى يعبر عنه بالسبب، كما أنه قد يعبر عنه بالشرط، فيصح أن يقال: إن العقد الكذائي موضوع للملكية أو سبب أو شرط لها، وكذا يصح أن يقال: إن الدلوك مثلاً موضوع لوجوب الصلاة أو شرط لها أو سبب، فإن مرجع الجميع إلى أن الشارع رتب الملكية ووجوب الصلاة على العقد ودلوك الشمس. نعم: جرى الاصطلاح على التعبير عن الأمر الذي رتب الحكم الوضعي عليه بالسبب فيقال: إن العقد سبب للملكية والزوجية، والتعبير عن الأمر الذي رتب الحكم التكليفي عليه بالموضوع أو الشرط فيقال: إن العاقل البالغ المستطيع موضوع لوجوب الحج أو إن الدلوك شرط لوجوب الصلاة، وهذا مجرد اصطلاح، وإلا فيحسب النتيجة كل من الموضوع والشرط والسبب يرجع إلى الآخر، وذلك واضح. - الأمر السادس - قد تقدم منا أيضاً في مبحث الأوامر: أن شرائط الجعل غير شرائط المجعول (١) فإن شرائط المجعول - على ما عرفت - عبارة عن موضوعات التكاليف

(١) أقول: ما أفيد في الفرق إنما يتم في الأحكام الوضعية التي قوام حقيقتها بالجعل وأن الجعل واسطة في ثبوتها، وأما الأحكام التكليفية التي روحها إرادة المولى المبرزة بانشاء أو إخبار فهي آبية عن مرحلة الجعلية الاعتبارية، لما تقدم سابقاً بأن لب الإرادة وإبرازها ليس من الجعليات، بل أحدهما من مقولة الكيف والآخر من مقولة الفعل، وهما خارجان عن عالم الاعتبارات الجعلية، ولم يبق في البين إلا مقام البعث والتحرك والالزام، = (*)

والوضعيات، كالعاقل البالغ المستطيع الذي اخذ موضوعاً لوجوب الحج وكالعقد المركب من الإيجاب والقبول الذي جعل موضوعاً للملكية والزوجية. وأما شرائط الجعل: فهي عبارة عن الدواعي والملاكات النفس الامرية

وهذه اعتبارات منتزعة عن مقام إبراز الإرادة الخارجية غير مربوط بعالم الجعل. نعم: لا بأس بدعوى الجعل بمعنى التكوين والإيجاد، ولو بلحاظ إيجاد المنشأ القهري لا القصدى للاعتبارات المزبورة، وهذا المقدار غير مرتبط بعالم الجعلية التي عبارة عن إيقاع نفس المعنى بقصد ثبوتها بانشائها اللفظي أو الفعلي، كما هو الشأن في الأحكام الوضعية، وحينئذ فكل ما هو يدعو على إرادته مطلقاً أو منوطاً هو الداعي على إبراز إرادته، من دون فرق فيها بين دواعي الجعل والمجعول، كما لا يخفى، فتأمل في أطراف ما ذكرناه ترى أيضاً بطلان إناطة لب الإرادة وإبرازها على وجود موضوع خطابه خارجاً، بل في ظرف لحاظ الموضوع خارجياً يكون إرادته فعلياً، ففرض وجود الموضوع في التكليفات لا يوجب فرض وجود الإرادة ولا فرض إبرازها. نعم: مرتبة محركته وفاعليته خارجاً ينوط بوجود الموضوع خارجاً، وهذه المرتبة مرتبة تأثير الخطاب بوجوده لا مرتبة نفس الخطاب بمضمونه، ولذا نقول: بأنه ينوط بالعلم بالخطاب أيضاً مع حفظ مضمون الخطاب في ظرف الجهل جزماً، وحينئذ كيف يمكن دعوى فرضية مضمون الخطاب الحاكي عن لب الإرادة بفرضية موضوعه، كما هو الشأن في القضايا الحقيقية، فتدبر. ثم إن مرتبة المحركة لما كان ناشئاً عن مقام انطباق المراد مع المآتي به خارجاً، فهذا الانطباق تابع كيفية دخل فرض وجوده في إرادته تبعاً لدخله في الاحتياج إلى مرامه، فتارة: يكون الشئ بوجوده السابق أو المقارن دخيلاً في الاحتياج إليه، وأخرى: بوجوده لاحقاً وفي موطنه كان دخيلاً في الاحتياج إلى الشئ فعلاً، نظير دخل مجئ الضيف في يوم الجمعة في الاحتياج إلى شراء اللحم في يوم الخميس، وفي هذه الصورة ربما يختلف مقام محركية الخطاب من حيث إناطته بوجود

الشيء فعلاً أم متأخراً. وتوهم: أن كل ما هو دخيل في الحكم فلا بد من الاخذ في موضوعه وحينئذ يستحيل مجيء الحكم بلا موضوع وكلما يرى من هذا القبيل لابد من إرجاعه إلى التعقب، مدفوع بأنه على فرض التسليم لهذه الكلية نقول: بعدما كان الموضوع للارادة الفعلية هو فرض وجوده ولو في موطنه فهذا المعنى لا قصور فيه بالنسبة إلى الوجودات المتأخرة، وإنما الكلام في مقام محركته، ففي هذا المقام بعدما كانت المحركة من لوازم تطبيقه من البديهي أن تطبيق كل موضوع يكفيه أخذه ولو لاحقاً، كما هو ظاهر، فتدبر في المقام، فإنه من مزال الاقدام من حيث رميهم الشرائط المتأخرة إلى بدهاه البطلان، مع أنهم لا باتون فيه إلا رعداً وبرقاً! ! (*).

[٢٩١]

التي تقتضي الجعل والشترع، والفرق بينهما مما لا يكاد يخفى، فإن شرائط الجعل إنما تكون من الامور الخارجية التكوينية التي لا تكاد تنالها يد الجعل والتشريع، وهي إنما تؤثر في الجعل بوجودها العلمي لا بوجودها الواقعي، لان وجودها الواقعي متأخر عن الجعل والمجعول، فان الدواعي عبارة عن العلل الغائية المترتبة على وجود الشيء خارجاً، فلا يمكن أن يكون وجودها الخارجي علة للجعل، بل العلة للجعل هي وجودها العلمي، ومن غير فرق بين إرادة الأمر وإرادة الفاعل، فان انقذاح إرادة الأمر أو الفعل تتوقف على العلم بالواقع، وترتب الغاية على المأمور به وعلى الفعل، سواء وافق العلم للواقع أولاً، بدهاه أن العلم بوجود الاسد في الطريق يوجب الفرار عنه، كان في الطريق أسد أو لم يكن، هذا حال شرائط الجعل. وأما شرائط المجعول: فهي بوجودها الخارجي تؤثر في تحقق المجعول وترتبه عليه، ولا أثر لوجودها العلمي، فان نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، وإن لم تكن من العلة والمعلول حقيقة، وإلا أنه من حيث عدم تخلف الحكم عن موضوعه يلحق بباب العلة والمعلول، فإنه بعدما رتب الحكم على شيء واخذ مفروض الوجود في ثبوت الحكم وتحققه لا يحاد يمكن تخلف الحكم عن ذلك الشيء، بأن يوجد الحكم قبل وجوده أو بعد وجوده بزمان، وإلا يلزم الخلف وأن ما فرض كونه موضوعاً لم يكن موضوعاً. ومن هنا يظهر: أن ما ذكره المحقق الخراساني - قدس سره - في باب الشرط المتأخر: من أن الشرط هو اللحاظ والوجود العلمي المتقدم على المشروط فلا يلزم انخرام قاعدة تقدم الشرط على المشروط، إنما هو خلط بين شرائط الجعل وبين شرائط المجعول، فان اللحاظ والوجود العلمي إنما ينفع في شرط الجعل، والمبحوث عنه في باب الشرط المتأخر إنما هو تأخر شرط المجعول الذي اخذ شرطاً بوجوده الخارجي. وهذا من أحد المواقع التي وقع الخلط فيها بين شرائط الجعل

[٢٩٢]

وشرائط المجعول، وقد أشرنا في مبحث الاوامر إلى جملة منها، وسيأتي في المقام أيضاً الإشارة إلى بعضها. إذا تمهدت هذه الامور، فاعلم: أن الاحكام الوضعية، منها: ما تكون متأصلة بالجعل، ومنها: ما تكون منتزعة عن الوضع أو التكليف الشرعي. أما الاولى: فكالامور الاعتبارية العرفية، كالملكية والرقية والزوجية والضمان وغير ذلك من منشآت العقود والايقاعات وما يلحق بها، فانها - على ما تقدمت - متأصلة في وعاء الاعتبار وليست منتزعة عن الاحكام التكوينية، بل في بعضها لا يتصور ما يصلح لان يكون منشأ الانتزاع، كالحجية والطريقية، وقد تقدم تفصيل ذلك في جعل الطرق والامارات. وأما الثانية: فكالجزئية والشرطية والمانعية والسببية (١) فان هذه الامور

(١) أقول: بعدما كان المراد من انتزاع الوضع عن التكليف كون الوضع بحقيقته نحو خصوصية مترتبة على التكليف بحيث لولا التكليف لا يكون هذه الخصوصية موجودة لا

أن المراد من الانتزاع مجرد إضافة شئ إلى التكليف، كيف ! والمكان والزمان والمكلف كلها في إضافتها إلى التكليف منوطة بوجوده، وحيث عرفت ذلك فنقول: إن جزئية الشئ عبارة عن نحو ارتباط بين الوجودات الغير الحاصلة حقيقة إلا بالتكليف الحاوي لجميعها. وأما الشرطية والمانعية للمكلف به: فلا ينتزع إلا عن مرحلة التقيد المأخوذ في الموضوع القائمة به التكليف، وحينئذ فجهة القيدية للشئ إنما هو محفوظ في الرتبة السابقة عن التكليف وأن التكليف قائم به كنفس الذات، وإنما التكليف منشأ لإضافة القيد إلى الواجب، فالتكليف في مثله مقوم لإضافة القيد إليه بملاحظة تعلق التكليف بتقيده، ولقد عرفت: أن هذه الأضافة أجنبية عن مقام انتزاعية الشئ بحقيقته عن التكليف، وإنما هو موجب لصدق إضافة الشئ المحفوظ في نفسه إلى التكليف، كإضافة الزمان والمكان إليه، ولذا نقول: إن الشرطية والمانعية ليس إلا كذات المقيد من الامور الواقعية المضافة إلى التكليف، لا أنها بحفايقها منتزعة عن التكليف، فتدبر. نعم: في السببية لنفس الحكم فانما هو منتزع عن إناطة شئ بشئ، وحينئذ فإن كان المنوط به من الامور = (*)

[٢٩٣]

كلها انتزاعية لا تنالها يد الجعل التأسيسي والامضائي، لا استقلالاً كجعل وجوب ذي المقدمة، ولا تبعاً كجعل وجوب المقدمة. أما الجزئية والشرطية والمانعية: فواضح أنها من الانتزاعات، سواء كان منشأ الانتزاع تكليفاً أو وضعاً. فالاول: كالتكليف بعدة من الامور المتباينة التي يجمعها وحدة الغرض، فانه من تعلق التكليف بكل واحد منها وانبساطه عليها تنتزع الجزئية والشرطية والمانعية حسب اختلاف كيفية تعلق التكليف بها، وبعد انبساط التكليف عليها تنتزع الشرطية والجزئية والمانعية قهراً، ولا يعقل بعد ذلك جعل شئ آخر جزءاً أو شرطاً للامور به أو مانعاً عنه، إلا بنسخ التكليف الاول وإنشاء تكليف آخر يتعلق بما يعم ذلك الشئ. والثاني: كالملكية المترتبة على العقد المركب من الايجاب والقبول بما له من الشرائط والموانع فانه بعد ترتب الملكية عليه تنتزع جزئية الايجاب والقبول، وشرطية القبض في المجلس في بيع الصرف والسلم، ومانعية زيادة أحد العوضين عن الآخر في بيع المكيل والموزون، وذلك كله واضح مما لا إشكال فيه ولا خلاف. وإنما الخلاف وقع في جعل السببية، فعن بعض: أن السببية بنفسها مما

= الواقعية كالحرارة بالنسبة إلى النار، فالسببية أيضاً من الامور الواقعية، وإن كان من الامور الجعلية، فالاناطة المزبورة أيضاً مجعولة تبع جعل المنوط، لا أنه مجعول مستقل ولا أنه منتزع عن نفس التكليف، إذ مع عدم جعل الشئ منوطاً يستحيل انتزاع السببية لشئ له، كما هو ظاهر. وحيث عرفت أن الاناطة تبع اعتبارية المنوط، فكما أمكن تعلق الجعل بدواً بالمنوط وكان النظر في مقام الجعل إلى الاناطة تبعاً، كذلك يكون النظر إلى جعل المنوط تبعاً، وبهذه العناية أمكن دعوى جعلية السبب في الاعتباريات، وفي هذا المقام لا معنى لدعوى واقعية السببية وعدم قابليته للجعل وأن السببية إنما هو من لوازم الذات، إذ هو أجنبي عن السببية للامور الاعتبارية، كما هو ظاهر. (*)

[٢٩٤]

تنالها يد الجعل، بل هي المجعولة في باب الوضع والتكاليف وإنما الوضع والتكليف ينتزع عنها، والمجعول الشرعي تأسيساً أو إمضاء إنما هو سببية العقد للملكية وسببية الدلوک لوجوب الصلاة والاستطاعة لوجوب الحج وغير ذلك من أسباب الوضع وموضوعات التكاليف. وحكي عن بعض: استقلال كل من السبب والمسبب بالجعل، فللشارع جعلان: جعل تعلق بسببية العقد والدلوک للملكية ووجوب الصلاة، وجعل آخر تعلق بالملكية والوجوب عقيب العقد والدلوک. ولا يخفى استحالة ذلك، فان أحد الجعلين يغني عن الجعل الآخر، فيلزم لغوية أحدهما. بل التحقيقي استحالة جعل السببية مطلقاً سواء قلنا بجعل المسبب معها أو لم نقل، وإنما المجعول

الشرعي هو نفس المسبب وترتبه على سببه سواء كان المجعول من مقولة الوضع أو التكليف، وإلا يلزم أن لا يكون الوجوب فعلا اختياريا للشارع بل كان الوجوب وغيره من التكليف والوضعية يحصل قهرا بلا إنشاء من الشارع، فان ترتب المسبب على سببه وحصول المعلول عقيب علتة أمر قهري لا يعقل فيه التخلف ولا يمكن أن يدخله الاختيار والارادة، فلو كان المجعول هو سببية الدلوک للوجوب لزم عدم كون الوجوب من المنشآت الشرعية، وهو كما ترى مما لا يمكن الالتزام به. هذا، مضافا إلى أن السببية لا تقبل الجعل لا تكوينيا ولا تشريعا لا أصالة ولا تبعا، بل الذي يقبل الجعل هو ذات السبب ووجوده العيني، وأما السببية فهي من لوازم ذاته، كزوجية الاربعة، فان السببية عبارة عن الرشح والافاضة القائمة بذات السبب التي تقتضي وجود المسبب، وهذا الرشح والافاضة من لوازم الذات لا يمكن أن تنالها يد الجعل التكويني فضلا عن الجعل التشريعي، بل هي كسائر لوازم الماهية تكوينيا إنما يكون بتكوين الماهية وإفاضة الوجود إلى الذات، فعلية العلة وسببية السبب - كوجوب الواجب

[٢٩٥]

وإمكان الممكن وامتناع - الممتنع إنما تكون من خارج المحمول تنتزع عن مقام الذات ليس لها ما بحداء لا في وعاء العين ولا في وعاء الاعتبار، فالعلة لا تقبل الابداع التكويني، فضلا عن الانشاء التشريعي. ودعوى: أن الانشاء خفيف المؤنة يمكن إنشاء الممتنعات، واضحة الفساد، فانه ليس الكلام في الانشاء بمعنى حركة اللسان، بل الكلام في الانشاء الذي يتعقبه وجود المنشأ خارجا في وعاء الاعتبار والتشريع. وحاصل الكلام: أن السببية لا يمكن أن تكون مجعولة لا تكوينيا ولا تشريعا لا أصالة ولا تبعا، وإنما هي تنتزع من ذات العلة التكوينية في التكوينات، ومن ترتب المسبب الشرعي على سببه في التشريعات، فمن قول الشارع: " تجب الصلاة عند الدلوک " و " تتحقق الملكية عند العقد " تنتزع سببية الدلوک والعقد للوجوب والملكية. إزاحة شبهة: للمحقق الخراساني - قدس سره - كلام في المقام يظهر منه الخلط بين علل الشترع وموضوعات الاحكام، فانه قال - قدس سره - ما حاصله: إن السببية لا يمكن انتزاعها عن التكليف أو الوضع، فانهما متأخران عن وجود السبب بما له من الاجزاء والشرائط والموانع، بداهة أنه لولا العقد أو الدلوک لا يكاد يتحقق وجوب الصلاة أو الملكية، لان المفروض: أن العقد والدلوک سبب لهما ولا يمكن تقدم المسبب على السبب، فالتكليف أو الوضع المتأخر عن وجوب السبب لا يعقل أن يكون منشأ لانتزاع السببية، فسببية العقد للملك والدلوک لوجوب الصلاة إنما تنتزع من ذات العقد والدلوک لخصوصية تكوينية في الذات تقتضي السببية، لما بين السبب والمسبب من ارتباط خاص وعلقة مخصوصة، وإلا لزم أن يؤثر كل شئ في كل شئ، فليست السببية مما تنالها يد التشريع

[٢٩٦]

لا استقلالاً ولا تبعا، أي لا تكون بنفسها من المجعولات الشرعية ولا منتزعة عن المجعول الشرعي، بل هي مجعولة تكوينيا بتبع جعل الذات، وكذا جزء السبب وشرطه ومانع، فان جزئية شئ للسبب أو شرطيته أو مانعيته تتبع نفس المركب. نعم: جزئية شئ لمتعلق التكليف أو شرطيته أو مانعيته إنما تنتزع من تعلق التكليف بعدة امور متباينة بالذات يقوم بها غرض واحد، ففرق بين الجزئية والشرطية والمانعية في باب متعلقات التكليف وفي باب الاسباب بعد اشتراك الجميع في كونها غير مجعولة بالأصالة، إلا أنها في الاول تنتزع من

تشريع التكليف بالمركب، وفي الثاني تنتزع من تكوين السبب المركب. هذا حاصل ما أفاده - قدس سره - في المقام. ولا يخفى ضعفه، فإنه لا ننكر أن في الدلوک والعقد خصوصية ذاتية تكوينية اقتضت تشريع الوجوب وإمضاء الملكية، إلا أن تلك الخصوصية إنما تكون سببا لنفس التشريع والامضاء لأن لا يخلو التشريع والامضاء عن الداعي الذي يتوقف عليه كل فعل اختياري، ولكن هذا ليس محل الكلام في المقام (١) بل

(١) أقول: لو ترى عبارة الكفاية ترى صريحا في أن همه إنكار جعل السببية بمعنى التأثير والتأثر لشيء وأن عنوان الدلوک وعدم جعلية شرطيته بنحو الفرض وأنه لو كان شرطا حقيقيا يستحيل الجعل، لأنه إما واجد لملاك الشرطية الواقعية أو فاقده وعلى أي تقدير: لا معنى لجعل سببته، كما أنه لو كان الغرض من انتزاع السببية بملاحظة إناطة الوجوب به في الخطاب فهو ليس بسبب حقيقي، فحينئذ من أين استفاد الخلط المزبور من كلامه؟ نعم: لو جعل محط البحث مثل العلم بالمصلحة للارادة أو لجعل الوجوب صح حينئذ دعوى خلط البحث في شرطية شيء للوجوب الواقع في حيز الخطاب وشرطية شيء لاصل الجعل الذي هو أمر واقعي محض، بلا تصور جعل أو انتزاع عن المجعول في مثله. ولكن صريح كلامه جعل محط البحث مثل دلوک الشمس الواقع في حيز الخطاب، غاية الأمر أنكر في حقه حقيقة الشرطية والسببية حسب مختاره بأن حقيقة السببية لا بد وأن يكون لخصوصية واقعية، وأتم مدعاه بأنه لو كان كذا لكان كذا، كما بينا، وادعى صريحا بأن السببية المنتزعة له من إناطة الوجوب به في حيز الخطاب ادعائي لا حقيقي، وهذا المقدار أيضا مما التزمت به في الورق السابق، فراجع. وليست شعري! على م هذا الرد والابراء، بحيث جعل له عنوان مخصوص مع لسان الجسارة عليه، وكم له من نظير! اللهم احفظنا! (*).

[٢٩٧]

محل الكلام إنما هو في سبب المجعول والممضى وهو نفس الوجوب والملكية، ومن المعلوم: أن سببية الدلوک والعقد للوجوب والملكية إنما تنتزع من ترتب الوجوب والملكية على الدلوک والعقد، إذ لولا أخذ الدلوک والعقد موضوعا للوجوب والملكية لم يكن الدلوک والعقد سببا لهما. وبالجملة: دواعي الجعل غير موضوعات التكليف، فإن دواعي الجعل متأخرة في الوجود عن المجعول متقدمة عنه في اللحاظ. وأما موضوعات التكليف: فهي متقدمة عنها في الوجود، لأن نسبة الموضوع إلى التكليف نسبة العلة إلى المعلول، ولا يمكن أن يتقدم الحكم عما اخذ موضوعا له، وإلا يلزم الخلف والمناقضة، فالخصوصية التي تكون في موضوع التكليف والوضع إنما تكون من علة التشريع ودواعي الجعل، وهي كما أفاده من الامور الواقعية التكوينية التي لا تنالها يد الجعل التشريعي لا استقلالها ولا إمضاء، لا أصالة ولا تبعاً، ولا يمكن انتزاعها عن التكليف الذي كان انشائه بلحاظها، إلا أن ذلك كله خارج عن محل الكلام، لما عرفت: من أن محل الكلام إنما هو في موضوع التكليف والوضع، وسببته إنما تنتزع من ترتب التكليف والوضع عليه. وهذا من أحد المواقع التي وقع الخلط فيها بين علة التشريع وموضوعات التكليف وبين كون المجعولات الشرعية من القضايا الخارجية الجزئية أو كونها من القضايا الحقيقية الكلية، فإنه بناء على أن تكون الاحكام من القضايا الشخصية تخرج عن حريم النزاع في المقام، فإنه ليس في البين سببية ولا مسببية، بل المجعول الشرعي إنما يكون حكما خاصا لشخص خاص، فليس هناك موضوع اخذ مفروض الوجود في ترتب الحكم عليه حتى ينازع في أن المجعول الشرعي هل هو نفس الحكم أو سببية الموضوع له؟ وقد استقصينا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في الجزء الاول من الكتاب عند البحث عن

[٢٩٨]

الواجب المشروط، فراجع وتأمل جيدا. تنمة: قد عد من الاحكام الوضعية الصحة والفساد، والطهارة والنجاسة، والرخصة والعزيمة. أما الصحة والفساد: فعدهما من الاحكام الوضعية إنما يستقيم على أحد المعنيين للصحة والفساد لا مطلقا. وتوضيح ذلك: هو أنه تارة: يراد من الصحيح كون الشئ واجدا للخصوصية التي ينبغي أن يكون واجدا لها بحسب طبعه (١) كما يقال: إن هذا البطيخ أو الخل صحيح، أي كون واجدا للخصوصية التي يقتضيها طبع البطيخ والخل، ويقابله الفاسد وهو الفاقد لتلك الخصوصية. وكذا يقال: إن هذه الصلاة صحيحة، أي كونها واجدة للخصوصية التي ينبغي أن تكون الصلاة واجدة لها: من الملاك والمصلحة القائمة بها، ويقابلها الفاسدة وهي كون الصلاة فاقدة لتلك الخصوصية. والصحة والفساد بهذا المعنى إنما ينتزعان عن مقام الذات قبل تعلق الامر بها، وتكون تلك الخصوصية منشأ لتعلق الامر بالذات، كالخصوصية القائمة

(١) أقول: لا نعني من الصحة إلا تمامية الشئ بلحاظ الجهة المرغوبة الشئ، فهذه الجهة المرغوبة تارة من الامور الواقعية، واخرى من الامور الجعلية، فالتمامية بلحاظ الجهة الاولى ليس إلا من الامور الواقعية. وأما التمامية بلحاظ الجهة الثانية فلا يكون منتزعا إلا من هذه الجهة، لانه لو لم يكن تلك لا مجال لانتزاع تمامية الشئ من هذه الجهة. ثم إن الجهة تارة يراد منه التكليف أو الوضع في أبواب المعاملات، واخرى يراد منه جهة مسقطية القضاء والاعادة الذي هو يلزم الاجزاء، وهذه الجهة أيضا لما كان دائرا مدار الوفاء بالعرض في الجملة أو تفويته، فلا يكون إلا من الامور الواقعية، كما لا يخفى. وبالجملة نقول: إن انتزاعية الصحة وواقعيته تابع جعلية الجهة الملحوظة في التمامية وعدمه، كما هو ظاهر، وحينئذ فممنع انتزاعية الصحة مطلقا لا وجه له، كما هو واضح، فتدبر. (*)

[٢٩٩]

بذات السبب، وعلى هذا تكون الصحة من الدواعي وعلل التشريع غير منتزعة عن التكليف المتأخر عنها. ولعل المراد من الفاسد في قوله - عليه السلام - في صحيحة ابن بكير " فالصلاة في شعره ووبره وصوفه وروثه وألبانه وكل شئ منه فاسدة لا يقبل الله تلك الصلاة " الخبر (١) هو هذا المعنى، فيكون المراد من فساد الصلاة: هو أن الصلاة في الوبر والصوف ونحوه لا تكون واجدة للخصوصية التي ينبغي أن تكون عليها وفاقدة للملاك والمصلحة التي اقتضت الامر بالصلاة. وعلى كل حال: الصحة والفساد بهذا المعنى ليسا من الاحكام الوضعية الشرعية، بل هما من الامور المجعولة بتبع جعل الذات تكوينيا. واخرى: يراد من الصحيح كون الشئ موافقا لما تعلق به التكليف أو الاعتبار، فيقال: إن هذه الصلاة صحيحة أي كونها موافقة للمأمور به، وهذا العقد صحيح أي كونه موافقا لما اعتبر في موضوع الملكية، ويقابله الفاسد وهو عدم كونه موافقا للمأمور به أو لموضوع الامر الاعتباري. وهذا المعنى من الصحة والفساد هو الذي ينبغي البحث عنه في كونه من الاحكام الوضعية الشرعية أولا. وعلى تقدير أن يكون من الاحكام الوضعية، فهل هو متأصل بالجعل تأسيسا أو إمضاء؟ أو أنه منتزع عن الوضع والتكليف؟ فقد يقال بل قيل: بالتفصيل بين الصحة والفساد في باب المعاملات وفي باب العبادات، ففي الاول: تكون الصحة والفساد حكمين مجعولين شرعيين، وفي الثاني: يكونان منتزعين. بل قد قيل: بالتفصيل في خصوص العبادات أيضا، فالصحة والفساد اللاحقان للعبادة باعتبار الامر الواقعي - أي كونها موافقة للامر الواقعي ومخالفة له - يكونان انتزاعيين، والصحة والفساد اللاحقان لها باعتبار الامر الظاهري

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي الحديث ١. (*)

- من حيث كونه مجزيا عن الواقع أو غير مجز - يكونان متأصلين في الجعل. وهذا التفصيل إنما نشأ من توهم أن أجزاء الامر الظاهري وعدمه عبارة عن الصحة والفساد، كما أن التفصيل بين العبادات والمعاملات إنما نشأ من توهم أن إمضاء المعاملة عبارة عن الحكم بصحتها. هذا، ولكن التحقيق: أن الصحة والفساد ليسا من الاحكام الوضعية المتأصلة بالجعل، بل في بعض الموارد يمكن منع كونهما منتزعين عن المجعول الشرعي، فضلا عن تأصلهما بالجعل. وتوضيح ذلك: هو أن الصحة والفساد - بمعنى مطابقة المأتي به للمأمور به الواقعي أو الظاهري - إنما ينتزعان من نفس فعل المكلف، فإن كان مطابقا للمأمور به ينتزع عنه الصحة، وإن كان مخالفا ينتزع عنه الفساد، ولا ينتزعان من نفس التكليف بالفعل حتى يكون منشأ الانتزاع مجعولا شرعيا، وكذا الكلام في الصحة والفساد بمعنى مطابقة المأتي به خارجا لما هو سبب الحكم الوضعي: من العقد والايقاع وما يلحق بهما. نعم: يصح بنحو من العناية والتوسعة القول بكونهما منتزعين عن المجعول الشرعي، باعتبار أن المطابقة وعدمها إنما تلاحظان بالنسبة إلى متعلق التكليف والوضع. وأما الصحة والفساد في الامر الظاهري باعتبار الاجزاء وعدمه: فليس الاجزاء وعدمه عبارة عن الصحة والفساد، بل قد عرفت في بعض الامور السابقة: أن الاجزاء في الموارد التي قام الدليل عليه يرجع إما إلى التصرف في الواقع بوجه وإما إلى الاكتفاء بما يقع امتثالا للواقع، وعلى كلا التقديرين: يلزمه الصحة، وليست هي عين المجعول الشرعي، فالصحة والفساد ليسا من المجعولات بالاصالة، بل إما أن يكونا منتزعين عن المجعول الشرعي، وإما أن يكونا منتزعين عن غيره، وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في مبحث النهي عن

العبادة في الجزء الثاني من الكتاب. وأما الطهارة والنجاسة: فقد جعلهما الشيخ - قدس سره - من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع جريا على مبناه: من أن الاحكام الوضعية لا تنالها يد الجعل الشرعي، فهي بين ما تكون منتزعة عن التكليف كالملكية والزوجية ونحو ذلك، وبين ما تكون من الامور الواقعية كالطهارة والنجاسة. وبإيت ! بين مراده من ذلك، فإنه إن كان المقصود أن حكم الشارع بطهارة بعض الاشياء ونجاسة آخر إنما هو لاجل اشتمال الطاهر والنجس على النظافة والقدارة المعنوية، فهذا لا يختص بباب الطهارة والنجاسة، بل جميع موضوعات التكليف ومتعلقات الاحكام الشرعية تشتمل على خصوصية واقعية حكم الشارع على طبقها، فإن الواجبات الشرعية كلها أطاق في الواجبات العقلية. وإن كان المقصود أن أصل الطهارة والنجاسة من الامور الواقعية الخارجية، فهذا مما لا سبيل إلى دعواه، بدهاه أن الطهارة والنجاسة بمعنى النظافة والقدارة من الامور الاعتبارية العرفية (١) كما يشاهد أن العرف والعقلاء يستقذرون عن بعض الاشياء ولا يستقذرون عن بعضها، غايته أن

(١) أقول: لا إشكال ظاهرا في أن النظافة والقدارة العرفية المحسوسة من الواقعات وغير مرتبط بعالم الجعل والاعتبار، وإنما الكلام فيهما شرعا بحيث لم يكن في البين جهة محسوسة عرفية، بل ربما تكون الحكم الشرعي. عكس ما هو محكوم عند العرف بالطهارة والنجاسة، ولا يبعد دعوى كونهما من الاعتبارات الجعلية بادعاء ما يراه العرف ظاهرا في مورد وما يراه العرف نجسا في مورد * وإن لم يكن كذلك في نظرهم خارجا، إذ من الممكن دعوى أن حكم الشارع بالنجاسة بمنط لو يرى العرف

هذا المناط ليجرون أحكام نجسهم عليه، وهكذا بالعكس. فتدبر فيه ترى هذا المناط مصحح هذا الادعاء والجعل لا عين الطهارة الشرعية ونجاستها كي يكونا من الواقعات التي كشف عنها الشارع، كما توهم، فافهم. * لا يخفى ما في العبارة من الخلط، والصحيح " بادعاء ما يراه العرف طاهرا في مورد نجسا " (المصحح). (*)

[٤٠٢]

الشارع قد أضاف إلى ما بيد العرف بعض المصاديق - كنجاسة الخمر - مع أنه مما لا يستفذر منه العرف، إلا أن هذا لا يقتضي عدم كون الطهارة والنجاسة من الامور الاعتبارية العرفية، فان الشارع كثيرا ما يخطئ العرف في المصاديق مع كون المفهوم عرفيا. وبالجملة: بعد لم يظهر لنا فرق بين الطهارة والنجاسة وبين الملكية والزوجية، فان في باب الطهارة والنجاسة امور ثلاثة: الاول: مفهوم الطهارة والنجاسة. الثاني: ما ينطبق عليه المفهوم وما هو المعروض للطهارة والنجاسة، كالمؤمن والكافر والبول والماء. الثالث: حكم الشارع بجواز استعمال الطاهر وحرمة استعمال النجس (١). أما الاول: فهو كسائر المفاهيم العرفية والاعتبارات العقلانية، كالملكية والزوجية والرفقة. وأما الثاني: فهو عبارة عن المصاديق الذي ينطبق عليه المفهوم، كمصاديق الملكية والزوجية، غايته أن تطبيق المفهوم على المصاديق تارة: مما يدركه العرف، واخرى لا يدركه إلا العالم بالواقعات، كما إذا لم يدرك العرف أن العقد الكذائي يكون سببا للملكية، إلا أن الشارع يرى تحقق الملكية عقيب العقد، فتكون الملكية الحاصلة عقيب ذلك العقد من مصاديق الملكية الاعتبارية العرفية. وأما الثالث: فحكم الشارع بجواز استعمال الطاهر وحرمة استعمال النجس ليس إلا كحكمه بجواز التصرف في الملك وحرمة أكل المال بالباطل. فظهر: أنه لا فرق بين الطهارة والنجاسة وبين سائر الاعتبارات العرفية. فالاقوى: أن الطهارة والنجاسة من الاحكام الوضعية وليسا من الامور

(١) أقول: ينبغي أن يتصور معنى رابعا، وهو ما ينتزع عنه هذا المفهوم ويعبر عنه بحقيقته الموجودة في ضمن أفرادها وما ينطبق عليه، وأظن خلط المقرر أحدهما بالآخر، كما يظهر من بياناته، فتدبر. (*)

[٤٠٢]

الواقعية (١). وأما الرخصة والعزيمة: فعدهما من الاحكام الوضعية لا يخلو عن خفاء، فان الرخصة والعزيمة - بمعنى السقوط على وجه التسهيل والسقوط على وجه الحتم والالزام كما هو الشايح في الاستعمال، أو بمعنى المشروعية وعدم المشروعية كما حكي استعمال الرخصة والعزيمة في ذلك نادرا - ليسا من الاحكام الوضعية، بل هما أمس إلى الاحكام التكليفية من الاحكام الوضعية. هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالاحكام الوضعية. وينبغي عطف عنان الكلام إلى البحث عن تنبيهات الاستصحاب. وقد ذكر الشيخ - قدس سره - من التنبيهات اثني عشر فأضاف إليها المحقق الخراساني - رحمه الله - تنبيهين آخرين، فصارت التنبيهات أربعة عشر. - التنبيه الاول - هو أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك، وقد تقدم الكلام في ذلك فيما سبق، فلا موجب لاعادته. - التنبيه الثاني - لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون المستصحب محرزا باليقين الوجداني أو بغيره من الطرق والامارات والاصول المحرزة، فان المراد من " اليقين " في أخبار الاستصحاب ليس هو اليقين الوجداني، بل كل ما يكون محرزا للمستصحب بأحد وجوه الاحراز: من اليقين الوجداني أو ما هو

(١) إلا أن يقال: إن قول الشارع: " الخمر نجس " كقوله: " الخمر مسكر والسهم قاتل " إنما يكون إخباراً عن نجاسة الخمر كإخباره عن إسكاره، وليس قوله ذلك تشريعاً لنجاسته تأسيساً أو إمضاءً، فتأمل (منه). (*)

[٤٠٤]

بمنزلة (١) بناء على ما هو الحق عندنا: من قيام الطرق والاصول المحرزة مقام القطع الطريقي. ولا ينبغي أن يتوهم أن اليقين في قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " لوحظ من حيث كونه صفة قائمة في النفس، بل إما أن يكون ملحوظاً من حيث كونه طريقاً وكاشفاً عن المتيقن، وإما من حيث كونه موجباً لتنجيز الاحكام عند المصادفة والمعدورية عند المخالفة - على ما تقدم سابقاً من أنه يمكن أخذ العلم موضوعاً من حيث اقتضائه التنجيز والمعدورية - فعلى الاول: تقوم الطرق والاصول المحرزة مقامه، وعلى الثاني: تقوم مطلق الاصول ولو كانت غير محرزة مقامه (٢) بالبيان المتقدم في بعض الامور السابقة. فلو قام طريق أو امانة على ثبوت حكم أو موضوع ذي حكم ثم شك في بقاء الحكم أو الموضوع الذي أدت إليه الامارة والطريق، فلا مانع من استصحاب بقاء مؤدى الامارة والطريق، لان المستصحب قد احرز بقيام الامارة عليه، خصوصاً بناء على ما هو الحق عندنا: من أن المعجول في باب الطرق والامارات هو نفس الطريقية والاحراز والوسطية في الاثبات - على ما تقدم بيانه في مبحث الظن - فيكون المستصحب محرراً بأدلة حجية الامارات، وهذا مما لا ينبغي الاشكال فيه. نعم: ربما يستشكل في استصحاب مؤدى الاستصحاب (أي استصحاب

(١) أقول: الاول أن يقال: إن المراد من اليقين المنقوض والناقض في باب الاستصحاب هو اليقين الوجداني، كحيوة زيد في كبرى دخلها في حرمة زوجته وتقسيم أمواله، وإنما يوسع هذا اليقين بعناية التنزيل وتتميم الكشف في باب الامارات بلسان الحكومة، كما يوسع دائرة الحيوة بالامارة أو الاصل المحرز لها، وإلا فلو كان المراد من اليقين في المقام مطلق الاحراز يلزم ورود الامارة عليه لا حكومته، ولا أظن التزامه به، فتدبر. (٢) أقول: قد تقدم منا الاشكال في هذه الصورة سابقاً، فراجع. (*)

[٤٠٥]

ما كان محرراً بالاستصحاب) إذا شك في بقاء المستصحب، كما إذا كان الشئ مستصحب الطهارة أو النجاسة ثم شك في بقاء الطهارة أو النجاسة، ففي جريان استصحاب الطهارة أو النجاسة المستصحية إشكال. وأشكال من ذلك استصحاب مؤدى الاصول الغير المحرزة، بناء على كون " اليقين " مأخوذاً على وجه التنجيز والمعدورية، لكي تقوم الاصول الغير المحرزة مقامه، كما إذا كانت طهارة الشئ أو حليته أو حرمة مؤدى أصالة الطهارة والحل والحرمة ثم شك في بقاء مؤدى هذه الاصول لاحتمال طرو ما يوجب النجاسة والحرمة والحلية، فاستصحاب بقاء مؤدى هذه الاصول أشكل من استصحاب بقاء مؤدى الاستصحاب. ومنشأ الاشكال: هو أن المعجول في الاصول المحرزة وغير المحرزة بنفسه يستمر إلى انكشاف الخلاف والعلم بحد المؤدى أو نقيضه، فان العلم بالخلاف إنما اخذ غاية لمطلق الاصول، فالشك في بقاء مؤدى الاصل قد ألغاه الشارع بنفس التعبد بالاصل ولا معنى لاستصحابه. وبعبارة أوضح: استصحاب الحكم أو الموضوع يقتضي الجري العملي وترتيب آثار بقاء الحكم أو الموضوع إلى زمان العلم بالخلاف، فإذا استصحب الحكم أو

الموضوع في زمان ثم شك في بقاء الحكم أو الموضوع المستصحب، فالتعبد ببقاء المستصحب في زمان الشك قد ثبت من الزمان السابق وهو زمان جريان الاستصحاب، لان الحكم الاستصحابي كان غايته العلم بانتقاض الحالة السابقة، فلا معنى للتعبد باستصحاب بقاء المستصحب ثانيا. وإن شئت قلت: إنه في كل أن يشك في بقاء الحكم أو الموضوع يجري استصحاب بقاء نفس الحكم أو الموضوع، وهذا غير استصحاب المستصحب. هذا في استصحاب مؤدى الاستصحاب. وأما استصحاب مؤدى الاصول الغير المحرزة: فعدم جريان الاستصحاب فيه

[٤٠٦]

أوضح، فان مؤدى أصالة الطهارة والحل والحرمة ليس إلا البناء على طهارة الشئ وحليته وحرمته مع الشك فيها، وهذا المعنى لا يمكن استصحابه، فانه إن اريد استصحاب الطهارة والحلية والحرمة الواقعية فهي ليست مؤدى هذه الاصول، لانها لا تثبت المؤدى واقعا. وإن اريد استصحاب الطهارة الظاهرية فموضوعها نفس الشك في الطهارة ولا يمكن استصحاب الاثر المترتب على نفس الشك، فانه لا معنى لاحراز ما هو محرز بالوجدان أو بالتعبد. وإن شئت قلت أيضا: إنه في كل زمان يشك في الطهارة والحلية والحرمة فأصالة الطهارة والحل والحرمة تجري ولا تصل النوبة إلى استصحابها، وهذا لا ينافي حكومة الاستصحاب على هذه الاصول، فان حكومة الاستصحاب فرع جريانه، والمدعى في المقام أنه لا يجري لانه لا أثر له. هذا، ولكن مع ذلك يمكن أن يقال: بجريان الاستصحاب في مؤديات الاصول كجريانه في مؤديات الطرق والامارات، بتقريب: أن الاستصحاب إنما هو الحكم بعدم انتقاض ما ثبت بالشك في بقائه، سواء كان ثبوته بالعلم أو بالامارة أو بالاصل. وعلى كل حال: لو فرض أنه منعنا عن جريان الاستصحاب في مؤديات الاصول، فليس ذلك لاجل عدم اليقين بثبوت المستصحب، لما عرفت: من أن المراد من " اليقين " هو مطلق الاحراز، بل مطلق ما يوجب التنجيز والمعدورية، سواء كان الموجب لذلك هو العلم الوجداني أو الامارة أو الاصل، لاشتراك الجميع في أنها توجب الاحراز وتقتضي التنجيز والمعدورية، فالمنع عن جريان الاستصحاب في مؤديات الاصول إنما هو لجهة اخرى غير جهة عدم اليقين بثبوت المستصحب، فلو استشكل في جريان الاستصحاب في مؤديات الاصول، فلا ينبغي الاشكال في جريانه في مؤديات الطرق والامارات، لان ثبوت الشئ بالامارة كثبوته بالعلم قابل للتعبد ببقائه عند الشك، فيندرج في قوله

[٤٠٧]

- عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " وذلك واضح لا مجال للتأمل فيه. دفع وهم: للمحقق الخراساني - قدس سره - كلام في هذا المقام، هو بمكان من الغرابة ! ! فانه قال - قدس سره - " الثاني: أنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء الشئ على تقدير ثبوته وإن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعا أو عقلا ؟ إشكال، من عدم إحراز الثبوت فلا يقين ولا بد منه بل ولا شك فانه على تقدير لم يثبت، ومن أن اعتبار " إلى أن قال: " وهذا هو الاظهر وبه يمكن أن يذب عما في استصحاب الاحكام التي قامت الامارات المعتمدة على مجرد ثبوتها وقد شك في بقاءها على تقدير ثبوتها من الاشكال " إلى آخر ما أفاده. وغرضه من عقد النبيه الثاني هو دفع ما تخيله من الاشكال في استصحاب مؤديات الطرق والامارات: من أن قيام الامارة على شئ لا يوجب اليقين بثبوته، فكيف يجري الاستصحاب عند الشك في بقائه ؟ مع أنه يعتبر في الاستصحاب

اليقين بالثبوت، بل يمكن أن يقال: إن الشك في البقاء أيضا لا يتحقق في مؤديات الطرق والامارات، فإن الشك في البقاء فرع العلم بالثبوت، فالشك في البقاء يكون تقديريا لا فعليا، فيختل كلا ركني الاستصحاب: من اليقين السابق والشك اللاحق. وقد بنى هذا الاشكال على ما هو التحقيق عنده: من أن المجعول في باب الطرق والامارات نفس التنجيز والعذر بلا إنشاء حكم على طبق المؤدى. هذا حاصل ما أفاده في الكفاية، وله - قدس - سره حاشية في هذا المقام يوجه بها جريان الاستصحاب إذا قلنا بإنشاء أحكام فعلية ظاهرة على طبق مؤديات الطرق والامارات، وقد نسب ذلك إلى المشهور، واستظهره من قولهم: " إن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم " فراجع ما ذكره في الحاشية.

[٤٠٨]

ثم إنه دفع الاشكال بما حاصله (بتحرير منا) أن الاستصحاب لا يتوقف على ثبوت المستصحب، بل يكفي في الاستصحاب الشك في البقاء على تقدير الثبوت، بمعنى أن الاستصحاب إنما هو حكم مجعول في مرحلة بقاء الشئ لا في مرحلة الثبوت، ولذا لو لم يكن لثبوت الشئ أثر شرعي وكان لبقائه أثر شرعي فالاستصحاب يجري ويتربط عليه آثار البقاء، فحقيقة الاستصحاب إنما هو التعبد بالبقاء على تقدير الثبوت، أي جعل الملازمة الظاهرية بين ثبوت الشئ وبقائه، وجعل الملازمة لا يتوقف على ثبوت المتلازمين، فلا مانع من التعبد ببقاء الشئ على تقدير الثبوت، وحينئذ قيام الامارة على ثبوت شئ وإن لم يلزم الثبوت ولا إحرازه - لاحتمال مخالفة الامارة للواقع - إلا أن بقاء مؤدى الامارة على تقدير الثبوت ومصادفتها للواقع قابل للتعبد به (١) فيجب

(١) أقول: بعد فرض تعلق حرمة النقص بالمتيقن تصير هذه الحرمة من آثار وجو الشئ واقعا، فمع الشك به يشك في هذه الحرمة أيضا، فكيف يصح تطبيق الاستصحاب في المورد بل الدليل على وجوده المشكوك هو البيئة مثلا أو مثل إيجاب الاحتياط، ولذا أفاد استاذنا بأن الحجة على الملزوم حجة على اللازم، فالمحرك الفعلي هو البيئة على حرمة النقص لا نفس الحرمة. وحينئذ الاولى أن يرد عليه بأن في مورد " قاعدة التجاوز " إذا احرز الحالة السابقة بالبيئة فمن حيث الشك ببقاء الحالة السابقة - باحتمال تطهير جديد - كان قاعدة التجاوز في عرض الاستصحاب ومخصص له أو حاكم عليه، وأما من حيث عدم طرو النجاسة من الاول فالقاعدة لا يكون معارضا للاستصحاب، لعدم نظر منه إليه، بل المعارض لها نفس البيئة على النجاسة، وحيث فرضنا أن دليل البيئة غير ناظر إلى رفع الشك بل كان مفاده جعل الحجية في ظرف الشك بالواقع بلا تتميم كشف، فقها يعارض القاعدة مع البيئة فيتساقطان، فضلا عما لو قلنا بحكومة البيئة بتتميم كشفه ولو من حيث المنجزية لا من سائر الآثار، وفي مثله لا مجال لدعوى تقديم القاعدة لعدم المورد، إذ المورد، إذ يبقى موارد الاستصحاب المحرز للحالة السابقة باليقين تحته، لو لم نقل بحكومتها على مثل هذا الاستصحاب، وإلا فالامر أظهر، ولازمه حينئذ عدم جريان قاعدة التجاوز أو الفراغ في مورد احرزت الحالة السابقة بالبيئة وغيرها من سائر الطرق، ودون التزامه خرط القتاد! فذلك يكشف عن بطلان أساس جعل الحجية في البيئة بلا لسان تنزيل في البين. ثم لو اغمض عن هذا الاشكال لا يبقى مجال لما أورد عليه من الاشكال، كما هو واضح (*).

[٤٠٩]

ترتيب آثار البقاء بمقتضى الاستصحاب، كما وجب ترتيب آثار الثبوت بقيام الامارة عليه. هذا حاصل ما أفاده في الذب عن الاشكال المتهم في استصحاب مؤديات الطرق والامارات. ولكن قد عرفت: أنه لا إشكال حتى نحتاج إلى الذب عنه (١) فإن منشأ الاشكال هو تخيل عدم قيام الطرق والامارات مقام القطع الطريقي، بتوهم: أن المجعول فيها نفس المنجزية والمعذورية لا الاحراز والوسطية في

الاثبات، وقد أثبتنا في محله: أنه لا يعقل جعل التنجيز والمعدورية، بل التنجيز والمعدورية تدور مدار وصول التكاليف وعدمها، فإذا كان التكاليف واصلًا إلى المكلف إما بنفسه وإما بطريقه فلا يمكن أن يلا يكون منجزًا، وإن لم يكن واصلًا فلا يمكن أن لا يكون المكلف معذورًا، فالتنجيز والمعدورية مما لا تنالها يد الجعل الشرعي، بل هي من اللوازم والخواص العقلية المترتبة على وصول التكاليف وعدمه، فالطرق والامارات إنما توجب التنجيز والمعدورية لمكان أنها توجب وصول التكاليف، فان المجعول فيها هو الاحراز والوسطية في الاثبات - على ما أوضحناه بما لا مزيد عليه في محله - فتكون حال الامارات حال العلم في صورة المصادفة والمخالفة، وحينئذ يكون المؤدى محرزا ويجري فيه الاستصحاب عند الشك في بقاءه كما لو كان محرزا بالعلم الوجداني، بلا إشكال فيه أصلا.

(١) أقول: التنجيز والمعدورية وإن لم يقعا تحت الجعل بلا واسطة ولا يقول به أيضا استاذنا، وإنما نظره إلى كون الحجية أيضا كالملكية من الامور الاعتبارية الجعلية. ومع الغمض عن إشكال هذه الجهة من حيث اخرى نقول: لا مجال لدعوى تبعية التنجز والمعدورية للوصول، إذ الغرض من الوصول بالطريق وصول حجية الشيء، فهو حاصل في الحجج الجعلية، وإن كان المراد وصول الواقع - ولو بالوصول التعبدى - فيلزمه عدم منجزية غير الامارات والاصول المحرزة، وحينئذ فأين أصل غير محرز يوجب التنجز أو العذر؟ كي تقوم مقام العلم بهذا الاعتبار، كما اعترف في أول التنبيه، فراجع. (*)

[٤١٠]

نعم: بناء على مسلكه: من عدم قيام الطرق والامارات مقام القطع الطريقي يتوجه إشكال جريان الاستصحاب في مؤديات الطرق والامارات، فان المؤدى لا يكون محرزا، فكيف يجري فيه الاستصحاب؟ ولا يخفى: أنه على هذا لا يمكن الذب عن الاشكال، بل لا محيص عن القول بعدم جريان الاستصحاب فيما إذا لم يكن المستصحب محرزا بالوجدان، وما دفع به الاشكال لا يحسم مادته، بدهاء أن حقيقة الاستصحاب وإن كان هو التعبد بالبقاء، إلا أن التعبد إنما هو ببقاء ما ثبت عند الشك فيه، ولا معنى للتعبد بالبقاء على تقدير الثبوت (١) فان الملازمة كالسببية مما لا تنالها يد الجعل الشرعي، بل الذي يقبل الجعل الشرعي هو التعبد بوجود شئ على تقدير آخر، فينتزع من ذلك السببية والملازمة. وبالجملة: يتوقف الاستصحاب على إحراز الحدوث ليصح التعبد ببقاء الحادث عند الشك في بقاءه، ولا معنى للتعبد ببقاء ما شك في حدوثه، إلا أن

(١) أقول: مع الغض عن ألف إشكال عليه - قدس سره - لا يكاد يرد عليه هذا الاشكال، إذ الاستصحاب بعدما كان شأنه إثبات البقاء التعبدى للواقع وأن توجه النقض إلى اليقين بملاحظة مراتبه للمتيقن وأنه عبء لا يصلح النقض إلى الواقع، كما هو مرام من عرفه ببقاء ما كان، فقهرًا يصير البقاء التعبدى من آثار الواقع، وأن الملازمة بينهما كملازمة كل حكم لموضوعه مجعولة بعين جعل الحكم لموضوعه، وحينئذ فالامارة على الموضوع أمانة على لازمه الشرعي من الابقاء التعبدى، فاستاذنا على مبناه أجاد فيما أفاد وأتى بما فوق المراد! وما قيل: من توقف الاستصحاب على إحراز المستصحب صحيح، كيف؟ ومع عدم الاحراز رأسًا لا ينتهي للاحكام التعبدية الجارية في مقام العمل، ولكن إنما يصح لو لم ينته أمره إلى الاحراز، وإلا مع انتهاء أمره إلى إحراز صغراه أحيانًا فلا قصور في صحة هذا التعبد، كما هو الشأن في التعبد بجمع الطرق المنوط بصحتها على إحراز الطريق لدى المكلف فالقضية بأن البيئة حجة وخبر الواحد حجة - بنحو القضية الحقيقية - لا يقتضى إلا إناطة فعلية التعبد بوجود البيئة والخبر واقعا الغير المنفك كثيرا ما مع عدم العلم بوجودهما أحيانًا، غاية الامر عند العلم بالصغرى يصير التعبد المزبور محركا للعمل وخارجا عن اللغوية، فما هو لغو التعبد بشئ لا ينتهي إلى إحراز صغراه أصلا، وأين هذا ومقامنا؟ كما لا يخفى. (*)

يرد التعبد أولاً بالحدوث ليكون الحدوث محرزاً بوجه ثم يرد التعبد بالبقاء. وفي كلامه - قدس سره - في المقام متناً وهامشاً مواقع للنظر، خصوصاً فيما نسبه إلى المشهور: من التزامهم بإنشاء أحكام ظاهرية في مؤديات الطرق والامارات، واستظهر ذلك من قولهم: "ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم" فإن الالتزام بذلك يرجع إلى السببية في الطرق والامارات (١) وهو - قدس سره - سلم في مبحث الاجتهاد والتقليد أن هذا من فروع السببية والطريقة، فكيف ينسب إلى المشهور؟ مع أن القول بالسببية شاذ نادر. فالانصاف: أن التنبيه الثاني الذي عقده في الكفاية مع ما علق عليه في الهامش صدرًا وذيلًا مما لا يمكن المساعدة عليه (٢) فتأمل جيداً. - التنبيه الثالث - المستصحب، إما أن يكون كلياً، وإما أن يكون شخصياً. والشخصي، إما أن يكون معيناً، وإما أن يكون مردداً بين فردين أو أفراد من طبيعة واحدة أو من طبيعتين أو طبائع. ولا إشكال في صحة استصحاب الشخصي المعين، كما لا إشكال في استصحاب الفرد المردد عند الشك في بقائه إذا لم يكن منشأ الشك في البقاء ارتفاع أحد فردي الترديد وخروجه عن مورد الابتلاء، وإلا فلا يجري استصحاب الفرد المردد، فإن استصحاب الفرد المردد معناه بقاء الفرد على ما هو عليه من الترديد، ولازم ذلك هو ترتيب آثار بقاء كل من الفردين، وهذا ينافي العلم بارتفاع أحد الفردين، وقدم تقدم تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه

(١) أقول: مراده من إنشاء الاحكام إنشاء أحكام طريقية لا نفسية حقيقية، والتصويب من تبعات الثاني، لا الاول. (٢) أقول: كل على مبناه، وهو على مبناه في غاية المثانة. (*)

في مبحث الاشتغال (١) هذا كله في استصحاب الفرد الشخصي. وأما استصحاب الكلي: فهو على أقسام ثلاثة: الاول: استصحاب الكلي المتحقق في ضمن الفرد المعين أو الفرد المردد، فإن العلم بوجود الفرد يلزم العلم بوجود الكلي في ضمنه، كما أن الشك في بقاء الفرد يلزم الشك في بقاء الكلي، فيصح استصحاب كل من الفرد والكلي، ويترتب عليه آثار كل منهما إن كان لكل منهما أثر خاص، فلو علم بوجود زيد في الدار وشك في بقائه فيها، فكما يجوز استصحاب بقاء زيد في الدار كذلك يجوز استصحاب بقاء الانسان فيها، وهذا مما لا إشكال فيه. القسم الثاني: استصحاب الكلي المتيقن وجوده في ضمن أحد الفردين عند العلم بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر، كما في جميع موارد العلم الاجمالي بوجود أحد الشئيين مع خروج أحدهما عن مورد الابتلاء بتلف ونحوه، كما إذا علم المكلف بوجوب إحدى الصلاتين من الظهر أو الجمعة وقد صلى الظهر، أو علم بصدور أحد الحديثين من الاصغر أو الاكبر وقد فعل ما يوجب رفع الاصغر، وكما لو علم بوجود أحد الحيوانين من الفيل أو البق وقد انقضى زمان عمر البق، ففي جميع هذه الامثلة يشك في بقاء الكلي بسبب ارتفاع أحد الفردين اللذين علم بتحقق الكلي في ضمن أحدهما، ولا يجري الاستصحاب الشخصي والفرد المردد، للعلم بارتفاع أحد فردي الترديد، كما تقدمت الاشارة إليه.

(١) أقول: قد تقدم منا أيضاً ما يناسب المقام والاشارة إلى بطلان إفادته من البرهان، فراجع. (*)

وأما استصحاب الكلّي: فلا ينبغي الأشكال في جريانه، لوجود المقتضي وفقد المانع. أما وجود المقتضي: فلانه لا يعتبر في الاستصحاب أزيد من تحقق ركنيه: من وجود المتيقن والشك في بقائه، وقد تقدم أن العلم بوجود الفرد يلازم العلم بوجود الكلّي، فاليقين بحدوث أحد الفردين لا على التعيين يلازم اليقين بحدوث القدر المشترك بينهما، والعلم بارتفاع أحد فردي التردد يوجب الشك في بقاء القدر المشترك، لاحتمال أن يكون الحادث هو الفرد الباقي الذي يلازم بقاءه بقاء الكلّي في ضمنه، فقد تحقق ركنا الاستصحاب. وتوهم: أن اليقين لم يتعلق بحدوث الكلّي من حيث هو وإنما تعلق اليقين بحدوث حصة من الكلّي متخصصة بخصوصية خاصة، وتلك الحصة أمرها يدور بين ما هي مقطوعة الارتفاع إن كانت متخصصة بخصوصية الفرد الزائل وبين ما هي مقطوعة البقاء إن كانت متخصصة بخصوصية الفرد الباقي، وحيث إنه يشك في حدوث الفرد الباقي فيشك في حدوث الحصة المتخصصة به، فيكون حال الكلّي الموجود في ضمن الفرد المردد حال نفس الفرد، وكما لا يجري استصحاب الفرد المردد لانه بين ما هو مقطوع الارتفاع وبين ما هو مشكوك الحدوث، كذلك لا يجري استصحاب الكلّي الموجود في ضمنه، لتردده أيضا بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مشكوك الحدوث فاسد، فان وجود الكلّي وإن كان بوجود الفرد وزواله بزواله، إلا أنه ليس الكلّي مما ينتزع عن الفرد، بل هو متأصل في الوجود، على ما هو الحق: من وجود الكلّي الطبيعي (١) من غير فرق في ذلك بين الامور العينية التكوينية

(١) أقول: عدم انتزاع الكلّي عن الخصوصية الفردية متين، وإنما الكلام فيما أفيد: من كون الطبيعي متأصلا في الوجود، فان أريد بكونه موجودا في ضمن الفرد بوجود وحداني شخصي قبال الخصوصيات الفردية، فهو غلط، إذ يلزم حينئذ اتحاد جميع الافراد المتحدة مع الطبيعي في وجود واحد = (*)

شخصي، وهو كما ترى ! وان أريد وجوده في ضمن الفرد بوجود نوعي أو جنسي، فهو أغلط، إذ لا وجود للكلّي بوصف كليته الصادقة على الكثيرين في الخارج، بل لاصقع لهذا النحو من الموجود إلا الذهن، ولذا اشتهر بأن الكلّي ما لم يتشخص لم يوجد، فلا محيص لك إلا أن تقول: بأن الطبيعي يعروض التشخصات عليه يتكرر بحيث يصير مع كل شخص حصة من الطبيعي غير الحصة الأخرى مع شخص آخر، غاية الامر هذه الحصص بواسطة وحدتها السنخية مع الآخر يصير منشأ انتزاع مفهوم واحد، ويحى في الذهن بنحو الكلية الصادقة على الكثيرين، وإلى هذا المعنى يشار بقولهم: إن الطبيعي مع الافراد كنسبة الآباء للأولاد، لا كالأب الواحد. فان قلت: إن الوحدة السنخية بين الابين الذي هو منشأ انتزاع مفهوم واحد منهما بعدما كانت حصة زائدة عن الحصتين فلا محيص من وجودها خارجا، وإلا فلا سنخية بينهما خارجا، ومع عدمها كيف ينتزع مفهوم واحد عنهما فيعبر عنه بالجامع بينهما؟. قلت: لا نسلم كونها جهة زائدة بنحو يكون لها وجود زائد عن وجود الحصتين خارجا بل جهة ذاتية لهما وإن وجودها عين وجود الحصتين لا بوجود زائد عنهما، وحينئذ صح لنا أن نقول: إن ما هو منشأ انتزاع مفهوم واحد ليس إلا هذه الحيثية التي لا وجود لها في الخارج علاوة عن وجودات الحصص الضمنية، بل كان موجودا في الخارج بعين وجودات الحصص بلا وجود مستقل لها خارجا، ولعله إلى ذلك نظر من قال: بان وجوده بمعنى وجود أشخاصه، وأن غرضه من أشخاص الحصص الموجود في ضمن الافراد، لا نفسها، والا فبالنسبة إليها كان وجود الكلّي ضمنا لا عينيا، كما لا يخفى. كما أن القائل بالانتزاع عن الفرد لا بد وأن يريد ذلك، وإلا كيف يعقل انتزاع مفهوم واحد عن خصوصيات متباينة؟ وحينئذ مرجع القولين من الاصل والانتزاع في الكلّي إلى شئ واحد. وعلى أي تقدير: لا يكون متعلق العلم الإجمالي إلا الجامع المردد وجوده في الخارج في أحد الحصتين، فيجئ ما أفيد من الأشكال في الفرد المردد، وإلا منع جريان هذا الأشكال في المقامين، بتوضيح: أن " اليقين " في المقامين إنما تعلق بعنوان إجمالي محتمل

الانطباق على كل واحد من العناوين التفصيلية، بلا سرايته إلى تلك العناوين، كما أن الشك في الأول متعلق بتلك العناوين التفصيلية بلا سرايته إلى العنوان الإجمالي. وحينئذ نقول: إن المعلوم في المقامين هو نفس الجامع المردد انطباقه على أحد الأطراف، ففي الآن الثاني ولو من جهة الشك في انطباقه على الباقي والزائل أيضا يشك ببقاء العنوان الإجمالي المردد انطباقه على العنوان التفصيلي المعلوم الارتفاع، فمعنى الشك في بقاء فرد مردد مرجعه إلى الشك ببقاء عنوان الفرد المردد انطباقه على المعلومين كالعلم به سابقا، لا أن معنى الفرد المردد كون المشكوك بجميع عناوينه (*)

[٤١٥]

وبين الامور الاعتبارية العرفية أو الشرعية، فالعلم بوجود الفرد المردد يكون منشأ للعلم بوجود الكلّي والقدر المشترك خارجا، وارتفاع أحد فردي الترديد يصير منشأ للشك في بقاء الكلّي، فيثبت كلا ركني الاستصحاب. نعم: بناء على انتزاعية الكلّي يتوجه الاشكال المذكور، فانه لم يتعلق العلم بوجود الكلّي إذ لا وجود له، وإنما تعلق العلم بوجود منشأ الانتزاع وهو الفرد، ولكن القول بانتزاعية الكلّي بمراحل عن الواقع، فلا إشكال في أن العلم بوجود إحدي الصلاتين يستتبع العلم بوجود الوجوب في عالم التشريع والاعتبار، وكذا العلم بوجود أحد الحيوانين أو صدور أحد الحدّين يستتبع العلم بوجود الحيوان والحدّث في عالم العين والتكوين، والعلم بخروج أحد الفردين عن مورد الابتلاء بامتثال أو تلف ونحوه يوجب الشك في بقائه، فيجري فيه الاستصحاب. وأما عدم المانع: فلأن المانع الذي يمكن توهمه ليس إلا أن وجود القدر المشترك إنما يكون مسببا عن حدوث الفرد الباقي، إذ لولا حدوث الفرد الباقي لكان يعلم بارتفاع القدر المشترك، فبقاء الكلّي إنما يكون معلولا لحدوث الفرد الباقي، فيجري فيه استصحاب عدم الحدوث ويرتفع بذلك الشك في بقاء الكلّي، لأن الاصل الجاري في السبب رافع لموضوع الاصل المسببي، فلا يبقى مجال الاستصحاب بقاء القدر المشترك. هذا غاية ما يمكن أن يتوهم في المنع عن جريان استصحاب الكلّي، وقد توهمه بعض، ولكنه ضعيف لما فيه: أولا: أن ارتفاع القدر المشترك ليس مسببا عن عدم حدوث الفرد الباقي،

= ولو تفصيلا مرددا في بقائه. وحينئذ الاولى في الفرق بينهما أن يقال: إن شأن دليل التعبد أن يشمل موردا يتعلق الشك فيه بما له الاثر في لسان الكبرى، وهذا المعنى في استصحاب الكلّي متحقق دون غيره من الفرد المردد، كما لا يخفى. (*)

[٤١٦]

بل هو مسبب عن ارتفاع الفرد الزائل، فتأمل. وثانيا: أنه ليس كل أصل جار في الشك السببي رافعا لموضوع الاصل المسببي وحاكما عليه، بل يعتبر في حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي - مضافا إلى ما بين الشك من السببية والمسببية - أمران آخران: أحدهما: أن يكون الترتب بينهما شرعيا، بمعنى أن الشارع حكم بترتب المسبب على سببه، كما حكم بترتب طهارة الثوب النجس على طهارة الماء المغسول به الثوب، فإن الترتب بين طهارة الثوب وطهارة الماء إنما يكون شرعيا، من دون أن يكون بينهما ترتب عقلي أو عادي. ثانيهما: أن يكون الاصل الجاري في الشك السببي رافعا لموضوع الاصل المسببي ومزيلا للشك فيه، كالمثال المتقدم، فإن أصالة الطهارة أو استصحابها الجارية في الماء المغسول به الثوب النجس عند الشك في طهارة يكون مزيلا للشك في بقاء نجاسة الثوب ورافعا لموضوع استصحاب النجاسة فيه، لأن التعبد بطهارة الماء يقتضي التعبد بطهارة ما غسل به، فإن من الآثار الشرعية

المرتبة على طهارة الماء هو طهارة المغسول به، ولا عكس، أي التعبد ببقاء نجاسة الثوب لا يقتضي التعبد بنجاسة الماء إلا على القول باعتبار الاصل المثبت، وسيأتي (إن شاء الله تعالى) تفصيل ذلك. والغرض في المقام مجرد الإشارة إلى أن الاصل السببي إنما يكون حاكما على الاصل المسببي إذا كان مزيلا للشك المسببي، فإذا لم يكن مزيلا له فالاصل المسببي يجري ولا يراحمه الاصل السببي، كما لو شك في كون اللباس متخذا من مأكول اللحم أو من غيره، فإن جريان أصالة الحل في الحيوان المتخذ منه اللباس لا يرفع الشك في جواز الصلاة فيه وعدمه، مع أن الشك في جواز الصلاة في اللباس وعدمه مسبب عن حلية الحيوان المتخذ منه وعدمها، والترتب بينهما شرعي، ومع ذلك أصالة الحل في الحيوان لا تزيل الشك في جواز الصلاة في اللباس.

[٤١٧]

والسر في ذلك: هو أن أصالة الحل لا تثبت كون الحيوان المتخذ منه اللباس من الانواع التي خلقها الله (تعالى) مأكولة اللحم، بل غاية ما تثبته أصالة الحل هو حلية أكله، ومجرد حلية الأكل لا ينفع في جواز الصلاة في أجزائه ما لم يحرز كونه من الانواع المحللة، وقد استقصينا الكلام في ذلك في رسالة المشكوك (١). إذا عرفت ذلك، فنقول: إنه لو سلم كون الشك في بقاء القدر المشترك فيما نحن فيه مسبا عن الشك في حدوث الفرد الباقي وعدمه، إلا أن الترتب في الوجود بين الكلّي والفرد إنما هو عقلي، وليس من المجعولات الشرعية، بدهة أن وجود الكلّي بوجود الفرد وارتفاعه بارتفاعه إنما يكون عقليا.

(١) أقول: هنا اشكال آخر امتن من الشبهات السابقة لم يتعرض له استاذ المقرر ظاهرا، وهو أن وجود الطبيعي إذا كان عين وجود الافراد، فعدم الطبيعي أيضا لا بد وأن يكون عين عدمها، غاية الامر في طرف الوجود يتحقق الطبيعي بوجود واحد، ولكن في طرف العدم لا بد وأن يتحقق في ضمن عدم جميع الافراد، فعدم الطبيعي حينئذ قهرا له نحو انبساط في ضمن أعدام أفراده على حسب قلة أفراده وكثرتها. وعليه نقول: إن لعدم الطبيعي إذا كان مراتب متفاوتة على حسب تكثر أعدام الافراد، فلا جرم يصير بمنزلة أمر بسيط يكون ذات مراتب، وإذا شك في تحقق مرتبة منه مع العلم ببقية المراتب فحكمه حكم المركب المحرز بعضه بالاصل وبعضه بالوجدان، وفي مثله لا بأس باستصحاب هذا العدم وإحراز بعضه بالاصل وبعضه بالوجدان، وحينئذ فباستصحاب عدم حدوث الباقي في طرف الجزم بانتفاء الزائل يحرز عدم الجامع، وإن لم يثبت عدم حدوث الجامع من قبل هذا الحادث المشكوك، ولذا يبقى شكه بحاله وكان منشأ لجريان استصحاب بقاء الجامع، ولكن هذا الاصل بضم الوجدان يثبت عدم الجامع قبال استصحابه، فيتعارضان. والتحقيق حينئذ في دفع هذه الشبهة أن يقال: إن ما أفيد صحيح بالنسبة إلى الطبيعة القابلة للانطباق على الافراد عرضا، وأما في طرف الوجود فهو لا يكاد ينطبق إلا على أول وجود الطبيعي لا ثانيه، فلا جرم وجود الطبيعي بهذا المعنى يلزم للسبق بالعدم، فنقيضه أيضا كذلك، ولأزمه كون نقيض الطبيعي المزبور مرتبة من الطبيعي الملازم للسبق بنفسه الأعدام لا عينها، وحينئذ لا يجري فيه حكم إحراز بعض المركب بالاصل وبعضه بالوجدان، مع أن هذا المعنى مع تعدد الوجود في الخارج كالمركبات في غاية المتانة، وأما مع بساطة الشئ على حسب مراتبه: فتصوير إحرازه بالتقريب المزبور يحتاج إلى مزيد تأمل، فتدبر. (*)

[٤١٨]

ثم لو سلم الترتب الشرعي بين وجود الكلّي ووجود الفرد في بعض المقامات، كترتب الحدث على الجنابة، ولكن سقوط الاصل المسببي فرع جريان الاصل السببي، وفيما نحن فيه لا يجري الاصل في ناحية السبب، لان أصالة عدم حدوث الفرد الباقي معارضة بأصالة عدم حدوث الفرد الزائل، فيبقى استصحاب بقاء الكلّي والقدر المشترك بلا مزاحم. وتوهم: عدم جريان الاصل في الفرد الزائل لخروجه عن

مورد الابتلاء بامتنال أو تلف أو نحو ذلك فلا معارض لأصالة عدم حدوث الفرد الباقي فاسد (١) فانه بمجرد العلم بحدوث أحد الفردين والشك فيما هو الحادث تجري أصالة عدم حدوث كل منهما وتسقط بالمعارضة، وخروج أحد الفردين عن مورد الابتلاء بعد ذلك لا يوجب رجوع الاصل في الفرد الباقي (٢). نعم: لو اختص أحد الفردين بأثر زائد كان استصحاب عدم حدوث ذلك الفرد لنفي ما اختص به من الاثر جاريا بلا معارض - كما تقدم تفصيل ذلك في تنبيهات الاشتغال - ولكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فان أثر وجود الكلّي والقدر المشترك مما يشترك فيه كل من الفردين، فأصالة عدم حدوث كل من الفردين تجري لنفي وجود القدر المشترك وتسقط بالمعارضة، فتصل النوبة إلى الاصل المسببى، وهو أصالة بقاء القدر المشترك.

(١) أقول: في المقام يحتاج إلى شرعية ترتب عدم الطبيعي على عدم الفرد، وهو مطلقا حتى في الحدث والجنابة عقلي، والنكته فيه أن ما هو مترتب على الجنابة هو طبيعة الحدث مهملة لا المطلقة، وما هو من لوازم عدمها هو الطبيعة المطلقة وترتبه عقلي. ثم لو اغمض عما ذكرنا لا مجال للمعارضة المزبورة، إذ ثمة استصحاب الكلّي إنما هو في صورة حدوث العلم بعد تلف أحد الفردين، وإلا فقبل التلف قاعدة الاشتغال كاف لاثبات المقصود، ومن المعلوم: أن في هذه الصورة لا معنى لجريان أصالة العدم في الطرف المعدم، لخروجه عن محل الابتلاء، كما هو واضح. (٢) لا يخفى: أنه على هذا ينبغي أن يفصل بين ما إذا كان خروج أحد الفردين عن مورد الابتلاء قبل العلم الاجمالي أو بعده، على ما تقدم بيانه في تنبيهات الاشتغال (منه). (*)

[٤١٩]

فظهر: أنه لا مانع من استصحاب بقاء الكلّي عند ارتفاع أحد فردي الترديد. ثم لا يخفى عليك: أن استصحاب بقاء الكلّي إنما يقتضي ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على نفس الكلّي لو فرض أنه كان للكلّي أثر شرعي، كما في مثال الحدث، فان حرمة مس المصحف قد رتب شرعا على نفس الحدث الأعم من الأصغر والأكبر، كما يدل عليه قوله تعالى: " لا يمسه إلا المطهرون " (١) والظاهر أنه ليس للحدث الأعم من الأصغر والأكبر أثر آخر رتب عليه شرعا. وقد يتوهم: أن عدم جواز الدخول في الصلاة أثر للأعم من الأصغر والأكبر، فاستصحاب بقاء الحدث عند العلم بوقوع أحدهما وفعل ما يوجب رفع أحدهما يقتضي عدم جواز الدخول في الصلاة. وفيه: أن عدم جواز الدخول في الصلاة في الفرض إنما هو لعدم إحراز الطهارة التي هي شرط للصلاة، لا لوجود المانع، فان الحدث لم يؤخذ مانعا عن الصلاة، بل الطهارة اخذت شرطا لها، وعلى كل حال: كل أثر اخذ الكلّي موضوعا له شرعا فباستصحاب بقاء الكلّي يثبت ذلك الأثر، ولا يثبت به الآثار المترتبة على حدوث الفرد الباقي وإن كان وجود الكلّي يلازم كون الحادث هو الفرد الباقي، إلا على القول بالاصل المثبت. فكما يجري استصحاب بقاء الكلّي، كذلك يجري استصحاب عدم حدوث الفرد الباقي، وينفي بذلك الآثار المترتبة على وجود الفرد، إلا إذا كانت الآثار طرفا للعلم الاجمالي، بأن كان للفرد الزائل أيضا آثار شرعية، فيقع التعارض بين الاصول من الجانبين، ويبقى العلم الاجمالي على حاله يقتضي الاحتياط

(١) سورة الواقعة: الآية ٧٩. (*)

[٤٢٠]

في الآثار المترتبة على كل من الفردين، إلا إذا كان لاحد الفردين أثر زائد (١) فلا يجب الاحتياط فيه، لانه منفي بالاصل، للشك في وجود موضوعه. ففي مثال الحدث يحرم مس المصحف لاستصحاب بقاء الحدث ويجب الغسل للعلم الاحمالي بوجوب الوضوء أو الغسل، والمفروض: أن المكلف قد توضحاً، فيبقى عليه الغسل مقدمة للعلم بفرغ الذمة عما اشتغلت به، ويجوز دخول المساجد وقراءة العزائم بلا غسل، لان حرمة دخول المساجد وقراءة العزائم من الآثار المختصة بالحدث الاكبر، وحيث لم يعلم به المكلف فتجري أصالة العدم لنفي هذه الآثار الخاصة، وليس للحدث الاصغر أثر يختص به لتكون تلك الآثار المختصة بالحدث الاكبر طرفاً للعلم الاحمالي، بل الحدث الاكبر يشارك الحدث الاصغر في جميع الآثار، ويختص هو بأثر زائد: من حرمة الدخول في المساجد وقراءة العزائم، هذا كله في مثال الحدث المردد بين الاصغر والاكبر. وأما مثال وجوب صلاة الظهر أو الجمعة فيما إذا علم المكلف بوجوب إحداهما وقد صلى الجمعة: فاستصحاب بقاء الكلي والقدر المشترك بين الوجوبين - وهو أصل الوجوب والالزام - وإن كان في حد نفسه لا مانع عنه، إلا أنه لا أثر لبقاء القدر المشترك في المثال، وأثر بقاء الاشتغال ولزوم تحصيل العلم بفرغ الذمة ليس من الآثار الشرعية، بل هو من الآثار العقلية، وموضوعه نفس الشك بالفراغ بعد العلم بالاشتغال، فهو محرز بالوجدان ولا معنى للتعبد به، وقد تقدم ذلك مشروحاً في مبحث الاشتغال (٢). وأما مثال الفيل والبق: فلا يجري فيه استصحاب بقاء القدر المشترك عند

(١) أقول: يعني في طول الأثر الآخر، وإلا فالاصل في طرف من جهة أثر واحد يعارض الاصل في الطرف الآخر ولو كان فيه ألف أثر، وذلك ظاهر. نعم: لو لم يكن الاثر إلا للجامع وكان الاثر للفردي، فهو منفي بالاصل، كما هو ظاهر. (٢) أقول: قد تقدم منا الكلام فيه أيضاً، فراجع. (*)

[٤٢١]

العلم بانقضاء عمر البق، لانه من الشك في المقتضي، وقد تقدم عدم جريان الاستصحاب فيه. وعليك بالتأمل التام فيما تمر عليك من الامثلة، وتمييز الآثار الشرعية المترتبة على نفس القدر المشترك عن الآثار المترتبة على الخصوصية الفردية، وتشخيص موارد رجوع الشك فيها إلى الشك في المقتضي أو الشك في الرفع. ثم لا يخفى عليك: أن محل الكلام في استصحاب الكلي إنما هو فيما إذا كان نفس المتيقن السابق بهويته وحقيقته مردداً بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، كالامثلة المتقدمة، وأما إذا كان الاجمال والترديد في محل المتيقن وموضوعه لا في نفسه وهويته فهذا لا يكون من الاستصحاب الكلي (١)

(١) أقول: أولاً: ما أفاده من الاساس إنما ينطبق على المثال الاول دون الاخيرين، إذ في الاول منهما يكون الترديد في الوجودين الملازم للترديد في الهوية ظاهراً، وهكذا الاخير بعد الجزم بعدم إمكان انتقال العرض من محل إلى محل، إذ حينئذ كل عرض قائم بمحل متقوم بشخص المحل، ولازمه كون الترديد في عرض المحلين من باب الترديد بين الوجودين الراجع إلى الترديد في الهوية. وثانياً: على فرض تسليم كون الامثلة بأجمعها من قبيل المثال الاول الغير الراجع إلى الترديد في الهوية، نقول: إن الشك في المحل موجب للشك في وجود ما هو معلوم الهوية. فلا قصور في استصحاب شخصه، بلا احتياج إلى استصحاب الفرد المردد. وثالثاً: على فرض عدم جريان الاستصحاب في أمثال المقام لازمه عدم إثبات مانعيته عن الصلاة في صورة حصول العلم بعد التلف كما هو مورد الكلام، وهو كما ترى!. وكيف كان: الذي يقتضيه التحقيق في المقام هو أن يقال: أولاً: إن صرف وجود الشئ القابل للانطباق على أول وجود الشئ محضاً وإن كان قابلاً لتعلق الحكم التكليفي وبعض الاحكام الوضعية الاخرى كالملكية. وأما بالنسبة إلى الطهارة والنجاسة: فجالحال الاعراض الخارجية الغير القابل لتعلقها بالطبيعة الصرفة، بل لابد في عروضها عليها من ملاحظة الطبيعة

في ظرف وجودها خارجا وانطبقها على الفرد، لانها من سنخ الفذارات الخارجية المحسوسة من الاعراض الطارية على الموجودات الخارجية. وثانيا: أن الاثر الشرعي المصحح لاستصحاب الشئ تارة من لوازم وجود الشئ بنحو مفاد كان التامة، واخرى من لوازم وجوده بنحو مفاد كان الناقصة، فمن الاول مانعية = (*)

[٤٢٢]

بل يكون كاستصحاب الفرد المردد الذي قد تقدم المنع عن جريان الاستصحاب فيه عند ارتفاع أحد فردي التردد، فلو علم بوجود الحيوان الخاص في الدار وتردد بين أن يكون في الجانب الشرقي أو في الجانب الغربي ثم انهدم الجانب الغربي واحتمل أن يكون الحيوان تلف بانهدامه أو علم بوجود درهم خاص لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر ثم ضاع أحد الدراهم واحتمل أن يكون هو درهم زيد أو علم باصابة العباء نجاسة خاصة وتردد محلها بين كونها في الطرف الاسفل أو الاعلى ثم طهر طرفها الاسفل، ففي جميع هذه الامثلة استصحاب بقاء المتيقن لا يجري، ولا يكون من الاستصحاب الكلّي، لان المتيقن السابق أمر جزئي حقيقي لا تردّد فيه، وإنما التردد في المحل والموضوع (١) فهو أشبه باستصحاب الفرد المردد عند ارتفاع أحد فردي التردد، وليس من الاستصحاب الكلّي. ومنه يظهر الجواب عن الشبهة العبائية المشهورة (٢).

= الحدث للصلاة أو النجاسة لها القائمة بصرف وجودها، ومن الثاني نجاسة الملاقي، فانه من آثار كون الملاقي نجسا بحكم سراية النجاسة من الملاقي (بالفتح) إلى الملاقي، وحينئذ بالنسبة إلى المانع لا بأس باستصحاب جامع النجاسة المرددة في تطبيقه على القطعة الزائلة أو الباقية. وأما بالنسبة إلى نجاسة الملاقي (بالكسر) فلا مجال لاستصحاب جامع محكوم بالنجاسة بنحو مفاد كان الناقصة، لان النجاسة ليست من آثار جامع القطعتين، كما تقدم، واستصحاب نجاسة هذه القطعة الشخصية المرددة داخل في استصحاب الفرد المردد، ووجود نجاسة القطعتين بنحو مفاد كان التامة ليس من آثار نجاسة الملاقي، كما أشرنا كما لا يخفى، فتدبر فيه تعرف قدره. (١) أقول: لا إشكال في المثال الاول في عدم التردد في هويته، ولكن لا شبهة في التردد في وجوده، وهو يكفي في استصحابه. وأما المثالين الاخيرين فلا محيص من التردد في هويته الفاقد لا محله، كما أشرنا إليه آنفا، فتدبر. (٢) وهي أنه لو علم بنجاسة أحد طرفي العباء من الاسفل أو الاعلى ثم طهر الطرف الاسفل، فطهارة الطرف الاسفل يوجب الشك في بقاء النجاسة في العباء، لاحتمال أن تكون النجاسة المعلومة قد أصابت الطرف الاسفل، فيجري استصحاب بقاء النجاسة في العباء، ويلزمه القول بنجاسة الملاقي = (*)

[٤٢٣]

القسم الثالث: من أقسام استصحاب الكلّي هو ما إذا كان الشك في بقائه لاجل احتمال قيام فرد آخر مقام الفرد الذي كان الكلّي في ضمنه مع القطع بارتفاعه، كما إذا علم بوجود الانسان في الدار في ضمن وجود زيد وعلم بخروج زيد عن الدار ولكن احتمال قيام عمرو مقامه، فيشك في بقاء الانسان في الدار، وهذا القسم من استصحاب الكلّي يتصور على وجوه: الاول: ما إذا كان الشك في بقاء الكلّي لاحتمال وجود فرد آخر مقارنا لوجود الفرد المعلوم، كما إذا احتمل وجود عمرو في الدار في حال وجود زيد فيها بحيث اجتمعا في الدار. الثاني: ما إذا كان الشك في بقائه لاجل احتمال وجود فرد آخر مقارنا لارتفاع الفرد المعلوم، كما إذا احتمل وجود عمرو في الدار مقارنا لخروج زيد منها، بحيث لم يجتمع وجودهما في الدار، وهذا أيضا يتصور على وجهين: الاول: أن يكون الحادث المحتمل فردا آخر مباينا في الوجود للفرد المعلوم وإن اشتركا في النوع أو الجنس، كالمثال المتقدم. الثاني: أن يكون الحادث المحتمل مرتبة اخرى مراتب المعلوم الذي

= لجميع أطراف العباء، لان ملاقي مستصحب النجاسة في حكم النجس، مع أن اللازم باطل بالضرورة، بدهاء أنه لا أثر لملاقات الطرف الاسفل، للعلم بطهارته، وملاقات الطرف الاعلى لا تقتضي النجاسة، للشك في إصابة النجاسة للطرف الاعلى، فهو مشكوك النجاسة من أول الامر، فبناء على نجاسة ملاقي مستصحب النجاسة يلزم في المثال القول بنجاسة ملاقي مقطوع الطهارة ومشكوك النجاسة، وهو كما ترى !. هذا والتحقيق في جواب الشبهة: هو المنع عن جريان استصحاب النجاسة في العباء، فتأمل جيدا (منه). (*)

[٤٢٤]

ارتفع، كما إذا احتتم قيام السواد الضعيف مقام السواد الشديد عند ارتفاع السواد الشديد، وكما إذا احتتم قيام مرتبة اخرى من الشك الكثير مقام المرتبة التي كان المكلف واجدا لها وزالت عنه. فهذه جملة الوجوه المتصورة في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي. وفي جريان الاستصحاب في الجميع، أو عدم جريانه في الجميع، أو التفصيل بين الوجه الاخير والوجهين الاولين - ففي الاخير يجري الاستصحاب وفي الاولين لا يجري - وجوه، أفواها التفصيل. أما عدم جريانه في الوجه الاول: فلانه لا منشأ لتوهم جريان الاستصحاب فيه إلا تخيل أن العلم بوجود الفرد الخاص في الخارج يلزم العلم بحدوث الكلي خارجا، فبارتفاع الفرد الخاص يشك في ارتفاع الكلي، لاحتمال قيام الكلي في فرد آخر مقارنا لوجود الفرد الذي علم بحدوثه وارتفاعه، فلم يختل ركنا الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق بالنسبة إلى الكلي، كالقسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي. هذا، ولكن الانصاف: أن فساد التوهم بمكان يغني تصويره عن رده، بدهاء أن العلم بوجود الفرد الخاص في الخارج إنما يلزم العلم بوجود حصة من الكلي في ضمن الفرد الخاص (١) لا أنه يلزم العلم بوجود الكلي بما هو هو، بل للفرد

(١) أقول: لو تم ذلك يلزمه الالتزام في القسم الاول بعين ما التزم في رد استصحاب الفرد المردد، لان تغاير إحدى الحصتين للآخر موجب لتردد المعلوم بين الحصتين، فلا يكون شاكاً إلا في بقاء احد الحصتين المردد بين ما هو مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع. والاولى أن يقال: إن المراد من الكلي ما هو منشأ لانتزاع مفهومه، وهو ليس إلا الجامع بين الحصص المحفوظ في الخارج بعين وجودها، كيف ! وبعد مغايرة أحد الحصتين للآخر يستحيل انتزاع مفهوم واحد من المتغايرين، فلا بد من لحاظ الجهة المتحدة بينهما، وبعد ذلك لا بد وأن يكون مركز الشك واليقين هذه الجهة المشتركة، لان المفروض أن الأثر مترتب على الجامع بين الحصص لأنفسها، وحينئذ فتوهم أن العلم بوجود الفرد الخاص يلزم العلم بالحصة مسلم، وأما عدم ملازمته مع العلم بوجود الطبيعي غلط، إذ الطبيعي موجود في الخارج بعين وجوده = (*)

[٤٢٥]

الخاص دخل في وجود الحصة حدوثا وبقاء، والحصة من الكلي الموجودة في ضمن الفرد الخاص تغاير الحصة الموجودة في ضمن فرد آخر، ولذا قيل: إن نسبة الكلي إلى الافراد نسبة الآباء المتعددة إلى الابناء المتعددة، فلكل فرد حصة تغاير حصة الآخر، والحصة التي تعلق بها اليقين سابقا إنما هي الحصة التي كانت في ضمن الفرد الذي علم بحدوثه وارتفاعه، ويلزمه العلم بارتفاع الحصة التي تخصه أيضا، ولا علم بحدوث حصة اخرى في ضمن فرد آخر، فأين المتيقن الذي يشك في بقاءه ليستصحب ؟ وقياس المقام بالقسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي في غير محله، بدهاء أنه في القسم الثاني يشك في بقاء نفس الحصة من الكلي التي علم بحدوثها في ضمن الفرد المردد، لاحتمال أن يكون الحادث هو الفرد الباقي فتبقى

الحصة بعينها ببقائه، وأين هذا من العلم بارتفاع الحصة المتيقن حدوثها والشك في حدوث حصة أخرى؟ كما في القسم الثالث، فما بينهما أبعد مما بين المغرب والمشرق!! فانه في القسم الثاني نفس المتيقن الحادث مشكوك البقاء، وفي القسم الثالث المتيقن الحادث مقطوع الارتفاع وإنما الشك في حدوث حصة أخرى مغايرة للحصة الزائلة، وهذا بعد البناء على تغاير وجود الكلي بتغاير أفراده واضح مما لا ينبغي التأمل فيه.

أفراده وحصصه، فلو لم يعلم الطبيعي فلم يعلم ما هو منشأ انتزاع عنوان مأخوذ في موضوع الأثر، فلا محيص من الالتزام بأن للفرد كان له دخل في وجود الجامع بين الحصتين الذي هو متعلق العلم بلا ترديد في متعلق العلم، وإنما الترديد في الحصة الموجودة منه، وحينئذ فليس لك الجواب عن التوهم المزبور بما ذكرت، بل الأولى أن يقال: إن الطبيعي الجامع بين الحصص بعدما كانت موجودة في الخارج بعين وجود الحصص لا بوجود مغاير معها، فقهرها يكون وجود الكلي في ضمن كل فرد بغاير وجودها في ضمن الآخر، فكما أن حدوث الكلي في ضمن الفرد ملازم لحدوث الفرد، كذلك بقاءها يلازم لبقاء هذا الفرد، لأن بقاء الشيء عين حدوثه، ولا يعقل تحققه بوجود فرد آخر، كما هو ظاهر. ولو أنه قنع المقرر بما أشار إليه أخيراً: من تغاير وجود الكلي بتغاير الأفراد، لكان أولى مما أفاد في صدر كلامه. (*)

[٤٣٦]

ثم إنه لو فرض محالاً عدم تغاير وجود الكلي بتغاير الأفراد وأن الموجود من الكلي في ضمن جميع الأفراد أمر واحد لا تعدد فيه، فلا إشكال في أن ذلك على فرض إمكانه إنما هو بالنظر الدقي العقلي الذي لا عبرة به في باب الاستصحاب، وإنما العبرة بنظر العرف، فإن نظره هو المتبع في اتحاد القضية المشكوكة للقضية المتيقنة - كما سيأتي بيانه - فلو فرض التشكيك في تغاير الحصص وتباين وجود الكلي بتباين الأفراد عقلاً فلا يمكن التشكيك في ذلك عرفاً، بدهة أن العرف يرى التباين بين ما هو الموجود في ضمن زيد وما هو الموجود في ضمن عمرو، فتختلف القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة عرفاً، فيختل شرط الاستصحاب: من اتحاد القضيتين عرفاً، وذلك واضح لا ينبغي إطالة الكلام فيه أزيد من ذلك. ومن الغريب! ما اختاره الشيخ - قدس سره - من جريان استصحاب الكلي في هذا القسم، فانه مضافاً إلى اختلاف أركان الاستصحاب فيه يكون الشك في بقاء الكلي دائماً من الشك في المقتضي الذي لا يقول بجريان الاستصحاب فيه؟ فالانصاف: أنه ما كنا نترقب من الشيخ - قدس سره - اختيار ذلك. ثم: إنه قد يقال: إنه تظهر الثمرة فيما إذا احتمل المكلف الجنابة في حال النوم وبعد الانتباه تَوْضاً، فانه لو قلنا بجريان استصحاب الحدث في حقه كان اللازم عدم جواز مس كتابة القرآن ما لم يغتسل، وإن قلنا بعدم جريان الاستصحاب جاز له فعل كل مشروط بالطهارة ولا يجب عليه الغسل. هذا، ولكن الظاهر: أنه يجوز للمكلف في المثال فعل كل مشروط بالطهارة وإن لم يغتسل، سواء قلنا بجريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلي أو لم نقل، لا لأن الاستصحاب في المثال ليس من القسم الثالث، بل لأن في المثال خصوصية تقتضي عدم وجوب الغسل وجواز فعل كل مشروط بالطهارة.

[٤٣٧]

وذلك: لأن قوله تعالى: " إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم " إلى قوله تعالى: " وإن كنتم جنباً فاطهروا " يدل على وجوب الوضوء على من كان نائماً ولم يكن جنباً، فقد أخذ في موضوع وجوب الوضوء قيد وجودي وهو النوم وقيد عدمي وهو عدم الجنابة. وهذا القيد

العدمي وإن لم يذكر في الآية الشريفة صريحا، إلا أنه من مقابلة الوضوء للغسل والنوم للجناية يستفاد منها ذلك، فإن التفصيل بين النوم والجناية والوضوء والغسل قاطع للشركة، بمعنى أنه لا يشارك الغسل للوضوء ولا الوضوء للغسل، كما يستفاد نظير ذلك من آية الوضوء والتيمم، فإن قوله تعالى: " فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا " يدل على أن وجدان الماء قيد في موضوع وجوب الوضوء، وإن لم يذكر في آية الوضوء صريحا إلا أنه من مقابلة الوضوء للتيمم يستفاد ذلك، لأن التفصيل قاطع للشركة، ومن هنا نقول: إن القدرة على الماء في باب الوضوء تكون شرعية، لأنها أخذت في موضوع الدليل، فكأن الآية نزلت هكذا: " إذا قمتم من النوم وكنتم واجدين للماء ولم تكونوا جنبا فاغسلوا وجوهكم الخ ". والحاصل: أنه يستفاد من الآية الشريفة كون الموضوع لوجوب الوضوء مركبا من النوم وعدم الجناية، فيكون المثال المتقدم من صغريات الموضوعات المركبة التي قد احرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها لآخر بالأصل، فإن النائم الذي احتمل الجناية قد احرز جزئي الموضوع لوجوب الوضوء وهو النوم بالوجدان وعدم الجناية بالأصل، فيجب عليه الوضوء، وإذا وجب عليه الوضوء لا يجب عليه الغسل، لما عرفت: من أنه لا يجتمع على المكلف وجوب الوضوء والغسل معا، لأن سبب وجوب الوضوء لا يمكن أن يجتمع مع سبب وجوب الغسل، فإن من أجزاء سبب وجوب الوضوء عدم الجناية، فلا يعقل أن يجتمع مع الجناية التي هي سبب وجوب الغسل، فإنه يلزم اجتماع النقيضين، ففي المثال لا يجب على المكلف إلا الوضوء، فإذا توجبا جاز له فعل كل مشروط بالطهارة حتى

مس

[٤٢٨]

المصحف، فتأمل جيدا. هذا كله في الوجه الاول من الوجوه الثلاثة المتصورة في القسم الثالث من استصحاب الكلّي. وأما الوجه الثاني: وهو ما إذا احتمل حدوث فرد آخر مقارنا لارتفاع الفرد المتيقن، فعدم جريان الاستصحاب فيه أوضح، فإن الوجه الذي تخيل لجريان الاستصحاب في الوجه الاول لا يتمشى في الوجه الثاني، بدهة أنه لو قلنا محالا بعدم تغير نحو وجود الكلّي بتغير وجود الافراد فانما هو في الافراد المجتمعة في الوجود، كما في الوجه الاول، وأما الافراد المتعاقبة في الوجود - كما في الوجه الثاني - فلا يكاد يشك في تغير نحو وجود الكلّي بتغير وجود الافراد المتعاقبة، فالقضية المشكوكة تغير القضية المتيقنة عقلا وعرفا، فلا مجال لتوهم جريان الاستصحاب فيه. وأما الوجه الثالث: وهو ما إذا احتمل تبدل الفرد المتيقن حدوثا وارتفاعا إلى فرد آخر وكان محتمل الحدوث من مراتب متيقن الحدوث، فالاقوى: جريان الاستصحاب فيه، وهذا إنما يكون إذا كان الحادث المتيقن ذا مراتب متعددة تختلف شدة وضعفها، كالكيفيات النفسية والخارجية، فإن الظن والشك بل العلم ذو مراتب، وكذا السواد والبياض ونحو ذلك من الالوان الخارجية، فإذا كان الحادث مرتبة خاصة من السواد كالشديد ثم زالت تلك المرتبة ولكن احتمل أن تكون قد خلفتها مرتبة اخرى من السواد، فلا مانع من جريان استصحاب الكلّي والقدر المشترك بين المرتبة المتيقنة الحدوث والارتفاع والمرتبة المشكوكة الحدوث، فإن تبادل المراتب لا يوجب اختلاف الوجود والماهية، لانحفاظ الوحدة النوعية ماهية ووجودا في جميع المراتب، والتبادل إنما يكون في الحد الذي يوجب تشخص المرتبة وتميزها عما عداها، وإلا فالمرتبة القوية واجدة للمرتبة الضعيفة مسلوبة الحد والتشخص، فإذا علم بتبدل المرتبة

[٤٢٩]

الشديدة إلى المرتبة الضعيفة فيكون المتيقن بهويته وحقيقته محفوظا، غايته أنه سلب عنه حد وتلبس بحد آخر، هذا إذا علم بالتبدل. وأما إذا احتمل التبدل إلى مرتبة أخرى بعد العلم بزوال المرتبة السابقة، فيحتمل بقاء المتيقن بهويته وحقيقته، فيجري فيه الاستصحاب، لاتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة عقلا وعرفا، لانحفاظ وجود الكلي في جميع المراتب حقيقة، لان نحو وجود السواد في السواد الشديد وفي السواد الضعيف واحد لا يختلف، وليس السواد الشديد والضعيف كزيد وعمرو، بحيث يكون وجود الانسان في ضمن زيد نحووا بغير وجوده في ضمن عمرو عقلا وعرفا، فاستصحاب بقاء الكلي في الوجه الثالث من القسم الثالث يكون كاستصحاب بقاء الكلي في القسم الثاني من حيث وحدة القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة عقلا وعرفا، وان أبيت عن الاتحاد العقلي فيما نحن فيه مع أنه لا سبيل إليه، فلا أقل من الاتحاد العرفي وهو يكفي في صحة الاستصحاب. ويتفرع على ذلك استصحاب بقاء كون الشخص كثير الشك عند العلم بزوال ما كان واجدا له من المرتبة والشك في زوال وصف الكثرة بالمرة أو تبدلها إلى مرتبة أخرى أضعف أو أقوى من المرتبة الزائلة، فيجري استصحاب بقاء الكثرة ويترتب عليه أحكام كثير الشك: من عدم بطلان الصلاة إذا كان الشك في الصلاة الثنائية أو الثلاثية أو الاولييين من الرباعية ومن البناء على الاكثر إن كان في الاخيرتين من الرباعية، وغير ذلك من الاحكام المترتبة على الشك، وربما يقف المتتبع على فروع أخرى، فتأمل جيدا. ثم: إنه يلحق بالوجه الثالث من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلي الاستصحابات الجارية في الزمان والزمانيات المبنية على التقضي والتصرم، كالتكلم والحركة ونحو ذلك، وسيأتي تفصيل الكلام فيه (إن شاء الله تعالى).

[٤٢٠]

تذييل: للفاضل التونسي - رحمه الله - كلام في مسألة الشك في تذكية الحيوان، قد تعرض له الشيخ - قدس سره - في المقام بمناسبة. ونحن وإن كان قد استقصينا الكلام فيه في رسالة المشكوك، إلا أنه لا بأس بالإشارة إليه في المقام تبعا للشيخ - قدس سره - فنقول: بناء المشهور على جريان أصالة عدم التذكية عند الشك فيها ويثبت بها نجاسة الحيوان وحرمة لحمه، وقد خالف في ذلك جماعة منهم الفاضل التونسي - رحمه الله - وقد استدلوا على ذلك بوجهين يمكن تطبيق كلام الفاضل على كل منهما. الاول: أن الموضوع لحرمة لحم الحيوان ونجاسته إنما هو الميتة، لقوله تعالى: " إنما حرم عليكم الميتة " وهي عبارة عن الحيوان الذي مات حتف أنفه، كما أن المذكى عبارة عن الحيوان الذي وردت عليه التذكية، وهو الموضوع للطهارة وحلية اللحم، فكل من موضوع النجاسة والحرمة والطهارة والحلية أمر وجودي لا بد من إحرازه، فأصالة عدم التذكية لا تثبت كون الحيوان مات حتف أنفه، لان نفي أحد الضدين بالاصل لا يثبت به وجود الضد الآخر إلا على القول بالاصل المثبت، بل الاصل من الطرفين يتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى الاصل الثالث، فأصالة عدم التذكية تعارض أصالة عدم الموت حتف الأنف لان كلا منهما مسبوق بالعدم، وبعد تساقط الاصلين يرجع إلى أصالة الحل والطهارة. الوجه الثاني: أنه لو سلم كون الموضوع للحرمة والنجاسة هو نفس عدم التذكية لا الموت حتف الأنف، إلا أنه لا إشكال في أنه ليس الموضوع مطلق عدم التذكية، بل هو عدم التذكية في حال زهوق الروح، لان عدم التذكية في

[٤٢١]

حال الحياة ليس موضوعا للحكم، بل الذي رتب عليه أثر النجاسة والحرمة هو عدم التذكية في حال خروج الروح، وعدم التذكية في ذلك الحال ليس له حالة سابقة لكي يستصحب، بدهاة أن خروج الروح إما أن يكون عن تذكية وإما أن لا يكون، فلم يتحقق في الخارج زمان كان في زهوق الروح ولم يكن معه التذكية ليجري استصحاب عدم التذكية في ذلك الحال. والحاصل: أن عدم التذكية لازم اعم يتصف بها الحيوان في حالين: حال الحياة وحال خروج الروح، واستصحاب عدم التذكية في حال الحياة لا يثبت عدمها في حال زهوق الروح، فانه يكون من قبيل استصحاب بقاء الكلبي لاثبات الفرد، كما إذا اريد إثبات وجود عمرو في الدار من استصحاب بقاء الضاحك الذي كان في ضمن زيد بعد القطع بخروج زيد عن الدار، وما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل، فانه بعدما كان عدم التذكية يعم العدم في حال الحياة والعدم في حال زهوق الروح، فباستصحاب عدم التذكية يراد إثبات خصوص العدم في حال خروج الروح بعد العلم بارتفاع عدم التذكية في حال الحياة، لان عدم التذكية في حال الحياة متقوم بحياة الحيوان والمفروض أنه مات، فوصف عدم التذكية في حال الحياة ارتفع قطعاً والمشكوك فيه هو وصف عدم الحياة في حال خروج الروح، واستصحاب عدم التذكية على الوجه الكلبي لا يثبت العدم في حال زهوق الروح الذي هو الموضوع للنجاسة والحرمة. هذا، ولكن لا يخفى عليك ما في كلا الوجهين من النظر. أما في الوجه الاول: فلان الموضوع للحرمة والنجاسة ليس هو الموت حتف الأنف، بل الموت حتف الأنف من مصاديق الموضوع، لا أنه هو الموضوع، بدهاة أنه لم يؤخذ في آية ولا رواية " الموت حتف الأنف " موضوعاً، بل الموضوع للحرمة والنجاسة هو الميتة، وليس معنى الميتة " الموت حتف الأنف " لوضوح

[٤٢٢]

أنه لو لم يجتمع في الحيوان شرائط التذكية: من فري الاوداج الاربعة بالحديد مع التسمية مواجهها للقبلة مع كون الذابح مسلماً، كان الحيوان ميتة وإن لم يصدق عليه " الموت حتف الأنف " كما إذا اجتمع فيه الشرائط ما عدا التسمية، فان الحيوان ميتة مع أن موته ليس بحتف الأنف، فالميتة عبارة عن " غير المذكى " لا " الموت حتف الأنف " فاستصحاب عدم التذكية يكون محرراً لموضوع الحرمة والنجاسة، لان الموضوع لهما هو الأمر العدمي لا الأمر الوجودي حتى يتوهم التعارض بين أصالة عدم التذكية وأصالة عدم الموت حتف الأنف، ليرجع إلى أصالة الطهارة والحل، بل عدم الموت حتف الأنف لم يكن موضوعاً للحكم حتى يجري الاصل فيه، فأصالة عدم التذكية لا معارض لها. وأما في الوجه الثاني: فلان دعوى التغاير بين عدم التذكية في حال حياة الحيوان وبين عدم التذكية في حال زهوق روحه واضحة الفساد، بدهاة أن نفس عدم التذكية في حال الحياة مستمر إلى حال خروج الروح، وليس حال الحياة وحال زهوق الروح قيدياً للعدم لينقلب العدم في حال الحياة إلى عدم آخر، بل الحياة وخروج الروح من حالات الموضوع لا القيود المقومة له، فمعروض عدم التذكية إنما هو الجسم والجسم باق في كلا الحالين. وبالجملة: تذكية الحيوان من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم الازلي، وهو مستمر إلى زمان خروج الروح، غايته أن عدم التذكية قبل وجود الحيوان إنما هو العدم المحمولي المفارق بمفاد ليس التامة، وهذا ليس موضوعاً للنجاسة والحرمة، بل الموضوع لهما هو العدم النعتي بمفاد ليس الناقصة، فان معروض الحلية والطهارة والحرمة والنجاسة هو الحيوان المذكى والحيوان الغير المذكى، فالعدم الازلي السابق على وجود الحيوان ليس موضوعاً للحكم فلا أثر لاستصحابه، ولكن استمرار العدم الازلي إلى زمان وجود الحيوان يوجب انقلاب العدم من المحمولية إلى النعتية ومن مفاد ليس التامة إلى مفاد ليس الناقصة.

لا أقول: إن العدم الازلي يتبدل إلى عدم آخر، فإن ذلك واضح البطلان، بل العدم في حال حياة الحيوان والعدم الازلي قبل حياته، غايته أنه قبل الحياة كان محمولاً لعدم وجود معروضه وبعد الحياة صار نعتياً لوجود موضوعه، ويستمر العدم النعتي في الحيوان من مبدء وجوده إلى انتهاء عمره، من دون أن يصحل تغيير في ناحية العدم وينقلب عما هو عليه من النعتية، ومن دون أن يحصل اختلاف في ناحية المنعوت وهو الحيوان، بل العدم النعتي يستمر باستمرار وجود الحيوان. فدعوى: أن عدم التذكية في حال الحياة يغير عدم التذكية في حال خروج الروح والذي يترتب عليه أثر النجاسة والحرمة هو الثاني وهو مشكوك الحدوث وأضحه الفساد، لما عرفت: من أن الأثر رتب على استمرار عدم التذكية إلى زمان زهوق الروح، فعند الشك في التذكية يجري استصحاب عدمها الثابت في حال الحياة. وتوهم: أن لحكاية الحال دخلاً في ترتب الأثر، فإن الموضوع للأثر ليس هو العدم المطلق بل العدم في حال خروج الروح، فكان لعنوان الحالية دخل في الموضوع، واستصحاب عدم التذكية إلى حال خروج الروح لا يثبت عنوان الحالية فاسد، فإنه ليس في الأدلة ما يقتضي اعتبار قضية الحال (١) بل المستفاد

(١) أقول: الأولى أن يقال: إن المراد من "الحال" المعبر به في هذه المقامات: من مثل الصلوة في حال الطهارة وأمثال ذلك في سائر المقيدات بشرط، هو إضافة المشروط بشرط المنتزع لدى العقل من الأعم من الواقع والظاهر، فلا بأس حينئذ بإحرازها باستصحاب الشرط إلى حين وجود المشروط أو بالعكس، وإلا ففي المشروطات لا يكون الموضوع مركباً، بل التركيب من شؤون الجزئية لا الشرطية، كما لا يخفى. (*)

من الأدلة هو كون الموضوع للحرمة والنجاسة مركباً من جزئين: زهوق روح الحيوان وعدم تذكئته. ويكفي في تحقق الموضوع اجتماع الجزئين في الزمان، لأنهما عرضيان لمحل واحد، وسيأتي (إن شاء الله تعالى) في بعض المباحث: أن الموضوع المركب من عرضين لمحل واحد أو من جوهرين أو من جوهر وعرض لمحل آخر - كوجود زيد وقيام عمرو - لا يعتبر فيه أزيد من الاجتماع في الزمان، إلا إذا استفيد من الدليل كون الإضافة الحاصلة من اجتماعهما في الزمان لها دخل في الحكم، كعنوان الحالية والتقارن والسبق واللحوق ونحو ذلك من الإضافات الحاصلة من وجود الشئيين في الزمان، ولكن هذا يحتاج إلى قيام الدليل عليه، وإلا فالموضوع المركب من جزئين لا رابط بينهما إلا الوجود في الزمان لا يقتضي أزيد من اجتماعهما في الزمان، بخلاف ما إذا كان التركيب من العرض ومحلّه، كقيام زيد وفرشية المرأة ونحو ذلك من الموضوعات المركبة من العرض ومحلّه، فإنه لا يكفي فيه مجرد اجتماع العرض والمحل في الزمان ما لم يثبت قيام الوصف بالمحل، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في رسالة المشكوك، وسيأتي الإشارة إليه (إن شاء الله تعالى). ففيما نحن فيه بعدما كان الموضوع مركباً من خروج الروح وعدم التذكية وهما عرضيان للحيوان، فيكفي إحراز أحدهما بالأصل وهو عدم التذكية والآخر بالوجدان وهو خروج الروح، فمن ضم الوجدان إلى الأصل يلتئم كلا جزئي المركب ويتحقق موضوع حرمة لحم الحيوان ونجاسته. فالأقوى: ما عليه المشهور: من جريان أصالة عدم التذكية عند الشك فيها. - التنبيه الرابع - ربما يستشكل في جريان الاستصحاب في

الزمان والزمانيات المبنية على التقضي والتصرم، بتوهم: عدم قابلية المتيقن للبقاء والاستمرار، فكيف يمكن

[٤٣٥]

استصحاب بقائه ؟ هذا، ولكن التحقيق أنه يصح استصحاب الزمان فضلا عن الزماني، وينبغي عقد الكلام في مقامين: المقام الاول: في استصحاب بقاء نفس الزمان. وتحقيق الكلام في ذلك، هو أن الشك في الزمان كالليل والنهار يمكن فرضه بوجهين: الاول: الشك في وجود الليل والنهار حدوثا وبقاء بمفاد كان وليس التامتين، أي الشك في أن النهار وجد أو لم يوجد أو الشك في أنه ارتفع أو لم يرتفع. الثاني: الشك في الزمان بمفاد كان وليس الناقصتين، أي الشك في أن الزمان الحاضر والآن الفعلي هل هو من الليل أو من النهار. ولا إشكال في عدم جريان الاستصحاب إذا كان الشك في الزمان على الوجه الثاني، فإن الزمان الحاضر حدث إما من الليل وإما من النهار، فلا يقين بكونه من الليل أو النهار حتى يستصحب حاله السابق (١) وإن كان الشك فيه على الوجه الاول: فالاستصحاب يجري فيه، فإن الليل والنهار وإن كان اسما لمجموع ما بين الحدين، فالليل من الغروب إلى الطلوع والنهار من الطلوع إلى الغروب، فكان الليل والنهار عبارة عن مجموع الآنات

(١) أقول: أمكن أن يقال: إن ذات الشئ إذا كانت تدريجية فالوصف الطاري عليه أيضا تدريجي، وبعد ذا لا بأس بدعوى: أن اتصاف الآنات التدريجية بالليلية أو النهارية أيضا تدريجي، وحينئذ لا بأس لبقاء الليلية الثابتة لكل آن تدريجا لمثل هذا الآن المشكوك ليليته مثلا، وبعبارة أخرى: الليلية التدريجية الثابتة للآنات حادثه بحدوث الآنات وباقية ببقائها، بملاحظة أن صدق البقاء في الآنات كما أنه يتلاحق ببقية الآنات بالآنات السابقة، كذلك صدق بقاء وصف ليليتها بتلاحق هذه القطعة من الوصف الثابت للبقية ببقية قطعاتها الثابتة سابقا، فتدبر. (*)

[٤٣٦]

المتصلة المتبادلة ويكون كل آن جزء من الليل أو النهار لا جزئي، إلا أنه لكل من الليل والنهار وحدة عرفية محفوظة بتبادل الآنات وتصرمها، ويكون وجود الليل والنهار عرفا بوجود أول جزء منهما ويبقى مستمرا إلى آخر جزء منهما، فبالحاظ هذه الوحدة الاتصالية العرفية التي تكون لليل والنهار يصح استصحابهما عند الشك في الارتفاع، لاتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة. بل ربما يقال: باتحاد القضيتين حقيقة، لاتصال آنات الليل وكذا آنات النهار وعدم تخلل العدم بينهما. وعلى كل حال: المنع عن الاتحاد الحقيقي لا يضر بصحة الاستصحاب بعد الاتحاد العرفي الذي عليه المدار في باب الاستصحاب، فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب عند الشك في حدوث الزمان أو بقاءه بمفاد كان وليس التامتين، ويترتب عليه كل أثر شرعي مترتب على وجود الليل أو النهار، فعند الشك في الحدوث يجري استصحاب العدم، وعند الشك في البقاء يجري استصحاب الوجود. نعم: يبقى الاشكال في أن استصحاب وجود الليل أو النهار هل يثبت وقوع متعلق التكليف أو موضوعه في الليل والنهار ؟ أو أنه لا يثبت ذلك إلا على القول بالاصل المثبت ؟. وتوضيح الاشكال: هو أنه يعتبر في الموقفات إحراز وقوعها في الزمان الذي اخذ طرفا لامثالها، فانه لا يحصل العلم بالفراغ مع عدم إحراز ذلك، فيعتبر في الصلاة اليومية ووقوعها في اليوم وفي الصلاة الليلية ووقوعها في الليل، ويعتبر في الصوم ووقوعه في رمضان، وهكذا في سائر الموقفات، فانه يعتبر إحراز وقوعها فيما اخذ طرفا لها من

الزمان، وباستصحاب وجود الليل والنهار لا يمكن إثبات الظرفية، فإنها كحكاية الحال من العناوين التي لا يثبتها الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت، بل غاية ما يمكن إثباته بالاستصحاب بضم الوجدان إليه هو وجود الفعل أو الموضوع عند وجود الليل أو النهار، وأما كونهما واقعين في

[٤٣٧]

الليل والنهار فلا يكاد يثبت الاستصحاب. وحاصل الكلام: أن استصحاب الزمان لا يقتضي مزيد من وجود الزمان ليلا كان أو نهارا رمضان كان أو شعبان، وأما كون هذا الزمان الحاضر من الليل أو النهار فلا يثبت الاستصحاب، ومع عدم إثبات ذلك لا يصدق على الفعل كونه واقعا في الليل أو النهار الذي أخذ طرفا لوقوعه، كما هو ظاهر أدلة التوقيت. اللهم إلا أن يدعى: أن أدلة التوقيت لا تقتضي مزيد من اعتبار وقوع الفعل عند وجود وقته وإن لم يتحقق معنى الظرفية ولم يصدق على الفعل كونه واقعا في الزمان الذي أخذ طرفا له شرعا، بل يكفي مجرد صدق وقوع الفعل عند وجود وقته. هذا، ولكن الظاهر أنه لا سبيل إلى هذه الدعوى، فإنه لا يمكن إنكار دلالة أدلة التوقيت على اعتبار الظرفية ووقوع الفعل في الزمان المضروب له، وعلى هذا تقل فائدة استصحاب الزمان، فإن الأثر المهم إنما يظهر في باب الموقتات، والمفروض: أن استصحاب بقاء الوقت لا يثبت وقوع الفعل في الوقت، فلا يظهر لاستصحاب بقاء الوقت أثر إلا إذا كان الزمان شرطا للتكليف، فإن الظرفية لا تعتبر فيه بل يكفي إحراز وجود الوقت ولو بالأصل، ويترتب عليه الوجوب، كما في وجوب الامساك والافطار وغير ذلك من الأحكام المشروطة بأوقات خاصة، فلو شك في بقاء رمضان يجري فيه الاستصحاب ويترتب عليه وجوب الامساك وإن لم يثبت كون الامساك في رمضان، بل يكفي في وجوب الامساك مجرد العلم بوجود رمضان، فإنه متى تحقق رمضان وجب الامساك ولا يحتاج إلى إحراز معنى الظرفية، وهذا بخلاف ما إذا كان الزمان شرطا للواجب، فإن الظاهر من أخذ الزمان قيда للامتنال هو اعتبار الظرفية، فلا يعلم بالخروج عن عهدة التكليف إلا بعد إحراز وقوع الفعل المأمور به في الزمان

[٤٣٨]

الذي أخذ طرفا له، وقد عرفت أنه باستصحاب وجود الزمان لا يمكن إثبات الظرفية. ففي مثل الصلاة الذي أخذ ما بين الزوال والغروب طرفا لايقاعها لا يكفي مجرد استصحاب بقاء الوقت في إثبات وقوعها فيما بين الحدين، وكذلك غير الصلاة مما اعتبر الزمان طرفا لامتناله. ومن ذلك يتولد إشكال، وهو أنه لو شك في بقاء وقت وجوب الصلاة فالاستصحاب يجري فيه ويترتب عليه بقاء الوجوب، ومع هذا لا يتحقق الامتنال لو أوقع المكلف الصلاة في الوقت المستصحب، لعدم إحراز الظرفية وكون الصلاة واقعة في الوقت المضروب لها، لما عرفت: من أن استصحاب بقاء الوقت لا يثبت الظرفية، فيلزم التفكيك بين استصحاب وقت الوجوب واستصحاب وقت الواجب. ولا يندفع الإشكال باستصحاب نفس الحكم - كما يظهر من الشيخ قدس سره في المقام - فإنه إن أريد من الاستصحاب الحكمي إثبات بقاء بنفس الحكم، فالاستصحاب الموضوعي - وهو استصحاب بقاء وقت الحكم - يجري ويترتب عليه بقاء الحكم ولا يكون من الأصل المثبت، وإن أريد من استصحاب الحكم إثبات وقوع الفعل المأمور به في وقته، فهذا مما لا يثبت استصحاب بقاء وقت الوجوب، فضلا عن استصحاب بقاء نفس الوجوب، فالاستصحاب الحكمي لا أثر له، فإن الأثر الذي يمكن إثباته بالاستصحاب الموضوعي يثبت، والأثر الذي لا يمكن إثباته

فبالاستصحاب الحكمي لا يثبت، فلا فائدة في الرجوع إلى الاستصحاب الحكمي. فالعمدة في المقام: هو دفع الاشكال الذي يلزم من جريان استصحاب بقاء وقت الوجوب المثبت لوجوب الصلاة مع أنه لا يتحقق الامتثال عند إيقاع الصلاة في الوقت المستصحب، فتأمل. وليكن هذا الاشكال على ذكر منك

[٤٣٩]

لعله يأتي بعد ذلك ما يمكن الذب عنه (١) فان شيخنا الاستاذ - مد ظله - تعرض للاشكال في المقام وأوعد الجواب عنه. المقام الثاني: في استصحاب الزمانيات التدريجية المبنية على التقضي والتصميم، كالحركة والتكلم وجريان الماء وسيلان الدم الماء ونحو ذلك. وخلاصة الكلام فيه: هو أن الشك في بقاء الزماني تارة: يكون لاجل الشك في بقاء المبدأ الذي اقتضى وجود الزماني بعد إحراز مقدار استعداد بقاءه، كما إذا احرز انقحاح الداعي في نفس المتكلم للتكلم مقدار ساعة وشك في بقاء التكلم لاحتمال وجود صارف زماني عن الداعي أوجب قطع الكلام، وكما لو احرز مقدار استعداد عروق الأرض أو باطن الرحم لنبع الماء وسيلان الدم وشك في بقاء النبع والسيلان لاحتمال وجود مانع عن ذلك. وأخرى: يكون الشك في بقاء الزماني لاجل الشك في مقدار اقتضاء استعداد المبدأ لوجود الزماني، كما إذا شك في مقدار انقحاح الداعي للتكلم

(١) أقول: في لسان أدلة الموقنات التي أعظمها الصلاة ليس إلا قوله: " إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة " وقوله: " أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل " ومثل هذه الالسنه لا تقتضي كون عنوان " الوقوع في الوقت المضروب " شرطا شرعا، بل إنما هو من لوازمه عقلا المترتب على الاعم من الواقع والظاهر، نظير بقية الروابط في المشروطات بشروطها. وعلى فرض كونه من اللوازم الواقعية فليس شأن الاستصحاب إلا تطبيق ما هو مأخوذ في لسان الدليل شرعا، كما هو واضح. مع أنه على فرض أخذ الوقوع في الزمان الخاص شرطا شرعيا، فلا يعنى من وقوعه فيه إلا اعتبار إضافة إلى زمان اتصف بالليلية أو النهارية، ولو بنينا على استصحاب الليلية والنهارية للآثار التدريجية بنحو التدرج صدق حينئذ وقوع صلاته في زمان وجدانا، وهذا الزمان ليل أو نهار بالاصل، ولقد مر منا أنه لا قصور في استصحاب الليلية والنهارية التدريجية للآثار التدريجية. كما أسلفناه في الحاشية السابقة، فتدبر. (*)

[٤٤٠]

ومقدار استعداد عروق الأرض وباطن الرحم لجريان الماء وسيلان الدم، بحيث احتمل أن يكون انقطاع التكلم والماء والدم لاجل عدم اقتضاء المبدأ لبقاء ذلك، لا لوجود صارف أو مانع زماني. وثالثة: يكون الشك في بقاء الزماني لاجل احتمال قيام مبدء آخر مقام المبدء الاول بعد العلم بارتفاعه، كما إذا شك في بقاء التكلم والماء والدم لاجل احتمال انقحاح داع آخر في نفس المتكلم يقتضي التكلم بعد القطع بارتفاع الداعي الاول أو احتمال قيام مبدء آخر مقام المبدء الاول يقتضي جريان الماء أو احتمال عروض أمر في باطن الرحم يقتضي سيلان الدم بعد القطع بارتفاع ما كان في باطن الرحم أولا، فهذه جملة ما يتصور من الوجوه التي يمكن أن يقع عليها الشك في بقاء الزمانيات المتدرجة في الوجود. أما الوجه الاول: فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب فيه، فان ما يتحقق من الكلام خارجا عند اشتغال المتكلم به وإن كان ذا أفراد متعاقبة ولا يتحقق فرد إلا بعد انعدام الفرد السابق ويكون كل كلمة بل كل حرف فرد مستقلا من الكلام، إلا أنه عرفا يعد فردا واحدا من الكلام وإن طال مجلس التكلم وأن ما يوجد منه في الخارج بمنزلة الاجزاء لكلام واحد، فيكون للكلام حافظ وحدة عرفية، ووجوده عرفا إنما يكون بأول

جزء منه ويبقى مستمرا إلى انقطاع الكلام وانتهاء مجلس التكلم، فتتحد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة. وبالجملة: الشك في بقاء التكلم وإن كان حقيقة يرجع إلى الشك في وجود فرد آخر مقارنة لانعدام الفرد السابق فيندرج في الوجه الثاني من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلي - الذي قد تقدم عدم جريان الاستصحاب فيه - إلا أنه لما كان جميع ما يوجد من الكلام في الخارج مع وحدة الداعي ومجلس التكلم يعد عرفا كلاما واحدا، فالشك في بقاءه يرجع

[٤٤١]

بتقريب إلى القسم الاول أو الثاني من أقسام استصحاب الكلي، وبتقريب آخر إلى الوجه الثالث من القسم الثالث من تلك الاقسام، وهو ما إذا كان الشك في بقاء القدر المشترك لاجل احتمال تبدل الحادث إلى مرتبة أخرى من مراتبه بعد القطع بارتفاع المرتبة السابقة، وقد تقدم: أن الاقوى جريان الاستصحاب فيه. فالاقوى: جريان الاستصحاب في الوجه الاول من الوجوه الثلاثة المتصورة في الشك في بقاء الزمانيات المتصرمة. ويلحق به الوجه الثاني، وهو ما إذا كان الشك في بقاءها لاجل الشك في مقدار استعداد بقاء المبدء، فان الشك في بقاء الزماني فيه أيضا يرجع إلى الشك في بقاء ما وجد، فانه لا فرق في صدق وحدة الكلام والماء والدم بين أن يكون المبدء يقتضي وجودها ساعة من الزمان أو ساعتين، فيجري الاستصحاب في الساعة الثانية عند الشك في اقتضاء المبدء للوجود فيها، مع قطع النظر عن كونه من الشك في المقتضي الي لا نقول بجريان الاستصحاب فيه. وأما الوجه الثالث: وهو ما إذا كان الشك في بقاء الزماني لاجل احتمال قيام مبدء آخر يقتضي وجوده مقام المبدء الاول الذي علم بارتفاعه، فالاقوى: عدم جريان الاستصحاب فيه، لانه يرجع إلى الوجه الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، فان وحدة الكلام عرفا إنما يكون بوحدة الداعي، فيتعدد الكلام بتعدد الداعي، فيشك في حدوث فرد آخر للكلام مقارنة لارتفاع الاول عند احتمال قيام داع آخر في النفس بعد القطع بارتفاع ما كان منقدا في النفس أولا، فلا يجري فيه الاستصحاب، وكذا الحال في الماء والدم ونحو ذلك من الامور التدريجية (١) فتأمل.

(١) أقول: على فرض تسليم ما افيد في التكلم: من مساعدة العرف على تغير التكلم من فرد إلى فرد آخر حسب اختلاف الدواعي في الكلام - مع أنه لا كلية فيه أيضا وإنما العرف يساعد في صورة تغير عنوان الكلام من مثل القرآن والدعاء على اختلاف الادعية والسور أيضا - لا مجال لتسليمه في = (*)

[٤٤٢]

تذييل: قد ذكر الشيخ - قدس سره - للشك المتعلق بالزمان والزماني أقساما ثلاثة: الاول: الشك في بقاء الزمان. واختار فيه جريان الاستصحاب بالبيان المتقدم. الثاني: الشك في بقاء الزماني المتصرم، كالتكلم والحركة. وقد أطلق جريان الاستصحاب فيه، ولكن كان الانسب أن يذكر فيه التفصيل المتقدم. الثالث: الشك في بقاء الزماني المقيد بالزمان الخاص، كما إذا وجب الجلوس إلى الزوال ثم شك في وجوب الجلوس بعد الزوال. وقد جزم بعدم جريان الاستصحاب فيه. والحق فيه أيضا التفصيل بين كون الزمان قيما للجلوس كثيرا للموضوع بحيث كان الجلوس بعد الزوال مغايرا للجلوس قبله وبين كون الزمان ظرفا له، ففي الاول لا يجري الاستصحاب، وفي الثاني يجري. ومجرد أخذ الزمان الخاص في دليل

الحكم لا يقتضي القيدية الموجبة لتكثر الموضوع، بل يمكن فيه الظرفية أيضا. ومن الغريب ! ما حكاة الشيخ - قدس سره - عن الفاضل النراقي - رحمه الله - من القول بتعارض استحباب الوجود مع استحباب العدم الأزلي في الأحكام، كما لو علم بوجوب الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال وشك في وجوبه بعد الزوال، فاستصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الزوال يعارض استحباب بقاء عدم الوجوب الأزلي للجلوس بعد الزوال، فإن المتيقن من

جريان الماء والدم إلا بتغير خصوصيتها المتقومة عرفا، وإلا فمثل اختلاف المبدء في هذه الأمور كمثل اختلاف عمود الخيمة بالنسبة إلى بقاء هيئة الخيمة بحالها، كما لو شك في بقاء عمود آخر مقام العمود السابق المنتفي قطعاً، فإنه لا قصور في استحباب بقاء هيئة الخيمة بحالها، كما لا يخفى. (*)

[٤٤٣]

انتقاض العدم الأزلي هو وجوب الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال، فكما يصح استحباب بقاء الوجوب إلى ما بعد الزوال، كذلك يصح استحباب بقاء عدم الوجوب الأزلي إلى ما بعد الزوال، وليس الحكم ببقاء أحد المستصحبين أولى من الحكم ببقاء الآخر. ثم أورد على نفسه بما حاصله: أن الشك في بقاء العدم الأزلي بعد الزوال ليس متصلاً باليقين لفصل اليقين بالوجوب الثابت قبل الزوال بين اليقين بالعدم الأزلي وبين الشك في بقائه بعد الزوال، وهذا بخلاف الشك في بقاء الوجوب بعد الزوال، فإنه متصل بيقينه. وأجاب عن ذلك: بأنه يمكن فرض حصول الشك في يوم الخميس ببقاء عدم الوجوب بعد زوال يوم الجمعة، فيتصل زمان الشك بزمان اليقين، فإنه في يوم الخميس يعلم بعدم وجوب الجلوس وبشك في وجوبه بعد الزوال من يوم الجمعة، فيجتمع زمان اليقين والشك في يوم الخميس ويتصل أحدهما بالآخر. ثم ذكر أمثلة آخر لتعارض الاستصحابين: منها: ما إذا حصل الشك في بقاء وجوب الصوم والامسك في أثناء النهار، كما إذا عرض للمكلف مرض أوجب الشك في وجوب الامسك عليه، فيعارض استحباب بقاء وجوب الصوم الثابت قبل عروض المرض مع استحباب بقاء عدم وجوب الصوم الأزلي في الزمان الذي يشك في وجوب الصوم فيه. ومنها: ما إذا شك في بقاء الطهارة بعد خروج المذي أو بقاء النجاسة بعد الغسل بالماء مرة واحدة، فيعارض استحباب بقاء الطهارة الحديثة والخبثية مع استحباب عدم إيجاب الشارع الوضوء عقيب المذي (١) وتشريع النجاسة

(١) لا يخفى عليك ما في هذه العبارة من الخلط، والصحيح أن يقال: " مع استحباب عدم جعل = (*)

[٤٤٤]

عقيب الغسل مرة واحدة. ففي جميع هذه الامثلة يقع التعارض بين استحباب الوجود واستحباب العدم الأزلي. نعم: في خصوص مثال الوضوء والمذي يكون استحباب عدم جعل الشارع المذي رافعا للطهارة حاكما على استحباب عدم جعل الوضوء المتعقب بالمذي موجبا للطهارة. هذا حاصل ما حكاة الشيخ - قدس سره - عن الفاضل النراقي. وقد اورد عليه بقوله: وفيه أولا وثانيا وثالثا. وحاصل ما ذكره في الأمر الأول: هو أن الزمان في مثال وجوب الجلوس إلى الزوال، إما أن يؤخذ قيذا للحكم أو الموضوع، وإما أن يؤخذ طرفا له،

فعلى الاول: لا مجال لاستصحاب الوجود لارتفاع الوجود قطعاً بعد الزوال، فلو ثبت وجوب الجلوس بعده فهو فرد آخر للوجوب والجلوس مباين لما كان قبل الزوال، فان التقييد بالزمان يقتضي تعدد الموضوع وكون الموجود بعده غير الموجود قبله، فأخذ الزمان قيده يقتضي عدم جريان استصحاب الوجود، بل يجري فيه استصحاب العدم الازلي فقط، لان العدم الازلي وإن انتقض بالوجود، إلا أنه انتقض بالوجود المقيد بزمان خاص، وانتقاضه إلى المقيد لا يلزم انتقاضه المطلق، فيستصحب عدمه المطلق فيما بعد الزوال. هذا إذا اخذ الزمان قيده للحكم أو الموضوع. وإن اخذ ظرفاً له: فلا يجري فيه استصحاب العدم الازلي، لانتقاض العدم إلى الوجود المطلق الغير المقيد بزمان خاص، والشئ المنتقض لا يمكن استصحابه، بل لا بد من استصحاب الوجود، ففي المورد الذي يجري فيه استصحاب العدم لا يجري فيه استصحاب الوجود، وفي المورد الذي يجري فيه استصحاب الوجود لا يجري فيه استصحاب

= الوضوء المتعقب للمذي موجبا للطهارة " (المصحح) (*)

[٤٤٥]

العدم، فكيف يعقل وقوع التعارض بينهما مع كون التعارض فرع الاجتماع؟. هذا حاصل ما أفاده الشيخ - قدس سره - بقوله: " أما أولاً ". ولكن للنظر فيما أفاده مجال، فان الظاهر عدم جريان استصحاب العدم الازلي مطلقاً، وإن اخذ الزمان قيده للحكم أو الموضوع، لان العدم الازلي هو العدم المطلق الذي يكون كل حادث مسبقاً به، وانتقاض هذا العدم بالنسبة إلى كل حادث إنما يكون بحدوث الحادث وشاغلتيه لصفحة الوجود، فلو ارتفع الحادث بعد حدوثه وانعدم بعد وجوده فهذا العدم غير العدم الازلي، بل هو عدم آخر حادث بعد وجود الشئ. وبعبارة أوضح: العدم المقيد بقيد خاص من الزمان أو الزماني إنما يكون متقوماً بوجود القيد، كما أن الوجود المقيد بقيد خاص إنما يكون متقوماً بوجود القيد، ولا يعقل أن يتقدم العدم أو الوجود المضاف إلى زمان خاص عنه، فلا يمكن أن يكون لعدم وجوب الجلوس في يوم السبت تحقق في يوم الجمعة. وحينئذ نقول: إنه إذا وجب الجلوس إلى الزوال فالعدم الازلي انتقض إلى الوجود قطعاً (١) فإذا فرض ارتفاع الوجوب بعد الزوال لاخذ الزوال قيده

(١) أقول: مرجع أخذ الزمان قيده ومفرداً للموضوع كون الوجوب الثابت له وجوباً آخر غير ما يثبت للفرد الآخر، فقهرنا بصير المجعول في المقام فردين من الوجوب، غاية الأمر يكون الفردان تدريجيان حسب تدريجية موضوعاته المقيدات بالزمان. فعند ذلك نقول: إن كل واحد من هذه الافراد هل من الحوادث الملازم لسبقه بالعدم أم لا؟ لا سبيل إلى الثاني. كما أن مرجع حدوث الشئ إلى سبقه بعدم نفسه، لا بعدم الطبيعة الجامعة بينه وبين غيره، فإذا كان الفرد الثاني أيضاً حادثاً فلا محيص من أن يكون وجوده مسبقاً بعدم نفسه، ومرجعه إلى سبقه بالعدم المضاف إلى المقيد لا بالعدم المقيد، إذ العدم المقيد لا يكون نقيض الوجود المقيد، كيف! وبارتفاع القيد يلزم ارتفاع النقيضين، وهو كما ترى! بل الوجود والعدم طاريان على الماهية المقيدة بنحو يكون القيد في مثلها ماخوذاً في مرتبة ذاتها السابقة في اللحاظ عن مرتبة طرو الوجود والعدم عليه، فالوجود والعدم في عالم طروهما على المقيد مرسلتان عن القيد، كيف! والقيد ماخوذ في معروض الوجود فكيف يرجع هذا القيد إلى نفسه؟ نعم: هو مانع عن إطلاق الوجود، = (*)

[٤٤٦]

للوجوب، فعدم الوجوب بعد الزوال لا يكون هو العدم الأزلي، لأنه مقيد بكونه بعد الزوال، والعدم المقيد غير العدم المطلق المعبر عنه بالعدم الأزلي، فالمستصحب بعد الزوال ليس هو العدم المطلق، بل هو العدم المقيد بما بعد الزوال، فانه لو قطعنا النظر عن قيد كونه بعد الزوال ولاحظنا العدم المطلق فهو مقطوع الانتقاض لوجوب الجلوس قبل الزوال، فلا بد وأن يكون المستصحب هو العدم بعد الزوال، والعدم المقيد بما بعد الزوال كالوجود المقيد به قوامه وتحققه إنما يكون بما بعد الزوال ولا يكون له تحقق قبل الزوال، فلا يمكن استصحاب العدم بعد الزوال إلا إذا أن وقت الزوال ولم يثبت الوجود، ففي الآن الثاني يستصحب العدم. وأما إذا فرض أنه في أول الزوال شك في الوجود والعدم - كما هو مفروض الكلام - فلا مجال لاستصحاب العدم، بل لا بد من الرجوع إلى البراءة والاشتغال. وحاصل الكلام: وجوب الجلوس بعد الزوال وإن كان حادثاً مسبقاً بالعدم، إلا أن العدم المسبوق به ليس هو العدم الأزلي، لانتقاض العدم الأزلي بوجوب الجلوس قبل الزوال (١) فلا بد وأن يكون العدم المسبوق به هو العدم أن الزوال أو بعد الزوال لو فرض أن أن الزوال كما قبل الزوال يجب الجلوس فيه،

لا أنه موجب لتقيده، كما هو الشأن في كل قيد مأخوذ في الموضوع أو الحكم بالقياس إلى غيره من حكمه أو موضوعه، وحينئذ فقهر العدم المضاف إلى هذا الفرد المقوم لحدوثه لا محيص من كونه أزلياً، وما ليس أزلياً هو العدم المقيد، بحيث يكون القيد راجعاً إلى العدم لا إلى المعدوم، ولأن تأملت ترى هذه المغالطة دعاء إلى انكار الاستصحاب في كلية الأعدام الأزلية في موارد الشك في مقارنة الوجود الخاص بوصف، كقرشية المرثة وأمثاله، كما شرحة في رسالة مستقلة، ونحن أيضاً كتبنا شرح مغالطته في رسالة مستقلة، فراجع الرسالتين، ولا تنظر إلى الرد والبرق منه ومن أصحابه المتعبدن بمسلك استأذهم !! ! (١) أقول: بعد الاعتراف بأنه حادث مسبق بالعدم، فأين عدم سبقه الوجوب من حين الزوال؟ فإن لم يكن له عدم فكيف يكون حادثاً؟ وإن كان حادثاً فعليك بتعيين عدمه! وليس لك أن تقول = (*)

[٤٤٧]

فقبل الزوال ليس الوجوب المقيد بما بعد الزوال متحققاً ولا عدم الوجوب المقيد بذلك متحققاً، إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع. نعم: جعل الوجوب بعد الزوال وإنشائه إنما يكون أزلياً كعدم الجعل والإنشاء، فانه لا مانع من إنشاء وجوب الجلوس يوم الجمعة من يوم الخميس أو قبله، بل إنشاء الأحكام الشرعية كلها أزلية، فإذا شك في جعل وجوب الجلوس بعد الزوال أزلاً فالاصل عدم الجعل، لأن كل جعل شرعي مسبق بالعدم، من غير فرق بين أخذ الزمان قيدا أو ظرفاً، غايته أنه إن أخذ الزمان قيدا لوجوب الجلوس لم يعلم انتقاض عدم الجعل بالنسبة إلى ما بعد الزوال، لانه بناء على القيدية يحتاج وجوب الجلوس بعد الزوال إلى جعل آخر مغاير لجعل الوجوب قبل الزوال، وحيث إنه يشك في جعل الوجوب بعد الزوال فالاصل عدمه. ولعل مراد الشيخ - قدس سره - من استصحاب العدم الأزلي بعد الزوال إذا كان الزمان قيدا هو عدم الجعل، لا عدم المجعول، لما عرفت: من أن عدم المجعول بعد الزوال لا يكون أزلياً، بخلاف عدم الجعل، ولكن قد تقدم بما لا مزيد عليه في مباحث الأقل والاكثر أنه لا أثر لاستصحاب عدم الجعل إلا باعتبار ما يلزمه: من عدم المجعول، وإثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل يكون من الاصل المثبت. هذا، مضافاً إلى ما عرفت أيضاً في مباحث الأقل والاكثر: من أن استصحاب البراءة الأصلية - المعبر عنه باستصحاب حال العقل - لا يجري مطلقاً، لأن العدم الأزلي ليس هو إلا عبارة عن اللا حكمية واللا حرجية، وهذا المعنى بعد وجود المكلف واجتماع شرائط التكليف فيه قد انتقض قطعاً ولو إلى الاباحة، فإن اللا حرجية في الاباحة بعد اجتماع شرائط التكليف غير

= بأن عدم الحكم بعدم موضوعه، إذ الوجوب لابد وأن يكون في طرف عدم الموضوع،
إذ بوجوده يسقط الوجوب، وحينئذ لا محيص إلا من الاعتراف بما ذكرناه، فتدبر. (*)

[٤٤٨]

اللا حرجية قبل وجود المكلف، إذا الاول يستند إلى الشارع والثاني لا يستند إليه، فراجع ما سبق منا في بعض مباحث الاقل والاكثر. فتحصل مما ذكرنا: أنه لا مجال لما أفاده الشيخ - قدس سره - من استصحاب العدم الازلي إذا كان الزمان قيذا لوجوب الجلوس قبل الزوال (١) بل لابد في ذلك من الرجوع إلى أصالة البراءة أو الاشتغال. نعم: لا إشكال فيما أفاده: من استصحاب الوجوب الثابت قبل الزوال إذا كان الزمان طرفا للموضوع أو الحكم. وعلى كل تقدير: لا يستقيم ما ذكره الفاضل المتقدم: من تعارض استصحاب الوجود والعدم في مثال وجوب الجلوس قبل الزوال مع الشك في وجوبه بعده، فإنه إن أخذ الزمان طرفا فلا يجري إلا استصحاب الوجوب، وإن أخذ قيذا فلا يجري استصحاب الوجوب ولا استصحاب عدم الوجوب، بل لابد من الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال. وأما ما ذكره من مثال الصوم: ففيه أولا: أنه لابد من فرض الصحة والمرض من حالات الموضوع والمكلف الذي يجب عليه الصوم لا من القيود المأخوذة فيه، بداهة أنه لو كان المريض والصحيح موضوعين مستقلين يجب على أحدهما الافطار وعلى الآخر الامساك كالمسافر والحاضر، فالشك في عروض المرض المسوغ للافطار يوجب الشك في بقاء الموضوع، فلا مجال لاستصحاب الحكم، لعدم اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة. ودعوى: كون المرض والصحة من الحالات لا القيود المقومة للموضوع واضحة الفساد (٢).

(١) أقول: ولعمري ! إنك بعد الاعتراف بكون كل فرد من الوجوبات الثابتة للمقيّدات بالازمنة أفرادا حادثة تدريجية لطبيعة الوجوب، لا محيص لك من الالتزام بسبق كل فرد حادث بعدم نفسه، فيستصحب حينئذ هذا العدم، وإلا فلا بد وأن ننكر حدوث كل فرد وحادثيته بشخصه، وهو كما ترى. (٢) أقول: لا نرى وضوح فسادها إذا كان المدار على العرف. (*)

[٤٤٩]

وثانيا: ما تقدم من أنه لا يجري استصحاب عدم الوجوب، بالتقريب المتقدم. وأما ما ذكره من مثال الوضوء والمذي والنجاسة والغسل مرة واحدة: ففيه مضافا إلى ما تقدم أن رتبة جعل المذي رافعا لآثر الطهارة أو غير رافع له إنما تكون متأخرة عن رتبة جعل الوضوء سببا للطهارة، فلا يعقل أخذ عدم رافعية المذي قيذا في سببية الوضوء للطهارة، فتأمل جيدا. - التنبيه الخامس - قد تقدم: أنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون الدليل المثبت للمستصحب هو العقل أو الكتاب والسنة. وقد خالف في ذلك الشيخ - قدس سره - فذهب إلى عدم جريان الاستصحاب إذا كان الدليل هو العقل، وقد عرفت ضعفه. ونزيده في المقام وضوحا، فنقول: إن البحث عن جريان الاستصحاب في باب المستقلات العقلية يقع في مقامات ثلاث: الاول: في استصحاب نفس الحسن والقبح العقلي عند الشك في بقائه لاجل حصول الغاية أو وجود الرفع. الثاني: في استصحاب الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي بقاعدة الملازمة. الثالث: في استصحاب الموضوع الذي حكم العقل بحسنه أو قبحه والشارع بوجوبه أو حرمة. أما المقام الاول: فلا أثر للبحث عنه، إذ لا

يترتب على استصحاب الحسن والقبح العقلي أثر إلا إذا أريد من استصحابه إثبات الحكم الشرعي: من الوجوب أو الحرمة (١) ولا يمكن إثبات ذلك إلا على القول بحجية الاصل

(١) أقول: الأولى أن يقال: إن الحسن والقبح بعدما كان من الاحكام العقلية الوجدانية بحيث يكون دركه إياه مقوم وجوده وليس من الاحكام العقلية الاستكشافية التي يكون دركه لها طريقا عليها = (*)

[٤٥٠]

المثبت، فإن جريان الاصل في أحد المتلازمين لاثبات اللازم الآخر يكون من أوضح مصاديق الاصل المثبت، وذلك واضح. وأما المقام الثاني: فالحق جريان الاستصحاب فيه، سواء كان الشك في الغاية أو الرافع، وسواء كان الرافع والغاية شرعيين أو عقليين، فإنه لا موجب لتوهم عدم جريان الاستصحاب فيه إلا تخيل كون الاحكام العقلية مما لا يعرضها الاجمال والاهمال فلا يمكن أن يدخلها الشك، فإن الشك في بقاء الحكم أو الموضوع لا بد وأن يكون لاجل انتفاء بعض الخصوصيات التي يكون الحكم أو الموضوع واجدا لها، فإنه مع بقاء الشئ على ما هو عليه لا يمكن أن يدخله الشك. ومن المعلوم: أن العقل لا يستقل بحسن شئ أو قبحه إلا بعد تشخيص الموضوع وتبينه لديه بتمام ماله دخل في الموضوع، فكل خصوصية أخذها العقل في الموضوع فلا بد وأن يكون لها دخل في ملاك حكمه، فلا يمكن الشك في بقاء حكم العقل، فإنه إن كان واجدا للخصوصية التي اعتبرها العقل فيه فلا محالة يقطع ببقاء الحكم، وإن كان فاقدا لها فيقطع بارتفاع الحكم، ولا يعقل الشك من نفس الحاكم خصوصا مثل العقل الذي لا يستقل بشئ إلا بعد الالتفات إليه بجميع ما يعتبر فيه، فإذا كان كان الحكم العقلي مما لا يتطرق إليه الشك فالحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي أيضا لا يتطرق إليه الشك، لأن الحكم الشرعي تابع للحكم العقلي في الموضوع والملاك، فلا يمكن أن يدخله الشك، فالاستصحاب لا يجري، لا في الحكم العقلي ولا في الحكم الشرعي المستكشف منه بقاعدة الملازمة.

= - كاستحالة اجتماع النقيضين أو الضدين - فلا يتصور فيها الشك، إذ بمجرد عروض ما يوجب زوال دركه يقطع بعدم دركه الحسن. نعم: ما هو مشكوك حينئذ هو ملاك حسنه من المصالح الواقعية الغير المرتبطة بعالم الاحكام العقلية، وحينئذ فلا ينتهي النوبة إلى ابتناء المسألة بالاصول المثبتة، كما لا يخفى. ثم إن المقرر خلط بين نحوي الحكمين فيما يأتي، ومنتظر لسان خلطه في محله. (*)

[٤٥١]

هذا حاصل ما أفاده الشيخ - قدس سره - في وجه المنع عن جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية المستكشفة من الاحكام العقلية. ولكنه ضعيف، لما فيه: أولا: المنع عن كون كل خصوصية اعتبرها العقل في موضوع حكمه لا بد وأن يكون لها دخل في مناط حكم العقل، إذ من الممكن أن لا تكون للخصوصية دخل في المناط واقعا، وإنما أخذها العقل في موضوع حكمه لمكان أن الموضوع الواجد لها هو المتيقن في اشتماله على الملاك بنظر العقل، مع أن العقل يحتمل أن لا يكون لها دخل في الملاك واقعا، فيكون حكم العقل بحسن الواجد لها أو قبحه من باب الاخذ بالقدر المتيقن. ودعوى: أن الاحكام العقلية كلها مبينة مفصلة مما لا شاهد عليها، إذ من المحتمل أن يكون حكم العقل بقبح الكذب الضار الغير النافع من جهة

أن الكذب الواجد لهذه الخصوصيات هو المتيقن في قبحه وقيام المفسدة به، مع أنه يحتمل أن لا يكون لخصوصية الضرر أو عدم النفع دخل فيما هو مناط القبح، بل يكون نفس العقل شاكا في قبح الكذب الغير الضار. وثانيا: سلمنا أن كل خصوصية أخذها العقل في موضوع حكمه فلا بد وأن يكون لها دخل في المنط بنظر العقل، إلا أن ذلك يمنع عن استصحاب حكم العقل، وليس المقصود ذلك، لما عرفت: من أن استصحاب حكم العقل لا أثر له، بل المقصود استصحاب حكم الشرع، فيمكن أن لا يكون لبعض الخصوصيات التي أخذها العقل في موضوع حكمه دخل في الموضوع عرفا، فلا يضر انتفائها ببقاء الموضوع عرفا (١) والمناطق في جريان الاستصحاب هو بقاء

(١) أقول: بل الأولى أن يقال: ليس كل ما هو دخيل في حكمه العقلي دخيلا في مناطه ولو عقلا، والحكم الشرعي تابع مناطه، وإلا فلو كان دخيلا في مناطه عقلا فعدمه يوجب القطع بعدم المنط، ومع القطع بعدمه يقطع بعدم الحكم الشرعي التابع له، إلا إذا فرض احتمال أو سعية مناط الحكم = (*)

[٤٥٢]

الموضوع عرفا لا عقلا. فالانصاف: أنه لا مجال للاشكال في جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية المستكشفة من الاحكام العقلية، وقد تقدم الكلام في ذلك أيضا. وأما المقام الثالث: وهو استصحاب بقاء الموضوع الذي حكم العقل بحسنه أو قبحه والشارع بوجوبه أو حرمة، فخلاصة الكلام فيه: هو أن الشك في بقاء الموضوع إن كان لاجل انتفاء بعض الخصوصيات التي يحتمل دخلها في موضوعية الموضوع (١) فلا إشكال أيضا في جريان استصحاب بقاء الموضوع إن لم تكن تلك الخصوصية من أركان الموضوع عرفا ولا يضر انتفائها ببقائه في نظر العرف وإن كانت عند العقل من مقومات الموضوع وأركانه، فإن كونها عند العقل كذلك إنما يضر بالاستصحاب إذا بنينا على أخذ الموضوع في باب الاستصحاب من العقل، وأما إذا بنينا على أخذه من العرف - على ما سيأتي بيانه - فكونها من مقومات الموضوع عقلا لا يمنع عن الاستصحاب. هذا، مضافا إلى ما عرفت: من أنه يحتمل أن لا يكون لها دخل في الموضوع عقلا، بل إنما كان حكم العقل على الواجد لها من باب الاخذ بالقدر المتيقن، فمنع الشيخ - قدس سره - عن جريان الاستصحاب في هذا القسم من الشك في الموضوع في غير محله.

= الشرعي عن الحكم العقلي عقلا. وعلى أي حال: حكم العرف في المقام بقاء الموضوع أجنبي عن مرحلة الشك في بقاءه، إذ هو تابع احتمال عدم الدخول عقلا، كما هو ظاهر. (١) أقول: إن كان الغرض من استصحاب الموضوع في مثل المقام من الشبهات الحكمية استصحاب الموضوع بوصف موضوعيته، فهو يرجع إلى استصحاب حكمه، لأن وصف الموضوعية منتزع عن حكمه، فيغني استصحاب الاحكام عن مثله. وإن كان الغرض استصحاب ما هو معروض صفة الموضوعية الذي هو نفس الذات التي عرض عليها الحكم - كما هو الظاهر من كلامه - فمثل هذا الاستصحاب غير جار في كلية موضوعات الحكم في الشبهات الحكمية، لأن مرجع الشك فيه إلى الشك في أن الاعم من الواجد موضوع أم خصوص الواجد، ومن البديهي أن ما هو المعروض أمره دائر بين مقطوع البقاء وبين مقطوع الارتفاع وأن الشك إنما تعلق ببقاء ما هو معروض الحكم بنحو الاجمال، وهو بهذا العنوان لا أثر له، فيكون حكم استصحابه حكم استصحاب الفرد المردد، فتدبر. (*)

[٤٥٣]

وإن كان الشك في بقاء الموضوع لبعض الأمور الخارجية كالشك في بقاء وصف الأضرار في السم لاحتمال أن يكون قد تصرف الهواء فيه بحيث زال عنه وصف الأضرار، فظاهر الشيخ - قدس سره - جريان الاستصحاب فيه إذا بنينا على حجية الاستصحاب من باب إفادته الظن بالبقاء لا من باب التعبد. وهذا الكلام من الشيخ - قدس سره - يمكن من الغرابة ! بداهية أن الظن المعتبر في باب الاستصحاب على القول بإفادته الظن إنما هو الظن النوعي لا الظن الشخصي، فانه لم يحتل أحد اعتبار الظن الفعلي في جريان الاستصحاب، والظن المعتبر في باب الظن بالضرر إنما هو الضرر الشخصي الفعلي، فان العقل إنما يستقل بقبح الأقدام على الضرر المظنون فعلا، واستصحاب بقاء الضرر في السم لا يوجب حصول الظن الفعلي، وذلك واضح. وعلى كل حال: ينبغي في المقام من تحرير الكلام في جميع موارد الشك في موضوعات الأحكام العقلية، وإن كان قد سبق منا الكلام فيه. وقبل ذلك ينبغي التنبيه على أمر: وهو أنه ليس في الأحكام العقلية ما يستقل العقل بالبراءة فيها عند الشك في الموضوع الذي يحكم العقل بقبحه (١) بل للعقل حكم طريقي في صورة الشك

(١) أقول: قد تقدم منا الإشارة إلى أن الأحكام العقلية سنخان: سنخ منها تابع وحدان العقل، بحيث يكون دركه مقوم حكمه، وهذا كحسن شئ لديه أو قبحه. فان حقيقة الحسن ليس إلا عبارة عن ملائمة الشئ لدى القوة العاقلة - كسائر ملائمة الشئ لدى سائر قواه من السامعة والذائقة وغيرهما - قبال ما ينافر لدى القوة العاقلة، فيسمى بالقبح - نظير سائر المنافرات لدى سائر القوى - وجميع هذه القوى في الحقيقة من آلات درك النفس وجنوده، فالمدرك هو النفس بتوسيط هذه القوى. وعلى أي حال: بعدما كان قوام حسن الشئ أو قبحه بالمدرك المزبور يستحيل تصور الشك في بقاءه عند طرو ما يزيل مقدمات دركه. نعم: ما هو قابل للشك هو مناط حكم العقل: من المصالح والمفاسد، وهو أيضا أجنبي عن الأحكام العقلية، بل هو مناط أحكامه، كما أنه ربما يكون مناطا للأحكام الشرعية = (*)

[٤٥٤]

أيضا، وهذا بخلاف الأحكام الاستكشافية: من مثل استحالة اجتماع الضدين والنقيضين لديه، فان دركه طريق إلى الاستحالة الواقعية ولا يكون مقوم استحالته، نعم: تصديقه بالاستحالة طريق ففهمه إياه، وفي مثله ربما يطرق الشك في استحالة الشئ، ومنه حكمه باستحالة التكليف بما لا يطاق واعتبار القدرة واقعا مع إمكان الشك فيه من جهة احتمال عدم قدرته. وحيث عرفت ما ذكرنا ظهر لك: أنه في صورة احتمال فقدان ماله دخل في حكمه الوجداني يستحيل حينئذ أن يحتل حكمه المتقوم بدركه ووجد أنه بل في هذه الصورة يجزم بعدم الدرك، إذ يستحيل خفاء الوجدانيات على الوجدان، إذ مرجعه إلى الشك في تصديق نفسه بشئ، وهو كما ترى ! ومع الجزم بعدم دركه الحسن التكليف بما لا يطاق واعتبار القدرة واقعا مع إمكان الشك فيه من جهة احتمال عدم قدرته. وحيث عرفت ما ذكرنا ظهر لك: أنه في صورة احتمال فقدان ماله دخل في حكمه الوجداني يستحيل حينئذ أن يحتل حكمه المتقوم بدركه ووجد أنه بل في هذه الصورة يجزم بعدم الدرك، إذ يستحيل خفاء الوجدانيات على الوجدان، إذ مرجعه إلى الشك في تصديق نفسه بشئ، وهو كما ترى ! ومع الجزم بعدم دركه الحسن المساوي لعدم حسنه لديه أين شك فيه كي يبقى مجال حكمه بإيجاب الاحتياط في رتبة شكه ؟ غاية ما في الباب ليس إلا احتمال المصلحة المقتضية لحكمه بحسن الشئ عند دركها، وهذا الاحتمال لو كان موضوع حكم العقل بإيجاب الاحتياط، فيلزم حكمه به في كل شبهة حكمية أو موضوعية بدوية، لاحتمال وجود ملاك فيه، ومرجع هذا الكلام إلى أن الأصل في الأشياء لدى العقل الحذر. ولعمري ! إن ذلك مسلوك سخيف لا يعتنى به، إذ العقل مستقل بالرخصة في صورة عدم البيان على الحكم الشرعي ولو مع احتمال ملاك حكمه. نعم: ما أفيد من الشك صحيح في الأحكام الاستكشافية: من مثل استحالة التكليف بغير المقدور ولا يطاق، ولكن الشك في الاستحالة لا يوجب أيضا حكم العقل ظاهرا على وفقه، وإلا فيلزم حكمه بعدم التكليف مع الشك في القدرة، مع أنه ليس كذلك، بل العقل مستقل بوجود الاحتياط عند الشك به بملاحظة أن موضوع حكمه بالترخيص إنما هو في صورة الشك في أصل الغرض، وأما مع العلم به أو الشك في قابلية المحل لاستيفائه فهو داخل في حكم العقل بالاحتياط، وعمدة النكته فيه: هو أن هم العقل في باب الامتنان على تحصيل غرض المولى الكاشف عن تمامية المصلحة في عالم القضية فعلية خطابه، ولذا لم علم من الخارج تمامية غرضه لما يحتاج إلى خطابه في وجوب تحصيله عقلا، بل لو

فرض صدور خطاب عن مولاه اشتباها على خلافه لا يجب اتباعه، وذلك أقوى شاهد على أن تكاليف المولى طرا طرق إلى ما هو موضوع حكم العقل بوجوب الاتيان بلا موضوعية لفعلية ارادة المولى فيه، وحيث كان الامر كذلك، فمع دلالة الخطاب على تمامية الغرض وعدم قصور في ناحية الملاك في وفائه بغرض مولاه وشك في قصور المورد عن توجيه التكليف، فقد تم ما على المولى بيانه، فيخرج المورد عن باب العقاب بلا بيان، إذ المفروض: أن المصلحة لا قصور في تماميته في عالم الغرضية للمولى، وإنما القصور لو كان فانما هو في تمكن العبد على تحصيله، فمع العلم بعدم القدرة لا يبقى لحكم العقل مجال بتحصيله، ومع عدم علمه به واحتمال القدرة = (*)

[٤٥٥]

في الموضوع على طبق حكمه الواقعي، ولا يمكن أن لا يكون للعقل حكم في موارد الشك في الموضوع أو يكون له حكم على خلاف حكمه على الموضوع الواقعي، بل إذا استقل العقل بقبح الأقدام على شئ فلا بد وأن يكون له حكم طريقي آخر بقبح الأقدام على مالا يؤمن أن يكون هو الموضوع للقبح، وهذا بخلاف الاحكام الشرعية، فان للشارع أن يجعل في صورة الشك في الموضوع حكما مخالفا للحكم الذي رتبته على الموضوع أولا، وله أيضا أن يجعل في صورة الشك في الموضوع حكما موافقا لما حكم به أولا، كما جعل أصالة الاحتياط في باب الدماء والفروج والاموال وأصالة البراءة فيما عدا هذه الموارد الثلاثة. ومنشأ الفرق بين الاحكام الشرعية والاحكام العقلية، هو أن الاحكام الشرعية إنما تتبع المصالح والمفاسد النفس الامرية، وهي تختلف، فقد تكون المفسدة بمرتبة من الاهمية بحيث لا يرضى الشارع بالاقتران فيها مهما أمكن، وقد لا تكون المفسدة بتلك المثابة، فلو كانت المفسدة على الوجه الاول فعلى

= في حقه يحكم حكما طريقيا بالاقدم على الامتثال، لتمامية البيان وأن المانع عنه هو العجز الواصل لا مجرد الشك فيه ومن هذا الباب أيضا الشك في وجود المزاحم الالهم أو المساوي، إذ مرجع الشك فيه إلى الشك في القدرة على إتيانه، بل الامر فيه أوضح، لان الشك في القدرة فرع كون المقتضي للقدرة التكليف بالالهم بوجوده واقعا، وإلا فلو كان المقتضي له تنجزه فيقطع بعدم تنجز الالهم الملازم للقطع بقدرته على المهم وإن كان التكليف به مشكوكا. ومن هذا الباب: الشك في كل مزاحم ولو كان وجوده مانعا عن محبوبته، كما هو الشأن في باب اجتماع الامر والنهي، إذ المصلحة في اقتضاء التكليف تام بلا قصور فيه، وإنما القصور في المحل من جهة عدم قابليته للتكليف لوجود المزاحم، ولذا نقول: إنه مع الجهل بنهي المولى تكليفا أو موضوعا يجب الحركة على وفق المصلحة ما لم يكن ذلك أيضا من جهة في قدرته، وإلا فالعقل أيضا يحكم على طبق المزاحم الالهم. والعجب كل العجب عن المقرر ! حيث التزم بسراية هذه الجهة إلى كل حكم عقلي، بخيال أن المناط في حكم العقل بالاحتياط عند الشك في القدرة لمحض الشك في حكم العقل بضميمة تصور الشك في مطلق الاحكام العقلية، فتدبر نرى في كلام المقرر من الخلط العظيم ! ! (*)

[٤٥٦]

الشارع سد باب الوقوع فيها ولو بإيجاب الاحتياط في موارد الشك - كما أوجبه في باب الدماء والفروج والاموال - وإن كانت المفسدة على الوجه الثاني فللشارع الترخيص في الاقتحام في موارد الشك يجعل أصالة البراءة والحل. وطريق إحراز كون المفسدة على أي من الوجهين إنما يكون بقيام الدليل عليه، فان قام الدليل على وجوب الاحتياط في موارد الشك فهو، وإلا كان المتبع عمومات أدلة البراءة والحل. وأما الاحكام العقلية: فحكم العقل بقبح شئ إنما يكون على وجه الاطلاق وفي جميع التقادير، من غير فرق بين العلم والظن والشك، فإذا استقل العقل بقبح شئ فيستقل أيضا بقبح الأقدام على مالا يؤمن معه من الوقوع في القبح العقلي، فالاصل في جميع المستقلات العقلية هو الاشتغال، ولا مجال للاخذ بالبراءة

فيها. إذا عرفت ذلك فاعلم: أن العقل إذا استقل بحسن شئ أو قبحه، فتارة: يكون له حكم واحد بمناط واحد يعم صورة العلم بتحقيق الموضوع والظن به والشك فيه بل الوهم أيضا، كحكمه بقبح التشريع، فان موضوع التشريع وإن كان عبارة عن إدخال ما ليس من الدين في الدين، إلا أن الذي يستقل العقل بقبحه هو التدين بما لا يعلم أنه من الدين وإسناد شئ إلى الشارع من دون علم بأنه منه، سواء علم بأنه ليس منه أو ظن أو شك، فيكفي في القبيح العقلي مجرد احتمال عدم ورود التدين به، وليس حكم العقل بقبح التشريع في صورة العلم بعدم ورود التدين به في الشريعة بمناط غير مناط حكمه بقبح التشريع في صورة الظن والشك، بل بمناط واحد يستقل بقبح التدين بما لا يعلم أنه من الدين. وأخرى: يكون للعقل حكمان: حكم واقعي مترتب على الموضوع الواقعي عند انكشافه والعلم به، وحكم آخر طريقي في صورة الظن والشك في تحقق الموضوع، كحكمه بقبح التصرف في أموال الناس، فان القبيح العقلي هو

[٤٥٧]

التصرف فيما كان مال الناس واقعا، وأما عند الشك في كون المال مال الناس فله حكم طريقي بقبح التصرف في المشكوك مخافة أن يكون مال الناس واقعا، فحكم العقل بقبح التصرف في المشكوك إنما يكون لمحض الاحتياط والطريقة، نظير حكم الشارع بالاحتياط في باب الفروج والدماء. إذا تبين ذلك، فنقول: إنه في القسم الأول من الأحكام العقلية لا تجري الأصول العملية في موارد الشك في الموضوع ولا مجال للتعبد بها. لان الشك بنفسه موضوع لحكم العقل بالقبح، فيكون الحكم العقلي محرزاً بالوجدان، وذلك واضح. وأما القسم الثاني: وهو ما إذا كان للعقل في مورد الشك حكم طريقي، فالأصول المحرزة بالاستصحاب تجري ويرتفع بها موضوع الحكم العقلي الطريقي، سواء كان موافقا لمؤدى الأصل الشرعي أو مخالفا له، فان حكم العقل بقبح التصرف في المال المشكوك كونه مال الناس إنما هو لمجرد الاحتياط وعدم الأمان من الوقوع في مخالفة الواقع - نظير حكمه بالاحتياط في أطراف الشبهة المحصورة - فيرتفع موضوعه بالاستصحاب المثبت كونه مال الناس أو مال الشخص، لحصول المؤمن في الثاني وإندراج المشكوك في الموضوع الواقعي في الأول، فلا يبقى مجال للحكم العقلي الطريقي. هذا إذا كان في المشكوك أصل موضوعي محرز ومثبت لأحد طرفي الشك. وأما إذا لم يكن في المشكوك أصل موضوعي محرز ووصلت النوبة إلى أصالة البراءة والحل، فالحكم العقلي الطريقي يكون حاكما ومقدما في الرتبة على أصالة البراءة والحل، لان موردتهما أعم من المستقلات العقلية، فلو قدم أصالة البراءة والحل يبقى الحكم العقلي الطريقي بلا مورد، وقد تقدم البحث عن ذلك في مباحث البراءة والاشتغال.

[٤٥٨]

- التنبيه السادس - قد اصطلح على بعض أقسام الاستصحاب بالاستصحاب التعليقي، وقيل بحجيته. والاقوى: ان الاستصحاب التعليقي مما لا أساس له إلا على بعض الوجوه المتصورة فيه، وتحقيق الكلام في ذلك يستدعي تقديم أمور: الأول: يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون المستصحب شاغلا لصفحة الوجود في الوعاء المناسب له: من وعاء العين أو وعاء الاعتبار، إذ لا يعقل التعبّد ببقاء وجود مالا وجود له، وكذا يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعي حتى يصح التعبّد ببقائه باعتبار حكمه، وأما الموضوعات التي لا يترتب على بقائها أثر شرعي فلا معنى للتعبّد بها، وذلك كله واضح. الامر الثاني:

الاسماء والعناوين المأخوذة في موضوعات الاحكام - كالحنطة والعنب والحطب ونحو ذلك من العناوين - تارة: يستفاد من نفس الدليل أو من الخارج أن لها دخلا في موضوع الحكم، بحيث يدور الحكم مدار بقاء العنوان ويرتفع الحكم بارتفاعه ولو مع بقاء الحقيقة، كما إذا علم أن لعنوان الحنطة دخلا في الحكم بالإباحة والطهارة، فيرتفع الحكم بهما بصيرورة الحنطة دقيقا أو عجينا أو خبزا. وأخرى: يستفاد من الدليل أو من الخارج أنه ليس للوصف العنواني دخل في الحكم، بل الحكم مترتب على نفس الحقيقة والذات المحفوظة في جميع التغيرات والتقلبات الواردة على الحقيقة التي توجب تبدل ما كان لها من العنوان والاسم إلى عنوان واسم آخر مع انحفاظ الحقيقة. وثالثة: لا يستفاد أحد الوجهين من الخارج أو من دليل الحكم، بل يشك في مدخلية العنوان والاسم في ترتب الحكم عليه.

[٤٥٩]

ولا إشكال في حكم الوجهين الأولين، فإنه في الأول منهما يجب الاقتصار في ترتب الحكم على بقاء العنوان، ولا يجوز ترتيب آثار بقاء الحكم مع زوال الوصف العنواني عن الحقيقة، وفي الثاني يجوز التعدي إلى غير ما اخذ في ظاهر الدليل عنوانا للموضوع، بل يجب ترتيب آثار بقاء الحكم في جميع التغيرات والتبدلات الواردة على الحقيقة وإن سلب عنها العنوان والاسم الذي كان لها أولا. وبهذين الوجهين يجمع بين قولهم: " الاحكام لا تدور مدار الاسماء " وبين قولهم: " إنها تدور مدار الاسماء " فإن المراد من كونها " لا تدور مدار الاسماء " هو ما إذا كان الحكم واردا على نفس الحقيقة والذات بلا دخل للاسم والعنوان فيه، والمراد من كونها " تدور مدار الاسماء " هو أنه لو كان للعنوان والاسم دخل في الحكم، فلا يتوهم المناقضة بين القولين. وقد عرفت: أن استفادة أحد الوجهين إنما يكون من الخارج أو من الدليل، ولا مجال للاستصحاب في كل من الوجهين، لأنه لا موقع للاستصحاب مع قيام الدليل على أحدهما. وأما الوجه الثالث: وهو ما إذا لم يحصل العلم بأحد الوجهين وشك في كون الوصف العنواني له دخل في الحكم أولا فإن كانت المراتب المتبادلة والحالات الواردة على الحقيقة متباينة عرفا - بحيث تكون الذات الواجدة لعنوان خاص تباين الذات الفاقدة له وكان الوصف العنواني ينظر العرف مقوما للحقيقة والذات - كان ارتفاع الوصف عن الذات موجبا لانعدام الحقيقة عرفا، فلا إشكال أيضا في وجوب الاقتصار على ما اخذ في الدليل عنوانا للموضوع ولا يجوز التعدي عنه، لأن الذات الفاقدة للوصف موضوع آخر يباين ما اخذ في الدليل موضوعا للحكم، ولا يجري فيه الاستصحاب، لأنه يلزم تسرية حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

[٤٦٠]

وأما إذا لم تكن المراتب المتبادلة موجبة لتغير الحقيقة والذات عرفا، بل كانت المراتب من الحالات التي لا يضر تبادلها في صدق بقاء الحقيقة وكانت الذات عرفا باقية ومحفوظة في جميع التبدلات والتقلبات الواردة عليها أو في بعضها، ففي مثل ذلك يجري استصحاب بقاء الحكم ويثبت بقائه في الحالات المتبادلة، ولا يضر في جريان الاستصحاب عدم صدق العنوان والاسم عند ارتفاع ما اخذ في ظاهر الدليل عنوانا للموضوع بعد بقاء الحقيقة على ما هي عليها. فمورد الاستصحاب هو ما إذا كان دليل الحكم غير متكفل لحكم المشكوك فيه ولكن كان المشكوك فيه ينظر العرف عين المتيقن، سواء صدق على المشكوك اسم المتيقن أو لم يصدق عليه اسم المتيقن. ولا يتوهم: أنه مع صدق اسم المتيقن على

المشكوك لا يحتاج في إثبات الحكم إلى الاستصحاب بل يكفي في ثبوت الحكم للمشكوك نفس الدليل الذي رتب الحكم فيه على المسمى بالاسم الكذائي. فإنه يمكن أن لا يكون لدليل الحكم إطلاق يعم صورة تبدل الحالة التي لا تضر ببقاء الاسم والعنوان، فنحتاج فني إثبات الحكم مع تبدل بعض حالات الموضوع إلى الاستصحاب. الأمر الثالث: المستصحب إذا كان حكماً شرعياً، فإما أن يكون حكماً جزئياً وإما أن يكون حكماً كلياً، ونعني بالحكم الجزئي هو الحكم الثابت على موضوعه عند تحقق الموضوع خارجاً الموجب لفعلية الحكم - على ما تكرر منا من أن فعلية الحكم إنما يكون بوجود موضوعه في الخارج - فعند وجود زيد المستطيع خارجاً يكون وجوب الحج في حقه فعلياً، وهو المراد من الحكم الجزئي في مقابل الحكم الكلي، وهو الحكم المنشأ على موضوعه المقدر وجوده على نهج القضايا الحقيقية، كوجوب الحج المنشأ أولاً على البالغ العاقل المستطيع. ثم إن الشك في بقاء الحكم الجزئي لا يتصور إلا إذا عرض لموضوعه

[٤٦١]

الخارجي ما يشك في بقاء الحكم معه، ولا إشكال في استصحابه. وأما الشك في بقاء الحكم الكلي: فهو يتصور على أحد وجوه ثلاث: الأول: الشك في بقاءه من جهة احتمال النسخ، كما إذا شك في نسخ الحكم الكلي المجعول على موضوعه المقدر وجوده، فيستصحب بقاء الحكم الكلي المترتب على الموضوع أو بقاء سببية الموضوع للحكم، على القولين في أن المجعول الشرعي هل هو نفس الحكم الشرعي؟ أو سببية الموضوع للحكم؟ وقد تقدم تفصيل ذلك في الأحكام الوضعية، وعلى كلا الوجهين المستصحب إنما هو المجعول الشرعي والمنشأ الأزلي قبل وجود الموضوع خارجاً إذا فرض الشك في بقاءه وارتفاعه لاجل الشك في النسخ وعدمه، ولا إشكال أيضاً في جريان استصحاب بقاء الحكم على موضوعه وعدم نسخه عنه. ونظير استصحاب بقاء الحكم عند الشك في النسخ استصحاب الملكية المنشأة في العقود العهدية التعليقية، كعقد الجعالة والسبق والرمية، فإن ملكية العوض المنشأة في هذه العقود غير الملكية المنشأة في عقد البيع والصلح، إذ العاقد في عقد البيع والصلح إنما ينشأ الملكية المنجزة، وأما في العقود التعليقية؛ فالعقد ينشأ الملكية على تقدير خاص، كرد الصالة في عقد الجعالة وتحقق السبق وإصابة الرمي في عقد السبق والرمية، فكانت الملكية المنشأة في هذه العقود تشبه الأحكام المنشأة على موضوعاتها المقدرة وجودها، فلو شك في كون عقد السبق والرمية من العقود اللازمة التي لا تنفسخ بفسخ أحد المتعاقدين أو من العقود الجارية التي تنفسخ بفسخ أحدهما يجري استصحاب بقاء الملكية المنشأة إذا فسخ أحد المتعاقدين في الاثناء قبل تحقق السبق وإصابة الرمي، كما يجري استصحاب بقاء الملكية المنشأة في العقود التنجزية إذا شك في لزومها وجوازها. وقد منع الشيخ قدس سره - في مبحث الخيارات من المكاسب - عن

[٤٦٢]

جريان الاستصحاب في العقود التعليقية، مع أنه من القائلين بصحة الاستصحاب التعليقي في مثل العنب والزبيب، وبإلغائه! عكس الأمر واختار المنع عن جريان الاستصحاب التعليقي في مثل العنب والزبيب والصحة في استصحاب الملكية المنشأة في العقود التعليقية. أما وجه المنع عن جريان الاستصحاب في مثل العنب والزبيب: فلما سيأتي بيانه. وأما وجه الصحة في الملكية المنشأة

في العقود التعليقية: فلان حال الملكية المنشأة فيها حال الاحكام المنشأة على موضوعاتها، وكما يصح استصحاب بقاء الحكم عند الشك في نسخه ولو قبل فعليته بوجود الموضوع خارجا، كذلك يصح استصحاب بقاء الملكية المعلقة عند الشك في بقائها ولو قبل فعليتها بتحقق السبق وإصابة الرمي خارجا. الوجه الثاني: الشك في بقاء الحكم الكلي على موضوعه المقدر وجوده عند فرض تغير بعض حالات الموضوع، كما لو شك في بقاء النجاسة في الماء المتغير الذي زال عنه التغير من قبل نفسه، ولا إشكال في جريان استصحاب بقاء الحكم في هذا الوجه أيضا، وهذا القسم من استصحاب الحكم الكلي هو الذي تعم به البلوى ويحتاج إليه المجتهد في الشبهات الحكمية ولا حظ للمقلد فيها. والفرق بين هذا الوجه من الاستصحاب الكلي والوجه الاول، هو أنه في الوجه الاول لا يتوقف حصول الشك في بقاء الحكم الكلي على فرض وجود الموضوع خارجا وتبدل بعض حالاته، لان الشك في الوجه الاول إنما كان في نسخ الحكم وعدمه، ونسخ الحكم عن موضوعه لا يتوقف على فرض وجود الموضوع. وأما الشك في بقاء الحكم الكلي في الوجه الثاني: فهو لا يمكن إلا بعد فرض وجود الموضوع خارجا وتبدل بعض حالاته، بدهاءة أنه لولا فرض وجود الماء المتغير بالنجاسة والزائل عنه الغير لا يعقل الشك في بقاء نجاسته، فلا بد من فرض وجود الموضوع ليتمكن حصول الك في بقاء حكمه عند فرض تبدل

[٤٦٣]

بعض حالاته. نعم: لا يتوقف الشك فيه على فعلية وجود الموضوع خارجا، فان فعلية وجود الموضوع إنما يتوقف عليه حصول الشك في بقاء الحكم الجزئي، وأما الشك في بقاء الحكم الكلي: فيكفي فيه فرض وجود الموضوع وتبدل بعض حالاته، فهذا الوجه يشارك الوجه الاول من جهة وهي كون المستصحب فيه حكما كليا، ويفارقه من جهة اخرى وهي توقف حصول الشك فيه على فرض وجود الموضوع، بخلاف الوجه الاول. نعم: المستصحب في كل منهما لا يخلو عن نحو من التقدير والتعليق، فان المستصحب عند الشك في النسخ هو الحكم الكلي المعلق على موضوعه المقدر وجوده عند إنشائه وإن كان لا يحتاج إلى تقدير وجود الموضوع عند نسخه واستصحابه، والمستصحب في غير الشك في النسخ هو الحكم الفعلي على فرض وجود الموضوع وتبدل بعض حالاته، فيحتاج إلى تقدير وجود الموضوع عند استصحابه. وعلى كل حال: لا مجال للتأمل في صحة الاستصحاب عند الشك في بقاء الحكم الكلي في كل من الوجهين. الوجه الثالث: من الوجه المتصورة في الشك في بقاء الحكم الكلي، هو الشك في بقاء الحكم المرتب على موضوع مركب من جزئين عند فرض وجود أحد جزئيه وتبدل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر (١) كما إذا شك

(١) أقول: قد تقدم منا أن حقيقة الاحكام التكليفية التي هي مستفاد من الخطابات الشرعية ليس إلا إبراز الاشتياق نحو المرام بانشاء أو إخبار، وأن مرتبة تحريك المكلفين خارجا هو مرتبة تأثير الاحكام في حكم العقل بلزوم الامتثال، ومن المعلوم: أن هذه المرتبة منوط بالعلم وقيام الطرق، وإلا ففي ظرف الجهل لا محركية في البين، مع أن مفاد الخطابات مشتركة بين العالم والجاهل، فما هو موجود في حال الجهل ليس إلا الاشتياق المبرز، ولا تنصور في هذه الصورة أمرا جعليا اعتباريا كسائر الجعليات، ولذا لو أبرز المولى إرادته بكلامه لا محيص من حكم العقل بوجوب امتثاله ولو لم يخطر ببال المولى جعل شئ مقدر بفرض وجود موضوعه. (*)

[٤٦٤]

نعم: تأثير هذا الاشتياق المبرز كما أنه منوط بوجود الموضوع مقدمة لتطبيق خطابه، كذلك منوط بالعلم به، فلو كان مفاد الخطابات هذا الأمر المنوط يلزم اختصاص مضمون الخطاب بالعالم به، وليس كذلك، فلا محيص من الالتزام بأن مضامين الخطاب ليس إلا نفس الإرادة أو الطلب المبرز بانشائه الكلامي، وأن مرتبة تأثيرها متأخر عنها رتبة، وهو المساوق لرتبة امتثالها، مع أنه على فرض تخصيص فعلية الحكم بهذه المرتبة لا يكون هذه المرتبة أيضا جعليا، كيف! والعقل بمجرد الالتفات إلى اشتياق المولى - ولو باعلامه إياه بخطابه - يحكم بتأثير مثل هذا الخطاب في حكم العقل بلزوم الامتثال، فياليت شعري! أن القائل بجعلية الأحكام التكليفية أي مرتبة يريد؟ ونحن لا نتعقل إلا تكوين الاعلام بكلامه، وهذا المعنى أب عن جعلية الحكم في عالم التشريع وفي مقام الحقيقة، كما هو الشأن في الاحكام الوضعية، فانه لا محيص من جعليته فيها. ثم إن المبرز بخطاب المولى تارة: إرادة فعلية غير منوط بوجود الشيء في لحاظ الأمر، وأخرى: منوط بوجوده، ومرجع إناطة الإرادة إلى اشتياق فعلي في طرف لحاظ الشيء، لا أن الاشتياق تقديري، كما هو الشأن في سائر الوجدانيات: من العلم والتمني وأمثالهما، والسر في ذلك: هو أن هذه الصفات في فعليتها بأي نحو من التعلق لا يحتاج إلى وجود المتعلق خارجا، وأنها مما كان طرف عروضها الذهن وأن الخارج طرف اتصافها، نعم: لابد وأن يكون الملحوظات الذهنية بنحو يرى خارجية على وجه لا يلتفت إلى ذهنيته، كما هو الشأن في تعلق القطع والطن بها عند تخلفها عن الواقع، وهكذا بالنسبة إلى ما انبط بها. ولذا في القضايا التعليقية ترى الجزم بوجود شيء منوطا بوجوده في لحاظه متحققا على وجود المنوط في طرف ملحوظه. ولا يتوهم: بأن مركز جزمه الملازمة بينهما، إذ هما مفهومات متغايران متلازمان، والجزم بأحد المفهومين غير الجزم بالأخر، لان قوام أنحاء التصديق بأثناء تصوره. فإذا عرفت ذلك ترى أن لب الإرادة المشروطة يرجع إلى فعلية الاشتياق التام القائم بالنفس في طرف لحاظ الشيء خارجا، قبال الإرادة المطلقة الراجعة إلى الاشتياق بالشيء لا في طرف وجود شيء آخر في لحاظه، وربما يفترقان في عالم التأثير، حيث إن تأثير الإرادة في طرف الشيء لا يكون إلا بوجوده خارجا، ومن هذا الباب كلية إناطة الإرادة بموضوعه. وحينئذ فمفاد الخطاب المشروط ليس إلا هذه الإرادة في طرف الشيء لحاظا، ففي الحقيقة الاشتياق الفعلي قائم بفرض وجود الموضوع أو الشرط، فصح لنا أن نقول: إن المبرز بالخطابات التي هي روح الحكم المتجسم بآثاره بخطابه في جميع المقامات فعلي قائم على الوجودات الفرضية واللحاطية، لا أن مفاد الخطاب مجعول فرضي يفرض وجود موضوعه، نظير الملكية الفرضية في العقود التعليقية. وحينئذ لنا دعوى أجنبية القضايا الطلبية عن القضايا الحقيقية = (*)

[٤٦٥]

= المصطلحة، بل هي إنما يصح في الاحكام المجعولة أو العوارض الخارجية التي كان فرض وجود الموضوع موجبا لفرض محموله، وفي الاحكام الطلبية - كما عرفت - ليس الأمر كذلك، فجعلها من سنخ القضايا الحقيقية مبنية على كون الاحكام التكليفية بحقيقتها مجعولة، نظير الاحكام الوضعية في المعاملات، ولقد عرفت ما فيه بأوضح بيان. وحينئذ ففي مورد إذا ثبت وجوب المشروط بفرض الشرط فيه لم يكن إلا طرفا لمفاد الخطاب الثابت للذات فعلا، ومن المعلوم: أن هذا المعنى غير راجع إلى قيديتي شيء لموضوع الخطاب أو للمخاطب، وإن كان قابلا لارجاع أحدهما بالأخر بنحو من الاعتبار والعناية، وإلا فيحسب الحقيقة أحد الاعتبارين غير الأخر. وحينئذ فتوهم أن الموضوع مركب من ذات ووصف غلط، إلا بتمحل خارج عن كيفية الخطاب. وحينئذ بعدما كان مفاد الخطاب ثبوت حكم فعلي للذات العاري عن القيد - غاية الأمر كان هذا الحكم موجودا فعليا في طرف فرض الموضوع لا في طرف وجوده خارجا، بل هو طرف تطبيق الخطاب وتأثيره الخارج عن مفاده - فلا قصور في شمول دليل التنزيل لمثله ولو قبل حصول شرطه، غاية الأمر لا أثر له أصلا إلا بعد حصول الشرط، والمفروض: أن في الاستصحاب أيضا لا يحتاج إلا إلى كون المنزك وما هو مفاد الخطاب موجودا حين يقينه ومشكوكا بقائه مع ترتب عمل حين الشك. ثم إنه لو بنينا على جعلية الاحكام، فلم لا يقول بأن المجعول ما هو على وفق إرادته؟ إذ حينئذ لابد وأن يلتزم بان الوجوب المجعول فعلي على وفق فعلية إرادته ومنوط بوجود الشيء في لحاظه وفرضه، لا أنه منوط بوجود الشيء خارجا، إذ حينئذ لا بأس بالاستصحاب التعليقي أيضا، لان المستصحب أيضا وجوب فعلي في طرف لحاظ الشيء الحاصل قبل وجود الشرط خارجا، كما هو شأن إرادته واشتياقه. ولئن اغمض عما ذكر كله وقلنا بجعلية الوجوب وإناطته بوجود الشرط والموضوع خارجا، فنقول: إنه لا شبهة في أن مفاد الخطاب قبل وجودات الموضوع لا يكون إلا فرضا، كما أن قبل قيوده الحكم أيضا لا يكون ثبوته للذات المجرد عن القيد أيضا إلا فرضا، وحينئذ فان اريد في الاستصحاب اليقين بالوجود الفعلي فلزامه عدم جريانه في الاحكام الكلية قبل وجود موضوعاتها، والمفروض: أنه يلتزم بجريانه فيها، ولزامه الاكتفاء بوجود الحكم فرضا في زمان يقينه، فلم لا يلتزم بكفاية فرضية هذا الحكم لمثل هذا الذات المجرد قبل حصول شرطه؟. وتوهم: أن موضوع الحكم في الواجبات المشروطة هو الذات المقيد لا المجرد، قد عرفت فساده، لان شأن شرائط الحكم إخراج الذات عن الاطلاق كنفس الحكم، لا تقيد الذات بالحكم أو بما انبط به الحكم، فالذات في القضايا المشروطة تمام الموضوع نحو لا إطلاق فيه ولا تقيد، فيصدق على هذا الذات = (*)

في بقاء الحرمة والنجاسة المترتبة على العنب على تقدير الغليان عند فرض وجود العنب وتبدله إلى الزبيب قبل غليانه، فيستصحب بقاء النجاسة والحرمة للعنب على تقدير الغليان، ويترتب عليه نجاسة الزبيب عند غليانه إذا فرض أن وصف العنبية والزببية من حالات الموضوع لا أركانه، وهذا القسم من الاستصحاب هو المصطلح عليه بالاستصحاب التعليقي. وبعبارة أوضح: نعني بالاستصحاب التعليقي " استصحاب الحكم الثابت على الموضوع بشرط بعض ما يلحقه من التقادير " فيستصحب الحكم بعد فرض وجود المشروط وتبدل بعض حالاته قبل وجود الشرط، كاستصحاب بقاء حرمة العنب عند صيرورته زبيبا قبل فرض غليانه. وفي جريان استصحاب الحكم في هذا الوجه وعدم جريانه قولان: أقواهما: عدم الجريان، لان الحكم المترتب على الموضوع المركب إنما يكون وجوده وتقرره بوجود الموضوع بما له من الاجزاء والشرائط، لان نسبة الموضوع

= المجرد تمام الموضوع للوجوب الفرضي، فيصير نسبة الوجوب في فرضه وتعقله بالاضافة إلى هذا القيد ووجود الموضوع على السوية، فلم يجر الاستصحاب في الاول دون الثاني. ولئن اغمض عما ذكرنا أيضا وقلنا برجوع قيود الحكم إلى الموضوع، فنقول: إن فرضية الحكم تبع فرضية وجود الموضوع إما بتمامه أو ببعض أجزائه وقيوده، وأي عقل يفرق في فرضية الحكم بين فرضية تمام الموضوع أو بعضه؟ وليس مفاد الخطاب إلا حكم فرض تبع فرضية وجود الموضوع عقلا، وفي هذه العروة هل العقل يفرق بين فرضية تمام الموضوع أو بعضه؟ حاشا! وعلى فرض كون هذه الاناطة شرعية، بمعنى أن الشارع جعل حكما فرضيا منوطا بفرضية موضوعه بتمامه، نقول: إن الحكم الثابت للمركب إذا كان منبسطا على أجزائه فكل جزء يتلقى من هذا الخطاب حظا من الحكم الملازم مع حكم سائر أجزائه فعلية وفرضية، وحينئذ كل جزء مشمول حكم فرضي تبع فرض حكم غيره بعدم وجوده، فأين قصوره في شمول " لا تنقض " حكم هذا الجزء الفرضي المختص به؟. وتوهم: أنه كالصحة التأهيلية، غلط واضح، إذ المتيقن هو الحكم للذات في حال العنبية لا مطلقا، ونحن نستصحب هذا الحكم الضمني الفرضي في حال الزببية. ولئن تأملت فيما ذكرنا ترى أنه ليس في كلماته إلا رعدا وبرقا خاليا عن المطر! ومصادرة محضة! فتأمل جدا. (*)

إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، ولا يعقل أن يتقدم الحكم على موضوعه، والموضوع للنجاسة والحرمة في مثال العنب إنما يكون مركبا من جزئين: العنب والغليان من غير فرق بين أخذ الغليان وصفا للعنب، كقوله: " العنب المغلي يحرم وينجس " أو أخذه شرطا له، كقوله: " العنب إذا غلى يحرم وينجس " لان الشرط يرجع إلى الموضوع (١) ويكون من قيوده لا محالة، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه، لما تقدم: من أنه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون للمستصحب نحو وجود وتقرر في الوعاء المناسب له، فوجود أحد جزئي الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعي ما لم ينضم إليه الجزء الآخر. نعم: الاثر المترتب على أحد جزئي المركب هو أنه لو انضم إليه الجزء الآخر لترتب عليه الاثر، وهذا المعنى مع أنه عقلي مقطوع البقاء في كل مركب وجد أحد جزئيه، فلا معنى لاستصحابه، وقد تقدم في مبحث الاقل والاكثر: أنه لا يمكن استصحاب الصحة التأهيلية لجزء المركب عند احتمال طرو القاطع أو المانع، لان الصحة التأهيلية مما لا شك في بقائها، فانها عبارة عن كون الجزء على وجه لو انضم إليه الجزء الآخر لترتب عليه الاثر، ففي ما نحن فيه ليس للعنب المجرد من الغليان أثر إلا كونه لو انضم إليه الغليان لثبتت حرمة وعرضت عليه النجاسة، وهذا المعنى مما لا شك في بقائه، فلا معنى

(١) لا يخفى: أن المنع عن جريان الاستصحاب التعليقي لا يتوقف على رجوع الشرط إلى الموضوع وكونه من قيوده - كما لا محيص عنه - بل يكفي كون الشرط علة لحدوث النجاسة والحرمة للعنب، فإنه مع عدم الغليان لا نجاسة ولا حرمة أيضا، لانتفاء المعلول بانتفاء علته كانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، غاية أنه في الموضوع يدور بقاء الحكم أيضا مدار بقاء الموضوع، وفي العلة يمكن أن تكون علة للحدوث فقط، فالاستصحاب التعليقي لا يجري على كل حال (منه). (*)

[٤٦٨]

لاستصحابه. وحاصل الكلام: أن الشك في بقاء الحرمة والنجاسة المحمولين على العنب المغلي إنما يمكن بوجهين - أحدهما: الشك في رفع الحرمة والنجاسة عنه بالنسخ. ثانيهما: الشك في بقاء الحرمة والنجاسة عند تبدل بعض الحالات بعد فرض وجود العنب المغلي بكلا جزئيه، كما إذا شك في بقائهما عند ذهاب ثلثه. ولا إشكال في استصحاب بقاء الحرمة والنجاسة للعنب في كل من الوجهين، كما تقدم. وليس هذا مراد القائل بالاستصحاب التعليقي، ونحن لا نتصور للشك في بقاء النجاسة والحرمة للعنب المغلي وجها آخر غير الوجهين المتقدمين، فالاستصحاب التعليقي بمعنى لا يرجع إلى استصحاب عدم النسخ ولا إلى استصحاب الحكم عند فرض وجود الموضوع بجميع أجزائه وقيوده وتبدل بعض حالاته، مما لا أساس له ولا يرجع إلى معنى محصل. وما يقال: من أنه يمكن فرض بقاء النجاسة والحرمة في المثال بوجه آخر لا يرجع إلى الوجهين السابقين، بتقريب: أن العنب قبل غليانه وإن لم يكن معروضا للحرمة والنجاسة الفعلية لعدم تحقق شرط الموضوع، إلا أنه معروض للحرمة والنجاسة التقديرية، لانه يصدق على العنب عند وجوده قبل غليانه أنه حرام ونجس على تقدير الغليان، فالحرمة والنجاسة التقديرية ثابتان للعنب قبل غليانه، فيشك في بقاء النجاسة والحرمة التقديرية عند صيرورة العنب زيبيا - بعدما كان عنوان العنبية والزيبية من حالات الموضوع لا من مقوماته - فعدم حصول الغليان إنما يمنع عن الشك في بقاء الحرمة والنجاسة الفعلية واستصحابهما، لا عن الشك في بقاء الحرمة والنجاسة التقديرية واستصحابهما فهو واضح الفساد، فإن الحرمة والنجاسة الفرضية التقديرية لا معنى لاستصحابهما، إذ ليست الحرمة والنجاسة الفرضية في العنب الغير المغلي إلا

[٤٦٩]

عبارة عن " أن العنب لو انضم إليه الغليان لترتبت عليه النجاسة والحرمة " وهذه القضية التعليقية - مضافا إلى أنها عقلية لأنها لازم جعل الحكم على الموضوع المركب الذي وجد أحد جزئيه - مقطوعة البقاء لا معنى لاستصحابها، كما تقدم. وأما حديث كون عنوان العنب والزبيب من حالات الموضوع لا مقوماته فهو اجنبي عما نحن بصدده، فإن اعتبار كون الخصوصية المنتفية من الحالات لا المقومات إنما هو في مرحلة الحكم ببقاء المتيقن بعد الفراغ عن ثبوته وحدوثه، والكلام في المقام إنما هو في مرحلة الثبوت والحدوث، لما عرفت: من أنه لم يحدث الحكم المترتب على الموضوع المركب إلا بعد وجود جميع أجزائه، والعنب قبل الغليان جزء الموضوع فلم تحدث فيه النجاسة والحرمة حتى يقال: إن خصوصية العنبية والزيبية من الحالات لا المقومات. وبعبارة أوضح: حديث أخذ الموضوع من العرف واتحاد القضية المشكوكة للقضية المتيقنة إنما هو باعتبار مفاد أخبار الاستصحاب، يعني أن المشكوك فيه في قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " لا بد وأن يكون متحدا مع المتيقن السابق

اتحادا عرفيا، لا عقليا، وليس معنى أخذ الموضوع من العرف أخذ موضوع الدليل الذي رتب الحكم فيه على الموضوع من العرف، فانه لو كان المراد منه ذلك لكان ثبوت الحكم على الموضوع الذي تبدل بعض حالاته مما يفيد نفسه دليل الحكم، ولا يبقى موقع لاثباته بالاستصحاب. والحاصل: أن أخذ موضوع الدليل المثبت للحكم من العرف غير أخذ موضوع الاستصحاب من العرف، فان معنى أخذ موضوع الدليل من العرف هو أنه لو قام الدليل على طهارة الحطب مثلا فالمرجع في تعيين معنى الحطب ومقدار سعة مفهومه وضيقه إلى العرف، فلو شك في أن القصب من الحطب أو لا، فيرجع إلى العرف، فان كان العرف يرى القصب من أفراد الحطب

[٤٧٠]

بحسب ما ارتكز في ذهنه من معنى الحطب، فيكون حكم القصب حكم سائر أفراد الحطب ويشمله دليل طهارة الحطب، وإن لم يكن القصب من أفراد الحطب عرفا أو توقف العرف في كونه من أفراد، فلا يشمله دليل طهارة الحطب، بل لابد في الحكم بطهارته ونجاسته من الرجوع إلى دليل آخر لو كان، وإلا فالإصول العملية، فهذا معنى أخذ موضوع الدليل من العرف. وأما معنى أخذ موضوع الاستصحاب من العرف: فهو إنما يكون بعد الفراغ عن أن موضوع الدليل لا يعم المشكوك فيه عرفا بل للمشكوك فيه معنى يبين ما لموضوع الدليل من المعنى بحسب المرتكز العرفي، كما إذا شك في بقاء طهارة الحطب بعدما صار فحما، فان للحطب مفهوما يبين مفهوم الفحم عرفا، ولا يكاد يشك العرف في عدم صدق الحطب على الفحم، ومع هذا يجري استصحاب بقاء طهارة الحطب عند صيرورته فحما، لأن مفهوم الحطب وإن كان يبين مفهوم الفحم عرفا، إلا أن العرف بحسب مناسبة الحكم والموضوع يرى أن معروض الطهارة ذات الحطب المحفوظة في الفحم أيضا وأن عنوان الحطب كان علة لعروض الطهارة على الذات، فيشك في أنه علة حدوثا وبقاء فتزول الطهارة عن الذات عند انعدام عنوان الحطب بتبدله فحما لزوال علتها، أو أن عنوان الحطب علة لحدوث الطهارة على الذات فقط من دون أن يكون علة للبقاء أيضا فتبقى الطهارة ما دامت الذات محفوظة عرفا، ومعنى انحفاظ الذات عرفا، هو أن العرف يرى اتحاد ذات الفحم لذات الحطب، فتتحد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة عرفا ويجري فيها الاستصحاب لو فرض الشك في بقاء الطهارة في الفحم. بخلاف الرماد، فان ذات الرماد وإن كانت هي ذات الحطب عقلا، إلا أن العرف يرى التباين بين ذات الرماد وذات الحطب، فتختلف القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة لو فرض الشك في بقاء الطهارة في الرماد، فلا

[٤٧١]

يجري فيه استصحاب الطهارة. فظهر: أن حديث أخذ الموضوع من العرف في باب الاستصحاب وكون وصف العنبة والزبيبية من الخصوصيات التي لا تضر تبادلها ببقاء الموضوع عرفا أجنبي عن المقام، فإن أخذ الموضوع في باب الاستصحاب من العرف إنما هو بعد الفراغ عن تشخيص مفهوم الموضوع الذي رتب عليه الحكم في لسان الدليل وتعيين ما ينطبق عليه المفهوم وبعد ثبوت الحكم على موضوعه، وأين هذا مما نحن فيه: من استصحاب نجاسة العنب وحرمنه عند صيرورته زبيبا قبل فرض غليانه ؟ مع أن النجاسة والحرمة إنما يعرضان للعنب المغلي، فقبل غليان العنب لا نجاسة ولا حرمة، والحرمة والنجاسة التقديرية قد عرفت أنه لا معنى لاستصحابها، فأين المتيقن وما المستصحب ؟ فيبقى نجاسة الزبيب

المغلي وحرمة مشكوكة الحدوث، فإن الزبيب المغلي غير العنب المغلي كمغايرة الفحم للخطب، فلا يعمه أدلة نجاسة العنب المغلي وحرمة. هذا كله إذا أراد القائل بالاستصحاب التعليقي استصحاب نفس الحرمة والنجاسة العارضتين على العنب المغلي. وإن أراد به استصحاب الملازمة بين الغليان والنجاسة والحرمة وسببته لهما، كما يظهر من كلام الشيخ - قدس سره - ففيه: أولاً: أن الملازمة بين غليان العنب ونجاسته وحرمة وإن كانت أزلية تنتزع من جعل الشارع وإنشائه النجاسة والحرمة على العنب المغلي أولاً ويكون انقلاب العنب إلى الزبيب منشأ للشك في بقاء الملازمة، إلا أنه قد عرفت في الاحكام الوضعية: أن الملازمة والسببية لا يعقل أن تنالها يد الجعل الشرعي، فلا يجري استصحاب بقاء الملازمة والسببية في شئ من الموارد، لان المستصحب لا بد وأن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي (١). والعجب

(١) أقول: المراد من الحكم الشرعي في باب الاستصحاب ما كان أمر رفعه ووضع بيد الشارع، = (*)

[٤٧٢]

من الشيخ - قدس سره - ! حيث إنه شدد النكير على من قال بجعل السببية والملازمة، ومع ذلك ذهب إلى جريان استصحاب الملازمة في الاستصحاب التعليقي. وثانياً: إن الملازمة على تقدير تسليم كونها من المجعولات الشرعية فإنما هي مجعولة بين تمام الموضوع والحكم، بمعنى أن الشارع جعل الملازمة بين العنب المغلي وبين نجاسته وحرمة، والشك في بقاء الملازمة بين تمام الموضوع والحكم لا يعقل إلا بالشك في نسخ الملازمة، فيرجع إلى استصحاب عدم النسخ ولا إشكال فيه، وهو غير الاستصحاب التعليقي المصطلح عليه. فالانصاف: أن الاستصحاب التعليقي مما لا أسا له، ولا يرجع إلى معنى محصل (١). مع أن القائل به لا أظن أن يلتزم بجريانه في جميع الموارد، فإنه لو شك في كون اللباس متخذاً من مأكول اللحم أو من غيره، فالحكم بصحة الصلاة فيه تمسكاً بالاستصحاب التعليقي بدعوى " أن المكلف لو صلى قبل لبس المشكوك كانت صلاته صحيحة فتستصح الصحة التعليقية إلى ما بعد لبس المشكوك والصلاة فيه " مما لا أظن أن يلتزم به القائل بالاستصحاب التعليقي، ولو فرض أنه التزم به فهو بمكان من الغرابة !. هذا كله مضافاً إلى ما في خصوص مثال العنب والزبيب من المناقشة في الموضوع، فإن الذي ينجس بالغليان إنما هو ماء العنب لا جرمه إلا تبعاً،

= وحينئذ فبعدما كانت هذه الملازمة ناشئة من جعل الشارع الحكم للمقيد بحيث لولاه لما كان العقل يعتبر هذه الملازمة أصلاً، وحينئذ فأين قصور في شمول دليل التنزيل لمتله ؟ ونظيره السببية في الأمور الجعلية، كما تقدم، وما لا يكون جعلياً هو السببية في الأمور الواقعية، كما شرحناه سابقاً. وحينئذ لا منافات بين كلام الشيخ، ولا مجال للتعجب بأن هذا منه شئ عجاب، كما لا يخفى. (١) أقول: حاشا من المنصف لو تأمل فيما ذكرنا إن ينكر الاستصحاب التعليقي بهذا المقدار من البيان !. (*)

[٤٧٢]

فالموضوع للنجاسة هو الماء وقد انعدم بصيرورة العنب زيبياً، والباقي في الحاليين إنما هو الجرم وهو ليس موضوعاً للنجاسة والحرمة،

والزبيب لا يغلي إلا إذا اكتسب ماء جديدا من الخارج، وغليان الماء المكتسب من الخارج ليس موضوعا للنجاسة والحرمة، فالموضوع لهما قد ارتفع قطعاً، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً. تنمة: لو بنينا على جريان الاستصحاب التعليقي وكونه مثبتاً لنجاسة الزبيب وحرمة عند غليانه، ففي حكومته على استصحاب الطهارة والحلية الفعلية الثابتة للزبيب قبل غليانه وعدمه وجهان (١) أقواهما: الاول، فانه لا موجب

(١) أقول: والتحقيق أن يقال: إن الشرط في الحرمة المجعولة مثلاً تارة: اخذ شرعاً غاية للحلية أو حكم آخر مضاد له، وأخرى: لا يكون غاية كذلك للحكم المضاد وإنما هو غاية له عقلاً، بملاحظة أهمية الحرمة المشروطة حين شرطه وسقوط الوجوب الغير المغيا بالمضادة وحكم العقل بعدم اجتمام الضدين. فان كان المورد من قبيل الاول: فلا محيص من الحكومة إجمالاً، لان مرجع استصحاب الحرمة المشروطة إلى بقاء الشرطية للحرمة ولعدم الحكم الآخر المضاد له المعبر عنه بالغاية، فيرتفع الحكم المزبور في طرف الشك أيضاً، لثبوت غايته، ففي الحقيقة الحاكم على استصحاب الحكم ليس إلا هذا الاستصحاب الحاصل في ضمن الاستصحاب الحكم التعليقي الآخر، وإلا فأحد الحكمين في عرض الآخر وأن ما هو في طولهما هو جهة بقاء الشرطية والغائية التوئمين في الثبوت للقيد المزبور، كما هو ظاهر. وإن كان المورد من قبيل الثاني: فلا مجال للحكومة أصلاً، لان الحكمين عرضيين والشرطية والغائية أيضاً عرضيان، وما هو في طول الحرمة هو وجود الشرط والغاية. والاول وإن كان شرعياً فيترتب عليه أثره، بخلاف الثاني، فلا مجال لرفع اليد عن الاستصحاب في الحكم الآخر باستصحاب المشروط بشرطه، كما هو واضح. وحينئذ فما أفيد: من تعريف السببية والمسببية بين نفس الحلية في الزبيب وإطلاق الحرمة المشروطة بالغليان لحال الزببية بحيث يكون أحد الشكين مسبباً عن الشك في الآخر، غلط واضح، إذ إطلاق حرمة لحال وثبوت ضده لهذه الحالة من المتضادين، فلا يكون أحدهما مقدمة لعدم الآخر أو عدم (*)

[٤٧٤]

لتعارض الاستصحابين إلا توهم: أن الاستصحاب التعليقي كما يقتضي نجاسة الزبيب وحرمة بعد الغليان كذلك استصحاب حلية الزبيب وطهارته الثابتة له قبل الغليان يقتضي حليته وطهارته بعد الغليان، وليس الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر، فان الشك في بقاء الطهارة والحلية يلازم الشك في بقاء النجاسة والحرمة وبالعكس، فهما في رتبة واحدة، والاستصحابان يجريان في عرض واحد، فيتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى أصالة الطهارة والحلية. هذا، ولكن فيه: أن الشك في حلية الزبيب وطهارته الفعلية بعد الغليان وإن لم يكن مسبباً عن الشك في نجاسته وحرمة الفعلية بعد الغليان وإنما كان

= أحدهما مقدمة لوجود الآخر، بل هما متلازمان، وحينئذ أين شك سببي والآخر مسببي؟ في هذا * التقرير للسببية والمسببية يناهذ بأعلى صوته باشتباهه في تعيين مركز السببية والمسببية، ولو دقق النظر وفتح البصر! لا محيص له من التفصيل المتقدم وأن هذا التقرير من قوله: إن إلى آخره، إنما يجري في القسم الثاني لا الاول. وأعجب منه!! أنه صار بصدد دفع الاشكال بخيال جريان دفع هذه الشبهة في الموردين، وملخص كلامه: أن شرطية ترتب المسبب على السبب شرعاً إنما هو في الاستصحابات الموضوعية، وأما في الحكمية: فعدم ترتب الحكم الآخر على ثبوت حكم آخر من لوازم نفس استصحابه، وفي مثله يترتب جميع الآثار حتى العقلية بلا خصوصية في شرعية الأثر فيه، وحينئذ فاستصحاب الحرمة التعليقية في حال الزببية والتعبد ببقائه في هذا الحال يلازم عقلاً للتعبد بارتفاع الحلية في هذا الحال. وتوضيح فساده: أن التعبد بوجود الحكم الآخر أيضاً عين التعبد بارتفاع الحرمة التعليقية، فلم لا تنعكس الامر في المقام؟ لان لازم تضاد الحكمين ملازمة وجود كل منهما لعدم الآخر واقفاً وظاهراً من دون تقدم رتبة أحدهما على الآخر، ومع وحدة الرتبة لا يبقى لك مجال إجراء الاصل في طرف وترتب لازمه ظاهراً، بل لنا أن نعكس الامر. ولا يخفى أيضاً أن هذا البيان إنما يجري في الصورة الثانية، وإلا ففي الصورة الاولى تقرب الحكومة في غاية الوضوح وبه يبقى الاساس لاستصحاب الاحكام التعليقية، إذ في موردها غالباً الحلية اللا اقتضائية الموجب لكون ما هو شرط للحرمة شرعاً غاية للحلية كذلك،

[٤٧٥]

الشك في أحدهما ملازما للشك في الآخر - بل الشك في أحدهما عين الشك في الآخر - إلا أن الشك في الطهارة والحلية الفعلية في الزبيب المغلي مسبب عن الشك في كون المجموع الشرعي هل هو نجاسة العنب المغلي وحرمة مطلقا حتى في حال كونه زيبيا ؟ أو أن المجموع الشرعي خصوص نجاسة العنب المغلي وحرمة ولا يعم الزبيب المغلي ؟ فإذا حكم الشارع بالنجاسة والحرمة المطلقة بمقتضى الاستصحاب التعليقي يرتفع الشك في حلية الزبيب المغلي وطهارته. والحاصل: أن الشك في الحلية والحرمة والطهارة والنجاسة في الزبيب المغلي مسبب عن الشك في كيفية جعل النجاسة والحرمة للعنب المغلي وأن الشارع هل رتب النجاسة والحرمة على العنب المغلي مطلقا في جميع مراتبه المتبادلة ؟ أو أن الشارع رتب النجاسة والحرمة على خصوص العنب ولا يعم الزبيب ؟ فالاستصحاب التعليقي يقتضي كون النجاسة والحرمة مترتين على الاعم، ويثبت به نجاسة الزبيب المغلي، فلا يبقى مجال للشك في الطهارة والحلية. فان قلت: الاصل الجاري في الشك السببي إنما يكون رافعا لموضوع الاصل المسببي إذا كان أحد طرفي المشكوك فيه في الشك المسببي من الآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه بالشك السببي، كما في طهارة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة والنجاسة، فان نجاسة الثوب وإن لم تكن من آثار نجاسة الماء بل هي من آثار بقاء علقها: من الدم أو البول الذي أصاب الثوب، إلا أن طهارة الثوب من الآثار الشرعية المترتبة على طهارة الماء، فان معنى حكم الشارع بطهارة الماء هو طهارة الثوب المغسول به، ولاجل ذلك كان استصحاب طهارة الماء أو قاعدة الطهارة رافعا للشك في نجاسة الثوب، فما لم يكن أحد طرفي المشكوك فيه بالشك المسببي من الاحكام والآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه بالشك السببي لا يمكن أن يكون الاصل الجاري في السبب رافعا

[٤٧٦]

لموضوع الاصل الجاري في المسبب، وفيما نحن فيه ليس الامر كذلك، فان الشك في حلية الزبيب المغلي وطهارته وإن كان مسببا عن الشك في كيفية جعل النجاسة والحرمة للعنب المغلي، إلا أن عدم حلية الزبيب وطهارته ليس من الآثار الشرعية المترتبة على حرمة العنب المغلي ونجاسته، بل لازم جعل حرمة العنب ونجاسته مطلقا حتى مع تبدله إلى الزبيب هو عدم الحلية والطهارة عقلا، وإلا لزم اجتماع الضدين، فاستصحاب الحرمة والنجاسة التعليقية لا يثبت عدم حلية الزبيب المغلي وطهارته، لان إثبات أحد الضدين بالاصل لا يوجب رفع الضد الآخر إلا على القول باعتبار الاصل المثبت. قلت: هذا الاشكال إنما نشأ من الخلط بين الاصول السببية والمسببية الجارية في الشبهات الحكمية والجارية في الشبهات الموضوعية، فانه في الشبهات الموضوعية لا بد وأن يكون أحد طرفي المشكوك فيه بالشك المسببي من الآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه بالشك السببي مع قطع النظر عن التعبد بالاصل الجاري في السبب، فعند ذلك يكون الاصل السببي رافعا لموضوع الاصل المسببي. وأما الشبهات الحكمية: فلا يعتبر فيها أن يكون أحد طرفي المشكوك فيه بالشك المسببي من الآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه بالاصل السببي مع قطع النظر عن التعبد بالاصل الجاري في

السبب، بل نفس التعبد بالاصل السببي يقتضي رفع الشك المسببي شرعا، لان المسبب يصير أثرا شرعيا للسبب بالتعبد بالاصل الجاري فيه. والسر في ذلك: هو أنه في الشبهات الموضوعية يكون أحد طرفي الشك المسببي أثرا شرعيا لمؤدى الاصل السببي بدليل آخر غير أدلة الاصول، فتكون الكبرى الكلية الشرعية في طرف كل من السبب والمسبب معلومة من الخارج، وإنما يراد بالاستصحاب تطبيق الكبرى الكلية على المورد المشكوك فيه، كما في مثال الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة والنجاسة، فان الكبرى الكلية

[٤٧٧]

- وهي طهارة كل ما يغسل بالماء الطاهر - إنما تكون معلومة من دليل اجتهادي آخر غير أدلة الاستصحاب، وإنما يراد من استصحاب طهارة الماء اثبات كون الثوب مغسولا بالماء الطاهر وانطبق الكبرى الكلية على الثوب النجس المغسول بالماء، فيرتفع الشك في نجاسة الثوب من ضم الوجدان بالاصل، أي الغسل بالوجدان وطهارة الماء بالاصل. وهذا بخلاف الشبهات الحكمية، فان كون أحد طرفي الشك المسببي أثرا شرعيا لمؤدى الاصل السببي وجعل الكبرى الكلية الشرعية في طرف المسبب إنما يكون بنفس أدلة الاستصحاب، بحيث لو لم يكن الاستصحاب حجة شرعية لم تكن تلك الكبرى مجعولة في طرف المسبب، كما في مثال العنب والزبيب المغلي، فإنه لم يقد دليل على حكم الزبيب المغلي وإنما يراد إثبات حكمه بالاستصحاب، فيكون استصحاب نجاسة العنب إذا غلى مثبنا لنجاسة الزبيب المغلي وحرمة ورافعا للشك في حليته وطهارته، فان التعبد بنجاسة الشئ وحرمة يقتضي عدم الحلية والطهارة، فالاستصحاب التعليقي لو لم يثبت عدم حلية الزبيب وطهارته كان التعبد به لغوا ويلزم بطلان استصحاب التعليقي أساسا. وحاصل الكلام: هو أن عدم أحد الضدين وإن كان من اللوازم العقلية لوجود الآخر والاصول العملية لا تثبت اللوازم العقلية، إلا أن هذا فيما إذا لم يكن التعبد بعدم أحد الضدين مما يقتضيه التعبد بوجود الضد الآخر، كما فيما نحن فيه، فان التعبد بنجاسة العنب المغلي وحرمة بما له من المراتب التي منها مرتبة كونه زيبيا - كما هو مفاد الاستصحاب التعليقي - يقتضي التعبد بعدم طهارته وحليته، إذ لا معنى للتعبد بالنجاسة والحرمة إلا إلغاء احتمال الحلية والطهارة، فاستصحاب الحرمة والنجاسة التعليقية يكون حاكما على استصحاب الحلية والطهارة الفعلية ورافعا لموضوعه، فتأمل جيدا.

[٤٧٨]

- التنبيه السابع - قد تقدم أنه لا مجال للاشكال في جريان استصحاب بقاء الحكم عند الشك في النسخ، من غير فرق بين أحكام هذه الشريعة المطهرة وبين أحكام الشرايع السابقة، فكما يجري استصحاب بقاء الحكم عند الشك في نسخ حكم من أحكام هذه الشريعة، كذلك يجري استصحاب بقاء حكم الشرايع السابقة عند الشك في نسخه، وقد يمنع عن جريان استصحاب بقاء أحكام الشرايع السابقة لوجهين: الاول: دعوى اختلاف الموضوع، فان المكلف بأحكام كل شريعة إنما هو المدرك لتلك الشريعة، والذين أدركوا الشرايع السابقة قد انقرضوا، فلا يجري الاستصحاب في حق من أدرك هذه الشريعة ولم يدرك الشرايع السابقة. الوجه الثاني: دعوى العلم الاجمالي بطرو النسخ لاحكام الشرايع السابقة، فإنه لو لم نقل أن هذه الشريعة المطهرة قد نسخت جميع أحكام الشرايع السابقة فلا أقل من كونها ناسخة لبعضها، والعلم الاجمالي يمنع

عن جريان الاصول في الاطراف. هذا، ولكن لا يخفى ما في كلا الوجهين من النظر. أما الوجه الاول: ففيه أن توهم اختلاف الموضوع مبني على أن تكون المنشآت الشرعية أحكاماً جزئية بنحو القضايا الخارجية، فيكون كل فرد من أفراد المكلفين موضوعاً مستقلاً قد انشأ في حقه حكم يختص به ولا يتعداه، فتستقيم حينئذ دعوى كون الموضوع لاحكام الشرايع السابقة هو خصوص أحاد المكلفين الذين أدركوا تلك الشرايع. ولكن كون المنشآت الشرعية أحكاماً جزئية بمراحل عن الواقع ولا يمكن الالتزام به، فإنه يلزم أن تكون الأدلة الواردة في الكتاب والسنة كلها أخباراً عن إنشاءات لاحقة عند وجود أحاد المكلفين بعدد أفرادهم، وهو كما ترى !.

[٤٧٩]

بل التحقيق: أن المنشآت الشرعية كلها من قبيل القضايا الحقيقية التي يفرض فيها وجود الموضوع في ترتب المحمول عليه ويؤخذ للموضوع عنوان كلي برآناً لما ينطبق عليه من الافراد عند وجودها، كالبالغ العاقل المستطيع الذي اخذ عنواناً لمن يجب عليه الحج، وكالحق المجتهد العادل الذي اخذ عنواناً لمن يجوز تقليده، ونحو ذلك من العناوين الكلية، فالموضوع ليس أحاد المكلفين لكلي يتوهم اختلاف الموضوع باختلاف الاشخاص الموجودين في زمان هذه الشريعة والموجودين في زمان الشرايع السابقة، فإذا كان الموضوع لوجوب الحج هو عنوان البالغ العاقل المستطيع، فكل من ينطبق عليه هذا العنوان من مبدء إنشاء الحكم إلى انقضاء الدهر يجب عليه الحج، سواء أدرك الشرايع السابقة أو لم يدرك، فإذا فرض أنه انشأ حكم كلي لموضوع كلي ثم شك المكلف في بقاء الحكم ونسخه فيجري استصحاب بقائه، سواء أدرك الشرايع السابقة أو لم يدرك إلا هذه الشريعة المطهرة، إلا إذا كان الحكم من أول الامر مقيداً بزمان خاص. فالانصاف: أنه لا فرق في جريان استصحاب عدم النسخ عند الشك فيه بين أحكام هذه الشريعة وبين أحكام الشرايع السابقة، وهذا من أحد المواقع التي وقع الخلط فيها بين كون الاحكام الشرعية على نحو القضايا الخارجية أو على نحو القضايا الحقيقية، فمن منع عن جريان استصحاب عدم النسخ بالنسبة إلى احكام الشرايع السابقة بدعوى اختلاف الموضوع تخيل: أن الاحكام الشرعية تكون من القضايا الخارجية، وقد عرفت فسادها. وما أجاب به الشيخ - قدس سره - عن دعوى اختلاف الموضوع: بأننا نفرض كون الشخص مدركاً للشريعتين فيجري في حقه استصحاب عدم النسخ، لا يحسم مادة الاشكال، فإنه لا أثر له بالنسبة إلى من لم يدرك الشريعة السابقة، ولا يجوز التمسك بقاعدة الاشتراك في التكليف، بدهاء أن الاشتراك إنما

[٤٨٠]

يكون في التكاليف الواقعية، وأما التكاليف الظاهرية التي تؤدي إليها الاصول العملية: فليس محل لتوهم الاشتراك فيها، فان مؤديات الاصول إنما تختص بمن يجري في حقه الاصل، فقد يجري في حق شخص لوجود شرائطه فيه، ولا يجري في حق شخص آخر لعدم وجود شرائطه فيه، وذلك واضح. وأما الوجه الثاني: ففيه أن العلم الاجمالي بنسخ جملة من الاحكام التي كانت في الشرايع السابقة ينحل بالظفر بمقدار من الاحكام المنسوخة التي يمكن انطباق المعلوم بالاجمال عليها (١) فتكون الشبهة فيما عدا ذلك بدوية ويجري فيها الاصل بلا مزاحم. فالاقوى: أنه لا مانع من جريان الاصل بالنسبة إلى احكام الشرايع السابقة عند الشك في نسخها. نعم: يمكن أن يقال. إنه لا جدوى لاستصحاب حكم الشريعة السابقة،

فانه على فرض بقاء الحكم في هذه الشريعة فانما يكون بقاءه بإمضاء من الصاعد بها، كما يدل عليه قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - " ما من شئ يقربكم إلى الجنة ويبعدكم عن النار إلا وقد امرتكم به " (٢) الخبر، فمع عدم العلم بالامضاء لا جدوى لاستصحاب بقاء حكم الشريعة السابقة (٣) فتأمل.

(١) أقول: بناء على كون العلم الاجمالي تعلق بالنسخ الوارد فيما بأيدينا من الكتب لا مجال لانحلاله على مبناه السابق في مسألة الفحص في الاحكام. ولكن قد عرفت ما فيه. (٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب مقدمات التجارة الحديث ٢. (٣) أقول: بعد كون حكم كل شريعة حكما إلهيا ناشئا عن مصلحة ثابتة في حق المحكوم عليه، فعلى تقدير بقاء هذا الحكم في زمان الشريعة اللاحقة يستحيل عدم إمضائه له، لان عدم إمضائه مساوق لعدم تمامية مبادي حكمه في حقهم، والمفروض: أن بقاءه في حقهم يكشف عن تمامية الملاك والمبادئ، وإلا يلزم الجهل في المبدء الباري جلت عظمتة (تعالى عن ذلك علوا كبيرا) وحينئذ الشك في بقاءه مساوق للشك في بقاء ما هو ممضاة في الشريعة السابقة، والاستصحاب يثبت بقاءه، كما لا يخفى. (*)

[٤٨١]

- التنبيه الثامن - قد اشتهر بين المتأخرين القول باعتبار مثبتات الامارات دون مثبتات الاصول، خلافا لما يظهر من بعض كلمات المتقدمين، وتحقيق الكلام في ذلك يستدعي بيان ما تمتاز به الامارات عن الاصول موضوعا وحكما. أما امتيازها من حيث الموضوع فيامور: الاول: عدم أخذ الشك في موضوع الامارة وأخذه في موضوع الاصل، فان التباعد بالاصول العملية إنما يكون في مقام الحيرة والشك في الحكم الواقعي، فقد اخذ الشك في موضوع أدلة الاصول مطلقا محرزة كانت أو غير محرزة، بخلاف الامارات، فان أدلة اعتبارها مطلقة لم يؤخذ الشك فيها، كقول - عليه السلام - " العمري ثقة فما أدى إليك عني فعني يؤدي ". نعم: الشك في باب الامارات إنما يكون موردا للتعبد بها، لانه لا يعقل التعبد بالامارة وجعلها طريقا محرزة للواقع مع انكشاف الواقع والعلم به، فلا بد وأن يكون التعبد بالامارة في مورد الجهل بالواقع وعدم انكشافه لدى من قامت عنده الامارة، ولكن كون الشك موردا غير أخذ الشك موضوعا، كما لا يخفى. الامر الثاني: الامارة إنما تكون كاشفة عن الواقع مع قطع النظر عن التعبد بها، بخلاف الاصول العملية، غايته أن كشفها ليس تاما كالعلم، بل كشفها ناقصا يجامعه احتمال الخلاف، فكل أمارة ظنية تشارك العلم من حيث الاحراز والكشف عما تحكي عنه، والفرق بينهما إنما يكون بالنقص والكمال، فان كاشفية العلم وإحرازه تام لا يجتمع معه احتمال الخلاف، وأما كاشفية الامارة وإحرازها فهو ناقص يجتمع معه احتمال الخلاف، فالامارات الظنية تقتضي الكشف والاحراز بذاتها مع قطع النظر عن التعبد بها، وإنما التعبد

[٤٨٢]

يوجب تميم كشفها وتكميل إحرازها بإلغاء احتمال الخلاف. وأما أصل الكشف والاحراز الناقص: فليس ذلك بالتعبد، ولا يمكن إعطاء صفة الكاشفية والاحراز لما لا يكون فيه جهة كشف وإحراز، فالكشف الناقص في الامارة كالكشف التام في العلم لا يمكن أن تناله يد الجعل، وإنما الذي يمكن أن تناله يد الجعل هو تميم الكشف بإلغاء احتمال الخلاف وعدم الاعتناء به. الامر الثالث: الامارة إنما يكون اعتبارها من حيث كشفها وحكايتها عما تؤدي إليه، بمعنى أن الشارع لاحظ جهة كشفها في مقام اعتبارها، فإن ألغى الشارع جهة كشفها واعتبرها أصلا عمليا فلا يترتب عليها ما يترتب على الامارات، بل يكون حكمها حكم الاصول العملية، كما لا يبعد أن تكون

قاعدة التجاوز وأصالة الصحة بل الاستصحاب في وجه من هذا القبيل، فإن في هذه الاصول جهة الكاشفية والامارية، ولكن الشارع اعتبرها اصولاً عملية، كما سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى) في الخاتمة، فتأمل (١). فهذه الامور الثلاثة تمتاز الامارة عن الاصل موضوعاً. وأما امتيازها عنه حكماً: فهو أن المجعول في الامارات إنما هو الجهة الثانية من الجهات الثلاث التي يقتضيها العلم الطريقي، وهي: كونه صفة قائمة في النفس، وكونه كاشفاً وطريقاً إلى المعلوم، وكونه محركاً عملاً نحو المتعلق. فهذه الجهات الثلاث كلها مجتمعة في العلم الطريقي. والمجعول في باب الامارات إنما هو الجهة الثانية من هذه الجهات، وفي باب

(١) وجهه: هو أنه يمكن أن يكون هذا راجعاً إلى الاختلاف بين الامارة والاصل في ناحية المحمول والحكم المجعول فيها، لا إلى ناحية الموضوع، فيكون امتياز الامارة عن الاصل موضوعاً بالامرئين الاولين (منه). (*)

[٤٨٣]

الاصول العملية المحرزة إنما هو الجهة الثالثة. وأما الجهة الاولى: فهي من اللوازم التكوينية للعلم الوجداني غير قابلة لان تنالها يد الجعل التشريعي، وقد تقدم تفصيل ذلك كله في الجزء الثالث من الكتاب عند البحث عن قيام الطرق والاصول مقام القطع الطريقي، وإجماله: هو أن العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في نفس العالم وتوسط تلك الصورة ينكشف ذو الصورة ويكون محرراً لدى العالم، فالعالم إنما يرى ذا الصورة بتوسط الصورة المرتسمة في النفس، ومن هنا يكون المعلوم أولاً وبالذات نفس الصورة (١) ولأجل كونها مطابقة لذي الصورة يكون ذو الصورة معلوماً ثانياً وبالتبع، وهذا من غير فرق بين أن يكون العلم من مقولة الكيف أو الفعل أو الانفعال أو غير ذلك، فإنه على جميع التقادير لا يتعلق العلم بالذوات الخارجية إلا بتوسط ما يكون بمنزلة المرآت والفتنة لها، فكاشفية العلم عن المتعلق إنما تكون بعد قيام الصورة في النفس فيتعقبها الكاشفية والاحراز، ثم يتعقب الكاشفية والاحراز الحركة والجري العملي نحو المتعلق، فالعطشان العالم بوجود الماء في المكان الكذائي يطلبه ويتحرك نحوه، والخائف العالم بوجود الاسد في الطريق يفر منه ويترك سلوكه، فالجري العملي وحركة العضلات إنما يكون بعد إحراز المتعلق. فهذه الجهات الثلاث مترتبة في الوجود، بمعنى أن الجهة الاولى متقدمة

(١) أقول: الاولى أن يقال: إن الصور بملاحظة لحاظها خارجية بلا التفات إلى ذهنيته صار منشأً لاتصاف الخارج بالمعلومية، ولا يكون المتصف بالمعلومية إلا هو، وإلا فالصور الذهنية آية عن هذا الاتصاف، وإنما هي معروضات للعلم، فيكون العلم في عالم العروض قائمة بالصور وفي عالم الاتصاف محمولة للخارجيات، فاطلاق المعلومية لا يصح إلا بالنسبة إلى الخارجيات، غاية الامر بتوسط عروضها للصور، لا أن معلومية الخارجيات تبع لمعلومية الصور، فإن نسبة العلم إلى الصور الذهنية غير نسبته إلى الخارجيات، كما هو الشأن في كل ما كان من الوجدانيات كالارادة وغيرها، كما لا يخفى. (*)

[٤٨٤]

على الجهة الثانية رتبة والجهة الثانية متقدمة على الجهة الثالثة كذلك. نعم: للعلم جهة رابعة، وهي: كونه مقتضياً للنتيج عند المصادفة والمعدورية عند المخالفة، وهذه الجهة إنما تكون في

عرض اقتضائه الحركة والجري العملي (١) فالجهة الثالثة والرابعة مما يقتضيهما العلم من الجهة الثانية، وهي: الاحراز والكاشفية. إذا تبين ذلك، فنقول: إن المجعول في باب الطرق والامارات إنما هو الطريقية والكاشفية والوسطية في الاثبات، بمعنى: أن الشارع جعل الامارة محرزة للمؤدى وطريقا إليه ومثبتة له، بناء على ما هو التحقيق عندنا: من أن الطريقية بنفسها تنالها يد الجعل كسائر الاحكام الوضعية، بل الطريقية أيضا كالملكية والزوجية من الامور الاعتبارية العرفية التي أمضاها الشارع (٢) فان

(١) أقول: وربما يكون في باب امتثال الاحكام جهة التحريك في طول المحركة، حيث إن العقل لا يحكم بالحركة على وفقه إلا من جهة تنجيز الحكم به، كما هو ظاهر. (٢) أقول: الطريقية بمعنى تتميم الكشف وتامة الانكشاف المساوق لاقاء الاحتمال بحقيقته يستحيل أن تناله يد الجعل تشريعا، كيف ! وحصر الكشف في طرف وجود الشئ ونفي احتمال عدمه الذي هو معنى تتميم كشفه يستحيل أن يكون بحقيقته جعليا، وإنما الجعل فيه بمعنى تنزيل احتمال خلافه منزلة العدم، وهذا المعنى من الجعل قابل لان يتعلق بجميع موجودات العالم، ولا يكون مختصا بشئ دون شئ، وهذا بخلاف الحقائق الجعلية، إذ هي بحقائقها امور مخصوصة متقومة بالجعل، كالملكية وأمثالها، وميزان جعلية الشئ كون منشأ انتزاع مفهومه الذي هو عبارة عن حقيقته اعتباريا منوطا بجعله، كما هو الشأن في الملكية، وهذا المعنى أجنبى عن مقام تامة الكشف وعدم احتمال الخلاف، فان منشأ انتزاع هذا المفهوم - كمفهوم الحجر والمدر - ليس إلا من الامور الواقعية، وإنما الجعل المتصور فيها ليس إلا في وجوداتها التنزيلية لا الحقيقية، ولذا نقول: إن الحجية بمعنى الكاشفية لا يكون من الجعليات إلا بنحو من العناية والتنزيل. نعم: قد يتوهم أن الحجية بمعنى المنجزية والقاطعية للعدز من الحقائق الجعلية، كما هو مسلك استاذنا، وهذا المعنى عنده لا يلازم عناية تتميم الكشف، ولذا لم يلتزم به حتى في الامارات فضلا عن الاصول، ولذا لا يلتزم بقيام الامارة مقام العلم الموضوعي مطلقا، ولا يلتزم بحكومة الامارات على =

(*)

[٤٨٥]

الظاهر أنه ليس فيما بأيدينا من الطرق والامارات ما يكون مخترعا شرعيا، بل جميع الطرق والامارات مما يتعاطاها يد العرف في إثبات مقاصدهم، كالاخذ بالطواهر والعمل بالخبر الواحد ونحو ذلك من الطرق والامارات، فهي عندهم محرزة للمؤدى وكاشفة عنه وواسطة لاثبات مقاصدهم كالعلم، والشارع قد أبقاها على حالها وأمضى ما عليه العرف، فالامارات تكون كالعلم من حيث الاحراز والكاشفية وإثبات المؤدى، وليس أخذ العقلاء بالامارات لمجرد تطبيق العمل على مؤدياتها بلا توسط الاحراز، فانه ليس في بناء العقلاء تعبد في مقام العمل، فتطبيق عملهم على ذلك إنما هو لكونها محرزة للمؤدى. فظهر: أن المجعول في الامارات ليس هو مجرد تطبيق العمل على المؤدى، بل تطبيق العمل على المؤدى من لوازم المجعول فيها، وإنما المجعول أولا وبالذات

= الاصول. والاشكال عليه: بأن هذه المرتبة من الحجية أيضا غير قابلة للجعل له مقام آخر ولكن لا إشكال في اعتبارية الحجية حقيقة، وإنما الاشكال في جعله أو انتزاعيته من جعل آخر، وعلى أي حال: فرق بين الحجية والطريقية بمعنى الكاشفية التامة بنفي احتمال الخلاف، ومجرد إضائية هذه الجهة للطريقية العرفية لا يقتضي جعلية هذا المعنى بحقيقته لدى العرف، بل المرتكز في أدهانهم أيضا إلقاء احتمال الخلاف في طرفهم عناية وتنزيلا لا حقيقة، فحركتهم على طبق طرفهم ناش عن بنائهم على انكشاف الواقع، لا على انكشافه حقيقة، ولا تعني من البناء المزبور إلا العناية والتنزيل، والشارع أمضى أيضا هذه العناية. ومن هذه الجهة قلنا: بأن هذا البناء شرعا والتنزيل يحتاج إلى أثر كي يكون البناء والتنزيل بلحاظه، وإلا فيدونه لا اعتبار للتنزيل. فلا محيص حينئذ من الالتزام بوجود أمر طريقي هو المصحح للعقوبة، وإلا فنفس التنزيل المزبور بلا مصحح له شرعا لا اعتبار له، كي يصلح للمنجزية، ولقد شرحنا هذه المقالة في مسألة جعل الطرق. وبالجملة: فالمقرر خلط بين مسلك جعل الحجية بمعنى القاطعية للعدز - الذي أفاد استاذنا بأنها من الامور الاعتبارية ومن الاحكام الوضعية كالملكية والجزئية - وبين جعل الكاشف والطريقية الملازم للوسطية في إثبات الحكم الذي بهذه العناية يقوم مقام العلم وحاكم على الاصول، وذلك بتخيل

أن الكاشفية أيضا من سنخ الملكية التي يكون بحقيقتها جعليا، ولعمري ! انه وقع من السماء إلى الأرض بلا التفات إلى اختلاف المسالك بحقيقتها ونتيجته، فتدبر بعين الانصاف. (*)

[٤٨٦]

نفس الاحراز والوسطية في الاثبات، وبتوسطه يلزم تطبيق العمل على المؤدى. نعم: المجعول في باب الاصول العملية مطلقا هو مجرد تطبيق العمل على مؤدى الاصل، إذ ليس في الاصول العملية ما يقتضي الكشف والاحراز، وليست هي طريقا إلى المؤدى، بل إنما تكون وظائف تعبدية للمتخير والشاك لا تقتضي مزيد من تطبيق العمل على المؤدى، سواء كان الاصل من الاصول المحرزة أو كان من الاصول الغير المحرزة، فانه ليس معنى الاصل المحرز كونه طريقا إلى المؤدى، بل معناه هو البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر (١) فالمجعول في الاصل المحرز هو الجهة الثالثة من العلم الطريقي، وهي الحركة والجري العملي نحو المعلوم، فالاحراز في باب الاصول المحرزة غير الاحراز في باب الامارات، فان الاحراز في باب الامارات هو إحراز الواقع مع قطع النظر عن مقام العمل، وأما الاحراز في باب الاصول المحرزة: فهو الاحراز العملي في مقام تطبيق العمل على المؤدى، فالفرق بين الاحرازين مما لا يكاد يخفى. وأما الاصول الغير المحرزة: فالمجعول فيها مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشك من دون البناء على أنه هو الواقع، فهو لا يقتضي مزيد من تنجيز الواقع عند المصادفة والمعذورية عند المخالفة، وهو الذي كان يقتضيه العلم من الجهة الرابعة. لا أقول: إن المجعول في باب الاصول الغير المحرزة نفس التنجيز والمعذورية، فان ذلك واضح الفاسد كما تقدم، بل المجعول فيها معنى لا يقتضي مزيد من التنجيز والمعذورية، بالبيان المتقدم في باب جعل الطرق والامارات. فتحصل: أن الاصول العملية كلها وظايف للمتخير في مقام العمل، والتعبد

(١) أقول: وليكن هذا في ذكر منك بأنه على هذا يستحيل حكومة الاستصحاب على سائر الاصول، كما سيأتي (إن شاء الله تعالى). (*)

[٤٨٧]

بها لمحض الجري العملي على طبق المؤدى بلا توسط الاحراز. إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك السر فيما اشتهر بين المتأخرين: من اعتبار مثبتات الامارات دون مثبتات الاصول، فان الوجه في ذلك إنما هو لمكان أن المجعول في باب الامارات معنى يقتضي اعتبار مثبتاتها ولو بألف واسطة عقلية أو عادية، بخلاف المجعول في باب الاصول العملية، فانه لا يقتضي مزيد من اعتبار نفس مؤدى الاصل، أو ما يترتب عليه من الاحكام الشرعية بلا واسطة عقلية وعادية. بيان ذلك: هو أن الامارة إنما تحكي عن نفس المؤدى ولا تحكي عن لوازم المؤدى وملزوماته الشرعية بما لها من الوسائط العقلية أو العادية (١) فان البيئة أو الخبر الواحد إنما يقوم على حياة زيد أو موت عمرو، فهو إنما يحكي عن نفس الحياة والموت، ولا يحكي عن نبات اللحية وما يستتبعه؛ من الآثار الشرعية أو العقلية والعادية، بدهاء أن المخبر بالحياة ربما لا يلتفت إلى نبات اللحية فضلا عما يستتبعه، والحكاية عن الشئ فرع الالتفات إليه، فليس الوجه في اعتبار مثبتات الامارة كونها حاكية عن لوازم المؤدى وملزوماته، بل الوجه فيه هو أن الامارة إنما تكون محرزة للمؤدى وكاشفة عنه كشفا ناقصا والشارع بأدلة اعتبارها قد أكمل جهة نقصها، فصارت الامارة ببركة

اعتبارها كاشفة ومحزنة كالعلم، وبعد انكشاف المؤدى يترتب عليه جميع ما للمؤدى من الخواص والآثار على قواعد سلسلة العلل والمعلولات واللوازم والملزومات (٢) ولا يحتاج

(١) أقول: وذلك لان حكاية الخبر فرع دلالته التصديقية، وذلك لا يتحقق إلا مع التفات المخبر بالملازمة، وإلا لا معنى للتصديق بمراده من كلامه. ولقد أجاد المقر فيما أفاد ولكنه أخطأ في خياله بأن مجرد التعبد بالظن بالملزوم يستلزم ترتيب اللوازم بلا احتياج إلى التعبد بالظن باللازم أيضا، فتدبر. (٢) أقول: كيف يترتب الآثار بلا علم بها لا حقيقة ولا تعيدا؟ ومجرد العلم بالملزوم تعيدا لا يقتضي إلا بتطبيقه تعيدا، وهو غير ملازم لتطبيق الآثار مع الشك فيها وحدانا، فلا مجال حينئذ لترتيب الاثر إلا = (*)

[٤٨٨]

في إثبات اللوازم إلى كون الامارة حاكية عنها، بل إثباتها إنما يكون من جهة إحراز الملزوم، كما لو احرز الملزوم بالعلم الوجداني، فانه لا يكاد يشك في إثبات العلم لجميع ما يقتضيه المعلوم بوجوده الواقعي: من اللوازم والملزومات والعلل والمعلولات، والامارة الظنية بعد اعتبارها يكون حالها حال العلم. نعم: بين الامارة والعلم فرق، وهو أن العلم لما كان لا تناله يد التعبد الشرعي، فلا يتوقف إثباته للوازم والملزومات على أن يكون في سلسلتها أثر شرعي، بخلاف الامارة، فانه لا بد فيها من أن ينتهي الامر - ولو بألف واسطة - إلى أثر شرعي، حتى لا يلزم لغوية التعبد بها، والحاصل: أنه كما أن الشئ بوجوده الواقعي يلزم وجود اللوازم والملزومات والعلل والمعلولات، كذلك إحراز الشئ يلزم إحراز اللوازم والملزومات والعلل والمعلولات عند الالتفات إليها، وعندما كانت الامارة الظنية محرزة للمؤدى فيترتب عليه جميع ما يترتب عليه من الآثار الشرعية ولو بألف واسطة عقلية أو عادية، فظهر: أن السر في اعتبار مثبتات الامارات هو أن المجعول فيها معنى يقتضي ذلك. وأما الاصول العملية: فلما كان المجعول فيها مجرد تطبيق العمل على المؤدى بلا توسيط الاحراز، فهو لا يقتضي أزيد من إثبات نفس المؤدى أو ما يترتب عليه من الحكم الشرعي بلا واسطة عقلية أو عادية، فانه لا بد من الاقتصار على ما هو المتعبد به، والمتعبد به في الاصول العملية مجرد تطبيق العمل على مؤدى الاصل، والمؤدى إن كان حكما شرعيا فهو المتعبد به.

= يفرض الاثر من آثار كشف الحيوية تعيدا أو يفرض التعبد بكشفها من لوازم التعبد بكشف الملزوم، وكلاهما غلط، إذ الاول فظاھر، وكذا الاخير، لمنع الملازمة بين التعبدین، كما هو ظاهر. فالاولى حينئذ أن يقال: إن الظن باللوازم في عرض الظن بالملزوم تحت التعبد عرفا، لا أن ترتبها من لوازم التعبد بمجرد الملزوم والمؤدى، كما لا يخفى. (*)

[٤٨٩]

وإن كان موضوعا خارجيا فالمتعبد به إنما هو ما يترتب عليه من الحكم الشرعي، فان الموضوع الخارجي بما هو غير قابل للتعبد به. وأما الاثر الشرعي المترتب على المؤدى بواسطة عقلية أو عادية - كما لو فرض أن لنبات اللحية أثرا شرعيا في المثال المتقدم - فهو غير متعبد به، فان مؤدى الاصل نفس الحياة لانبات اللحية، والمفروض: أن الاثر الشرعي لم يترتب على الحياة ليكون التعبد بالحياة بلحاظ ذلك الاثر، بل الاثر مترتب على بنات اللحية، فالاصل الجاري في الحياة لا يمكن أن يثبت الحكم الشرعي المترتب على

نبات اللحية، لان الحكم الشرعي لا بنفسه مؤدى الاصل ولا موضوعه، إذ المفروض: أن موضوعه إنما هو نبات اللحية والاصل لم يؤد إليه، بل أدى إلى الحياة، فكيف يمكن إثبات حكم لموضوع بقيام الاصل على موضوع آخر؟. ودعوى: أن الحكم الشرعي أثر لنبات اللحية ونبات اللحية أثر للحياة فيكون الحكم الشرعي أثرا للحياة أيضا - فان أثر الاثر أثر بقياس المساوات - فهي في غاية الوهن والسقوط، فان قياس المساوات إنما يكون في العلل والمعلولات التكوينية أو في العلل والمعلولات الشرعية بحيث تكون سلسلة الوسائط والعلل والمعلولات كلها شرعية (١) كما سيأتي بيانه. وأما إذا تخلل بين سلسلة الآثار الشرعية واسطة عقلية أو عادية: فلا يأتي فيها قياس المساوات، فان الآثار الشرعية تدور مدار مقدار التعبد بها، فقد يكون التعبد بالنسبة إلى خصوص الاثر الذي لا يتوسط بينه وبين موضوعه واسطة عقلية أو عادية، فكون أثر الاثر أثرا لا ربط له بباب التعبدات. وقد عرفت: أن المتعبد به في باب الاصول العملية هو خصوص مؤدى الاصل أو ما يترتب عليه من

(١) أقول: مصب تشكيل قياس المساوات إنما هو في سلسلة الآثار الواقعية توطئة لاجراء قاعدة " التعبد بالشيء تعبد بأثره " فجوابه حينئذ ليس إلا منع شمول الدليل لاثبات التعبد بالآثر مع الواسطة، لا منع قياس المساوات. (*)

[٤٩٠]

الحكم الشرعي بلا واسطة عقلية وعادية. نعم: إذا ورد في مورد بالخصوص التعبد بأصل مع أنه ليس لمؤداه أثر شرعي إلا بواسطة عقلية أو عادية، فلا بد من ثبوت الاثر الشرعي وإلا يلزم لغوية التعبد بالاصل، وأين هذا من الاصول العملية التي قد يتفق فيها عدم الاثر للمؤدى إلا بواسطة عقلية أو عادية؟ فانه لا يلزم من عدم جريان الاصل فيما يتفق فيه ذلك لغوية التعبد بالاصل، لانه يكفي في صحة التعبد به جريانه في سائر الموارد مما كان المؤدى فيها بنفسه أثرا شرعيا أو ترتب عليه أثر شرعي بلا واسطة عقلية أو عادية. وبالجملة: بعدما كان المجعول في الاصول العملية مجرد تطبيق العمل على مؤدى الاصل، فلا يمكن أن يثبت به الاثر الشرعي الذي يتخلل بينه وبين المؤدى واسطة عقلية أو عادية (١) وكذا لا يمكن أن يثبت به ملزوم المؤدى أو ما يلازمه شرعا، فان التعبد بالبناء العملي على ثبوت مؤدى الاصل لا يلزم التعبد بالبناء العملي على ثبوت الملزوم أو ما يلازم المؤدى، فلو كان مؤدى الاصل جواز الصلاة في الجلد المشكوك كونه من مأكول اللحم، فلا يثبت به حلية

(١) أقول: الاولى في وجه عدم مثبية الاصول أن يقال: إن دليل الاصل منصرف إلى تطبيق القضايا الشرعية المترتبة على المؤدى، وإلا فمن حيث إمكان الاطلاق فلا قصور فيه، كيف! ولنا أن نقول: إنه ما المراد من تطبيق العمل على مؤدى الاصل؟ فان كان المراد تطبيق العمل عليه بجميع لوازمه فعدم شموله للوازم العقلية والشرعية المترتبة عليها صحيح، لكن لازمه عدم شمول دليل التعبد للوازم الشرعية المترتبة على اللوازم الشرعية الخارجة عن محل الابتلاء في زمان ورود التعبد بالمؤدى، وإن كان المراد تطبيق العمل عليه في الجملة - ولو بانتهاى الامر بالآخرة إلى الاثر الشرعي - فالتفكيك بين اللوازم العقلية والشرعية الخارجة عن محل الابتلاء بعد اشتراكهما بالآخرة في ترتيب العمل وتطبيقه لا وجه [له] فتوهم: معقولة أحدهما دون الآخر غير وجهه. ومن هنا ظهر أيضا: بطلان توهم أن التنزيل لا بد وأن يكون بلحاظ جعل المماثل للآثر بلا واسطة، إذ كيف يعقل جعل الاثر للخارج عن محل الابتلاء؟ كما لا يخفى، فتدبر. (*)

[٤٩١]

الحيوان المتخذ منه الجلد، مع أن جواز الصلاة في الجلد إما أن يكون من اللوازم الشرعية المترتبة على كون الحيوان مأكول اللحم وإما أن يكون جواز الصلاة في الجلد وحلية أكل الحيوان لازمين [عدم] كون الحيوان مسوخاً أو ذا ناب ومخلب، فالاصل الذي يؤدي إلى جواز الصلاة في الجلد كما لا يثبت به الملزوم (وهو [عدم] كون الحيوان مسوخاً أو ذا ناب ومخلب) كذلك لا يثبت به ما يلزم جواز الصلاة (وهو كون الحيوان مأكول اللحم) لما عرفت: من أن التعبد باللازم لا يلزم التعبد بالملزوم ولا بما يلزم اللازم. وحاصل الكلام: هو أن التعبد بثبوت العلة يلزم التعبد بثبوت المعلول الشرعي، سواء لم يكن في البين إلا علة واحدة ومعلول شرعي واحد أو كان في البين علل ومعلولات متعددة كلها شرعية، فإن التعبد بمبدأ السلسلة وأول العلل يقتضي التعبد بجميع العلل والمعلولات المتوسطة إذا لم يتخلل بينها واسطة عقلية أو عادية، وإن تخلل بينها واسطة عقلية أو عادية فالتعبد بمبدأ السلسلة يقتضي التعبد بالعلل والمعلولات إلى ما قبل الواسطة العقلية أو العادية، دون ما بعدها، هذا إذا كان المتعبد به ثبوت العلة. وأما إذا كان المتعبد به ثبوت المعلول: فهو لا يلزم التعبد بثبوت العلة ولا بثبوت معلول آخر إذا كان للعلة معلولان وكان أحد المعلولين مؤدى الأصل دون الآخر، كما في المثال المتقدم لو فرض كون جواز الصلاة في الجلد وحلية أكل الحيوان معلولي [عدم] كون الحيوان ذا ناب ومخلب، فتأمل جيداً. وينبغي ختم الكلام في هذا المبحث بذكر أمور: الأول: قد عرفت: أن إثبات الامارات للوازم والملزومات ليس لاجل حكاية

[٤٩٢]

الامارة عنها، فإن الحكاية عن الشيء فرع الالتفات إليه، وقد لا تكون البينة - مثلاً - ملتفتة إلى اللوازم والملزومات، فضلاً عن الاخبار عنها، فما في بعض الكلمات: من أن الوجه في اعتبار مثبتات الامارة هو حكايتها عن اللوازم والملزومات، ضعيف غايته. وأضعف من ذلك دعوى دلالة إطلاق أدلة اعتبار الامارات على إثبات اللوازم والملزومات دون أدلة الاصول، فإنه ليس فيها إطلاق يعم التعبد باللوازم والملزومات. وجه الضعف: هو أن إطلاق أدلة اعتبار الامارات ليس بأقوى من إطلاق أدلة الاصول لو لم نقل بأن إطلاق أدلة الاصول أقوى من إطلاق أدلة الامارات خصوصاً بالنسبة إلى بعضها، فإنه لا يكاد يشك في أقوائية إطلاق قوله - عليه السلام - في أخبار الاستصحاب: " لا تنقض اليقين بالشك " من إطلاق أدلة بعض الامارات، كاليد التي منشأ اعتبارها ليس إلا الغلبة. وبالجملة - توهم: كون الوجه في اعتبار مثبتات الامارات دون مثبتات الاصول هو أن أدلة الامارات تدل على إثبات اللوازم والملزومات وأدلة الاصول لا تدل على ذلك، في غاية الوهن والسقوط، بل الوجه في ذلك هو ما تقدم: من أن الحكم المجعول في باب الامارات معنى يقتضي إثبات اللوازم والملزومات، بخلاف الحكم المجعول في باب الاصول، فإنه لا يقتضي أزيد من إثبات مؤدى الاصل وما يلزمه من الاحكام الشرعية بلا واسطة عقلية أو عادية - بالبيان المتقدم - فالفرق بين الامارات والاصول العملية في ذلك إنما ينشأ من ناحية اختلاف المجعول فيهما، لا من ناحية إطلاق الدليل. ونظير الحكم الظاهري المجعول في باب الاصول العملية - من حيث عدم إثبات اللوازم والملزومات - الحكم الواقعي المجعول في باب الرضاع (١) وفي باب

(١) أقول: لا يخفى أن باب الرضاع غير مرتبط باب الاصول المثبتة، إذ في الاصول المثبتة = (*)

إجازة العقد الفضولي بناء على الكشف الحكمي فيها، فإن قوله - عليه السلام - في أخبار الرضاع: " يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب " إنما يقتضي اختصاص الحرمة بما إذا تحقق من الرضاع أحد العناوين المحرمة بالنسب، كالام والاخت والعمة والخالة، ولا يعم تحريم الرضاع ما إذا تحقق منه أحد العناوين الملازمة للعناوين المحرمة بالنسب، كما إذا فرض أنه تحقق من الرضاع عنوان " ام الاخ " فإن ام الاخ لم تكن من العناوين المحرمة إلا باعتبار كونها اما أو زوجة أب، ولكن هذا يختص بباب النسب التكويني، وأما الرضاع: فيختص نشره للحرمة بما إذا تحقق أحد العناوين المحرمة بالنسب أولاً وبالذات بلا توسط عنوان ملازم، إلا بناء على عموم المنزلة، فالقول بعموم المنزلة في باب الرضاع نظير القول بالاصل المثبت في باب الاصول العملية. وكذا الكلام في باب الاجازة بناء على الكشف الحكمي، فإن معنى الكشف الحكمي هو ترتيب خصوص الآثار المترتبة على تحقق الملكية أو الزوجية من زمان العقد دون ما يلزم تلك الآثار، فلا يرحم الزاني بالمرأة قبل الاجازة بدعوى: أنه يكون من الزنا بذات البعل، لان الاجازة تكشف عن كون المرأة كانت زوجة للمجيز من حين العقد، فإن الاجازة بناء على الكشف الحكمي لا تقتضي أزيد من ترتيب آثار الزوجية من زمان العقد، وأما كون المرأة ذات بعل - ليكون الزنا بها زنا بذات البعل - فهو مما لا تقتضيه الاجازة، إلا على القول بالكشف الحقيقي (١) فتأمل جيداً.

= لا إشكال في ثبوت الكبرى، وإنما الاشكال فيه في قصور دليل التنزيل للشمول، وأما في باب الرضاع: الامر بالعكس، إذ لا قصور لدليل التنزيل في الشمول لكل ما ثبت من الكبرى، وإنما الاشكال في ثبوت أصل كبرى حرمة اخت الأخت - مثلاً - بعنوانه، وإنما هو حرام بعنوان الأخت ليس إلا، كما لا يخفى. (١) أقول: بل الكشف الحقيقي المشهور أيضاً لا يقتضي الرجم، فإنه فرع عمله بالحرمة حين عمله، ولا حرمة قبل الاجازة ولو علم بها، بل الاجازة أيضاً لا يكشف إلا عن الاحكام الوضعية السابقة = (*)

الامر الثاني: لا فرق فيما ذكرنا من عدم اعتبار مثبتات الاصول العملية بين أن تكون الواسطة العقلية أو العادية المتخللة بين مؤدى الاصل والاثر الشرعي خفية أو جلية. ويظهر من كلام الشيخ - قدس سره - اعتبار الاصل المثبت إذا كانت الواسطة خفية، وقد ذكر لذلك أمثلة. وألحق بعض الاعاظم الواسطة الجلية بالواسطة الخفية، وقال باعتبار الاصل المثبت فيها أيضاً، والتحقيق: أنه لا أثر لخفاء الواسطة فضلاً عن جلائها، فإنه إن كان الاثر أثراً لذي الواسطة حقيقة بحسب ما ارتكز عند العرف من مناسبة الحكم أو الموضوع - وإن احتمل ثبوتها أن تكون للواسطة دخل في ترتب الاثر على مؤدى الاصل - فهذا لا يرجع إلى التفصيل في عدم اعتبار الاصل المثبت، فإنه لم يتخلل حقيقة بين مؤدى الاصل والاثر الشرعي واسطة عقلية أو عادية، فلا وجه لاستثناء الواسطة الخفية من بين الوسائط والقول باعتبار الاصل المثبت فيها. وإن كان الاثر أثراً للواسطة حقيقة والعرف يتسامح وبعده من آثار ذي الواسطة، فلا عبرة بالمسامحات العرفية في شئ من الموارد، فإن نظر العرف إنما يكون متبعاً في المفاهيم لا في تطبيقها على المصاديق (١) فقد يتسامح العرف في

= لا الحكم التكليفي، فراجع بيعدنا ترى شرحه مفصلاً. (١) أقول: إذا قلنا بأن " لا تنقض " سيقف بالنسبة إلى ما يعد بالانظار العرفية المسامحة نقضاً وتعبداً ببقاء المتيقن وإن لم يكن كذلك دقة فصارت المسامحة العرفية مرجعاً في تحديد مفهوم حرمة نقض الشئ والتعبد ببقائه وإن تطبيق هذا المفهوم على المورد دقيق عقلي،

وحيث فإلمسامحة العرفية كانت مرجعا في هذا المفهوم لا في تطبيق كبرى الحكم الواقعي، فلا يحتاج أن يدعى بأن الأثر في دليل الكبرى ثابت حقيقة بنظر العرف لذي الواسطة، وهكذا في مسألة بقاء الموضوع كما سيأتي (إن = *)

[٤٩٥]

تطبيق المفهوم على ما لا يكون مصدقا له واقعا، كما يشاهد أن العرف يتسامح ويطلق أسماء المقادير على ما ينقض عن المقدار أو يزيد يسيرا، فالمسامحات العرفية لا أثر لها وتضرب على الجدار بعد تبين المفهوم. وما قرع سمعك: من اتباع نظر العرف في باب الاستصحاب وأخذ الموضوع منه، فليس المراد منه اتباع نظره المسامحي، بل المراد منه أن الاتحاد المعتبر بين القضية المشكوكة والقضية المتيقنة إنما يرجع فيه إلى العرف بحسب ما هو المرتكز في ذهنه من مناسبة الحكم والموضوع، كما تقدمت الإشارة إليه، وسيأتي تفصيله (إن شاء الله تعالى). وبالجملة: لا عبرة بالمسامحات العرفية في شئ من الموارد، فإن كان الحكم الشرعي فيما نحن فيه مترتبا على نفس الواسطة حقيقة وكانت هي الموضوع له واقعا، فلا يمكن إثباته بالأصل الجاري في ذي الواسطة وإن فرض أن العرف يتسامح ويرى الموضوع للحكم نفس مؤدى الأصل لخفاء الواسطة وعدم الالتفات إليها. وإن كان الحكم الشرعي مترتبا في الواقع على ذي الواسطة وكانت الواسطة العقلية أو العادية علة لثبوت الحكم لمؤدى الأصل، فهذا لا يرجع إلى الأصل المثبت وإن فرض أن العرف يتسامح ويجعل الموضوع للحكم نفس الواسطة. فدعوى: اعتبار الأصل المثبت مع كون الواسطة خفية، ضعيفة غايته وأضعف منها إلحاق الواسطة الجلية بها، فإنه على هذا يلزم القول باعتبار الأصل المثبت مطلقا، إذ ما من مورد إلا ويمكن فيه دعوى كون الواسطة خفية أو جلية

= شاء الله تعالى). وأما جلاء الواسطة: فإنما يتصور في مورد يكون الملازمة بينهما بمقدار لا يرى العرف التفكيك بينهما حتى في عالم التنزيل، كما يتصور في الآبوة والبنوة وأمثال ذلك، وذلك على فرض تمامية الصغرى لا إشكال في الكبرى أيضا، ولا مجال لدعوى الخفاء والجلاء المصحح للآثبات في جميع المقامات، كما لا يخفى. (*)

[٤٩٦]

والأمثلة التي ذكرها الشيخ - قدس سره - لخفاء الواسطة، لا تخلو: إما أن لا تكون فيها واسطة عقلية أو عادية، وإما أن لا يجري الأصل فيها لآثبات الحكم المترتب على الواسطة. أما ما ذكره: من استصحاب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الأجر لآثبات نجاسة الطاهر منهما، مع أن مجرد ملاقات النجس الرطب للطاهر الجاف لا يكفي في نجاسة الطاهر ما لم تسر النجاسة من النجس إليه وينتقل أجزاء مائية نجسة إلى الطاهر ففيه (١) أن في باب ملاقات الطاهر للنجس إما أن نقول: إنه يكفي في نجاسة الطاهر مجرد مماسه للنجس الرطب وإما أن نقول: بأنه لا يكفي ذلك بل لا بد في الحكم بنجاسة الطاهر من انتقال النجاسة من النجس إليه. فإن قلنا بالأول: فالمثال يندرج في باب الموضوعات المركبة المحرزة بعض أجزائها بالوجدان والآخر بالأصل، ولا يتخلل بين الموضوع والآثر الشرعي واسطة أصلا لا خفية ولا جلية، فإن المفروض: أن الحكم بنجاسة الطاهر مترتب على نفس ملاقاته للنجس الرطب، فباستصحاب بقاء الرطوبة في الجسم النجس يحرز أحد جزئي الموضوع والجزء الآخر وهو المماساة محرز بالوجدان فيحكم بنجاسة الطاهر. وإن قلنا بالثاني: فاستصحاب بقاء الرطوبة في الجسم

النجس لا أثر له لانه لا يثبت التأثير والتأثر وانتقال النجاسة من النجس إلى الطاهر لان ذلك من اللوازم العقلية لبقاء الرطوبة في أحد المتلاقيين، فالواسطة جلية ويكون من أردء أنحاء الاصل المثبت، فأى فرق بين المثل وبين استصحاب بقاء الماء في الحوض والحكم بطهارة الثوب المغسول به ؟ مع أنه من المتفق عليه كونه من

(١) لا يخفى: أن استظهار أحد الوجهين إنما يكون من الأدلة الواردة في باب النجاسات، ولا معنى لمراجعة العرف في ذلك، فتأمل (منه). (*)

[٤٩٧]

الاصل المثبت، وليس ذلك إلا لاجل أن لازم بقاء الماء في الحوض هو انغسال الثوب به عقلاً، ففيما نحن فيه أيضاً لازم بقاء الرطوبة في أحد المتلاقيين هو التأثير والتأثر وانتقال الأجزاء المائية من أحدهما إلى الآخر (١). فالانصاف: أنه لا فرق بين استصحاب بقاء الماء في الحوض وبين استصحاب بقاء الرطوبة النجسة في الذباب الطائر من المحل النجس، فكما أنه في الاول لا يمكن الحكم بطهارة الثوب المغسول في الحوض، كذلك في الثاني لا يمكن الحكم بنجاسة المحل الذي لاقاه الذباب، إلا إذا قلنا بكفاية مجرد مماسة النجس الرطب للطاهر في الحكم بالتنجيس. نعم: في خصوص مطال الذباب احتمال آخر مال إليه بعض، وهو عدم نجاسة الذباب بملاقاته للنجس. ولعله لقيام السيرة على عدم الاعتناء بملاقات الذباب الطائر من المحل النجس إلى المحل الطاهر، وعلى هذا يخرج المثل عما نحن فيه، لانه لا يجري استصحاب بقاء الرطوبة النجسة في الذباب، كما لا يخفى. وأما ما ذكره: من استصحاب عدم دخول هلال شوال في يوم الشك لاثبات كون الغد يوم العيد فيترتب عليه أحكام العيد من الصلاة والغسل والفقرة ونحو ذلك، فيحتاج إلى بسط من الكلام فيه، لانه مما تعم به البلوى، ولا يختص البحث فيه بأول الشهره وأخره، بل يطرد في ثاني الشهر وثالثه ورابعه وهكذا، فان الشك في أول الشهر يستتبع الشك في ثانيه وثالثه إلى آخر الشهر، فإذا

(١) أقول: انشدك ! بأن التعبد بقاء الرطوبة المسرية إلى حين الملاقات مثل التعبد بقاء الماء في الحوض ؟ كلا ! إذ العرف لا يتعقل من بقاء الرطوبة المسرية إلى حين الملاقات إلا سرابية الرطوبة إلى الملاقى (بالكسر) وهذا بخلاف بقاء ماء في الحوض حين وقوع الثوب فيه، إذ جريان الماء على الثوب أمر خارج يلزم لبقائه عرفاً، لا عين بقاءه، بخلاف سرابية الرطوبة إلى الثوب، إذ هو بنظرهم عين بقاء الرطوبة المسرية إلى حين الملاقات بلا نظرهم إلى شئ ثالث هو الواسطة، فتدبر. (*)

[٤٩٨]

أمكن إثبات أول الشهر بالاصل كما هو ظاهر كلام الشيخ - قدس سره - يرتفع الاشكال عن بقية أيام الشهر ويثبت به الاحكام الخاصة لكل يوم من أيامه، وإن منعنا عن جريان الاصل وقلنا: إنه لا يثبت به أول الشهر لانه يكون من الاصل المثبت، فيقع الاشكال في الاحكام المختصة بأول الشهر وثانيه وثالثه وسائر الايام، ولا بد من التخلص عنه بوجه آخر. وخلاصة الكلام في ذلك: هو أن أول الشهر إما أن يكون معنى مركباً من الوجود المسبوق بعدم مثله أو الوجود المسبوق بضده فيكون الاول عبارة عن وجود اليوم مع عدم مثله أو وجود ضده في الزمان السابق، وإما أن يكون الاول معنى منتزعا عن الوجود المسبوق بعدم مثله أو وجود ضده. فعلى الاول: يجري

استصحاب عدم هلال شوال أو استصحاب بقاء رمضان في اليوم الذي يشك أنه من شوال، ويثبت به كون الغد أو الشهر وبعده ثاني الشهر وهكذا، ويترتب عليه الاحكام الخاصة لكل يوم، ولا يكون من الاصل المثبت، لان الموضوع لتلك الاحكام إنما هو اليوم الاول أو الثاني أو الثالث من شوال، والمفروض: أن اليوم الاول مركب من جزئين - أحدهما كون اليوم من شوال، ثانيهما عدم كون اليوم السابق عليه منه أو كونه من رمضان، والجزء الاول محرز بالوجدان للعلم بأن الغد من شوال، والجزء الثاني محرز باستصحاب عدم هلال شوال أو بقاء رمضان في يوم الشك، فيكون الغد أول شوال، لانه يوم مسبوق بعدم مثله أو بوجود ضده، ويترتب على الغد أحكام اليوم الاول وفيما بعده أحكام اليوم الثاني وهكذا، ولا يتوسط بين مؤدى الاصل وتلك الاحكام واسطة عقلية أو عادية حتى يقال: إنها خفية أو حلية. وعلى الثاني: فاستصحاب عدم هلال شوال أو بقاء رمضان في يوم الشك لا يثبت كون الغد أول شوال وما بعده ثانيه، لان " الاول " معنى منتزع من اليوم الذي لم يتحقق مثله فيما مضى، والاصل الجاري في منشأ الانتزاع لا يثبت

[٤٩٩]

به الاحكام المترتبة على ما ينتزع عنه، لان الامر الانتزاعي ليس بنفسه مؤدى الاصل، بل مؤدى الاصل منشأ الانتزاع، فيتوسط بين مؤدى الاصل والاحكام الشرعية ذلك الامر الانتزاعي. وقد عرفت: ما في دعوى خفاء الواسطة. فبناء على أن يكون " الاول " معنى انتزاعيا لا يكاد يمكن إثباته بالاصل الجاري في منشأ الانتزاع. والظاهر أنه لا بد من الالتزام بالانتزاعية، فانه لا يمكن أن يكون معنى " الاول " مركبا من وجود الشئ وعدم سبق مثله أو وجود ضده، لان التركيب إنما يعقل في موضوعات الاحكام، لا في مداليل الالفاظ، فان مداليل الالفاظ كلها تكون بسائط، ولا يمكن أن يكون معنى اللفظ مركبا من مفهومين - كما أوضحناه في محله - فلا يكون مدلول لفظ " الاول " مركبا من مفهومين: أحدهما وجود الشئ في زمان، وثانيهما عدم مثله في الزمان السابق أو وجود ضده فيه، بل لا بد من أن يكون " الاول " موضوعا للمعنى البسيط الحاصل منهما ولو كان ذلك المعنى البسيط نفس اجتماع المفهومين في الزمان، كما إذا فرض أن الواضع تصور مفهوم اجتماع المفهومين في الزمان ووضع لفظ " الاول " بإزاء مفهوم الاجتماع، ومن المعلوم: أن ضم الوجدان إلى الاصل لا يثبت عنوان الاجتماع إلا على القول بالاصل المثبت. وبالجملة: لا إشكال في أن مدلول لفظ " الاول " معنى بسيط منتزع من وجود الشئ المسبوق بعدم مثله أو وجود ضده، فاستصحاب بقاء رمضان أو عدم هلال شوال لا يثبت كون الغد أول شوال، فيشكل الامر في الاحكام الشرعية المترتبة على أيام الشهر إذا لم يحرز اليوم الاول بالوجدان، ويلزم تعطيل تلك الاحكام مع الشك في أول الشهر. هذا، ولكن يمكن دفع الاشكال بأن الظاهر كون المراد من " أول الشهر " في موضوع الاحكام هو يوم رؤية الهلال أو اليوم الذي انقضى من الشهر الماضي ثلاثون يوما بمعنى أنه يكفي فيه أحد الامرين، فعند الشك في الهلال

[٥٠٠]

لا يلزم تعطيل الاحكام، بل يعد الشهر الماضي ثلاثين يوما، فيكون اليوم الواحد والثلاثون أول الشهر المستقبل، وبعده ثانيه، وهكذا. فالمراد من " ثامن ذي الحجة " مثلا هو اليوم الذي انقضى من شهر ذي الحجة ثمانية أيام بعد رؤية الهلال أو بعد انقضاء ثلاثين يوما من ذي القعدة، وهذا لا ينافي كون " أول الشهر " موضوعا لليوم الذي

كان ليلته ليلة الهلال واقعا، سواء كان يوم الرؤية أو لم يكن وسواء إنقضى من الشهر الماضي ثلاثون يوما أو لم ينقض، فإن المدعى هو أن المراد من " اليوم الاول " الذي اخذ موضوعا للاحكام هو يوم الرؤية أو اليوم الذي سبقه ثلاثون يوما من الشهر الماضي، فتأمل جيدا. وأما ما ذكره: من استصحاب عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محل الغسل أو المسح لاثبات غسل البشرة ومسحها، فهو من أوضح مصاديق الاصل المثبت. نعم: ربما يدعى قيام السيرة على عدم الاعتناء بالشك في الحاجب، ومن هنا لم يعهد من أحد الفحص عن وجود دم القمل أو البق في بدنه عند الغسل، مع أن البدن مظان لوجود ذلك فيه، وغالبا يحصل فيه الشك، ومع هذا لم يعهد الفحص عنه، بل الفحص عن ذلك يعد من الوسوسة. ولكن للمنع عن قيام سيرة المتدينين على عدم الفحص مع الالتفات إلى ذلك قبل العمل أو في أثناءه مجال. الامر الثالث: قد ذكر الاصحاب - قدس الله أسرارهم - فروعا في المسائل الفقهية يظهر منهم التسالم على بعضها، مع أنها توهم ابتنائها على اعتبار الاصل المثبت. فمنها: ما ذكره المحقق وغيره: من أنه لو انفق الوارثان على إسلام أحدهما

[٥٠١]

المعين في أول شعبان والآخر في غرة رمضان واختلفا فادعى أحدهما موت المورث في شعبان والآخر موته في أثناء رمضان، كان المال بينهما نصفين، لاصالة بقاء حياة المورث، مع أن أصالة بقاء حياة المورث إلى غرة رمضان لا تثبت موضوع التوارث، وهو موت المورث عن وارث مسلم، فإن للاضافة الحاصلة من اجتماع موت المورث وإسلام الوارث في الزمان - وهي موت المورث في حال كون الوارث مسلما - دخلا في إرث الوارث، وأصالة بقاء حياة المورث إلى زمان إسلام الوارث لا تثبت هذه الاضافة، بل غاية ما تثبته هو اجتماع الحياة والإسلام في الزمان، وهو لا يكفي في التوارث. هذا، ولكن للمنع عن اعتبار الاضافة وحكاية الحال مجال، فإنه يمكن أن يقال: إن الموضوع للتوارث نفس اجتماع حياة المورث وإسلام الوارث في الزمان، فيندرج المثال في الموضوعات المركبة المحرزة أحد جزئيهما بالوجدان وهو إسلام الوارث في غرة رمضان، والآخر بالاصل وهو حياة المورث إلى غرة رمضان فيجتمعان في الزمان، وهذا يكفي في التوارث، ويلزمه تنصيف المال بين الوارثين. ولو انعكس الفرض وكان الاختلاف في زمان إسلام الوارث مع الاتفاق على تاريخ موت المورث، فيجري استصحاب عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورث، ويلزمه عدم التوارث. وبالجملة: ابتناء الفرع المذكور على اعتبار الاصل المثبت مبني على أن تكون للاضافة الحاصلة من اجتماع حياة المورث وإسلام الوارث في الزمان دخل في الحكم بالتوارث. ومن الممكن أن يكون نظر المحقق ومن تبعه في الحكم بتنصيف المال بين المتوارثين إلى عدم دخل الاضافة، وسيأتي (إن شاء الله تعالى) في التنبيه الآتي مزيد توضيح لذلك. ومنها: ما ذكره جماعة تبعوا للمحقق في كرهه فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرية وتأخرها، فقالوا: إن استصحاب عدم الكرية قبل الملاقات للنجاسة

[٥٠٢]

معارض باستصحاب عدم الملاقات قبل الكرية، وسيأتي الكلام في هذا الفرع (إن شاء الله تعالى). ومنها: ما ذكره في التحرير: من أنه لو اختلف الولي والجاني في سرية الجناية - فقال الولي: إن المجني عليه مات بالسرية، وقال الجاني: بل مات بسبب آخر من

شرب السم ونحوه، أو ادعى الجاني أن المجني عليه كان ميتا قبل الجناية، وقال الولي: بل مات بالجناية - ففي الضمان وعدمه وجهان: من أصالة عدم الضمان، ومن استصحاب بقاء حياة المجني عليه إلى زمان وقوع الجناية عليه. والظاهر: أن الحكم في المثال لا يمكن تصحيحه إلا على القول بالأصل المثبت، فإن استصحاب بقاء حياة المجني عليه إلى زمان وقوع الجناية عليه لا يثبت قتل الجاني أو سرية الجناية التي هي الموضوع للضمان. وليس الموضوع للضمان مركبا من الجناية وعدم السرية أو عدم وجود سبب آخر، أو مركبا من الجناية وحياة المجني عليه ليندرج في الموضوعات المركبة التي يصح إحراز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل، بل الموضوع للضمان هو العنوان البسيط من القتل أو السرية أو نحو ذلك مما لا يمكن إحرازه بالأصل، فما ذكره في التحرير لا ينطبق إلا على القول باعتبار الأصل المثبت. ومنها: ما ذكره جملة من الاعلام: من الحكم بضمأن من كان يده على مال الغير مع الشك في إذن صاحبه، والظاهر تسالم الفقهاء على ذلك. فقد يتخيل: أن ذلك مبني إما على القول باعتبار الأصل المثبت إن كان المستند في الحكم " أصالة عدم الأذن " فإنها لا تثبت اليد العادية، وإما على القول بجواز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية إن كان الوجه فيه عموم " على اليد ما أخذت حتى تؤدي ". هذا، ولكن الظاهر أن الحكم بالضمان في المثال لا يبتني، لا على القول بالأصل المثبت ولا على القول بجواز التمسك بالعموم في الشبهة المصادقية، فإن

[٥٠٢]

الموضوع للضمان مركب من اليد وعدم إذن صاحب المال، وهما عرضان لمحلين: أحدهما صاحب اليد، وثانيهما صاحب المال، وقد تقدم: أنه لا جامع بين العرضين لمحلين إلا الاجتماع في الزمان، فيكفي إحراز أحدهما بالأصل والآخر بالوجدان كما في المثال، فإن اليد محرزة بالوجدان وعدم الأذن محرز بالأصل، فيتحقق موضوع الضمان. ومنها: غير ذلك من الفروع التي يقف عليها المتبع التي يتخيل ابتنائها على اعتبار الأصل المثبت، وكثير منها قابلة للتوجيه، وبعضها لا تستقيم إلا على القول بالأصل المثبت أو القول باعتبار الاستصحاب من باب إفادته الظن ليكون من الامارات، فتأمل جيدا. - التنبيه التاسع - لا إشكال في أن الأصل عند الشك في حدوث كل حادث عدمه إذا كان الشك في أصل الحادث. وأما إذا كان الشك في تقدم الحادث وتأخره مع العلم بأصل الحادث: فتارة: يكون الشك في التقدم والتأخر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، كما إذا شك في موت زيد يوم الخميس مع العلم بموته يوم الجمعة. وأخرى: يكون الشك في التقدم والتأخر بالإضافة إلى حادث زمني آخر، كما إذا شك في تقدم موت زيد على موت عمرو أو تأخره مع العلم بموتهما. فإن كان الشك في التقدم والتأخر بالإضافة إلى أجزاء الزمان: فلا إشكال في أن الاستصحاب يقتضي عدم الحادث في الزمان المشكوك حدوثه فيه، فإنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون مشكوك البقاء والارتفاع في جزء من الزمان مع العلم بارتفاعه بعد ذلك، فلو علم بموت زيد في يوم الجمعة وشك في

[٥٠٤]

موته في يوم الخميس، فاستصحاب بقاء الحياة إلى يوم الخميس يجري ويثبت به كل أثر شرعي رتب على حياة زيد في يوم الخميس. نعم: استصحاب بقاء الحياة إلى يوم الخميس لا يثبت حدوث الموت في يوم الجمعة ولا حياته قبل يوم الجمعة ولا موته بعد

يوم الخميس، فان عنوان الحدث والقبلية والبعدية - كعنوان السبق واللاحق والتقدم والتأخر والتقارن - من العناوين الانتزاعية واللوازم العقلية لوجود المستصحب في الزمان، والاستصحاب لا يثبت شيئا من هذه العناوين - كما تقدم في التنبيه السابق - فلا يترتب على استصحاب بقاء حياة زيد في يوم الخميس إلا الآثار الشرعية المترتبة على نفس الحياة، وذلك واضح. وإن كان الشك في التقدم والتأخر بالاضافة إلى حادث زمني آخر: ففي جريان استصحاب عدم حدوث كل منهما بالاضافة إلى زمان حدوث الآخر مطلقا أو عدم جريانه مطلقا أو التفصيل بين ما إذا لم يعلم تاريخ حدوث أحدهما بالخصوص وبين ما إذا علم ذلك - ففي الاول يجري استصحاب عدم حدوث كل منهما بالاضافة إلى زمان الآخر، وفي الثاني يجري الاستصحاب في خصوص مجهول التاريخ ولا يجري في معلوم التاريخ - وجوه: أقواها التفصيل الأخير. وقبل بيان وجه المختار ينبغي التنبيه على أمر، وهو أن اعتبار التوصيف وكون أحد الشئيين وصفا لآخر إنما يتصور بالنسبة إلى العرض ومحله، لان العرض وإن كان له وجود نفسي - لانه بنفسه من الماهيات الامكانية التي لها تقرر في وعاء الخارج - إلا أن وجودها النفسي قائم بالغير، ومن هنا قيل: " إن وجود العرض لنفسه وبنفسه عين وجوده لغيره وبغيره " فيمكن أن يلاحظ العرض من حيث وجوده النفسي بمفاد كان التامة وليس التامة فيحمل عليه الوجود والعدم المطلق، ويمكن أن يلاحظ من حيث وجوده الغيري وكونه قائما

[٥٠٥]

بالغير بمفاد كان الناقصة وليس الناقصة فيحمل على الوجود والعدم النعتي، وهو بهذا اللحاظ يكون عرضا لمحله ووصفا قائما به، فيمكن أخذ العرض في موضوع التكليف من حيث كونه وصفا لمحله باعتبار وجوده الغيري، ويمكن أخذه في موضوع التكليف من حيث هو باعتبار وجوده النفسي. وأما فيما عدا العرض ومحله: فلا يمكن لحاظ التوصيف فيه، فانه لا يمكن أن يكون أحد الشئيين وصفا للآخر مع أنه لا رابط بينهما إلا الوجود في الزمان، سواء كان الشئان جوهريين كوجود زيد ووجود عمرو، أو كانا عرضيين لمحله واحد كقيام زيد وعدالته أو لمحليين كقيام زيد وقيام عمرو، أو كان أحدهما جوهرا والآخر عرضا لموضوع آخر كوجود زيد وقيام عمرو. ففي جميع هذه الاقسام الثلاثة أو الاربعة لا يمكن أن يكون أحد الشئيين وصفا للآخر، فانه لا رابط بين وجود زيد ووجود عمرو أو قيام زيد وعدالته أو قيام زيد وقيام عمرو أو وجود زيد وقيام عمرو إلا الاجتماع في الزمان، وهذا لا يكفي في كون أحدهما وصفا للآخر ما لم يكن أحدهما عرضا قائما بالآخر، فالتوصيف ينحصر بين العرض ومحله. نعم: يمكن أن يتولد من اجتماع الشئيين في الزمان عنوان آخر، كعنوان السبق واللاحق والتقارن ونحو ذلك من العناوين الانتزاعية المتولدة من وجود الشئيين في الزمان، ويمكن أيضا أن تكون هذه العناوين الانتزاعية موضوعة للاحكام الشرعية، إلا أن أخذ العنوان الانتزاعي موضوعا للحكم لا يصح إلا مع التصريح به أو استظهاره من الدليل، وإلا فنفس أخذ الموضوع مركبا من شئيين لا رابط بينهما إلا الزمان لا يقتضي أزيد من إحراز اجتماعهما في الوجود. وهذا بخلاف أخذ الموضوع مركبا من العرض ومحله، فانه لا بد من إحراز عنوان التوصيف وكونه قائما بالمحل بمفاد كان وليس الناقصتين، فانه وإن كان يمكن أخذ العرض بوجوده النفسي جزء للموضوع من دون أن يكون لعنوان

[٥٠٦]

التوصيف دخل في الحكم إلا أن ذلك يتوقف على التصريح به، وإلا فالموضوع المركب من العرض ومحلّه يقتضي أن يكون لعنوان التوصيف وحيثية قيام العرض بالمحل دخل في الحكم (١).

(١) أقول: لا إشكال في أن تقيد موصوف بوصف يقتضي توصيفه به الذي هو عبارة أخرى عن قيامه بموصوفه، ولا إشكال أيضا في أن هذا القيام المأخوذ في موضوع الأثر في عالم ثبوته خارجا منوط بوجود موضوعه خارجا، وأما في مقام سلبه عنه لا يحتاج إلى وجود موضوعه خارجا، بل يكفي فيه سلبه عن الموصوف بالسلب المحصل، لأن ما هو نقيض اتصاف الذات بوصفه هو سلب هنا الاتصاف، لا الاتصاف بالسلب، ولذا نقول: إن نقيض الموجبة السالبة المحصلة، لا المعدولة، ولا تعني من السالبة المحصلة إلا القضية المشتملة على نسبة سلبية بين الموصوف ووصفه، وهو غير نسبة أمر سلبي إلى الذات الذي هو مفاد المعدولة، ففي الحقيقة مرجع النسبة الايجابية والسلبية إلى النسبة بين الشئين بالوصل والفصل، فمرجع ليس الناقصة إلى مثل هذه النسبة السلبية، لا إلى نسبة أمر سلبي، كيف! ونقيض كل شئ رفعه، ورفع إثبات شئ لشئ هو سلب هذا الشئ عن الشئ، وهذا السلب مرجعه في مفاد القضية إلى نسبة سلبية بين الموضوع ومحموله، لا نسبة أمر سلبي إلى شئ، ولذا قلنا: بان نقيض اتصاف شئ بشئ، هو عدم اتصافه، لا اتصافه بعدم ذلك الشئ، كي يقتضي هذا الاتصاف وجود موضوعه، وتتمام مركز البحث من هنا. بل ولئن سلمنا بأن مفاد السالبة الناقصة هو اتصاف الذات بأمر سلبي، نقول: إن اتصاف شئ بشئ إذا كان مأخوذا في موضوع الأثر في القضية الايجابية، فيكفي في إثبات نفي أثره استصحاب نقيض هذا الاتصاف ولو بنحو مفاد كان التامة بلا احتياج إلى مفاد كان الناقصة. نعم: لو احتج في الاستصحاب كون مصبه مأخوذا في لسان الدليل إيجابا وسلبا، فلك أن تقول: إن المأخوذ في الدليل في القضايا السالبة العدم المحمولي، وهو لا يكون إلا منوطا بوجود موضوعه، ولكن أتى لك باثبات ذلك! علاوة على ما تقدم: من منع كون مفاد السلب المحصل - الذي هو مفاد ليس الناقصة - هو ربط أمر سلبي لموضوعه، بل مفاده مجرد ربط سلبي صادق مع وجود الموضوع وعدمه، فتدبر. وبالي أنه جعل من مقدمات مدعاه - فيما كتبه في اللباس المشكوك - إرجاع القضايا السالبة لبا إلى المعدولة، بخيال أن طرف الربط الذي هو مقوم القضايا إما سلب أو إيجاب ولا يتصور شق ثالث، فلا جرم يكون مفاد السالبة حمل العدم النعتي على الموضوع الملازم لاتصافه بالعدم النعتي، كاتصاف الذات في الموجبة بالوجود النعتي القائم بغيره. ولقد أوردنا عليه - في رسالتنا - أيضا بما لا مزيد عليه، وأشرنا هنا أيضا بأن طرف الربط في الايجابية شئ واحد، وهو ذات الوصف، وإنما الايجاب = (*)

[٥٠٧]

ومما ذكرنا يظهر: ضابط الموضوعات المركبة التي يمكن إحراز أجزائها من ضم الوجدان بالأصل، فإن التركيب إن كان من غير العرض ومحلّه أمكن إحراز أحد جزئيه بالوجدان والآخر بالأصل إن لم يكن للعنوان المتولد من اجتماع الجزئيين في الزمان دخل في الحكم، وإلا فضم الوجدان بالأصل لا يمكن أن يثبت العنوان المتولد إلا على القول بالأصل المثبت. وأما إذا كان التركيب من العرض ومحلّه: فلا يمكن أن يلتزم الموضوع من ضم الوجدان بالأصل الذي يكون مؤداه نفس وجود العرض أو عدمه بمفاد كان وليس التامتين، فانه لا يثبت به عنوان التوصيف إلا إذا كان نفس التوصيف وقيام العرض بالمحل بمفاد كان وليس الناقصتين مؤدى الأصل، وعلى ذلك يبتني عدم جريان أصالة عدم قرشية المرأة عند الشك فيها، لان توصيف المرأة بالقرشية ليس مؤدى الأصل، فان المرأة حال وجودها إما أن تكون قرشية وإما أن لا تكون، وجريان أصالة عدم القرشية بمفاد ليس التامة لا يوجب

= والسلب من شئون النسبة: من كونها ربطا ايجابيا تارة وربط سلبيا أخرى، نظير الفصل والوصل: من كونهما ربطين متقابلين. وحينئذ فلا يقتضي القضية السالبة المحصلة - التي هي مفاد ليس الناقصة - إلا سلب اتصاف الذات بالوصف لا الاتصاف بسلب الوصف، كما هو ظاهر، وما يمتنع عن استصحاب الاعداد الألفية هو الثاني لا الاول، كما لا يخفى. وتوهم: أن النسبة ولو سلبية يقتضي وجود الموضوع خارجا، ممنوع أشد المنع، إذ في النسب الايجابية بعدما كانت حاكية عن وقوع الاتصاف بالوصف الذي هو لازم وجود الموصوف يقتضي وجوده عقلا، وهذا بخلافه في القضية السلبية ونسبتها، إذ لا يقتضي مثل هذه النسبة وجود شئ خارجا. والسر فيه: هو أن وقوع هذا السلب خارجا ليس إلا عين نقيض الاثبات خارجا، ومن المعلوم: أن نقيض كل معلول كما أنه بعدم نفسه كذلك أيضا بعدم علته، كما هو الشأن في جميع

المعروضات بالنسبة إلى عوارضها، غاية الامر هذا العدم قائم بذات الشيء، وفي المقام أيضا هذه النسبة السلبية قائمة بذات الموضوع كقيامه بذات المحمول، وإن كان بينهما فرق من جهة أن النسبة السلبية دائما يلزم في الخارج عدم المحمول، بخلافه في طرف الموضوع، فإنه لا يلزم عدمه، بل يجتمع مع وجوده تارة ومع عدمه أخرى (والله العالم). (*)

[٥٠٨]

اتصاف المرأة بكونها غير قرشية، وقد تقدم تفصيل ذلك في الجزء الثاني من الكتاب في مبحث العام والخاص. إذا عرفت ذلك فنقول: إنه إذا شك في تأخر أحد الحادثين عن الآخر أو تقدمه. فإن كان أحدهما معلوم التاريخ - كما إذا علم بموت المورث في غرة رمضان وشك في تقدم إسلام الوارث على موت المورث ليرث منه أو تأخره عنه ليمنع عن الارث - فالاصل في معلوم التاريخ لا يجري، لأن حقيقة الاستصحاب ليس إلا جر المستصحب في الزمان الذي يشك في بقاءه فيه، ففي كل زمان شك في بقاء الموجود أو حدوث الحادث فالاستصحاب يقتضي بقاء الاول وعدم حدوث الثاني، وأما لو فرض العلم بزمان الحدوث: فلا معنى لاصالة عدمه، لعدم الشك في زمان الحدوث، مع أن الاستصحاب هو جر المستصحب إلى زمان الشك، فلا بد وأن يكون في البين زمان يشك في بقاء المستصحب فيه، ففي معلوم التاريخ لا محل للاستصحاب. وما قيل: من أن العلم بالتاريخ إنما يمنع عن حصول الشك في بقاء المستصحب بالإضافة إلى أجزاء الزمان ولا يمنع عن حصول الشك في البقاء بالإضافة إلى زمان وجود الحادث الآخر الذي هو محل الكلام، فإن محل الكلام إنما هو فيما إذا كان الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر، فيحصل الشك في وجود كل من الحادثين بالإضافة إلى زمان وجود الآخر، وبهذا الاعتبار يجري استصحاب عدم حدوث كل منهما في زمان حدوث الآخر فهو واضح الفساد، فإنه إن أريد من لحاظ معلوم التاريخ بالإضافة إلى زمان حدوث الآخر لحاظه مفيدا بزمان حدوث الآخر، فهو وإن كان مشكوكا للشك في وجوده في زمان وجود الآخر، إلا أنه لا تجري أصالة عدم وجوده في ذلك الزمان، لأن عدم الوجود في زمان حدوث الآخر بقيد

[٥٠٩]

كونه في ذلك الزمان لم يكن متيقنا سابقا، فلا يجري فيه الاصل (١) وإن أريد من لحاظه بالإضافة إلى زمان الآخر لحاظه على وجه يكون زمان الآخر ظرفا لوجوده، فهو عبارة أخرى عن لحاظه بالإضافة إلى نفس أجزاء الزمان (٢) وقد عرفت: أنه مع العلم بالتاريخ لا يحصل الشك في وجوده في الزمان، فالاصل في معلوم التاريخ لا يجري على كل حال. وأما في مجهول التاريخ: فلا مانع من جريان الاصل فيه، للشك في زمان حدوثه، والاصل عدم حدوثه في الازمنة التي يشك في حدوثه فيها، ومنها زمان حدوث معلوم التاريخ، ففي المثال المتقدم يستصحب عدم إسلام الوارث إلى غرة رمضان الذي هو زمان موت المورث، ويثبت به بضم الوجدان اجتماع عدم إسلام الوارث وموت المورث في الزمان، ولا يثبت به عنوان آخر متولد من اجتماعهما في الزمان - حتى عنوان التقارن أو عنوان الحال ونحو ذلك - فلا يصح أن يقال: إنه مات المورث في حال عدم إسلام الوارث. ولو انعكس الامر وكان إسلام الوارث معلوم التاريخ وموت المورث مجهول التاريخ يجري استصحاب حياته إلى زمان إسلام الوارث، ويثبت به اجتماع الاسلام والحياة في الزمان. فإن قلنا: إن هذا المقدار يكفي في التوارث يرث الوارث المسلم من مورثه. وإن قلنا: إنه لا يكفي هذا المقدار في التوارث بل لا بد من موت المورث في حال إسلام

الوارث، فاستصحاب حياة المورث إلى زمان إسلام الوارث لا يثبت موته

(١) لا يخفى: أنه إن لوحظ زمان وجود أحدهما قيما للآخر، فالاصل بمفاد ليس الناقصة لا يجري، وأما الاصل بمفاد ليس التامة فيجري ويسقط بالمعارضة، فان وجود كل منهما في زمان وجود الآخر كان مسبوقا بالعدم، فانه عند عدم كل منهما لم يكن لكل منهما وجود في زمان وجود الآخر ولو لاجل السالبة بانتفاء الموضوع، ولعله هذا مراد صاحب الكفاية من قوله: " إن الأثر لو كان لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم الخ " فراجع وتأمل (منه). (٢) أقول: مجرد ذلك لا يجدي لو كان المدار على أجزاء الزمان ولو إجمالاً، فانه يصح أن يقال: بأن المعلوم التاريخ بقاء عدمه إلى زمان وجود الآخر مشكوك، فاستصحابه يصدق الاجتماع بين الأمرين. (*)

[٥١٠]

في حال الاسلام، وذلك واضح. هذا كله إذا كان أحدهما المعين معلوم التاريخ. وإن كان كل منهما مجهول التاريخ وشك في التقدم والتأخر، فالأقوى: جريان الاستصحاب في كل منهما ويسقطان بالمعارضة، فيقال في المثال: الاصل عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورث والاصل عدم موت المورث إلى زمان إسلام الوارث، ولا يثبت بذلك تقارن الاسلام والموت، كما تقدم. وقد ذهب بعض الاعاظم إلى عدم جريان الاصل في مجهول التاريخ، لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فيه، ويعتبر في الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين. ولا يخفى ما فيه، فان الشك في كل من الحادثين متصل بيقينيه، لان اتصال الشك باليقين معناه: أن لا يتخلل بين اليقين والشك يقين آخر يصاد اليقين السابق (١) ولا إشكال في أنه لم يتخلل بين اليقين بعدم حدوث كل من الحادثين والشك في الحدوث يقين آخر بالحدوث، ليجب عدم اتصال زمان الشك في كل منهما بيقينيه، وذلك وإن كان بمكان من الوضوح، إلا أنه لا بأس بزيادة بسط من الكلام فيه لتتميم الموارد التي لا يتصل فيها الشك باليقين. فنقول: قد عرفت أن اتصال الشك باليقين إنما يكون بعدم تخلل يقين آخر يصاد اليقين السابق بين النسك واليقين، كما إذا علم بوجوب الجلوس من الصبح إلى الزوال وشك في وجوبه بعد الزوال، فانه لا يتصل اليقين بعدم وجوب الجلوس قبل الصبح بالشك في وجوبه بعد الزوال لتخلل اليقين بوجوب الجلوس من الصبح إلى الزوال بينهما، فهذه القطعة من الزمان - وهي ما بين الصبح والزوال - قد أوجبت انفصال اليقين بعدم الوجوب عن الشك في

(١) أقول: لقد أجاد فيما افاد، ونحن أيضاً أوردنا عليه، ولكن سيأتي أن هذا المقدر لا يجدي في جريانهما وتعارضهما، فانتظر لتمام الكلام فيه (إن شاء الله تعالى). (*)

[٥١١]

الوجوب، ولذا قلنا: إنه لا يجري استصحاب العدم الازلي بعد الزوال، خلافاً للفاضل النراقي - رحمه الله - سواء كان الزوال قيما لوجوب الجلوس أو ظرفاً، خلافاً للشيخ - قدس سره - على ما تقدم تفصيله. وبالجملة: لا معنى لاتصال اليقين بالشك إلا بأن لا يتخلل بينهما يقين آخر بالخلاف. وليس اتصال الشك باليقين من الامور الواقعية التي يدخلها الشك، بل هو من الامور الوجدانية التي يعرفها كل أحد، فإن الامور الوجدانية تتبع الوجدان، فكل شخص يعرف أن شكه متصل بيقينيه أو منفصل عنه. نعم: انفصال الشك عن اليقين أو اتصاله به قد يكون واضحاً - كالمثال المتقدم - وقد يكون خفياً، ولا بأس بتوضيح

ذلك بمثال، وهو أنه لو كان إناء في الطرف الشرقي من الدار وإنما آخر في الطرف الغربي وعلم تفصيلاً بنجاسة كل منهما ثم أصاب أحدهما المطر، فتارة: يعلم تفصيلاً بإصابة المطر لخصوص ما كان في الطرف الشرقي، وأخرى: لا يعلم بذلك، بل يعلم إجمالاً بإصابة المطر لآحد الأنائين، وعلى الأول - فتارة: يكون الأناء الواقع في الطرف الشرقي متميزاً عن الأناء الواقع في الطرف الغربي ومعلوماً بالتفصيل حال إصابة المطر له، بأن كان بمنظر من الشخص ثم طرء عليه التردد والإجمال واشتبه بالأناء الغربي (١) وأخرى: لا يكون الأناء الشرقي متميزاً عن الأناء الغربي حال إصابة

(١) أقول: لا يحتاج في بيان التفصيل بين الموارد من حيث فصل اليقين وعدمه بخياله بضرب الشرق بالغرب وعكسه، بل نقول: بأن المعلوم بالأجمال تارة: العنوان الإجمالي المررد بينهما، كـ " أحدهما " وأخرى: العنوان التفصيلي المررد انطباقه على أحدهما، كـ " إناء زيد " مثلاً، وذلك أيضاً تارة، بفرض طرو التردد بعدما علم انطباقه تفصيلاً، وأخرى: بفرض التردد من الأول مقارنة للعلم، وبعد ذلك نقول: فاسمع أولاً بأن ما هو متعلق الانكشاف بالمقدار الذي تعلق به الانكشاف التام يستحيل وقوع التردد فيه، فالعلم بأي عنوان من العناوين يصاد الشك فيه، ولذا قلنا كراراً: بأنه لا بد من التمييز بين معروض العلم ومعروض الشك والترديد في جميع المقامات، من دون فرق في ذلك بين العناوين العرضية الإجمالية أو الذاتية التفصيلية، ومن هذه الجهة حققنا بأن متعلق العلم الإجمالي في جميع المقامات لا بد = (*)

[٥١٢]

= وأن يكون صورة ومعروض الشك صورة أخرى - وإن كانا متحدين وجوداً - من دون سرايتهما إلى الخارج كي يستلزم عروض المتضادين على شئ ووجود واحد، ومن ذلك نقول: إن مثل العلم وغيره من الصفات الوجدانية طرف عروضها الذهن وطرف اتصافها خارجي، يقال ما كان كلا الطرفين خارجية أو ذهنية. وبعدما كان كذلك، فنقول: إنه إذا علم بأحد الأنائين فلا جرم يصير المعلوم مثل هذا العنوان المخزون في الذهن - وإن لم يلتفت إلى ذهنيته - وأن التردد والشك متعلق بصورة أخرى محتمل انطباق العنوان المعلوم عليه خارجاً، بمعنى اتحادهما فيه وجوداً الذي هو أجنبي عن مرحلة عروض العلم أو الشك عليه، وحينئذ صح لنا دعوى أن ما هو معروض اليقين يستحيل أن يكون معروض الشك، وكذا بالعكس. فلا مجال في مثله دعوى احتمال انطباق العنوان بوصف المعروضة للعلم على العنوان الآخر، إذ جهة المعروضة إنما هو من لوازم ذهنيته المحال انطباقه بهذه الحيثية مع عنوان آخر خارجاً، إذ هو فرع قابلية مجيئه في الخارج، وليس كذلك، وإلا ينقلب الذهن خارجاً. نعم: لا بأس في عالم الاتصاف من دعوى احتمال انطباق ما هو المتصف بالمعلومية بما هو بازاء معروضه من العنوان على المشكوك، لأن مرحلة الاتصاف من تبعات خارج العناوين، وفي هذا العالم يصلح انطباق أحدهما على الآخر، فيحتمل ذلك في كل واحد من الطرفين، وحيث اتضح حال العناوين الإجمالية العرضية فلننقل الكلام إلى العناوين الذاتية التفصيلية، كأنه زيد أو الأناء الشرقي بقوله، فإن العلم فيه أيضاً في عالم العروض إذا تعلق بمثله يستحيل عروض الشك إلا بصورة أخرى المنتزعة عن وجوده، وأحدى صورتين في عالم العروض يستحيل أن يتحد مع الآخر في هذا العالم، لأنهما متباينتان ذهنياً، وإنما احتمال انطباق أحدهما على الآخر في عالم الاتصاف الذي يكون طرفه خارجاً، وهو طرف اتحادهما أيضاً، كما أشرنا. فإذا عرفت ما ذكرنا، فنقول: إن الغرض من احتمال الفصل باليقين في هذه الفروض إن كان احتمالاً في عالم الاتصاف والانطباق خارجاً، فهذه الجهة لا يختص بخصوص الامثلة المزبورة، بل يجري في كل علم إجمالي بالنسبة إلى طرفه ولو كان المعلوم العنوان العرضي، كعنوان " أحدهما ". وإن كان الغرض من الفصل احتمال عروض صفة اليقين على ما عرض عليه الشك، فذلك غير معقول بالنسبة إلى اليقين والشك الفعليين. نعم: لا بأس بالنسبة إلى اليقين الزائل بالشك الساري اللاحق على معروض اليقين، وفي ذلك أيضاً - مضافاً إلى عدم الفرق بيه وبين العلم بالعنوان الإجمالي كأحدهما - أن العلم الزائل لا اعتبار به أصلاً، لأن مدار الناقضية والمنقضية في باب الاستصحاب على = (*)

[٥١٣]

المطر له ولم يكن بمنظر من الشخص، بل مجرد أنه علم باصابة المطر لما كان في الطرف الشرقي، فهذه فروض ثلاثة: الأول: ما إذا

كان متعلق العلم من أول الامر مجملا مرددا بين ماكان في الطرف الشرقي وما كان في الطرف الغربي. الثاني: ما إذا كان متعلق العلم من أول الامر معلوما بالتفصيل ثم طرء عليه الاجمال والترديد، لوقوع الاشتباه بين الاناء الشرقي والاناء الغربي. الثالث: ما إذا كان متعلق العلم مجملا من جهة ومبينا من جهة اخرى، وهو ما إذا علم بإصابة المطر لخصوص ما كان في الطرف الشرقي مع عدم تميزه عما كان في الطرف الغربي، فالفرض الثالث متوسط بين الفرض الاول والفرض الثاني. ولا إشكال في أنه في جميع الفروض الثلاثة يشك في بقاء النجاسة في كل من الانائين اللذين كانا معلومي النجاسة قبل إصابة المطر لاحدهما. أما في الفرض الاول والثالث: فواضح. وأما في الفرض الثاني: فلانه وإن كان ما أصابه المطر معلوما بالتفصيل في أول الامر فلا شك في طهارته، كما لا شك في نجاسة الآخر، إلا أنه لما اشتبه الطاهر بالنجس فبالاخرة يشك في بقاء النجاسة في كل منهما. فالفروض الثلاثة تشترك في الشك في بقاء النجاسة المتيقنة في كل من الانائين، ولكن في الفرض الاول يتصل الشك في بقاء النجاسة في كل منهما باليقين بالنجاسة، ولم يتخلل بين الشك واليقين في كل من الانائين يقين آخر بالخلاف، والعلم الاجمالي بإصابة المطر لاحدهما يكون

= اليقين الفعلي كما هو ظاهر، وحينئذ مثل هذا التفصيل بين الامثلة لا يجدي إلا في إلقاء ذهن المبتدي المظلوم إلى الشرق والغرب ! وإلا فلا محيص منه بأن يقول: إما بالغاء الاستصحاب عن أطراف العلم الاجمالي بقول مطلق مع قطع النظر عن المعارضة لو كان نظره إلى احتمال الفصل في عالم الاتصاف، أو بجريانه مطلقا لو كان نظره إلى احتمال الفصل في عالم العروض، فتدبر فيما قال وقلت. (*)

[٥٤]

منشأ للشك في بقاء النجاسة في كل منهما، فاتصال الشك واليقين في الفرض الاول واضح، فانه لم ينقض على كل من الانائين زمان لم يكن زمان اليقين بالنجاسة و زمان الشك في بقائها، لانه قبل العلم الاجمالي بطهارة أحدهما كان زمان اليقين بنجاسة كل منهما، وبعد العلم الاجمالي بطهارة أحدهما صار زمان الشك في بقاء النجاسة في كل منهما، فلم يتخلل بين زمان اليقين و زمان الشك زمان آخر يعلم فيه بالخلاف، فلا ينبغي الاشكال في اتصال زمان اليقين ب زمان الشك في الفرض الاول. كما لا ينبغي الاشكال في انفصال زمان الشك عن زمان اليقين في الفرض الثاني، لان العلم بطهارة أحدهما المعين الممتاز عما عداه تفصيلا يوجب ارتفاع اليقين السابق، فقد انقضى على ذلك الاناء المعين زمان لم يكن زمان العلم بالنجاسة ولا زمان الشك في بقائها، وهو زمان العلم بالطهارة. والاجمال الطاري وإن كان أوجب الشك في بقاء النجاسة في كل منهما، لان كلا منهما يحتمل أن يكون هو الذي أصابه المطر والذي تعلق العلم بطهارته تفصيلا، إلا أنه لا يعقل اتصال زمان الشك في كل منهما ب زمان اليقين بنجاستهما، لان المفروض أنه قد انقضى على أحد الانائين زمان لم يكن زمان اليقين بالنجاسة ولا زمان الشك فيها، فكيف يعقل اتصال زمان الشك في كل منهما ب زمان اليقين ؟ فلا مجا لاستصحاب بقاء النجاسة في كل منهما، لانه في كل إناء منهما يحتمل أن يكون هو الاناء الذي تعلق العلم بطهارته، ففي كل منهما يحتمل انفصال الشك عن اليقين، فلا يجري الاستصحاب فيهما، وذلك واضح. وأما الفرض الثالث: فالاقوى فيه أيضا عدم اتصال زمان الشك ب زمان اليقين، كالفرض الثاني - وإن لم يكن بذلك الوضوح - فانه قد انقضى على الاناء الشرقي زمان لم يكن زمان اليقين بالنجاسة ولا زمان الشك فيها، وهو زمان العلم بإصابة المطر له، لان الشك في بقاء النجاسة فيه إنما حصل بعد

اجتماع الاناثين واشتباها الشرقي الغربي، فقبل الاجتماع والاشتباها كان الاناء الشرقي مقطوع الطهارة والاناء الغربي مقطوع النجاسة، فلا يجري استصحاب النجاسة فيهما، لان كل واحد من الاناثين يحتمل أن يكون هو الاناء الشرقي الذي كان مقطوع الطهارة حال إصابة المطر له. والحاصل: أنه فرق واضح بين العلم الاجمالي بطهارة أحد الاناثين وبين العلم التفصيلي بطهارة خصوص الاناء الشرقي، فان العلم بالطهارة في الاول إنما يصير سببا للشك في بقاء النجاسة في كل منهما، والعلم بالطهارة في الثاني ليس سببا للشك في بقاء النجاسة فيهما، بل الشك إنما نشأ من اجتماع الاناثين واشتباها الطاهر بالنجس، فالشك في الفرض الاول إنما يكون مقارنا زمانا للعلم الاجمالي بطهارة أحد الاناثين ومتأخرا عنه رتبة لكونه معلولا له، فيكون الشك فيه متصلا باليقين بالنجاسة. وأما الشك في الفرض الثالث: فهو متأخر عن العلم بالطهارة زمانا، لانه بعد العلم بطهارة الاناء الشرقي واجتماع الاناثين ووقوع الاشتباها بينهما يحصل الشك في بقاء النجاسة في كل من الاناثين، فلا يمكن أن يتصل فيه زمان اليقين بنجاسة الاناثين بزمان الشك في بقاء النجاسة. فالتحقيق: أنه لا فرق بين الفرض الثاني والفرض الثالث في عدم اتصال زمان الشك باليقين، فلا يجري الاستصحاب فيهما، خلافا لبعض الاعلام (١).

(١) هو المرجوم السيد محمد كاظم اليزدي (رحمه الله) قال في العروة: " إذا علم بنجاسة شيئين فقامت البيئنة على تطهير أحدهما الغير المعين أو المعين واشتباها عنده أو طهر هو أحدهما ثم اشتباها، حكم عليهما بالنجاسة عملا بالاستصحاب " انتهى. وظاهره جريان الاستصحاب في جميع الفروض الثلاثة. ولشيخنا الاستاذ (مد ظله) حاشية يمنع فيها عن جريان الاستصحاب والحكم بالنجاسة في جميع الفروض الثلاثة، ولكن لا بمناط واحد، بل في الفرض الاول لا يجري الاستصحاب لكونه من الاصول المحرزة وهي لا تجري في أطراف العلم الاجمالي مطلقا لزم منها المخالفة العملية أو لم يلزم، وفي الفرضين الاخيرين الاستصحاب لا يجري لعدم اتصال الشك باليقين، فتأمل جيدا (منه). (*)

ويتفرع على ذلك عدم جريان استصحاب النجاسة في الدم المردد بين كونه من المسفوح أو من المتخلف، أو الدم المردد بين كونه من البق أو من البدن - بناء على نجاسة الدم مطلقا ولو قبل خروجه من الباطن بالذبح أو بمص البق - لعدم اتصال زمان الشك باليقين فيه، لانه حين ذبح الحيوان قد علم بطهارة خصوص الدم المتخلف ونجاسة الدم المسفوح بعدما كان جميعه نجسا مادام في الباطن، ولكن حين الخروج من الباطن بالذبح قد علم بطهارة بعضه وهو المتخلف، فيكون نظير ما إذا علم بطهارة الاناء الشرقي في المثال المتقدم، لان تخلف الدم في الحيوان يكون مطهرا له كإصابة المطر للاناء، والشك في كون الدم من المتخلف أو من المسفوح إنما يحصل بعد اشتباها المتخلف بالمسفوح بأحد موجبات الاشتباها، كما أن الشك في بقاء النجاسة في كل من الاناء الشرقي والغربي إنما يحصل بعد اشتباها الاناثين، فالشك في نجاسة الدم المردد لا يتصل باليقين بنجاسة الدم عند كونه في الباطن، لان زمان الشك متأخر عن زمان العلم بالنجاسة، فانه لا يمكن حصول الشك في نجاسته في حال الذبح، بل الشك إنما يحصل بعد زمان الذبح لاجل الاشتباها وعدم تمييز المسفوح عن المتخلف، فيتخلل بين زمان اليقين وزمان الشك زمان العلم بطهارة الدم المتخلف، وحيث يحتمل أن يكون الدم المردد من الدم المتخلف الذي قد علم بطهارته فلا يجري فيه

استصحاب النجاسة. والحاصل: أن اشتباه الدم المتخلف بالدم المسفوح يتصور على وجهين: أحدهما: ما إذا كان الدم المتخلف ممتازا عن الدم المسفوح في أول الامر ثم حصل الاشتباه وتردد الدم الخاص بين كونه من المسفوح أو من المتخلف. ثانيهما: ما إذا لم يكن الدم المتخلف ممتازا عن الدم المسفوح عند الشخص، بل كان في بدنه أو لباسه دم تردد بين أن يكون من المسفوح أو من المتخلف. وفي كلا الوجهين لا يجري استصحاب النجاسة فيه، لأن الوجه الأول يكون

[٥١٧]

من قبيل الفرض الثاني من الفروض الثلاثة في مثال الاناء المتقدم، والوجه الثاني يكون من قبيل الفرض الثالث منهما، وقد تقدم أنه لا يجري الاستصحاب فيهما. ولا يتوهم: أن الدم المردد يكون من قبيل الفرض الأول من تلك الفروض، فإن متعلق العلم بالطهارة في الفرض الأول إنما كان مرددا بين الأنثيين من أول الامر، وأما التردد في الدم فهو إنما حدث بعد الاشتباه والخلط بين الدم المسفوح والدم المتخلف، وإلا ففي حال الذبح قبل الاشتباه كان يعلم تفصيلا بطهارة خصوص الدم المتخلف، فالترديد في الدم لا يمكن أن يكون من قبيل الفرض الأول، بل هو إما من الفرض الثاني، وإما من الفرض الثالث. وكذا الكلام في الدم المردد بين كونه من البدن أو من البق، فإنه لا يجري فيه استصحاب النجاسة أيضا، بل الأقوى فيه الطهارة، فتأمل جيدا. إذا عرفت الضابط لاتصال زمان الشك بزمان اليقين وانفصاله عنه، ظهر فساد ما ذكره المحقق الخراساني - قدس سره - من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين في باب الحادثين بعد العلم بالحدوث والشك في المتقدم والمتأخر منهما. وحاصل ما أفاده وجها لذلك - بتحرير منا - هو أن العلم بحدوث الحادثين والشك في المتقدم والمتأخر منهما يقتضي فرض أزمنة ثلاثة: زمان عدم كل منهما، وزمان حدوث أحدهما، وزمان حدوث الآخر، فإنه لولا فرض هذه الأزمنة الثلاثة لا يمكن حصول الشك في المتقدم والمتأخر منهما، فلا بد من فرض أيام ثلاثة أو ساعات ثلاث، ليكون اليوم الأول موطن العلم بعدم حدوث كل من الحادثين، واليوم الثاني موطن العلم بحدوث أحدهما، واليوم الثالث موطن العلم بحدوث الآخر منهما. وقد عرفت: أن الشك في حدوث كل من الحادثين تارة: يلاحظ بالاضافة

[٥١٨]

إلى نفس أجزاء الزمان، وأخرى: يلاحظ بالاضافة إلى زمان الحادث الآخر. فإن لوحظ بالاضافة إلى نفس أجزاء الزمان، فالشك في كل منهما يتصل بيقينه، لأن الشك في كل منهما بالاضافة إلى أجزاء الزمان إنما يحصل من اليوم الثاني لا من اليوم الثالث، فإنه في اليوم الثاني الذي هو موطن حدوث أحدهما يشك في انتقاص العدم في كل منهما بالوجود، للعلم الاجمالي بحدوث أحدهما والشك فيما هو الحادث، ففي اليوم الثاني يشك في حدوث البيع أو رجوع المرتهن عن الأذن ويبقى هذا الشك مستمرا إلى اليوم الثالث الذي هو موطن وجود الآخر، فالشك في حدوث كل منهما بالاضافة إلى أجزاء الزمان إنما يكون متصلا باليقين، فإن موطن اليقين هو اليوم الأول وموطن الشك هو اليوم الثاني، والاستصحاب إنما يجري من اليوم الثاني، وذلك واضح. وأما الشك في كل منهما بالاضافة إلى زمان حدوث الآخر: فهو لا يحصل إلا في اليوم الثالث، فإنه ما لم يعلم بحدوث كل من الحادثين لا يكاد يحصل الشك في المتقدم والمتأخر منهما، وموطن العلم بحدوث كل منهما إنما يكون في اليوم الثالث، والاستصحاب إنما يتبع زمان الشك، فاستصحاب عدم كل منهما في

زمان الآخر إنما يجري في اليوم الثالث أيضا، والشك في كل منهما بهذه الاضافة لا يمكن إحراز اتصاله باليقين، لان اليقين بعدم بيع الراهن إنما كان في اليوم الاول والشك في تقدمه على رجوع المرتهن عن الاذن إنما يكون في اليوم الثالث، فاليوم الثاني يكون فاصلا بين زمان اليقين وزمان الشك، ولا يمكن استصحاب عدم البيع في زمان رجوع المرتهن من اليوم الثاني، لان اليوم الثاني لم يكن موطنا للشك في حدوث البيع بهذه الاضافة، بل كان موطنا لحدوثه بالاضافة إلى نفس الزمان، فاستصحاب عدم البيع إلى زمان رجوع المرتهن على تقدير جريانه إنما يجري من اليوم الثالث، ولا مجال لجريانه، لعدم إحراز اتصال زمان الشك في حدوث البيع بالاضافة إلى زمان حدوث الرجوع بزمان

[٥١٩]

اليقين، لاحتمال أن يكون الحادث الاول في اليوم الثاني هو البيع، ومع احتمال ذلك لا يمكن إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين. هذا حاصل ما أفاده - قدس سره - في وجه عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين في باب الحادثين. ولا يخفى ما فيه، فإن إضافة وجود أحد الحادثين إلى زمان وجود الآخر إن كانت باعتبار أخذ زمان وجود الآخر قيذا لوجوده، فالشك في الوجود بهذا القيد وإن كان يحدث في اليوم الثالث، إلا أنه لا يجري فيه الاستصحاب، لا لعدم اتصال زمان الشك باليقين، بل لعدم اليقين بعدم الوجود المقيد في الزمان السابق، كما تقدم (١) وإن كانت الاضافة باعتبار أخذ زمان وجود الآخر طرفا

(١) أقول: في فرضنا لا إشكال وجدانا أن الزمان الاول - كما اعترف - هو زمان اليقين بعدمهما، ولا إشكال أيضا في أن الزمان الثالث زمان اليقين بوجودهما الذي هو زمان انتقاض كل من اليقينين باليقين بوجوده. نعم: هو زمان الشك بحدوث كل واحد، وإلا ففي هذا الزمان نعلم بوجودهما المردد بين كون حدوثه فيه أو في الزمان السابق، وحينئذ فجر كل واحد من المتيقنين من حيث أجزاء الزمان إلى الزمان الثالث غير ممكن، لانه زمان اليقين بانتقاض كل واحد، ومحض كونه زمان الشك بحدوث غيره فيه لا يجدي في إمكان جر المتيقن السابق إلى هذا الزمان الذي نقطع بانتقاض يقينه باليقين، فبالنسبة إلى الازمنة التفصيلية المنطبقة على الازمنة الثلاثة لا مجال لاستصحاب كل واحد منهما إلا بالنسبة إلى الزمان الثاني لا الثالث! كيف! وجره إلى الزمان الاجمالي المردد بين الثالث والثاني لا يعقل الجزم بالتطبيق إلا بجر كل منهما في تمام أطراف العلم من الازمنة التي منها الزمان الثالث المعلوم انتقاض يقين كل واحد بيقين آخر، وإلا فلو اغمض النظر عن الجر في تمام الاطراف فكيف يعقل الجزم بتطبيق بقاء وجود كل في زمان وجود الآخر؟ وبالجمله نقول: إن ما هو زمان الشك بوجود كل واحد هو الزمان الثاني، وإلا فالزمان الثالث هو زمان اليقين بهما وإن كان حدوث كل فيه مشكوكا ولكن أصل الوجود فيه معلوم إجمالا، ومع هذا العلم يستحيل جر المتيقن فيه، لانه يعلم انتقاض يقينه باليقين بالوجود، ومجرد الشك في الحدوث مع العلم بأصل الوجود كيف يجدي في الاستصحاب؟ فما يجدي في الاستصحاب هو الشك في الزمان الثاني، ولكنه لا يجدي في التطبيق، وما يجدي في التطبيق هو الجر إلى الزمان الثالث، وهو لا يجدي في (*)

[٥٢٠]

لوجوده، فالشك في وجود كل منهما بهذا الاعتبار إنما يكون متصلا باليقين، فإن معنى أخذ زمان أحدهما طرفا لوجود الآخر هو لحاظ زمان وجود أحدهما من جملة الازمنة التي يمكن فرض وجود الآخر فيها، ومن المعلوم: أن الازمنة التي يمكن فرض وجود كل من الحادثين فيها هي اليوم الثاني واليوم الثالث، فزمان الشك هو كل من اليومين، غايته أنه في اليوم الثاني لم يكن زمان وجود الآخر طرفا للاضافة وفي اليوم الثالث يكون طرفا لها، وهذا لا يوجب تفاوتها في ناحية الشك، ولا يقتضي انفصاله عن اليوم الاول الذي هو زمان

اليقين بعدم حدوث الحادثين، فالشك في كل من الحادثين يتصل بيقينه ويجري استصحاب عدم كل منهما من زمان الشك في وجوده إلى زمان وجود الآخر - أي من اليوم الثاني إلى اليوم الثالث - فإن كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم كل منهما في زمان وجود الآخر، فاستصحاب عدم كل منهما في زمان وجود الآخر يجري ويسقط بالمعارضة، وإن كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم أحدهما في زمان وجود الآخر فقط، فاستصحاب العدم يجري ويترتب عليه الأثر بلا مزاحم. وحاصل الكلام: أن المنع عن جريان استصحاب عدم كل من الحادثين في زمان الآخر إن كان مع أخذ زمان الآخر قيماً للمستصحب، فالمنع عن جريان الاستصحاب في محله، ولكن لا لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بل

= الاستصحاب، لأنه زمان اليقين بالانتقاض. فإن قلت: إن ما أفيد صحيح بالنسبة إلى الجر في الأزمنة التفصيلية، ولنا أن نقول: إنه بالوجدان يشك في بقاء كل منهما إلى زمان وجود الآخر بنحو الاحتمال، فنجر المتيقن إلى هذا الزمان إجمالاً. قلت: إن المراد من الشك في البقاء إلى الزمان الاحتمالي تارة: الشك في البقاء إلى زمان الشك في انطباق المجمل عليه، وأخرى: يكون المراد الشك في بقاءه إلى زمان يقطع بانطباق الزمان الاحتمالي عليه ولو إجمالاً، والاول غير مثمر في تطبيق الكبرى على المورث، والثاني يثمر في التطبيق، ولكنه فرع إمكان الجر إلى جميع أطرافه، ولقد عرفت: أنه لا يمكن الجر إلى الزمان الثالث الذي هو من الأطراف، كما لا يخفى. (*)

[٥٢١]

لعدم المتيقن. وإن كان مع أخذ زمان الآخر طرفاً للمستصحب، فلا وجه للمنع عنه، فإنه من بعد اليوم الاول الذي هو طرف اليقين بعدم كل من البيع ورجوع المرتهن عن الأذن يكون كل من البيع والرجوع مشكوكاً في كل أن من أنات اليوم الثاني واليوم الثالث ومنها أن حدوث البيع أو أن حدوث الرجوع، فإن أن حدوث كل منهما إنما يكون من أنات اليومين، فيجري استصحاب عدم حدوث البيع في أن حدوث الرجوع واستصحاب عدم حدوث الرجوع في أن حدوث البيع، فالشك في كل منهما متصف بيقينه، لأنه لم يتخلل بين اليقين بعدم البيع في اليوم الاول والشك في حدوثه في زمان الرجوع يقين آخر يصاد اليقين السابق، وقد عرفت: أنه ما لم يتخلل اليقين بالخلاف لا يمكن أن ينفصل زمان الشك عن زمان اليقين، وكذا الكلام في سائر موارد الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر وتأخره عنه. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن الشك في تقدم وجود الحادث وتأخره إن لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان فاستصحاب العدم يجري في كل زمان شك في وجوده فيه، وإن كان الشك في التقدم والتأخر بالإضافة إلى حادث آخر، فإن كان أحدهما معلوم التاريخ فاستصحاب العدم إنما يجري في مجهول التاريخ فقط دون معلوم التاريخ - إلا على بعض الفروض الآتية - وإن كان كل منهما مجهول التاريخ فالاستصحاب في كل منهما يجري ويسقط بالمعارضة إذا كان لعدم كل منهما في زمان الآخر أثر شرعي، وإلا فالاستصحاب يجري في خصوص ماله الأثر بلا معارض، من غير فرض بين الحادثين اللذين يمكن اجتماعهما في الوجود - كإسلام الوارث وموت المورث وكبيع الراهن ورجوع المرتهن عن الأذن - وبين الحادثين اللذين لا يمكن اجتماعهما في الوجود كالحدث والوضوء والنجاسة والطهارة - فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً.

[٥٢٢]

تكملة: عدم جريان الاصل في معلوم التاريخ وجريانه في مجهول التاريخ ليس على إطلاقه، بل قد يجري الاصل في معلوم التاريخ أيضا ويسقط بالمعارضة مع الاصل الجاري في مجهول التاريخ، وقد لا يجري الاصل في كل من معلوم التاريخ ومجهوله، والفروض ثلاثة: الاول: عدم جريان الاصل في معلوم التاريخ وجريانه في مجهول التاريخ، كالمثلة المتقدمة: من إسلام الوارث وموت المورث، أو بيع الراهن ورجوع المرتهن عن الاذن في البيع، ونحو ذلك من الموضوعات المركبة من جزئين عديمين أو وجوديين أو مختلفين مع العلم بتاريخ وجود أحد الجزئين - كالمثالين المتقدمين - فان موضوع الارث مركب من إسلام الوارث وموت المورث، وموضوع نفوذ بيع الراهن مركب من البيع وعدم رجوع المرتهن عن الاذن، ففي مثل ذلك الاصل في معلوم التاريخ لا يجري وفي مجهوله يجري ويترتب عليه الاثر الشرعي حسب اختلاف المقامات. الفرض الثاني: جريان الاصل في كل من معلوم التاريخ ومجهوله (١) وذلك

(١) أقول: الاستصحاب في مجهول التاريخ تارة عدمي، ولقد تقدم شرحه في المثال السابق، وأخرى وجودي، كما في استصحاب الطهارة والحدث، وفي هذا المقام لا تحتاج إلى جر المستصحب إلى زمان وجود الآخر أو عدمه كي يحكم العقل بتطبيق المقيد، بل المقصود استصحاب وجود كل منهما في حد نفسه. وحينئذ نقول: إنه لو فرض أنه ما مضى إلا زمانين نعلم إجمالاً بوجود الحالتين فيهما وشك في تقدم أحدهما على الآخر، ففي هذه الصورة لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في كل منهما، لان في الزمان الاول لم يكن يقين بوجود كل منهما، وفي الزمان الثاني أمر كل واحد منهما مردد بين الشك في الحدوث أو الارتفاع، فلم يحرز موضوع الاستصحاب: من الشك في وجود ما ينطبق عليه البقاء، فلا محيص حينئذ من فرض زمان ثالث نشك في بقاء كل من الحادثين. = (*)

[٥٢٢]

وحيئنذ نقول: لا شبهة في عدم اتصال هذا الزمان بزمان المتيقن، كي يصدق بأنه زمان بقاء ما حدث، لان ما حدث إذا كان زمانه إجمالياً مردداً بين الزمان، فالزمان المتصل بزمانه أيضاً مردد بين الزمانين، وحينئذ فهذا الزمان الاجمالي يحتمل أن يكون الزمان الاول، فالزمان المتصل حينئذ هو الزمان الثاني المردد أمره بين الحدوث والارتفاع، فهذا الزمان الثالث لم يحرز اتصاله بزمان المتيقن، إلا على تقدير كون الزمان الحادث هو الزمان الثاني، وفي هذا التقدير يقطع ببقائه. ولئن شئت قلت: إن ما هو موضوع الاستصحاب هو الشك في بقاء الشئ في زمان وارتفاعه فيه، بحيث يحتمل ملازمة حدوثه مع وجوده في ثاني زمانه ويحتمل انفكاكه عنه وعدم الملازمة بينهما، وفي المقام بالنسبة إلى الزمان الثالث وإن احتمل الملازمة، ولكن احتمال الانفكاك بين حدوثه وفي ثاني زمانه معدوم، إذ نقطع بعدم الانفكاك بين الحدوث وثاني زمانه في زمان الثالث، ففي الحقيقة الشك بالبقاء في هذا الزمان يرجع إلى الشك في اتصاف بقاء الشئ من جهة الشك في الحدوث المتصل به، لا من جهة الشك في قطع الحادث، وما هو موضوع الاستصحاب هو الاخير، لا مطلق الشك في البقاء. ومن هذا البيان ظهر: وجه اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين بالمعنى الذي ذكرنا في الاستصحاب المفقود في المقام، وهذا معنى آخر من الاتصال غير ما أفاده استاذنا: من احتمال الفصل باليقين كي يرد عليه ما في التقرير. ويا ليت ! أنكر الفصل المزبور في جميع المقامات، على ما شرحناه سابقاً، وحينئذ فلا مجال لجريان الاستصحاب في المقام أصلاً كي ينتهي أمره إلى التعارض. بل ولئن شئت أيضاً نقول: بأن المنصرف من أخبار الاستصحاب كون الزمان المشكوك فيه بمثابة لو تمشي القهقري تضع قدمك على زمان اليقين من زمان الشك، وفي المقام ليس الامر كذلك، إذ لو تمشي القهقري في الازمنة التفصيلية ما تنتهي إلا إلى زمان اليقين بالعدم لا بالوجود. نعم: لا بأس بتصور هذا المعنى في المقام بالنسبة إلى الازمنة الاجمالية، ولكن قد عرفت: أنه غير قابل للانطباق على الازمنة التفصيلية، لعدم إحراز الانطباق على زمان خاص كذلك، فلو كان الاثر مترتباً على وجود شئ في الازمنة التفصيلية لما يكاد يترتب مثل هذا الاثر. نعم: لو كان في البين أثر يترتب على مجرد بقائه في الزمان الاجمالي بلا احتياج إلى التطبيق على الازمنة التفصيلية لا بأس بترتيبه. ومن هنا ظهر: دفع نقض من بعض المعاصرين - رحمه الله - وهو الفاضل الكلبايعاني " الشيخ عبد الله " من أن لازم اعتبار الاتصال بالمعنى الاخير جريان الاستصحاب حتى في الشك البيدي في الراجع الوارد على المعلوم بالاجمال من حيث الزمان، مع أنه لم يلتزم به أحد. وتوضيح الجواب: أن عدم التزامهم به ليس من جهة إجراء الاستصحاب في الازمنة التفصيلية كي يصير نقضاً، وإنما هو من = (*)

في كل مقام كان الشك في بقاء أحد الحادثين في زمان حدوث الآخر، لا الشك في حدوث أحدهما في زمان حدوث الآخر، كما إذا علم بالحدث والوضوء وشك في المتقدم والمتأخر منهما، وكما إذا علم بنجاسة الثوب وطهارته وشك في المتقدم منهما والمتأخر، فإنه في مثل ذلك الاصل في معلوم التاريخ أيضا يجري ويسقط بالمعارضة. فلو علم المكلف أنه قد توضع في أول النهار وعلم أيضا بالحدث ولكن شك في تقدم الحدث على الوضوء أو تأخره عنه، كان الاصل في مرحلة البقاء في كل من الوضوء والحدث جاريا، ويتعارض الاصلان من الجانبين، فيستصحب بقاء الوضوء إلى زمان الشك وبقاء الحدث أيضا إلى زمان الشك، فلو كان زمان الشك في تقدم الحدث على الوضوء وتأخره عنه هو أول الزوال، فاستصحب بقاء الوضوء إلى الزوال يعارض استصحاب بقاء الحدث إليه. ودعوى: عدم اتصال زمان الشك في بقاء الوضوء والحدث بزمان اليقين، قد عرفت ضعفها.

= جهة جريانه في الازمنة الاجمالية المستتبع في الزمان الثاني التفصيلي الذي هو طرف العلم، للعلم الاجمالي إما بالطهارة الوجدانية أو التنزيلية، وهذا المعنى غير جار في المقام، لما عرفت: من أن في الزمان الثاني الامر مررد بين الحدوث والارتفاع، فكيف ينطبق عليه الزمان الاجمالي ؟ كما أن في الزمان الثالث أمره ينتهي إلى الشك في البقاء من جهة الشك في الحدوث المتصل به، لا من جهة الشك في قطع الامر الحادث، وحينئذ فكم فرق بين مقامنا والفرص المزبور ! فتأمل في المقام، فإنه مما زلت فيه الأقدام. ومن التأمل فيما ذكرنا كله اتضح أيضا وجه التفصيل بين المعلوم تاريخه ومجهوله: من جريان الاستصحاب في معلومه دون مجهوله، كالمسألة السابقة، وإن كان الفرق بينهما في وجودية المستصحب وعدميته. والعجب من المقرر ! حيث إنه في المقام التزم بجر المستصحب من الزمان الاجمالي إلى الزمان التفصيلي والتزم بالتعارض بين المعلوم والمجهول، ولم يلتزم بجره من الزمان التفصيلي إلى الاجمالي بوجود غيره في المسألة السابقة كي يلتزم هناك أيضا بالتعارض. وتقدم أيضا بطلان ما اعتذر في وجه عدم جريان الاصل في معلوم التاريخ، فراجع وتدبر فيه. (*)

وتوهم: أن استصحاب بقاء الوضوء إلى الزوال لا يجري - لان استصحاب عدم الحدث إلى زمان الوضوء يقتضي تأخر الحدث عن الوضوء - فاسد، فإن استصحاب عدم الحدث إلى زمان الوضوء لا يثبت تأخره إلا على القول بالاصل المثبت، فاستصحاب عدم الحدث إلى زمان الوضوء لا أثر له، لان الاثر المترتب على الحدث إنما هو كونه رافعا للطهارة وناقضا لها، وهذا إنما يكون إذا تأخر الحدث عن الوضوء، واستصحاب عدم الحدث إلى زمان الوضوء لا يثبت التأخر، فلا يجري في الحدث استصحاب بقاء العدم، بل يجري فيه استصحاب بقاء الوجود إلى الزوال الذي هو زمان الشك في المتقدم والمتأخر، ويعارض مع استصحاب بقاء الوضوء إلى الزوال، غاية أن الاستصحاب في طرف الوضوء إنما يكون شخصا من حيث الزمان للعلم بزمان وجوده، وفي طرف الحدث يكون كليا لعدم العلم بزمان حدوثه، وهذا لا يوجب فرقا بين الاستصحابين، فالأقوى أن الاستصحاب في مرحلة البقاء يجري في كل من الوضوء والحدث ويسقط بالمعارضة وإن علم تاريخ أحدهما وجهل تاريخ الآخر. وقياس مسألة الوضوء والحدث بمسألة إسلام الوارث وموت المورث - حيث إنه لا يجري فيها الاستصحاب في معلوم التاريخ - في غير محله، فإن الشك في تلك المسألة إنما كان في الحدوث وفي مسألة الوضوء والحدث إنما يكون في البقاء، فما يظهر من الشيخ - قدس سره - من اتحاد حكم المسألتين، ليس على ما ينبغي، فإن الفرق بينهما في غاية الوضوح. هذا كله في الطهارة الحديثة، وكذا الكلام في الطهارة

الخبثية، فلو غسل الثوب في مائتين: أحدهما طاهر والآخر نجس، فاستصحاب بقاء الطهارة والنجاسة في الثوب يجري ويسقط بالمعارضة، من غير فرق بين كون الماء المغسول به الثوب قليلا أو كثيرا، أو كان أحدهما قليلا والآخر كثيرا، غايته أنه لو كان الماء قليلا فزمان حدوث النجاسة معلوم بالتفصيل دون زمان الطهارة،

[٥٢٦]

ولو كان الماء كثيرا فزمان كل من الطهارة والنجاسة لا يكون معلوما بالتفصيل. وتوضيح ذلك - هو أن الماء المغسول به الثوب لو كان قليلا: فحال ملاقات الثوب للماء الثاني قبل انفصال الغسالة عنه يعلم تفصيلا بنجاسته، إما لنجاسة الماء الأول المغسول به وإنما لنجاسة الماء الثاني الملاقي له فعلا، ففي زمان ملاقات الثوب للماء الثاني يعلم تفصيلا بنجاسة الثوب ويشك في زوالها، لاحتمال أن يكون الماء الثاني هو النجس ولم يتعقبها مزبل، فيجري استصحاب بقاء النجاسة التي يتعلق العلم التفصيلي بها من حيث نفسها ومن حيث زمانها. وهذا بخلاف الطهارة، فإنه وإن كان قد علم بطهارة الثوب إلا أنه لا يعلم زمانها، لتردده بين كونه في زمان غسله بالماء الأول أو بالماء الثاني، فزمان حصول الطهارة يكون مرددا، إلا أن ذلك لا يضر باستصحاب بقاء الطهارة، للعلم بحصولها في الثوب في إحدى الحالتين والشك في ارتفاعها عنه، لاحتمال أن يكون الماء الثاني هو الطاهر، فيجري استصحاب بقاء كل من الطهارة والنجاسة في الثوب وهذا من غير فرق بين أن يكون الثوب قبل غسله بالمائتين نجسا أو طاهرا. وقد يتوهم: عدم جريان استصحاب الطهارة إذا كان الثوب قبل غسله بالمائتين طاهرا، لأن الطهارة السابقة قد ارتفعت عن الثوب قطعا بملاقاته للماء النجس ولم يعلم بحصول طهارة أخرى للثوب، بل هي مشكوكة الحدوث، لاحتمال أن يكون الماء الأول هو الطاهر، ولا أثر لملاقات الثوب الطاهر للماء الطاهر، فاستصحاب الطهارة يكون من القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، بل أسوأ منه، لأن القسم الثاني كان عبارة عن احتمال حدوث فرد آخر مقارنا لارتفاع الفرد المتيقن، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإنه لا يحتمل وجود فرد آخر والطهارة في الثوب مقارنا لارتفاع الطهارة السابقة، لأن ارتفاع الطهارة السابقة عن الثوب إما يكون بملاقاته

[٥٢٧]

للماء الأول وإما أن يكون بملاقاته للماء الثاني. فإن كان بملاقاته للماء الأول، فهو وإن كان قد حدث في الثوب فرد آخر من الطهارة، إلا أن حدوثه لم يكن مقارنا لارتفاع الطهارة السابقة، بل قد تخللت النجاسة بين الطهارة المرتفعة والطهارة الحادثة. وإن كان بملاقاته للماء الثاني، فارتفاع الطهارة السابقة إنما يكون من زمان ملاقاته للماء الثاني، ولا يحتمل حدوث طهارة أخرى في الثوب بعد غسله بالماء الثاني. وعلى كلا التقديرين: لا يحتمل حدوث طهارة أخرى في الثوب مقارنة لارتفاع الطهارة السابقة عنه، فاستصحاب الطهارة في المثال يكون أسوأ حالا من استصحاب القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي. هذا، ولكن فاسد التوهم بمثابة من الوضوح، فإن الطهارة والمستصحبة في المثال إنما تكون شخصية لا كلية، والاجمال والترديد إنما هو في ناحية الزمان، وفرق واضح بين أن يكون المستصحب بنفسه مرددا بين ما هو مشكوك الحدوث وما هو مقطوع الارتفاع - كما في القسم الأول والثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي - وبين أن يكون زمان حدوث المستصحب مرددا مع العلم بحدوثه كما في المثال، فإنه يعلم وجدانا بطهارة الثوب في أحد الحالين: إما في حال غسله

بالماء الاول وإما في حال غسله بالماء الثاني، ويشك في ارتفاع الطهارة عنه، فجعل المثال من الاستصحاب الكلّي واضح الفساد. وتوهم: عدم اتصال زمان الشك في الطهارة بزمان اليقين بها، قد عرفت ضعفه. فالاقوى: جريان استصحاب الطهارة في المثال ومعارضته لاستصحاب النجاسة. هذا إذا كان الماء المغسول به الثوب قليلا. وإن كان كثيرا: فزمان وجود كل من طهارة الثوب ونجاسته لم يكن معلوما بالتفصيل - بناء على عدم اعتبار التعدد وإنفصال الغسالة في طهارة المغسول بالماء الكثير - فانه لا يعلم بنجاسة الثوب في آن ملاقاته للماء الكثير الثاني،

[٥٢٨]

لاحتمال أن يكون هو الطاهر فيطهر الثوب بمجرد ملاقاته له. ولكن قد عرفت: أن الجهل بزمان وجود المستصحب لا يضر بجريان الاستصحاب، ففي الغرض أيضا يجري استصحاب بقاء الطهارة في الثوب، للعلم بطهارته في أحد الحالين: إما حال ملاقاته للكر الاول وإما حال ملاقاته للكر الثاني والشك في زوالها لاحتمال أن يكون الكر الثاني هو الطاهر، ويعارض مع استصحاب بقاء النجاسة في الثوب، للعلم بها أيضا في أحد الحالين والشك في ارتفاعها لاحتمال أن يكون الكر الثاني هو النجس منهما. وإن كان أحد المائين المغسول بهما الثوب قليلا والآخر كثيرا: فان كان الماء الثاني قليلا فزمان النجاسة المستصحبة يكون معلوما بالتفصيل، كما إذا كان كل من المائين قليلا. وإن كان الماء الاول قليلا فزمان كل من الطهارة والنجاسة لا يكون معلوما بالتفصيل، كما إذا كان كل من المائين كثيرا، وذلك واضح. وعلى جميع التقادير: العلم بزمان حدوث النجاسة أو الجهل به لا يضر باستصحابها ولا باستصحاب الطهارة، فتأمل في المقام جيدا، فانه من مزال الاقدام. الغرض الثالث: عدم جريان الاصل في مجهول التاريخ ومعلومه، كما إذا علم بكربة الماء وملاقاته للنجاسة وشك في المتقدم والمتأخر منهما، فانه لا تجري أصالة عدم الملاقات إلى زمان الكربة ولو مع العلم بتاريخ الكربة والجهل بتاريخ الملاقات، لان الظاهر من قوله - عليه السلام - " إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء " هو أنه يعتبر في العاصمية وعدم تأثير الملاقات سبق الكربة ولو أناما، فان الظاهر منه كون الكربة موضوعا للحكم بعدم تنجيس الملاقات، وكل موضوع لا بد وأن يكون مقدما على الحكم، فيعتبر في الحكم بعدم تأثير الملاقات من سبق الكربة، ولذلك بنينا على نجاسة المتمم للكر، لانه يتحد فيه

[٥٢٩]

زمان الكربة والملاقات، فلا محيص من القول بنجاسة الماء مطلقا، سواء جهل تاريخ الملاقات والكربة أو علم تاريخ أحدهما، سواء كانت الملاقات معلومة التاريخ أو الكربة. أما في صورة الجهل بتاريخهما: فلان أصالة عدم كل منهما في زمان الآخر لا تقتضي سبق الكربة. وكذا إذا علم بتاريخ الملاقات، فان أصالة عدم الكربة إلى زمان الملاقات تقتضي عدم تحقق موضوع الطهارة. وأما إذا علم بتاريخ الكربة: فأصالة عدم الملاقات إلى زمان الكربة لا تثبت تأخر الملاقات عن الكربة، ومع عدم إثبات ذلك لم يحرز موضوع الطهارة، مع أنه لا بد منه (١) فان تعليق الحكم على أمر وجودي يقتضي إحراز

(١) أقول: مفهوم " إذا بلغ " - الذي هو المدرك لتنجس القليل - اعتبار ورود الملاقات على مالا يكون كرا في التنجيس المستتبع لسبق عدم الكربة للملاقات، بملاحظة

موضوعية عدم الكرية للملاقات في التنجيس أيضا، فالمعنى " إذا لم يكن فينجسه الشئ بالملاقات مع عدم الكرية " لا أن المفهوم " إذا لم يكن كرا فينجسه بعدم الملاقات في ظرف الكرية " وحينئذ فلا شبهة في أن استصحاب عدم الملاقات إلى زمان الكرية وإن لم يثبت الملاقات في ظرف الكرية، إلا أنه ينفي موضوع النجاسة: من الملاقات في ظرف عدم الكرية. وأما ما ذكره المقرر إنما يصح لو كان التنجيس مترتبا على عدم الملاقات في ظرف الكرية لا مترتبا على الملاقات في ظرف عدم الكرية. ولقد عرفت: أن مقتضى المفهوم هو الثاني لا الأول. وعمدة النكتة في ذلك: هو أن من شأن أخذ المفهوم في القضية الشرطية تجريد الجزء عن حيث إضافته إلى الشرط والاخذ بنقيضه في طرف المفهوم، ولازمه حفظ نقيض الجزء بجميع شئونه في طرف المفهوم، وحينئذ فمن المعلوم: أن نقيض الجزء " ينجسه " ومن البديهي: أن تجريد هذا الجزء عن إضافته إلى الشرط في المنطوق يقتضي أيضا تجريد الملاقات المأخوذ في هذا الجزء، لانه من شئونه، ولازمه حينئذ كون المفهوم ما ذكر، لا ما توهم، فتدبر فيما قلت وقال بعين الانصاف ! إذ صحة ما قال مبني على عدم تجريد الملاقات عن الاضافة بالكرية، وهو مستلزم لعدم أخذ المفهوم من القضية رأسا، وهو كما ترى ! ولا فلو قلنا [بأن هنا] حكمان: أحدهما عدم المنجسية بالملاقات في ظرف الكرية، والآخر تنجسه بالملاقات في ظرف عدم الكرية، فما لا يجدي فيه الاستصحاب هو الحكم الأول، وأما الحكم = (*)

[٥٢٠]

وجوده في ترتب الحكم عليه، ومع الشك في وجوده يبني على عدم الحكم، من غير فرق بين الشك في أصل وجود الموضوع وبين الشك في وجوده في الزمان الذي يعتبر وجوده فيه، كما فيما نحن فيه، فانه وإن كان قد علم بالكرية إلا أنه يشك في وجودها قبل الملاقات للنجاسة، فظهر: أنه لا بد من الحكم بالنجاسة في المثال مطلقا. نعم: لولا كون التعليق على الأمر الوجودي يقتضي إحرازه لكان ينبغي في المثال الرجوع إلى قاعدة الطهارة عند العلم بتاريخ الكرية. وكان مبني شيخنا الاستاذ - مد ظله - قبل هذا على طهارة الماء عند العلم بتاريخ الكرية، وعلى ذلك جرى في رسالته العملية المسماة بـ " الوسيلة " وفي حاشية العروة. ولكن في المقام عدل عن ذلك (١) وبنى على النجاسة مطلقا حتى مع العلم بتاريخ الكرية. نعم: لو كان الماء مسبوqa بالكرية ثم طرء عليه القلة، فاستصحاب بقاء الكرية إلى زمان الملاقات يجري ويحكم عليه بالطهارة، فتأمل جيدا. - التنبيه العاشر - ربما قيل: بجران استصحاب صحة الاجزاء السابقة في باب العبادات عند الشك في عروض المانع أو القاطع. وقد تقدم في مباحث الاقل والاكثر: أنه لا مجال للاستصحاب في ذلك، فراجع.

الاخير فيجدي فيه الاستصحاب المزبور جدا كما تقدم (والله العالم) وحينئذ فلا قصور في استصحاب عدم الملاقات إلى زمان الكرية في معلوم التاريخ لاثبات الطهارة. (١) أقول: ياليت لم يعدل عما كان عليه !. (*)

[٥٢١]

- التنبيه الحادي عشر - لا ينبغي التأمل والاشكال في عدم جريان الاستصحاب في الامور الاعتقادية المطلوب فيها العلم واليقين، كالنبوة والامامة. وقد أطال الشيخ - قدس سره - الكلام في هذا التنبيه. ولكن الانصاف: أنه لا يستحق إطالة الكلام فيه. فالاولى: عطف عنان الكلام إلى - التنبيه الثاني عشر - المتكفل لبيان تمييز الموارد التي يرجع فيها إلى عموم العام. ومحل الكلام إنما هو فيما إذا ورد عام أفرادى يتضمن العموم الزماني وخرج بعض أفراد العام عن الحكم وشك في خروجه عنه في جميع الازمنة أو في بعضها، كقوله تعالى: " أوفوا بالعقود " فان له عموم أفرادى بالنسبة إلى جميع أفراد العقود، ويتضمن العموم الزماني أيضا لوجوب الوفاء بكل عقد

في كل زمان، وقد خرج عنه المعاملة الغيبية، فانه لا يجب الوفاء بها، ولكن يشك في أنها خرجت عن العموم مطلقا في جميع الازمنة، أو في خصوص زمان ظهور الغيب؟ أي تردد أمر الخيار بين كونه على الفور أو على التراخي. فيقع الكلام في أنه هل يجب الرجوع إلى عموم العام فيما عدا القدر المتيقن من زمان الخروج؟ أو أنه يجب استصحاب حكم المخصص؟. وقد حكى عن المحقق الكركي - رحمه الله - أنه في المثال يجب الرجوع إلى عموم "أوفوا بالعقود" فيكون الخيار على الفور. وقيل: إنه يجب الرجوع إلى استصحاب حكم المخصص فيكون الخيار على التراخي.

[٥٢٢]

وقد اضطرت كلمات بعض الاعلام في ذلك وذهب يمنة ويسرة ولم يأت بشئ يمكن أن يكون ضابطا للموارد التي يرجع فيها إلى العام والموارد التي يرجع فيها إلى استصحاب حكم المخصص، بل حمل كلمات الشيخ - قدس سره - في هذا المقام على مالا ينبغي الحمل عليه، وفتح عليه باب الاشكال والايرادات السبعة أو الثمانية التي ذكرها. وعلى كل حال: تنقيح البحث في ذلك يستدعي رسم امور: الاول: لا إشكال في أن الاصل في باب الزمان أن يكون طرفا لوجود الزماني، إلا أن يقوم دليل بالخصوص على القيدية كثيرا للموضوع ليكون وجود الشئ في زمان غير وجوده في زمان آخر، ومع عدم قيام الدليل على ذلك لا يكون الزمان إلا طرفا لوجود الشئ، لأن نسبة الزمان إلى الزماني كنسبة المكان إلى المكين لا يقتضي أزيد من الظرفية، سواء كان الزماني من مقولة الاعيان والموضوعات الخارجية أو كان من مقولة الافعال ومتعلقات التكليف أو كان من مقولة الاحكام التكليفية والوضعية، فان الزمان في جميع ذلك إنما يكون طرفا لوجودها (١) وعليه يتبني جريان الاستصحاب، فانه لولا كون

(١) أقول: ينبغي للمقرر المستقصى لانحاء مفاد الخطابات أن يتعرض في فرض الظرفية شقوفا أخرى، وهو أن مفاد الدليل تارة: حكم شخصي مستمر لموضوع شخصي، بحيث لو انقطع هذا الشخص لم يكن الخطاب متكفلا لحكم آخر لشخص آخر، وإن كان قابلا للتحديد من حيث اوله وآخره. وأخرى: حكم سنخي ثابت لكل قطعة من القطعات الموجودة في الفرد الشخصي المستمر على وجه قابل للانحلال باحكام بلحاظ كل واحد من القطعات الموجودة في ضمن هذا الفرد المستمر الشخصي، وللازمة عدم اقتضاء الدليل الدال على نفي الحكم عن قطعة معينة ذهاب الحكم عن بقية القطعات. وثالثة: يكون الخطاب متكفلا لحكم سنخي لسنخ وجود الموضوع القابل للانطباق على شخص آخر منقطع عن الشخص الاول مع فرض اخذ الزمان في جميع هذه الفروض طرفا، بحيث لو فرض اخذه في لسان الدليل كان لمحض الإشارة إلى أمد استمرار الحكم أو موضوعه سنخيا أو شخصيا، كما هو ظاهر. وسيجئ (إن شاء الله تعالى) بيان نتيجة هذا التشقيق. (*)

[٥٢٣]

الزمان طرفا لوجود المستصحب لم يكد يجري الاستصحاب، لما عرفت: من أن حقيقة الاستصحاب إنما هو جر المستصحب في الزمان، فلو كان الزمان قيدا لوجود المستصحب فلا يكاد يمكن جريان الاستصحاب فيه، لان الوجود المقيد بزمان يباين الوجود في غير ذلك الزمان، فلا يجري فيه الاستصحاب، لانه يكون من قسرية حكم من موضوع إلى موضوع آخر. الامر الثاني: إذا علم من دليل الحكم أو من الخارج لحاظ الزمان قيدا في الحكم أو المتعلق فتارة: يلاحظ الزمان على وجه الارتباطية، أي يلاحظ قطعة من الزمان مجتمعة الأناث متصلة بعضها مع بعض على نحو العام المجموعي، فيعتبر وجود

الحكم أو المتعلق في مجموع الآتات بحيث لا يخلو أن منها عن وجود الحكم أو المتعلق، فلو خلا أن عنهما يرتفع الحكم من أصله ويفوت المتعلق ولا يمكن بقاء الحكم أو إيجاد المتعلق في الآن الثاني، كما في باب الصوم، فإن حقيقة الصوم هو الامسك من الطلوع إلى الغروب (١) فقد قيد الامسك بكونه في مجموع آتات النهار من حيث المجموع، فيتحقق عصيان الخطاب إذا خلا أن من آتات النهار عن الامسك، كما يتحقق عصيان خطاب " أكرم العلماء " عند ترك إكرام فرد من أفراد العلماء إذا كان المطلوب إكرام مجموع العلماء. وإخرى: يلاحظ الزمان قيدا للحكم أو المتعلق على وجه الاستقلالية، نظير العام الاصولي، فيكون كل أن من آتات الزمان يقتضي وجود الحكم أو المتعلق

(١) أقول: ويمكن في تصور الصوم يجعله عبارة عن الامسك المستمر المحدود اوله بما تقارن الفجر وأخره بما تقارن الغروب، بحيث يكون الفجر والغروب معينا للحدين وكاشفا عنهما بنحو الكشف اللازم عن الملزوم، فيكون النهار من اوله وأخره توثما مع المرتبة الخاصة من مراتب الامسك الواجب، لا أنه قيد فيه، كما لا يخفى. ويمثل هذا التصوير أيضا يفر عن الشبهة الواردة على الغسل قبل الفجر بناء على بعض التقاربات في إبطال الواجب التعليقي، فتدبر. (*)

[٥٢٤]

فيه مستقلا، فيتعدد الحكم أو المتعلق بتعدد الآتات، ويكون لكل أن حكم أو متعلق يخصه لا ربط له بالحكم أو المتعلق الموجود في الآن الآخر، فلو خلا أن عن وجود الحكم أو المتعلق كان الآن الثاني مستتبعا لوجود الحكم أو المتعلق فيه، ولا ملازمة بين عصيان الخطاب في أن لعصيانه في الآن الآخر، بل لكل أن طاعة وعصيان يخصه. والحاصل: تقسيم العام إلى الاصولي والمجموعي لا يختص بالعموم الافرادي، بل يأتي في العموم الزماني أيضا، غايته أن الاستقلالية والارتباطية في العموم الزماني إنما يلاحظان بالنسبة إلى أجزاء الزمان وآتاته، من غير فرق بين سعة دائرة العموم الزماني وضيقتها، فتارة: لا تكون محدودة بل مادام العمر، وإخرى: تكون محدودة بالسنة أو الشهر أو اليوم أو أقل من ذلك، وهذا كله واضح لا إشكال فيه. الامر الثالث: اعتبار العموم الزماني بأحد الوجهين يتوقف على قيام الدليل عليه. فتارة: يكون دليل الحكم بنفسه متكفلا لبيان العموم الزماني بالنصوصية، كقوله: " أكرم العلماء في كل زمان " أو " في كل يوم " أو " دائما " أو " مستمرا " ونحو ذلك من الالفاظ الدالة على العموم الزماني. وكقوله تعالى: " نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم " (١) بناء على أن تكون " أنى " زمانية لا مكانية. وإخرى: يستفاد العموم الزماني من دليل لفظي آخر، كقوله: " حلال محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - حرام إلى يوم القيامة " (٢)

(١) البقرة: ٢٢٣ (٢) اصول الكافي: كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقائيس، الحديث ١٩. (*)

[٥٢٥]

وثالثة: يستفاد من دليل الحكمة ومقدمات الاطلاق، وذلك إنما يكون إذا لزم من عدم العموم الزماني لغوية الحكم وخلو تشريعه عن الفائدة، كما في قوله تعالى: " أوفوا بالعقود " (١) فإنه لو لم يجب الوفاء بالعقد في كل زمان يلزم لغوية تشريع وجوب الوفاء بالعقود،

لانه لا فائدة في وجوب الوفاء بها في الجملة وفي آن ما. ولقد أجاد المحقق الكركي - رحمه الله - فيما أفاده من قوله: إن العموم الافرادي في قوله تعالى: " أوفوا بالعقود " يستتبع العموم الزماني، وإلا لم ينتفع بعمومه الافرادي. وبالجملة: كما أنه قد يستفاد العموم الافرادي من دليل الحكمة، كقوله تعالى: " أحل الله البيع " (٢) حيث إن إطلاقه بقريئة الحكمة يدل على حلية كل فرد من أفراد البيع - لانه لا معنى لحلية فرد مردد من البيع - كذلك قد يستفاد العموم الزماني من الاطلاق بقريئة الحكمة (٣). الامر الرابع: مصب العموم الزماني تارة: يكون متعلق الحكم، واخرى: يكون نفس الحكم، بمعنى أنه: تارة: يلاحظ الزمان في ناحية متعلق التكليف والفعل الصادر عن المكلف، كالوفاء والاكرام والشرب ونحو ذلك من متعلقات التكليف الوجودية أو العدمية، فتكون أنات الزمان قيذا للوفاء والاكرام والشرب، أي يكون الوفاء أو الاكرام في كل آن معروض الوجوب وشرب الخمر في كل آن معروضا للحرمة، سواء كان العموم الزماني علين وجه العام الاصولي أو العام المجموعي.

(١) المائدة: ١. (٢) البقرة: ٢٧٥. (٣) أقول: يمكن ان يقال في هذه الامثلة: ان الزمان اخذ لبيان مقدار الاستمرار وامده، لا أنه ماخوذ قيذا في الحكم أو الموضوع باحد النحويين، كما لا يخفى. (*)

[٥٣٦]

واخرى: يلاحظ الزمان في ناحية نفس الحكم الشرعي: من الوجوب أو الحرمة، فيكون الحكم الشرعي ثابتا في كل آن من أنات الزمان. فعلى الاول: يكون العموم الزماني تحت دائرة الحكم ويرد الحكم عليه، فان الحكم كما يرد على المتعلق يرد على قيده أيضا، والمفروض: أن الزمان في الوجه الاول يكون قيذا للمتعلق فيرد الحكم عليه لا محالة. وعلى الثاني: يكون العموم الزماني فوق دائرة الحكم وورادا عليه، وسيأتي لذلك مزيد بيان. وهذان الوجهان - أي كون العموم الزماني قيذا للحكم أو المتعلق - وإن كانا يتحدان بحسب النتيجة، بدهاه أنه لا فرق بين قوله: " الشرب في كل آن أن حرام " وبين قوله: " الشرب حرام والحرمة ثابتة له في كل آن أن " فان النتيجة في كل منهما إنما هي دوام الحكم واستمراره في جميع الأنات، إلا أنهما يختلفان فيما هو المهم بالبحث في المقام، على ما سيأتي توضيحه. الامر الخامس: يختلف العموم الزماني الملحوظ في ناحية المتعلق مع العموم الزماني الملحوظ في ناحية الحكم من جهتين: الاولى: إذا كان العموم الزماني قيذا للمتعلق فيمكن أن يتكفل اعتباره نفس دليل الحكم، كقوله: " أكرم العلماء في كل زمان " أو " دائما " وكقوله: " نساكنكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم " وأما إذا كان العموم الزماني قيذا للحكم فلا يمكن أن يتكفل بيانه نفس دليل الحكم، بل لابد من بيانه بدليل منفصل (١) فان استمرار الحكم ودوام وجوده إنما هو فرع ثبوت الحكم

(١) أقول: ولا يخفى عليك: ان المولى لو قال: " يجب اكرام العالم مستمرا إلى آخر الشهر " مع اقامة القرينة الحافة بالكلام على وجه بصير ظاهرا في رجوع القيد إلى الحكم لا الموضوع، فهل هذا الدليل الواحد غير متكفل لثبوت الحكم واستمراره؟ فلم يحتاج إلى اثبات الاستمرار من دليل آخر منفصل؟ وما الفرق من هذه الجهة بين استمرار الموضوع والحكم؟ إذ كل منهما محتاج على ما دل على استمرارهما = (*)

[٥٣٧]

ووجوده، فنسبة الحكم إلى عموم أزمته وجوده نسبة الحكم والموضوع والعرض والمعروض، فان مركب العموم الزماني ومحلّه ومعرّضه إنما يكون هو الحكم، ففي قضية قولنا: " الحكم مستمر " أو " دائمى " يكون " الحكم " موضوعاً و " مستمر " أو " دائمى " محمولاً، فلا يمكن أن يكون الحكم متكفلاً لبيان أزمته وجوده. والحاصل: أن دليل الحكم إنما يتكفل بيان أصل ثبوت الحكم ووجوده، وأما استمراره ودوامه: فلا بد وأن يكون بدلالة دليل آخر، وذلك واضح. الجهة الثانية: لو كان مصب العموم الزماني متعلق الحكم: فعند الشك في التخصيص وخروج بعض الأزمته عن العموم يصح التمسك بالعموم الزماني الذي دل عليه دليل الحكم، فلو قال: " أكرم العلماء في كل يوم " أو " في كل زمان " أو " مستمراً " أو " دائماً " أو نحو ذلك من الألفاظ الموضوعية للعموم الزماني ثم شك في وجوب إكرام العالم في قطعة من الزمان، فالمرجع هو الدليل الاجتهادي الذي تكفل العموم الزماني، ولا تصل النوبة إلى استصحاب وجوب الإكرام الثابت قبل القطعة المشكوكة من الزمان، فان الشك في التخصيص الزماني كالشك في التخصيص الأفرادي يرجع فيه إلى أصالة العموم وعدم التخصيص. ولا مجال للرجوع إلى الاستصحاب، بل لا يجري فيه الاستصحاب، لان المفروض أن الدليل الاجتهادي قد تكفل لحكم كل زمان من أزمته ظرف وجود المتعلق، فقله: " أكرم العلماء في كل يوم " يكون دليلاً على وجوب إكرام كل فرد من أفراد العلماء في كل يوم من أيام العمر أو السنة أو الشهر، فكان لكل يوم حكم يخصه لا ربط له باليوم السابق أو اللاحق، فانه لم يؤخذ العموم الزماني على نحو العام المجموعي بحيث يكون مجموع أيام العمر أو السنة

= زائدا عما دل على ثبوتها ولو في طي خطاب واحد. (*)

[٥٢٨]

موضوعاً لإكرام واحد مستمر، بل العموم الزماني إنما أخذ على نحو العام الاصولي، من غير فرق بين الألفاظ الدالة على العموم الزماني، فسواء قال: " أكرم العلماء في كل يوم " أو قال: " أكرم العلماء مستمراً " يكون كل يوم أو كل زمان موضوعاً مستقلاً لوجوب الإكرام، فيتعدد الحكم والمتعلق حسب تعدد الأيام والأزمته. فلو شك في وجوب الإكرام في بعض الأيام والأزمته لا يمكن استصحاب حكم اليوم والزمان السابق (١) لارتفاع ذلك الحكم بمضي اليوم السابق وتصرم الزمان الماضي، فلا يمكن الحكم ببقائه في اليوم الثاني والزمان اللاحق إلا بالرجوع إلى ما يدل على العموم الزماني: من الدليل الاجتهادي، ولا يصح الرجوع إلى الاستصحاب، لانه يلزم تسرية حكم من موضوع إلى موضوع آخر، فاستصحاب الحكم فيما كان المتعلق مصب العموم الزماني ساقط من أصله ولا مجال لجريانه. بل لو فرض أنه لم يكن للدليل الاجتهادي عموم بالنسبة إلى جميع الأيام والأزمته كان المرجع في زمان الشك هو سائر الاصول العملية: من البراءة والاشتغال، لا استصحاب حكم العام، من غير فرق بين الشك في أصل التخصيص أو في مقداره، كما إذا علم بخروج بعض الأزمته وشك في خروج الزائد، ففيما عدا القدر المتيقن من التخصيص يرجع إلى ما دل على العموم الزماني لو كان، وإلا فإلى البراءة والاشتغال، ولا يجري استصحاب حكم الخاص. فلو علم بعدم وجوب إكرام زيد في يوم الجمعة وخروجه عن عموم

(١) أقول: ما أفيد في فرض التقيد بالزمان في غاية المتانة. ولكن يمكن دعوى ان غالب ما توهم فيها عموم الأزمان كونها من قبيل الطبيعة السارية في ضمن القطعات

[٥٣٩]

قوله: " أكرم العلماء في كل يوم " وشك في وجوب إكرامه يوم السبت، ففي يوم السبت يرجع إلى العموم، لا إلى استصحاب حكم الخاص. وبالجملة: لو كان المتعلق مصب العموم الزماني، فلا مجال لاستصحاب حكم العام إذا شك في أصل التخصيص، ولا استصحاب حكم الخاص إذا شك في مقدار التخصيص، بل لابد من الرجوع إلى العام أو إلى سائر الاصول الاخر، هذا إذا كان متعلق الحكم مصب العموم الزماني. وأما إذا كان مصب العموم الزماني نفس الحكم: فلا مجال للتمسك فيه بالعموم إذا شك في التخصيص أو في مقداره، بل لابد فيه من الرجوع إلى الاستصحاب، على عكس ما إذا كان مصب العموم الزماني متعلق الحكم. والسر في ذلك: هو أن الشك في التخصيص أو في مقداره فيما إذا كان الحكم مصب العموم الزماني يرجع إلى الشك في الحكم، وقد تقدم أن الحكم يكون بمنزلة الموضوع للعموم الزماني إذا كان مصب العموم نفس الحكم، ولا يمكن أن يتكفل العموم الزماني وجود الحكم مع الشك فيه، لأنه يكون من قبيل إثبات الموضوع بالحكم، فالعموم الزماني دائما يكون مشروطا بوجود الحكم، ولا يمكن أن يدل قوله: " الحكم مستمر في كل زمان " على وجود الحكم مع الشك فيه، فلو قال: " أكرم العلماء " وعلم من دليل الحكمة أو غيرها أن وجوب الاكرام مستمر وثابت في كل زمان ثم شك في وجوب إكرام العالم في زمان - لاحتمال التخصيص - فلا يصح الرجوع إلى ما دل على استمرار وجوب إكرام العلماء، فإن استمرار الحكم يتوقف على وجود الحكم، والمفروض: الشك فيه. وكذا لو علم بعدم وجوب إكرام زيد العالم في يوم الجمعة وشك في وجوب إكرامه في يوم السبت، فإنه أيضا لا يجوز التمسك بقوله: " الحكم مستمر في كل زمان " بل لابد من الرجوع إلى استصحاب حكم العام عند الشك في أصل

[٥٤٠]

التخصيص والرجوع إلى استصحاب حكم الخاص عند الشك في مقداره، بل لو لم نقل بحجية الاستصحاب كان المرجع سائر الاصول العملية، لا عموم العام. والحاصل: أن محل الكلام إنما هو فيما إذا كان عام أفرادى يستتبع عموم زمانى، فالعموم الزماني إنما يكون في طول العموم الافرادى ومتأخر عنه رتبة، سواء كان مصب العموم الزماني نفس الحكم الشرعى أو متعلقه. غاية أنه لو كان مصب العموم متعلق الحكم كان الحكم واردا على العموم الزماني كوروده على المتعلق، فيكون تحت دائرة الحكم، ولاجل ذلك صح أن يكون نفس دليل الحكم متكفلا لبيان العموم الزماني كتكفله لبيان العموم الافرادى، فعند الشك في التخصيص أو في مقداره يتمسك بعموم الدليل. وأما لو كان مصب العموم نفس الحكم كان العموم الزماني واردا على الحكم وواقعا فوق دائرة الحكم، ولاجل ذلك لا يصح أن يكون دليل الحكم متكفلا لبيان العموم الزماني، بل لابد من التماس دليل آخر يدل على عموم أزمنة وجود الحكم، فعند الشك في التخصيص أو في مقداره لا يجوز التمسك بما دل على العموم الزماني، لان الدليل إنما كان متكفلا لعموم أزمنة وجود الحكم، فلا يتكفل أصل وجود الحكم. والشك في التخصيص الزماني يستتبع الشك في وجود الحكم، فلا يصح التمسك بعموم مادد على العموم الزماني (١) ففي مثل قوله تعالى: " أوفوا

(١) أقول: إذا كان مصب العموم الزماني في نفس الحكم، فلا شبهة في أن مرجع ذلك إلى أخذ العموم قيماً للحكم، ولازمه كون الحكم الذي هو مركز هذا القيد مهملة عارية عنه، كما هو الشأن في رجوع كل قيد إلى المقيد، إذ لا محيص من أخذ القيد مهملاً بالنسبة إلى هذا القيد، كما هو الشأن أيضاً في كل موضوع إلى محموله، وحينئذ الاستمرار والدوام من عوارض الطبيعة المهمة التي يطرق عليها العموم = (*)

[٥٤١]

من حيث الفرد تارة والزمان أو المكان أخرى، فالعموم زماناً ملازم لوجود ما هو مهملة من هذه الجهة في الزمان الثاني والثالث، فهذه الوجودات في الأزمنة المتعددة مستفادة من استمرار الطبيعة، لا من نفسها. وحينئذ فالشك تارة، يتعلق باصل الطبيعة التي هي موضوع هذا الاستمرار وكانت مهملة محضة، وأخرى: يتعلق بتوسعة وجود المهمة وسرايته بحسب الأزمنة المتمادية. ففي الصورة الأولى: دليل الاستمرار لا يتكفل لإثبات وجود، لانه وارد على الحكم في ظرف الفراغ عن وجوده، فلا بد حينئذ من إحراره بدليل آخر متكفل لنفس الحكم. وأما الصورة الثانية: فأصل الحكم بنحو الإهمال محرز بدليله حسب الفرض، وإنما الشك في سعة الحكم من جهة الزمان، ففي هذه الصورة لا يكون المتكفل لرفع هذا الشك إلا دليل الاستمرار بعد الفراغ عن وجود موضوعه - من الطبيعة المهمة - بدليل أو قرينة أخرى. وحينئذ فما أفيد: من أن الاستمرار من قبل المحمول بالنسبة إلى الحكم في غاية المتانة، ولكن هذا الموضوع ليس إلا الحكم المهمل والطبيعة المهمة من تلك الجهة، لا الطبيعة السارية في ضمن كل وجود في كل زمان، بل مثل هذا السريان الحاكي عن انبساط وجود الحكم في كل زمان عين المحمول. وحينئذ يسئل عما أفيد: من أن الشك في التخصيص الزماني منشأً للشك في نفس الحكم، بأنه ما المراد من هذا الحكم المشكوك؟. فإن أريد به وجوده المستفاد من سريان الطبيعة إلى الأزمان، فرافع هذا الشك لا يكون إلا ما هو متكفل لإثبات العموم الزماني بلا احتياج إلى دليل آخر، بل الدليل الآخر غير متكفل لإثباته، كيف وإثباته مستتبع لغوية دليل الاستمرار. وإن أريد من الحكم المشكوك الحكم المهمل والطبيعة المهمة التي هو مركز هذا العموم ومعروضه، فلا شبهة في أن الشك في استمراره غير ملازم للشك في وجوده، إذ الدليل المتكفل لإثبات الطبيعة مفروض الثبوت بنحو لولا هذا العموم لا يكون متكفلاً إلا لإثبات الحكم للمورد مهمة، فهذا العموم الزماني تثبت تكميمه من حيث الزمان. ولئن شئت توضيح ما ذكرنا، فنفرض الكلام في المثال المعروف: " من " أوفوا بالعقود " إذ له جهتان: عموم أفرادى كان شأنه إثبات الحكم لكل فرد من العقد بنحو الإهمال من حيث الزمان، وعموم زمني يقتضي تعميم حكم كل فرد من حيث الزمان، ومن البديهي: أن عموم الزماني تبع عمومه الأفرادي، إذ ما لم تثبت الحكم لكل فرد يستحيل تحقق عموم زمني له، لانه وارد عليه ورود الحكم على موضوعه. ولكن نقول: إن الشك في حكم الفرد تارة: من جهة احتمال تخصيص العموم الفردي، ففي مثل ذلك يستحيل على فرض هذا التخصيص ثبوت الحكم لهذا الفرد في زمان دون = (*)

[٥٤٢]

بالعقود " لو كان مصب العموم الزماني نفس لزوم العقد ووجوب الوفاء به كان مفاده - بضميمة دليل الحكمة التي اقتضت العموم الزماني - قضيتين شرعيتين: الأولى وجوب الوفاء بكل عقد من أفراد العقود، وهذا هو المدلول المطابق لقوله تعالى: " أوفوا بالعقود ". الثانية استمرار وجوب الوفاء بكل عقد في جميع الأزمنة. وهذه القضية الثانية هي التي تكفل لبيانها دليل الحكمة، وواضح: أن القضية الثانية متفرعة على القضية الأولى محمولاً وموضوعاً، فهي مشروطة بوجودها. فلو شك في وجوب الوفاء بعقد من العقود في زمان فلا يمكن التمسك بعموم ما دل على استمرار وجوب الوفاء في كل زمان، لأن المفروض: الشك في وجوب الوفاء بالعقد في الزمان الخاص، فيشك في موضوع مادل على العموم الزماني فلا يصح الرجوع إليه، لانه لا يمكن إثبات الموضوع بالحكم، بل لا محيص من استصحاب بقاء وجوب الوفاء به الثابت قبل زمان الشك. هذا إذا شك في أصل التخصيص. ولو شك في مقداره، كالمعاملة الغيبية

= زمان، بل مرجعه إلى فقدان الفرد المزبور للحكم إلى الأبد، لان مرجع تخصيص الفرد إلى عدم ثبوت الطبيعة لهذا الفرد وخروج الفرد المزبور عن مصب الحكم للتالي، فالتخصيص بحسب الازمان على وجه يصلح للتفكيك بين الازمان في حكم الفرد المزبور فرع دخول الفرد في العموم الافرادى، فمثل هذا التخصيص كتعميمه أيضا تبع عمومه أفرادا، وحينئذ إذا خرج فرد من الخطاب ويحتمل خروجه للتالي أو في زمان خاص، فلا شبهة في عدم العموم الازمانى بدوا، واما عمومه الافرادى بالنسبة إلى ثبوت الحكم في الجملة محكم، فإذا ثبت هذا المقدار بالعموم الافرادى فيرجع إلى العموم الازمانى لاثبات بقية الأزمنة، وحينئذ كيف ينتهي الامر فيه إلى الاستصحاب؟ وإلى ذلك نظر من إنكر على الشيخ في مصيره في مثل "أوفوا بالعقود" إلى الاستصحاب عند الشك في خروج الفرد في زمان مع احتمال وجود الحكم فيه في زمان آخر. نعم لا يجري إلى العموم زمانا لو كانت القضية متكفلة لاثبات الحكم الشخصى المستمر مع فرض ظرفية الزمان، وذلك أيضا في صورة تقطيع الحكم وسطا، لا أولا ولا آخر، كما أفاده العلامة الاستاذ. وما أفيد في شرح كلام الشيخ ليس بيانا جديدا، كما لا يخفى. (*)

[٥٤٢]

- حيث إنه علم بخروجها عن عموم وجوب الوفاء بالعقود ولكن تردد زمان الخروج بين الأقل والأكثر - فالمرجع فيما عدا القدر المتيقن من زمان الخروج هو استصحاب حكم الخاص، وهو عدم وجوب الوفاء بها، فيثبت كون الخيار على التراخي، ولا يصح الرجوع إلى عموم مادل على وجوب الوفاء بالعقد في كل زمان لاثبات كون الخيار على الفور. فظهر مما ذكرنا: أنه في كل مورد كان مصب العموم الزمانى متعلق الحكم فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه عند الشك في التخصيص الزمانى أو في مقداره، بل لابد فيه من الرجوع إلى عموم العام لو كان، وإلا فالى البراءة والأشغال، وفي كل مورد كان مصب العموم الزمانى نفس الحكم، فلا مجال للتمسك فيه بالعام الزمانى عند الشك في التخصيص أو في مقداره، بل لابد فيه من الرجوع إلى الاستصحاب لو تمت أركانه، وإلا فالى البراءة والأشغال. وإلى ذلك يرجع ما أفاده الشيخ - قدس سره - بقوله: " ثم إذا فرض خروج بعض الافراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم فشك فيما بعد ذلك الزمان بالنسبة إلى ذلك الفرد، هل هو ملحق به في الحكم أو ملحق بما قبله؟ الحق التفصيل في المقام بأن يقال: إن اخذ فيه عموم الازمان أفراديا بأن اخذ كل زمان موضوعا مستقلا بحكم مستقل لينحل العموم إلى أحكام متعددة بعدد الازمان " إلى أن قال: " وإن اخذ لبيان الاستمرار كقوله: أكرم العلماء دائما ثم خرج فرد في زمان وشك في حكم ذلك الفرد " إلى آخر ما أفاده في المقام. فان ما ذكره من التفصيل يرجع إلى ما ذكرناه. والمراد من قوله في الوجه الاول: " إن اخذ فيه عموم الازمان أفراديا " هو أخذ الزمان طرفا لمتعلق الحكم، بالبيان المتقدم؛ من كون مصب العموم الزمانى فعل المكلف وما هو الصادر عنه، ومن قوله في الوجه الثانى: " وإن اخذ لبيان الاستمرار كقوله:

[٥٤٤]

أكرم العلماء " هو أخذ الزمان طرفا للحكم، بأن يكون مصب العموم الزمانى نفس الحكم الشرعى، ويتفرع على ذلك عدم جريان الاستصحاب في الوجه الاول وجريانه في الوجه الثانى. وقد خفي على بعض الاعلام مراد الشيخ - قدس سره - ومحل كلامه، وتخيّل أن ما ذكره من التفصيل بين الوجهين إنما هو في مورد كان المتعلق مصب العموم الزمانى، فحمل قوله في الوجه الثانى: " وإن اخذ لبيان الاستمرار " على كون الاستمرار في الأزمنة اخذ بنحو العام المجموعى، وجعل مورد المنع عن الرجوع إلى العام ما إذا كان العموم الزمانى ملحوظا في ناحية المتعلق على جهة الارتباطية

بنحو العام المجموعي، ومورد المنع عن الرجوع إلى الاستصحاب ما إذا كان العموم الزماني ملحوظا في ناحية المتعلق على جهة الاستقلالية بنحو العام الاصولي. ففتح على الشيخ - قدس سره - باب اليراد، وأشكل عليه بإشكالات كلها مبنية على ما تخيله: من أن محل النفي والاثبات إنما هو فيما إذا كان المتعلق مصب العموم الزماني (١) ولو كان محل النفي والاثبات ذلك، فالحق مع المستشكل، ولكن قد عرفت: أن النفي والاثبات لا يردان على محل واحد، بل مورد أحدهما ما إذا كان المتعلق مصب العموم الزماني، ومورد الآخر ما إذا كان مصب العموم الزماني نفس الحكم الشرعي. وعبارة الشيخ - قدس سره - في " الفرائد " وإن كانت مجملة قابلة لأن يتوهم منها اتحاد مورد النفي والاثبات، ولكن عبارته في " المكاسب " - في باب خيار الغبن - تنادي بالتغاير، وأن مورد النفي عن التمسك بالعام هو ما إذا كان الحكم الشرعي مصب العموم الزماني ومورد إثبات التمسك به هو ما إذا كان متعلق

(١) أقول: لا وجه لحمل كلمات الاساطين على معنى لا يتوهمه الاصغر من الطلاب ! فضلا عن الاعظم !. (*).

[٥٤٥]

الحكم مصب العموم الزماني، وعلى كلا التقديرين: يكون العموم الزماني ملحوظا على وجه الاستقلالية بنحو العام الاصولي، ومن غير فرق بين أن يكون بيان العموم الزماني بمثل قوله: " في كل زمان " أو " ويستمر " أو " دائما " ونحو ذلك من الالفاظ الموضوعية للعموم الزماني، فسواء قال: " الحكم موجود في كل زمان " أو قال: " الحكم يستمر في جميع الازمنة " يكون المعنى واحدا، وليس قوله: " في كل زمان " قرينة على لحاظ العموم الزماني بنحو العام الاصولي، وقوله: " ويستمر " وقرينة على لحاظه بنحو العام المجموعي، وذلك واضح. فتحصل: أنه ليس مراد الشيخ من التفصيل بين الوجهين التفصيل بينهما في مورد يكون مصب العموم الزماني متعلق الحكم، بل مصب العموم الزماني في أحد الوجهين هو متعلق الحكم، وفي الآخر نفس الحكم، فيستقيم حينئذ التفصيل في التمسك بالعام في أحدهما والتمسك بالاستصحاب في الآخر (١) ولا يرد عليه شئ من الاشكالات، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيدا. تكملة: بعدما تبين أن مورد التمسك بالعام هو ما إذا كان مصب العموم الزماني متعلق الحكم ومورد التمسك بالاستصحاب هو ما إذا كان مصب العموم الزماني نفس الحكم، فيقع الكلام حينئذ في تشخيص المورد، وقبل ذلك ينبغي

(١) أقول: ولقد عرفت بانه مع تمام الزحمة لا يتم ما أفيد من التفصيل، وإن الاساطين بعد علم منهم بهذا التقريب أنكروا على الشيخ في مصيره إلى الاستصحاب دون عموم العام أو إطلاقه، بل لنا أيضا مجال الانكار لعدم مرجعية الاستصحاب لولا العموم حتى في صورة اخذ عموم الازمان في متعلق الحكم، إذ من الممكن كون العموم بملاحظة سريانية الطبيعة إلى قطعات المستمر الشخصي، لا بلحاظ قيدية الزمان ومفرديته، ولقد اشرنا أيضا: من إمكان جعل غالب موارد العموم الازماني من هذا القبيل، فتدبر. (*).

[٥٤٦]

تأسيس الاصل عند الشك في مصب العموم، فنقول: إنه تارة: يشك في أصل العموم الزماني للحكم أو المتعلق وعدمه، وفرض حصول

الشك في العموم الزماني إنما هو فيما إذا لم يلزم لغوية تشريع الحكم مع عدم العموم الزماني بأحد الوجهين، وإلا فلا يمكن حصول الشك فيه، كما لا يخفى. وإخرى: يعلم بالعموم الزماني وبشك في مصبه. فإن كان الشك في أصل العموم الزماني فلا إشكال في أن الأصل يقتضي عدمه (١) لأن أخذ العموم الزماني قيده للحكم أو للمتعلق يتوقف على لحاظه ثبوتاً وبيانه إثباتاً، فلو قال: " أكرم العلماء " وشك في استمرار الوجوب في جميع الأيام أو شك في كون الأكرام في جميع الأيام واجباً، ففي ما عدا اليوم الأول لا يجب الأكرام، لأصالة البراءة عنه، وذلك واضح. وإن كان الشك في مصب العموم الزماني بعد العلم به فلا إشكال أيضاً في أن الأصل اللفظي يقتضي عدم كون المتعلق مصب العموم الزماني، فإن الشك في ذلك يرجع إلى الشك في تقييد المتعلق بقيد زائد، وأصالة الإطلاق تقتضي عدم التقييد، وليس العموم الزماني من القيود التي لا يمكن أخذه في

(١) أقول: في فرض الشك المزبور، تارة: يقطع وجوب الأكرام في خصوص اليوم الأول وكان الشك في تعميم الخطاب حكماً أم موضوعاً في الزائد، وإخرى: لا يعلم وجوب اليوم أيضاً بخصوصه، وحينئذ، فتارة: يتم البيان ولو بمقدمات الحكمة لاثبات الوجوب لصرف الطبيعة الجامعة بين أفراد الأيام وإنما الشك في وجوب كل فرد بحسب الأزمنة، وإخرى: لا يتم البيان بالنسبة إلى صرف الطبيعة أيضاً، وحينئذ فما أفيد: من ثبوت الوجوب في اليوم الأول، إنما يتم على الفرض الأول، وهو أيضاً يحتاج إلى دليل بالخصوص، وإلا فصرف الخطاب بأكرام العلماء لا يقتضي إلا وجوب كل فرد في الجملة. وأما بقية الفروض لا يقتضي الخطاب وجوب خصوص اليوم الأول، بل على الفرض الثاني لا يجب إلا صرف الجامع بين الأفراد التدريجية، وفي الثالث ينتهي الأمر إلى العلم الإجمالي في الأيام التدريجية فيجب عقلاً إكرامه في جميع الأيام ما لم ينته على غير المحصور، كما لا يخفى. (*)

[٥٤٧]

المتعلق حتى لا يصح التمسك بالإطلاق، لأنه قد تقدم أن اعتبار العموم الزماني في ناحية المتعلق مما يمكن أن يتكفل بيانه نفس دليل الحكم، فيقول: " أكرم العلماء في كل يوم " أو " مستمرا " فعند الشك في اعتبار العموم الزماني في ناحية المتعلق يرجع إلى أصالة الإطلاق، ويتعين حينئذ أن يكون مصبه نفس الحكم الشرعي، للعلم باعتبار العموم الزماني، فإذا كان الأصل عدم اعتباره في المتعلق يتعين اعتباره في الحكم، لأن دليل الحكمة تقتضي ذلك. ولا يتوهم: أن إطلاق الحكم يقتضي عدم أخذ العموم الزماني قيده له، لما عرفت: من أن دليل الحكم لا يمكن أن يتكفل لبيان أزمنة وجوده، بل لابد من أن يكون بيانه بدليل منفصل آخر (١) فإذا لم يقم دليل لفظي على اعتباره في المتعلق، فدليل الحكمة يقتضي اعتباره في ناحية الحكم، لأن دليل الحكمة إنما يجري لبيان الأحكام وتشخيص مرادات الأمر، ومن جملة مقدمات الحكمة في المقام إطلاق المتعلق وعدم تقييده بالعموم الزماني، فانه مع تقييد المتعلق بذلك لا تصل النوبة إلى التمسك بمقدمات الحكمة، لأن أخذه في ناحية المتعلق يعني عن أخذه في ناحية الحكم، كما أن أخذه في ناحية الحكم يعني عن أخذه في

(١) أقول: إذا علم بالعموم الزماني وشك في رجوعه إلى الحكم أو المتعلق، فلا شبهة في أن المتعلق إن كان له إطلاق بنحو ثبت الحكم لصرف الطبيعة، فهذا الإطلاق كاف لاثبات استمرار الحكم لصرف الجامع بين الأفراد التدريجية إلى آخر الأفراد، ولا يحتاج إلى إثبات استمراره كذلك إلى دليل آخر. نعم: يحتاج في إثبات استمراره بنحو ثبوته للطبيعة السارية إلى جميع الأفراد في الأزمنة المتتالية إلى قيام دليل عليه، وحينئذ فعند الشك فيه لا مجال للتمسك بالإطلاق في المتعلق، بل هذا المعنى من العموم مشكوك في كل واحد من الحكم والمتعلق، وإنما يعلم إجمالاً بثبوته في أحدهما، فعلى مختاره: يكفي احتمال رجوعه إلى المتعلق في نفي جريان

الاستصحاب، للشك في بقاء الموضوع، وفي مثله أي دليل يثبت العموم في الحكم دون الموضوع؟ وما معنى لاصالة الاطلاق في الموضوع دون الحكم؟ وحينئذ فما أفيد من قوله: " فتحصل الخ " لا محصل له. ولنا مجال أن نقول: إنه ما فرضنا [فرضنا] من المبني، فكيف بهذه النتيجة ! وعليك بالتأمل والانصاف فيما ذكرنا ! ! (*).

[٥٤٨]

ناحية المتعلق، لما تقدم في بعض الامور السابقة: من اتحاد نتيجة أخذ العموم الزماني في ناحية الحكم أو المتعلق. وإنما تظهر الثمرة بين الوجهين في جواز التمسك بالعام أو الرجوع إلى الاستصحاب - بالبيان المتقدم - وإلا فيحسب النتيجة العملية لا فرق بين أخذ الزمان قيذا للحكم أو للمتعلق، فإذا لم يقيد المتعلق بالعموم الزماني كان قيذا للحكم لا محالة، لجريان أصالة الاطلاق في ناحية المتعلق وعدم جريانها في ناحية الحكم، فتأمل جيدا. فتحصل: أن في كل مورد شك في مصب العموم الزماني بعد العلم به فالاصل يقتضي أن يكون مصبه نفس الحكم الشرعي لا المتعلق، ويترتب عليه ما تقدم: من عدم جواز الرجوع إلى العموم عند الشك في التخصيص أو في مقداره، بل لا بد من الرجوع إلى الاستصحاب. إذا عرفت ذلك، فاعلم: أن الاحكام الشرعية تنقسم إلى تكليفية ووضعية، والتكليفية تنقسم إلى الاوامر والنواهي (١). أما الاحكام الوضعية: فمصب العموم الزماني فيها ينحصر أن يكون نفس الحكم الوضعي بناء على المختار من أن الاحكام الوضعية بنفسها مجعولة ما عدا السببية والجزئية والشرطية والمانعية، فانه على هذا ليس في البين متعلق حتى يمكن أخذه مصبا للعموم الزماني، لان المتعلق عبارة عن الفعل الذي تعلق به التكليف أمرا أو نهيا، وأما الاحكام الوضعية: فليس لها متعلقات لكي

(١) أقول: الاولى أن يقال: إن الاحكام الوضعية المتعلقة بالاعيان الخارجية بملاحظة عدم قابلية الاعيان للتقطيع في الزمان عرفا لا محيص من كون مصب العموم فيها نفس الحكم، لا الموضوع. وأما بالنسبة إلى المنافع: فلا تصور في عموم المنفعة زمانا وعدمه، وحينئذ ففي مثلها لا تصور في جريان ما فرض من الشك في مصب العموم فيه مع تأسيس أصله. ثم بعد فرض كون مصب العموم هو الحكم عند الشك في بقاء الحكم في بقية الأزمنة بعد الجزم بخروج زمان أي مانع عن التمسك بما دل على استمرار هذا الحكم الثابت بدليل آخر لموضوعه في الجملة، فتدبر. (*)

[٥٤٩]

يبحث فيها عن مصب العموم الزماني، فينحصر أن يكون مصب العموم فيها نفس الحكم الوضعي: من الطهارة والنجاسة والملكية والزوجية والرقية وغير ذلك من الاعتبارات العرفية والاحكام الوضعية، فيكون المرجع عند الشك في التخصيص الزماني فيها هو الاستصحاب. ومنه يظهر: عدم جواز التمسك بعموم قوله تعالى: " أوفوا بالعقود " لاثبات فورية الخيار في المعاملات الغيبية، بل لا بد من استصحاب بقاء الخيار في كل زمان شك فيه بعد العلم بثبوته عند ظهور الغيب، لان مفاد قوله تعالى: " أوفوا بالعقود " ليس وجوب الوفاء به تكليفا وحرمة التصرف فيما انتقل عن المتعاقدين، بل مفاده لزوم العقد وعدم انفساخه بالفسخ، فيكون مدلوله حكما وضعيا، ومصب العموم الزماني فيه نفس لزوم العقد، وفي مثله لا مجال للتمسك بالعموم. فظهر: أنه في الاحكام الوضعية يكون العموم الزماني فيها قيذا لنفس الحكم بناء على كونها متأصلة بالجعل، بل ولو قلنا: يكونها منتزعة عن التكليف، كما هو مختار الشيخ - قدس سره - فان أقصى ما يلزم منه هو إمكان أن يكون مصب العموم الزماني فيها متعلق التكليف، ولكن مجرد إمكان ذلك لا يقتضي كونه مصب العموم

الزمانى ما لم يقم دليل على أخذه فى ناحية المتعلق، لما عرفت: من أن الاصل فيما لم يقم دليل على ذلك هو أن يكون مصب العموم نفس الحكم الشرعى، ومن المعلوم: أنه لم يقم دليل على أخذ العموم الزمانى قيذا فى ناحية المتعلق فى باب الاحكام الوضعية، فدليل الحكمة تقتضى أن يكون مصبه نفس الحكم الوضعى على المختار أو الحكم التكليفى على مختار الشيخ - قدس سره - ففي باب الوضعيات لو شك فى تخصيص العموم الزمانى أو فى مقداره لا مجال للرجوع إلى العموم، بل لابد من الرجوع إلى استصحاب حكم العام فى الاول واستصحاب حكم الخاص فى الثانى.

[٥٥٠]

وأما فى باب التكاليف: ففي التكاليف التحريمية يمكن أن يكون مصب العموم الزمانى فيها متعلق الحكم، كما يمكن أن يكون نفس الحكم بعدما كانت التكاليف التحريمية مستمرة فى الأزمنة ولها عموم زمانى، فيمكن أن يكون مصب العموم الزمانى فى مثل قوله: " لا تشرب الخمر " متعلق النهى فيكون الشرب فى كل زمان حراما، ويمكن أن يكون مصب العموم نفس الحكم فتكون حرمة الشرب مستمرة فى جميع الأزمنة. فعلى الاول: يكون المرجع عند الشك فى التخصيص أو فى مقداره هو العموم، فلو شك فى حرمة شرب الخمر فى زمان المرض أو شك فى حرمة فى زمان تخفيف المرض بعد العلم بعدم الحرمة فى زمان اشتداد المرض يرجع إلى عموم قوله: " لا تشرب الخمر " ولا يجرى استصحاب الحرمة فى الاول واستصحاب الترخيص فى الثانى. وعلى الثانى: لا يكون المرجع عند الشك فى التخصيص أو فى مقداره عموم قوله: " لا تشرب الخمر " بل لابد من استصحاب الحرمة فى الاول واستصحاب الترخيص فى الثانى. وهذا كله مما لا إشكال فيه، إنما الاشكال فيما هو الصحيح من الوجهين، فقد يقال: إن مصب العموم الزمانى فى باب النواهي إنما يكون متعلق النهى بتقريب أن تعلق النهى أو النهى بالطبيعة المرسله بنفسه يقتضى ترك جميع الافراد العرضية والطولية المتدرجة فى الأزمنة، لا ترك خصوص الافراد العرضية، فيكون النهى بمدلوله اللفظى يقتضى العموم الزمانى، وقد تقدم: أن دليل الحكم إنما يمكن أن يتكفل لبيان العموم الزمانى المأخوذ فى ناحية المتعلق ولا يمكن أن يتكفل لبيان العموم الزمانى المأخوذ فى ناحية الحكم، فإذا كان قوله: " لا تشرب الخمر " بنفسه يدل على العموم الزمانى، فلا بد وأن يكون مصب العموم الزمانى شرب الخمر، لا الحرمة.

[٥٥١]

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إن النهى أو النهى بنفسه لا يدل على مزيد من ترك الافراد العرضية، وأما ترك الافراد الطولية: فهو إنما يستفاد من دليل الحكمة وإطلاق النهى (١) وقد تقدم: أنه إذا استفيد العموم الزمانى من دليل الحكمة فلا بد وأن يكون مصبه نفس الحكم الشرعى، لا متعلقه. وقد اختلفت كلمات شيخنا الاستاذ - مد ظله - فى ذلك، ففي الفقه - عند البحث عن خيار الغبن - رجع عدم دلالة النهى والنهى على ترك الافراد الطولية وإنما يستفاد العموم الزمانى بالنسبة إلى الافراد الطولية من دليل الحكمة، وفي الاصول توقف فى ابتداء الامر ولم يرجح أحد الوجهين، ولكن أخيرا مال إلى أن النهى إنما يتعلق بالقدر المشترك بين الافراد العرضية والطولية المتدرجة فى الزمان، سواء كان للنهى تعلق بالموضوع الخارجى كالنهى عن شرب الخمر، أو لم يكن له تعلق بالموضوع الخارجى كالنهى عن الغناء، غاية أنه فى الاول يدوم النهى بدوام وجود

الموضوع خارجا، وفي الثاني يكون دوامه ببقاء المكلف على شرائط التكليف، فليس النهي بمدلوله اللفظي يدل على العموم الزمني. وقد حكى عن الاصحاب: أن بنائهم على التمسك بالاستصحاب في موارد الشك في التخصيص الزمني أو في مقداره، وكأنهم جعلوا مصب العموم الزمني نفس الحكم لا متعلقه، فتأمل في المقام فإنه بعد يحتاج إلى زيادة بيان. ثم لا يخفى عليك: أنه لو بنينا على أن النهي بمدلوله اللفظي يدل على العموم الزمني وأن مصب العموم هو المتعلق، فالتمسك به في موارد الشك في التخصيص أو في مقداره إنما يصح إذا كان لدليل الحكم إطلاق بالنسبة إلى الحالات والطواري اللاحقة للمكلف: من المرض والصحة والاختيار

(١) أقول: لا يخفى بأنه ليس في هذه الكلمات إلا مصادرات محضة، ولعلها من اجتهادات المقر. (*)

[٥٥٢]

والاضطرار ونحو ذلك، فلو لم يكن لدليل الحكم إطلاق بالنسبة إلى الطواري لا يصح التمسك بالعموم الزمني إذا شك في حرمة المتعلق عند عروض بعض الطوري، بل لابد من الرجوع إلى الاستصحاب، فإن العموم الزمني إنما يكون في طول العموم الافرادي والاحوالي، فالعموم الزمني إنما ينفع إذا كان الشك متمحضا من حيث الزمان، فإذا كان لدليل الحكم إطلاق بالنسبة إلى الافراد والاحوال كان المرجع عند الشك في التخصيص الزمني هو العموم. ولا يتوهم: أن العموم الزمني يغني عن الاطلاق الاحوالي، بل نحتاج في رفع الشك إلى كل منهما، وذلك واضح. وهذا كله في التكاليف التحريمية. وأما التكاليف الوجوبية: فما كان منها من الاصول الاعتقادية كقوله تعالى: " أمنوا بالله ورسوله " (١) فيمكن أيضا أن يكون مصب العموم الزمني فيها نفس الوجوب، ويمكن أيضا أن يكون مصب العموم متعلق الحكم، ولا يترتب على الوجهين ثمرة عملية، لانه لا يحصل الشك في التخصيص الزمني فيها، وعلى فرض حصوله فلا يجري فيها الاستصحاب، لانه يعتبر فيها عقد القلب والاعتقاد، والاستصحاب لا يوجب ذلك. وما كان منها من الفروع الدينية: كقوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاة " (٢) وكقوله تعالى: " كتب عليكم الصيام " (٣) وغير ذلك من الاحكام الوجودية، فإن كان للزمان دخل في ملك الحكم والمصلحة التي اقتضت تشريع الوجوب - كالصوم - فلا إشكال أيضا في صحة كون العموم الزمني قيذا للحكم، فيكون وجوب الصوم مثلا مستمرا من الطلوع إلى الغروب، ويمكن كونه قيذا للمتعلق، فيكون الامسك من الطلوع إلى الغروب

(١) النساء: ١٣٦. (٢) لم نعثر عليه (٣) البقرة: ١٨٣. (*)

[٥٥٢]

واجبا، فإن كان في البين قرينة على كونه قيذا للمتعلق فهو، وإلا فلا بد وأن يكون قيذا للحكم، كما تقدم. وتظهر الثمرة بين الوجهين: في وجوب الامسك في بعض النهار مع العلم بعدم تعقبه بالامسك في بقية النهار لاختلال بعض شرائط التكليف، كما لو علمت المرأة أنها تحيض في آخر النهار، أو علم المكلف أنه يسافر قبل الزوال فإنه لو كان الاستمرار قيذا للطلب: فمقتضى القاعدة وجوب الامسك في

جزء من النهار ولو مع العلم بعدم تعقبه بسائر الاجزاء (١) ومع المخالفة تجب الكفارة، لان الطلب محفوظ ما دامت الشروط موجودة، ولا عبرة بفقدانها في آخر النهار بعدما كان المكلف واجدا لها في أول النهار، فان وجوب الامسك في كل جزء من أجزاء النهار تابع لدليل الحكم، فإذا دل الدليل على استمرار الحكم في جميع أجزاء النهار، فمعناه " أنه يجب الامسك في كل جزء من النهار إذا كان المكلف واجدا للشروط " فلا يتوقف وجوب الامسك في أول النهار على وجوبه في آخر النهار، فانه لا معنى لاشتراط الحكم في أول النهار بتعقبه بالحكم في آخر النهار، هذا إذا كان الاستمرار قيذا للطلب.

(١) أقول: لو قلنا في الصوم: إن العموم الزماني ماخوذ فيه قيذا بنحو ما افاد سابقا: من العموم المجموعي لا الأفرادي، فلا مجال له من اخذ هذه الثمرة، لان الحكم في كل زمان ملازم مع الحكم في الزمان الآخر، فمع العلم بانتفاته في زمان ينتفي الحكم في البقية. نعم: لو كان العموم ماخوذا فيه بنحو الاستغراق صح ما افيد، ولازمه - مضافا إلى عدم الفرق من هذه الجهة بين كون الزمان قيذا للطلب أو المطلوب - استحقاق المكلف بترك صومه عقوبات متعددة وكون تكليفه بالصوم انخلاقيا، بل ولازمه عدم قصد القرية في الصوم بأمر وحداني متعلق به، ولا أطن التزامه من أحد. ثم في التزامه شرطية التعقب في جميع الاجزاء الارتباطية التدريجية من الغرائب ! كيف ! ولازم الارتباطية كون الاحكام الضمنية المتعلقة بالاجزاء متلازمات الوجود ثبوتا وسقوطا بلا احتياج فيها إلى الالتزام بالشرط المتأخر كي نعالج الفاسد باعتقاده بالافسد. وأعجب منه ! ! التزامه في المقام بوجوب تمام الامسك إلى الغروب، مع انه ينافي مع إنكاره الواجب التعليقي، فتدبر. (*)

[٥٥٤]

وان كان الاستمرار قيذا للمطلوب - وهو الامسك - فلازمه أن يكون وجوب الامسك إلى الغروب فعليا من أول الطلوع، لانه مع عدم فعليته لا يجب الامسك من أول الطلوع، فوجوب الامسك في أول الطلوع لا يمكن إلا إذا كان التكليف بالامسك إلى الغروب فعليا من أول الطلوع، ولازم فعليته - مع كون المطلوب أمرا مستمرا إلى الغروب - هو أن يكون الشرط في صحة الامسك في أول الطلوع تعقبه بالامسك في بقية النهار جامعا لشروط التكليف، وهذا المعنى من الشرط المتأخر لا محيص عنه في جميع أجزاء المركبات الارتباطية، كما تقدم الكلام فيه في الجزء الاول من الكتاب. فلو علم المكلف بعدم تعقب الامسك في أول النهار بالامسك في بقية النهار لاختلال شروط التكليف في أثناء النهار، فمقتضى القاعدة عدم وجوب الامسك في أول النهار وعدم وجوب الكفارة عليه مع عدم الامسك قبل اختلال الشروط، فلا بد من قيام دليل على وجوب الامسك والكفارة عند تركه مع العلم بعدم تعقب الامسك في أول النهار بالامسك في بقية النهار لاختلال شروط التكليف، فتأمل جيدا. هذا إذا كان للزمان دخل في المصلحة والملاك. وان لم يكن للزمان دخل في ذلك، كالصلاة بالنسبة إلى الازمنة التي تكون ظرفا لايفاعها، فقد يتوهم: أن العموم الزماني لا يمكن أن يكون قيذا للحكم، فان استمرار الحكم في جميع الازمنة يقتضي اشتغال المكلف بالصلاة مثلا في كل زمان. ولا يخفى ضعفه، فان استمرار الحكم إنما يعتبر في الازمنة التي تكون ظرفا لايجاد المتعلق فيها، فإذا فرض أن ظرف إيجاد الصلاة بحسب الجعل الشرعي كان في أول زوال الشمس وفي العصر والمغرب والصبح كذلك، فمعنى استمرار الحكم هو بقاء وجوب الصلاة في جميع الايام في تلك الاوقات، وعدم اتصال أزمنة امتثال الصلوات لا يضر باتصال الحكم واستمراره في أزمنة إيجاد المتعلق،

ففي باب الصلاة أيضا يمكن أن يكون مصب العموم الزمني نفس الحكم، ويمكن أن يكون المتعلق. وتظهر الثمرة بين الوجهين: فيما إذا خرج المقيم عن بلد الإقامة من دون أن يعزم على إنشاء سفر جديد وقلنا: بأن الإقامة قاطعة للسفر حكما لا موضوعا، فانه لو كان العموم الزماني ظرفا للحكم وكان وجوب القصر على المسافر مستمرار إلى أن ينقطع سفره، فعند الشك في وجوب القصر أو التمام في مدة خروجه عن بلد الإقامة قبل إنشاء سفر جديد يرجع إلى استصحاب وجوب التمام الذي كان ثابتا في حال الإقامة قبل الخروج عن بلدها. ولو كان العموم الزماني ظرفا للمتعلق وكان القصر في كل صلاة رباعية في جميع أزمنة السفر واجبا، ففي المثال يرجع إلى العموم ويجب عليه القصر، فان المقدار المتيقن في تخصيص العموم هو ما دام كونه في بلد الإقامة، فإذا خرج عن بلد الإقامة يجب عليه القصر (١). نعم: لو قلنا: بأن الإقامة قاطعة للسفر موضوعا - كما هو أقوى الوجهين فيها - فالواجب هو التمام ما لم ينشأ سفرا جديدا، سواء كان الزمان ظرفا للحكم أو للمتعلق، وذلك واضح. وكذا الكلام فيمن رجع عن قصد المعصية في أثناء السفر ولم يكن الباقي قدر المسافة، ففي وجوب القصر أو التمام عليه وجهان: مبنيان على أن أزمنة السفر اخذت ظرفا للحكم أو للمتعلق، فعلى الاول، يجب عليه التمام، لاستصحاب حكم الزمان الذي كان قاصدا فيه المعصية. وعلى الثاني: يجب عليه القصر، لعموم مادد على وجوب القصر في كل صلاة مادام في السفر، والقدر المتيقن خروجه عن العموم هو مادام كونه قاصدا للمعصية. والمسألة

(١) أقول: بعدما عرفت من بطلان المبنى، لا مجال للتكلم في أمثال هذه الفروع. وربما نوفق لتوضيح الكلام في باب الإقامة والرجوع عن المعصية بأحسن من ذلك. (*)

فقهيّة، توضيحها موكول إلى محله، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيدا لكي لا يشتبه عليك الأمر. - التنبيه الثالث عشر - قد أجرى بعض استصحاب الوجوب عند تعذر بعض أجزاء المركب الارتباطي، وقد تقدمت الإشارة إليه في تنبيهات الاقل والاكثر وتفصيله: هو أنه ربما يستشكل في جريان الاستصحاب بأن المتيقن السابق كان هو الوجوب المتعلق بجملة العمل الواجد للجزء أو الشرط المتعذر، وقد علم بارتفاعه بسبب تعذر بعض أجزاء الجملة، ووجوب ما عدا الجزء المتعذر لم يكن متيقنا سابقا، بل هو مشكوك الحدوث، فيختل ركن الاستصحاب. هذا، وقد ذكر الشيخ - قدس سره - وجوها ثلاثة لجريان الاستصحاب: الاول: استصحاب وجوب الاجزاء المتمكن منها، للعلم بتعلق الطلب بتلك الاجزاء ولو في ضمن تعلقه بالكل والشك في ارتفاعه عنها بسبب تعذر بعض الاجزاء، فلم يختل ركن الاستصحاب: من اليقين السابق والشك اللاحق، غايته: أن المستصحب إنما يكون هو القدر المشترك بين الوجوب النفسي والوجوب المقدمي، لان وجوب الاجزاء المتمكن منها كان قبل تعذر البعض مقديا، فان الوجوب النفسي إنما كان متعلقا بالكل، فيكون كل جزء واجبا بالوجوب المقدمي، وبعد تعذر البعض يكون وجوبها نفسيا، فانه على تقدير كون الاجزاء المتمكن منها واجبة واقعا فوجوبها إنما يكون نفسيا، ولكن تغيير صفة الوجوب لا يمنع عن استصحاب القدر المشترك بين النفسي والمقدمي. هذا حاصل ما أفاده الشيخ - قدس سره - في الوجه الاول. ولكنه ضعيف، لما فيه أولا: من أن وجوب الجزء لا يكون مقديا، بل الجزء إنما يجب بعين الوجوب النفسي المتعلق بالكل، ولا يمكن أن يتعلق

الوجوب المقدمي بالجزء، بل نفس الطلب النفسي المتعلق بكل ينسب على الأجزاء، نظير انبساط البياض على الجسم، فيكون لكل جزء حظ من الوجوب النفسي، ومعه لا يمكن أن يكون له وجوب آخر مقدمي، وقد أشبعنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث المقدمة. وثانياً: أن استصحاب القدر المشترك بين الوجوب النفسي والغيري لا يجري، فإن الوجوب النفسي يغير الوجوب المقدمي سنخاً وبيانه حقيقة، وليست النفسية والمقدمية من قبيل الشدة والضعف، فاستصحاب القدر المشترك في المقام يرجع إلى استصحاب القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وقد تقدم عدم جريان الاستصحاب فيه، بل لو فرض أن النفسية والمقدمية يكونان من مراتب الوجوب - كالشدة والضعف - ولكن لا إشكال في تباينهما عرفاً، فلا يجري استصحاب القدر المشترك. الوجه الثاني: استصحاب شخص الوجوب النفسي الذي كان متعلقاً بالأجزاء المتمكن منها، بدعوى: أن الجزء المتعذر يعد عرفاً من حالات متعلق الوجوب النفسي لا من أركانه ومقوماته، فلا يضر تعذره وفقدانه ببقاء متعلق الوجوب النفسي واتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة، لأن معروض الوجوب النفسي بنظر العرف كان هو بقية الأجزاء المتمكن منها ويحمل عليها بالحمل الشايح الصناعي أنها هي التي كانت متعلق الوجوب النفسي، ويكون تعذر الجزء منشأً للشك في بقائه، نظير الماء الذي نقص عنه مقدار بحيث يشك في بقائه على الكرية، فانه لا إشكال في استصحاب بقا الكرية، لانحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة، فليكن تعذر الجزء فيما نحن فيه كنقصان مقدار من الماء في مثال الكر لا يوجب اختلاف القضيتين. وهذا الوجه وإن كان أبعد عن الأشكال من الوجه الأول، إلا أنه يرد عليه: أن هذا البيان إنما يتم في الموضوعات العرفية والمركبات الخارجية، فانه

يمكن فيها تمييز ما يكون من حالات الموضوع عما يكون من مقوماته. وأما المركبات الشرعية: فلا يكاد يمكن معرفة الركن فيها وتمييز المقوم عن غيره إلا من طريق أدلة. وليس للعرف في ذلك سبيل، بداهة أن تشخيص كون السورة ليست من أركان الصلاة ومقوماته دون الركوع والسجود لا يمكن إلا بقيام الدليل على ذلك، فإن دل الدليل على كون السورة جزء للصلاة مطلقاً حتى في حال عدم التمكن منها كانت السورة ركناً في الصلاة ومقومة لها، فيسقط الأمر بالصلاة عند عدم التمكن منها. وإن قام الدليل على عدم كونها جزء في حال عدم التمكن منها فلا تكون ركناً في الصلاة، ولا يسقط الطلب ببقيّة الأجزاء عند تعذر السورة. وإن لم يقدّم دليل على أحد الوجهين يبقى الشك في سقوط الطلب عن بقية الأجزاء وعدمه على حاله، للشك في ركنية السورة. ولا مجال للرجوع إلى العرف في معرفة كونها ركناً وغير ركن، فإن تشخيص ذلك ليس بيد العرف. ففي المركبات الشرعية لا يمكن العلم بما يكون من حالات المركب أو مقوماته إلا من طريق السمع. وهذا الأشكال بعينه يرد على " قاعدة الميسور " أيضاً (١) فانه يعتبر فيها أن تكون الأجزاء الميسورة مما لا تعد عرفاً مابينة لمتعلق التكليف، وذلك إنما يكون إذا كان الباقي ركن المركب وبه قوامه، وهذا المعنى في المركبات الشرعية لا يمكن تشخيصه، وقد تقدم تفصيل ذلك في تنبيهات الأقل والاكثّر. فظهر: أن الوجه الثاني لاستصحاب بقاء الوجوب عند تعذر بعض الأجزاء يتلو الوجه الأول في الضعف. الوجه الثالث: استصحاب الوجوب

النفسي المردد بين كونه متعلقا سابقا بالواجد للجزء المتعذر مطلقا حتى مع تعذره (ليسقط التكليف عن الفاقد للجزء

(١) أقول: قد تقدم الكلام في هذا الاشكال في محله، وما ذكر هناك تحرير في المقام أيضا، فراجع وتأمل. (*)

[٥٥٩]

المتعذر) وبين كونه متعلقا بالواجد له مقيدا بحال التمكن منه (ليبقى التكليف بالفاقد) فيستصحب بقاء التكليف ويثبت به اختصاص جزئية الجزء المتعذر بحال التمكن منه. وهذا الوجه أضعف الوجوه الثلاثة التي ذكرها الشيخ - قدس سره - في تقرب استصحاب بقاء الوجوب عند تعذر بعض أجزاء المركب، فانه يكون من أردء أنحاء الاصل المثبت. فالانصاف: أنه لا سبيل إلى الادعاء بشئ من الوجوه الثلاثة. نعم؛ يمكن تقرب الاستصحاب بوجه آخر لعله يسلم عن الاشكال (١) وهو أن جزئية المتعذر لو كانت ثبوتا مختصة بحال التمكن والاختيار كان التكليف بما عدا الجزء المتعذر باقيا على ما كان عليه - أي كان التكليف به بعين التكليف المتعلق بالكل الواجد للجزء المتعذر قبل تعذره من دون أن يرتفع ذلك التكليف ويحدث تكليف آخر يتعلق بخصوص الاجزاء المتمكن منها بل هو ذلك التكليف - غاية أنه قبل تعذر الجزء كانت دائرة متعلق التكليف أوسع، لانسباط التكليف عليه، وبعد تعذر الجزء تنضيق دائرة متعلق التكليف ويخرج الجزء المتعذر عن سعة دائرة المتعلق مع بقاء الباقي على حاله، نظير البياض الذي كان منبسطا على الجسم الطويل فصار قصيرا، فانه لا إشكال في أن البياض الباقي في الجسم القصير هو عين البياض الذي كان في

(١) أقول: ما افيد في غاية المتانة لتقريب احتمال بقاء التكليف، فلا بد حينئذ في قبالة احتمال آخر وهو كون التكليف بالاجزاء الباقية مرتبطا بالتكليف بالبقية ثبوتا وسقوطا، وهذا الارتباط لا يمكن إلا أن يكون التكليف من الاول بالواجد للمتعذر حتى مع تعذره، قبالة الصورة الاولى: من كون التكليف متعلقا بالواجد في خصوص حال التمكن، فيرجع حينئذ إلى الوجه الثالث الذي جعله أردء الوجوه. مع ان المقصود من استصحاب التكليف في المقام إثبات وجوب البقية، لا إثبات كون معروضه الواجد مقيدا بحال التمكن ومن غير هذه الجهة لا نفهم وجه المثبتية، فتدبر. (*)

[٥٦٠]

الجسم الطويل، من دون أن ينعدم ذلك البياض ويحدث بياض آخر، غاية أنه تبدل حده وكان قبل قصر الجسم محدودا بحد خاص وبعد قصره يكون محدودا بحد آخر، والتكليف المنبسط على جملة المركب يكون كالبياض المنبسط على الجسم الطويل، فلو تعذر بعض أجزاء المركب يبقى التكليف بالبقية على ما كان، من دون أن يرتفع ذلك التكليف ويحدث تكليف آخر بالبقية، وذلك واضح لا ينبغي التأمل فيه. هذا في مقام الثبوت، وأما في مقام الاثبات؛ فان قام الدليل على اختصاص جزئية الجزء المتعذر بحال التمكن والاختيار فلا إشكال في وجوب الباقي، كما لا إشكال في عدم وجوبه إذا قام الدليل على إطلاق جزئية الجزء المتعذر وعدم اختصاصها بحال التمكن. وان لم يقر دليل على أحد الوجهين وشك في إطلاق الجزئية وعدمه فيشك في بقاء التكليف ببقية الاجزاء المتمكن منها ويجري استصحاب التكليف، فالمستصحب هو شخص التكليف النفسي الذي كان متعلقا بالاجزاء المتمكن منها قبل تعذر الجزء، والتعذر إنما يكون

منشأ للشك في بقاء التكليف بالبقية، لاحتمال اختصاص جزئيته بحال التمكّن والاختيار، وقد عرفت: أنه على هذا التقدير يكون شخص التكليف الذي كان منبسطة على البقية في حال انبساطه على الكل باقيا، فالمستصحب ليس هو القدر المشترك بين التكليف النفسي والغيري، بل هو شخص التكليف النفسي الذي كان متعلقا بالاجزاء المتمكّن منها. فإن قلت: بناء على هذا ينبغي عدم الفرق بين أن يكون الباقي معظم الاجزاء أو بعض الاجزاء. فلو فرض أنه تعذر جميع أجزاء الصلاة ما عدا التشهد يلزم القول بجريان استصحاب وجوب التشهد، لأنه لو كان الشاهد في الواقع واجبا كان وجوبه بعين وجوب الكل ولم يحدث فيه وجوب آخر عند تعذر

[٥٦١]

ما عداه، فينبغي أن يستصحب وجوبه، مع أن ظاهر الاعلام: التسالم على اعتبار أن يكون الباقي معظم الاجزاء. قلت: نعم وإن كان وجوب الباقي هو عين الوجوب السابق الذي كان متعلقا بالكل حقيقة، إلا أن القضية المشكوكة لو لم يكن الباقي معظم الاجزاء تباين القضية المتيقنة عرفا، فإن وجوب التشهد مثلا يكون مندكا عرفا في ضمن وجوب البقية ويكون الطلب المتعلق به طلبا تبعيا ضمنيا، فيكون وجوبه قبل تعذر بقية الاجزاء نحوها يغير وجوبه بعد تعذرهما عرفا وإن كان هو حقيقة، وهذا بخلاف ما إذا كان الباقي معظم الاجزاء، فإن وجوبه في حال تعذر الجزء عين وجوبه السابق عقلا وعرفا، فيجري الاستصحاب إذا كان الباقي معظم الاجزاء، ولا يجري إذا كان بعض الاجزاء، فتأمل جيدا. تنمة: يظهر من كلام الشيخ - قدس سره - عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد دخول الوقت وتنجز التكليف أو قبله، لأن المستصحب هو الوجوب الكلي المنجز على تقدير اجتماع الشرائط، لا الوجوب الشخصي المتوقف على تحقق الشرائط فعلا. أقول: المراد من استصحاب الحكم الشخصي هو استصحاب الحكم الجزئي الفعلي الذي يجري في الموارد الجزئية ويشترك في إعماله المقلد والمجتهد، فيكون اليقين والشك من كل مكلف موضوعا له (١) ولا إشكال في أنه يعتبر في جريانه فعلية الخاطب وتحقق الشرائط خارجا. وأما استصحاب الحكم الكلي: فهو الذي يكون من وظيفة المجتهد إعماله ولاحظ

(١) أقول: هذه الكلمات أيضا مبنية على البناء على عدم جريان الاستصحاب التعليقي، وإلا فلا يصل النوبة إلى تشكيل هذا التنبيه والتنمة. (*)

[٥٦٢]

للمقلد فيه، وهو وإن لم يتوقف على فعلية الخطاب وتحقق الشرائط خارجا، إلا أنه لابد من فرض تحقق الشرائط خارجا واختلال بعضها ليتمكن فرض حصول الشك في بقاء الحكم الكلي، بدهة أنه لولا فرض تحقق الشرائط واختلال بعضها لا يمكن حصول الشك في بقائه، كما في استصحاب بقاء نجاسة الماء المتغير الزائل عنه التغير، فإنه وإن كان لا يتوقف على وجود الماء المتغير خارجا، إلا أنه لابد من فرض وجوده في مقام الاستصحاب - وقد تقدم توضيح ذلك في الاستصحاب التعليقي - فاستصحاب بقاء التكليف بالمركب عند تعذر بعض أجزائه وإن كان وظيفة المجتهد ولا يتوقف إعماله على تنجز التكليف وتحقق الشرائط خارجا، إلا أنه لابد من فرض فعلية التكليف بتقدير وجود الموضوع بما له من الشرائط خارجا ليجري استصحاب بقاء التكليف على هذا التقدير، ولكن فرض وجود الموضوع

لا يتوقف على فرض تمكن المكلف من الجزء في أول الوقت وطرو العجز بعد انقضاء مقدار من الوقت، فإن المفروض: أن التمكن من الجزء المتعذر ليس من مقومات الموضوع وإلا لم يجر الاستصحاب رأساً، فالذي يحتاج إليه في المقام هو فرض دخول الوقت مع كون المكلف واجداً لشرائط التكليف، فيستصحب وحب بقاء الأجزاء عند تعذر البعض ولو في أول الوقت. ولا يتوهم: أنه مع عدم فرض طرو التعذر بعد الوقت يرجع إلى الاستصحاب التعليقي، فإنه إنما يرجع إليه إذا كان وجود الجزء المتعذر من مقومات المتعلق وأركانه، لا من خصوصياته وحالاته. نعم: بالنسبة إلى فرض دخول الوقت لا بد منه، وإلا يرجع إلى الاستصحاب التعليقي، فتأمل. ثم لا يخفى عليك: أن التمسك بالاستصحاب أو بـ "قاعدة الميسور" إنما ينفذ في غير باب الصلاة، وأما في الصلاة فلا أثر للاستصحاب أو "قاعدة الميسور" لقيام الدليل على أن "الصلاة لا تسقط بحال" إلا في صورة فقدان الطهورين.

[٥٦٣]

- التنبيه الرابع عشر - المراد من "الشك" الذي أخذ موضوعاً في باب الأصول العملية ومورداً في باب الأمارات ليس خصوصاً ما تساوى طرفاه، بل يشمل الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق، فالمراد من "الشك" في قوله - عليه السلام - "لا تنقض اليقين بالشك" هو خلاف اليقين، لأنه من أحد معانيه - كما هو المحكي عن الصحاح - مضافاً إلى ما تقدم في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي: من أن الشك إنما أخذ موضوعاً في الأصول العملية من جهة كونه موجباً للحيرة وعدم كونه محرزاً وموصلاً للواقع، لا من جهة كونه صفة قائمة في النفس في مقابل الظن والعلم، فكل ما لا يكون موصلاً ومحرزاً للواقع ملحق بالشك حكماً وإن لم يكن ملحقاً به موضوعاً، كما أن كل ما يكون موصلاً للواقع ومحرزاً له ملحقاً بالعلم حكماً وإن لم يكن ملحقاً به موضوعاً، فالظن الذي لم يقدّم دليل على اعتباره حكماً حكم الشك، لاشتراكهما في عدم إحراز الواقع وعدم إيصالهما إليه. وحينئذ لا حاجة إلى دعوى: كون رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الظن الذي لم يقدّم دليل على اعتباره يرجع إلى نقض اليقين بالشك للشك في اعتبار الظن، فيندرج في قوله: "لا تنقض اليقين بالشك". مع أن في هذه الدعوى ما لا يخفى، فإن متعلق الشك هو حجية الظن ومتعلق الظن هو الواقع، فلا يمكن أن يكون رفع اليد عن اليقين عند الظن بالواقع نقضاً لليقين بالشك، بل هو نقض لليقين بالظن، فنحتاج إلى إثبات كون الظن ملحقاً بالشك حكماً أو موضوعاً. هذا تمام الكلام في تنبيهات الاستصحاب.

[٥٦٤]

خاتمة ينبغي ختم الكلام في الاستصحاب بذكر أمور: - الأول - يعتبر في الاستصحاب اتحاد متعلق الشك مع متعلق اليقين، فإن الحكم المجعول في الاستصحاب - من البناء العملي على بقاء المتيقن وجر المستصحب في الزمان - يقتضي اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة موضوعاً ومحمولاً، سواء قلنا: باعتبار الاستصحاب من باب التعبد أو من باب إفادته الظن أو من باب بناء العقلاء، فإنه على جميع التقادير يتوقف حقيقة الاستصحاب على اتحاد متعلق الشك مع متعلق اليقين، فلو اختلف المتعلقان خرج عن الاستصحاب. ولعمري! إن ذلك بمكان من الوضوح، فإنه من القضايا التي قياساتها معها، فلا يحتاج إلى الاستدلال عليه بما ذكره الشيخ - قدس سره - من أنه "لولا اتحاد المتعلقين يلزم بقاء العرض بلا موضوع أو انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر، وكل منهما بمكان من الاستحالة

" فان الاستدلال بذلك تبعيد للمسافة بلا موجب (١) لما عرفت: من
أن حقيقة الاستصحاب والحكم المجعول

(١) أقول لو بنينا على إمكان انتقال العرض أو بقاءه بلا معروض لا يكفي مجرد عدم اتحاد الموضوع في حال الشك مع الموضوع في حال اليقين لمنع جريان الاستصحاب، لأن المعتبر فيه الشك في بقاء المستصحب بما له من الخصوصية الثابتة له حال حدوثه، ومنها خصوصية معروضه، ومن المعلوم: أن هذا المعنى على ما ذكر من المبنى محفوظ حتى مع احتمال تبدل الموضوع حين الشك، إذ حينئذ لا قصور في صدق الشك في بقاء شخص العرض القائم بالمحل السابق، فيشمله حينئذ دليل التبعيد، بخلاف ما لو = (*)

[٥٦٥]

فيه لا يعقل تحققه إلا باتحاد القضيتين ولا بد من إحراز الاتحاد، فلا يجري الاستصحاب مع الشك فيه، لأنه يكون من التمسك بالعام في الشبهات المصادقية، كما لا يخفى. ولا فرق في ذلك بين الاستصحابات الحكمية وبين الاستصحابات الموضوعية، كما لا فرق بين المحمولات الأولية وبين المحمولات المترتبة، غاية أنه في المحمولات الأولية يكون الموضوع نفس الماهية المعرأة عن الوجود والعدم، وفي المحمولات المترتبة يكون الموضوع الماهية المقيدة بالوجود أو العدم. وتوضيح ذلك: هو أن الشك تارة: يكون في المحمولات الأولية من الوجود والعدم. وأخرى: يكون في المحمولات المترتبة من القيام والقعود والكتابة والعدالة ونحو ذلك من المحمولات التي لا يصح حملها على الماهية إلا بعد وجودها، سواء كان بلا واسطة كالقيام والقعود، أو كان مع الواسطة كحركة الاصابع، فإن الشخص إنما يكون متحرك الاصابع بتوسط الكتابة. فان كان الشك في المحمول الأولي: فالموضوع في القضية المشكوكة والقضية المتيقنة نفس الماهية المجردة عن الوجود والعدم، فانه لا يمكن الشك في وجود الشئ بقيد كونه موجودا، بل لابد من فرض الشئ، بما له من التقرر الذهني معرّي عن الوجود والعدم، ليستصحب وجوده إن كان مسبوفا بالوجود، أو عدمه إن كان مسبوفا بالعدم، ولا إشكال في بقاء الموضوع واتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة في استصحاب الوجود والعدم، فان الشئ الذي يشك في بقاء

= بنينا على الاستحالة، فانه بملاحظة احتمال تبدل الموضوع وإن يشك في العرض، ولكن هذا الشك يلزم مع الشك في استعداد المستصحب للبقاء، فبناء على اعتباره - على مختاره - فلا مجال لاستصحابه. وإلى ذلك نظر شيخنا العلامة في إقامة البرهان، فلا مجال لرده بانه من باب تبعيد المسافة، إذ الكلام في البقاء التعبدى لا الحقيقي، وإن البرهان يناسب الأول لا الثاني، فلا يكون في المقام محل لهذا البرهان، كما تخيل بعض من الاساطين. (*)

[٥٦٦]

وجوده أو عدمه هو عين الشئ الذي كان متيقن الوجود أو العدم، وذلك واضح. وإن كان الشك في المحمول المترتب - كالشك في بقاء عدالة زيد - فالمحمول الأولي يكون جزء للموضوع ولا بد من إحرازه في مقام استصحاب المحمول المترتب. فان كان الموضوع محرزا بالوجدان وكان الشك متمحضا في بقاء المحمول المترتب - كما إذا علم بوجود زيد وشك في بقاء عدالته - فلا إشكال في جريان الاستصحاب، لبقاء الموضوع واتحاد القضيتين (١) فان الشك إنما هو في عدالة من كان متيقن العدالة، فيتحد متعلق الشك واليقين. وإن

لم يكن الموضوع محرزاً بالوجدان بل تعلق الشك بكل من الموضوع والمحمول الثانوي - كما إذا شك في وجود زيد وعدالته - فتارة: يكون الشك في المحمول المترتب مسبباً عن الشك في الموضوع بحيث لو احرز الموضوع كان المحمول المترتب محرزاً أيضاً، كما إذا شك في مطهريّة الماء لأجل الشك في بقاء إطلاقه أو شك في نجاسة الماء لأجل الشك في بقاء تغييره. وأخرى: لا يكون الشك في المحمول المترتب مسبباً عن الشك في الموضوع، بل كان كل منهما متعلقاً للشك مستقلاً عن منشأ يخصه، كما إذا شك في حياة زيد لاحتتمال موته وعدالته لاحتتمال فسقه، بحيث لو كانت الحياة محرزة كانت عدالته مشكوكة أيضاً.

(١) أقول: لولا البرهان السابق؛ من امتناع بقاء العرض بلا موضوع، أو قلنا: بعدم لزوم إحراز الاستعداد في المستصحب وقلنا: بحجية الاستصحاب حتى مع الشك في المقتضي، لا نحتاج في استصحاب المحمولات الثانوية بنحو مفاد كان التامة إلى إحراز وجود الموضوع، بل الاستصحاب جار حتى مع الشك في الموضوع. نعم: بنحو مفاد كان الناقصة يحتاج إلى وجوده، لأن إثبات شئٍ لشيءٍ ولو تعبداً فرع ثبوت المثبت له. ثم في هذا الغرض لا يكفي استصحاب الموضوع لإثبات المحمول، لعدم كون الترتب شرعياً، فينبغي له حينئذ أن يتعرض هذا الشك أيضاً. (*)

[٥٦٧]

فإن كان الشك في المحمول المترتب مسبباً عن الشك في الموضوع فلا إشكال في أن جريان الأصل في الموضوع يغني عن جريانه في المحمول المترتب، لأنه رافع لموضوعه إذا كان الشك في المحمول المترتب مسبباً عن الشك في بقاء الموضوع بعد العلم بحقيقته بحدوده وقيوده بحيث كان الشك متمحضاً في بقاء الموضوع. وأما لو كان الشك في المحمول مسبباً عن الشك في حقيقة الموضوع - لتردده بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، كما إذا شك في أن موضوع النجاسة ومعرضها هو ذات الكلب بما له من المادة الهيولائية المحفوظة في جميع التبدلات والانقلابات حتى في حال انقلابه ملحاً، أو أن موضوع النجاسة هو الكلب بصورته النوعية الزائلة عند انقلابه ملحاً - فلا يجري الاستصحاب، لا في ناحية الموضوع، ولا في ناحية المحمول إذا صار الكلب ملحاً (١). أما في ناحية المحمول؛ فللشك في موضوعه، لاحتتمال أن يكون موضوع النجاسة هو الكلب بصورته النوعية. وأما في ناحية الموضوع؛ فلأن الموجود في الحال يباين الموجود سابقاً، لأن تمايز الأشياء إنما يكون بالصور النوعية، والملح يباين الكلب بما له من الصورة النوعية، فالمتيقن السابق انعدم قطعاً بانقلاب الكلب ملحاً، والموجود في الحال لم يكن موجوداً سابقاً، فلا يجري فيه الاستصحاب، بل الاستصحاب في المقام يكون أسوأ حالاً من استصحاب بقاء المعلوم بالأجمال عند خروج بعض أطرافه عن مورد الابتلاء بتلف أو امتثال أو نحو ذلك، وقد تقدم في بعض مباحث الأقل والاکثر عدم جريان الاستصحاب فيه. هذا إذا أريد استصحاب ذات الموضوع.

(١) أقول: والأولى أن يقال: إنه بناء عليه يرجع استصحاب الموضوع إلى استصحاب الشخص المررد بنحو الأجمال بين الباقي والزائل. (*)

[٥٦٨]

وإن أريد استصحاب الموضوع بوصف كونه موضوعا للنجاسة فهو يرجع إلى استصحاب النجاسة، وقد عرفت: أنه لا يجري، للشك في موضوعها. فتحصل: أن الشك في المحمول المترتب إن كان مسببا عن الشك في بقاء الموضوع بعد العلم به فجريان الاصلن في ناحية الموضوع يغني عن جريانه في ناحية المحمول إذا كان الاصل السببي واجدا للشرائط المعتبرة في الشك السببي والمسببي، على ما تقدمت الاشارة إليه. وإن كان الشك في المحمول المترتب مسببا عن الشك فيما هو الموضوع فالاستصحاب لا يجري، لا في ناحية الموضوع ولا في ناحية المحمول. هذا كله إذا كان الشك في المحمول مسببا عن الشك في الموضوع. وإن كان كل من الموضوع والمحمول متعلقا للشك في عرض واحد، فتارة: يكون الموضوع مما يتوقف عليه وجود المحمول عقلا، كتوقف العدالة على الحياة. واخرى: مما يتوقف عليه شرعا، كتوقف الكرية العاصمة على إطلاق الماء، فان الكرية لا تتوقف على كون الماء مطلقا، لتحقق الكرية مع إضافة الماء، إلا أن الشارع اعتبر في الكرية إطلاق الماء، فيكون دخل الاطلاق في الكرية شرعيا (١) بخلاف دخل الحياة في العدالة فانه عقلي. فان كان التوقف شرعيا: يجري الاستصحاب في كل من الموقوف والموقوف عليه، ويثبت بالاستصحابين الاحكام الشرعية المترتبة على وجود المستصحبين،

(١) أقول: في المثال عصمة الماء يتوقف على القيدن شرعا بلا قيام احد القيدن بالآخر. نعم: في المثال الثاني يكون العدالة متقوما بالحياة وقائما بالوجود، فمع الشك في الحياة لا مجال لاستصحاب العدالة، لما تقدم من البرهان، والعدالة على تقدير الحياة الحقيقي أيضا غير مثمر في ترتيب الاثر، لعدم ترتب الاثر إلا على العدالة الفعلية، واستصحاب الحياة أيضا لا يفيد لاثبات التقدير كما لا يفيد لاثبات اثر العدالة الفعلية، لكونه مثبتا، كما لا يخفى، فتدبر. وحينئذ فما افيد في مثله: من إحراز القيدن بالاستصحاب غير صحيح، خصوصا بملاحظة ما افيد: من ان القيدن عرضان لمحل واحد، فتدبر. (*)

[٥٦٩]

ففي المثال يجري استصحاب كل من إطلاق الماء وكريته ويثبت به كون الماء عاصما لا يحمل خبثا، فان استصحاب إطلاق الماء كما يجدي في الآثار المترتبة على إطلاق الماء: من كونه رافعا للحدث والخبث، كذلك يجدي في دخله في الكرية، لكونه شرعيا، وهذا المقدار من الدخل الشرعي يكفي في صحة الاستصحاب. ولا إشكال في بقاء الموضوع واتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة في كل من استصحاب الكرية والاطلاق. وإن لم يكن التوقف شرعيا: كالحياة والعدالة، فقد يستشكل في استصحاب الحياة والعدالة. أما في العدالة: فللشك في موضوعها. وأما في الحياة: فلعدم كون دخله في العدالة شرعيا، فمن حيثية دخله في العدالة لا يجري فيه الاستصحاب وإن كان يجري فيه الاستصحاب من حيث الآثار الشرعية المترتبة على نفس الحياة، كحرمة تزويج زوجته وعدم تقسيم أمواله ونحو ذلك، وليس الكلام فيه، وإنما الكلام في استصحاب الحياة من حيث ترتب العدالة عليه، مع أن ترتب العدالة على الحياة عقلي. هذا، ولكن الانصاف: أنه لا وقع لهذا الاشكال، فان استصحاب الحياة إنما يجري من حيث إن للحياة دخلا في الحكم الشرعي المترتب على الحي العادل، كجواز تقليده والاقندان خلفه ونحو ذلك من الاحكام الشرعية المترتبة على حياة الشخص وعدالته، ولا حاجة إلى استصحاب الحياة من حيث دخله في العدالة حتى يقال: إن دخله في العدالة عقلي، فانه لا ملزم إلى استصحاب الحياة من هذه الحيثية. وبالجملة: بعدما كان الموضوع لجواز التقليد مركبا من الحياة والعدالة وهما عرضان لمحل واحد، فلا بد من إحراز كلا جزئي المركب، إما بالوجدان وإما بالاصل. فإذا كانت الحياة محرزة بالوجدان: فالاستصحاب إنما يجري في العدالة،

ويلتزم الموضوع المركب من ضم الوجدان بالاصل. وإن كانت الحياة مشكوكة: فالاستصحاب يجري في كل من الحياة والعدالة، ويلتزم الموضوع المركب من ضم أحد الاصلين بالآخر، لان كلا منهما جزء الموضوع، فلكل منهما دخل في الحكم الشرعي. وإن كان دخل أحدهما في الآخر عقليا: فلا مانع من استصحاب الحياة واستصحاب العدالة. نعم: لا يجري استصحاب عدالة الحي، لعدم إحرار الحياة، وإنما يجري استصحاب العدالة على تقدير الحياة، وهذا التقدير يحرز باستصحاب الحياة. وليس المقصود إثبات الحياة من استصحاب العدالة على تقدير الحياة، بل في نفس الحياة أيضا يجري الاستصحاب، لبقاء الموضوع واتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة في كل من استصحاب الحياة واستصحاب العدالة، لان الموضوع في كل منهما هو الشخص، فيثبت كلا جزئي الموضوع لجواز التقليد. وإلى ذلك يرجع ما أفاده الشيخ - قدس سره - في المقام بقوله: " لكن استصحاب الحكم كالعدالة مثلا لا يحتاج إلى إبقاء حياة زيد، لان موضوع العدالة زيد على تقدير الحياة الخ ". فتحصل: أن في جميع أقسام الشك في المحمولات الأولية وفي المحمولات المترتبة يجري الاستصحاب بعد بقاء الموضوع واتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة، فتأمل جيدا. إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الشك في المحمول الأولي أو المحمول المترتب لا يحصل غالبا - بل دائما - مع بقاء القضية المتيقنة على ما كانت عليها من الخصوصيات المحتفة بها،

بل لابد وأن يحصل فيها تغير واختلاف يوجب الشك في بقائها، وعلى هذا يشكل إحرار اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة في كثير من الموارد (١) ولذلك اشتهر بين المتأخرين: " أن الموضوع في باب الاستصحاب إنما يؤخذ من العرف لا من العقل ولا من دليل الحكم " وتوضيح البحث في ذلك يستدعي تقديم امور: الاول: محل الكلام والاشكال إنما هو في الاستصحابات الحكمية، وأما الاستصحابات الموضوعية: فالغالب فيها اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة موضوعا ومحمولا، ولا يتفاوت الحال فيها بين أخذ الموضوع من العرف أو العقل أو الدليل، ففي مثل استصحاب حياة زيد أو قيام عمرو تكون القضية المشكوكة عين القضية المتيقنة عقلا وعرفا ودليلا، فلا يختلف العرف والعقل فيها. نعم: قد يتفق في بعض الاستصحابات الموضوعية اختلاف العرف والعقل في اتحاد القضيتين، كما في استصحاب كرية الماء إذا نقص منه مقدار يشك في بقائه على الكرية، وكما في استصحاب الزمان والزمان الميني على النقضي والتصرم، فان القضية المشكوكة تباين القضية المتيقنة عقلا ولا تباينها عرفا، بالبيان المتقدم في استصحاب الليل والنهار. وهذا بخلاف الاستصحابات الحكمية، فان الغالب فيها اختلاف القضيتين (٢) لان الشك في بقاء الحكم مع بقاء الموضوع على ما كان عليه من الخصوصيات

(١) أقول: في كل مورد يكون الشك في بقاء المحمول من جهة الشك في علته الخارجة عن موضوعه ومعرّضه لا يضر ذلك بالشك في بقاء ما تيقن حقيقته موضوعا ومحمولا، بل القضية المشكوكة حينئذ عين القضية المتيقنة، فتدبر. (٢) أقول: تنقيح المقام وتوضيح المرام يقتضي ان يقال أولا: انه لا اشكال في ان كل عنوان إذا احرز مفهومه ومعناه بالرجوع إلى العرف في شرح لفظه، فلا شبهة في انه يحكي عن حقيقته، من دون = (*)

= فرق بين عنوان بقاء الشئ أو الاتحاد بين الشئين وغيرهما، فإنهما أيضا كالماء والكلاء من المفاهيم المحرزة من العرف في مقام شرح لفظها، وفي هذا المقام لا مجال للاختلاف بين العقل والشرع أصلا، إذ لا طريق للعقل في كشف المفاهيم الحاكية عن حقيقة الشئ إلا العرف خاصة ام عاما. نعم؛ ربما يقع الاختلاف بينهما، تارة؛ فيما قام به عنوان البقاء والاتحاد، واخرى؛ فيما ينتزع منه هذين العنوانين، وتوضيحه بان يقال: إنه تارة؛ يكون مثل هذين العنوانين في حيز الخطاب، فلا شبهة في حكايتهما عن واقعهما وحقيقتهما دقة وعقلا، وحينئذ لا يكون اختلاف العرف والعقل في نفس هذا العنوان، وإنما اختلافهما يتمحض فيما تقوم به هذا العنوان وهو موضوع الحكم في القضية المتينة، إذ فيه ربما يرى العقل شيئا لا يصدق حقيقة في الزمان الثاني بقاءه حتى لو التفت العرف إليه لا يرى بقاءه، ويرى العرف شيئا يصدق عليه البقاء حقيقة حتى بنظر العقل. فحينئذ اختلاف العرف والعقل ليس إلا فيما قام عليه عنوان البقاء حقيقة، لا في نفسه، ففي هذا الفرض لابد وان يرجع النزاع في الباب إلى ما سيق لسان التعبد ببقاء الشئ بلحاظ أي موضوع من العقلي أو العرفي ؟ بملاحظة ما يفهمون من دليل الكبرى، أو ما يفهمون من نظائره من سنخ هذا الحكم من سائر احكامهم. وتارة؛ لا يكون عنوان البقاء والاتحاد في حيز الخطاب، بل انما ينتزع مثل هذه العناوين من ارجاع الشك إلى اليقين بتوسيط لحاظ اليقين بشئ في متعلق الشك، إذ مثل هذا اللحاظ يقتضي نحو من الاتحاد بينهما الموجب لانتزاع البقاء عنه ايضا. وحينئذ نقول: إن اتحاد هذا اللحاظ مختلفة، فتارة؛ يكون اللحاظ متعلقا بالشئ بتمام خصوصياته المحفوظة فيه دقة، واخرى؛ يكون اللحاظ بالمتيقن لا بهذه الخصوصية، ويعبر عنه بالنظر المسامحي. ثم الملحوظ تارة؛ نفس ذات الشئ، واخرى؛ ذاته بما هو مدلول الدليل، وذلك ايضا تارة؛ بما هو مدلوله بدوا، واخرى؛ مستقرا، ولو بتوسيط القرانين متصلة أو منفصلة. ومن المعلوم؛ أنه من أي نحو من النظر ينتزع نحو من البقاء، وفي هذه الصورة ليس مدار اختلاف العرف والعقل في صدق البقاء من جهة الاختلاف في حقيقة البقاء ولا من جهة اختلافهما في حقيقة الموضوع، بل ربما يفهم حقيقة الموضوع الحكم في دليل الكبرى بنحو براه العقل موضوعا بحيث لا يصدق عليه البقاء حقيقة حتى بنظر العرف، ولكن مع ذلك في ارجاع الشك إلى اليقين ربما يكون بلحاظ ونظر مسامحي موجب لانتزاع عنوان البقاء والاتحاد المسامحي، ولازم ذلك كفاية هذا المقدار في تطبيق عموم " لا تنقض " دقة عقلا، ولكن لا يكفي في تطبيق عنوان " تعبد بالبقاء " على المورد دقة. ومن هنا ظهر؛ انه على هذا المسلك لا يحتاج إلى تنقيح موضوع كبرى الدليل كي يفرق بين الاحكام العقلية والنقلية ثم في العقلية يتشبت إلى فهم العرف موضوعا آخر بمناسبة ارتكازية عندهم، = (*)

لا يمكن إلا في باب النسخ، وأما في غير باب النسخ؛ فالشك في بقاء الحكم غالبا أو دائما يستند إلى انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، فيحصل الاختلاف بين القضية المشكوكة مع القضية المتينة، من غير فرق في ذلك بين الاحكام الشرعية المستكشفة من المستقلات العقلية بقاعدة الملازمة وبين الاحكام الشرعية المستكشفة من الادلة السمعية التي لا سبيل للعقل إلى إدراكها، لاشترك الكل في توقف حصول الشك على انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، ولذلك مست الحاجة إلى أخذ الموضوع من العرف والرجوع إليه في

= بل الموضوع ايما كان حتى مع فرض معرفة العرف اياه دقة، ولكن بعدما كان نظره في ارجاع الشك إلى المتيقن نظرا مسامحا يكتفى بهذا المقدار في تطبيق عموم " لا تنقض " دقة، ففي هذا المسلك ايضا لا يحتاج إلى جعل فهم العرف قرينة على كشف المراد من الدليل في الكبرى وجعل ظهوره على خلاف بدويا، بل يكفي في تطبيق عموم " لا تنقض " حينئذ دقة مجرد المسامحة في النظر في ارجاع الشك إلى اليقين، وان كان الموضوع واقعا وحقيقة هو الذي اقتضاه ظهور دليله بلا قيام قرينة على خلافه، وحينئذ نتيجة هذا المسلك جواز الاكتفاء ببقاء الموضوع مسامحة عرفية، ولا يحتاج إلى المسامحة في موضوع الكبرى في فهم العرف من كبرى الدليل ولو بنظرهم دقة، بخلاف المسلك الاول من تنقيح موضوع الدليل، كي يصدق عنوان البقاء المأخوذ في حيز الخطاب على المورد دقة، ولعمري ! ان المقرر نظر إلى المسلك الاول وقال ما قال. والتحقق اختيار المسلك الثاني، إذ ليس في البين عنوان " بقاء "

وعنوان " اتحاد " في لسان الدليل اصلا، وإنما ينتزع مثل هذه العناوين من ارجاع الشك إلى اليقين بالنظر الشخصي، وحينئذ فلا بد من تنقيح هذا النظر، بلا احتياج إلى تنقيح موضوع الحكم في دليل الكبرى، وعليه نقول: انه يكفي لاثبات كون النظر في ارجاع الشك إلى اليقين مسامحيا نفس مورد النصوص، إذ من المعلوم بحسب المورد اليقين دقة متعلق بالحدوث والشك دقة متعلق بالبقاء، فيستحيل ان يكون الشك راجعا إلى متعلق اليقين دقة، بل لابد وان يكون النظر في ارجاع الشك إلى اليقين مسامحيا، وحينئذ يكفي في تطبيق هذا العام دقة مجرد اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة مسامحة، ولا يحتاج إلى الاتحاد الحقيقي كي يحتاج إلى استفادة كون الموضوع في الكبرى شيئا قابلا للبقاء الحقيقي كي يصدق عليه الاتحاد دقة، ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر مواقع النظر في كلمات المقرر الناشي عن اعوجاج المسلك، فتدبر في المقام فانه من مزال الاقدام !. (*)

[٥٧٤]

اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة، لاختلاف العقل والعرف والدليل في ذلك، على ما سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى). الامر الثاني: لا إشكال في أن المرجع في مفاهيم الالفاظ ومداليلها إنما هو العرف العام (١) سواء وافق عرف اللغة أو خالفه، ولا عبرة باللغة إذا كان العرف العام على خلافها، فان الالفاظ تنصرف إلى مفاهيمها العرفية بحسب ما ارتكز في أذهان أهل المحاورات، فعند تعارض العرف واللغة في مفهوم اللفظ يحمل على المفهوم العرفي، سواء كان أعم من المفهوم اللغوي أو أخص منه، بل ولو كان مابينا معه لو اتفق ذلك، فلا بد من الرجوع إلى العرف في تشخيص مفهوم الحنطة والزبيب والعنب والحطب وغير ذلك من الموضوعات الخارجية. الامر الثالث: لا عبرة بالمسامحات العرفية في شئ من الموارد، ولا يرجع إلى العرف في تشخيص المصاديق بعد تشخيص المفهوم، فقد يتسامح العرف في استعمال الالفاظ وإطلاقها على مالا يكون مصدقا لمعانيها الواقعية، فانه كثيرا ما يطلق لفظ " الكر " و " الفرسخ " و " الحقة " وغير ذلك من ألفاظ المقادير والاوزان على ما ينقص عن المقدار والوزن أو يزيد عنه بقليل. فالتعويل على العرف إنما يكون في باب المفاهيم، ولا أثر لنظر العرف في باب المصاديق، بل نظره إنما يكون متبعا في مفهوم " الكر " و " الفرسخ " و " الحقة " ونحو ذلك، وأما تطبيق المفهوم على المصاديق: فليس بيد العرف، بل هو يدور مدار الواقع، فان كان الشئ مصدقا للمفهوم ينطبق عليه قهرا، وإن لم يكن مصدقا له فلا يمكن أن ينطبق عليه، ولو فرض أن العرف يتسامح أو يخطئ في التطبيق، فلا يجوز التعويل على العرف في تطبيق المفهوم على المصاديق مع العلم بخطائه أو مسامحته أو مع الشك فيه، بل لابد من العلم بكون

(١) أقول: بعد التأمل فيما ذكرنا في المقام ترى بأن هذه المقدمات أجنبية عن المطلب. (*)

[٥٧٥]

الشئ مصدقا للمفهوم في مقام ترتيب الآثار. إذا تمهد ذلك فنقول: قد يستشكل فيما أفاده الشيخ - قدس سره - من التردد بين أخذ الموضوع من العقل أو العرف أو الدليل. أما أولا: فإن الرجوع إلى العقل إنما يستقيم في المستقلات العقلية، وأما الموضوعات الشرعية: فليس للعقل إليها سبيل (١) فان مناطات الاحكام الشرعية ليست بيد العقل، فلا معنى للرجوع إلى العقل في موضوعات الاحكام الشرعية المستكشفة من الطرق السمعية. وأما ثانيا: فبانه لا وجه للمقابلة بين ما اخذ في الدليل موضوعا وبين ما يراه العرف موضوعا، فان العرف ليس مشرعا يجعل موضوعا في مقابل موضوع الدليل. وإن اريد من الرجوع إلى العرف الرجوع إليه في

معرفة معنى موضوع الدليل وتشخيص مفهومه، فهو صحيح، إلا أنه لا يختص بالمقام، بل تشخيص معنى اللفظ ومفهومه إنما يرجع فيه إلى العرف مطلقاً، فلا معنى لجعل الموضوع العرفي مقابلاً لموضوع الدليل في خصوص باب الاستصحاب. وإن أريد من الموضوع العرفي ما يتسامح فيه العرف ويراه من مصاديق موضوع الدليل مع أنه ليس منها حقيقة، فقد عرفت: أنه لا عبرة بالمسامحات العرفية. هذا، ولكن الانصاف: أنه لا وقع لهذا الاشكال، فإن التردد بين العقل والدليل والعرف إنما يكون بلحاظ مقام بقاء الموضوع واتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة، لا بلحاظ مقام تعيين أصل الموضوع، حتى يقال: إن تعيين الموضوع إنما يكون بيد الشرع وليس للعقل والعرف إلى ذلك سبيل، فإن ذلك مما لا ينبغي توهمه في المقام، بل المقصود هو أنه هل يعتبر في اتحاد القضيتين أن يكون المشكوك فيه عين المتيقن عقلاً مطلقاً؟ أو أنه يكفي في الاتحاد العينية

(١) أقول: هذا الكلام أيضاً اجنبي عن المقصود بعد التأمل فيما ذكرناه مفصلاً. (*)

[٥٧٦]

العرفية مطلقاً؟ أو أنه لا هذا ولا ذلك بل تختلف الموارد حسب اختلاف ما يقتضيه ظاهر الدليل؟. وتوضيح ذلك: هو أن الشك في بقاء الحكم الشرعي من غير جهة النسخ لا يمكن إلا بأحد وجهين: إما لاحتمال وجود الرافع أو الغاية للحكم فيشك في بقاءه، وإما لانتفاء بعض الخصوصيات التي كان الموضوع واجداً له أو وجود بعض ما كان فاقداً له، فيحصل الشك في بقاء الحكم الشرعي. فلو اعتبرنا في اتحاد القضيتين بقاء الموضوع عقلاً يختص الاستصحاب بما إذا كان الشك في بقاء الحكم الشرعي على الوجه الأول، ولا يجري الاستصحاب إذا كان الشك على الوجه الثاني، بدهة أن كل خصوصية كان الموضوع واجداً أو عادماً لها يحتمل عقلاً أن يكون لها دخل في الموضوع، فلا يمكن إحراز بقاء الموضوع بل يشك في بقاءه، فلا يجري استصحاب الحكم، لما عرفت: من أنه لا بد من الاستصحاب من إحراز بقاء الموضوع واتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة، فإن كان منشأ الشك في بقاء الحكم انتفاء بعض الخصوصيات ينسد باب الاستصحاب إذا كان المعبر فيه بقاء الموضوع عقلاً، لأن انتفاء الخصوصية عن الموضوع وإن لم يلزم العلم بارتفاع الموضوع عقلاً، إلا أنه يلزم الشك في بقاءه. ولا سبيل إلى دعوى العلم بارتفاع موضوعات الأحكام الشرعية عند انتفاء بعض الخصوصيات، بل لا يمكن دعوى العلم بارتفاع الموضوع عند انتفاء بعض الخصوصيات في موضوعات الأحكام العقلية، كما تقدم بيان ذلك. فما يظهر من كلام الشيخ - قدس سره - من أن انتفاء بعض الخصوصيات يوجب العلم بارتفاع الموضوع عقلاً، مما لا يمكن المساعدة عليه بل أقصى ما يقتضيه هو الشك في بقاء الموضوع، لاحتمال أن تكون لتلك الخصوصية دخل في الموضوع، ويحتمل أيضاً أن لا تكون لها دخل فيه، بل تكون علة

[٥٧٧]

لحدوث الحكم فقط، وقد عرفت: أن الشك في بقاء الموضوع كالعلم بعدمه يمنع عن جريان الاستصحاب، فبناء على اعتبار بقاء الموضوع عقلاً لا يجري الاستصحاب إذا كان الشك في بقاء الحكم لاجل انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، وينحصر الاستصحاب بما إذا كان الشك في بقاءه لاجل احتمال وجود الرافع أو الغاية، لبقاء الموضوع فيهما

حقيقة واتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة عقلا، فإن عدم الرافع والغاية ليس من قيود الموضوع وحدوده ليرجع الشك في وجودها إلى الشك في بقاء الموضوع، بل ينعدم الموضوع بوجود الرافع والغاية قهرا، فالرافع ما يكون وجوده معدما للموضوع، لا أن عدمه قيد فيه، وكيف يمكن أن يكون الموضوع مقيدا بما يوجب إعدامه؟ (١). وبالجملة: الرافع هو الذي لا يمكن أن يجتمع مع الموضوع في الزمان، وهذا لا يقتضي أن يكون عدمه قيدا في الموضوع، بل لا يمكن ذلك. وكذا الغاية، فإنها - على ما عرفت في أوائل الاستصحاب - عبارة عن الزمان الذي ينتهي إليه أمد الموضوع وعمره، فلا تكون عدم الغاية قيدا في الموضوع، فالشك في بقاء الحكم لأجل الشك في وجود الرافع أو الغاية لا يرجع إلى الشك في الموضوع، بل يشك في الحكم مع بقاء الموضوع على ما كان عليه عقلا، فتتحد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة حقيقة بالمداقة العقلية، فتأمل جيدا. ثم لا يخفى عليك: أن المراد من "الرافع" في المقام ما يقابل المانع،

(١) أقول: بعد بطلان كلية الوجود ومؤثرته في عدم شئ لاستحالة السخية بين الوجود والعدم، فامر المانع لا يتصور إلا باحد الامرين: إما بفرض المصادة بين الوجودين أو بتقيد الوجود بعدم غيره واخذ هذا التقيد في موضوع الحكم، ولا مجال للمصير إلى الاول، والا يخرج عدم المانع عن المقدمة، وهو غير ملتزم به في جملة من كلماته، فتعين الأخير، ولازمه انتفاء الموضوع بنقيض قيده، كما هو الشأن في جميع القيود. ومن العجب! برهانه بأنه كيف يمكن ان يكون الموضوع مقيدا بما يوجب اعدامه؟ إذ ما يوجب اعدامه هو وجوده، وهو نقيض القيد، لا نفسه. (*)

[٥٧٨]

لا ما يقابل المقتضي، فإن الرافع يستعمل في معنيين: أحدهما: الامر الوجودي الذي يوجب رفع الشئ وإعدامه عن صفحة الوجود بعد حدوثه ووجوده، ويقابله المانع، وهو الذي يمنع عن حدوث الشئ ويزاحم رشح المقتضي وتأثيره في وجود المقتضي (بالفتح). ثانيهما: الامر الزماني الذي يمنع عن تأثير المقتضي في اقتضائه لبقاء المقتضي (بالفتح) بعد تأثيره في الحدث، سواء كان الرافع وجوديا أو عدميا، فالرافع المقابل للمقتضي اعم من الرافع المقابل للمانع، لان الاول يعم الامر الوجودي والعدمي، والثاني يختص بالامر الوجودي، فمثل زوال التغير عن الماء المتغير يكون رافعا بالمعنى الثاني (١) وهو الذي يقابل المقتضي ولا يكون رافعا بالمعنى الاول، لان زوال التغير أمر عدمي لا يقابل المانع. وبذلك يندفع ما ربما يتوهم: من أنه بعد البناء على عدم جريان الاستصحاب في الشك في المقتضي لم يبق فرق بين أخذ الموضوع من العقل أو العرف أو الدليل، فإن المفروض: جريان الاستصحاب عند الشك في الرافع والغاية ولو مع اعتبار بقاء الموضوع عقلا، فمهما رجع الشك في بقاء الحكم إلى الشك في وجود الرافع والغاية يجري الاستصحاب مطلقا، سواء اخذ الموضوع من العقل أو العرف أو الدليل، وإن كان الشك في بقاء الحكم لا لأجل الشك في وجود الرافع والغاية لا يجري الاستصحاب مطلقا، سواء اخذ الموضوع من العقل أو العرف أو الدليل، لان الشك في بقاء الحكم من غير جهة الشك في وجود الرافع والغاية يرجع لا محالة إلى الشك في المقتضي، والمفروض: عدم جريان الاستصحاب فيه، فلم تظهر ثمرة بين أخذ الموضوع من العقل أو من العرف أو

(١) أقول: الظاهر ان مثل زوال التغير ما كان من الامور العدمية الموجبة لعدم تأثير المقتضي كون وجوده شرطا لتأثير المقتضي، فبانتفائه ينتفى تأثيره، فادخالها في عنوان "الرافع" لا يخلو عن تمحل. نعم: لا بأس به بمعناه اللغوي، كما لا يخفى. (*)

من الدليل. وجه الدفع، هو ما عرفت: من أن المراد من الرافع في محل البحث هو ما يقابل المانع، لا ما يقابل المقتضي (١) وحينئذ تظهر الثمرة بين أخذ الموضوع من العقل أو من العرف أو من الدليل، فانه لو شك في بقاء النجاسة في الماء المتغير الزائل عنه التغير لا يجري الاستصحاب لو بنينا على اعتبار بقاء الموضوع عقلا، لاحتمال أن يكون لوصف التغير دخل في موضوع النجاسة. وأما لو بنينا على اعتبار بقاء الموضوع عرفا فالاستصحاب يجري، لبقاء الموضوع عرفا، فان موضوع النجاسة ذات الماء وليس لوصف التغير دخل في الموضوع عرفا. وكذا لو بنينا على اعتبار بقاء الموضوع بحسب ما يقتضيه ظاهر الدليل، فانه يجري فيه الاستصحاب على بعض الوجوه - كما سيأتي بيانه - مع أن الشك في بقاء النجاسة في لا يرجع إلى الشك في وجود الرافع المقابل للمانع، ولا إلى الشك في المقتضي، وذلك واضح. هذا كله إذا كان المعتبر في اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة بقاء الموضوع عقلا. وإذا كان المعتبر في الاتحاد بقاء الموضوع بحسب ما يقتضيه ظاهر الدليل: فجريان الاستصحاب وعدمه يدور مدار ما يستفاد من ظاهر الدليل. فان استفيد منه كون الخصوصية التي كان الموضوع واجدا لها من قيود الموضوع، فالاستصحاب لا يجري عند زوال تلك الخصوصية. وإن استفيد منه كون الخصوصية علة لثبوت الحكم وكان منشأ الشك في بقاء الحكم احتمال كونها علة له حدوثا وبقاء، فالاستصحاب يجري.

(١) أقول: قد تقدم ان مرجع الرافع بالمعنى المزبور ايضا إلى كون عدمه قيذا، وحينئذ لا فرق بين القيود من تلك الجهة في كون الشك فيها راجعا دقة إلى الشك في الموضوع. نعم: لو كان عدمه مأخوذا قيذا في ناحية الحكم لا بأس ببقائه دقة. (*)

وعلى هذا ينبغي أن يفرق بين قوله - عليه السلام - " الماء المغير نجس " وبين قوله: " الماء ينجس إذا تغير " (١) فان المعنى وإن كان لا يختلف، إلا أن الاول ظاهر في كون التغير قيذا للماء فيكون موضوع الحكم مجموع الماء المتغير، والثاني ظاهر في كون التغير علة لعروض النجاسة على الماء فيكون الموضوع ذات الماء. فان كان الدليل من قبيل الاول لا يجري الاستصحاب إذا زال التغير، للشك في بقاء الموضوع. وإن كان الدليل من قبيل الثاني يجري الاستصحاب، لبقاء الموضوع. وهذا بخلاف ما إذا كان المعتبر بقاء الموضوع عقلا، فانه لا يجري الاستصحاب مطلقا، لاحتمال أن يكون للتغير دخل في الموضوع وإن كان ظاهر الدليل لا يقتضي ذلك، فلم يحرز بقاء الموضوع عقلا. وإن كان المعتبر في اتحاد القضيتين بقاء الموضوع عرفا: فينبغي أن لا يفرق في جريان الاستصحاب في المثال بين الوجهين، لبقاء الموضوع عرفا، فان العرف بحسب ما هو المرتكز في ذهنه - من مناسبة الحكم والموضوع - يرى موضوع النجاسة نفس الماء والتغير علة لعروضها عليه. فتتحد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة، ويكون عدم ترتيب آثار النجاسة على الماء الذي زال عنه التغير من نقض اليقين بالشك بنظر العرف. وليس المراد من أخذ الموضوع من العرف الرجوع إليه في مفهوم الموضوع أو في مصداقه، حتى يقال: إن الرجوع إلى العرف في المفهوم لا يختص بباب الاستصحاب بل تشخيص المفاهيم إنما يكون بيد العرف مطلقا في جميع المقامات، أو يقال: إنه لا عبرة بنظر العرف في المصداق. بل المراد من أخذ الموضوع من العرف الرجوع إليه في تشخيص الموارد التي

(١) لم نجد حديثاً بهذين التعبيرين، فالظاهر أنه - رحمه الله - أراد النقل بالمعنى (المصحح). (*)

[٥٨١]

يصدق فيها نقض اليقين بالشك، والرجوع إليه في الصدق غير الرجوع إليه في المصدق. وتوضيح ذلك: هو أن الالفاظ وإن كانت موضوعة للمعاني النفس الامرية، إلا أن تشخيص معنى اللفظ وتمييزه عما عداه إنما يربح فيه إلى العرف، فقد يكون المعنى معلوماً بالتفصيل بجميع حدوده وقيوده لدى العرف، وقد لا يكون معلوماً لديهم بالتفصيل وإن كان أصل المعنى على سبيل الاجمال مرتكزاً في ذهنه، ولذلك قد يشك في صدق المعنى على بعض ماله من المراتب، ألا ترى؟ أن مفهوم " الماء " مع أنه من أوضح المفاهيم العرفية كثيراً ما يحصل الشك في صدقه على بعض الافراد، كالماء المخلوط بمقدار من التراب على وجه لا يلحقه اسم الطين. وبالجملة: الشك في صدق المفهوم على بعض المراتب والافراد ليس بعزيز الوجود، بل في غالب المفاهيم العرفية يشك العرف في صدقها على بعض المراتب. وكون المعنى مرتكزاً في ذهنه لا ينافي حصول الشك في الصدق، ومن المعلوم: أن المرجح عند الشك في صدق المفهوم على بعض المراتب والافراد إنما هو العرف. فلو شك في صدق مفهوم الحطب على القصب يرجع فيه إلى العرف، فإن صدق عليه عنوان الحطب عرفاً يثبت له آثار الحطب، وإن لم يصدق عليه عنوان الحطب عرفاً، فإن صدق عليه عنوان آخر فهو، وإن استقر الشك وكان العرف بنفسه متردداً في الصدق وعدمه، فالمرجع هو الاصول العملية. فظهر: أن الرجوع إلى العرف في الصدق غير الرجوع إليه في المصدق، فإن مورد الرجوع إليه في المصدق إنما هو بعد تبين المفهوم وتشخيص المعنى، وهذا هو الممنوع عنه، لانه لا عبرة بنظر العرف في المصدق، بل لا بد من إحراز المصدق بعد أخذ المفهوم من العرف. وأما الرجوع إليه في الصدق: فهو إنما يكون في مورد إجمال المفهوم وعدم تشخيص المعنى، ولا بد من الرجوع إليه في

[٥٨٢]

ذلك، فإن تشخيص المعنى من وظيفة العرف. هذا كله في المفاهيم الافرادية. وأما الجمل التركيبية: فلا بد فيها من اتباع نظر العرف فيما يستفاد منها، لان المعنى في الجمل التركيبية هو ظهور الجملة في المعنى بحسب المحاورات العرفية، سواء وافق ظهور الجملة لظهور المفردات أو خالفه، فانه لا عبرة بالظهورات الافرادية، بل المتبع هو الظهور النوعي للجملة. فلا بد من الرجوع إلى المحاورات العرفية في تشخيص مدلول الجملة التركيبية، من غير فرق في ذلك بين القضايا الشرعية وغيرها، فكما يرجع إلى العرف فيما يستفاد من القضايا العرفية المستعملة في مقام إظهار مقاصدهم، كذلك يرجع إلى العرف فيما يستفاد من القضايا الشرعية المستعملة في مقام إظهار الاحكام الواقعية أو الظاهرية. ومن جملة القضايا الشرعية قوله - عليه السلام - في أخبار الاستصحاب " لا تنقض اليقين بالشك " فانه لا بد من الرجوع إلى العرف في مفاد ذلك، لان صدق نقض اليقين بالشك وعدم صدقه إنما يكون أمراً عرفياً، فقد يكون رفع اليد عن اليقين السابق بالشك اللاحق نقضاً لليقين بالشك عرفاً، وقد لا يكون نقضاً عرفياً، وقد يشك أيضاً في صدق النقض وعدمه. وهذا الاختلاف إنما يشنا من اختلاف الموضوعات والاحكام بحسب ما يراه

العرف من مناسبة الحكم والموضوع، فإن العناوين المأخوذة في موضوعات الاحكام تختلف. فرب عنوان يكون بنظر العرف مقوما للموضوع لمناسبة الحكم والموضوع، فيدور الحكم مدار وجود العنوان، كقوله: " يجب إعطاء الزكاة للفقير " (١) وكقوله: " يجب تقليد المجتهد الحي " فإن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن يكون لعنوان الفقر والاجتهاد والحياة دخل في وجوب إعطاء الزكاة والتقليد،

(١) أقول: في كون الفقر والغناء من هذا القبيل - بحيث لا يجري استصحاب وجوب اعطائه عند الشك في فقره - إشكال. (*)

[٥٨٢]

فيرتفع موضوع الحكم عرفا إذا صار الفقير غنيا أو مات المجتهد أو زالت عنه ملكة الاجتهاد، لان الغني يباين الفقير عرفا، وكذا الحي والمجتهد يباين الميت والعامي، ومناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن يكون الموضوع لوجوب الزكاة والتقليد خصوص الفقير والمجتهد الحي، لا ذات الانسان، فارتفاع الحكم بارتفاع وصف الفقر والاجتهاد والحياة إنما يكون لارتفاع الموضوع عرفا، وإن كان ثبوتا لارتفاع علة الحكم لا موضوعه، ولكن بنظر العرف يكون من ارتفاع الموضوع وتبدله إلى موضوع، آخر يباين الموضوع السابق، بحيث لو قام دليل على جواز إعطاء الزكاة أو جواز التقليد لمن زال عنه وصف الفقر أو الاجتهاد كان ذلك بنظر العرف تسرية حكم من موضوع إلى موضوع آخر. ورب عنوان يكون بنظر العرف من الوسائط الثبوتية لعروض الحكم على موضوعه من دون أن يكون له دخل في الموضوع عرفا لمناسبة الحكم والموضوع، كقوله: " الماء المتغير نجس " فإن النجاسة بنظر العرف من الاعراض القائمة بذوات الاشياء، فيكون موضوع النجاسة ومعرضها ذات الماء، لا الماء المتغير، بل التغير إنما يكون عرفا علة لعروض النجاسة على الماء، فيكون الموضوع محفوظا عرفا عند زوال التغير عن الماء، بحيث لو قام دليل على طهارته كان ذلك بنظر العرف من رفع الحكم عن موضوعه، لا رفع الحكم بارتفاع موضوعه، من غير فرق في ذلك بين قوله: " الماء المتغير نجس " وبين قوله: " الماء ينجس إذا تغير " أو " إذا تغير الماء ينجس " فإن اختلاف العبارة لا يوجب الاختلاف في نظر العرف، لانه على جميع التقادير معرض النجاسة ذات الماء والتغير واسطة لعروضها، كما أنه لا فرق في القسم الاول بين قوله: " يجب إعطاء الزكاة للفقير " وبين قوله: " يجب إعطاء الزكاة للشخص إذا كان فقيرا " وغير ذلك من التعبيرات، فانه على كل حال يكون للفقر دخل في الموضوع عرفا. ورب عنوان يشك العرف في كونه من مقومات الموضوعات أو كونه من

[٥٨٤]

العلل والوسائط الثبوتية، كقوله: " لا يجب الوفاء بالعقد الضري " فانه يشك في أن عنوان " الضر " من المقومات حتى لا يجب الوفاء بالعقد عند ارتفاع الضر بالتمكن من فسخ العقد أناما - وإن لم يفسخ - فيكون الخيار على الفور، أو أنه علة لعدم وجوب الوفاء بالعقد، فلا يرتفع جواز العقد بالتمكن من الفسخ، فيكون الخيار على التراخي. إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك عرفا عند عدم ترتيب آثار المتيقن على المشكوك، وصدق ذلك يتوقف على أن يكون العنوان بنظر العرف علة لثبوت الحكم - لا مقوما للموضوع - ليكون المشكوك فيه عين المتيقن عرفا، فانه لو كان العنوان مقوما للموضوع كان المشكوك فيه

مباينا للمتيقن، فيكون من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشك - فلا يجري فيه الاستصحاب. وكذا لو شك في كون العنوان مقوما للموضوع أو علة لثبوت الحكم، فإنه لا يجري الاستصحاب أيضا، للشك في صدق النقض وعدمه، فيكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فالاستصحاب إنما يجري في مورد علم من مناسبة الحكم والموضوع كون العنوان من العلل والوسائط الثبوتية. وتوهم: أنه مع العلم بكون العنوان علة للحكم لا نحتاج إلى الاستصحاب لبقاء الموضوع فيكفي نفس دليل الحكم في إثباته عند ارتفاع العنوان، فاسد فإن مجرد كونه من العلل لا يكفي في بقاء الحكم بعد زواله، لاحتمال أن يكون العنوان علة حدوثا وبقاء، فيرتفع الحكم بارتفاع علته، ولا دافع لهذا الاحتمال إلا التمسك بالاستصحاب. وبالجملة: ثبوت الحكم عند انتفاء ما اخذ في الدليل عنوانا للموضوع يتوقف على أمرين - أحدهما: كون العنوان من علل ثبوت الحكم لا من قيود موضوعه، ثانيهما: كون علة لحدوث الحكم من دون أن يكون بقاءه علة لبقاء

[٥٨٥]

الحكم، والمتكفل لاثبات الامر الاول إنما يكون دليل الحكم بضم مناسبة الحكم والموضوع، والمتكفل لاثبات الامر الثاني أخبار الاستصحاب، لصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب آثار المتيقن على المشكوك، فمن مجموع الدليلين - أي دليل الحكم ودليل الاستصحاب - يستفاد بقاء الحكم عند ارتفاع العنوان. فتحصل: أن التعويل على العرف في بقاء الموضوع في باب الاستصحاب ليس من التعويل عليه في مسامحاته وخطائه في التطبيق، بل الوظيفة في أمثال المقام هو التعويل على العرف، لأن نظره هو المتبع. وقد ظهر مما ذكرنا ثمرة الترديد بين أخذ الموضوع من العرف أو من العقل أو من الدليل في باب الاستصحاب، ففي مثال الماء المتغير الذي زال عنه التغير يجري استصحاب النجاسة مطلقا إن بنينا على أخذ الموضوع من العرف، ولا يجري الاستصحاب مطلقا إن بنينا على أخذه من العقل، التفصيل بين أخذ عنوان التغير قيدا للموضوع في ظاهر الدليل أو شرطا للحكم - ففي الاول لا يجري الاستصحاب وفي الثاني يجري - إن بنينا على أخذ الموضوع من الدليل. والافوى: اتباع نظر العرف في بقاء الموضوع ولا عبرة بنظر العقل، فإنه لا معنى للرجوع إلى العقل في مفاهيم الالفاظ وما يستفاد من دليل الحكم وخطاب " لا تنقض " (١) كما أنه لا عبرة بظاهر الدليل بعد ما كان المرتكز العرفي بحسب مناسبة الحكم والموضوع على خلاف ما يقتضيه ظاهر الدليل ابتداء، فإنه بعد الالتفات إلى المرتكز العرفي وما تقتضيه مناسبة الحكم

(١) أقول: ولئن تأملت فيما اسلفناه لك، لا ينبغي مجال لهذا الكلام، كما انه لا مجال لكلامه الآخر من قوله: " لا وجه للمقابلة بين الدليل والعرف " إذ لفهم العرف مضمون الخطاب مقام ولننظر في ارجاع الشك إلى اليقين مقام آخر، إذ ربما يكون دائرة هذا النظر اوسع عندهم من الآخر. ولعمري ! إن هذه الكلمات من نتایج المغالطة في أساس المطلب، فتدبر. (*)

[٥٨٦]

والموضوع لم يبق للدليل ظهور على خلاف المرتكز العرفي. ومن هنا صح أن يقال: إنه لا وجه للمقابلة بين الدليل والعرف، فإن مفاد الدليل يرجع بالآخرة إلى ما يقتضيه نظر العرف، لأن المرتكز العرفي ومناسبة الحكم والموضوع يكون قرينة صارفة عما يكون الدليل ظاهرا

فيه ابتداء، فلو كان الدليل ظاهرا بدوا في قيديّة العنوان وكانت مناسبة الحكم والموضوع تقتضي عدمه فاللازم هو العمل على ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع، لانها تكون بمنزلة القرينة المتصلة، فلم يستقر للدليل ظهور على الخلاف، فالمقابلة بين العرف والدليل إنما هو باعتبار ما يكون الدليل ظاهرا فيه ابتداء مع قطع النظر عن المرتكز العرفي، وإلا فبالأخرة يتحد ما يقتضيه مفاد الدليل مع ما يقتضيه المرتكز العرفي، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيدا. - الامر الثاني - يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب في ظرف الشك متيقن الوجود سابقا ليكون الشك متمحضا في بقائه، وبذلك يمتاز الاستصحاب عن " قاعدة اليقين " فان المتيقن في القاعدة إنما يكون مشكوك الحدوث في ظرف الشك، ولذلك يعبر عنها بالشك الساري، وقد تقدم سابقا: أنه لا يمكن أن يعمها أخبار الاستصحاب، ونزيده في المقام وضوحا، فنقول: إنه قد يتوهم شمول الاخبار للاستصحاب والقاعدة معا (١) بتقريب: أن

(١) أقول: لو تأملت فيما قلت في وجه كون العام مسوقا بلحاظ الانظار العرفية في البحث السابق، يتضح لك وجه عدم الجمع بين القاعدتين، لان قوام الاستصحاب يكون النظر في ارجاع القضية المشكوكة إلى المتيقنة - تبعا لصدق نقض احدهما بالآخر - نظرا مسامحا عرفيا، وإلا فبالدقة القضية المشكوكة بقاء الشئ والمتيقنة حدوثه، واحدهما غير الآخر، فلا مجال حينئذ لصدق النقض دقة، بل لابد من النظر إليه مسامحة، ولازمه حينئذ كون النظر في ارجاع الضمير في الشك به ايضا مسامحا، ولو = (*)

[٥٨٧]

قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " يدل على عدم جواز نقض كل فرد من أفراد اليقين، ومنها اليقين في القاعدة، فانه فرد من أفراد اليقين، فيعمه قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " ولا يمنع عن ذلك اختلاف الاستصحاب والقاعدة في الاثر المترتب على عدم نقض اليقين بالشك، حيث إنه في الاستصحاب يجب ترتيب آثار بقاء متعلق اليقين لا آثار حدوثه، وفي القاعدة يجب ترتيب آثار ثبوت متعلق اليقين في ظرف تعلق اليقين به. فلو تعلق اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة ثم شك في عدالته في يوم السبت، فان كان الشك في بقاء العدالة مع العلم بثبوتها في يوم الجمعة، فعدم نقض اليقين بالعدالة بالشك فيها معناه: ترتيب آثار بقاء العدالة في يوم السبت الذي هو ظرف تعلق الشك بالعدالة، وذلك مفاد الاستصحاب. [ترتيب آثار ثبوت العدالة في يوم الجمعة] (١). وان كان الشك في ثبوت العدالة في يوم الجمعة، فعدم نقض اليقين بالعدالة بالشك فيها معناه: ترتيب آثار ثبوت العدالة في يوم الجمعة الذي هو ظرف تعلق اليقين بها، وهذا مفاد القاعدة، وليس مفادها ترتيب آثار بقاء العدالة في يوم السبت، فمفاد القاعدة يخالف مفاد الاستصحاب. ولكن هذا الاختلاف لا يمنع عن اندارجهما في عموم قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " فان الاختلاف في الاثر إنما هو لاختلاف الخصوصيات الفردية، نظير

= بالتجريد عن حيث الحدوث والبقاء، كما ان في القاعدة قوامه يكون النظر في ارجاع الشك إلى اليقين دقيا، ولا مجال للجمع بين النظريتين - ولو في النقض - إلا لمن كان احوال العينين!. ولئن اغمض عما ذكر لا يبقى مجال لما أفيد، إذ من البيهقي ان اختلاف اليقينين كما يكون بالمتعلق كذلك يكون بالزمان، واليقين في القاعدة هو اليقين الامس، واليقين في الاستصحاب هو اليقين الفعلي - خصوصا لو كان حادثا ايضا فعلا - وهما فردان من اليقين، وسيجئ ايضا إبطال ما تشبث به لمنع شمول اخبار الباب للقاعدتين (إن شاء الله تعالى) كما في الحاشية الآتية. (١) كذا في النسخة، والظاهر أنها زائدة، أو سقطت من أولها كلمة " لا " (المصحح). (*)

اختلاف أثر عدم نقض اليقين بعدالة زيد مع أثر عدم نقض اليقين بقيام بكر. والحاصل: أن اليقين بوجود الشئ في زمان مع تبدله إلى الشك في الوجود واليقين بوجود الشئ في زمان مع انحفاظه في زمان الشك فردان من اليقين بعمهما قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك ". هذا، ولكن لا يخفى عليك ما في هذا التقريب من الضعف، فإن اليقين في القاعدة ليس فردا مغايرا لليقين في باب الاستصحاب، لان تغاير أفراد اليقين إنما يكون بتغاير متعلقاته - كاليقين بعدالة زيد وقيام بكر - وإلا فاليقين من حيث نفسه لا يتعدد، ومتعلق اليقين في القاعدة والاستصحاب غير متعدد، لان متعلق اليقين في كل منهما هو عدالة زيد، وعدم انحفاظ اليقين في القاعدة وانفحاطه في الاستصحاب لا يوجب أن يكون اليقين في أحدهما فردا مغايرا لليقين في الآخر، فان الانحفاظ وعدمه من الطوارئ اللاحقة لليقين بعد وجوده، وذلك لا يقتضي تعدد أفراد اليقين مع وحدة المتعلق، بداهة أن تعدد أفراد الطبيعة الواحدة إنما يكون لاجل اختلاف المشخصات الفردية حال وجود الأفراد، فلا بد وأن يكون لكل فرد خصوصية حال وجوده يمتاز بها عن الفرد الآخر. ومن المعلوم: أن اليقين في القاعدة ليس له خصوصية حال وجوده يمتاز بها عن اليقين في الاستصحاب، بل الخصوصية إنما تلحق به بعد وجوده، والخصوصية اللاحقة بعد الوجود لا تكون من الخصوصيات المفردة. فتوهم: أن اليقين في القاعدة فرد مغاير لليقين في الاستصحاب ويكون العموم الافرادي لليقين في قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " شاملا لهما، ضعيف غاية. نعم: لا بأس بتوهم شمول إطلاق قوله: " لا تنقض " لهما، بتقريب: أن الشك اللاحق في القاعدة وفي الاستصحاب إنما يكون من الاحوال والطواري

اللاحقة لليقين، ولا مانع من إطلاق الحكم بالنسبة إلى الطواري اللاحقة للموضوع، فإطلاق قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " لحالتي بقاء اليقين وزواله يقتضي شمول الحكم للقاعدة والاستصحاب. هذا، ولكن التحقيق: أنه لا يمكن أن تعم أخبار الباب كلا من القاعدة والاستصحاب (١) لانه لا يمكن الجمع بينهما في اللحاظ من جميع الجهات، لا من جهة اليقين ولا من جهة المتيقن ولا من جهة النقص ولا من جهة الحكم. أما من جهة اليقين: فلأن اليقين في باب الاستصحاب إنما يكون ملحوظا من حيث كونه طريقا وكاشفا عن المتيقن، وفي القاعدة يكون ملحوظا من حيث نفسه (٢) لبطلان كاشفيته بعد تبدله إلى الشك.

(١) أقول: الأولى في المقام ان يقال: انه بعد كون المراد من اليقين في القاعدتين هو اليقين المرآتي غاية الامر كل بحسب زمان وجوده كما ان المراد من النقص البناء منه بلحاظ الجري العملي على طبق اليقين أو المتيقن في المقامين كما ان المتيقن في البابين امكن تجريده عن الزمان في البابين، بان يراد اليقين بوجود مع الشك بهذا الوجود الجامع بين الحدوث والبقاء، بلا لحاظ احدهما في البين. عمدة الاشكال في الجمع في اطلاق النقص، إذ هو في القاعدة حقيقي وفي الاستصحاب مسامحي، ولا يمكن الجمع بينهما، لما تقدمت الإشارة إليه في الحاشية السابقة، فتدبر فيه. (٢) أقول: كاشفية اليقين إنما هو بلحاظ زمانه، فمعنى عدم النقص في القاعدة ايضا عدم رفع اليد عن الكاشف السابق، وذلك لا ينافي مع عدم كشفه فعلا، فاليقين في كلا البابين احذ بنحو الكاشفية، غاية الامر بلحاظ زمان وجوده فعلا ام سابقا. وإما المتيقن: فلهذا القائل ان يقول: إن المتيقن هو طبيعة العدالة الجامعة بين الحدوث والبقاء، وهذا معنى ثالث ينطبق على مورد الاستصحاب والقاعدة، ونحن ايضا لا نريد إلا استفادة الجامع بين القاعدتين، لا نفسهما. والمراد من النقص ايضا هو الجري

العملي على طبق اليقين الجامع بين الباقي والزائل. ولعمري ! إن هذا البيان حاك عن عدم الوصول إلى المقصد، إذ تمام المقصد في وجه الامتناع هو الجمع بين اللحاظين في إطلاق النقض المستتبع لارجاع الشك إلى اليقين دقة ومساحة (والله العالم) فتدبر. نعم: لو اغمض عن هذه الجهة لنا أشكال آخر في شمول الاخبار لقاعدة اليقين، وهو ان الظاهر من عنوان " اليقين " المأخوذ في اخبار الباب كون جريه بلحاظ حال النسبة الحكمية في الكلام، ولازمه = (*)

[٥٩٠]

وأما من جهة المتيقن: فلان المتيقن في الاستصحاب لا بد وأن يكون معرى عن الزمان غير مقيد به، وفي القاعدة لا بد من لحاظه مقيدا بالزمان، لان مفاد القاعدة إنما هو عدم نقض المتيقن في الزمان الذي تعلق اليقين به، فلو تعلق اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة وفي يوم السبت شك في عدالته في يوم الجمعة، فمعنى عدم نقض اليقين بالشك: هو عدم نقض اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة بالشك فيها، فلا بد في القاعدة من لحاظ زمان حصول اليقين في الحكم بعدم انتقاض المتيقن في ذلك الزمان، بخلاف الاستصحاب، فانه لا يلاحظ فيه زمان حصول اليقين. وأما من جهة النقض: فلان نقض اليقين في الاستصحاب إنما يكون باعتبار ما يقتضيه اليقين من الجري العملي على طبق المتيقن، وفي القاعدة إنما يكون باعتبار نفس اليقين، وذلك من لوازم لحاظ اليقين موضوعا أو طريقا. وأما من جهة الحكم: فلان الحكم المجعول في القاعدة إنما هو البناء العملي على ثبوت المتيقن في زمان اليقين، وفي الاستصحاب هو البناء العملي على ثبوت المتيقن في زمان الشك. فالقاعدة تباين الاستصحاب من كل جهة من هذه الجهات الاربع، فلا يمكن أن يعمهما أخبار الباب، بل لا بد وأن تكون الاخبار متكفلة لاعتبار أحدهما، وحيث إن موردها لا ينطبق على القاعدة فلا بد وأن تكون متكفلة لاعتبار الاستصحاب (١) فالقائل باعتبار القاعدة لا بد من أن يلتمس دليلا آخر

= كونه فعليا في ظرف الحكم بالتعبد بحرمة نقضه، وهذا مختص بالاستصحاب ولا يجري في القاعدة، اللهم إلا ان يقال: ان ظهوره من هذه الجهة معارض بظهور النقض في الحقيقة، ولازم هذا الظهور حملة على القاعدة. نعم: الذي بسهل الخطب تطبيق الامام - عليه السلام - إياه على الاستصحاب. (١) أقول: ولعمري ! إنه لا يفى شئ مما أفيد لمنع الجامع، إذ هي بين ما لا يتم وبين ما لا يمنع عنه، فتدبر فيما قلنا تعرف. (*)

[٥٩١]

على ذلك. وقد يستدل لها بقاعدة الفراغ، وسيأتي البحث عنها (إن شاء الله تعالى). - الامر الثالث - يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب مشكوك البقاء، فلا مجال للاستصحاب لو احرز بقاء المستصحب أو ارتفاعه، من غير فرق بين الاحراز الوجداني الحاصل من العلم وبين الاحراز التعديدي الحاصل من الطرق والامارات، فلا يجري الاستصحاب مع قيام الطريق على بقاء المستصحب أو ارتفاعه، وكذا غير الاستصحاب من سائر الاصول العملية. وهذا في الجملة مما لا خلاف فيه، إلا ما يظهر من بعض الكلمات في بعض المسائل الفقهية: من البناء على إعمال التعارض بين الامارات والاصول، ولكنه ضعيف، فلا ينبغي التأمل والاشكال في تقدم الامارات على الاصول العملية. وإنما الاشكال في وجه ذلك، فقد يقال - بل قيل - إن الوجه فيه هو كون الامارة رافعة لموضوع الاصل بالورود. والاقوى: كونها رافعة لموضوعه بالحكومة لا بالورود، وقد تقدم تفصيل الفرق بين الحكومة والورود في أول البراءة. وإجماله: هو أن

ورود أحد الدليلين على الآخر إنما يكون باعتبار كون أحدهما رافعا لموضوع الآخر بعناية التعبد به، وبذلك يمتاز عن التخصيص بعد اشتراكهما في كون الخروج في كل منهما يكون بالوجدان على وجه الحقيقة. ولكن يمتاز التخصيص عن الورد بأن الخروج فيه يكون بذاته تكويناً بلا عناية التعبد (١) كخروج الجاهل عن موضوع قوله: " أكرم العلماء " وكخروج العالم

(١) أقول: وبعبارة أخرى، تارة: يكون خروج المورد عن تحت دليل آخر وعدم شموله له ذاتياً، = (*)

[٥٩٢]

بالحكم عن مورد التعبد بالامارات وعن موضوع الاصول العملية مطلقاً شرعية كانت أو عقلية. وأما الورد: فالخروج فيه إنما يكون بعناية التعبد، كخروج الشبهة عن موضوع الاصول العقلية - من البراءة والاشتغال والتخيير - بالتعبد بالامارات والاصول الشرعية، فانه بالتعبد بها يتم البيان فلا يبقى موضوع لحكم العقل بفتح العقاب بلا بيان، ويحصل المؤمن عن بعض أطراف الشبهة فلا يبقى موضوع لحكم العقل بالاحتياط وترتفع الحيرة فلا يبقى موضوع لحكم العقل بالتخيير. فخروج الشبهة عند قيام الامارة أو الاصل الشرعي عليها عن موضوع حكم العقل بالبراءة والاحتياط والتخيير وإن كان على وجه الحقيقة، إلا أن ذلك إنما يكون ببركة التعبد بالامارات والاصول، فانه لولا التعبد بها كانت الشبهة داخلة في موضوع الاصول العقلية، ففرق بين العلم بحكم الشبهة وبين قيام الامارة أو الاصل عليه، فانه في الاول تخرج الشبهة عن موضوع الاصل العقلي بالتخصيص لان العلم مما لا تناله يد التعبد الشرعي، وفي الثاني تخرج الشبهة عن موضوع الاصل العقلي بالورد بعناية التعبد بالامارات والاصول، فاستعمال الورد مكان التخصيص وبالعكس يكون على خلاف الاصطلاح. وعلى كل حال: الورد يشارك التخصيص في النتيجة، فان ورود أحد الدليلين على الآخر إنما هو باعتبار كون أحدهما رافعا لموضوع الآخر حقيقة. وبذلك يمتاز الورد عن الحكومة، فان حكومة أحد الدليلين على الآخر لا توجب خروج مدلول الحاكم عن مدلول المحكوم وجدانا وعلى وجه الحقيقة، بل الخروج في الحكومة إنما يكون حكماً.

= وأخرى: عرضياً وناشئاً عن تصرف من ناحية الحاكم في البين، بحيث لو لا هذا التصرف لكان دليل المورد شاملاً له، فالاول داخل في اصطلاح التخصيص والثاني في الورد، وحينئذ يفرق بين الأدلة القطعية والتعبدية بخروج المورد عن الاصول في الاول بالتخصيص وفي الثاني بالورد. (*)

[٥٩٢]

فالحكومة تشارك التخصيص في النتيجة، ولكن تمتاز عنه بأن التخصيص إنما يقتضي رفع الحكم عن بعض أفراد موضوع العام من دون أن يتصرف المخصص في عقد وضع العام أو في عقد حمله، كقوله: " لا تكرم زيدا " عقيب قوله: " أكرم العلماء " فان مفاد قوله " لا تكرم زيدا " ليس إلا عدم وجوب إكرام زيد العالم. وأما الحكومة: فهي لا تكون إلا بتصرف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر أو في عقد حمله، بمعنى: أن دليل الحاكم إما أن يتصرف في موضوع دليل المحكوم بادخال ما يكون خارجاً عنه أو باخراج ما يكون داخلاً فيه،

كقوله: " زيد عالم " أو " ليس بعالم " عقيب قوله: " أكرم العالم " وإما أن يتصرف في محمول دليل المحكوم بتضييق دائرة الحكم وتخصيصه ببعض حالاته وأفراده، كقوله - تعالى - " ما جعل عليكم في الدين من حرج " وكقوله - صلى الله عليه وآله - " لا ضرر ولا ضرار " بناء على أن يكون الحرج والضرر من الحالات اللاحقة لنفس الأحكام، لا لموضوعاتها، كما أوضحناه في محله. ولا يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحا ومفسرا لما اريد من دليل المحكوم، كما توهمه بعض الاعلام من كلام الشيخ - قدس سره - في مبحث التعادل والتراجيح، حيث قال - قدس سره -: " وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الآخر الخ " وسيأتي (إن شاء الله تعالى) ما يتعلق بشرح عبارة الشيخ - قدس سره - في ذلك المبحث، والغرض في المقام مجرد التنبيه على أنه لا يعتبر في الحكومة التفسير وشرح اللفظ، بأن يكون دليل الحاكم مصدرا بأداة التفسير أو ما يلحق به كتفسير قرينة المجاز لما اريد من لفظ ذي القرينة، كقوله: " رأيت أسدا يرمي " حيث إن كلمة " يرمي " تكون شارحة ومفسرة لما اريد من لفظ " الاسد ". وكأن من اعتبر في الحكومة أن يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظي مفسرا لما اريد

[٥٩٤]

من دليل المحكوم خص الحكومة بما كان من قبيل حكومة أصالة الظهور الجارية في قرينة المجاز على أصالة الظهور في ذبها، وعلى ذلك بنى الأشكال في حكومة الامارات على الاصول العملية (١) حيث إنه ليس في أدلة الامارات ما يقتضي شرح ما ريد من أدلة الاصول، فلا تكون الامارات حاكمة على الاصول. وليت شعري ! أنه ما الموجب لتخصيص الحكومة بذلك ؟ فإنه لم يقد دليل على اعتبار الشرح والتفسير اللفظي في باب الحكومة، بل سيأتي - في مبحث التعادل والتراجيح - أن الحكومة لا تختص بالأدلة اللفظية، بل تأتي في الليات أيضا، فدعى: أنه يعتبر في الحكومة شرح اللفظ، مما لم يقد عليها برهان، بل لو بنينا على اختصاص الحكومة بذلك قل مورد الحكومة فإن في غالب الحكومات ليس ما يقتضي التفسير وشرح اللفظ. فالتحقيق: أنه لا يعتبر في الحكومة أزيد من تصرف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر وفي عقد حمله ولو لم يكن بلسان الشرح والتفسير، بل لو كان مفاد تصرف أحد الدليلين بمدلوله المطابقي في مدلول الآخر ما تقتضيه نتيجة تحكيم المقيد والخاص على المطلق والعام كان ذلك أيضا من الحكومة، مع أنه ليس في تحكيم المقيد على المطلق والخاص على العام ما يقتضي شرح اللفظ، بناء على ما هو الحق عندنا: من أن التقييد والتخصيص لا يوجب استعمال لفظ المطلق والعام في خلاف ما وضع له، بل التقييد والتخصيص يكون مبينا لموضوع

(١) أقول: وإن بنى الاستاذ في كفايته منع الحكومة في الامارات على الاصول على هذه الجهة أيضا، ولكن ذلك ليس عمدة وجهه، بل عمدة ما منع الحكومة في المقام هو بنائه على توجه التنزيل في أدلة الامارات إلى المودى بلا نظر فيها إلى تميم كشفه [ومن هذه] * الجهة أيضا انكر قيامها مقام العلم الموضوعي ولو من حيث كشفه وطريقته، فبناء على هذا المبني لا بد وأن ينكر الحكومة ولو بالمعنى الذي أنت تدعيه، وحينئذ لا بد وأن ينازع معه في المبني، وإلا فتفرعه منع الحكومة بأي معنى تقول في غاية المتانة. * ما بين المعقوفتين ليس في الاصل، ولعله سقط من القلم. (المصحح). (*)

[٥٩٥]

الحكم واقعا، لا لما اريد من لفظ المطلق والعام، كما أوضحناه في محله، وسيأتي لذلك مزيد توضيح (إن شاء الله تعالى). ثم إن تصرف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر، تارة: يكون بتوسعة دائرة الموضوع أو تضييقه بإدخال ما يكون خارجا عنه أو بإخراج ما يكون داخلا فيه، كقوله: زيد عالم أو ليس بعالم عقيب قوله: " أكرم العلماء " كقوله: لا شك لكثير الشك عقيب قوله: " من شك بين الثلاث والاربع فليين على الاربعة " وأمثال ذلك. وأخرى: يكون بإعدام أحد الدليلين لموضوع الدليل الآخر في عالم التشريع مع بقائه في عالم التكوين. والقسم الاول من الحكومة إنما تكون فيما بين الأدلة المتكفلة لبيان الاحكام الواقعية، والحكومة فيها واقعية، وسيأتي البحث عنها في مبحث التعادل والتراجيح. وأما القسم الثاني منها: فهو إنما يكون فيما بين الأدلة المتكفلة لبيان الاحكام الظاهرية، والحكومة فيها إنما تكون ظاهرية، وذلك كحكومة الامارات مطلقا على الاصول الشرعية وكحكومة الاصول التنزيلية على غيرها وكحكومة الاصل السببي على الاصل المسببي، فان الحكومة في جميع ذلك إنما تكون بإعدام دليل الحاكم في عالم الاعتبار والتشريع ما اخذ موضوعا في دليل المحكوم. وذلك: لان المعجول في الامارات إنما هو الواسطية في الاثبات والاحراز - على ما أوضحناه في محله - ولم يؤخذ الشك موضوعا في باب الامارات، بل الجهل بالواقع يكون موردا للتعبد بها، فتكون الامارة رافعة للشك الذي اخذ موضوعا في الاصول، وكذا الاصل المحرز يكون رافعا لموضوع الاصل الغير المحرز، لان الاصل المحرز وإن اخذ الشك في موضوعه أيضا كالاصل الغير المحرز، إلا أن الاصل المحرز يقتضي ثبوت المتعبد به، فان المعجول فيه هو البناء على أحد

[٥٩٦]

طرفي الشك على أنه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر في عالم التشريع فيرتفع به موضوع الاصل الغير المحرز (١) وكذا الحال في الاصل السببي والمسببي، فان الاصل السببي مطلقا - ولو كان غير متكفل للتنزيل - رافع للشك المسببي، كما سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى). وبالجملة: حكومة الأدلة المتكفلة للاحكام الظاهرية بعضها على بعض إنما تكون باعتبار رفع دليل الحاكم موضوع دليل المحكوم في عالم التشريع مع بقائه في عالم التكوين، فان قيام الامارة على خلاف مؤدى الاصل لا يوجب رفع الشك خارجا، لاحتمال مخالفة الامارة للواقع، فموضوع الاصل محفوظ تكوينا، ولكن لما كان المعجول في باب الامارات هو الاحراز وإلغاء احتمال الخلاف كانت الامارة رافعة للشك في عالم التشريع، لان المكلف يكون محرزاً للواقع بحكم التعبد بالامارة، فلا يبقى موضوع الاصل. وكذا الكلام في حكومة الاصول بعضها على بعض. والجامع بين الكل: هو أن مفاد التعبد بأحد الدليلين إن رجع إلى إثبات متعلق الشك الذي اخذ موضوعا في الدليل الآخر، فالدليل المثبت لمتعلق الشك يكون حاكما على الآخر، سواء كان إثبات المتعلق بتوسط جعل الاحراز كما في الامارات - أو بتوسط الحكم بالبناء العملي على بقاء الواقع في أحد طرفي الشك - كما في الاصول المحرزة - وقد يكون مفاد الدليل إثبات متعلق الشك بلا توسط جعل الاحراز وبلا توسط البناء العملي على بقاء الواقع في أحد طرفي الشك بل نفس التعبد بمفاد الدليل يقتضي إثبات متعلق الشك - كما في الاصل السببي والمسببي - على ما سيأتي بيانه. فظهر: أن الوجه في تقدم الامارات على الاصول العملية إنما هو الحكومة،

(١) أقول: بعدما كان ميزان الاصلية على عدم كون نظر الدليل إلى جهة كشفه ولا تمييز كشفه، فلا يعقل أن يثبت به المعرفة التي هو غاية اصالة الحل، ومع عدم ثبوته كيف يثبت الحكومة؟ فتدبر. (*)

لا الورود، لان الامارة لا توجب رفع الشك حقيقة، وقد عرفت: أنه يعتبر في الورود ارتفاع موضوع المورد حقيقة. فدعوى: ورود الامارات على الاصول والاصول بعضها على بعض، لا تستقيم إلا بأحد وجوه: الاول دعوى: أن المراد من " العلم " الذي اخذ غاية للتعبد بالاصول العملية ليس خصوص العلم الوجداني، بل مطلق الحجة، سواء كانت عقلية كالعلم، أو شرعية كالامارات، فيكون مفاد قوله - عليه السلام - في أخبار الاستصحاب: " لا تنقض اليقين بالشك، بل تنقضه بيقين آخر " لا تنقض الحجة بغير الحجة بل تنقضها بالحجة، فقد اخذ الشك واليقين كناية عن الحجة واللا حجة، فتكون الامارة واردة على الاستصحاب وسائر الاصول الشرعية ورافعة لموضوعها حقيقة، كورودها على الاصول العقلية. وتوهم: أن الاصل الشرعي أيضا حجة فلا وجه لرفع اليد عن الاصل بالامارة، لانه كما يمكن أن يقال: " إن العمل بالامارة في مورد الاصل يكون من نقض الحجة بالحجة " كذلك يمكن أن يقال: " إن العمل بالاصل على خلاف الامارة يكون من العمل بالحجة " فلا يلزم من ترك العمل بالامارة والاخذ بالاصل الشرعي طرح الامارة بلا حجة على خلافها، فلو كان المراد من " العلم " الذي اخذ غاية في الاصول هو مطلق الحجة، يلزم التعارض بين أدلة الامارات وأدلة الاصول، وإلى ذلك أشار الشيخ - قدس سره - بقوله: " وإلا أمكن أن يقال: إن مؤدى الاستصحاب " إلى قوله: " ولا يندفع مغالطة هذا الكلام " فاسد، فان الشك لم يؤخذ في موضوع الامارات، فيصح أن يقال: " إن الاخذ بالامارة في مورد الاصل يكون من نقض الحجة بالحجة " فيندرج في قوله - عليه السلام - " بل تنقضه بيقين آخر " وهذا بخلاف الاخذ بالاصل في مورد

الامارة، فانه يلزم منه ترك العمل بالحجة المطلقة بلا مخصص، لان أدلة حجية الامارة لم تكن مقيدة بعدم قيام الاصل على خلافها، فتخصيص حجيتها بما إذا لم يكن أصل على خلافها يكون بلا موجب، بخلاف الاصل، فان دليل اعتباره مقيد بما إذا لم تقم حجة على خلاف مؤدى الاصل. هذا، ولكن لا يخفى ما في هذا الوجه من الضعف، فان جعل العلم كناية عن الحجة مما لا شاهد عليه، بل الظاهر من العلم واليقين الذي اخذ غاية في الاصول العملية هو خصوص الاعتقاد الراجح الذي لا يجامعه احتمال الخلاف. مع أن هذا البيان إنما يتم في خصوص الامارات، وأما الاصول: فلا يتأتى فيها هذا التقريب، لان الشك اخذ موضوعا في مطلق الاصول والعلم بالخلاف اخذ غاية في الجميع، فلا وجه لتقدم الاصول المحرزة على غيرها، لان رفع اليد عن الاصل المحرز بالاصل الغير المحرز أيضا يكون من رفع اليد عن الحجة بالحجة على الخلاف، كما أن رفع اليد عن الاصل الغير المحرز بالاصل المحرز يكون من رفع اليد عن الحجة بالحجة على الخلاف، فالمغالطة التي ذكرها الشيخ - قدس سره - تبقى على حالها في باب الاصول، ويلزم وقوع التعارض بينها. الوجه الثاني - دعوى: أن المراد من الغاية خصوص العلم الوجداني، ولكن متعلق العلم أعم من الحكم الواقعي والظاهري، فتكون الامارة واردة على الاصول، للقطع بحجيتها، فيقطع بالحكم الظاهري على خلاف مؤدى الاصل عند قيام الامارة على الخلاف. وهذا الوجه بمكان من الفساد، فانه إن اريد من الحكم الظاهري مؤدى الامارة، فالمؤدى مشكوك، لاحتمال مخالفة الامارة للواقع، وإن اريد من الحكم الظاهري اعتبار الامارة وحجيتها، فهو وإن كان متيقنا - للعلم بحجية الامارات إلا أن العلم بالحجة لم يؤخذ غاية للتعبد بالاصول العملية، بل الغاية هي العلم بخلاف مؤدى الاصل، أي العلم بمتعلق الشك الذي اخذ

موضوعاً فيه، ومتعلق الشك هو الاحكام الواقعية وموضوعاتها، فلا بد من أن يتعلق العلم بها، والعلم بحجية الامارة أجنبي عن العلم بالحكم الواقعي. هذا، مع أن العلم بالحجية لا يختص باب الامارات، بل الاصول أيضاً كذلك، للعلم بحجيتها، فان أدلة اعتبارها لا تقصر عن أدلة اعتبار الامارات. وبالجملية: تشترك الاصول مع الامارات في العلم بحجيتها، وتشترك الامارات مع الاصول في عدم العلم بالمؤدى، فدعوى: أن الوجه في ورود الامارات على الاصول كون المراد من الغاية الاعم من الحكم الواقعي والظاهري، ضعيفة جداً. الوجه الثالث - دعوى: أن المراد من الغاية مطلق الاحراز، لا خصوص العلم الوجداني (١) فيكون معنى قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر " هو أن الاحراز لا ينقض بالشك، بل لا بد من نقضه باحراز آخر يخالف الاحراز السابق. ويمكن تقريب هذا الوجه بما تقدم في بيان قيام الطرق والامارات والاصول المحرزة مقام القطع الذي اخذ في الموضوع على وجه الطريقية. وحاصله: أن ظاهر الدليل وإن كان يعطى اعتبار خصوص الكشف الوجداني والاحراز التام الحقيقي، إلا أنه لما كان اعتبار القطع من حيث

(١) أقول: وهنا وجه رابع إليه نظر استاذنا في كفايته، وهو ان موضوع الاصل هو الشك بالحكم باي عنوان طار على العمل زائداً على حيث الشك بحكمه، وحينئذ مفاد دليل الامارة يثبت الحكم لعنوان " ما اخبر به العادل " أو " قامت البينة عليه " أو غيرها، فعند قيامها على مورد لا يبقى مجال الشك بالحكم المخالف باي عنوان، بل نقطع بالحكم بعنوان اخر. وبهذه العناية والمناط يقدم الامارة على الاصول حتى الاستصحاب، كما انه بهذا المناط يقدم الاستصحاب على سائر لاصول من جهة اليقين بالحكم بعنوان نقض اليقين بالشك، فالمورد بقول مطلق هو الاصل الذي يثبت الحكم لصرف الشك أو عدم العلم بلا عنوان آخر في البين. ولكن لقد اجاد فيما افاد: من عدم تمامية تقريب الورد بوجه من الوجوه المزبورة، كما لا يخفى. (*)

الطريقية والكاشفية لا من حيث كونه صفة قائمة في النفس، فيستفاد من الدليل - ولو بتنقيح المناط - أن الموضوع هو العنوان الكلي الاعم من الاحراز الوجداني والاحراز التعبدي، أي مطلق الكاشف والمحرز، سواء كان إحرازه وكشفه من مقتضيات ذاته بلا جعل جاعل أو بتتميم كشفه بجعل الشارع، فانه لولا استفادة ذلك من الدليل الذي اخذ القطع موضوعاً فيه لم يكن وجه لقيام الامارات والاصول المحرزة مقام القطع، فقيامها مقامه لا يمكن إلا بجعل الموضوع عنواناً كلياً ينطبق على ما جعله الشارع محرزاً، فيكون أخذ خصوص العلم في ظاهر الدليل لكونه من أحد مصاديق المحرز، لا لخصوصية فيه، وعلى هذا تستقيم دعوى: ورود الامارات على الاصول مطلقاً وورود الاصول المحرزة على غيرها، فانه بعد قيام الامارة على خلاف مؤدى الاصل يكون مؤدى الامارة محرزاً ببركة التعبد بها وتتميم كشفها، فيكون من قامت عنده الامارة قد أحرز خلاف مؤدى الاصل، ويخرج مورد الامارة عن قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " ويندرج حقيقة في قوله: " بل تنقضه بيقين آخر " فتكون الامارة واردة على الاصل، لانه لا يعتبر في الورد أزيد من كون المورد خارجاً عن موضوع دليل المورد حقيقة، وبعد قيام الامارة على خلاف الاصل يكون مؤدى الامارة خارجاً عن موضوع الاصل حقيقة، لان المفروض: أن المراد من " اليقين " الذي اخذ غاية للتعبد بالاصل مطلق الاحراز. وبذلك يظهر أيضاً ورود الاصول المحرزة على غيرها، لانه أيضاً ببركة التعبد بالاصل المحرز يخرج المؤدى عن موضوع الاصل الغير المحرز حقيقة، فانه قد أحرز خلافه، وذلك بعد

البناء على أن الغاية للتعبد بالاصول مطلقا الاحراز واضح. وهذا الوجه أحسن ما يمكن أن يقال في تقريب ورود الامارات على الاصول وورود الاصول المحرزة على غيرها.

[٦٠١]

ولكن مع ذلك لا يخلو عن مناقشة بل منع، لان قيام الامارة والاصل المحرز مقام القطع الطريقي ليس مبنيا على جعل الموضوع عنوانا كليا يعم الاحراز التعبدي بتنقيح المناط، وإن ذكرنا ذلك وجها لقيام الطرق والاصول مقام القطع الطريقي، إلا أنه قد تقدم: أنه يمكن المناقشة فيه بمنع تنقيح المناط القطعي، بل عمدة الوجه في قيامها مقامه: هو أن المجعول في الامارات لما كان الاحراز والوسطية في الاثبات، فتكون حاكمة على الدليل الذي اخذ القطع في موضوعه، بل قد تقدم: أن حكومتها على الادلة المتكفلة للاحكام الواقعية التي لم يؤخذ القطع في موضوعها إنما تكون بتوسط كونها محرزة لها، فحكومتها على نفس القطع والاحراز الذي اخذ في الموضوع أولى وأحرى: فراجع ما ذكرناه في مبحث القطع. وتقریب آخر: قيام الطرق والامارات والاصول المحرزة مقام القطع الطريقي إنما هو بعناية كونها متكفلة لاثبات مؤدياتها، فتكون المؤديات محرزة ببركة التعبد بها، ولذلك لم تقم الاصول الغير المحرزة مقام القطع الطريقي، فانها غير متكفلة لاثبات المؤدى، وحينئذ لا يمكن أن يكون بين الامارات والاصول ورود، لانه يعتبر في الورد أن يكون أحد الدليلين رافعا لموضوع الآخر بنفس التعبد به لا بعناية ثبوت المتعبد به. ولأجل ذلك كانت الاصول الغير المحرزة واردة على الاصول العقلية، لانه بنفس التعبد بها يرتفع موضوع حكم العقل - بالبيان المتقدم - والامارات إنما تكون رافعة لموضوع الاصول بعناية ثبوت المتعبد به فيها لا بنفس التعبد، لاشتراك الاصول معها في التعبد، فلا تصح دعوى: كون الامارات واردة على الاصول، بل لابد من كونها حاكمة عليها. نعم: نتيجة كل حكومة هي الورد بعناية رفع الموضوع، كما أنه بعناية رفع الحكم تكون النتيجة هي التخصيص، فتأمل جيدا.

[٦٠٢]

- الامر الرابع - قد تقدم في بعض المباحث السابقة الفرق بين الامارة والاصل، وحاصله: أنه يعتبر في الامارة أمران: أحدهما: أن تكون لها جهة كشف في حد ذاتها، فان مالا يكون كاشفا بذاته لا يمكن أن يعطيه الشارع صفة الكاشفية. ثانيهما: أن يكون اعتبارها من حيث كونها كاشفة، أي كان اعتبارها تكميلا لكاشفها. وأما الاصل: فهو إما أن لا يكون فيه جهة كشف كأصالة البراءة والحل، وإما أن يكون له جهة كشف ولكن لم يكن اعتباره من تلك الجهة، بل كانت جهة كشفه ملغاة في نظر الشارع واعتبره أصلا عمليا، ولذلك قد يشتبه الشئ بين كونه أمانة أو أصلا عمليا، لعدم العلم بجهة الاعتبار (١) وقد وقع البحث والخلاف في جملة من الامور، فقيل: إنها من الامارات، وقيل: إنها من الاصول العملية. فمنها " اليد " فانه لا خلاف في اعتبارها في الجملة ويحكم لصاحبها بالملكية، وقد

(١) فلو شك في كون الشئ أمانة أو أصلا، يبني على كونه أصلا، بمعنى أن النتيجة العملية تقتضي أن يكون أصلا، فانه وإن لم يكن في البين ما يعين كونه أمانة أو أصلا، إلا أن الامارة تشارك الاصل في إثبات المؤدى وتختص باثبات اللوازم والملزومات، وحيث لم يعلم كونه أمانة لم يثبت إثباته للوازم والملزومات، والاصل عدمها، فتأمل (منه) (*)

استقرت على ذلك طريقة العقلاء واستفاضت به النصوص عموماً وخصوصاً في الموارد الجزئية، من غير فرق بين يد المسلم والكافر، إلا في اللحوم وما يتعلق بها، فإنه لا عبرة بيد الكافر فيها ولا يحكم له بالملكية، إما لما قيل: من كون يده أمانة على كون اللحم من الميتة، وإما لاصالة عدم التذكية، وكل منهما غير قابل لأن يملك. وهذا كله مما لا إشكال فيه، إنما الاشكال في كون اليد من الامارات أو من الاصول العلمية. والظاهر أن تكون من الامارات، فإن بناء العقلاء وعمل الناس كان على اعتبار اليد وترتيب آثار الملكية على ما في اليد لصاحبها، وليس في طريقة العقلاء ما يقتضي التعبد بالملكية لصاحب اليد بلا ركون النفس، بل لا بد وأن يكون عمل العقلاء على ذلك لكشف اليد في نوعها عن الملكية، لأن الغالب في مواردنا كون ذي اليد مالكا لما في يده، فإن استيلاء غير المالك على ملك الغير وتصرفه فيه تصرف الملاك في أملاكهم خلاف العادة، وبناء العرف والعقلاء على عدم الالتفات إلى احتمال كون ذي اليد غاصبا، بل يعاملون مع اليد معاملة الكاشف والطريق كسائر الكواشف العقلانية والطرق العرفية، وما ورد من الشارع في اعتبار اليد إنما هو إمضاء لما عليه عمل الناس، وليس مفاد أدلة اعتبارها تأسيس أصل عملي بحيث لم يلاحظ الشارع جهة كشفها، فإن ذلك بعيد غايته، وقوله - عليه السلام - في بعض أدلة اعتبار اليد " وإلا لما قام للمسلمين سوق " (١) لا يدل على التعبد بها، بل إنما هو لبيان حكمة إمضاء ما عليه العقلاء، فإنه لولا اعتبار اليد لاختل النظام ولم يبق للمسلمين سوق. وبالجملة: ملاحظة عمل العقلاء في باب اليد وأدلة اعتبارها يوجب القطع بكونها من الامارات، لا من الاصول العملية، وحينئذ لا إشكال في كونها حاكمة

(١) الوسائل: الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢ ولفظ الحديث " لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق ". (*)

على الاستصحاب. مع أنه لو سلم كونها من الاصول العملية كانت مقدمة على الاستصحاب، لورودها مورده غالباً، فإنه قل مورد لم يكن الاستصحاب على خلاف اليد، فلو قدم الاستصحاب عليها يلزم المحذور الذي علل به الحكم في الرواية، وهو قوله - عليه السلام - " لما قام للمسلمين سوق " فلا محيص عن الاخذ بمقتضى اليد وطرح الاستصحاب. وقد انعقد الاجماع على ذلك مع الجهل بحال اليد وكون المال من الاملاك القابلة للنقل والانتقال، وأما مع العلم بحال اليد أو عدم كون المال مما يقبل النقل والانتقال، فلا أثر لليد، بل لا بد من العمل بما يقتضيه الاستصحاب. وتفصيل ذلك: هو أنه تارة: يعلم كيفية حدوث اليد على المال: من كونها عادية أو أمانة أو إجارة ونحو ذلك، ثم احتمال انتقال المال إلى ذي اليد بناقل شرعي، وأخرى: لا يعلم كيفية حدوث اليد على المال، بل احتمال أن يكون قد انتقل إلى ذي اليد من تأويل حدوث يده عليه. وعلى الثاني: فتارة تكون اليد على ما كان وقفاً قبل وضع اليد عليه واحتمل انتقاله إليه بأحد مجوزات بيع الوقف، وأخرى: تكون اليد على ما كان ملكاً للغير قبل وضع اليد عليه واحتمل انتقاله إليه عن مالكه بناقل شرعي. فهذه أقسام ثلاثة ينبغي البحث عنها. الاول: ما إذا علم حال اليد وأنها حدثت على وجه العصب أو الامانة أو الاجارة، ثم احتمال انتقال المال إلى صاحب اليد، ولا ينبغي الاشكال في سقوط اليد والعمل على ما يقتضيه استصحاب حال اليد (١) فإن اليد إنما تكون

(١) أقول: لا يخفى: ان اليد المعلوم حدوته على مال الغير غصبا ام امانة بعد كون بقائه على المال محتمل الانقلاب إلى اليد المالكية - كما هو المفروض - بان كانت هذه اليد الباقية المحتملة مشمول دليل حجية اليد، فلازم امارته كون دليل اعتباره رافعا للجهل بعنوانه، حيث إن مقتضى رفع الجهل عن ملكية ما في اليد تطبيق اليد الملكية عليه الملازم لعدم كونها غصبية ولا امانة في الظاهر، وحينئذ يرفع = (*)

[٦٠٥]

أمانة على الملك إذا كانت مجهولة الحال غير معنونة بعنوان الاجارة والغصب ونحوهما، واستصحاب حال اليد يوجب تعونها بعنوان الاجارة أو الغصب، فلا تكون كاشفة عن الملكية. ولا سبيل إلى دعوى حكومة اليد على الاستصحاب، بتوهم: أن اليد أمانة على الملكية فيرتفع بها موضوع الاستصحاب لان موضوعه اليد العادية واليد تقتضي الملكية فلا يبقى موضوع الاستصحاب، فان اليد إنما تكون أمانة على الملكية إذا لم يعلم حالها، والاستصحاب يرفع موضوع اليد. وبعبارة اخرى: أمانة اليد وإن كانت تقتضي عدم كونها عادية، إلا أن إثباتها لذلك فرع إثباتها الملكية، لان لازم الملكية كون اليد غير عادية، والامارات وإن كانت تثبت للوازم، إلا أن إثباتها لها يتوقف على إثباتها

= الشك في عنوان اليد فيرتفع به الاستصحاب، نظرا إلى حكومة دليل الامارة على الاصل، وبعد ذا لا يبقى مجال القول: بان دليل اعتبار اليد انما يشمل ما هو مجهول العنوان وبالاستصحاب يصير معلوم الغصبية أو الامانية، إذ الغرض من الجهل بالعنوان المأخوذ في دليل أمانة اليد ان كان بنحو الموردية - كما هو الشأن في كل أمانة - فهو لا يفيد بعد فرض كون دليل الامارة رافعا له وحاكما على استصحاب عنوانه، وإن كان الغرض أخذ الجهل في موضوع دليل اعتبار اليد، فحكومة الاستصحاب مسلم، ولكن لازمه كون اليد أصلا عمليا، لا أمانة، وهو خلاف مختاره وفرضه. وان لم تكن هذه اليد المعلوم حدوته على مال الغير من الاول مشمول دليل الاعتبار - كما هو التحقيق - فوجود هذه اليد ولو لم يكن في البين استصحاب بمنزلة عدم، بل المرجح حينئذ استصحاب بقاء المال على ملك الغير، وحينئذ صح لنا دعوى: ان الاستصحاب لا يكون مانعا عن شمول دليل اعتبار اليد، فإما أن لا يشمل لها ذاتا ولو لم يكن استصحاب، أو يشمل بلا صلاحية الاستصحاب لمنعه، وحينئذ استصحاب عنوان اليد اجنبي عن مرحلة امانية اليد للملكية. نعم: ربما يفيد في مقام آخر، وهو ان مجرد استصحاب بقاء المال في ملكية الغير في فرض عدم شمول دليل اليد مثل اليد المعلوم حدوته في ملك الغير لا يثبت عنوان الغصبية أو الامانة، فمع الشك في احد العنوين في اليد الباقية يستصحب الغصبية أو امانيته للحكم بضمان صاحبها وعدمه، وهذه الجهة غير مرتبط بعالم اعتبارها من حيث الملكية، فترى في البين خلط مقام بمقام ! فتدبر. (*)

[٦٠٦]

للملزومات، واستصحاب حال اليد يمنع عن إثباتها الملزوم، فانه بمدلوله المطابقي يثبت كون اليد عادية. فلا ينبغي الاشكال في حكومة الاستصحاب على اليد إذا كان المستصحب حال اليد، وعلى ذلك بيتني قبول السجلات وأوراق الاجارة (١) وبنزاع المال عن يد مدعي الملكية إذا كان في يد الطرف ورقة الاستتجار المثبتة لكون يد المدعي كانت يد إجارة، كما عليه عمل العلماء من سالف الزمان. القسم الثاني: ما إذا كان المال وقفا قبل استيلاء ذي اليد عليه واحتمل طرو بعض مسوغات بيع الوقف فاشتره ذو اليد، ففي اعتبار اليد وعدمه وجهان: من أن العلم بكون المال وقفا قبل استيلاء ذي اليد عليه كالعلم بكونه ملكا للغير قبل ذلك لا أثر له في مقابل اليد، فانه ليس في البين إلا استصحاب بقاء الوقفية، وهو كاستصحاب بقاء المال على ملك الغير يكون محكوما باليد. نعم: لو علم أن اليد حدثت على ما كان وقفا واحتمل طرو بعض مسوغات بيع الوقف بعد ذلك،

كان استصحاب حال اليد حاكما عليها، وأما إذا لم يعلم ذلك بل احتمال أن تكون اليد حدثت بعد بطلان الوقف، فلا يكون في البين ما يقتضي سقوط أمارية اليد، وهذا الوجه هو الذي اختاره " السيد الطباطبائي " في كتاب القضاء من ملحقات العروة. والأقوى: عدم اعتبار اليد ووجوب انتزاع المال عن يده وتسليمه إلى أرباب الوقف، إلا أن يثبت الملكية الفعلية، فإن اليد إنما تكون أمانة على الملك في المال الذي يكون في طبعه قابلا للنقل والانتقال فعلا ولم يكن محبوسا

(١) أقول: بل يبتني على المختار: من عدم شمول دليل الاعتبار إلا ما كان مجهول العنوان من الأول، إذ استصحاب بقاء ملكية الغير محكمة بلا احتياج إلى استصحاب عنوان اليد في رفع دليل اعتبار اليد على الملكية، كما لا يخفى. (*)

[٦٠٧]

عنه (١) ولا يكفي مجرد إمكان طرو ما يقبل معه النقل والانتقال. وبعبارة أخرى: اليد إنما تكون أمانة على أن المال انتقال من مالكة الأول إلى ذي اليد بأحد أسباب النقل والانتقال على سبيل الاجمال بلا تعيين سبب خاص، وذلك إنما يكون بعد الفراغ عن أن المال قابل للنقل والانتقال، والوقف ليس كذلك، فإن الانتقال فيه إنما يكون بعد طرو ما يوجب قابلية النقل فيه: من عروض أحد مسوغات بيع الوقف، ففي الوقف لا بد من عروض المجوز للبيع أولا ثم ينقل إلى الغير، وأمارية اليد إنما تتكفل الجهة الثانية وهي النقل إلى ذي اليد، وأما الجهة الأولى: فلا تتكفل لإثباتها اليد، بل لا بد من إثباتها بطريق آخر، بل الجهة الأولى تكون بمنزلة الموضوع للجهة الثانية، فاستصحاب عدم طرو ما يجوز معه بيع الوقف يقتضي سقوط اليد، فانه بمدلوله المطابقي يرفع موضوع اليد، فهو كاستصحاب حال اليد. وتوهم: أن اليد وإن كانت أمانة على النقل إلى ذي اليد، إلا أن لازم ذلك طرو ما يسوغ النقل إليه، وشأن الامارة إثبات اللوازم والملزومات، فاليد كما تثبت النقل تثبت طرو المجوز للنقل أيضا فاسد، لما عرفت: من أن قابلية المال للنقل والانتقال تكون بمنزلة الموضوع

(١) أقول: لا مجال لجعل حجية اليد منوطة بالقابلية الواقعية، وإلا يلزم عدم الاعتناء باليد بمحض الشك في الجزئية أيضا إذا شك في قابلية المحل واقعا، ومجرد عدم العلم بعدم القابلية فيه لا يجدي في حجية اليد على هذا المبنى، إذ مجرد الشك في القابلية الواقعية يكفي في الشك في حجيته، لان الشك في الشرط شك في المشروط، فلا محيص حينئذ من اناطة حجيته على الشك في القابلية، بل وعلى عدم العلم بها باناطة شرعية، إذ حينئذ صح حكومة الاستصحاب على دليل حجية اليد، بناء على المختار: من إمكان أمارية الشئ بالنسبة إلى الملزوم دون اللازم أو العكس، وإلا فعلى مسلك المقرر في باب حجية مثبتات الامارة لا محيص في المقام من المعارضة بين اليد والاصل المزبور، لان كل واحد يرفع موضوع الآخر، كما لا يخفى، وهو كما ترى يكشف عن فساد المسلك في وجه حجية مثبتات الامارة، فراجع وتدبر. (*)

[٦٠٨]

لنقل والانتقال لا من اللوازم والملزومات، ألا ترى ؟ أنه لو شك في كون ما في اليد خلا أو خمرا مع كونه في السابق خمرا لا يمكن إثبات كونه خلا بمجرد كونه في اليد، بدعوى: أن اليد تكون أمانة على الملك والخمر لا يملك فلا بد وأن يكون خلا لان الامارة تثبت اللوازم، وليس ذلك إلا من جهة كون المال لا تكون من لوازم الملكية، بل هي موضوع لها، واليد لا تثبت الموضوع، فلا تكون اليد

أمانة على انقلاب الخمر خلا، بل استصحاب بقاء الخمرية حاكم على اليد، واليد على ما كان في السابق وقفا كاليد على ما كان في السابق خمرا من الجهة التي نحن فيها، فلا تكون اليد على الوقف أمانة على طرو مسوغات بيع الوقف. فان قلت: ما الفرق بين الاراضي والمفتوحة عنوة؟ مع أنه لو كان ما في اليد من الاراضي المفتوحة عنوة وادعى الملكية تقريره عليه، ولا يجري استصحاب بقائها على الحالة السابقة. قلت: الفرق بينهما هو أن الاراضي المفتوحة عنوة تكون ملكا للمسلمين وتقبل النقل والانتقال فعلا، غاية أن المتصدي لنقلها هو الولي العام حسب ما اقتضته المصلحة النوعية، وهذا بخلاف الوقف، فانه وإن قلنا بأنه ملك للموقوف عليه، إلا أنه محبوس فعلا وغير قابل للنقل والانتقال إلا بعد طرو المسوغ. فان قلت: عدم قابلية الوقف للنقل والانتقال ليس اشد وأعظم من عدم قابلية الحر له، مع أنه قد ورد عدم سماع دعوى الحرية مع كون المدعى به تحت اليد، بل تقريره عليه إلى أن يثبت كونه حرا. قلت: قياس الوقف على الحر مع الفارق، فانه في الوقف كان المال محبوسا قبل استيلاء ذي اليد عليه، وأما الحر: فلم يعلم أنه كان حرا قبل استيلاء ذي اليد عليه. نعم: الاصل في الانسان أن يكون حرا ولكن إذا لم يكن تحت اليد،

[٦٠٩]

وأما إذا كان تحت اليد: فلا تجري فيه أصالة الحرية، بل تكون اليد أمانة على الرقية. نعم: لو فرض أن ما في اليد كان حرا قبل استيلاء ذي اليد عليه وأمكن انقلاب الحر رقا فادعى ذو اليد الرقية والملكية، كان قياس الوقف عليه في محله، إلا أنه لا يمكن انقلاب الحر رقا، وعلى فرض إمكان ذلك لا تكون اليد أمانة على الانقلاب والرقية، كما في مثال الخل والخمر. فظهر: أن اليد على الوقف لا تكون أمانة على الملكية، بل ينتزع المال عن ذي اليد إلى أن يثبت عروض ما يجوز بيع الوقف، فتأمل جيدا. القسم الثالث: ما إذا لم يعلم حال اليد واحتمل أنها حدثت في ملك صاحبها بانتقال المال عن مالكه إليه، وهذا القسم هو المتيقن من موارد اعتبار اليد وحكومتها على استصحاب بقاء الملك في ملك مالكه وعدم انتقاله إلى ذي اليد، لان استصحاب بقاء الملك لا يثبت كون اليد على ملك الغير إلا بلازمه العقلي (١) وليس ذلك مؤدى الاستصحاب بمدلوله المطابقي، وأما اليد تقتضي عدم كون اليد في ملك الغير، ولا يعتبر في أمانة اليد أزيد من الشك في كون المال مال الغير وهو ثابت بالوجدان، فاليد بمدلولها المطابقي تقتضي رفع موضوع الاستصحاب، وهو بمدلوله الالتزامي يرفع موضوع اليد، فيكون وزان اليد وزان سائر الامارات الحاكمة على الاستصحاب. فلا ينبغي التأمل والاشكال في عدم جريان استصحاب في هذا القسم، وإلا تبقى اليد بلا مورد، كما لا يخفى.

(١) أقول: ليس المقام من اللوازم العقلية الغير الثابتة بالاصل، بل من باب تطبيق العقل عنوان المقيد على ما يكون المقيد ثابتا بالوجدان والقيد بالاصل، نظير استصحاب المائية لما في الكوز، حيث يجدي لترتيب الاثر على ماء الكوز وأمثاله، وحينئذ ليس وجه تقديم اليد عليه إلا من جهة امارته لشمول دليله مثل هذا اليد دون ما كان معلوم العنوان من الاول، كما أشرنا سابقا، فتدبر. (*)

[٦١٠]

تتمة: إن لم يكن في مقابل ذي اليد من يدعي ملكية المال، فلا إشكال في وجوب ترتيب آثار كون المال ملكا لذو اليد والمعاملة معه

معاملة المالك. وإن كان في مقابله من يدعي الملكية وثبت كون المال كان ملكا للمدعي قبل استيلاء ذي اليد عليه، ففي انتزاع المال عن يده وتسليمه إلى المدعي وعدمه تفصيل، فانه تارة: تثبت الملكية السابقة باقرار ذي اليد، واخرى تثبت بالبينة، وثالثة: تثبت بعلم الحاكم. فعلى الثالث: لا ينتزع المال عن ذي اليد قولاً واحداً، فانه لا أثر لعلم الحاكم بأن المال كان للمدعي قبل استيلاء ذي اليد عليه، لاحتمال أن يكون قد انتقل المال إليه بناقل شرعي، فلا مستند لانتزاع المال عن يده إلا استصحاب بقاء المال في ملك المدعي، وقد عرفت: أن اليد تكون حاکمة على الاستصحاب. وعلى الثاني: فالمحكي عن بعض: أنه ينتزع المال عن ذي اليد إلا أن يقيم بينة على انتقال المال إليه. وحكي عن آخر: انتزاع المال عن يده إذا ضم الشاهدان إلى شهادتهما بالملكية السابقة عدم العلم بالانتقال أو شهدا بالملكية الفعلية للمدعي، وكان مستند شهادتهما استصحاب بقاء الملكية السابقة. والاقوى: عدم انتزاع المال عن ذي اليد مطلقاً، فان البينة لا يزيد حكمها عن علم الحاكم، ولا أثر لضم عدم العلم بالمزبل، كما لا أثر لاستصحاب الشاهدين بقاء المال على ملك المدعي، فان استصحاب الشاهد لا يزيد على استصحاب الحاكم (١) بل لو شهدا بالملكية الفعلية بمقتضى الاستصحاب كان

(١) أقول: ذلك كذلك لو كان العلم بملكية المال فعلاً للبينة غير نادر، ولو بضم علمه بعنوان اليد = (*)

[٦١١]

ذلك من التدليس في الشهادة، فانهما قد أعملا الاستصحاب في مورد لا يجوز إعماله فيه، لكونه محكوماً باليد، فلا يجوز للشاهد الشهادة بالاستصحاب إلا في مورد لم يكن المال في يد أحد المتداعيين، كما إذا كان المال في يد ثالث لا يدعيه وتداعياً عليه شخصان وكان المال ملكاً لاحدهما سابقاً، ففي ذلك يجوز الشهادة بالاستصحاب. وأما إذا كان المال في يد من يدعيه فلا يجوز الشهادة عليه بالاستصحاب. فالتحقيق: أن حكم البينة حكم علم الحاكم لا يجوز انتزاع المال عن ذي اليد وتسليمه إلى المدعي (١). وأما على الأول: وهو ما إذا أقر ذواليد بأن المال كان في السابق ملكاً للمدعي أو لمورثه، فالاقوى - وفاقاً للمحكي عن المشهور - انتزاع المال عن ذي اليد وتسليمه إلى المدعي، لان باقراره تنقلب الدعوى ويصير المدعي منكراً والمنكر مدعياً، فانه عند إقراره بأن المال كان للمدعي إما أن يضم إلى إقراره دعوى الانتقال إليه وإما أن لا يضم إلى إقراره ذلك بل يدعي الملكية الفعلية مع إقراره بأن المال كان للمدعي. فان لم يضم إلى إقراره دعوى الانتقال يكون إقراره مكذباً لدعواه الملكية الفعلية (٢) فانه لا يمكن خروج المال عن ملك من كان المال ملكاً له ودخوله في

= على المال من الاول، وإلا فمقتضى عدم تعطيل البينة على المدعي في الاملاك في الموارد الغالبة الالتزام بتقديم اليد السابقة على اللاحقة في موارد البينة على الملكية الفعلية دون غيرها. نعم مع عدم إقامته على الملكية الفعلية لا نفي البينة لعدم حجية اليد، لعدم كونه ميزاناً للحكم كي يلزم تعطيل البينة في الدعاوى كثيراً كما لا يخفى. (١) أقول: هذا أيضاً في صورة لا يكون مستند الشاهد إلا استصحاب الملكية السابقة في قبال اليد التي هي حجة على الملكية حتى في حق الشاهد، وإلا ففي صورة احتمال عدم حجية اليد عنده - لاحتراز عنوان كونه يداً على ملك الغير حقيقة أمر تعبد - يتبع البينة وينتزع المال من يده. (٢) أقول: اولاً - مجرد عدم ضم دعوى الانتقال إلى إقراره لا يقتضي مكذبية إقراره ليد، وإنما = (*)

ملك ذي اليد بلا سبب، فدعواه الملكية الفعلية تكون مناقضة لقراره، ومقتضى الاخذ باقراره بطلان يده وعدم سماع دعواه. وإن ضم إلى إقراره دعوى الانتقال إليه تنقلب الدعوى ويصير ذو اليد مدعيا للانتقال إليه، فانه يخالف قوله الاصل المعول عليه في المسألة - وهو أصالة عدم الانتقال إليه - فينطبق على ما ذكرناه في محله في تشخيص المدعي والمنكر: من أن المدعي هو الذي إذا ترك دعواه وأعرض عنها ترك وارتفعت الخصومة

= المكذب له دعوى عدم الانتقال، لا عدم دعوى الانتقال، إذ يكفي في صحة هذه مجرد احتمال الانتقال إليه وأفعاء، وهو غير دعوى الانتقال، وفي هذه الصورة يمكن دعوى عدم انتزاع المال، لعدم منافات إقراره مع اليد الكاشفة عن الملكية الفعلية، كصورة عدم إقراره. ثم في صورة دعواه الانتقال قد يجئ في البين شبهة العلامة الاستاد: بان مجرد عدم امارية اليد على الانتقال لا يخرج اليد عن الامارة على الملكية الصرفة، فيبقى ذو اليد على حجته، فلم ينتزع المال من يده. وأصالة عدم الانتقال وإن كان مع الطرف، إلا انه يكفي لهذا الطرف في استمسك المال ايضا حجية اليد على الملكية ولا يرفع احد الحجتين للآخر، فلا مجال لانتزاع المال من يده. ومثل هذه الشبهة لا يكاد يرفع بدعوى الانقلاب، إذ غايته أصالة عدم الانتقال يجعل مدعيه مدعيا على خلاف الحجة في دعواه، ولكن ذلك المقدار لا يقتضي انتزاع المال من يد من بيده المال، لعدم قصور اليد عن الحجية على صرف الملكية وإن لم يثبت الانتقال، وحينئذ الانتزاع المزبور يحتاج إلى بيان مقدمة اخرى: وهي أن بناء المشهور على الانقلاب يقتضي حجية أصالة عدم الانتقال، إذ معلوم: انه بلا حجية هذا الاصل لا معنى لكون مخالفه مدعيا، لعدم قيام حجة على خلافه، كما هو الظاهر. وحينئذ نقول: ان حجية هذا الاصل إنما هو يلحظ ترتيب اثر عدم الانتقال: من بقاء الملكية عليه، ومع قيام الامارة على ملكية الغير لا يكاد يترتب عليه الاثر المزبور، ومع عدمه لا معنى لحجية الاصل اصلا. وحينئذ قولهم بتقديم قول الآخر باصله يكشف عن عدم حجية اليد المزبورة، فبتلك الشهرة والاجماع يستكشف عدم حجية اليد، فينتزع المال. وبمثل هذا البيان نجيب عن الشبهة الصادرة عن الاستاد ايضا. ومرجع ما ذكرنا إلى عدم الجمع بين حجية أصالة عدم الانتقال وحجية اليد، فمع اقتران الاصل بدعوى الانتقال من الاجماع على الانقلاب يستكشف حجية الاصل الملازم لعدم حجية اليد، ومع عدم اقتران الاصل بدعوى الانقلاب يبقى اليد على حجيتها المستتبع لعدم حجية الاصل، لعدم الشك في أثره، فتدبر. (*)

من بينهما، فان ارتفاع الخصومة من البين إنما هو لاجل كون المرجع هو الاصل الجاري في المسألة الموافق لقول أحدهما. ومن ذلك يظهر: أن قول الاصحاب في تحديد المدعي والمنكر: من " أن المدعي من خالف قوله الاصل " يرجع إلى قولهم: " إن المدعي من إذا ترك ترك " ولا تختلف النتيجة بين الحدين، بل هما متلازمان ويرجع مفاد كل منهما إلى الآخر، فما يظهر من بعض الكلمات: من " أن النسبة بينهما العموم من وجه " ليس على ما ينبغي، وتفصيله موكول إلى محله. وفيما نحن فيه لا إشكال في أن ذي اليد لو ترك دعواه الانتقال إليه بعد إقراره بأن المال كان للمدعي ترتفع الخصومة من البين، وكان المرجع بعد الاقرار أصالة عدم الانتقال، ولا يجوز التعويل على اليد، لسقوطها بالاقرار. وتوهم: أن إقرار ذي اليد لا يزيد حكمه عن العلم بالواقع، فكما أنه في صورة العلم بأن المال كان ملكا للمدعي قبل استيلاء ذي اليد عليه لا ينتزع المال عن ذي اليد ولا يصير المدعي منكرا، كذلك في صورة إقرار ذي اليد بأن المال كان في السابق للمدعي فاسد، فان انقلاب الدعوى ليس من آثار الواقع، بل من آثار نفس الاقرار، حيث إن المرء مأمود باقراره ولو مع العلم بمخالفته للواقع، كما إذا أقر بعين لاثنين على التعاقب، فانه تدفع العين للمقر له الاول ويغرم قيمة العين للثاني، ففرق بين العلم بكون المال كان ملكا للمدعي سابقا وبين إقرار ذي اليد بذلك، ففي الاول لا تنقلب الدعوى ولا يصير ذو اليد مدعيا، وفي الثاني تنقلب الدعوى. دفع دخل: ربما يتوهم المنافاة بين ما ذكرنا: من انقلاب الدعوى في صورة إقرار ذي

اليد بأن المال كان للمدعي وبين ما ورد في محاجة أمير المؤمنين - عليه السلام - مع أبي بكر في قصة فدك على ما رواه في الاحتجاج مرسلًا عن مولانا الصادق - عليه السلام - في حديث فدك: " إن أمير المؤمنين - عليه السلام - قال لأبي بكر: تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين ؟ قال: لا، قال - عليه السلام - فان كان في يد المسلمين شئ يملكونه ادعيت أنا فيه من تسأل البينة ؟ قال: إياك كنت أسأل على ما تدعيه، قال - عليه السلام - فإذا كان في يدي شئ فادعى فيه المسلمون تسألني البينة على ما في يدي ! وقد ملكته في حياة رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وبعده ! ولم تسأل المؤمنين على ما ادعوا علي ! كما سئلتني البينة على ما ادعيت عليهم ! " الخبر (١). وجه المنافاة: هو أن الصديقة - سلام الله عليها - قد أقرت بأن فدكا كان ملكا لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وأدعت أنها نحلة، فلو كان الأقرار موجبا لانقلاب الدعوى وضرورة ذي اليد مدعيا، لكان مطالبة أبي بكر البينة منها - عليها السلام - في محلها، ولم يتوجه عليه اعتراض أمير المؤمنين - عليه السلام - بعد البناء على أن ما تركه النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - لم ينتقل إلى وارثه بل يكون صدقة للمسلمين لما روه عنه - صلى الله عليه وآله وسلم - من قوله: " نحن معاشر الانبياء لا نورث درهما ولا دينارا الخ " (٢). فيكون المسلمون بمنزلة الوارث له - صلى الله عليه وآله وسلم - وحيث إن ابا بكر ولي المسلمين كان له حق مطالبة البينة من الصديقة - عليها السلام - على دعواها بأن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - قد ملكها فدكا في أيام حياته، لأنها صارت مدعية بإقرارها بأن فدكا كان ملكا لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ولا ينفعها كونها ذي يد.

(١) الاحتجاج، ج ١، ص ١٢٢ (٢) مسند أحمد بن حنبل: ج ١، ص ٤ ونقلها أيضا في موارد اخرى من كتابه وكلها بلفظ يغير مع ما نقله المتن. (*)

هذا، ولكن التحقيق في الجواب عن الشبهة: هو أن يقال: إن إقرار الصديقة - عليها السلام - بأن فدكا كان لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لا يوجب انقلاب الدعوى، فانه على فرض صحة قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - " نحن معاشر الانبياء لا نورث الخ " لا يكون إقرارها بأن فدكا كان لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - كإقرار ذي اليد بأن المال كان لمن يرثه المدعي، فان انتقال الملك من النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - إلى المسلمين ليس كانتقال الملك من المورث إلى الوارث، لان انتقال الملك إلى الوارث إنما يكون بتبدل المالك الذي هو أحد طرفي الاضافة، وأما انتقاله إلى المسلمين فانما يكون بتبدل أصل الاضافة، نظير انتقال الملك من الواهب إلى المتهدب ومن الموصي إلى الموصى له. وتوضيح ذلك: هو أن الملكية عبارة عن الاضافة الخاصة القائمة بين المالك والمملوك، فللملكية طرفان: طرف المالك وطرف المملوك. وتبدل الاضافة قد يكون من طرف المملوك، كما في عقود المعاوضات، فان التبدل في البيع إنما يكون من طرف المملوك فقط مع بقاء المالك على ما هو عليه، غايته أنه قبل البيع كان طرف الاضافة المثلث وبعد البيع يقوم الثمن مقامه ويصير هو طرف الاضافة. وقد يكون من طرف المالك، كالارث: فان التبدل فيه إنما يكون من طرف المالك مع بقاء المملوك على ما هو عليه، غايته أنه قبل موت المورث كان طرف

الإضافة نفس المورث وبعد موته يقوم الوارث مقامه ويصير هو طرف الإضافة. وقد يكون بتبدل أصل الإضافة، بمعنى أنه تنعدم الإضافة القائمة بين المالك والمملوك وتحدث إضافة أخرى لمالك آخر، كما في الهبة، فإن انتقال المال إلى المتهب بالهبة ليس من قبيل انتقاله بالارث ولا من قبيل انتقاله بالبيع، بل انتقاله إليه إنما يكون باعدام الإضافة بين الواهب والموهوب وحدث إضافة

[٦١٦]

أخرى بين المتهب والموهوب، وكما في الوصية، فإن انتقال المال الموصى به إلى الموصى له في الوصية التمليلية إنما يكون أيضا باعدام الإضافة بين الموصى والموصى به وحدث إضافة أخرى بين الموصى له والموصى به. إذا عرفت ذلك، فنقول: إن انتقال ما كان للنبي - صلى الله عليه وآله وسلم - إلى المسلمين بناء - على الخبر المجعول - ليس كانقاله إلى الوارث، بل هو أشبه بانقال المال الموصى به إلى الموصى له، ضرورة أن المسلمين لم يرثوا المال من النبي بحيث يكون سبيلهم سبيل الوارث، بل غاية أن أموال النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - تصرف بعد موته في مصالحهم، فانتقال المال إليهم يكون أسوأ حالا من انتقال المال إلى الموصى له، ولا أقل من مساواته له، ومن المعلوم: أن إقرار ذي اليد بأن المال كان ملكا لما يرثه المدعي إنما أوجب انقلاب الدعوى من حيث إن الأقرار للمورث إقرار للوارث (١) لما عرفت: من قيام الوارث مقام المورث في طرف الإضافة، ولذا لو أقر ذو اليد بأن المال كان لثالث أجنبي عن المدعي ومورثه لا ينتزع المال عن يده ولا تنقلب الدعوى، وإقرار ذي اليد بأن المال كان للموصى يكون كإقراره بأن المال كان للثالث الأجنبي (٢) ليس للموصى له انتزاع المال عن يده، ويدعى أنه أوصى به إليه،

(١) أقول: إن مجرد كونه إقرارا للمورث في زمان لا يقتضي كونه إقرارا للوارث فعلا، مجال لاثبات المال للوارث إلا أصالة عدم الانتقال المبتنى على عدم حجية اليد من الخارج لا من جهة هذا الأقرار، وحينئذ حال الوارث والوصي والولي السابق بالنسبة إلى اللاحق في حجية الأصل - لولا اليد وحكومة اليد على الأصل المزبور - في حد سواء، ولا يجدي ما ذكر من الفرق يفارق من الجهة المقصودة في المقام، فتدبر. (٢) أقول: كيف يكون كذلك؟ والحال انه في صورة الاعتراف يكون المال للأجنبي لا يجدي أصالة عدم الانتقال منه إليه حجية للمدعي، فلولا حجية اليد لا يكون المدعي منكرا، بخلاف باب الاعتراف بالانتقال من الموصى أو من الولي السابق بالنسبة إلى الولي اللاحق، فإن أصالة عدم الانتقال حجة في حقهما لولا حجية اليد، كما لا يخفى. (*)

[٦١٧]

فإن الموصى أجنبي عن الموصى له ولا يقوم مقامه، فليس الأقرار للموصى إقرارا للموصى له، كما كان الأقرار للمورث إقرارا للوارث، بل تستقر يد ذي اليد على المال إلى أن يثبت الموصى له عدم انتقاله إلى ذي اليد في حياة الموصى. فأقرار الصديقة - عليها السلام - بأن فدكا كان ملكا لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لا يوجب انقلاب الدعوى (١) لأنه لا يرجع إقرارها بذلك إلى الأقرار بأنه ملك للمسلمين، فإن المسلمين لا يقومون مقام النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - بل هم أسوأ حالا من الموصى له، لما عرفت: من أن أقصى وما يدل عليه الخبر المجعول هو أن أموال النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - تصرف في مصالحهم إذا تركها ولم تنتقل عنه في أيام حياته، فلم يبق في مقابل يد الصديقة - عليها السلام - إلا استصحاب عدم الانتقال وهو محكوم باليد، فليس لأبي بكر مطالبة الصديقة - عليها السلام - بالبينة، بل عليه إقامة البينة بأن رسول

الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لم يملكها فدكا في أيام حياته، فتأمل جيدا (٢).

(١) أقول: قد أشرنا سابقا؛ بأن كيفية الاختلاف بين الارث والمقام لا يجدي شيئا، إذ لولا حجية اليد، أصالة عدم الانتقال من الولي السابق يجدي للولي اللاحق بزعمهم الفاسدة ولا يغيثهم، كما هو الشأن في الوارث، وحينئذ لا يرفع الشبهة في فرض تسليم الخبر المجعول إلا دعوى أن الاصل حجية اليد مطلقا وتقدمه على الاصل، غاية الامر الاجماع قام على الانقلاب الملازم لعدم حجية اليد في خصوص دعوى الانتقال من الطرف أو مورثه، دون غيره، فتدبر. (٢) وعن بعض الاعلام دفع الشبهة بوجه آخر بعدما سلم انقلاب الدعوى باقرارها - عليها السلام - بأن فدكا كان لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - إلا أنه أجاب عن الشبهة: بأن أبا بكر لم يكن جازما بعدم انتقال فدك منه - صلى الله عليه وآله وسلم - إليها في أيام حياته، ومع عدم الجزم بذلك ليس له حق الدعوى ومطالبة البيعة منها، فتأمل (منه). (*)

[٦١٨]

ومنها: " قاعدة الفراغ والتجاوز " فقد قيل: بكونها من الامارات لما فيها من الكاشفية، فان الغالب عند تعلق الارادة بالفعل المركب من الاجزاء هو الجري على وفق الارادة والاتيان بكل جزء في المحل المضروب له وإن لم يلتفت تفصيلا إلى الجزء في محله ولم يتعلق القصد به كذلك بل كان مغفولا عنه في محله (١) إلا أنه مع ذلك يأتي المكلف بالجزء في محله قهرا جريا على الارادة السابقة في أول الشروع في العمل المركب، فالارادة المتعلقة بالكل عند الشروع فيه هي التي توجب الاتيان بكل جزء في محله، ولا يحتاج غالبا إلى تعلق إرادة مستقلة بكل جزء جزء في محله، فان الارادة الاولى حيث كانت محفوظة في خزانة النفس كان الشخص مقهورا في الجري على وفقها ما لم تحدث إرادة اخرى مضادة للارادة الاولى، فالغالب عند تعلق الارادة بالفعل المركب هو الاتيان بأجزائه في محالها، والشارع قد اعتبر هذه الغلبة، كما يؤمى إليه قوله - عليه السلام - في بعض أخبار الوضوء: " هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك " (٢) فتكون القاعدة من الامارات الكاشفة عن وقوع الفعل المشكوك فيه، وحينئذ تكون القاعدة حاکمة على استصحاب عدم وقوع الفعل المشكوك فيه، كحكومة سائر الامارات الاخر عليه.

(١) أقول: على تقدير هذه الغلبة ظهور اخباره المأخوذ في موضوعها الشك ينادي بالغاء جهة كشفه، وما في بعض الاخبار: من التعليل بالاذكورية، محمول على بيان حكمة الجعل، لا انه موضوع الجعل تتميم كشفه بقربنة الاخبار الاخر الظاهرة في كونها في مقام التعبد بوجود المشكوك في طرف الشك، كما لا يخفى. (٢) الوسائل: الباب ٤٢ من أبواب الوضوء الحديث ٧. (*)

[٦١٩]

مع أنه لو سلم كونها من الاصول العملية أمكن أن يقال: إنها حاکمة أيضا على الاستصحاب، كما يظهر من الشيخ - قدس سره - حيث ذكر قبل التعرض لحكومة اليد على الاستصحاب بأسطر ما لفظه " وقد يعلم عدم كونه ناظرا إلى الواقع وكاشفا عنه وأنه من القواعد التعبدية لكن يختفي حكومته مع ذلك على الاستصحاب الخ " فراجع العبارة، فان الذي يظهر من كلامه إمكان أن يكون أحد التنزيلين في الاصول التنزيلية رافعا لموضوع التنزيل الآخر. ولكن لم يبين وجهه، ولعل الوجه في ذلك هو أن موضوع الاستصحاب إنما هو الشك في بقاء الحالة السابقة، وهو إنما يكون مسببا عن الشك في حدوث ما يوجب رفع الحالة السابقة (١) ومثل قاعدة اليد - بناء على كونها من

الاصول العملية - وأصالة الصحة في عمل الغير وقاعدة الفراغ والتجاوز إنما يكون مؤداها حدوث ما يوجب رفع الحالة السابقة، فتكون رافعة لموضوع الاستصحاب، فتأمل. وإن أبيت عن ذلك كله، فلا إشكال في أن قاعدة الفراغ والتجاوز وردت في مورد الاستصحاب، فلو قدم الاستصحاب عليها تبقى القاعدة بلا مورد، فلا ينبغي التأمل في تقدم القاعدة على الاستصحاب. والظاهر: أنه لا كلام فيه، وإنما الكلام يقع في مباحث فقهية:

(١) أقول: بالله عليك ! إن بقاء عدم الشئ مع حدوث وجوده الطارد لهذا البقاء هل هما من غير باب النقيضين المحفوظين في رتبة واحدة ؟ فأين السببية والمسببية ؟ فالأولى في وجه الحكومة ان يقال: إن الاستصحاب ناظر إلى إثبات اليقين في ظرف الشك، بلا نظر منه إلى نفي الشك - كما توهم - وقاعدة التجاوز ناظرة إلى نفي الشك وأنه ليس بشئ ولو بملاحظة الغاء احتمال الخلاف والجرى على وفق احتمال الوجود، بلا نظر فيه أيضا إلى كشفه كي يصير أمانة، ومع الاغماض عن ذلك، فلا محيص من التقريب الآخر، كما لا يخفى، فتدبر. (*)

[٦٢٠]

المبحث الاول اختلفت كلمات الاعلام في أن الكبرى المجعولة الشرعية في قاعدة الفراغ هل هي عين الكبرى المجعولة في قاعدة التجاوز ؟ فترجع القاعدتان إلى قاعدة واحدة، أو أن الكبرى المجعولة الشرعية في قاعدة الفراغ غير الكبرى المجعولة في قاعدة التجاوز ؟ بل كل منهما قاعدة مستقلة برأسها لا يجمعهما كبرى واحدة، إحداهما مضروبة للشك في الاجزاء في أثناء العمل، والآخرى مضروبة للشك في صحة مجموع العمل بعد الفراغ منه. ويمكن أن يستظهر من كلام الشيخ - قدس سره - اتحاد القاعدتين ووحدة الكبرى المجعولة الشرعية، حيث قال: " الموضوع السادس - أن الشك في صحة الشئ المأتي به حكمه حكم الشك في الاتيان، بل هو هو، لان مرجعه إلى الشك في وجود الشئ الصحيح " انتهى. فتكون الكبرى المجعولة الشرعية هي عدم الالتفات إلى الشك في الشئ بعد التجاوز عنه، سواء كان متعلق الشك وجود الشئ أو صحته، لان الشك في الصحة يرجع إلى الشك في وجود الصحيح، فالجامع بين القاعدتين هو الشك في الوجود، غايته أن الشك في قاعدة التجاوز يتعلق بوجود الشئ، وفي قاعدة الفراغ يتعلق بوجود الصحيح، وهذا المقدار من الاختلاف لا يقتضي اختلاف الكبرى، بل هو من اختلاف الموارد والصغريات. هذا، ولكن يرد عليه: أولا: أن متعلق الشك في قاعدة التجاوز إنما هو وجود الشئ بمفاد كان التامة، وفي قاعدة الفراغ إنما هو صحة الموجود بمفاد كان الناقصة (١) ولا جامع

(١) أقول: لقد أجاد فيما أفاد، فباليت ! لم يرجع عن هذه الجهة، على ما سيأتي مع ما فيه. (*)

[٦٢١]

بينهما، فلا يمكن إندراجهما في كبرى واحدة (١). وأما ما أفاده - قدس سره - من أن الشك في قاعدة الفراغ يرجع إلى الشك في الوجود بمفاد كان التامة غايته أن متعلق الشك هو وجود الصحيح لا مطلق الوجود ففيه: أن التعبد بقاعدة الفراغ إنما هو لاثبات صحة الموجود، لا لاثبات وجود الصحيح، وإثبات صحة الموجود بوجود الصحيح يكون من الاصل المثبت. فان قلت: إن المهم في مقام

الخروج عن عهدة التكليف إنما هو وجود الصلاة الصحيحة من المكلف ولا حاجة إلى إثبات صحة الصلاة المأتي بها، فإنه لو فرض محالا وجود الصلاة الصحيحة من المكلف مع كون المأتي بها فاسدة، لكان ذلك موجبا لفراغ الذمة والخروج عن عهدة التكليف. قلت: نعم: وإن كان المهم في باب التكليف هو إثبات وجود متعلق التكليف صحيحا ولو مع عدم إثبات صحة المأتي به (٢) إلا أن قاعدة الفراغ لا تختص بباب التكليف، بل تعم الوضعيات، والمهم في باب الوضعيات هو إثبات صحة الموجود، فإن الأثر مترتب على صحة العقد الصادر عن المتعاقدين، ولا أثر لوجود العقد الصحيح بمفاد كان التامة، بل لا بد من إثبات صحة العقد الموجود في مقام ترتب الأثر. وثانيا: أن متعلق الشك في قاعدة التجاوز إنما هو أجزاء المركب، وفي قاعدة الفراغ يكون المتعلق نفس المركب بما له من الوحدة الاعتبارية، ولفظ

(١) أقول: ولا قصور في أخذ الجامع لولا دعوى انصراف عنوان " الشئ " عن النسبة التصديقية، كانصرافه عن الترتيب والمولات. (٢) أقول: ربما يحتاج إلى صحة الموجود في قضاء سجده في الصلاة أو السجود السهو فيها وأمثال ذا المأخوذ في موضوعها صحة الموجود، ولا يكفي وجود الصحيح، كما لا يخفى. (*)

[٦٢٢]

" الشئ " في قوله - عليه السلام - " إنما الشك في شئ لم تجزه " (١) لا يمكن أن يعم الكل والجزء في مرتبة واحدة بلحاظ واحد (٢) فإن لحاظ الجزء شيئا بحيال ذاته إنما يكون في الرتبة السابقة على تأليف المركب، لانه في مرتبة التأليف لا يكون الجزء شيئا بحيال ذاته في مقابل الكل، بل شبيئية الجزء تندك في شبيئية الكل ويكون لحاظه تبعيا، ففي مرتبة لحاظ الكل شيئا لا يمكن لحاظ الجزء شيئا آخر مستقلا، لان الكل ليس إلا الاجزاء، فلا يمكن أن يراد من لفظ " الشئ " في الرواية ما يعم الجزء والكل، بل إما أن يراد منه الجزء فتختص الرواية بقاعدة التجاوز، وإما أن يراد منه الكل فتختص بقاعدة الفراغ وثالثا: يلزم التناقض في مدلول قوله - عليه السلام - " إنما الشك في شئ لم تجزه " لو كان يعم الشك في الجزء والكل، فإنه لو شك المصلي في الحمد وهو في الركوع، فباعتبار الشك في الحمد قد جاوز محله فلا يجب عليه العود، وباعتبار الشك في صحة الصلاة لم يتجاوز عنها، لانه بعد في الاثناء، فيجب عليه العود، فتأمل. ورابعا: التجاوز في قاعدة التجاوز إنما يكون بالتجاوز عن محل الجزء

(١) الوسائل الباب ٤٢ من ابواب الوضوء الحديث ٢. (٢) أقول: ما افيد إنما يتم في فرض ارادة الكل من " الشئ " وإرادة جزئه، إذ حينئذ يلزم اجتماع اللحاظين في الجزء استقلالا وتبعيا، وأما لو اريد من " الشئ " عنوانه الكلي ومن إطلاقه سرايته في أي مصداق منه بلا لحاظ كل ولا جزء، فلا قصور في شمول الاطلاق كلا العنوانين: من الصلاة والركوع. نعم: قد يشكل من جهة آخر، وهو ان الشك في الكل إن كان من جهة الشك في هذا الجزء المشكوك يصدق عليه ان الكل بوصف انه كل شئ مشكوك، وأما ان كان من جهة الشك في صحته لفقد مولات مثلا لا يصدق على الكل انه شئ مشكوك، لانه بما هو شئ بملاحظة اجتماع أفعاله المقطوع الوجود، وبملاحظة مولاته فلا يحسب عند العرف شيئا، فما منه شئ لا يكون مشكوكا، وما منه مشكوك لا يكون شيئا، كما لا يخفى. (*)

[٦٢٣]

المشكوك فيه، وفي قاعدة الفراغ إنما يكون بالتجاوز عن نفس المركب لا عن محله (١). وخامسا: متعلق الشك في قاعدة التجاوز إنما هو نفس الجزء، وأما قاعدة الفراغ: فمتعلق الشك فيها ليس

وجود الكل، بل هي ظرف للشك، فلا يمكن أن يجمعهما كبرى واحدة (٢). ولاجل ذلك التزم بعض الاعلام بتعدد الكبرى المجعولة الشرعية وأن قاعدة التجاوز بنفسها قاعدة مستقلة لا ربط لها بقاعدة الفراغ، ولذلك تختص قاعدة التجاوز بالشك في أجزاء الصلاة، ولا تطرد في أجزاء سائر المركبات، بخلاف قاعدة الفراغ، فانها لا تختص بباب دون باب، بل تعم جميع الابواب - كما عليه الفقهاء - ومع تعدد الكبرى المجعولة الشرعية ترتفع الاشكالات بحذافيرها. هذا، ولكن الانصاف: أن القول بتعدد الكبرى المجعولة الشرعية بعيد غايته (٢) فان ملاحظة مجموع الاخبار الواردة في الباب يوجب القطع بأن

(١) أقول: وفيه ما فيه، ولا يحتاج فساده إلى البيان، إذ يكفي في عناية مضي الشئ مضي محله، فالتجاوز استعمل في معنى واحد بدالين، أريد مصداقه الحقيقي بدال والتنزيلي بدال آخر، ولا ضير فيه، فتدبر. (٢) أقول: لا قصور في الجامع في الشك بوجود الشئ بين وجود الركوع والصلاة بما هو كل، كما تقدم. نعم: بناء على شمول الشئ للاضافات - لو كان الشك في الكل من جهة الموالاة مثلا - يبقى مجال إشكال ان في الصلاة ما صدق عليه شئ لا شك فيه، وإنما الشك في الموالاة التي لا يصدق عليه شئ، وحينئذ فلا محل لتعميم الشك في الشئ للشك في الكل الصحيح لفقد موالاته، كما لا يخفى. (٣) أقول: ولا يخفى على المتدرب ان اخبار الباب على لسانين - أحدهما: أن الشك في الوجود ليس بشئ، وأخرى: بلسان أن كل شئ سلك فيه مما قد مضى فامضه كما هو، إذ هو ظاهر في التعبد بجعله، كما ينبغي من التمامية، وهذا اللسان غير لسان التعبد بالغاء الشك في الوجود والبناء على وجوده كما في الطائفة الاولى. وبقي قوله: "إنما الشك في شئ لم تجزه" وهذا اللسان ايضا هو لسان قاعدة التجاوز ومختص بالشك في الوجود، ولا يرتبط بالشك في صحة الموجود. (*)

[٦٢٤]

الشارع في مقام بيان ضرب قاعدة كلية للشك في الشئ بعد التجاوز عنه، خصوصا مع تقارب التعبيرات الواردة في الاخبار (١) فان من أعطاها حق التأمل لا يكاد يشك في وحدة الكبرى المجعولة الشرعية وهي عدم الاعتناء والالتفات إلى المشكوك فيه بعد التجاوز عن محله مطلقا أي شئ كان المشكوك فيه، ففي مقام إعطاء القاعدة لم يلاحظ الشارع إلا ما صدق عليه عنوان "الشئ" من غير فرق بين الجزء والكل، غايته أن الشك في الكل يكون بنفسه صغرى للكبرى المجعولة الشرعية بلا عناية، وأما الشك في الجزء: فهو إنما يكون صغرى لها بعناية التعبد والتنزيل، يعني أن الشارع نزل الشك في الجزء في باب الصلاة

نعم: يرد عليه إشكال لزوم تخصيص المورد، فلا محيص من علاجه، وسيجئ ايضا بيانه. وعلى أي حال: الاخبار بين الشك في ذات الوجود فهي مختصة بالاجزاء، وبين الشك في صحة الموجود فهو مختص بماله جهة صحة وفساد بلحاظ فقد قيد أو شرط أو جزء، وأما الشك في ذات الكل أو الشك في وجود الصحيح: فلا يستفاد من هذه الاخبار شئ وحينئذ لا مجال لاخذ الجامع بين الكل والجزء كي يحتاج إلى عناية، مع أنه يصح بلا تكلف عناية ولا تنزيل، كما أشرنا. (١) منها: رواية زرارة، قال: قلت لابي عبد الله - عليه السلام - رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة؟ قال - عليه السلام - يمضي، قلت: رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر؟ قال - عليه السلام - يمضي، قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال: يمضي، قلت: شك في القراءة وقد ركع؟ قال: يمضي، قلت: شك في الركوع وقد سجد؟ قال عليه السلام - يمضي في صلاته، ثم قال - عليه السلام - يا زرارة! إذا خرجت من شئ ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشئ. ومنها: رواية إسماعيل بن جابر، قال: قال ابو جعفر - عليه السلام - إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعدما قام فليمض، كل شئ شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه. ومنها موثقة ابن بكير عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر - عليه السلام - قال - عليه السلام - كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو. ومنها: موثقة ابن ابي يعفور: إذا شككت في شئ من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكك بشئ، إنما الشك إذا كنت في شئ لم تجزه. ومنها: غير ذلك (منه). (*)

منزلة الشك في الكل في الحكم بعدم الالتفات إليه، فيكون إطلاق الشئ على الجزء باللحاظ السابق على التركيب وصار من مصاديق الشئ تعبدا وتنزيلا، فالكبرى المجعولة الشرعية ليست هي إلا عدم الاعتناء بالشئ المشكوك فيه بعد التجاوز عنه. ولهذا الكبرى صغريان: وجدانية تكوينية وهي الشك في الكل بعد الفراغ عنه من غير فرق بين الصلاة وغيرها (١) وصغرى تعبدية تنزيلية وهي الشك في الجزء في خصوص باب الصلاة. والذي يدل على هذا التنزيل رواية " زارة " و " إسماعيل بن جابر " فيكون المراد من " الشئ " في قوله - عليه السلام - " إنما الشك في شئ لم تجزه " (٢) مطلق الشئ مركبا كان أو غير مركب، ولا يشمل جزء المركب بما هو جزء في عرض شموله للكل، بل إنما يشمل بعناية التعبد بعد تنزيل الجزء منزلة الكل في كونه شيئا بلحاظ المرتبة السابقة على التركيب، فلم يستعمل الشئ في الجزء والكل في مرتبة واحدة حتى يقال: إنه لا يصح إطلاق الشئ على الجزء في مرتبة إطلاقه على الكل، فيرتفع الاشكال الثاني الذي هو العمدة. وأما بقية الاشكالات - فالانصاف: أنها ضعيفة يمكن الذب عنها بلا مؤنة. أما الاشكال الاول: ففيه أن المراد من الشك في الشئ إنما هو الشك في وجود الشئ بمفاد كان التامة، والمشكوك فيه في قاعدة الفراغ أيضا وجود الكل بمفاد كان التامة، غايته أن الشك في وجود الكل يكون مسببا عن الشك

(١) أقول: لو علم بفوت سجدة في صلاته مع الشك في صحتها بعد الفراغ عنه من جهة الاخلال بالترتيب أو الموالات، لا مجال لاجراء " قاعدة التجاوز " بلحاظ انطباقه على الجزء، فلا محيص من اجراء القاعدة بلحاظ الشك في وجود الصحيح، ومن المعلوم: أن هذا البيان لا يثبت موضوع قضاء السجدة، إذ هو من آثار صحة هذه الصلاة، لا من آثار وجود الصحيح في العالم، كما هو ظاهر. (٢) الوسائل الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٣. (*).

في وجود الجزء أو الشرط، فلم يختلف متعلق الشك في قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ. وأما الاشكال الثالث: ففيه أن التناقض في المدلول مبني على صدق الشك في الكل عند الشك في الجزء في الاثناء بعد التجاوز عن محل الجزء، وهو ممنوع، فان الشك في الكل إنما يصدق بعد الفراغ عنه، فلا يصدق على الشك في الحمد عند الركوع الشك في الصلاة قبل التجاوز عنها، بل إنما يصدق عليه الشك في الحمد بعد التجاوز عنه، فلا يجب العود إليه، وذلك واضح. وأما الاشكال الرابع: ففيه أن المراد من التجاوز إنما هو التجاوز عن محل المشكوك فيه مطلقا، فان الشك في قاعدة الفراغ أيضا يكون بعد التجاوز عن محل الجزء المشكوك فيه الذي كان سببا للشك في وجود الكل. وأما الاشكال الخامس: ففيه أن متعلق الشك في قاعدة التجاوز والفراغ إنما هو وجود الجزء، وليس الكل في قاعدة الفراغ ظرفا للشك، لما عرفت: من أن الشك في الكل دائما يكون مسببا عن الشك في وجود الجزء أو الشرط. فلم يختلف متعلق الشك في القاعدتين. فتحصل: أنه لا مانع من الالتزام بوحدة الكبرى المجعولة الشرعية (١) وربما تترتب على ذلك ثمرات مهمة، يأتي الاشارة إليها (إن شاء الله تعالى). وبما ذكرنا ظهر: اختصاص قاعدة التجاوز بأجزاء الصلاة، ولا تجرّي في أجزاء سائر المركبات الاخر، لاختصاص مورد التعبد والتنزيل بأجزاء الصلاة، فلا خصوصية للطهارات الثلاث حتى

قال: إنها خارجة عن عموم قاعدة التجاوز بالتخصيص للاخبار والاجماع، فانه لا عموم في القاعدة حتى يكون

(١) أقول: لعمري ! ان استنباط القاعدتين من اختلاف لسان الاخبار في غاية الامكان، فحمل الجميع على مساق واحد ثم منع الشمول للكل والجزء إلا بتوسيط تنزيل الجزء منزلة الكل مما يأبى عنه الطبع والذوق المستقيم. (*)

[٦٢٧]

خروجها بالتخصيص. المبحث الثاني التجاوز عن الجزء إنما يكون بالتجاوز عن محله، لا عن نفسه، ولذلك قبل: إنه لا بد من تقدير المحل الذي يضاف إليه التجاوز. ولكن يمكن أن يقال: إنه لا حاجة إلى التقدير، إذ بعدما نزل الشك في الجزء منزلة الشك في الكل كان نسبة التجاوز إلى الجزء على الحقيقة، بتنزيل التجاوز عن المحل منزلة التجاوز عن نفسه (١) فاضيف التجاوز إلى الجزء حقيقة، كما هو مسلك السكاكي في باب الاستعارة. وعلى كل حال: المراد من المحل المتجاوز عنه هو المحل الشرعي، أي المحل الذي عينه الشارع للجزء حسب ما يدل عليه أدلة الترتيب بين الاجزاء، ولا عبرة بالمحل العادي في شئ من الموارد. وقد ذهب بعض الاعلام إلى اعتبار المحل العادي في بعض الموارد، كالشك في التطهير والاستبراء بعد التجاوز عن محلها العادي، وكالشك في غسل الجانب الايسر لمن اعتاد غسله عقيب غسل الجانب الايمن بلا فصل. وفيه مالا يخفى، فان فتح باب المحل العادي يوجب تأسيس فقه جديد، مع أنه لا عين له في الاخبار. نعم: قد تقتضي العادة صدق عنوان التجاوز والمضى ونحو ذلك من العناوين المأخوذة في الأدلة. وتفصيل ذلك: هو أن الجزء المشكوك فيه، تارة: يكون هو الجزء الاخير من

(١) أقول: مجرد التنزيل لا يكفي، بل يحتاج إلى عناية تنزيل المشكوك منزلة الموجود، وحينئذ يكفي هذه العناية لاضافة التجاوز إليه، بلا احتياج إلى تنزيل الجزء منزلة الكل، كما لا يخفى. (*)

[٦٢٨]

العمل، كالتسليم في الصلاة، وغسل الجانب الايسر في الغسل الترتيبي، والمسح في الوضوء، ونحو ذلك. واخرى: يكون الجزء المشكوك فيه ما عدا الجزء الاخير. فان كان ما عدا الجزء الاخير، فلا إشكال في صدق التجاوز والمضى والفراغ عن العمل، ولا يأتي فيه البحث عن اعتبار المحل العادي، لان التجاوز عن ما عدا الجزء الاخير إنما يكون من التجاوز عن المحل الشرعي، فان المفروض: اعتبار الترتيب بين الاجزاء. وإن كان المشكوك فيه هو الجزء الاخير، فقد يتوهم: عدم جريان قاعدة الفراغ في العمل الذي يشك في جزئه الاخير، للشك في تحقق الفراغ، فان الفراغ عن العمل لا يكاد يتحقق إلا بالجزء الاخير منه. هذا، ولكن التحقيق: أنه لا فرق في عدم الاعتناء بالشك بين أن يتعلق الشك بالجزء الاخير أو بغيره. أما في باب الصلاة: فواضح، فانه عند الشك في التسليم تجري قاعدة التجاوز، ولا نحتاج إلى قاعدة الفراغ. وتوهم: أن التجاوز عن الجزء إنما يكون بالدخول في الغير المترتب عليه شرعا وليس ما وراء التسليم ما يكون مترتباً عليه شرعا فاسد، فان الشك في التسليم، إما أن يكون في حال الاشتغال بالتعقيب، وإما أن يكون في حال السكوت.

وعلى الثاني: فاما أن يكون الشك فيه بعد فعل ما ينافي الصلاة عمدا وسهوا كالحدث، وإما أن يكون بعد فعل ما ينافيها عمدا لا سهوا كالتكلم، وإما أن يكون قبل فعل المنافى. فان كان الشك في التسليم في حال الاشتغال بالتعقيب: فلا ينبغى الاشكال في جريان قاعدة التجاوز فيه، فان محل التعقيب شرعا بعد التسليم، ولا يضر بذلك عدم كون التعقيب من أجزاء الصلاة، فانه يكفى كونه من توابع الصلاة وملحقاتها كالاذان والاقامة، وقد صرح في رواية " زرارة " بجران

[٦٢٩]

قاعدة التجاوز في الاذان والاقامة. وإن كان الشك في التسليم بعد فعل ما ينافي الصلاة عمدا وسهوا: فلا يبعد جريان قاعدة التجاوز فيه أيضا، فانه وإن لم يجعل الشارع لما ينافي الصلاة محلا بل جعله من المبطلات، إلا أنه لما كان تحليلها التسليم كان محل التسليم قبل فعل المنافى، فان الحكم المجعول الشرعي - الاعم من الوضعي والتكليفي - وهو عدم وقوع المنافى قبل التسليم، فيجري عليه حكم المحل الشرعي. وبذلك يمكن أن يقال: إن حكم المنافى العمدي دون السهوي حكم المنافى العمدي والسهوي من هذه الجهة، لانه يعتبر أن يكون التسليم قبل الكلام، ولا ينافي ذلك كون الكلام السهوي غير مبطل للصلاة، فانه على كل حال تحليلها إنما يكون بالتسليم، فتأمل. وإن كان الشك في التسليم في حال السكوت قبل فعل المنافى العمدي والسهوي: فالأقوى كونه من الشك في المحل، ويجب فعل التسليم إذا لم يكن السكوت ماحيا للصورة بطوله، وإلا دخل في القسم السابق. هذا كله إذا كان الشك في الجزء الاخير من الصلاة. وإن كان الشك في الجزء الاخير من المركبات الاخر - كالغسل والوضوء ونحو ذلك - فقاعدة التجاوز لا تجري فيه، لما عرفت: من أن قاعدة التجاوز إنما تجري في خصوص أجزاء الصلاة ولا تعم الشك في أجزاء المركبات الاخر. ولكن تكفينا قاعدة الفراغ، فان دعوى اختصاصها بما إذا كان المشكوك فيه ما عدا الجزء الاخير ممنوعة، خصوصا إذا لزم من الاعتناء والالتفات إلى الجزء إعادة المركب من أوله، كما في المركبات التي يعتبر فيها الموالاة، كالوضوء، فان الشك في المسح بعد جفاف الاعضاء أو قبله مع تخلل الفصل الطويل المفوت للموالاة لو كان يقتضي الاعتناء والالتفات إليه كان اللازم إعادة الوضوء، لفوات الموالاة بين الاجزاء. والظاهر: جريان قاعدة الفراغ،

[٦٣٠]

لصدق الانصراف والمضي، فيشملة قوله - عليه السلام - " كلما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو " (١) فان إعادة الوضوء في الفرض ينافي المضي عليه. نعم: لو كان الشك في المسح قبل جفاف الاعضاء، فلا إشكال في أنه يجب المسح مع عدم تخلل الفصل الطويل، لانه يكون من الشك في المحل، فلا يصدق عليه الانصراف والمضي، هذا إذا كان الاعتناء بالشك يقتضي إعادة المركب. وأما إذا كان الاعتناء به لا يقتضي إلا الاتيان بالجزء المشكوك فيه، لعدم اعتبار الموالاة بين الاجزاء - كالتوصليات وكالغسل - ففي جريان قاعدة الفراغ وعدمه إشكال، ولعل من اعتبر المحل العادي اعتبره في هذا القسم من المركبات، وقد عرفت: أنه لا عبرة بالمحل العادي. ولكن مع ذلك يمكن أن يقال: إن صدق التجاوز والمضي لا يتوقف على العلم باتيان الجزء الاخير، بل يكفى في صدق ذلك الاتيان بمعظم الاجزاء إذا كان من عادة المكلف عدم الفصل بين الاجزاء والاتيان بها متوالية (٢). والحاصل: أنه لا يعتبر في صدق

المضي والتجاوز عن الشيء عدم كون المشكوك فيه الجزء الاخير، بل لو علم المكلف أنه أتى بالجزء الاخير وكانت بقية الاجزاء مشكوكة لم يصدق عليها التجاوز والمضي، فصدق التجاوز والمضي يدور مدار فعل معظم الاجزاء، لكن مع جريان العادة على التابع والمواليات بين الاجزاء، فانه لا يصدق عرفا التجاوز عن جملة المركب إلا إذا جرت العادة على ذلك، فاعتبار العادة إنما هو لاجل صدق المضي والتجاوز معها، لا لكونها

(١) الوسائل الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦ لفظ الحديث " كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكرها فامضه ولا إعادة عليك فيه ". (٢) أقول: في صدق المضي لمحض العادة المزبورة نظر، والعمدة صدقه باتيان معظم أجزائه وعدمه، كان في البين عادة أم لا، فتدبر. (*)

[٦٣١]

معتبرة في حد نفسها - كما مال إليه بعض الاعلام - فانه قد عرفت عدم قيام الدليل على اعتبارها ولا يمكن الالتزام بذلك كلية، فهل ترى أنه يمكن القول بعدم وجوب أداء الدين إذا كان من عادة المديون أداء الدين في وقت خاص فشك في أدائه في وقته المعتاد تمسكا بقوله - عليه السلام - " كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو " (١) فتأمل جيدا. المبحث الثالث لا إشكال في اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز، لعدم صدق التجاوز عن الجزء المشكوك فيه بدون الدخول في الجزء المترتب عليه. وفي اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ إشكال منشأه اختلاف الاخبار (٢) فظاهر جملة منها اعتبار ذلك - كموثقة ابن أبي يعفور وظاهر جملة

(١) الوسائل الباب ٢٣ من أبواب الخل، الحديث ٣. (٢) أقول: هذا الاشكال ناش عن جعل مفاد قاعدة الفراغ الشك في الوجود، وإرجاع موثقة " ابن يعفور " إلى بيان قاعدة الفراغ وجعل لسانه مع لسان موثقة " ابن بكير " واحدا، والا لا يبقى مجال لإشكال أصلا، لان الشك في الوجود مختص بالاجزاء المستلزم تجاوزه للدخول في الغير، بخلاف الشك في صحة الموجود الذي هو مفاد موثقة " ابن بكير " فانه لا يقتضي الدخول في الغير بعد صدق مضي العمل بفراغه عنه. نعم: قد يشكل الامر في موثقة " ابن بكير " من جهتين: إحداهما - من حيث اقتضاء عموم قاعدة التجاوز في غير الصلاة أيضا، مع ان ظاهرهم تخصيصها بباب الصلاة. ثانيهما - عدم عملهم به في مورد القاعدة المستلزم لتخصيص المورد المستهجن. وحل الاشكال: هو انه بعد شرح التجاوز والدخول في الغير في الوضوء بالدخول في غير الوضوء بقريئة الفقرة الاخرى من قوله - عليه السلام - " صرت في حالة اخرى من الصلاة " لا يبقى مجال لتخصيص المورد ولا التعدي في قاعدة التجاوز المضروب في أثناء العمل إلى غير باب الصلاة. وحينئذ المستفاد من هذه الرواية نوعا من قاعدة التجاوز الجاري بعد العمل أيضا، ولا بأس بالتعدي عنه إلى غير باب الصلاة. وأما النوع الجاري في الاتناء: فهو مختص بباب الصلاة. وأما قاعدة الفراغ: فهو لا يحتاج = (*)

[٦٣٢]

اخرى عدم اعتبار الدخول في الغير - كموثقة ابن بكير - في دور الامر بين حمل المطلق على المقيد وبين الاخذ بالاطلاق وحمل التقييد على الغالب، لان الغالب حصول الشك بعد الدخول في الغير، فلا يكون للتقييد ظهور في كونه للاحتراز، نظير قوله تعالى: " وربائبكم اللاتي في حجوركم ". وقد يناقش في إطلاق المطلق بدعوى انصرافه إلى الغالب، فانه بعد تسليم كون الغالب حصول الشك بعد الدخول في الغير ينصرف المطلق إلى ما هو الغالب، فيدور الامر بين الوجهين: حمل التقييد على الغالب فيخرج عن كونه للاحتراز، أو حمل المطلق على الغالب فيلغو الاطلاق. هذا، ويمكن الخدشة في

كلام الوجهين. أما في الوجه الاول: فبأن مجرد غلبة القيد لا يوجب رفع اليد عن ظهوره في كونه للتقييد، فان الاصل في التقييد أن يكون للاحتراز، إلا إذا علم من الدليل أو من الخارج ورود القيد مورد الغالب، بحيث كان ذكره لمجرد الغلبة لا للاحتراز به، كما في الآية المباركة. وأما في الوجه الثاني: فبأن مجرد كون الغالب حصول الشك بعد الدخول في الغير لا يوجب انصراف المطلق إلى الغالب، فانه لا عبرة بغلبة الوجود ما لم تقتض صرف ظهور اللفظ - كما بيناه في محله - فالانصاف: أن الذي يقتضيه الجمع بين الأدلة هو حمل المطلق على المقيد. فالاولى بل الأقوى اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ أيضا، ولكن يكفي في الغير المعبر فيها مطلق الغير، بحيث يكون الشخص في حالة اخرى مغايرة لحال الاشتغال بالمركب، كما يدل عليه قوله - عليه السلام - في ذيل صحيحة زرارة: " فإذا قمت من الوضوء و فرغت عنه وقد صرت في حالة اخرى

= إلى الدخول في الغير، بل جارية حتى مع الشك في الصحة من جهة الترتيب والموالات، ولا مجال لجريان القاعدة الأولى بنوعيه، كما لا يخفى: فتدبر تعرف. (*)

[٦٣٣]

في الصلاة أو غيره فشككت في بعض ما سمي الله مما أوجب الله عليك لا شئ عليك " (١) نعم: لا يبعد عدم كفاية السكوت المجرد، فان الظاهر من قوله - عليه السلام - " وقد صرت في حالة اخرى " أو قوله: " دخلت في غيره " ونحو ذلك مما ورد في الاخبار، هو الاشتغال بأمر وجودي مغير لحال الاشتغال بالمركب. ومن ذلك يظهر: أن اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ إنما يكون شرطا خارجيا اعتبره الشارع تعيدا، لا لكونه يتوقف عليه صدق الفراغ، فانه لا يبعد صدق الفراغ بمجرد الانتماء ولو مع عدم الاشتغال بأمر وجودي. نعم: اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز إنما هو لاجل أنه يتوقف صدق التجاوز عليه، لا لمحض التعيد، فتأمل. المبحث الرابع قد اختلفت كلمات الاعلام في " الغير " الذي يعتبر الدخول فيه في قاعدة التجاوز، ف قيل: إنه مطلق الغير، سواء كان من الأجزاء أو من المقدمات، كالهوي والنهوض، سواء كان جزء مستقلا أو كان جزء الجزء كآخر السورة بل الآية عند الشك في أولها. وحيث إن الاخذ بعموم الغير بهذه المثابة ينافي قوله - عليه السلام - في رواية إسماعيل " وإن شك في السجود بعدما قام فليمض كل شئ شك فيه مما قد جاوزه الخ " (٢) فانه لو كان يكفي مطلق الدخول في الغير لم يكن وجه للتحديد في القيام عند الشك في السجود لان النهوض إلى القيام أقرب من

(١) الوسائل الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١ مع اختلاف في بعض الالفاظ. (٢) الوسائل البيا ١٥ من أبواب السجود، الحديث ٤. (*)

[٦٣٤]

السجود إلى القيام ويصدق على النهوض أنه غير السجود فالتحديد بالقيام ينافي عموم " الغير " التزم صاحب هذا القول بأن رواية إسماعيل تكون مخصصة لعموم " الغير " فيكون النهوض إلى القيام خارجا عن العموم. ولما كان الالتزام بالتخصيص في غاية الوهن والسقوط - بدهاءة أن قوله - عليه السلام - في الرواية " كل شئ شك فيه مما قد جاوزه " إنما سيق لبيان الكبرى الكلية فلا بد وان

يكون قوله - عليه السلام - " شك في السجود بعد ما قام " من صغريات تلك الكبرى ولا يمكن إخراجها عنها - قال بعض الاعلام بخروج المقدمات عن عموم " الغير " مع الالتزام بالعموم بالنسبة إلى الاجزاء المستقلة وأجزاء الاجزاء. وقيل: بخروج أجزاء الاجزاء عن العموم أيضا ويختص بالاجزاء المستقلة بالتبويب التي رسم لكل منها باب على حدة عند تدوين كتاب الصلاة - كتكبيرة الاحرام والقراءة والركوع والسجود والاشتهد ونحو ذلك - فلا يعم المقدمات ولا أجزاء الاجزاء، فلو شك المصلي في أول السورة وهو في آخرها يلزمه الرجوع إليها وإعادة السورة من أولها (١). وهذا هو الاقوى، لان شمول قوله - عليه السلام - " كل شئ شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه " للشك في الاجزاء إنما كان بعناية التباعد والتنزيل ولحاط الاجزاء في المرتبة السابقة على التركيب، فانه في تلك المرتبة يكون كل جزء من أجزاء الصلاة وأجزاء أجزائها من الآيات والكلمات

(١) أقول: لا يحتاج تخصيص " الغير " بما اعتبر جزء للصلاة بل ولا إلى هذه العناية والتنزيل [بل] المنصرف من " الغير " بقريئة الامثلة ما كان له وجود مستقل ولو بمثل الشك في وجود أية مع الدخول في أية أخرى، فضلا عن الشك في الحمد مع الدخول في السورة، مع انهما لم تكونا متنسقا بالتبويب، بل ولا في اعتبار الجزئية بناء على كون الجزء مطلق القراءة، ولذا اعتنى بالدخول في القيام مع انه ما لم يشتغل بالقراءة أو التسبيح لا يكون قيامه جزء للصلاة، كما لا يخفى. (*)

[٦٣٥]

بل الحروف شيئا مستقلا في مقابل الكل. وأما في مرتبة التأليف والتركيب: لا يكون الجزء شيئا مستقلا في مقابل الكل، بل شيئية الجزء تندك في شيئية الكل، كما تقدم. فدخول الاجزاء في عموم " الشئ " في عرض دخول الكل لا يمكن إلا بعناية التباعد والتنزيل. وحينئذ لابد من الاقتصار على مورد التنزيل، والمقدار الذي قام الدليل فيه على التنزيل هو الاجزاء المستقلة بالتبويب، فان عمدة ما ورد في عدم الاعتناء عند الشك في أجزاء الصلاة هو صحيحة " زرارة " ورواية " إسماعيل بن جابر " والمذكور فيهما هو الاجزاء المستقلة بالتبويب، ففي صحيحة زرارة، قال: " قلت لابي عبد الله - عليه السلام - رجل شك في الاذان وقد دخل في الإقامة " إلى أن قال: " قلت: رجل شك في الركوع وقد سجد؟ قال - عليه السلام - يمضي في صلاته، ثم قال: يا زرارة إذا خرجت من شئ ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشئ " (١). وفي رواية إسماعيل بن جابر، قال: " قال أبو جعفر: إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعدما قام فليمض، كل شئ شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه " (٢). وبعدها كان الظاهر من صدر الروايتين هو الاجزاء المستقلة - كالتكبيرة والقراءة والركوع والسجود فلا سبيل إلى دعوى عموم " الشئ " المذكور في الذيل للمقدمات وأجزاء الاجزاء، فان الصدر يقتضي تضييق دائرة مصب عموم " الشئ " وإطلاق " الغير " المذكور في الذيل، فلا يعم أول السورة وآخرها أو أول الآية وآخرها، وإلا كان ينبغي تعميمه لأول الكلمة وآخرها، مع أن الظاهر أنه لا فائل به.

(١) الوسائل: الباب ٢٣ من أبواب الواقع في الصلاة، الحديث ١. (٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الركوع الحديث ٤. (*)

[٦٣٦]

فالقدر الثابت من الدليل هو جريان قاعدة التجاوز في خصوص الاجزاء المستقلة بالتبويب، ولا تجري قاعدة التجاوز عند الشك في اول السورة مع كون المكلف في آخرها، فضلا عن الشك في اول الآية وهو في آخرها، أو اول الذكر وهو في آخره، فتأمل جيدا. بقي التنبيه على امور: الاول: قد عرفت: أن مقتضى رواية " زرارة " و " إسماعيل بن جابر " خروج المقدمات من الهوي والنهوض عن عموم قاعدة التجاوز، إلا أنه قد ورد في بعض الروايات عدم الالتفات إلى الشك في الركوع بعد الهوي إلى السجود. ففي رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: " قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع ؟ قال - عليه السلام - قد ركع " (١) وهذا بظاهره ينافي ما ذكرناه من خروج المقدمات عن عموم القاعدة. وحكي عن بعض: أنه حمل قوله - عليه السلام - في رواية زرارة وإسماعيل بن جابر: " شك في الركوع وقد سجد - أو - بعدما سجد " على الهوي إلى السجود، ولا يخفى بعده. فالاولى أن يقال: إن للهوي إلى السجود مراتب، فانه من مبدء التقوس إلى وضع الجبهة على الارض يكون كله هوبا، فيحمل الهوي في رواية " عبد الرحمن " على آخر مراتبه الذي يتحقق به السجود، فيرتفع التعارض بين الأدلة (٢) ولا يخفى: أن حمل رواية " عبد الرحمن " على ذلك أقرب من حمل

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٦. (٢) أقول: هذا المعنى ينافي مع جعل السجود بدخول الغاية، فان ظاهره خروج ما بعده عن المغيا، = (*)

[٦٣٧]

السجود على الهوي، فانه لا يلزم من ذلك سوى تقييد إطلاق الهوي وحمله على المرتبة الاخيرة، فلا عبرة بالهوي قبل وضع الجبهة على الارض. الامر الثاني: مقتضى ما ذكرناه من أن المراد من " الغير " الذي يعتبر الدخول فيه هو الجزء المترتب على المشكوك فيه بحسب ما قرره الشارع، هو جريان قاعدة التجاوز لو شك في الحمد عند الاشتغال بالسورة، أو شك في السجود في حال التشهد، لان كلا من السورة والتشهد مترتب على الحمد والسجود. ولكن الذي يظهر من روايتي " زرارة " و " إسماعيل بن جابر " عدم جريان قاعدة التجاوز في الفرضين، فان المذكور في رواية زرارة هو الشك في القراءة بعد الركوع، والمذكور في رواية اسماعيل بن جابر هو الشك في السجود بعد القيام، ولم يذكر فيهما التشهد والسورة. هذا، ولكن يمكن أن يقال: إن عدم ذكر التشهد في رواية " إسماعيل " لمكان أن الامام - عليه السلام - في مقام بيان الشك في الركوع والسجود من الركعة الاولى التي لا تشهد فيها، فيكون الشك في السجود من الركعة الثانية في حال التشهد داخلا في الكبرى الكلية المذكورة في ذيل الرواية، وهي قوله: " كل شئ شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه ". وأما عدم ذكر السورة في رواية زرارة: فيمكن أن يقال: إن المراد من الشك في القراءة الشك في مجموع الحمد والسورة، وأما الشك في الحمد وحدها بعد الاشتغال بالسورة: فلم يتعرض السائل لفرضه، بل ذكره الامام - عليه السلام - في الكبرى الكلية المذكورة في الذيل وهي قوله - عليه السلام - " إذا خرجت من شئ ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشئ " فتأمل جيدا.

= فلا يشمله الاطلاق ما يتحقق به السجود كي يقيد إطلاقه بخصوصه، بل التصرف في قوله: " بعدما قام " على النهوض المشرف للقيام أولى من هذا التصرف. وحينئذ

لولا إعراضهم عن هذه الرواية لا محيص من إدخال المقدمات مثل الهوي والنهوض في الغير، كما لا يخفى. (*)

[٦٣٨]

الامر الثالث: لا فرق في " الغير " المترتب على الجزء المشكوك فيه بين أن يكون من الأجزاء الواجبة أو المستحبة، بل لا فرق بين أن يكون جزء مستحبا أو كان مستحبا في حال الصلاة وإن كان خارجا عن حقيقتها - كالفنوت على أحد الوجهين فيه - وبديل على ذلك قوله في صحيحة زرارة " رجل شك في الاذان وقد دخل في الإقامة ؟ قال - عليه السلام - يمضي " (١) فان الاذان والاقامة من المستحبات الخارجة عن الصلاة المتقدمة عنها، فالمستحبات الداخلية أولى بذلك. الامر الرابع: الشك في التشهد بعد القيام يندرج في الكبرى الكلية المذكورة في الروايات وإن لم يصرح به. الامر الخامس: لو شك في القراءة في حال الهوي إلى الركوع قبل الوصل إلى حده، فان قلنا: إن الهوي من القيام إلى الركوع من المقدمات كالهوي إلى السجود، فلا إشكال في وجوب العود إلى القراءة، وإن قلنا: إن الهوي ليس من المقدمات بل هو من واجبات الركوع كما هو المختار - لان لازم كون القيام المتصل بالركوع من الاركان هو وجوب الهوي من مبدء النفوس إلى حد الركوع - فالظاهر عدم وجوب العود إلى القراءة، لصدق الدخول في الغير، والمسألة لا تخلو عن إشكال.

(١) أقول: لا أرى دلالة على مدعاه: من ان " الغير " الكافي الشك في جزء الصلاة ولو كان مستحبا نفسيا فيها، إذ غاية دلالة جريان قاعدة التجاوز فيما هو من تبعات الصلاة بملاحظة الترتيب المأخوذ فيها، لا في نفس أجزائه بملاحظة الترتيب المأخوذ بينه وبين ما هو مستحب نفسي في الصلاة. نعم: غاية الامر بتعدى من المستحبات الخارجية إلى المستحبات الداخلية بملاحظة الترتيب المأخوذ في نفسها، لوحدة السنخية، لا بينها وبين ما هو جزء للصلاة الذي هو من غير سنخها، فتدبر. (*)

[٦٣٩]

المبحث الخامس في جريان قاعدة التجاوز والفراغ في الشرائط اعلم: أن الشرائط المعتبرة في الصلاة على أقسام ثلاثة: الاول: ما كان شرطا للصلاة في حال الاجزاء، كالطهور والستر والاستقبال. الثاني: ما كان شرطا عقليا لنفس الاجزاء، بمعنى أنه مما يتوقف عليه تحقق الجزء عقلا، كالمولات بين حروف الكلمة، فانه لا يكاد يصدق على الحروف المنفصلة عنوان الكلمة. الثالث: ما كان شرطا شرعيا للاجزاء، كالجهر والاخفات بالقرءة، بناء على كونها شرطا للقراءة لا للصلاة في حال القراءة، كما لا يبعد دلالة قوله تعالى: " ولا تجهر بصلاتك " (١) على كونهما شرطا للصلاة. وقبل التعرض لحكم الأقسام ينبغي التنبيه على أمر: وهو أن المجعول في قاعدة التجاوز والفراغ إنما هو البناء على وقوع الجزء المشكوك فيه، فانها لو لم تكن من الامارات فلا أقل من كونها من الاصول المحرزة، كما يدل عليه رواية حماد بن عثمان قال: " قلت: لابي عبد الله - عليه السلام - أشك وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا، فقال - عليه السلام - قد ركعت " (٢) وكقوله - عليه السلام - في بعض أخبار الوضوء: " هو حين يتوضأ

(١) سورة بني إسرائيل الآية: ١١٠. (٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٢. (*)

أذكر " (١) إلى غير ذلك من الاخبار الظاهرة في كون القاعدة محرزة لوقوع المشكوك فيه، كالاستصحاب. ولا ينافي ذلك قوله - عليه السلام - في بعض الاخبار: " كلما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو " (٢) فان عدم دلالة ذلك على التنزيل والاحراز لا يضر بدلالة الاخبار الاخر عليه. وبالجملة: ملاحظة الاخبار توجب القطع بكون الحكم المجعول في الباب هو البناء على وقوع المشكوك فيه، من غير فرق في ذلك بين قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ. وكان شيخنا الاستاذ - مد ظله - قبل هذا يميل إلى عدم كون قاعدة الفراغ من الاصول المحرزة، إلا أنه لما كان ذلك ينافي وحدة الكبرى المجعولة الشرعية التزم بأن قاعدة الفراغ كقاعدة التجاوز من الاصول المحرزة، وهو الحق الذي لا محيص عنه. إذا تبين ذلك، فنقول: قد عرفت أن الشروط على أقسام ثلاثة: الاول: ما يكون شرطاً للصلاة في حال الاجزاء، وهو أيضاً على قسمين: فانه تارة: يكون للشرط محل مقرر شرعي، كما لا يبعد أن تكون الطهارة الحديثة كذلك، فان قوله تعالى: " إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الخ " (٣) يدل على أن محل الطهارة قبل الصلاة. واخرى: لا يكون للشرط محل شرعي كالاستقبال والستر، فان المعتبر شرعاً وقوع الاجزاء في حال الاستقبال والستر من دون أن يكون لهما محل شرعي، غاية أنه يتوقف عقلاً تحقق الاستقبال والستر قبل الصلاة مقدمة ليقع التكبير في حال الاستقبال والستر. وعلى كلا

(١) الوسائل: الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧. (٢) الوسائل: الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦ ولفظ الحديث " كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكرها فامضه ولا إعادة عليك فيه ". (٣) المائدة: ٦ (*)

التقديرين: فتارة يشك في حصول الشرط في أثناء المشروع، واخرى يشك فيه بعد الفراغ عنه. فان كان الشك في الشرط في أثناء المشروع وكان للشرط محل مقرر شرعي: فلا إشكال في جريان قاعدة التجاوز فيه، ويترتب عليه جميع آثار وجود الشرط كما لو احرز الشرط بأصل آخر، وهذا في الشرائط التي لا تتعلق بها إرادة مستقلة بل تتعلق بها الارادة بتبع تعلقها بالمشروط واضح، ولكن الظاهر أن لا يكون له مثال. وأما الشرائط التي يمكن أن تتعلق بها إرادة مستقلة - كما إذا كان عمل من الاعمال المستقلة المستحبة أو الواجبة شرطاً لعمل آخر، كالطهارة الحديثة وكصلاة الظهر، فان كلا منهما مما يمكن أن تتعلق به الارادة لا بتبع إرادة المشروع بل بنفسه، ومع ذلك يكون وجوده شرطاً لصحة المأمور به، فالطهارة شرط لمطلق الصلوات، وصلاة الظهر شرط لصحة صلاة العصر حسب ما دلت عليه أدلة الترتيب - ففي جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الشرط في أثناء المشروع وعدمه وجهان. وعلى تقدير جريان القاعدة: ففي جواز ترتيب جميع آثار وجود الشرط مطلقاً حتى بالنسبة إلى غير ما بيد المكلف من المشروع أو وجوب الاقتصار على ترتيب آثار وجود الشرط بالنسبة إلى خصوص ما بيده من المشروع، وجهان. والثمره بين الوجوه الثلاثة مما لا تكاد تخفى. فانه لو قلنا بعدم جريان قاعدة التجاوز كان اللازم في مثال الطهارة قطع الصلاة واستئنافها بعد تجديد الطهارة لو شك فيها في أثناء الصلاة، وفي مثال صلاة الظهر والعصر العدول بالنية وإتمامها ظهراً لو شك في صلاة الظهر في أثناء صلاة العصر. وإن قلنا بجريان القاعدة فبناء على وجوب ترتيب جميع آثار وجود الشرط مطلقاً حتى بالنسبة إلى

غير ما بيد المكلف: كان اللازم جواز فعل كل مشروط بالطهارة بلا تجديد الوضوء في مثال الطهارة وعدم وجوب

[٦٤٢]

الاتيان بصلاة الظهر بعد إتمام العصر ولو مع بقاء الوقت، وأما بناء على وجوب الاقتصار على خصوص ما بيده: فغاية ما يلزم جواز إتمام ما بيده من الصلاة مع الشك في الطهارة وجواز إتمامها عصرا مع الشك في الظهر، وأما بعد الإتمام: فيجب تجديد الطهارة للصلوات الأخرى ويجب فعل الظهر مع بقاء الوقت. هذا، والانصاف: أن المسألة لا تخلو عن الأشكال، فإن مقتضى كون قاعدة التجاوز من الأصول المحرزة هو وجوب ترتيب جميع آثار وجود الشرط مطلقا، ففي المثالين: لا يجب تجديد الطهارة للصلوات كما لو كان مستصحب الطهارة، ولا يجب فعل الظهر بعد إتمام العصر كما لو فرض أنه قام أصل محرز على فعل صلاة الظهر. ولكن الالتزام بذلك في غايته الأشكال، كما أن الالتزام بعدم جريان قاعدة التجاوز أصلا - بدعوى أن مورد القاعدة هو الأجزاء والشرائط التي لا تتعلق بها إرادة مستقلة - أشكل، فإن الشك في الطهارة الحديثة لا يقصر عن الشك في الأذان والأقامة مع أنهما من المستحبات الخارجة عن الصلاة. بل الذي يعتبر في القاعدة هو إمكان أن يتعلق بالمشكوك إرادة تبعية، لا أنه لابد وأن يكون كذلك. والذي يترجح في النظر هو جريان القاعدة بالنسبة إلى خصوص ما بيد المكلف من الصلاة، ففي المثالين: يمضي على صلاته ولو مع الشك في الطهارة ويتم صلاته عصرا وبعد الصلاة يجب عليه تجديد الوضوء للصلوات الأخرى ويجب عليه فعل الظهر مع بقاء الوقت، والمسألة بعد تحتاج إلى مزيد تأمل. هذا إذا شك في الشرط في أثناء الصلاة. وإن شك فيه بعد الفراغ: فلا إشكال في جريان قاعدة الفراغ فيه، بل يمكن جريان قاعدة التجاوز، فإن الشك في الفراغ مسبب عن الشك في الشرط، فتجري قاعدة التجاوز بالنسبة إلى نفس الشرط إذا كان للشرط محل

[٦٤٣]

مقرر شرعي، كما هو مفروض الكلام، ودعوى: اختصاص قاعدة التجاوز بما إذا كان الشك في أثناء العمل مما لا شاهد عليها، بل الذي يعتبر في قاعدة التجاوز هو أن يكون الشك فيما قد جاوز المكلف محله ودخل في غيره، وأما كون الغير متصلا بالمشكوك: فلا يعتبر، فإنه لا إشكال في جريان قاعدة التجاوز لو شك المكلف في أول الصلاة وهو في آخرها. فالأقوى: جريان قاعدة التجاوز في مفروض الكلام. وفي جواز ترتيب جميع آثار وجود الشرط حتى بالنسبة إلى غير الصلاة التي فرغ عنها المكلف أو وجوب الاقتصار على خصوص تلك الصلاة؟ إشكال، تقدم الكلام فيه. هذا كله إذا كان للشرط محل مقرر شرعي، وإن لم يكن للشرط محل شرعي، كالستر والاستقبال: فإن كان الشك فيه في أثناء الصلاة: فالأقوى عدم جريان قاعدة التجاوز فيه، لأنه ليس له محل شرعي لكي يصح إضافة التجاوز إليه، فلا يندرج في قوله - عليه السلام - " كل شئ شك فيه مما قد جاوزه الخ " والمحل العادي قد عرفت ما فيه. فما ينقل عن المدارك وغيره - من أن الشك في الشروط عند الدخول في المشروط أو الكون على هيئة الداخل حكمه حكم الشك في الأجزاء في عدم الالتفات فلا اعتبار بالشك في الوقت والقبلة واللباس والطهارة وأمثالها بعد الدخول في الغاية والمشروط - ضعيف غايته. وإن كان الشك فيه بعد الفراغ: فلا إشكال في جريان قاعدة الفراغ. هذا كله إذا شك في القسم الأول من الشروط، وهو ما كان

شرطا للصلاة في حال الاجزاء. القسم الثاني: ما يكون شرطا عقليا
لنفس الجزء، كالموالة بين حروف

[٦٤٤]

الكلمة. ولا إشكال أيضا في جريان قاعدة التجاوز عند الشك فيه، لان الشك في تحقق الموالة بين حروف الكلمة يرجع إلى الشك في وجود الكلمة وقاعدة التجاوز تحرز الوجود، وفرق واضح بين الموالة في حروف الكلمة وبين الموالة في كلمات الآية، فان الموالة بين حروف الكلمة مما يتوقف عليها وجود الكلمة عقلا، بخلاف الموالة بين كلمات الآية، فانه لا يتوقف عليها وجود الآية عقلا مطلقا، من غير فرق في ذلك بين الموالة بمعنى التتابع العرفي بناء على اعتبارها لصورة الصلاة وبين الموالة بمعنى التتابع العرفي بناء على اعتبارها زائدا على اعتبار عدم الفصل الطويل الماحي للصورة - كما هو قول جماعة - فانه لا يكاد يشك في تحقق الآية عقلا ولو مع الفصل الطويل بين كلماتها، فالموالة بين كلمات الآية بكلا وجهيها إنما تكون من الشروط الشرعية لا العقلية. هذا، مضافا إلى أن الموالة بين كلمات الآية إنما تكون من شرائط الصلاة كالستر والاستقبال، وليست من شرائط الآية، بخلاف الموالة بين حروف الكلمة، فانها من شرائط نفس الكلمة. فما يظهر من الشيخ - قدس سره - من اتحاد حكم الموالة بين حروف الكلمة مع الموالة بين كلمات الآية، ليس على ما لا ينبغي، بل الأقوى اختلاف حكمهما، فانه عند الشك في الموالة بين حروف الكلمة تجري قاعدة التجاوز، لما عرفت: من أن الشك فيها يرجع إلى الشك في وجود الكلمة. وأما الشك في الموالة بين كلمات الآية: فان كان الشك فيها بالمعنى المقابل لمحو الصورة فهو يرجع إلى الشك في عروض المبطل، لان الفصل الطويل الماحي للصورة من المبطلات مطلقا ولو وقع عن نسيان، فيكون حكمه حكم الشك في سائر المبطلات العمدية والسهوية، وفي جريان استصحاب صحة الاجزاء السابقة وعدمه جريانه كلام تقدم تفصيله. وإن كان الشك فيها بالمعنى المقابل للتتابع العرفي فالقطع بفواتها سهوا

[٦٤٥]

لا يوجب البطلان، فضلا عن الشك فيه، فان المفروض: أنها شرطا للصلاة في حال القراءة والادكار، وبمجرد القراءة بفوت محلها، فان العود إلى القراءة والذكر لتدارك الموالة يوجب الزيادة العمدية، فلا يجوز العود إلى القراءة لتدارك الموالة. وعلى كل حال: لا أثر لجريان قاعدة التجاوز عند الشك في فوات الموالة بين الكلمات بكلا معنيها، فما في كلام الشيخ - قدس سره - من عطف الموالة بين الكلمات على الموالة بين حروف الكلمة، مما لا وجه له. القسم الثالث من الشروط ما يكون شرطا شرعيا للجزء، ولم نعثر له على مثال سوى الجهر والاخفات بالقراءة على أحد الوجهين فيهما والبحث عن الشك في الجهر والاخفات بالقراءة قليل الجدوى، لورود النص على عدم وجود العود إلى القراءة عند نسيانها ولو مع التذكر قبل الركوع، فعدم وجود العود إليها مع الشك فيهما أولى. ولكن مع ذلك ينبغي بيان حكم الشك في هذا القسم من الشروط، لعل المتتبع يعثر على مثال له غير الجهر والاخفات. فنقول: لو شك في فوات ما يكون شرطا شرعيا للجزء، فان كان الشك بعد الدخول في الركن فلا إشكال في الصحة، لان العلم بفواته نسيانا بعد الدخول في الركن لا أثر له، فضلا عن الشك في الفوات. وإن كان الشك قبل الدخول في الركن وبعد الدخول في الغير المترتب على الجزء المشروط بالمشكوك فيه فالأقوى: جريان قاعدة التجاوز فيه، بل يصح جريان

القاعدة في كل من الشرط والمشروط، لان الشك في وجود الشرط الشرعي يستتبع الشك في وجود المشروط بوصف كونه صحيحا، والمفروض: أن المكلف قد دخل في الغير المترتب على المشكوك فيه، فهو قد تجاوز محل الشرط والمشروط. فتحصل: أنه لا فرق في جريان قاعدة التجاوز بين الشك في الشرط العقلي المقوم للحقيقة وبين الشك في الشرط الشرعي للجزء. ودعوى: أن

[٦٤٦]

قاعدة التجاوز لا تجري في الشرط الذي لا يستقل بالوجود، مما لا شاهد عليها، لصدق التجاوز على ما يكون من الكيفيات. وبما ذكرنا: يظهر الاشكال فيما أفاده الشيخ - قدس سره - في الموضوع السادس، قال - قدس سره - " إن الشك في صحة الشئ المأني به حكمه حكم الشك في الاتيان، بل هو هو، لان مرجعه إلى الشك في وجود الشئ الصحيح، ومحل الكلام مالا يرجع فيه الشك إلى الشك في ترك بعض ما يعتبر في الحصة، كما لو شك في تحقق الموالة المعتبرة في حروف الكلمة أو كلمات الآية، لكن الانصاف: أن اللاحق لا يخلو عن إشكال الخ ". ولا يخفى: أن كلام الشيخ - قدس سره - في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب، بل لم يعلم المراد منه، فان الشك في مطلق الشروط يرجع إلى الشك في ترك بعض ما يعتبر في الصحة، فلا فرق من هذه الجهة بين ما ذكره في الموضوع الخامس وما ذكره في الموضوع السادس، إلا أن يقال: إن البحث في الموضوع الخامس كان مخصوصا بما يكون شرطا للصلاة في حال الاجزاء - كالطهارة والستر والاستقبال - وفي الموضوع السادس يكون البحث عن الشك فيما يكون شرطا لنفس الاجزاء، كالموالة. ولكن مع ذلك لا تخلو العبارة عن شئ، فانه لم يعلم أن محل كلامه في الموضوع السادس الشروط التي يتوقف عليها وجود الجزء عقلا - كما يشهد له التمثيل بالموالة بين حروف الكلمة - أو أن محل كلامه في الشروط الشرعية، ولكن سوق العبارة يقتضي أن يكون محل الكلام خصوص الشروط العقلية، فراجع العبارة وتأمل فيها. وعلى كل حال: لا وجه للاشكال في اللاحق، فانه لا مجال للتأمل في جريان قاعدة التجاوز في كل من الشروط العقلية والشرعية.

[٦٤٧]

المبحث السادس يعتبر في قاعدة الفراغ والتجاوز أن يكون الشك في صحة العمل راجعا إلى كيفية صدوره وانطباقه على الأمور به بعد العلم بمتعلق التكليف بأجزائه وشرائطه وموانعه موضوعا وحكما، فلو كان الشك في الصحة لاجل الشك في متعلق التكليف من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية لا تجري فيه قاعدة التجاوز والفراغ، بل لابد من الرجوع إلى ما تقتضيه الاصول العملية حسب اختلاف المقامات، فان قاعدة الفراغ والتجاوز إنما جعلت لعلاج الشك في صحة العمل المأني به من حيث انطباقه على الأمور به، فلا بد وأن يكون الشك متمحضا في الانطباق، فلا تجري القاعدة إذا كان الشك في الصحة من حيثية اخرى غير حيثية الانطباق وإن حصل منه الشك في الانطباق أيضا. وضابط كون الشك متمحضا في الانطباق هو أن يكون الشك بعد العمل، بمعنى أنه يتوقف حصول الشك على صدور العمل، بحيث لولا العمل لم يحصل الشك في الصحة والفساد، بخلاف ما إذا لم يكن الشك متمحضا في الانطباق، فانه يمكن فرض حصول الشك ولو مع عدم فرض صدور العمل. إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الشك في صحة العمل المأني به وعدمها يتصور على وحوه: فتارة: يشك في الصحة والفساد مع كون المكلف ملتفتا حال الشروع في العمل إلى ما يعتبر فيه من الاجزاء والشرائط وما ينبغي

أن يقع عليه العمل، غايته أنه بعد العمل طرء الشك في وقوعه علي ما كان ينبغي أن يقع عليه، لاحتمال أنه حصل له الغفلة وترك جزء أو شرطاً نسياناً. وإخرى: يشك في صحة العمل وفساده مع عدم التفات المكلف حال

[٦٤٨]

الشروع إلى ما ينبغي وقوع العمل عليه، بل عمل عملاً واحتمل مصادفته للواقع عن غير اختيار، بحيث لو كان حين العمل ملتفتاً لكان أيضاً شاكاً في مطابقتها ما يأتي به للمأمور به، كما إذا لم يحرز جهة القبلة بل توجه إلى جهة وصلى نحوها غفلة وبعد الصلاة التفت إلى حاله واحتمل أن تكون تلك الجهة هي القبلة، وكما في الجاهل المقصر إذا عمل عملاً بلا تقليد واجتهاد وبعد ذلك احتمل مطابقتها ما أتى به في حال الجهل لفتواه أو فتوى من يجب عليه تقليده في الحال، وهذا الوجه يتصور على وجهين: أحدهما: أنه حال الشك يعلم صورة العمل وكيفية وقوعه، كما إذا علم أن الجهة التي صلى نحوها هي هذه الجهة الخاصة ويشك في كونها هي القبلة، ثانيهما: أنه لا يعلم صورة وقوع العمل وأن الجهة التي صلى نحوها أي من الجهات الأربع. وثالثة: يشك في صحة العمل وفساده بعد الفراغ عنه، مع أن المكلف قبل العمل كان ملتفتاً إلى أنه لا يجوز له الدخول في العمل لكونه شاكاً في أنه واجد لشرط صحة العمل أو فاقد له وكان حكمه قبل العمل على خلاف ما تقتضيه قاعدة الفراغ والتجاوز، كما إذا كان قبل الصلاة مستصحب الحدث ثم غفل وصلى، وهذا الوجه أيضاً يتصور على وجهين: أحدهما: أنه بعد الصلاة يحتمل أن يكون قد توضأ قبل الصلاة بعدما شك في الطهارة. ثانيهما: أنه لا يحتمل ذلك، بل يعلم أنه لم يتوضأ قبل الصلاة بعدما شك في الطهارة. ورابعة: يشك في صحة العمل وفساده بعد العمل مع كونه قبل العمل كان شاكاً في أنه واجد لشرط الصحة، ولكن كان يجوز له الدخول في العمل بحيث كان حكمه قبل العمل موافق لما تقتضيه قاعدة الفراغ، كما إذا كان قبل

[٦٤٩]

الصلاة مستصحب الطهارة أو قامت عنده البينة عليها وبعد الصلاة زال السبب المجوز للدخول في العمل إما لعلمه بفسق الشاهدين وإما لشكهم في عدالتهم. فهذه جملة ما يتصور من الوجوه التي يمكن أن يقع عليها لا شك في صحة العمل المأتي به وفساده. ولا إشكال في جريان قاعدة الفراغ والتجاوز في الوجه الأول، بل هو المتيقن من مورد القاعدة. وكذلك لا ينبغي الأشكال في جريان القاعدة في الوجه الأول من الوجه الثالث، وهو ما إذا كان قبل الصلاة مستصحب الحدث ولكن احتمل أنه توضأ وصلى، بدهاءة أن استصحب الحدث لا يزيد حكمه على العلم بالحدث، فكما أنه لو كان عالماً بالحدث واحتمل بعد الفراغ من الصلاة أنه توضأ قبلها تجري في حقه قاعدة الفراغ، كذلك لو كان مستصحب الحدث. وأما الوجه الثاني من الوجه الثالث: وهو ما إذا لم يحتمل الوضوء بعد استصحاب الحدث، فالأقوى عدم جريان القاعدة فيه (١) لأن قاعدة الفراغ إنما تكون حاكمة على الاستصحاب الجاري بعد العمل لا على الاستصحاب

(١) أقول: لا يخفى أن موضوع قاعدة التجاوز أو الفراغ هو الشك الفعلي المتعلق بالعمل السابق، والعلم السابق بصحة الفعل أو فساده لا يرفع هذا الشك، وحينئذ

يشمل إطلاقه هذه الصورة، بل لو فرض علمه الوجداني بالفساد أو الصحة ثم طرء هذا الشك الساري على فرض عدم إخلاله بقربيته أو فرض توصليته، لا بأس بجريان القاعدة أيضاً. ثم إن في صورة وضوئه بعد استصحاب حدثه فهذا الشك وإن لم يرجع إلى الشك في حكمه الظاهري بل موكد له، ولكن لما كان هذا الشك حادثاً بعد العمل فاستصحابه أيضاً محكوم بالقاعدة. ولا يقال: إن هذا الشك لا يرفع الاستصحاب السابق، فعلى فرض عدم الحكومة عليه يجري الاشكال السابق. لأنه يقال: إن مرجع هذا الشك بالنسبة إلى السابق إلى الشك في انتقاض اليقين باليقين، وفي مثله لا يجري الاستصحاب، فأحتماله مساوق احتمال عدم جريان الاستصحاب في السابق.
(*)

[٦٥٠]

الجاري قبل العمل، لأنه لا موضوع لها قبل العمل، ولما كان المكلف قبل الصلاة مستصحب الحدث يكون في حكم من دخل في الصلاة عالماً بالحدث، فلا تجري في حقه قاعدة التجاوز. ولا ينتقض ذلك بالوجه الأول، فإن جريانها فيه ليس لأجل حكومتها على استصحاب الحدث الجاري قبل الصلاة، بل لأجل كون المكلف يحتمل الوضوء قبل الصلاة بعد استصحاب الحدث، ولا دافع لهذا الاحتمال إلا استصحاب الحدث المستصحب، وهذا الاستصحاب إنما يجري بعد الصلاة، فتكون القاعدة حاکمة عليه، وأين هذا مما إذا لم يحتمل الوضوء بعد استصحاب الحدث؟ فالفرق بين الوجهين مما لا يكاد يخفى. بقي الكلام في حكم الوجه الثاني بكلا وجهيه والوجه الرابع. أما الوجه الأول من الوجه الثاني: وهو ما إذا لم يعلم المكلف بعد الفراغ صورة العمل وكيفية وقوعه - كما إذا لم يعلم الجهة التي صلى نحوها، أو لم يعلم أنه حرك الخاتم في يده أو لم يحركه، أو لم يعلم مطابقتة عمله لفتوى من يجب عليه تقليده، ونحو ذلك من الامثلة - فمقتضى إطلاق قوله - عليه السلام - " كلما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو " عدم الاعتناء بالشك، ولكن مقتضى التعليل الوارد في بعض أخبار الوضوء وهو قوله - عليه السلام - " هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك " عدم شمول القاعدة لمفروض الكلام، فإن المفروض: أن المكلف دخل في العمل غفلة عن غير التفات، فلم يكن هو حين العمل أذكر من حين الشك. ولكن هذا مبني على كون التعليل لافادة الكبرى الكلية ليكون علة للحكم فيدور الحكم مداره، وللمنع عن كونه علة للحكم مجال، بل لا يبعد أن يكون لبيان حكمة التشريع، لأن الغالب كون المكلف حين العمل أذكر من حين الشك، فالتعليل ورد مورد الغالب، وفي مثله لا يستفاد منه الكبرى الكلية، فتأمل جيداً.

[٦٥١]

وأما الوجه الثاني من الوجه الثاني: وهو ما إذا علم المكلف صورة العمل وأنه صلى إلى هذه الجهة المعينة أو علم أنه لم يحرك الخاتم في يده ولكن يحتمل وصول الماء تحته، فالأقوى: عدم جريان القاعدة فيه، فإن الشك فيه لا يتمحض في جهة انطباق المأتي به على الأمور به، بل الشك في الصحة والفساد في مثله إنما يكون لأمر خارج عن حيثية الانطباق، فإن الشك في وصول الماء تحت الخاتم أو كون هذه الجهة المعينة هي القبلة لا ربط له بعمل المكلف، بل الشك في ذلك حاصل ولو لم يصدر من المكلف عمل، وهذا بخلاف الوجه الأول، فإن الشك فيه متمحض في الانطباق وعدمه، لأن الشك في وصول الماء تحت الخاتم بعد تحريكه أو الشك في كون الجهة التي صلى نحوها هي القبلة لا يكون إلا بعد صدور العمل عن المكلف. وحاصل الكلام: أنه فرق واضح بين ما إذا عمل الجاهل مدة ثم شك في كيفية عمله وأنه كانت صلاته مع السورة أو بلا سورة أو أنه صلى مع المشكوك أو لا، وبين ما إذا علم المكلف أنه صلى بلا سورة أو صلى في الثوب المعين المشكوك كونه من المشكوك (١)

فان الشك في الاول يتمحض في انطباقه على فتوى من يقول
بيطلان الصلاة مع المشكوك أو بلا سورة، وفي الثاني يكون لامر
خارج وإن حصل منه الشك في انطباق العمل على الواقع المأمور به،
وقد عرفت: أن موضوع قاعدة الفراغ هو الشك المتمحض في
الانطباق وعدمه.

(١) أقول: لا إشكال في ان مصب القاعدة هو صورة الشك في انطباق المأمور به
على المأتي به، سواء كان الشك في الانطباق من جهة الشك في اتیان العمل مع
شرطه المعلوم مصداقه أو مع الجزم باتيانه مع الشك في مصداقية الموجود بشرطه.
وتنظير المقام بفرض اتیان الصلاة بلا سورة غلط، إذ الشك فيه ناش عن الشبهة
الحكمية، واين هذا مع اتیان الصلاة إلى جهة الجنوب مع الشك في كونه مصداق
القبلة؟ وحينئذ لا وجه لتخصيص القاعدة بالشك الاول بعد صدق كون المأمور به مما
يشك انطباقه مع المأتي به في الفرضين. وبذلك تعرف حال سائر التضيقات في
المقام، لان ذلك كله خلاف إطلاق لفظ القاعدة، كما لا يخفى. (*)

[٦٥٢]

وبما ذكرنا ظهر: عدم جريان قاعدة الفراغ في الوجه الرابع، فان
الشك فيه أيضا لا يتمحض في الانطباق، لان قيام البينة مثلا قبل
الصلاة على كون هذه الجهة هي القبلة إنما تجدي في صحة الصلاة
إذا كانت محفوظة بعد الصلاة، والمفروض: أنه بعد الصلاة ارتفعت
البينة إما لعلم المكلف بفسق الشاهدين وإما لشكك في عدالتهم،
وعلى كلا التقديرين: يرجع شكك إلى الشك في كون هذه الجهة
هي القبلة، فيندرج في الوجه الثاني من الوجه الثاني. وكذا الكلام
فيما إذا كان المكلف عالما بجهة القبلة وبعد الصلاة شك في مطابقة
عمله للواقع، فانه لا تجري في حقه قاعدة الفراغ أيضا، لسرية
شكك بعد الصلاة إلى ما قبل الصلاة، ويرجع شكك بالآخرة إلى كون
هذه الجهة هي القبلة، سواء كانت في حال الشك متذكرا لمدرک
علمه وأنه حصل من السبب الذي ينبغي حصول العلم منه أو لم يكن
متذكرا لمدرک قطعه ويحتمل حصوله عن سبب لا ينبغي الاعتماد
عليه، فان التذكر لمدرک العلم وعدم التذكر لا دخل له بسرية الشك
وكونه لجهة اخرى غير جهة الانطباق، فما استجوده الشيخ قدس
سره من التفصيل بين صورتين - عند التعرض لمدرک قاعدة اليقين
بعد بيان عدم شمول أخبار الاستصحاب لها - مما لا وجه له، فراجع
وتأمل جيدا. المبحث السابع لا تجري قاعدة الفراغ والتجاوز في حق
من يحتمل الترك عمدا، فان الظاهر من قوله - عليه السلام - " كل
شئ شك فيه مما قد جاوزه الخ " وقوله عليه السلام " كلما مضى
من صلاتك وطهورك الخ " هو اختصاص القاعدة بصورة احتمال الترك
غفلة عن نسيان، خصوصا قوله - عليه السلام - " هو حين

[٦٥٣]

يتوضأ أذكر منه حين يشك " فان مقابل الاذكية هو النسيان لا
العمد، فاحتمال عموم القاعدة لصورة الشك في ترك الجزء أو الشرط
عن عمد ضعيف غايته. نعم: يمكن أن يقال إنه تجري في حقه أصالة
الصحة، بناء على تعميم أصالة الصحة لعمل نفسه وعمل غيره. وهذا
أيضا لا يخلو عن إشكال، فان أصالة الصحة في عمل نفسه ترجع
إلى قاعدة الفراغ، للعلم بأنه لم يجعل الشارع للشك في عمل
الشخص نفسه قاعدتين، والمسألة بعد تحتاج إلى مزيد تأمل. هذا
تمام الكلام فيما يتعلق بمباحث قاعدة الفراغ والتجاوز. ومنها " أصالة
الصحة " وتمام الكلام فيها يتم برسم امور: الاول: لا إشكال في
اعتبار أصالة الصحة في عمل الغير وحكومتها على الاستصحاب

الجاري في موردها، سواء قلنا: بأنها من الامارات أو من الاصول. وقد استدل على ذلك بالكتاب والسنة والاجماع وبناء العقلاء والسيره المستمرة بين المسلمين ويلزوم العسر والجرح مع عدم البناء على الصحة بل اختلال النظام، وغير ذلك مما يقف عليه المتتبع، وإن كان أكثرها لا يخلو عن مناقشة بل منع، حتى لزوم العسر والجرح الذي قيل: إنه عمدة الوجوه التي استدلوها بها على أصالة الصحة، فإن الحاجة إلى أصالة الصحة إنما هي في غير مقام اليد وهو ليس بمثابة يلزم منه العسر والجرح عند عدم البناء

[٦٥٤]

على الصحة (١) فتأمل. وعلى كل حال: يكفينا الاجماع المحقق، فانه لا ينبغي التأمل في انعقاد الاجماع على اعتبار أصالة الصحة في الجملة (٢) والظاهر أن يكون نفس أصالة الصحة معقد الاجماع على نحو الكبرى الكلية، فلا يضر بالتمسك بالاجماع وقوع الاختلاف في بعض الصغريات والموارد الجزئية. والحاصل: أن الاجماع تارة: ينعقد على الحكم الشرعي في الموارد الجزئية، واخرى: ينعقد على عنوان كلي. فإن كان الاجماع على الوجه الاول: فلا بد من الاقتصار على الموارد التي انعقد فيها الاجماع ولا يجوز التعدي عنها، وإن كان على الوجه الثاني: فاللازم هو الاخذ باطلاق معقد الاجماع، كما إذا قام دليل لفظي على ذلك، فللفقيه الفتوى بالحكم معتمدا على الاجماع ولو في مورد الاختلاف. والظاهر: أن الاجماع في المقام قام على الوجه الثاني، كما يظهر ذلك بالمراجعة في كلمات القوم. كما أن الظاهر أن يكون المراد من الصحة في معقد الاجماع الصحة الواقعية، لا مجرد الصحة عند الفاعل. نعم لو كان المستند في اعتبار أصالة الصحة ظهور حال المسلم في عدم إقدامه على ما هو الفاسد، كان المراد من الصحة هي الصحة عند الفاعل، ولكن هذا إنما يتم مع علم الفاعل بما هو الصحيح والفاسد، وأما مع جهله بذلك: فلا معنى لحمل فعله على الصحيح عنده، كما لا يخفى. الامر الثاني: لا يبعد أن تكون أصالة الصحة في العقود بنفسها معقد الاجماع بالخصوص

(١) أقول: لعله نظر إلى خصوص العقود المالية، والا فبالنظر إلى سائر العقود والايقاعات لا محيص من جريان مناط اليد في المقام، فتدبر. (٢) أقول: بل السيرة الشرعية على العمل بها التي ربما يكون هي مدرك إجماعهم. (*)

[٦٥٥]

مع قطع النظر عن الاجماع على أصالة الصحة في مطلق عمل الغير (١) وحيث إن أصالة الصحة في العقود من المسائل المهمة التي تعم بها البلوى خصوصا في باب الترايع والتخاصم - فإن قطع الخصومة وتشخيص المدعي والمنكر يتوقف على تعيين مقدار سعة أصالة الصحة ليكون المنكر من وافق قوله لها - فينبغي بسط الكلام فيها. فنقول: قد اختلفت كلمات الاعلام في حكومة أصالة الصحة في العقود على جميع الاصول الموضوعية المقتضية لفساد العقد، والمتحصل من الكلمات أقوال ثلاثة: الاول: حكومتها على كل أصل يقتضي فساد العقد، سواء كان الاصل جاريا في شرائط العقد أو في شرائط المتعاقدين أو في شرائط العوضين، فلو اختلف المتعاقدان في كون العقد واجدا لشرائط الصحة - من العربية والماضوية أو في بلوغ العاقد أو في قابلية أحد العوضين للنقل والانتقال - قدم قول من يدعي الصحة، ولا تجري أصالة عدم بلوغ العاقد أو عدم كون المال

قابلا للنقل والانتقال لو فرض أن في البين أصل موضوعي يقتضي عدم قابلية المال للانتقال، فتكون أصالة الصحة حاکمة على جميع الاصول السببية والمسببية المقتضية لفساد العقد. الثاني: حکومتها على خصوص الاصل الذي يقتضي فساد العقد من حيث الشرائط الراجعة إلى تأثيره: من العربية والماضوية ونحو ذلك. فلو كان الشك متمحضا في تأثير السبب وكونه واجدا للشرائط المعتبرة فيه كان الاصل فيه الصحة. وأما لو كان الشك في الصحة والفساد مسببا عن الشك في شرائط المتعاقدين أو شرائط العوضين فلا تجري فيه أصالة الصحة.

(١) أقول: تكثير القواعد ليس من دأب الاساطين ! بل الاستاذية في ارجاع الشتات تحت مسلك واحد !. (*)

[٦٥٦]

والحاصل: أن أصالة الصحة إنما تكون حاکمة على خصوص أصالة عدم النقل والانتقال وبقاء المال على ملك مالكة، فإذا لم يكن في مورد الشك إلا أصل عدم الانتقال كانت أصالة الصحة حاکمة عليه. وأما إذا كان في مورد الشك أصل موضوعي آخر يقتضي الفساد - كأصالة عدم بلوغ العاقد أو عدم قابلية المال للنقل والانتقال - فلا تجري فيه أصالة الصحة. الثالث: حکومتها على كل أصل يقتضي فساد العقد، إلا إذا كان الشك في الصحة والفساد مسببا عن الشك في الشرائط العرفية للعوضين أو المتعاقدين، كمالية العوضين ورشد المتعاقدين في الجملة. وقد يختلف بعض الشروط حسب اختلاف العقود، فرب شرط يكون من الشرائط العرفية لعقد ومن الشرائط الشرعية لعقد آخر، كالبلوغ، فإنه في عقد الضمان يمكن أن يقال: إن البلوغ من الشرائط العرفية للضامن، بخلاف عقد البيع. والسفر في ذلك: هو أن حقيقة الضمان إنما هو تحويل ما في الذمم وانتقال المال من ذمة إلى ذمة، والعرف لا يرى للصبي ذمة، فكان البلوغ من الشرائط العرفية في عقد الضمان، بخلاف البيع، فإن حقيقته هو المبادلة بين المالكين ولو كان المبيع أو الثمن كليا، نعم: لازم كون أحدهما كليا هو اشتغال الذمة به، والبلوغ لا يكون من الشرائط العرفية للمبادلة بين المالكين. ولعل هذا هو الوجه في تفرقه بعض الاصحاب بين دعوى البلوغ في عقد الضمان وبين دعوى البلوغ في عقد البيع، حيث بنوا على تقديم قول من يدعي عدم البلوغ في الاول لأصالة عدمه، وتقديم قوله من يدعي البلوغ في الثاني لأصالة الصحة، فتأمل. ثم إن قول المحقق الثاني - قدس سره - " إن الاصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها " إلى آخر ما نقله الشيخ - قدس سره - يحتمل فيه أحد الوجهين الأخيرين، فإن كان المراد من الأركان الاعم من الشرائط العرفية والشرعية ينطبق على الوجه الثاني، وإن كان المراد من الأركان خصوص الشرائط

[٦٥٧]

العرفية ينطبق على الوجه الثالث، ويحتمل الوجهان في كلام العلامة أيضا. هذا، والتحقيق: أن أصالة الصحة إنما تقدم على أصالة بقاء المال على ملك مالكة ولا تقدم على سائر الاصول الموضوعية الاخر (١) فإنه لا دليل على أصالة الصحة في العقود سوى الاجماع، وليس لمعقد الاجماع إطلاق يعم جميع موارد الشك في الصحة والفساد، بل القدر المتيقن منه هو ما إذا كان الشك في الصحة والفساد مسببا عن الشك في تأثير العقد للنقل والانتقال بعد الفراغ عن

سلطنة العاقد لايجاد المعاملة من حيث نفسه ومن حيث المال
المعقود عليه. وبعبارة أوضح: أهلية العاقد لايجاد المعاملة وقابلية
المعقود عليه للنقل

(١) أقول: الاولى ان يقال: انه بعدما كان مرجع الصحة والفساد إلى تمامية الشئ من حيث ترتب الأثر عليه وعدمه، فلا محيص من ان يكون مركز هذا الاصل ما يتصور له الصحة والفساد، ولازم ذلك: هو كون مجرى هذا الاصل تارة هو السبب واخرى المسبب من حيث تماميته في قابليته للترتب على المسبب * وحيث ان مجرى هذا الاصل لابد وان يكون محرزا بالوجدان، فلا محيص في فرض الشك في قابلية المسبب للتأثر ان يرجع الشك إلى قابليته شرعا مع كون المسبب محرزا عرفا بالوجدان. ثم إن الشك في تمامية المسبب أو السبب تارة من جهة قيد يكون محله العقد أو المتعاقدين أو العوضين، أو محله نفس المسبب. وعلى أي حال: جميع هذه القيود راجعة إما إلى السبب أو المسبب، لاستحالة تمامية السبب وقابلية المسبب وعدم الأثر. وحينئذ فكل مورد يكون الشك في قيد من ناحية العرف لا مجرى لأصالة الصحة، لعدم إحراز العنوان. وكل مورد يكون الشك في قيد شرعي يجري فيه أصالة الصحة، لعموم التعليل في رواية " اليد " بعد الجزم بعدم الفرق في الجريان من حيث المورد وبطلان الترحيح بلا مرجح، كما لا يخفى. وأما توهم: كفاية اجزاء العقد عرفا في إثبات تمامية السبب، فهو كما ترى ! إذ مهما شك في وجود قيد من قيود نفس العقد فأصالة الصحة في نفس العقد لا يقتضي مزيد من تمامية العقد في المؤثرية، وليس شأنه إثبات قابلية المحل للتأثر، فمع الشك فيه عرفا للشك في فقد قيد عرفي لا ينتج مثل هذا الاصل ترتب المسبب على السبب. نعم: لو احرز قابليته العرفية وتحقق مثل هذا البيع فيحتاج في إثبات تماميته إلى إجراء أصالة الصحة في المسبب، فتدبر. * كذا في النسخة، لكن يظهر بالتأمل أن الصحيح " للترتب على السبب " (المصحح).

(*)

[٦٥٨]

والانتقال إنما يكون مأخوذاً في عقد وضع أصالة الصحة، فلا محل لها إلا بعد إحراز أهلية العاقد وقابلية المعقود عليه. فأصالة الصحة إنما تجري إذا كان الشك راجعاً إلى ناحية السبب من حيث كونه واجداً للشرائط المعتبرة فيه أو فاقداً له. وأما لو كان الشك راجعاً إلى أهلية العاقد أو قابلية المعقود عليه للنقل والانتقال، فالمرجع هو سائر الاصول العملية حسب ما يقتضيه المقام. إذا عرفت ذلك، فالعلم: أن الشك في الصحة والفساد إن كان مسبباً عن الشك فيما يعتبر في الايجاب والقبول - من العربية والماضوية والمولات ونحو ذلك مما ذكره الفقهاء (رضوان الله تعالى عليهم) في شروط العقد - تجري فيه أصالة الصحة. وإن كان الشك في الصحة والفساد مسبباً عن الشك في فقدان شرط من شروط العوضين: فإن كان للشرط دخل في مالية العوضين عرفاً أو شرعاً - كالخمر - أو كان للشرط دخل في قابليتهما للنقل والانتقال - كالوقف - فلا تجري فيه أصالة الصحة. وإن لم يكن للشرط دخل في ذلك - كالعلم بهما أو التساوي بينهما إن كانا من جنس المكيل والموزون - فالظاهر: أنه تجري فيه أصالة الصحة، لأن الجهل بجنس العوض أو بمقداره أو زيادة أحد العوضين عن الآخر لا دخل له في المالية، ولا يقتضي عدم القابلية لنقل والانتقال، ولذلك صح هبة المجهول والمصالحة عليه، وكذلك يصح التفاضل بين المالكين في غير عقود المعاوضة، بل حتى في عقود المعاوضة غير عقد البيع (على قول) فمثل هذه الشرائط لا دخل لها في مالية العوض وقبوله للانتقال، بخلاف الوقف والخمر والحرق، فإنها لا تقبل النقل والانتقال ولا تصلح للمعاوضة عليها، فلا تجري أصالة الصحة إذا كان الشك في صحة العقد وفساده مسبباً عن الشك في كون المبيع خلا أو خمراً أو عبداً أو كونه حراً أو ملكاً، بل لا تجري أصالة الصحة إذا شك في كون

[٦٥٩]

المبيع رهنا لم يأذن مالكة في بيعه أو غير رهن، لان الشك في جميع ذلك يرجع إلى الشك في قابلية المعقود عليه للنقل والانتقال، وقد عرفت: أنه مع عدم إحراز القابلية لا تجري أصالة الصحة. نعم: لو كان الشك في الصحة والفساد مسببا عن الشك في وقوع التفاضل بين العوضين وعدمه أو علم المتعاقدين بجنسهما ومقدارهما وعدمه فلا مانع من البناء على الصحة، لما عرفت: من أن مثل هذه الشروط لا دخل لها بمالية العوضين وقبولهما للنقل والانتقال. هذا كله إذا كان الشك في شرط من شروط العوضين. وإن كان الشك في شرط من شروط المتعاقدين: فإن كان الشرط من الشروط التي تعتبر عرفا أو شرعا في أهلية المالك للنقل والانتقال فأصالة الصحة لا تجري فيه، كالعقل والبلوغ والرشد ونحو ذلك. وإن كان من الشروط التي لا تضر بأهلية المالك - كالاختيار المقابل للاكراه - (١) فعند الشك فيه تجري أصالة الصحة. وقد يشك في بعض الشروط أنها من أي القبيل؟ كاشتراط كون العاقد غير محرم. وبالجملة: كل ما يكون الشك في صحة العقد وفساده مسببا عن الشك في اختلال شرط من شروط سلطنة العاقد للنقل والانتقال، فأصالة الصحة لا تجري فيه، لان سلطنة العاقد تعتبر في عقد وضع أصالة الصحة. وكل ما يكون الشك في الصحة والفساد مسببا عن الشك في اختلال شرط من شروط العقد، فأصالة الصحة تجري فيه.

(١) أقول: كونه من شروط المتعاقدين نظر، لظهور " تجارة عن تراض " كونه قيد التجارة، غاية الامر محله المتعاقدين، بخلاف البلوغ والعقل، إذ لسان حديث " رفع القلم " يقتضي قصورهما عن أهلية صدور المعاملة، وذلك راجع إلى نفس المتعاقدين، نظير اعتبار المالية في العوضين القائم بهما المعاملة، وحينئذ لك أن تلاحظ لسان العقود وتجرى الاصل في محله عند إحراز موضوعه. (*)

[٦٦٠]

وقد يكون للشرط جهتان: جهة ترجع إلى سلطنة المالك للنقل والانتقال فيكون من شرائط المتعاقدين، وجهة ترجع إلى نفس العقد فيكون من شرائط العقد كالبلوغ، فان البلوغ كما يكون شرطا لتصرف المالك كذلك يكون شرطا لعقد العاقد، فانه لا يصح عقد غير البالغ ولو بالوكالة عن البالغ. فان كان الشك في البلوغ من الجهة الاولى - كما إذا شك في بلوغ المالك العاقد - فأصالة الصحة لا تجري في العقد، لان الشك فيه يرجع إلى الشك في عقد وضع أصالة الصحة. وإن كان الشك فيه من الجهة الثانية - كما إذا شك في بلوغ الوكيل العاقد - فأصالة الصحة تجري في عقده، لان الشك في ذلك متمحض في الشك في صحة العقد وفساده، والتميقن من مورد أصالة الصحة هو ما إذا كان الشك متمحضا في صحة العقد وفساده. وتوهم: أن الشك في بلوغ الوكيل يستتبع الشك في صحة عقد الوكالة وأصالة الصحة لا تجري في عقد الوكالة، فانه ليس للموكل السلطنة على توكيل غير البالغ، فالشك في صحة عقد الوكالة يرجع إلى الشك في اختلال شرط من شروط المتعاقدين فاسد، فان اشتراط أهلية الوكيل للوكالة أو سلطنة الموكل للتوكيل ليس شرطا زائدا على اشتراط بلوغ العاقد، بل عدم سلطنة الموكل للتوكيل غير البالغ إنما يتولد من اشتراط بلوغ العاقد، فيرجع الشك في صحة عقد الوكالة إلى الشك في صحة عقد الوكيل، وبعد جريان أصالة الصحة في عقده لا يبقى مجال للشك في صحة عقد الوكالة وعدمها، حتى يقال: إنه لا تجري في عقد الوكالة أصالة الصحة، فتأمل جيدا. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه لا تجري أصالة الصحة عند الشك في اختلال شرط من شروط قابلية العوضين للنقل والانتقال أو اختلال شرط من

شروط أهلية المالك وسلطنته على النقل والانتقال، بل مورد أصالة الصحة في العقود هو ما إذا كان الشك متمحضا في اختلال شرط من شروط صحة العقد، لأنه ليس في البين دليل لفظي يؤخذ بإطلاقه، والقدر المتيقن من معقد الاجماع هو ما ذكرناه (١) ولعله يأتي لذلك مزيد توضيح في المباحث الآتية. الامر الثالث: لا إشكال في أن المراد من صحة العمل هو ترتيب الآثار المقصودة منه، بمعنى أنه يبنى على كون العمل واجدا للشرائط المعتبرة فيه عند الشك في ذلك، فعلى هذا تكون صحة كل شئ بحسبه، فصحة الايجاب عبارة عن كونه واجدا للشرائط المعتبرة فيه: من كونه وقع بصيغة الماضي والعربية وغير ذلك. وأما تحقق القبول بعده: فهو ليس مما يعتبر في صحة الايجاب، بل الايجاب إن وقع واجدا لما يعتبر فيه فهو صحيح تعقبه القبول أو لم يتعقبه، فان صحة الايجاب عبارة عن " أنه وقع على ما ينبغي أن يقع عليه، بحيث لو تعقبه القبول لكان مؤثرا في النقل والانتقال " وهذا المعنى من الصحة التأهيلية للايجاب لا يتوقف على تحقق القبول، فليس معنى صحة الايجاب وقوع القبول عقبه، كما أنه ليس معنى صحة القبول وقوع الايجاب قبله. وبالجملة: صحة العقد المركب من الايجاب والقبول غير صحة كل من الايجاب والقبول منفردا، فان صحة العقد عبارة عن الصحة الفعلية - أي كون العقد مؤثرا للنقل والانتقال - وصحة الايجاب أو القبول عبارة عن الصحة التأهيلية، فأصالة الصحة في الايجاب لا تثبت وقوع القبول. وقد صرح الشيخ - قدس سره - بذلك، وإن كان قد يسبق إلى الذهن

(١) أقول: ذلك ينافي مع ما أسسه سابقا: من انعقاد الاجماع على الكبرى الكلية، فراجع ما ذكره. (*)

المنافاة بين ما ذكره في " الامر الثالث " وبين ما ذكره في " الامر الثاني " عند رد مقالة المحقق الثاني، حيث قال - رحمه الله - ما لفظه " وأما ما ذكره: من أن الظاهر إنما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقا، فهو إنما يتم إذا كان الشك من جهة بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحة فعله صحة فعل هذا الفاعل الخ " فان ظاهر ما أفاده في " الامر الثاني " هو أن أصالة الصحة في فعل أحد الطرفين تثبت صحة الفعل في الطرف الآخر، وهذا بظاهره ينافي ما صرح به في " الامر الثالث " من أن أصالة الصحة في فعل الموجب لا تثبت فعل القابل، فتأمل (١). وعلى كل حال: لا إشكال فيما أفاده: من أن صحة كل شئ بحسبه، فصحة الايجاب معناها " أنه لو انضم إليه القبول لكان مؤثرا في النقل والانتقال " وصحة عقد الصرف والسلم معناها " أنه لو تعقبه القبض في المجلس لكان مؤثرا في النقل والانتقال " (٢) فأصالة الصحة في الايجاب أو في عقد

(١) وجهه: هو أنه يمكن دفع التنافي بين الكلامين، فان ما أثبت في " الامر الثاني " هو أن أصالة الصحة في فعل أحد الطرفين تثبت صحة الفعل الصادر عن الطرف الآخر إذا توقف صحة أحد الفعلين على صحة فعل الآخر، كما في صورة الشك في بلوغ أحد المتعاقدين، فان صحة فعل البالغ تتوقف على صحة فعل الآخر المتوقفة على بلوغه أيضا. وما منع عنه في " الامر الثالث " هو أن أصالة الصحة في فعل أحد الطرفين لا تثبت صدور أصل الفعل من الطرف الآخر مع عدم توقف صحة فعل أحدهما على صدور الفعل عن الآخر، كما في الايجاب، فان صحته لا تتوقف على وقوع القبول عقبه، فما ذكره في " الامر الثاني " لا ينافي ما ذكره في " الامر الثالث " فتأمل جيدا (منه). (٢) أقول: الاولى أن يقال: إن القبض بناء المشهور من كونه شرطا ناقلا، فأصالة الصحة لا

يجري في العقد مع الشك فيه، من جهة أن المتيقن من مجراه صورة احتمال الصحة والفساد حين وجود العقد، وفي المقام ليس كذلك، وإلا فلا قصور في جريانها في العقد مع الشك في القبض. نعم: لو كان القبض من أجزاء السبب كان الأمر كما ذكر، ولكن له باثباته ! إذ الظاهر من كلماتهم أن القبض شرط صحة العقد لاجزاء المؤثر. = (*)

[٦٦٣]

الصرف والسلم لا تثبت وقوع القبول أو تحقق القبض في المجلس عند الشك في ذلك. وكذا الكلام في بيع الراهن مع الشك في إذن المرتهن، أو مع الشك في تقديم البيع على رجوع المرتهن عن إذنه وتأخره، فإن أصالة الصحة في بيع الراهن لا تثبت إذن المرتهن أو تقديم البيع على الرجوع، بل مقتضى ما ذكرناه في الأمر السابق هو عدم جريان أصالة الصحة في بيع الراهن في المثال، للشك في صدوره عمن له الولاية والسلطنة على البيع، فيشك في موضوع أصالة الصحة. وأولى من ذلك بيع الوقف مع الشك في عروض ما يسوغ معه بيع الوقف، فإن بيع الوقف لا يتصف بالصحة التأهيلية، بل إما أن يقع البيع مصاحباً للصحة الفعلية وإما أن يقع باطلاً من رأسه، بخلاف الأمثلة المتقدمة، فإنها تتصف بالصحة التأهيلية مع عدم وقوع ما شك في وقوعه، فلا مجال لجريان أصالة الصحة في بيع الوقف مع الشك في عروض المسوغ، فتأمل جيداً. الأمر الرابع: لا تجري أصالة الصحة في عمل الغير إلا بعد إحراز صدور العمل بعنوانه الذي تعلق به الأمر أو ترتب عليه الأثر، فلا تجري أصالة الصحة مع الشك في صدور العمل بالعنوان الذي يترتب عليه الأثر أو يتعلق به الأمر ولو مع العلم

= ومن هنا نقول: بأنه لو بنينا على شرطية المتأخر - ولو بمذاق المشهور في إجازة الفضولي - لا قصور في جريان أصالة الصحة في المقام أيضاً. نعم: في الإجازة بناء على كونه منشأً لإضافة العقد إلى المالك لا يجري أصالة الصحة حتى على مذاق المشهور: من الكشف، لعدم إثباته الإضافة التي هي موضوع الصحة والفساد. ومن هنا ظهر أيضاً: عدم جريان استصحاب إذن المرتهن في بيع الرهن عند الشك في رجوعه قبله. نعم: لا بأس في بيع الرهن مع الشك في رجوعه، لعدم قصور في استصحاب بقاء إذنه ورضاه، فتدبر فيما قلت. (*)

[٦٦٤]

بصدور ذات العمل، فلو شك في أن غمس الثوب في الماء كان بعنوان التطهير أو بعنوان إزالة الوسخ منه لا تجري فيه أصالة الصحة، فإن غمس الثوب في الماء بنفسه لا يتصف بالصحة والفساد، بل الذي يتصف بهما هو الغسل بالماء، فلا بد من إحراز كون الغمس كان بعنوان الغسل لكي يشك في صحته وفساده، وكذا أصالة الصحة في أفعال الصلاة إنما تجري بعد إحراز كون الأفعال صدرت بعناوينها التي تعلق الأمر بها، فلو شك في كون الانحناء كان بعنوان الركوع أو بعنوان قتل الحية لا تجري فيه أصالة الصحة، فإن الانحناء بنفسه لا يتصف بالصحة والفساد، بل الذي يتصف بهما هو الركوع. وبالجمل: يتوقف جريان أصالة الصحة على إحراز صدور العمل على الوجه والعنوان الذي يكون العمل به موضوع الأثر ومتعلق الأمر، سواء كان العنوان من العناوين التي لا تتوقف حصولها على القصد كغسل الثوب، أو كان من العناوين القصدية كالركوع والسجود، وكالفراغ ذمة الغير في باب النيابة، فإنه لولا قصد النيابة في العمل لا يكاد يقع العمل عن الغير المنوب عنه، فلا بد من إحراز كون النائب قصد بالعمل عنوان النيابة لكي تجري في عمله أصالة الصحة عند الشك في صحة العمل وفساده، ولا يمكن إثبات قصد النيابة بأصالة الصحة في

العمل. لا أقول: إن أصالة الصحة لا تثبت القصد مطلقا، إذ رب قصد يكون شرطا شرعيا لصحة العمل، كقصد التقرب في العبادات، ولا إشكال في جريان الصحة عند الشك في صحة الصلاة وفسادها من جهة الشك في قصد القرية. بل أقول: إن موضوع الصحة إذا كان العمل بما له من العنوان القصدى فأصالة الصحة في العمل المأني به لا تثبت أن الاتيان بالعمل كان بذلك العنوان القصدى، وذلك واضح لا ينبغي الاشكال فيه.

[٦٦٥]

إنما الاشكال في أنه يكفي في إثبات كون العمل المأني به كان واجدا للعنوان إخبار العامل بذلك، أو أنه لابد من العلم به أو قيام السنة عليه؟. أما في باب العقود والايقاعات وما يلحق بها: فالظاهر كفاية إخباره بذلك وإن لم يحصل الوثوق بقوله، لاندرجه في قاعدة " من ملك شيئا ملك الاقرار به " على إشكال في بعض الموارد. وأما في العبادات: فإذا حصل الوثوق من قوله يقبل قوله، لان الاقتصار في إثبات مثل هذه الموضوعات على العلم والبينة يوجب العسر والحرج، بل ينسد باب النيابة في العمل مع كثرة الحاجة إليها وعموم البلوى بها، فلا مجال لدعوى اعتبار العلم أو البينة، بل الظاهر كفاية مطلق الوثوق وإن لم يكن الخبر عدلا، فان التقييد بالعدالة إن كان لاجل إدراج خبره في أدلة حجية خبر العادل، ففيه: أن أدلة حجية الخبر الواحد تختص بالاخبار القائمة على الاحكام الشرعية ولا تعم الموضوعات الخارجية، لما دل على اعتبار التعدد فيها، مع أنه في الخبر الواحد أيضا يكفي مطلق الوثوق بالصدر، كما تقدم في محله. وإن كان التقييد بالعدالة لاجل حصول الوثوق من إخباره، ففيه: أن الوثوق لا يتوقف على العدالة، بل قد يحصل الوثوق من خبر الفاسق مالا يحصل من خبر العادل. فما يظهر من كلام الشيخ - قدس سره - من اعتبار العدالة، لا وجه له. وبما ذكرنا يظهر ما في كلام الشيخ - قدس سره - " الأمر الرابع " فانه قال - قدس سره - " إن الفعل النائب عنوانين: أحدهما من حيث إنه فعل من أفعال النائب " إلى أن قال: " والثاني من حيث إنه فعل للمنوب عنه، حيث إنه بمنزلة الفاعل بالتسبيب أو الآلة " إلى أن قال: " والصحة من الحيثية الاولى لا تثبت الصحة من هذه الحيثية الثانية، بل لابد من إحراز صدور الفعل الصحيح على وجه التسبيب " انتهى. والانصاف: أن ما أفاده في هذا المقام مما لا يمكن المساعدة عليه، فانه إن

[٦٦٦]

احرز أن العامل قصد النيابة وتفريغ ذمة الغير بعمله - إما من إخباره وإما من الخارج - فأصالة الصحة تجري في عمله وبحكم براءة ذمة المنوب عنه. وإن لم يحرز أن العامل قصد النيابة في عمله فلا تجري في عمله أصالة الصحة، لعدم إحراز العنوان المتعلق للآثر، فلا موضوع لأصالة الصحة. هذا مضافا إلى ما في جعل باب النيابة من باب التسبيب مالا يخفى، فتأمل جيدا. الأمر الخامس: قد تبين مما ذكرنا في " الأمر الثاني " الاشكال فيما ذكره الشيخ - قدس سره - في " الأمر الخامس " من قوله: " فلو شك في أن الشراء الصادر من الغير كان بمالا يملك - كالخمر - أو بعين من أعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته، بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شئ من تركته إلى البايع، لأصالة عدمه " انتهى. فانه لا تجري في المثال أصالة الصحة في الشراء، للشك في قابلية الثمن للانتقال، وقد عرفت: أنه مع الشك في قابلية العوضين للانتقال لا تجري أصالة الصحة، مضافا إلى أنه لا معنى للحكم بصحة الشراء مع القول بعدم انتقال شئ من تركه المشتري إلى البايع، فانه إما أن نقول بانتقال

المبيع من البايع إلى المشتري وإما أن لا نقول بذلك. فعلى الاول: يلزم الحكم بدخول المبيع في ملك المشتري من دون أن يدخل في ملك البايع ما يقابله من الثمن، وهو كما ترى ! وعلى الثاني: لا أثر لاصالة الصحة في شرائه، لان كلا من الثمن والمثمن بعد باق على ملك مالكة، فأى أثر يترتب على أصالة صحة الشراء؟ فالانصاف: أن ما أفاده الشيخ مما لا يستقيم. نعم: لا إشكال فيما أفاده في عنوان " الامر الخامس " وحاصله يرجع إلى عدم اعتبار مثبتات أصالة الصحة، ولا إشكال فيه بناء على كونها من الاصول

[٦٦٧]

العملية (١) وقد استشهد بكلام العلامة - قدس سره - على ذلك، وينبغي تحرير كلام العلامة مع ما علق عليه جامع المقاصد، ليتضح محل الاستشهاد. قال العلامة - قدس سره - في القواعد: " لو قال أجرتك كل شهر بدرهم من غير تعيين، فقال: بل سنة بدينار، ففي تقديم قول المستأجر نظر، فان قدمنا قول المالك، فالاقوى: صحة العقد في الشهر الاول هنا. وكذا الاشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى اجرة مدة معلومة أو عوضا معيناً وأنكر المالك التعيين فيهما، والاقوى: التقديم فيما لا يتضمن دعوى " انتهى. وقد أفاد في كلامه هذا فرعين من فروع التنازع بين المالك والمستأجر. الاول: ما إذا اختلف المالك والمستأجر، فقال المالك: أجرتك كل شهر بدرهم، وقال المستأجر: أجرتني سنة بدينار، ففي تقديم قول المستأجر نظر. قال في جامع المقاصد - على ما حكى عنه - وجه النظر: هو أن المستأجر لما كان يدعي صحة عقد الاجارة - لان بناء العلامة على بطلان اجارة كل شهر بدرهم من حيث جهالة مدة الاجارة - فكان القول قول المستأجر، لموافقة قوله لاصالة الصحة. ولكن لما كان أصالة الصحة لا تثبت وقوع العقد على السنة، لان أصالة الصحة في عقد الاجارة إنما تجري بعد إحراز مدة الاجارة التي هي ركن في عقد الاجارة - كالعوضين في عقد البيع - فصار ذلك منشأ توقف العلامة في تقديم قول المستأجر، وحيث إن بناء المحقق الثاني على عدم جريان أصالة الصحة في العقود إلا بعد إحراز استكمالها للاركان اختار في الفرع المذكور عدم

(١) أقول: بل ولو قلنا بأنها من الامارات، فان مجرد اعتبارها من حيث تتميم كشفها في جهة الصحة والفساد لا يقتضي تتميم كشفها من سائر الجهات، ومثبتة الامارات ليس إلا بالبناء على تتميم كشف الاحتمالات المتعلقة بمداليها اجمع مطابقة أو التزاما. نعم: على مسلكه في شرح مثبتة الامارة لا محيص من التزامه بعدم التفكيك بين الامارية والمثبتية، فما لا يكون مثبتا لا بد وأن يكون عنده أصلا عملية. ولقد أجرنا القلم في رد ما أفيد في مورد كلامه، فراجع. (*)

[٦٦٨]

تقديم قول المستأجر، فانه لا منشأ لتقديم قول المستأجر إلا كون قوله موافقا لاصالة الصحة، وهي لا تجري، لانها لا تثبت وقوع العقد على السنة، فان ذلك أمر خارج يلزم صحة عقد الاجارة، وأصالة الصحة لا تثبت اللوازم والملزومات. وبذلك يظهر: أنه يصح الاستشهاد على عدم حجية مثبتات أصالة الصحة بما ذكره العلامة في الفرع الاول أيضا. فما يظهر من بعض المحشين: من أن نظر الشيخ - قدس سره - في الاستشهاد بكلام العلامة إنما هو الفرع الثاني ليس في محله، بل التحقيق إن نظر الشيخ في الاستشهاد إلى كل من الفرعين. ثم إن كلمة " هنا " في قوله: " فان قدمنا قول المالك صح في الشهر الاول هنا " ساقطة في كلام الشيخ - قدس سره -

ولكنها موجودة في القواعد، وقد ذكر جامع المقاصد وجه التقييد بـ " هنا " ما حاصله: أن العلامة وإن كان بنائه على بطلان إجارة كل شهر بدرهم، إلا أن في هذا الفرع خصوصية تقتضي صحة الاجارة في الشهر الاول، فان النزاع بين المستأجر والمالك في كون عقد الاجارة وقع على السنة بدينار أو على كل شهر بدرهم يستلزم الاتفاق منهما على أن ثمن الاجارة في الشهر الاول هو الدرهم. ثم قال المحقق الثاني: " إن الاتفاق على ذلك مبني على أن يكون قيمة الدينار إثني عشر درهماً، فلو كان قيمته عشرة دراهم لم يحصل منهما الاتفاق ". أقول: ولو فرض أن قيمة الدينار كانت إثني عشر درهماً لا يحصل الاتفاق بينهما في الشهر الاول، لان المستأجر يدعي أن ثمن الاجارة في مجموع السنة هو الدينار لا الدرهم. نعم: دعواه ذلك تتضمن أن يكون ثمن الاجارة في الشهر الاول جزء من إثني عشر جزء من الدينار يسوي قيمته درهماً، والمالك يدعي أن ثمن الاجارة خصوص الدرهم، ومجرد كون الجزء من إثني عشر جزء من الدينار يسوي قيمته درهماً لا يقتضي الاتفاق منهما على كون ثمن الاجارة في الشهر

[٦٦٩]

الاول هو الدرهم، ألا ترى أنه لو قال المالك: أجرتك بدرهم وقال المستأجر بل أجرتني بثوب يسوي قيمته درهماً، لم يكن ذلك اتفاقاً منهما على كون ثمن الاجارة هو الدرهم، وذلك واضح. الفرع الثاني: ما إذا ادعى المستأجر اجرة مدة معلومة أو عوضاً معيناً، وأنكر المالك التعيين فيهما. وقد قوى في هذا الفرع تقديم قول المستأجر إذا لم يتضمن دعوى. وعن جامع المقاصد في شرح قوله: " والاقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى " ما حاصله: أن المستأجر تارة يدعي اجرة تساوي اجرة المثل، واخرى يدعي اجرة أنقص من اجرة المثل، فعلى الاول: يقدم قول المستأجر، لان دعواه لا تتضمن دعوى على المالك. وعلى الثاني: لا يقدم قول المستأجر، لان دعواه تتضمن عدم استحقاق المالك اجرة المثل. أقول: لا فائدة في تقديم قول المستأجر لو كان يدعي اجرة تساوي اجرة المثل ولا أثر لجريان أصالة الصحة في عقد الاجارة، فانه على التقديرين لا يطالب أكثر من اجرة المثل، سواء قلنا بصحة عقد الاجارة أو فسادها. وعلى كل حال: يستفاد من قول العلامة: " والاقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى " عدم إثبات أصالة الصحة في العقود للوازم والملزومات. الامر السادس: قد تقدم أن أصالة الصحة في العقود تكون حاکمة على أصالة الفساد وعدم انتقال المال عن مالكه إذا لم يكن في البين أصل موضوعي آخر، كما إذا كان الشك متمحضاً في شرائط العقد - من العربية والماضوية والصراحة ونحو ذلك - فانه ليس في البين أصل عملي يكون مفاده عدم وقوع العقد بالعربية أو الماوضوية، لان العقد حال وقوعه: إما أن يكون واجداً للشرائط المعترضة فيه وإما أن يكون فاقداً لها، فليس في البين إلا أصالة الفساد وعدم انتقال المال

[٦٧٠]

عن مالكه، ولا مجال لها مع أصالة الصحة، سواء قلنا: إن أصالة الصحة من الاصول المحرزة المتكفلة لتنزيل أو قلنا: إنها من الاصول الغير المحرزة، فانه على كل تقدير تقدم على أصالة الفساد إما بالحكومة بناء على كونها من الاصول المحرزة، فانها تكون حينئذ محرزة لشرائط العقد ووقوعه بالعربية مثلاً (١) وإما بالتخصيص بناء على كونها من الاصول الغير المحرزة، فانه لو قدم أصالة الفساد لم يبق لأصالة الصحة مورد. هذا إذا لم نقل بأنها من الامارات، وإلا كان تقديمها على أصالة الفساد في غاية الوضوح وإن كان القول بكونها

من الامارات بعيدا غايته، فانه ولو سلم كون الصحة من مقتضيات ظهور حال المسلم في عدم إقدامه على الفساد، إلا أنه قد عرفت: أن عمدة الدليل على اعتبار أصالة الصحة هو الاجماع، ولم يظهر من الاجماع أن اعتبارها كان لاجل كشفها عن الصحة. وبعبارة اخرى: لم يعلم أن التعبد بها كان تميما لكشفها، وقد تقدم - في المباحث السابقة - أنه لا يكفي في كون الشئ أمانة مجرد كونه واجدا لجهة الكشف ما لم يكن اعتباره من تلك الجهة، فالقول بأمانية أصالة الصحة مما لا سبيل إليه. ولكن لا يتفاوت الحال من الجهة التي نحن فيها، وهي حكومتها على أصالة الفساد إذا لم يكن في البين أصل موضوعي آخر غير أصالة عدم الانتقال. وإن كان في البين أصل موضوعي آخر: فإن كان مؤداه عدم تحقق الشروط الراجعة إلى سلطنة المالك أو قابلية المال للنقل والانتقال، فقد تقدم أنه لا تجري أصالة الصحة عند الشك فيها، بل لو كان الشك في الصحة والفساد مسببا عن الشك فيما يعتبر في سلطنة المالك أو قابلية المال للنقل والانتقال لم تجر

(١) أقول: ولو قلنا بالامارية لا يثبت عربية العقد، فضلا عن أن يكون من الاصول المحرزة. (*)

[٦٧١]

فيه أصالة الصحة ولو لم يكن في البين أصل موضوعي آخر غير أصالة الفساد وعدم انتقال المال عن مالكه، كما لو شك في كون المبيع غنما أو خنزيرا، فانه ليس في مورد الشك أصل يقتضي كون المبيع خنزيرا، ومع ذلك لا تجري في العقد أصالة الصحة، للشك في قابلية المبيع للانتقال. وإن كان مؤدى الاصل الموضوعي ما عدا الشروط الراجعة إلى سلطنة المالك أو قابلية المال للنقل والانتقال، كما إذا كان الشك في صحة العقد وفساده مسببا عن الشك في بلوغ الوكيل القاعد أو كان مسببا عن وزن المبيع أو اختياره - ونحو ذلك مما كان مفاد الاصل عدم تحقق شرط الصحة - فقد تقدم: أن الاقوى جريان أصالة الصحة في العقد وحكومتها على مثل هذه الاصول الموضوعية أيضا. ولكن يظهر من عبارة " الفرائد " المنع عن جريان أصالة الصحة في مثل ذلك. ثم لا يخفى: أن نسخ " الفرائد " في هذا المقام مختلفة مضطربة غاية الاضطراب، وقد حكى أن عبارة الشيخ - قدس سره - كانت في الاصل مختصرة تقرب من خمسة أسطر، وللمرحوم السيد الكبير الشيرازي - قدس سره - حاشية مفصلة تقرب من صفحة، وفي بعض نسخ " الفرائد " حاشية السيد - رحمه الله - رقت في المتن وعبارة الشيخ - قدس سره - كتبت في الهامش، وفي بعض النسخ عبارة الشيخ رقت في المتن وحاشية السيد - رحمه الله - رقت في الهامش مع ما فيها من التكرار والاضطراب المخل بالمقصود، وفي بعض النسخ رقم كلام الشيخ والسيد - قدس سرهما - معا في المتن وصار خلط بين الكلامين بحيث لا يتميز كلام أحدهما عن الآخر. وأحسن ما رأيناه من نسخ " الفرائد " النسخة المعروفة بطبع " محمد علي " فانها موافقة للنسخة المصححة، وفي هذه النسخة رقم كلام الشيخ - قدس سره - في الهامش وعبارة السيد - رحمه الله - في المتن. والاولى نقل العبارة قبل بيان المقصود منها، قال - قدس سره - " وأما

[٦٧٢]

تقديمه على الاستصحابات الموضوعية المترتب عليها الفساد - كأصالة عدم البلوغ وعدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن - فقد اضطرت فيه كلمات الاصحاب، خصوصا العلامة ومن تأخر عنه. والتحقيق: أنه إن جعلنا هذا الاصل من الظواهر - كما هو ظاهر كلمات جماعة بل الأكثر - فلا إشكال في تقديمه على تلك الاستصحابات. وإن جعلناه من الاصول: فإن اريد بالصحة من قولهم: " إن الاصل الصحة " نفس ترتب الاثر، فلا إشكال في تقديم الاستصحاب الموضوعي، لانه مزيل بالنسبة إليها، وإن اريد بها كون الفعل على وجه يترتب عليه. الاثر - فيكون الاصل مشخصا للموضوع من حيث ثبوت الصحة له لا مطلقا - ففي تقديمه على الاستصحاب الموضوعي نظر، لانه إذا شك في بلوغ البائع فالشك في كون الواقع البيع الصحيح - بمعنى كونه بحيث يترتب عليه الاثر - شك في كون البيع صادرا عن بالغ أو غيره، وهذا مرجعه إلى الشك في بلوغ البائع. فالشك في كون البيع الصادر من شخص صادرا عن بالغ الذي هو مجرى أصالة الصحة والشك في بلوغ الشخص الصادر منه العقد الذي هو مجرى الاستصحاب مرجعهما إلى أمر واحد، وليس الاول مسببا عن الثاني، فإن الشك في المقيد باعتبار القيد شك في القيد، فمقتضى الاستصحاب ترتب أحكام العقد الصادر عن غير البالغ، ومقتضى هذا الاصل ترتب حكم الصادر من بالغ، فكما أن الاصل معين ظاهري للموضوع وطريق جعلي إليه، فكذلك استصحاب عدم البلوغ طريق ظاهري للموضوع، فإن أحكام العقد الصادر عن غير البالغ لا يترتب عند الشك في البلوغ إلا بواسطة ثبوت موضوعها بحكم الاستصحاب. نعم: لو قيل بتقديم المثبت على النافي عند تعارض الاصلين تعين ترجيح أصالة الصحة، لكنه محل تأمل. ويمكن أن يقال هنا: إن أصالة عدم البلوغ يوجب الفساد لا من حيث الحكم شرعا بصدور العقد عن غير بالغ بل من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ، فإن بقاء الآثار السابقة مستند

[٦٧٣]

إلى عدم السبب الشرعي، لا إلى عدم السببية شرعا فيما وقع. نعم: لما كان المفروض انحصار الواقع فيما حكم شرعا بعد سببية تحقق البقاء، فعدم سببية هذا العقد للآثر الذي هو مقتضى الاستصحاب لا يترتب عليه عدم الاثر، وإنما يترتب على عدم وقوع السبب المقارن لهذا العقد، فلا أثر لأصالة عدم البلوغ المقتضية لعدم سببية العقد المذكور حتى تعارض أصالة الصحة المقتضية لسببيته، وأصالة الصحة تثبت تحقق العقد الصادر من بالغ. ولا معارضة في الظاهر بين عدم سببية هذا العقد الذي هو مقتضى الاستصحاب وبين وقوع العقد الصادر عن بالغ الذي يقتضيه أصالة الصحة، لان وجود السبب ظاهرا لا يعارضه عدم سببية شئ وإن امتنع اجتماعهما في الواقع من حيث إن الصادر شئ واحد. لكن يدفع هذا أن مقتضى أصالة الصحة ليس وقوع فعل صحيح في الواقع، بل يقتضي كون الواقع هو الفرد الصحيح، فإذا فرض نفي السببية عن هذا الواقع بحكم الاستصحاب حصل التنافي. وإن قيل: إن الاستصحاب لا يقتضي نفي السببية لان السببية ليست من المعجولات، بل يثبت الآثار السابقة. قلنا: كذلك أصالة الصحة لا تثبت وقوع السبب وإنما تثبت حدوث آثار السبب. وكيف كان: فدفع التنافي بين الاصلين وإثبات حكومة أحدهما على الآخر في غاية الاشكال " انتهى. ومقصوده من هذا الكلام - على طوله - بيان اتحاد مرتبة أصالة الصحة مع الاستصحابات الموضوعية، من دون أن يكون بينهما سببية ومسببية إذا كانت أصالة الصحة من الاصول الموضوعية المحرزة لمتعلق الشك، وهو المراد من قوله: " وإن اريد بها كون الفعل على وجه يترتب عليه الاثر ". ولقد أجاد فيما أفاد، فانه عند الشك في بلوغ العاقد مثلا يتحقق موضوع الاستصحاب وموضوع

أصالة الصحة دفعة في مرتبة واحدة، لان مؤدى أصالة الصحة صدور العقد من البالغ ومؤدى الاستصحاب عدم بلوغ العاقد،

[٦٧٤]

فيتعارضان. وبالجملة: الشك في صحة العقد وفساده إنما هو باعتبار الشك في وجود قيده، وهو بلوغ العاقد، والشك في العقد باعتبار البلوغ عبارة أخرى عن الشك في البلوغ، وهو المراد من قوله: " إن الشك في المقيد باعتبار القيد شك في القيد " والشك في القيد يكون مجرى لكل من الاستصحاب وأصالة الصحة في عرض واحد، غاية أن مفاد أصالة الصحة وقوع العقد عن بالغ ومفاد الاستصحاب عدم بلوغ العاقد، فيكون البلوغ في أصالة الصحة قيده للمحمول وفي الاستصحاب قيده للموضوع، وهذا مجرى اختلاف في التعبير لا يوجب اختلاف مرتبة الاصلين، فأصالة الصحة تثبت سببية العقد والاستصحاب يثبت عدم سببيته، فيتعارضان. فان قلت: الغرض من استصحاب عدم البلوغ ترتيب آثار فساد العقد وعدم انتقال المال عن مالكه، وهذا الاثر لم يترتب على عدم بلوغ العاقد وعدم سببية العقد الواقع منه للنقل والانتقال، بل هو من آثار عدم وجود سبب النقل والانتقال بمفاد ليس التامة، فان عدم المعلول إنما يستند إلى عدم وجود العلة لا إلى عدم عليّة الموجود. والحاصل: أن الاستصحاب إنما يكون بمفاد ليس الناقصة وهو عدم سببية العقد الصادر، والآخر الشرعي إنما يترتب على مفاد ليس التامة وهو عدم وجود سبب النقل والانتقال، وعدم سببية العقد الصادر وإن كان يلزم عدم وجود سبب النقل، إلا أن هذا التلازم ليس شرعياً، بل لمكان القطع بعدم وجود سبب مقارن للعقد المشكوك كونه سبباً، واستصحاب عدم بلوغ العاقد الذي كان يقتضي عدم سببية العقد الصادر لا يثبت عدم وجود سبب النقل إلا على القول بالاصل المثبت، فالاستصحاب لا يجري، لانه لا يترتب عليه الاثر المقصود في المقام، وتبقى أصالة الصحة سليمة عن المعارض، وهذا هو المراد من قوله - قدس سره - : " ويمكن أن يقال هنا: إن

[٦٧٥]

أصالة عدم البلوغ " إلى قوله: " لكن يدفع هذا " . قلت: لا يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه موضوع الاثر الشرعي، بل يكفي في صحة الاستصحاب كون المستصحب نقيض ما هو الموضوع للآخر، ويترتب على الاستصحاب عدم وجود موضوع الاثر. ولا يتوقف في جريان الاستصحاب على أن يترتب على المستصحب أثر آخر، بل نفي موضوع الاثر بنفسه من الآثار التي يكفي لحاظه في جريان الاستصحاب، ففي المقام إنما يراد من الاستصحاب نفي موضوع الصحة، ويثبت به نقيض ما تثبته أصالة الصحة (١). وحاصل الكلام: أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب إذا كان المستصحب نقيض موضوع الاثر، كما لا إشكال في أن الموضوع إن كان بمفاد كان الناقصة فنقيضه يكون بمفاد ليس الناقصة، وإن كان بمفاد كان التامة فنقيضه يكون بمفاد ليس التامة، فانه لا يعقل أن يكون نقيض مفاد كان

(١) أقول: ما أفيد - من أن الاستصحاب إذا كان مفاده نقيض موضوع الاثر يكفي هذا المقدار في جريانه بلا احتياج إلى ترتيب أثر في كبرى الدليل على هذا العنوان السلبى - في غاية المتانة. ولكن لنا أن نقول: إن الاثر إذا رتب على عنوان خاص كحيوة زيد، فيكفي ذلك في استصحاب نقيضه: من عدم الحيوة. وأما إذا كان الاثر مترتباً على الشئ لا بعنوانه الخاص بل بما هو مصداق الجامع وأول وجود له كما نحن

فيه - حيث إن النقل والانتقال من آثار الجامع بين العقد الصادر وغيره وأن شخص العقد الصادر من أول مصاديق وجوده لا أن هذا الشخص بخصوصيته موضوع الأثر - ففي هذه الصورة في طرف الإثبات يكفي هذا الوجود في ترتيبه، ولكن في ترتب نقيض الأثر لا يكفي نقيض هذا الشخص، بل يحتاج إلى إثبات نقيض الجامع الذي هو موضوع، ومن المعلوم: أن الاستصحاب لا يثبت إلا نقيض هذا الشخص الذي يثبت أصله الصحة وهو غير كاف، لأنه ليس نقيض موضوع يثبت أصله الصحة، بل النقيض أصله عدم وجود السبب رأسا، لا عدم سببية الموجود بشخصه. وتوهم: أنه لا بأس في نفي الجامع من نفي الشخص بالتعبد في طرف نفي الأفراد الآخر بالوجدان، مدفوع بأن لازمه أيضا إثبات نفي الجامع في قبال استصحاب الكلبي، ولقد أوضحنا فساده في محله، فراجع وتدير. (*)

[٦٧٦]

الناقصة ليس التامة وبالعكس، لان نقيض كل شئ رفعه، ومن المعلوم: أن ما تثبته أصالة الصحة إنما هو مفاد كان الناقصة، وهو بلوغ العاقد وسببية العقد الواقع، ويترتب عليه أثر النقل والانتقال، فإذا كان موضوع أثر النقل والانتقال مفاد كان الناقصة فنقيضه يكون مفاد ليس الناقصة الذي هو مؤدى الاستصحاب، والمفروض: أنه يكفي في صحة الاستصحاب إثبات ما هو نقيض موضوع النقل والانتقال. فدعوى: أن عدم سببية العقد الصادر ليس موضوع الأثر ولا يترتب عليه عدم النقل والانتقال - لان عدم المسبب يستند إلى عدم وجود السبب لا إلى عدم سببية الموجود - وإن كانت في محلها ولا سبيل إلى الخدشة فيها، إلا أن عدم سببية العقد الصادر يكون نقيض ما هو الموضوع للنقل والانتقال، وكما يصح التعبد بكون الموجود هو الموضوع للأثر كما هو مفاد أصالة الصحة، كذلك يصح التعبد بكون الموجود نقيض موضوع الأثر كما هو مفاد الاستصحاب، وإلى ذلك يرجع قوله - قدس سره - " ولكن يدفع هذا الخ ". فان قلت: قد تقدم في الاحكام الوضعية: أن السببية لا تنالها يد الجعل وإنما المجهول الشرعي هو ترتب المسبب أو التكليف على سببه أو موضوعه، فالاستصحاب لا يجري لنفي سببية العقد وإنما يجري لنفي الحكم الوضعي وهو النقل والانتقال، فليس الاستصحاب في المقام إلا أصلا حكما، وأصالة الصحة تكون حاكمة عليه، لانها من الاصول الموضوعية، كما هو مفروض الكلام. قلت: هذا الاشكال بمثابة من الفساد! بداهة أن التعبد بوجود موضوع التكليف أو سبب الوضع بلحاظ وجود التكليف والوضع أمر بمكان من الامكان، فإذا صح التعبد بوجود الموضوع والسبب صح التعبد بعدم الوجود أيضا، مع أنه على هذا يلزم أن تكون أصالة الصحة أيضا من الاصول الحكمية،

[٦٧٧]

فانه كما لا يصح التعبد بعدم سببية العقد الواقع، كذلك لا يصح التعبد بسببية العقد الموجود، فلا يعقل التفكيك بين مفاد الاستصحاب ومفاد أصالة الصحة، وإلى هذا أشار بقوله: " وإن قيل " إلى قوله: " وكيف كان ". هذا حاصل ما أفاده السيد الكبير - قدس سره - في كلامه المتقدم. ومنه يظهر الاشكال فيما ذكره الشيخ - قدس سره - في الامر الثاني من الامور التي عقدها في أصالة الصحة، حيث قال - ردا على من قال بعدم جريان أصالة الصحة عند الشك في بلوغ الضامن أو أركان العاقد كالمحقق والعلامة قدس سرهما - " والاقوى بالنظر إلى الأدلة السابقة من السيرة ولزوم الاختلال هو التعميم " فراجع. هذا، ولكن مع ذلك كله المسألة لا تخلو عن الاشكال، فان المدرك في أصالة الصحة في العقود ليس إلا الاجماع، وهو لا يخلو: إما أن يكون عمليا وإما أن يكون لفظيا. فان كان عمليا: فاللازم متابعة مقدار العمل ولا محل لملاحظة النسبة بين الاستصحاب وأصالة الصحة. وإن كان لفظيا: فالمتبع لملاحظة مقدار إطلاق معقد الاجماع. فان استفيد منه كون أصالة الصحة من الاصول الموضوعية والحكمية

- بمعنى أنها تجري في جميع موارد الشك في الصحة والفساد سواء كان في مورد الشك أصل موضوعي يكون الشك في الصحة والفساد مسببا عنه كما إذا كان الشك في بلوغ العاقد أو وزن المبيع أو اختياره أو لم يكن في مورد الشك إلا أصالة عدم النقل والانتقال كما إذا كان الشك في شرائط صحة العقد من العربية والماضوية ونحو ذلك - فلا محالة تكون أصالة الصحة أخص مطلقا من الاستصحاب، فإنه ليس في مورد من موارد أصالة الصحة إلا والاستصحاب على خلافها، فمقتضى صناعة الاطلاق والتقييد تخصيص الاستصحاب بما عدا الشك في صحة العقد وفساده مطلقا.

[٦٧٨]

وإن استفيد من معقد الاجماع اختصاص أصالة الصحة بما إذا كان الشك متمحضا في النقل والانتقال من دون أن يكون في مورد الشك أصل موضوعي يقتضي عدم كون العقد واجدا لشرائط النقل والانتقال، ففي جميع موارد الأصول الموضوعية يبنى على فساد العقد ولا تجري أصالة الصحة. والذي يقوى في النظر: جريان أصالة الصحة في ما عدا الشك في أهلية العاقد أو قابلية العوضين للنقل والانتقال - على التفصيل المتقدم - ولا بد من التأمل التام في كلمات القوم. هذا تمام الكلام فيما كان يهم البحث عنه في أصالة الصحة في فعل الغير. وأما أصالة الصحة في قول الغير واعتقاده: فلا إشكال فيها - على التفصيل الذي ذكره الشيخ قدس سره - فلا يهمنا البحث عنها. - الامر الخامس - من الامور التي ينبغي البحث عنها في خاتمة الاستصحاب بيان النسبة بينه وبين سائر الوظائف المقررة للجاهل. أما النسبة بينه وبين القرعة: فالظاهر أنه لا يمكن اجتماعهما في مورد حتى تلاحظ النسبة بينهما (١) لان التعبد بالقرعة إنما يكون في مورد اشتباه موضوع التكليف وتردده بين الامور المتباينة، ولا محل للقرعة في الشبهات البدوية سواء كانت الشبهة من مجاري أصالة البراءة والحل أو من مجاري الاستصحاب، لان المستفاد من قوله - عليه السلام - " القرعة لكل مشتبه " أو " مجهول " (٢) هو

(١) أقول: وذلك تمام، إنما الكلام في تخصيص مصب الاستصحاب أو البرائة في غير المشتبه بالامور المتباينة مطلقا، لامكان كون المشتبهين بين الشخصين على وجه لا بأس بجريان الاستصحاب أو البرائة في كل منهما. (٢) قد راجعت الوسائل والمستدرک فلم أجد حديثا بهذا اللفظ نعم؛ في الوسائل " كل = (*)

[٦٧٩]

مورد اشتباه الموضوع بين الشئيين أو الاشياء، فيقرع بينهما لاجراج موضوع التكليف، ولا معنى للقرعة في الشبهات البدوية، فإنه ليس فيها إلا الاحتمالين والقرعة بين الاحتمالين خارج عن مورد التعبد بالقرعة، فمورد البراءة والاستصحاب خارجة عن عموم أخبار القرعة بالتخصص، لا بالتخصيص، كما يظهر من كلام الشيخ - قدس سره - . والحاصل: أن عنوان " المجهول " و " المشتبه " و " المشكوك " وإن كان يعم الشبهة البدوية، إلا أن المتفاهم من عنوان القرعة هو أن يكون بين الموضوعات المتعددة لا بين الاحتمالين في موضوع واحد. فالجري إنما هو ملاحظة النسبة بين أصالة الاحتياط والتخيير وبين القرعة، لا بينها وبين الاستصحاب وأصالة الحل والبراءة. ولا إشكال في أن مورد القرعة إنما هو الموضوعات الخارجية، وأما الاحكام الشرعية؛ فلا مجال للقرعة فيها، بل إن أمكن فيه الاحتياط فهو، وإلا فالتخيير، فان قوله - عليه السلام - " القرعة لكل أمر مشتبه " وإن

كان بظاهره يعم اشتباه الحكم الشرعي، إلا أن مورد أخبار القرعة هو ما إذا كان الاشتباه في الموضوع الخارجي. لا يقال: إن المورد لا يقتضي التخصيص، لأنه يقال: نحن لا ندعي التخصيص من جهة المورد، بل ندعي أنه من الموارد يستكشف أن مصب العموم هو خصوص الموضوعات ولا يعم الأحكام. ثم إن الموضوع المشتبه تارة: مما يتعلق به حق الله (تعالى) وأخرى: مما يتعلق به حق الناس. فإن كان مما يتعلق به حق الناس: فالوظيفة قد تقتضي

= مجهول ففيه القرعة " الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى الحديث ١١ و ١٨، وفي المستدرک " دعائم الاسلام، عن أمير المؤمنين وأبي جعفر وأبي عبد الله - عليهم السلام - أنهم أوجبوا الحكم بالقرعة في ما أشكل " الباب ١١ ح ١ (المصحح). (*)

[٦٨٠]

الآخذ بقاعدة " العدل والانصاف " من التثليث والتصنيف والتربيع حسب اختلاف الموارد والدعاوي (١) كما في موارد اختلاف البيئات عند تردد الموضوع بين الشخصين أو الاشخاص، فإن المتحصل من مجموع الاخبار الواردة في ذلك وفي باب الدرهم الودعي هو الآخذ بما يقتضيه العدل والانصاف. وقد تقتضي الوظيفة إخراج الموضوع المشتبه بالقرعة. وكذا الحال فيما إذا كان الموضوع متعلقاً لحق الله، فإن الوظيفة قد تقتضي الاحتياط، وقد تقتضي التخيير، وقد تقتضي القرعة. والانصاف: أن تشخيص موارد القرعة عن موارد الاحتياط والتخيير وقاعدة العدل والانصاف في غاية الأشكال، ولذلك قيل: " إن العمل بالقرعة إنما يكون في مورد عمل الاصحاب ولا يجوز الآخذ بعموم أخبارها " فإنه عند اشتباه الموطوء بغيره في الغنم تجري فيه القرعة - كما ورد به النص - وأما عند اشتباه الحرام بغيره في غير الموطوء لا تجري فيه القرعة، مع أن الفرق بينهما غير واضح. ولا بد من التأمل التام والمراجعة في كلمات الاعلام. وعلى كل حال: قد عرفت أن المورد الذي يجري فيه الاستصحاب لا تجري فيه القرعة، وبالعكس، فلا يمكن أن يعارض أحدهما الآخر حتى نحتاج إلى ملاحظة النسبة بينهما. وأما نسبة الاستصحاب مع سائر الاصول العملية - من البراءة والتخيير والاحتياط وقاعدة الحل والطهارة - فقد تقدم: أن الاستصحاب يكون وارداً على الاصول العقلية وحاكماً على الاصول الشرعية، لأنه من الاصول المحرزة المتكفلة للتنزيل، ولذلك يقوم مقام القطع الطريقي، فيكون الاستصحاب رافعاً لموضوع الاصول العقلية حقيقة بالورود ولموضوع الاصول الشرعية بالحكومة.

(١) أقول: قاعدة العدل والانصاف إنما يجري في صورة لم تجر قاعدة القرعة، كيف ! وبصير القرعة مرجحاً لا ينبغي مع هذا المرجح اقتضاء العدل والانصاف، كما لا يخفى. (*)

[٦٨١]

وقد أطال الشيخ - قدس سره - الكلام في حديث " كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي " (١) مع أنه لا يحتاج إلى هذا التطويل، فإن المراد من قوله عليه السلام " حتى يرد فيه نهي " إن كان هو الورد من قبل الله (تعالى) بالوحي إلى النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - كان مفاد الحديث مفاد سائر العمومات الاجتهادية، نظير قوله تعالى: " واحل لكم ما في الارض جميعاً " (٢) فيكون اجنبياً عن أدلة

أصالة البراءة، بل ينبغي عده من أدلة أصالة الاباحة ردا على من قال بأصالة الحظر قبل الشرع. وإن كان المراد من " الورد " الوصول والعلم بالنهي كان المراد من " الشئ " الشئ المشكوك، فيكون مفاده مفاد سائر أدلة البراءة ولا خصوصية للحديث المبارك، وقد عرفت: أن الاستصحاب باعتبار إحرازه يكون رافعا لموضوعها. وقد تكرر منا الكلام في تفصيل ذلك (٣). - الامر السادس - في تعارض الاستصحابين. وتفصيل الكلام في ذلك: هو أن الشك في بقاء أحد المستصحابين إما يكون مسببا عن الشك في بقاء المستصحاب الآخر وإما أن يكون الشك في بقاء كل من المستصحابين مسببا عن أمر ثالث، ولا يمكن أن يكون الشك في كل منهما مسببا عن الآخر، فإنه لا يعقل أن تكون علة الشئ معلوله. وما قيل: من أن الشك في عموم كل من العامين من وجه مسبب عن

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ح ٩٣٧. (٢) قد تكرر منه - رحمه الله - الاستشهاد بهذه الآية، ولم نعثر عليها، والظاهر أنه سهو منه (المصحح). (٣) أقول: قد تقدم أن البيان الذي صدر منه لتحكيم الاستصحاب غير تام بالنسبة إلى ما أخذت المعرفة غاية له، كإصالة الحلية والطهارة: فلا محيص في تحكيمه عليها أيضا بما ذكرنا من البيان. (*)

[٦٨٢]

الشك في عموم الآخر، فاسد، فإن الشك في عموم كل منهما إنما يكون مسببا عن العلم الاجمالي بعدم إرادة العموم في أحدهما، لامتناع إرادته العموم في كل منهما ثبوتا في مقام الجعل والتشريع، وذلك واضح. فإن كان الشك في أحدهما مسببا عن الشك في الآخر: فلا إشكال في حكومة الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي، بل في حكومة كل أصل سببي على كل أصل مسببي - ولو لم يكن الاصل السببي من الاصول المحرزة - إذا كان الاصل السببي واحدا لشرطين: أحدهما: أن يكون ترتيب المسبب على السبب شرعا لا عقليا، بمعنى أن يكون أحد طرفي الشك المسببي من الآثار الشرعية المترتبة على أحد طرفي الشك السببي، فالشك في بقاء الكلبي لاجل الشك في حدوث الفرد الباقي خارج عن محل الكلام، لأن بقاء الكلبي بقاء الفرد عقلي، فلا يكون استصحاب عدم حدوث الفرد حاكما على استصحاب بقاء الكلبي، بل يجري استصحاب بقاء الكلبي في عرض استصحاب عدم حدوث الفرد، ولا معارضة بينهما، وقد تقدم تفصيل ذلك في استصحاب الكلبي. ثانيهما: أن يكون الاصل السببي رافعا للشك المسببي، فالشك في جواز الصلاة في الثوب لاجل الشك في اتخاذه من الحيوان المحلل خارج عن محل الكلام أيضا، فإن أصالة الحل في الحيوان وإن كان تجري، إلا أنها لا تقتضي جواز الصلاة في الثوب، لبقاء الشك في جواز الصلاة فيه على حاله، لأن أصالة الحل لا تثبت كون الثوب متخذا من الانواع المحللة، على ما تقدم بيانه أيضا في استصحاب الكلبي. فإذا كان الاصل السببي واجدا لهذين الشرطين فلا ينبغي التأمل في حكومته على الاصل المسببي، لأنه رافع لموضوعه، فلا يمكن أن يعارضه الاصل

[٦٨٣]

المسببي، لأن كل حكم مشروط بوجود موضوعه، فلا بد من فرض وجود الموضوع في ترتب الحكم عليه، ولا يعقل أن يكون الحكم متكفلا لوجود موضوعه. فالاصل المسببي إنما يجري إذا بقي الشك الذي اخذ موضوعا فيه والاصل السببي رافع ومعدم له في عالم التشريع، لأن التعبد بمؤدى الاصل السببي بمدلوله المطابقي

يقتضي إلغاء الشك المسيبي، ولا عكس، وبداهة أن التعبد بطهارة الماء المغسول به الثوب النجس بنفسه يقتضي التعبد بطهارة الثوب (١) إذ لا معنى لطهارة

(١) أقول: مفاد " كل شئ طاهر " الجاري في الماء المشكوك طهارته إذا كان التعبد بطهارته في ظرف الشك به بلا نظر فيه إلى إلغاء الشك أصلاً، فتارة: يكون طهارة ما غسل به من الآثار الواقعية المترتبة على طهارة الماء أعم من الواقعية والظاهرية، وأخرى: تكون بواقعيها مترتبة على طهارة الماء واقعا، وإنما يستفاد طهارته الظاهرية من عناية نظر القاعدة في تعبد بالطهارة في الماء إلى طهارة ما غسل به، حيث إنه من آثارها بمقتضى دليل الكبرى الواقعي. ولا إشكال في التقديم على الوجه الأول، ولكن لم يلتزم به أحد، فلا محيص من الوجه الثاني. وحينئذ ففي التقديم بمنطاق نفي الموضوع للأصل المسيبي إشكال ظاهر، إذ غاية اقتضاء التعبد بطهارة الماء في ظرف الشك التعبد بطهارة الثوب المغسول به أيضا في ظرف الشك بلا نظر منه إلى نفي الشك، وحينئذ فلو كان في البين استصحاب نجاسته لا مجال لحكومة هذا الأصل على الاستصحاب المزبور، إذ كل واحد يثبت التعبد بحكم في ظرف الشك طهارة أو نجاسة، من دون نظر لاحدهما إلى نفي موضوع الآخر من الشك في الطهارة والنجاسة. وتوهم: جريان القاعدة في الرتبة السابقة لسبق رتبة شكه فلا يبقى شك في طهارة الثوب كي يجري الاستصحاب، مدفوع أولا: أن تقدم رتبة المشكوك لا يقتضي مطلقا تقدم رتبة شكه - كما بينا نظيره في العلم الإجمالي في مسألة الملاقى - وثانيا: سلمنا تقدم رتبة الشك، ولكن نقول: إن الحكم بتعبد الأثر في طول التعبد بطهارة الماء، ولازمه كونه في عرض التعبد بالنجاسة باستصحابه، فلم لا يجري الاستصحاب كي لا يبقى مجال للتعبد بطهارة الثوب مع فرض وجود موضوعها في رتبة واحدة؟ ومن هنا ظهر: أنه لو بنينا أن لكل واحد من الأصليين النظر إلى نفي الشك يجئ الكلام أيضا في أنه لم تجري أولا التعبد بطهارة الثوب الناظر إلى نفي شكه؟ بل من الممكن أن تجري الاستصحاب الناظر إلى نفي الشك عن طهارة الثوب كي لا يبقى مجال لنظر عموم طهارة الماء إلى التعبد بمثل هذا الأثر، كما لا يخفى. وحينئذ ما أفاده المقرر - بطوله وتكراره الممل - مما لا يسمن ولا يغنى من جوع! فلا محيص في وجه تقديم الأصل السببي إلى بيان آخر، ولا يكاد يتم هذا البيان، كما لا يتم في وجه تقديم الاستصحاب السببي على المسيبي أيضا، (*).

[٦٨٤]

الماء إلا كونه مزيلا للحدث والخبث، سواء كانت طهارة الماء مؤدى الاستصحاب أو مؤدى قاعدة الطهارة، فيرتفع الشك في بقاء نجاسة الثوب، وأما التعبد بنجاسة الثوب: فهو بنفسه لا يقتضي التعبد بنجاسة الماء المغسول به، نعم: لازم بقاء النجاسة في الثوب هو نجاسة الماء، فانه لو كان الماء طاهرا لم تنق النجاسة في الثوب، فاستصحاب بقاء نجاسة الثوب بمدلوله المطابقي لا يتقضي نجاسة الماء وغير مزيل للشك فيها. فاثبات نجاسة الماء المغسول به الثوب باستصحاب بقاء نجاسة الثوب

كما لا يخفى. وحينئذ الذي يقتضيه التحقيق أن يقال في وجه التقديم بمنطاق الحكومة: هو أن لسان القاعدة إذا كان هو الطهارة في ظرف الشك في طهارة الماء، فمثل هذا اللسان بعدما كان ناظرا إلى إثبات الأثر ففي الحقيقة نفس جعل الطهارة للماء المشكوك ناظر إلى نفي التعبد بعدم آثار طهارة الماء المشكوك، ومرجع هذا النظر في الحقيقة إلى النظر إلى نفي استصحاب عدم الآثار مهما شك في طهارة الماء. ولا يعني من الحكومة إلا كون أحد الأصليين ناظرا إلى نفي الآخر، إما بدوا أو بتوسط نظره إلى نفي موضوعه، وما نحن فيه من قبيل الأول، لا الأخير، كما هو الشأن في حكومة " لا ضرر " و " لا حرج " على أدلة الأحكام والمقرر تخيل أنه من قبيل الأخير، فوقع في حيص وبيص ولم يات مع تكراره بشئ! ومن هنا ظهر حال استصحاب السببي بالنسبة إلى المسيبي، من دون احتياج في وجه التقديم إلى نفي الشك كي يرد عليه أيضا بان شأن الاستصحاب ليس نفي الشك، مع أنه لو كان استصحاب المسيبي أيضا بنفي الشك عن المسيب. فان قلت: كما أن نظر الأصل السببي إلى نفي التعبد بعدم آثار طهارة الماء المشكوك، كذلك نظر الأصل المسيبي إلى إثباتها في ظرف الشك بها، فقهرنا كان ناظرا إلى نفي التعبد بأثر طهارة الماء المشكوك أيضا. قلت: غاية نظر الأصل المسيبي إلى نفي ثبوت ما نظر إليه الأصل السببي، لا إلى نفي نظره، وبعبارة أخرى: نظر الأصل المسيبي إلى نفي التعبد بنقيض مؤداه، وهو عين ما هو المنظور في الأصل السببي بلا نظر منه إلى نفي نظره إلى اللوازم، بل بالنسبة إليه ليس إلا من باب تخصيص نظر الأصل السببي إلى غير هذا الأثر. وهذا بخلاف الأصل السببي، فانه يرفع التعبد بخلاف أثره بنفسه نظره إلى إثبات اللوازم،

وحيثُ فَمَن طرف الاصل السببي كان نفي الاصل المسببي بنظره إليه، ومن طرف الاصل المسببي كان نفي النظر إلى الاصل السببي إلى أثره بالتخصيص، ومن المعلوم: أن عند الدوران بين الحكومة والتخصيص كان الحاكم مقداً على التخصيص، كما لا يخفى، فتدبر وافهم واغتنم ! ! (*).

[٦٨٥]

يتوقف على مقدمتين - الاولى: بقاء الشك في نجاسة الثوب بعد غسله بالماء المشكوك الطهارة. الثانية: حجية الاصل المثبت. والاصل الذي يكون مؤداه طهارة الماء يرفع الشك في بقاء نجاسة الثوب، لما عرفت: من أنه لا معنى لطهارة الماء إلا كونه مزيلاً للحدث والخبث، فلم يبق موضوع لاستصحاب بقاء نجاسة الثوب. ومن هنا يظهر: أن عدم جريان الاصل المسببي لا يبتني على عدم حجية الاصل المثبت، بل لا يجري الاصل المسببي ولو فرض حجية الاصل المثبت، لان الاصل إنما يثبت للوازم والملزومات العقلية والعادية بعد جريانه، وجريانه يتوقف على وجود موضوعه، والاصل الجاري في الشك السببي رافع لموضوع الاصل المسببي، فهو يسقط بسقوط موضوعه في الرتبة السابقة، ولا تصل النوبة إلى المنع عن إثباته للوازم والملزومات. والحاصل: أن جريان الاصل المسببي يتوقف على الشك في مؤداه والشك في مؤداه يتوقف على عدم جريان الاصل السببي - إذ مع جريانه يرتفع الشك في مؤدى الاصل المسببي - وعدم جريان الاصل السببي يتوقف على جريان الاصل المسببي وإثباته للوازم العقلية. وأما جريان الاصل السببي: فهو لا يتوقف على شيء، لان موضوعه محرز بالوجدان وليس له في مرتبة جريانه رافع. وطني أن المسألة أوضح من أن تحتاج إلى إطالة الكلام فيها، ولم يعهد الاشكال فيها من أحد إذا كان دليل اعتبار الاصل السببي مغايراً لدليل اعتبار الاصل المسببي، وإنما استشكل من استشكل فيها مع اتحاد دليل اعتبار الاصلين، كقوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك ". ومنشأ الاشكال: هو أن نسبة قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " إلى كل واحد من الشك السببي والمسببي يتوقف على شيء، لان موضوعه محرز بالوجدان وليس له في مرتبة جريانه رافع. وطني أن المسألة أوضح من أن تحتاج إلى إطالة الكلام فيها، ولم يعهد الاشكال فيها من أحد إذا كان دليل اعتبار الاصل السببي مغايراً لدليل اعتبار الاصل المسببي، وإنما استشكل من استشكل فيها مع اتحاد دليل اعتبار الاصلين، كقوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك ". ومنشأ الاشكال: هو أن نسبة قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " إلى كل واحد من الشك السببي والمسببي على حد سواء، فإنه يعم كل فرد من أفراد اليقين ولا شك، كما أن قوله: " أكرم العلماء " يعم جميع

[٦٨٦]

الأفراد المتدرجة في الوجود، فلا وجه لملاحظة الدليل أولاً مع الشك السببي حتى يقال بارتفاع الشك المسببي فيرتفع به الشك السببي ويلاحظ الدليل أولاً مع الشك المسببي فيرتفع به الشك السببي بناء على حجية الاصل المثبت. وبعبارة أوضح: فردية الشك المسببي للعام محرزة بالوجدان كما أن فردية الشك السببي له أيضاً محرزة بالوجدان، فلا معنى لإخراج الشك المسببي عن كونه فرداً للعام بإدخال الشك السببي في أفراد العام، مع أن نسبة العام إلى كل من الفردين على حد سواء. ويمكن تقريب الاشكال بوجه آخر: وهو أن الحكومة تتوقف على تعدد الدليل ليكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر ومفسراً لمدلوله، فلا يعقل الحكومة في دليل واحد، لانه يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم وكون الدليل الواحد شارحاً

ومفسرا لنفسه، فالاصل السببي لا يمكن أن يكون حاكما على الاصل المسببي مع اتحاد دليل اعتبارهما. هذا، ولكن لا يخفى عليك فساد ذلك، فان قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " عام انحلاله ينحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد أفراد اليقين والشك في الخارج، فهو بالنسبة إلى الشك السببي والمسببي بمنزلة دليلين متغايرين، كما إذا كان لكل منهما دليل يخصه من أول الأمر، فيكون أحد الدليلين رافعا لموضوع دليل الآخر وحاكما عليه. وأما حديث اعتبار الشرح والتفسير في الحكومة: فقد عرفت ما فيه، وسيأتي تفصيله أيضا (إن شاء الله تعالى). فالتحقيق: أنه لا مجال للتوقف في حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي، سواء توافقا في المؤدى أو تخالفا، وسواء كان دليل اعتبارهما متحدا أو متعددا، فان اتحاد الدليل وتعدده لا دخل له بذلك بعدما كان الدليل عاما انحلاليا.

[٦٨٧]

وإن شئت قلت: إن قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " لا يمكن أن يعم الاصل السببي والمسببي في عرض واحد جمعا، إذ يلزم من دخول كل منهما خروج الآخر، ولكن خروج الاصل السببي عن العموم يوجب التخصيص بلا مخصص، لانه فرد للعام وجدانا، وليس في البين ما يوجب خروجه عنه، وأما خروج الاصل المسببي عنه فلا يلزم منه ذلك، بل الاصل المسببي خارج عنه بالتخصص، لارتفاع موضوعه، لما عرفت: من أن الاصل السببي رافع للشك المسببي ومعدم له في عالم التشريع، فلا يلزم من خروجه التخصص بلا مخصص. وبعبارة أوضح: دخول الشك المسببي في العموم يحتاج إلى مؤنة خروج الشك السببي عنه، فانه لولا خروجه لا يكاد يمكن دخول الشك المسببي فيه، لعدم انحفاظ الشك، فلا بد في دخوله من خروج الشك السببي، بخلاف دخول الشك السببي في العموم، فانه لا يحتاج إلى مؤنة، لكونه من أفراد العموم وجدانا، فهو داخل بنفسه، ومن المعلوم: أنه إذا توقف شمول العموم لفرد على خروج فرد عنه لا يكون العموم شاملا له من أول الأمر لكي يلزم من شموله خروج ما هو معلوم الفردية، وذلك واضح لا خفاء فيه. هذا كله إذا كان الشك في أحد المستصحبين مسببا عن الشك في الآخر. وإن كان الشك في كل منهما مسببا عن أمر ثالث: فهو على أقسام، لانه إما أن يلزم من العمل بالاستصحابين مخالفة عملية للتكليف المنجز، وإما أن لا يلزم منهما مخالفة عملية. وعلى الثاني: فإما أن يقوم دليل من الخارج على عدم إمكان الجمع بين المستصحبين - كتتميم الماء النجس كرا بماء طاهر حيث قام الاجماع على اتحاد حكم المائتين المجتمعين فلا يمكن بقاء النجس على نجاسته والطاهر على طهارته - وإما أن لا يقوم دليل على عدم إمكان الجمع بينهما. فان لم يقم دليل على ذلك: فإما أن يكون لبقاء كل من المستصحبين في

[٦٨٨]

زمان الشك أثر شرعي - كما لو توضحا المكلف بمايع مردد بين الماء والبول غفلة فان استصحاب طهارة البدن يقتضي ترتيب آثار الطهارة على البدن واستصحاب بقاء الحدث يقتضي ترتيب آثار الحدث - وإما أن يكون لاحد المستصحبين أثر شرعي في زمان الشك دون الآخر، كما في دعوى الموكل التوكيل في شراء العبد ودعوى الوكيل التوكيل في شراء الجارية فهذه جملة ما ذكره الشيخ - قدس سره - من الاقسام. وقيل بيان أحكامه ينبغي تمهيد مقدمتين، وإن كان قد تقدم الكلام فيهما في أول مبحث الشك في المكلف به. الاولى:

هل الاصل في تعارض الاصول يقتضي التخيير في إعمال أحدها ؟ أو أن الاصل في تعارض الاصول يقتضي التساقط ؟ فقد يقال، بل قيل: إن الاصل يقتضي التخيير، قياسا لها على تعارض الطرق والامارات على القول بالسببية فيها، على ما سيأتي (إن شاء الله تعالى) في مبحث التعادل والتراجيح: من أن الاصل في تعارض الامارات هو التساقط بناء على الطريقية والتخيير بناء على السببية. والاقوى: هو التساقط، فان التخيير في إعمال أحد الاصلين المتعارضين مما لا دليل عليه ولا يقتضيه أدلة اعتبار الاصول، لان أدلة اعتبارها تقتضي إعمال كل أصل بعينه، فإذا لم يمكن ذلك فلا بد من التساقط. وقياس الاصول المتعارضة على الامارات المتعارضة مع الفارق، فان الامارات المتعارضة بناء على السببية فيها إنما تندرج في صغرى التزاحم، سواء قلنا بالسببية الباطلة التي ترجع إلى التصويب أو قلنا بالسببية الصحيحة التي توافق مسلك التخطئة. أما على الاول: فرجوع التعارض في الامارات إلى باب التزاحم واضح. وأما على الثاني: فالسببية التي لا تنافي مذهب التخطئة عبارة عن اشتمال كل من الامارات المتعارضة على المصلحة السلوكية، على ما تقدم بيانها في الجمع بين

[٦٨٩]

الحكم الظاهري والواقعي (١). وتقدم أيضا: أنه لا وجه للالتزام بالمصلحة السلوكية، بل الحق هو أن المجعول في باب الامارات نفس الطريقية والوسطية في الاثبات، من دون أن يكون في العمل بها مصلحة سوى مصلحة الواقع عند الاصابة. ولكن لو قلنا بالمصلحة السلوكية فانما نقول بها في حال انفتاح باب العلم والتمكن من إدراك الواقع، فانه في هذا الحال يمكن أن يتوهم بقبح التعبد بالامارات مع كونها قد تخالف الواقع، لانه يلزم تفويت مصلحة الواقع على المكلف مع تمكنه منها بتحصيل العلم. وأما في صورة انسداد باب العلم وعدم تمكن المكلف من إدراك الواقع: فلا موجب للالتزام بالمصلحة السلوكية، لانه لا يلزم من التعبد بالامارات تفويت مصلحة الواقع، بل باب الوصول إلى المصالح الواقعية منسد على المكلف حسب الفرض، والمقدار الذي يدركه المكلف من إصابة الامارة للواقع خير جاءه من قبل التعبد بها، فلا وجه للالتزام بالمصلحة السلوكية في

(١) أقول: قد تقدم منا في مبحث الاشتغال: بأنه بناء على اقتضاء العلم الاجمالي للموافقة القطعية لا علميته لا محيص من استفادة التخيير من إطلاق الاصول. لان المقدار المتيقن من قبل العقل الحاكم بحرمة المخالفة العملية تجزيا هو تعبد التعبد بالعمل بكل واحد في حال عدم العمل بالآخر، ونتيجته التخيير محضا ولو بنينا فيها على الطريقية، فارجاع البحث في المقام إلى مسألة السببية في الطرق أو طريقتها اجنبي عن المقام. ثم إن فيما أفاد: من تصور المصلحة السلوكية على موضوعية الطرق الذي هو راجع إلى المصلحة في تطبيق العمل على المؤدى لا نفسه، إنما يحتاج إليه بناء على إمكان إطلاق الحكم الواقعي بمقتضياته لمرتبة الشك بنفسه، وإلا فلا قصور لتصور الحكم الفعلي قائمين * بنفس المؤدى في ظرف الشك بالواقع بلا تضاد بينهما مع اختلاف الرتبة، مع أن البناء على الاول من مجرد مصلحة السلوك أيضا لا يكفي للجمع بين الحكمين الفعليين، كما لا يخفى، فالالتزام بمصلحة السلوك على مذهب المخطئة مما لا يغني من جوع ! كما لا يخفى. ولعمري ! إن فيما أفيد لا يرى إلا مصادرات محضة، فتدبر فيها. ولكلماته أيضا مواقع نظر اخرى. * كذا في النسختين، والصحيح (الحكمين الفعليين القائمين " (المصحح). (*)

[٦٩٠]

صورة انسداد باب العلم، بل المصلحة السلوكية تختص بصورة انفتاح باب العلم إن لم نقل: إنه يكفي في صحة التعبد بالامارات مصلحة

التسهيل، وإلا فنمنع عن المصلحة السلوكية حتى في صورة انفتاح باب العلم، وعلى كل حال: السببية التي توافق مسلك المخطئة عبارة عن اشتغال الامارة على المصلحة السلوكية في صورة التمكن من إدراك الواقع وانفتاح باب العلم، وعلى هذا تندرج الامارات المتعارضة في باب التزاحم ويكون التخيير في الاخذ باحدها على القاعدة، لانه لا يتمكن المكلف من الجمع بين الامارتين المتعارضتين (١) فلا يمكنه إلا سلوك أحد الطريقين وإدراك إحدى المصلحتين، فيكون المكلف مخيراً في سلوك أحدهما إن لم يكن لاحدهما مرجحات باب التزاحم، هذا كله في الطرق والامارات. وأما الاصول العملية: فهي وإن لم تكن طريقاً إلى الواقع لانها ليست كاشفة عن الواقع، إلا أنه لا يمكن القول بالسببية فيها، لان التعبد بالاصول العملية إنما يكون في ظرف انسداد باب العلم (٢) وعدم التمكن من إدراك الواقع، لانها وظيفة الشاك والمتحير الذي لا تصل يده إلى الواقع، فالتعبد بها يختص بصورة انسداد باب العلم، ومعه لا يمكن اشتغال الاصول على المصلحة

(١) أقول: وسيجئ في محله (إن شاء الله تعالى) أن نتيجة التزاحم في باب الامارات ليس التخيير على الاطلاق. (٢) لا يخفى: أن هذا البيان لا يتم في الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية، فانها تجري ولو مع التمكن من تحصيل العلم بالفحص. ولكن الذي يسهل الخطب: هو أنه لا نقول بالمصلحة السلوكية في الامارات فضلاً عن الاصول، بل سيأتي في مبحث التعادل والتراجيح الاشكال في إدراج الامارات المتعارضة في صغرى التزاحم على القول بالسببية بمعنى اشتغالها على المصلحة السلوكية. فالأقوى فيها التساقط، إلا على القول بالسببية التصويبية، فإذا كان هذا حال الامارات، فما ظنك بالاصول العملية ! فتأمل جيداً. (منه). (*)

[٦٩١]

السلوكية، لانه يكفي في التعبد بها مصلحة التسهيل وعدم وقوع المكلفين في كلفة الاحتياط، فإذا لم يكن في الاصول العملية مصلحة السلوك لا يمكن إدراج الاصول المتعارضة في باب التزاحم، لما عرفت: من أن إدراج الامارات المتعارضة في باب التزاحم إنما كان لاجل اشتغالها على المصلحة السلوكية، والاصول العملية فاقدة لها، فلا تندرج في صغرى التزاحم. وما ذكره الشيخ - قدس سره - من إمكان إدراج الاستصحابين المتعارضين في باب التزاحم إذا فرض أن العمل بأحد الاستصحابين يقتضي سلب القدرة وعدم التمكن من العمل بالآخر، مجرد فرض لا واقع له، بل الظاهر ان يكون من المستحيل. فالانصاف: أن القول بالتخيير في أعمال أحد الاصلين المتعارضين مما لا سبيل إليه، بل هو قول بلا دليل، لان نسبة أدلة الاعتبار إلى كل من الاصلين على حد سواء ولا يمكن الجمع بينهما حسب الفرض، فلا بد من التساقط. ولا موقع للتراجيح بين الاصول المتعارضة، فان التراجيح إن كان لاجل موافقة أحد المتعارضين لاصل عملي آخر، فالاصل المعارض يعارض كل من الاصلين المتعارضين مع اتحاد رتبتهما، لان تعارض الاصول العملية إنما يكون باعتبار المؤدى، فقد يعارض مؤدى أصل لمؤدى اصول متعددة مع اتحاد الرتبة، وإلا لا يعقل وقوع التعارض بينها، فالاصل العملي لا يصلح لان يكون مرجحاً لأحد الاصلين المتعارضين. وإن كان التراجيح لاجل موافقة مؤدى أحد المتعارضين لامارة غير معتبرة، فالامارة لا تكون في رتبة الاصل ولا يمكن أن تكون الامارة مرجحة للاصل، لان اعتبار الاصل ليس من جهة كشفه عن الواقع حتى تكون موافقة الامارة له مقتضية لاقوائية كشفه وأقربية مؤداه للواقع.

[٦٩٢]

فالترجيح في باب الاصول المتعارضة ساقط من أصله ولا محيص عن القول بالتساقط، وقد تقدم في مبحث الاشتغال ما ينفع المقام (١) فراجع. المقدمة الثانية: المجعول في باب الاصول العملية وإن كان هو البناء العملي على أحد طرفي الشك، إلا أنه تارة: يكون المجعول هو البناء العملي على ثبوت الواقع في أحد طرفي الشك وتنزيله عملاً منزلة الواقع. وإخرى: يكون المجعول مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشك، من دون أن يكون الجعل متكفلاً لثبوت الواقع في أحد الطرفين. ويعبر عن الاول بالأصل المحرز أو المتكفل للتنزيل، وعن الثاني بالأصل الغير المحرز، ولا يخفى ما في التعبير من المناسبة. ويدخل في القسم الاول الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة، فإن هذه الاصول كلها متكفلة للتنزيل والاحراز، والمجعول فيها هو البناء العملي على ثبوت الواقع إن كان مؤدى الأصل مقام الثبوت - كالاستصحاب - أو البناء العملي على الاتيان بالواقع إن كان مؤدى الأصل مقام الفراغ والسقوط - كقاعدة الفراغ والتجاوز - . ويدخل في القسم الثاني البراءة والاحتياط وأصالة الحل والطهارة، فإن المجعول في هذه الاصول مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشك من دون أن تكون متكفلة لثبوت الواقع أو الاتيان به (٢).

(١) أقول: قد أشرنا ولقد مر منا في مبحث الاشتغال: بأن بناء على الاقتضاء في العلم الاجمالي للموافقة القطعية لا محيص في الاصول النافية المشتملة على الترخيص على خلاف الواقع من التخيير، لان منجزية العلم وعليته لحرمة المخالفة القطعية مانع عن الجمع بينهما، ولازمه تقييد العقل جريان كل واحد في ظرف عدم العمل بالآخر، ولا تعني من التخيير إلا هذا. كما أنه في الاصول المثبتة الموافقة للمعلوم بالاجمال عملاً لا بأس بجريانها حتى في الاستصحاب المسمى عندهم بالاصول المحرزة، فراجع ما تلوانه سابقاً بلا احتياج إلى التكرار والاصرار. وبالله عليك ! لا تعتني إلى هذا الرد والبرق، فانه لا يزيدك إلا خساراً !! (٢) أقول: لو لم يكن قاعدة الطهارة ناظرة ولو تنزيلاً إلى إثبات الطهارة الواقعية لا بد من الالتزام = (*)

[٦٩٣]

وتظهر الثمرة بين الاصول المحرزة وغيرها في موارد عديدة: منها: قيام الاصول المحرزة مقام القطع الطريقي، دون الاصول الغير المحرزة، وقد تقدم الكلام فيه في مبحث القطع. ومنها: عدم جريان الاصول المحرزة في أطراف العلم الاجمالي مطلقاً، سواء كان مؤداها نفي التكليف المعلوم بالاجمال ولزم من جريانها مخالفة عملية، أو كان مؤداها ثبوت التكليف المعلوم بالاجمال ولم يلزم من جريانها مخالفة عملية، فإن التعبد ببقاء الواقع في كل واحد من أطراف العلم الاجمالي ينافي العلم الوجداني بعدم بقاء الواقع في أحدها، وكيف يعقل الحكم ببقاء النجاسة مثلاً في كل واحد من الانائين مع العلم بطهارة أحدهما؟ ومجرد أنه لا يلزم من الاستصحابين مخالفة عملية لا يقتضي صحة التعبد ببقاء النجاسة في كل منهما، فإن الجمع في التعبد ببقاء مؤدى الاستصحابين ينافي ويناقض العلم الوجداني بالخلاف. وهذا بخلاف الاصول الغير المحرزة، فانه لما كان المجعول فيها مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشك فلا مانع من التعبد بها في أطراف العلم الاجمالي إذا لم يلزم منها مخالفة عملية. وبذلك يظهر: أن المانع من جريان الاصول المحرزة في أطراف العلم الاجمالي إنما هو عدم قابلية المجعول فيها لان يعم جميع الاطراف، لا لقصور أدلة اعتبارها، فانه لا مانع من شمول قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " لكل واحد من اليقين والشك المتعلق بكل واحد من الاطراف. فما يظهر من الشيخ - قدس سره - من أن المانع من جريان الاصول في

= بأحد المحذورين، إذ الدليل الدال على طهارة ماء الوضوء - مثلا - إما أن يدل على شرطية الطهارة الواقعية أو الاعم من الواقعية والظاهرية، فعلى الاول: يلزم عدم إحراره باصالة الطهارة، وعلى الثاني: يلزم عدم لزوم إعادة الوضوء مع كشف نجاسة الماء بعد الوضوء، ولا يلتزم أحد بواحد منهما، فتدبر. ومن هنا ظهر حال أصالة الحل، لوحدة اللسان وظهور اتحاد السوق، فتدبر. (*)

[٦٩٤]

الاطراف هو عدم شمول الدليل لها لانه يلزم أن يناقض صدر الدليل ذيله، لا يخلو عن إشكال، بل منع، وقد تقدم منا الكلام في تفصيل ذلك في مبحث الاشتغال. والغرض من إعادته دفع ما ربما يناقش فيما ذكرناه - من عدم جريان الاصول المحرزة في أطراف العلم الاجمالي مطلقا وإن لم يلزم منها مخالفة عملية - بأنه يلزم على هذا عدم جواز التفكيك بين المتلازمين الشرعيين، كطهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بمايع مردد بين البول والماء، لان استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن ينافي العلم الوجداني بعدم بقاء الواقع في أحدهما، لانه إن كان المايغ ماء فقد ارتفع الحدث وإن كان بولا فقد تنجس البدن، فالتعبد بالجمع بينهما لا يمكن. بل يلزم عدم جواز التفكيك بين المتلازمين العقليين أو العاديين، فان استصحاب حياة زيد وعدم نبات لحيته ينافي العلم بعدم الواقع في أحدهما، لما بين الحياة والنبات من الملازمة، وكذا التعبد ببقاء الكلي وعدم حدوث الفرد ونحو ذلك من الامثلة التي تقتضي الاصول العملية فيها التفكيك بين المتلازمين. والالتزام بعدم جريان الاستصحابين إذا أوجبا التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقليين والعاديين بعيد غايته، بل لا يمكن الالتزام به، فان ثمرة القول بعدم حجية الاصل المثبت إنما تظهر في التفكيك بين المتلازمين، فدعوى: عدم جريان الاصول المحرزة إذا استلزم منها التفكيك بين المتلازمين، تنافي القول بعدم حجية الاصل المثبت. هذا، والتحقيق في دفع الشبهة هو أن يقال: إنه تارة: يلزم من التعبد بمؤدى الاصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤديان إليه، لانهما يتفقا على نفي ما يعلم تفصيلا ثبوته أو علي ثبوت ما يعلم تفصيلا نفيه، كما في استصحاب نجاسة الاناثين أو طهارتهما مع العلم بطهارة أحدهما أو نجاسته، فان الاستصحابين يتوافقان في نفي ما يعلم تفصيلا من طهارة أحدهما أو نجاسته.

[٦٩٥]

واخرى: لا يلزم من التعبد بمؤدى الاصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤديان إليه (١) بل يعلم إجمالا بعدم مطابقة أحد الاصلين للواقع من دون أن يتوافقا في ثبوت ما علم تفصيلا نفيه أو نفي ما علم تفصيلا ثبوته، بل لا يحصل من التعبد بمؤدى الاصلين إلا العلم بمخالفة أحدهما الواقع، كما في الاصول الجارية في الموارد التي يلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقليين، فانه لا يلزم من استصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بمايع مردد بين البول والماء أو من استصحاب بقاء الحياة وعدم نبات اللحية العلم التفصيلي بمخالفة ما يؤديان إليه، لانهما لم يتحدا في المؤدى، بل كان مودى أحدهما غير مؤدى الآخر، غايته أنه يلزم من جريانهما التفكيك بين المتلازمين، بخلاف استصحاب النجاسة أو الطهارة في كل من الاناثين، فان الاستصحابين متحدان في المؤدى مع العلم التفصيلي بالخلاف. فالرق بين القسم الاول والثاني مما لا يكاد يخفى، والذي منعنا عن جريانه في أطراف العلم الاجمالي هو القسم الاول، لانه لا يمكن التعبد بالجمع بين الاستصحابين اللذين يتوافقان في المؤدى مع مخالفة مؤداهما للمعلوم بالاجمالي. وأما التعبد بالجمع بين الاستصحابين المتخالفين في المؤدى الذي يلزم من جريانهما التفكيك بين المتلازمين: فلا محذور فيه، فان التلازم

بحسب الواقع لا يلزم التلازم بحسب الظاهر، لانه يجوز التكفيك
الظاهري بين المتلازمين

(١) أقول: لو كان المراد من العلم التفصيلي مجرد العلم بشئ ولو بعنوانه الاحمالي
مثل " أحدهما " فكما أن نجاستهما ينافي طهارة أحدهما المعلومة، كذلك بقاء
الامرین تعبدا ينافي العلم التفصيلي بعدم بقاء أحدهما. وإرجاع ذلك إلى العلم
بمخالفة أحد الاصلين للواقع دون الآخر تحكم محض ومفهوم لا محصل له، ومجرد
مخالفة الاصلين للمودى لا يجدي في رفع المناقضة بين بقائهما مع العلم بعدم بقاء
أحدهما، إذ العقل كما يرى المضادة بين طهارة أحدهما مع نجاستهما تعبدا يتقابل
التضاد، كذلك يرى المضادة بل المناقضة بين بقاء الشئین مع عدم بقاء أحدهما
تفصيلا. (*)

[٦٩٦]

الواقعيين، إلا أن يقوم دليل آخر من إجماع أو غيره على ثبوت التلازم
واقعا وظاهرا، كما في تميم النجس كرا بظاهر، على ما سيأتي
بيانه. فظهر: أن القول بعدم جريان الاصول المحرزة في أطراف العلم
الاحمالي لا يلزم القول بعدم جريانها إذا استلزم منها التفكيك بين
المتلازمين الشرعيين أو العقليين أو العاديين، فتأمل. إذا عرفت ذلك
فاعلم: أن الاقسام التي ذكرها الشيخ - قدس سره - لتعارض
الاستصحابين ولو كانت تشترك في العلم بانتقاض الحالة السابقة
في أحدهما، إلا أنه منها: مالا يجري فيه إلا أحد الاستصحابين.
ومنها: ما يجري فيه كل من الاستصحابين. ومنها: مالا يجري فيه
شئ من الاستصحابين (١). والاولى في تحرير الاقسام هو أن يقال:
إن الاستصحابين إما أن يلزم منهما المخالفة العملية وإما أن لا يلزم
منهما ذلك. وعلى الثاني: فاما أن يؤديان جمعا إلى ما يخالف
المعلوم بالتفصيل فيما بين الاطراف أو لا يؤديان إلى ذلك. وعلى
الثاني: فاما أن لا يكون لاحدهما أثر شرعي في زمان الشك وإما أن
يكون لكل منهما أثر شرعي. وعلى الثاني: فاما أن يلزم منهما
التفكيك بين المتلازمين اللذين قام الدليل على عدم جواز التفكيك
بينهما ولو ظاهرا وإما أن يلزم منهما التفكيك بين المتلازمين مع عدم
قيام الدليل على عدم جواز التفكيك بينهما، فالاقسام خمسة. ولكن
منها: مالا يجري فيه إلا أحد الاستصحابين، وهو ما إذا لم يكن لاحد
المستصحابين أثر شرعي في زمان الشك، بداهة أن الاستصحاب
إنما يجري باعتبار الاثر، فإذا لم يكن لاحدهما أثر فلا مجال لجريانه.
ومنها: ما يجري فيه الاستصحابان من دون أن يكون بينهما معارضة،
وهو ما إذا لزم من جريان

(١) أقول: ومن التأمّل فيما ذكرنا ظهر ما في هذه النتيجة المأخوذة من مقدماته من
النظر والاشكال، بلا احتياج إلى الاستدلال، فتدبر. (*)

[٦٩٧]

الاستصحابين التفكيك بين المتلازمين مع عدم قيام الدليل على
عدم جواز التفكيك بينهما، كاستصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث عند
الوضوء بمابع مردد بين البول والماء. ومنها: مالا يجري فيه كل من
الاستصحابين، وهو القسم الاول والثاني والرابع. ولكن لا بمناط
واحد، بل في القسم الاول لا يجري الاستصحابان لانه يلزم منهما
المخالفة العملية، كما في استصحاب طهارة الانائين مع العلم
بنجاسة أحدهما. وفي القسم الثاني لا يجريان لمكان أنهما يؤديان
إلى ما يخالف المعلوم بالاجمال، كما في استصحاب نجاسة الانائين

مع العلم بطهارة أحدهما. وفي القسم الرابع لا يجريان لمكان قيام الدليل من الخارج على عدم صحة الجمع بين الاستصحابين، كما في تميم الماء النجس كرا بماء طاهر، فانه لولا قيام الاجماع على اتحاد حكم المائين المختلطين لكانت القاعدة تقتضي بقاء الطاهر على طهارته والنجس على نجاسته، ولكن قيام الاجماع على اتحاد حكم المائين المختلطين يوجب حصول الشك في بقاء الطاهر على طهارته وفي بقاء النجس على نجاسته، فان الاجماع لم يقر إلا على اتحاد حكم المائين، فيمكن أن يكون الماء الطاهر باقيا على طهارته والماء النجس صار طاهرا بالخلط، ويمكن العكس، فان الاجماع لا يفيد مزيد من حصول الشك في بقاء الحالة السابقة لكل من المائين، فموضوع الاستصحاب في كل منهما ثابت، إلا أنه لا يجريان معا، لانه يلزم من جريانهما اختلاف حكم المائين المختلطين، والمفروض: قيام الاجماع على الاتحاد. فالقسم الرابع يشارك القسم الاول والثاني في سقوط كل من الاستصحابين، إلا أنه في القسم الاول كان السقوط لاجل عدم إمكان التعبد بهما، وفي القسم الثاني يكون السقوط لاجل قيام الدليل من الخارج على عدم صحة الجمع بينهما، فتأمل جيدا. ثم لا يخفى عليك: أن الشيخ - قدس سره - لم يتعرض في تقسيمه للقسم الثاني، وعلل سقوط الاستصحابين في القسم الاول بأنه يلزم منهما المخالفة

[٦٩٨]

العملية. والتعليل بذلك ينافي مسلكه: من أن أدلة الاستصحاب بل مطلق الاصول لا تعم أطراف العلم الاجمالي، فانه على هذا ينبغي أن لا يفرق بين ما إذا لزم من جريان الاستصحابين مخالفة عملية وبين ما لم يلزم منه ذلك، كما صرح بذلك في ذيل العبارة، حيث قال: " ولذا لا نفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة أو النجاسة " انتهى. فإنه لو كانت الحالة السابقة فيهما النجاسة لم يلزم من جريان الاستصحابين مخالفة عملية. والانصاف: أن كلام الشيخ - قدس سره - في المقام وفي مبحث الاشتغال عند البحث عن الشبهة المحصورة وفي مبحث القطع عند البحث عن وجوب الموافقة الالتزامية، لا يخلو عن اضطراب، فانه تارة: يحوم حول المخالفة العملية، وأخرى: يحوم حول قصور الأدلة وعمد شمولها لأطراف العلم الاجمالي، فراجع وتأمل جيدا. هذا تمام الكلام في الاستصحاب. وقد وقع الفراغ منه في ليلة الثالث والعشرين من شهر ربيع الاول من شهر سنة ١٣٤٥.

[٦٩٩]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الاولين والآخرين محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللجنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. خاتمة في التعادل والترجيح والاولى تبديل العنوان بالتعارض، فان التعادل والترجيح من الاوصاف والحالات اللاحقة للدليلين المتعارضين، فكان الانسب جعل العنوان للقسم والجامع بينهما. وعلى كل حال: لا إشكال في أن البحث عن التعادل والترجيح من أهم مباحث الاصول، وليست المسألة من المسائل الفقهية ولا من المبادي، لانها تقع كبرى لقياس الاستنباط، بل عليها يدور رحى الاستنباط في معظم المسائل. وقد تقدم: أن ضابط المسألة الاصولية وقوعها في كبرى قياس الاستنباط، فلا ينبغي التأمل في كون المسألة من المسائل الاصولية، مع أن البحث عن كونها من المبادي أو من المسائل قليل الجدوى. فالاولى صرف عنان الكلام إلى ما هو أهم من ذلك، وهو بيان ما يتحقق به التعارض والفرق

بينه وبين التزاحم والحكومة وأقسام التعارض وأحكامها، فالكلام يقع في مباحث. المبحث الأول في ضابط التعارض أعلم أن تعارض الدليلين إنما يكون باعتبار عدم إمكان اجتماع المحكي والمنكشف بهما بحيث يؤل حكايتهما إلى اجتماع الضدين ويكشفان عن ثبوت النقيضين في نفس الأمر وفي عالم الجعل والثبوت، ضرورة أنه لو أمكن اجتماع المحكيين بهما في عالم الجعل والتشريع لم يتحقق التعارض بين الدليلين، فإن التعارض إنما يعرض الدليلين باعتبار كونهما يثبتان المتنافيين ويحكيان عن المتناقضين، فلا بد في تعارض الدليلين من تنافي مدلوليهما بحيث لا يمكن اجتماعهما في الوعاء المناسب لهما: من وعاء التكوين أو وعاء الاعتبار والتشريع، سواء كان التنافي في تمام المدلول أو في جزئه - كالعامين من وجه - وسواء كان التنافي بينهما لأجل امتناع اجتماعهما ذاتا في حد أنفسهما، أو كان التنافي بينهما لأجل ما يلزمهما من اللوازم التكوينية والشرعية، أو كان التنافي بينهما باعتبار بعض العوارض والحالات اللاحقة للموضوع: من الانقسامات السابقة على الحكم أو اللاحقة له بعد الحكم، فكما يتحقق التنافي بين الدليلين لو كان مفاد أحدهما حرمة شرب الخمر في زمان ومكان خاص وحالة مخصوصة وغير ذلك من الوحدات الثمانية التي يعتبر في التناقض وكان مفاد الآخر عدم الحرمة في تلك الوحدات، كذلك يتحقق التنافي لو كان مفاد أحد الدليلين حرمة شرب الخمر في جميع حالاته وكان مفاد الآخر جواز شربه في بعض

حالاته، فإنه بالنسبة إلى ذلك الحال يلزم اجتماع النقيضين لورود النفي والأثبات عليه، وكذا يتحقق التنافي لو كان مفاد أحد الدليلين وجوب الصلاة على العالم والجاهل وكان مفاد الآخر عدم وجوبها على الجاهل. ومن ذلك يظهر (١) فساد الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بتغاير موضوعيهما (٢) فإن موضوع الحكم الظاهري مقيد بالجهل وعدم العلم بالحكم الواقعي وموضوع الحكم الواقعي غير مقيد بذلك، ضرورة أن الحكم الواقعي وإن لم يمكن فيه الإطلاق والتقييد للحاظي لحالة العلم والجهل، إلا أنه لا محيص من نتيجة الإطلاق أو التقييد، لأنه لا يعقل الإهمال النفس الأمري. فإن كانت النتيجة مطلقة وكان الحكم الواقعي محفوظا في حال علم المكلف وجهله: فلا محالة يلزم اجتماع النقيضين في حال جهل المكلف بالحكم

(١) لا يخفى اختلاف نسخ " الفرائد " في هذا الموضوع، فمن بعضها يظهر: أن الشيخ (قدس سره) في مقام بيان الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بتغاير الموضوع، ومن بعضها يظهر: أنه في مقام بيان تغاير موضوع الأصول العملية مع موضوع الإمارات، لا تغاير موضوع الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي، فراجع وتأمل جيدا (منه). (٢) أقول: إن كان الغرض من عدم اختلاف موضوع الحكم الواقعي والظاهري عدم اختلافهما وجودا، ففي غاية المتانة، كيف ! ولولا اجتماعهما في الوجود لا يبقى مجال اجتماعهما في المورد. وإن كان الغرض عدم اختلافهما في عالم عروض الحكم بحسب موطن عروضه، ففيه: أن معروض الحكم الواقعي هو الذات في الرتبة السابقة عن الجهل بحكمه، وفي الحكم الظاهري هو الذات في الرتبة اللاحقة عن الجهل بحكمه، بناء على التحقيق: من جعل الجهل من الجهات التعليلية للحكم الظاهري، فإنه حينئذ لا بد وأن يرى الذاتان في رتبتين: ذات في الرتبة السابقة عن الجهل، وذات في الرتبة اللاحقة عن الجهل بحكمه، ومن البديهي: أن أحد الذاتين غير الآخر في هذا العالم وإن كانا منتزعين عن وجود واحد خارجا، ولقد حققنا في محله أيضا: بأن الحكم الظاهري يستحيل أن يجتمع مع الحكم الواقعي الفعلي إلا بهذا الاعتبار، كما هو الشأن في وجه الجمع بين قبح التجري مع حسن العمل واقعا، وكذلك الأمر في

[٧٠٢]

الواقعي، لاجتماع موضوع الحكم الواقعي والظاهري معا في ذلك الحال، فيلزم اجتماع الضدين: من الوجوب والحرمة. وإن كانت النتيجة مفيدة بحال العلم وكان الحكم الواقعي مخصوصا بصورة العلم به: فاجتماع النقيضين وإن لم يلزم لتغاير الموضوعين، إلا أنه يلزم التصويب الجمع على بطلانه. فالجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بتغاير الموضوع ضعيف غايته. ويتلوه في الضعف الجمع بينهما بحمل الاحكام الواقعية على الانشائية والاحكام الظاهرية على الفعلية، وقد تقدم الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في حجية الظن مع ما عندنا من الوجه في دفع التنافي بين الحكمين، فراجع. وعلى كل حال: قد عرفت أن التعارض إنما يلحق الدليلين ثانيا وبالعرض، والذي يتصف به أولا وبالذات هو مدلول الدليلين وما يحكيان ويكشفان عنه ويؤديان إليه مطابقة أو التزاما. فإذا تكاذب الدليلان في المؤدى امتنع اجتماع المدلول المطابقي أو الالتزامي لاحدهما مع مدلول الآخر كذلك في عالم الجعل والتشريع، فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين مطلقا أو في بعض الافراد والحالات، من غير فرق بين أن يتكاذب الدليلان بأنفسهما ابتداء - كما إذا كان أحدهما ينفي ما يثبتته الآخر - وبين أن ينتهي الامر إلى التكاذب ولو لامر خارج، كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب صلاة الظهر وكان مفاد الآخر وجوب صلاة الجمعة وعلم من الخارج أن الواجب هي إحدى الصلاتين، فإن الدليلين وإن لم يتكاذبا ابتداء ولم يمتنع اجتماع مؤداهما ثبوتا إلا أنه بعد العلم بعدم وجوب إحدى الصلاتين يقع التكاذب بين الدليلين، فإن كلا منهما يثبت مؤداه وينفي بلازمه مؤدى الآخر، فيؤل الامر إلى امتناع اجتماع المؤديين. والحاصل: أن ضابط تعارض الدليلين هو أن يؤديان إلى مالا يمكن تشريعه

[٧٠٣]

ويمتنع جعله في نفس الامر ولكن بعد أن يكون كل منهما واجدا لشرائط الحجية، فلو علم بكذب أحد الدليلين لمكان العلم بكون أحدهما غير واجد لشرائط الحجية واشتبه بما يكون واجدا لشرائطها كان ذلك خارجا عن باب التعارض (١) بل يكون من اشتباه الحجية باللا حجية، ولا يأتي فيه أحكام التعارض، وإنما يعمل فيه ما تقتضيه قواعد العلم الاجمالي. وفي حكم ذلك ما إذا علم بعدم تشريع مؤدى أحد الدليلين مع إمكانه ثبوتا، كما إذا كان مؤدى أحد الدليلين وجوب الدعاء عند الهلال وكان مؤدى الآخر وجوب دية الحر في قتل العبد المدير وعلم بكذب مضمون أحدهما، فإنه أيضا ليس من باب التعارض، بل من باب اشتباه الحجية باللا حجة، ويعمل على ما يقتضيه العلم الاجمالي. فظهر: أنه مجرد العلم بكذب أحد الدليلين صدورا أو مضمونا لا يكفي في وقوع التعارض بينهما، بل يعتبر في وقوع التعارض بين الدليلين أمران: أحدهما: أن يكون كل منهما واجدا لشرائط الحجية، ثانيهما: أن يمتنع اجتماع مدلولهما ثبوتا

(١) أقول: باب اشتباه الحجية باللا حجة لا يحتاج إلى العلم بكذب أحدهما، بل هو صورة العلم بعدم عدالة أحد الراويين أو صدور أحدهما تقية ولو علم بصدورهما عن الامام - عليه السلام - وهذه الجهة غير صورة العلم بكذب أحد الدليلين مع العلم بعدالتهما وعدم إعمال التقية فيهما، ففي هذه لا محيص من كونه من باب التعارض. وحينئذ ففي فرض العلم بعدم تشريع أحد الحكمين ولو من الخارج - كمثال الهلال

ودية الحر - يدخل في باب التعارض ولو بالعرض، نظير ما اعترف به: من وجوب صلاة الظهر والجمعة. ولا أظن أن أحدا يرى الفرق بين المثالين إلا في وحدة سنخ الحكم في الثاني دون الأول، وإلا فمع اشتراكهما في إمكان تشريع الحكمين ذاتا وامتناعه عرضا - الذي هو ملاك التعارض بالعرض بين الدليلين - لا يبقى مجال التفرقة بينهما، ولقد تقدم منه سابقا أيضا نظير هذا الكلام في الاستصحابين المثبتين، وتخيل أن اتحاد سنخ الحكم أيضا له دخل في تعارضهما، وجعل المختلفان مضمونا داخلا في فرض العلم بكذب أحدهما بلا تعارض بينهما، ولعمري! إن مثل هذه الدعوى مختص بمن لا يستل عما يفعل، وإلا فشان القوم أجل من هذه الدعاوي! فتدبر. (*)

[٧٠٤]

في عالم الجعل والتشريع، فتأمل جيدا. المبحث الثاني في الفرق بين التعارض والتزاحم وحاصله: أن التزاحم وإن كان يشترك مع التعارض في عدم إمكان اجتماع الحكمين، إلا أن عدم إمكان الاجتماع في التعارض إنما يكون في مرحلة الجعل والتشريع، بحيث يمتنع تشريع الحكمين ثبوتا، لأنه يلزم من تشريعهما اجتماع الضدين أو النقيضين في نفس الأمر. وأما التزاحم: فعدم إمكان اجتماع الحكمين فيه إنما يكون في مرحلة الامتثال بعد تشريعهما وإنشائهما على موضوعهما المقدر وجوده وكان بين الحكمين في عالم الجعل والتشريع كمال الملائمة من دون أن يكون بينهما مزاحمة في مقام التشريع والانشاء (١) وإنما وقع بينهما المزاحمة في مقام الفعلية بعد تحقق الموضوع خارجا، لعدم القدرة على الجمع بينهما في الامتثال، فيقع التزاحم بينهما لتحقق القدرة على امتثال أحدهما، فيصلح كل منهما لأن يكون تعجيزا مولويا عن الآخر ورافعا لموضوعه، فان كل تكليف يستدعي حفظ القدرة على متعلقه

(١) أقول: جعل الحكم وإنشائه في مقام التشريع على موضوعه المقدر وجوده إن كان قابلا للتحقق ولو لم ينه إلى مرحلة الفعلية الامتثالية، فلازمه جواز الجعلين حتى في صورة ملازمة امتثال أحدهما لتعجيز الآخر. وإن لم يكن قابلا للتحقق إلا في صورة انتهاء أمره إلى الفعلية، فكيف يكون مجعولان بينهما الملائمة في ظرف العجز عن امتثال أحدهما ولو من باب الاتفاق؟ بل لا محيص من تفيد إطلاق هذا الجعل بصورة القدرة، فينتهي الأمر حينئذ في صورة العجز عن امتثال أحدهما ولو من باب الاتفاق إلى الجزم بعدم أحد الجعلين واقعا، كما لا يخفى، فتدبر. (*)

[٧٠٥]

وصرفها نحوه وإن لزم منه سلب القدرة عن التكليف الآخر، والمفروض: ثبوت القدرة على كل منهما منفردا وإن لم يمكن الجمع بينهما، فكل من الحكمين يقتضي حفظ موضوعه ورفع موضوع الآخر بصرف القدرة إلى امتثاله، فيقع التزاحم بينهما في مقام الامتثال. فما في بعض الكلمات: من أن تزاحم الحكمين إنما يكون لاجل تزاحم المقتضيين والملاكين اللذين يقتضيان تشريع الحكمين على طبقهما، ضعيف غايته، فان تزاحم الملاكين لا دخل له بتزاحم الحكمين، بدهة أن عالم تزاحم الملاكات غير عالم تزاحم الاحكام، فان تزاحم الملاكات إنما يكون في عالم تشريع الاحكام وإنشائها على موضوعاتها، ولا محالة يقع الكسر والانكسار بين الملاكين، فتتعلق إرادة الشارع بتشريع الحكم على طبق أقوى الملاكين لو كان أحدهما أقوى من الآخر، وإلا فلا بد من الحكم بالتخيير، وأين هذا من تزاحم الحكمين؟ فان تزاحم الاحكام إنما يكون في عالم صرف قدرة المكلف على الامتثال بعد تشريع الاحكام على طبق ما اقتضته الملاكات، فإرجاع تزاحم الاحكام إلى تزاحم الملاكات لا يخلو عن غرابة، مع ما بين البابين من اليون البعيد. وقد تقدم منا الكلام في تفصيل ذلك في الجزء الاول من الكتاب. فتحصل: أن الفرق بين باب التعارض وباب التزاحم هو أن التعارض إنما يكون باعتبار تنافي

مدلولي الدليلين في مقام الجعل والتشريع، والتزامهما إنما يكون باعتبار تنافي الحكمين في مقام الامتثال، إما لعدم القدرة على الجمع بينهما في الامتثال، كما هو الغالب في باب التزام (١) وإما لقيام الدليل من الخارج

(١) أقول: بعد بناء الاصحاب طرا على الفرق بين العلم والقدرة في صلاحية القدرة لتقييد الخطاب ولو عقلا، بخلاف العلم - لكونه في رتبة لاحقة عن الخطاب باطلاقه بلا صلاحية لتقييد مضمونه - لا محيص من إرجاع العلم إلى شرائط تنجيز الخطاب دون نفسه، بخلاف القدرة، فإنه من شرائط نفسه السابقة عن مرحلة تنجيزه. وحينئذ لا يبقى مجال لاطلاق الخطاب لحال العجز ولو كان العجز اتفاقيا، = (*)

[٧٠٦]

= ولازمه عدم تشريع إطلاق الحكم، نظير عدم تشريع إطلاقه في مجمع العامين من وجه، خصوصا الحاصل من باب الاتفاق مع فرض وجود الملاكين فيه. وحينئذ كيف يرى فرق بين الخطابين في المجمع الحاصل من باب الاتفاق وبين الخطابين الغير الشامل لصورة العجز عن موافقتهم؟ إذ كل منهما في عدم تشريع الاطلاقين في الخطابين على حد سواء، فلم يجعل أحدهما من باب العلم بعدم تشريع أحدهما - فيكون من باب التعارض - بخلاف الآخر؟ وحينئذ لو كان مدار التزام الحكمين صورة وجود الحكمين باطلاقهما لصورة العجز عن أحد الامتثالين، فلا محيص من عدم تقييد مضمون الخطاب بالعجز، بل كان مثل العلم شرط تنجيز الخطاب، وهو بمكان من البعد من كلمات الاصحاب المؤسسين لهذه الاساسات والجاعلين لهذه الاصطلاحات! ! فظهر مما ذكرنا: أن المدار في باب التزام لو كان على ما افيد، فيلزم على مسلك تقييد مضمون الخطاب بالقدرة إرجاع موارد العجز أيضا إلى باب التعارض بين إطلاقي الخطابين، كما في العامين من وجه بالنسبة إلى المجمع، وحينئذ على الاسلام السلام!! وبالجمل: التحقيق أن يقال: إنه لا تعني من باب التزام إلا صورة الجزم بوجود الغرضين مع ضيق خناق المولى من تحصيلهما، ولذا لو علم من الخارج أهمية أحدهما يكشف ذلك من تقييد الحكم في الآخر مع العلم بفوت غرضه، كما أنه لو فرض الجهل به ليحكم العقل بتنجز غرضه الآخر المعلوم. كما أنه لو كان أحدهما موسعا والآخر مضيقا بحيث لا يتزامان في الوجود يحكم العقل بحفظ الغرضين مهما أمكن، بل ولو كان أحدهما مشروطا بالقدرة يحكم العقل بتقديم المطلق في التأثير بمناط التخصص والتخصيص. كما أنه لو كان لاحدهما بدل يحكم العقل بتقديم ما لا يدل له في التأثير في فعلية حكمه وتشريعه، إلى غير ذلك من نتائج التزام. وهذا بخلاف ما لو لم يحرز الغرضان في المورد، بل يعلم بعدم وجود الغرض في أحد الموردين، فإنه لا مجال لجريان ما ذكرنا من النتائج، بل لا محيص إلا من إعمال مرجحات باب التعارض على ما سيحى (إن شاء الله تعالى). ولذا ترى أن القائلين بامتناع اجتماع الأمر والنهي لم يلتزموا باعمال قواعد التعارض: من الاخذ بالارجح سندا من حيث العدالة والوثوق، بل أعلموا فيه نتائج التزام، خصوصا في حكمهم بصحة الصلاة مع الجهل بالخصية أو بحرمة. وعليه: فلا أدري الداعي عن العدول عن مشي القوم إلا حيث الانفراد وبيان اصطلاح جديد لجلب أذهان صغار الطلاب نحوه! وإظهار ما يقتضيه جمود لفظ التزام الحكمين أو الغرضين والملاكين! مع ما عرفت: أن ما افيد من الفرق لا يتم إلا بجعل القدرة كالعلم من شرائط التنجز والامتثال دون الخطاب، ولعمري! إن هذا المعنى مما لم يلتزم به أحد، حتى سيد (*)

[٧٠٧]

على عدم وجوب الجمع بينهما، كما في بعض فروع زكاة المواشي، كما لو كان المكلف مالكا لخمس وعشرين من الابل في ستة أشهر ثم ملك واحدا آخر من الابل وصارت ستة وعشرين، فمقتضى أدلة الزكاة هو وجوب خمس شياة عند انقضاء حول الخمس والعشرين ووجوب بنت مخاض عند انقضاء حول الستة والعشرين، ولكن قام الدليل على أن المال لا يزكى في القام الواحد مرتين، فيقع التزام حينئذ بين الحكمين، لأنه لا بد من سقوط ستة أشهر إما من حول الخمس والعشرين وإما من حول الستة والعشرين، فإنه لولا السقوط وبقاء كل حول منهما على حاله يلزم تزكية المال في ظرف ستة أشهر مرتين، كما لا يخفى. وبالجمل: وقوع التزام بين الحكمين لا

يختص بصورة عدم القدرة على الجمع بينهما في الامتثال، بل قد يتفق التزاحم بين الحكمين مع التمكن من الجمع بينهما، إلا أن ذلك نادر، والغالب أن يكون التزاحم لعدم القدرة على الجمع بين المتزاحمين، وأقسامه خمسة. فإن التزاحم تارة: يكون لاجل اتفاق اتحاد متعلق الحكمين في الوجود مع كونهما متغايرين بالذات ومختلفين في الهوية، بحيث يكون الاتحاد بينهما من قبيل التركيب الانضمامي - نظير تركيب الجسم من المادة والصورة - وعلى ذلك يبتني جواز اجتماع الامر والنهي ويندرج مورد تصادق متعلق الامر والنهي في صغرى التزاحم، كما هو المختار. وأما لو كان التركيب بين المتعلقين اتحاديا - نظير التركيب من الجنس والفصل - وكان أحد المتعلقين متحدا مع الآخر بالهوية والذات ولو في الجملة وفي بعض الموارد، فلا يكون من باب التزاحم، بل

الاساطين " السيد محمد الاصفهاني " استاذ هذا المحقق الذي قوام تحصيله وأساس فضله منه حسب ما سمعنا عنه مرارا، فتدبر فيما ذكرنا تعرف. (*)

[٧٠٨]

يندرج مورد تصادق متعلق الامر والنهي في صغرى التعارض - كتعارض العامين من وجه - وعلى ذلك يبتني امتناع اجتماع الامر والنهي، فانه على هذا يكون الامر بالصلاة والنهي عن الغضب بعينه كالامر باكرام العالم والنهي عن إكرام الفاسق، ولا إشكال في أنه في مورد تصادق العالم والفاسق يقع التعارض بين الدليلين، لانه يلزم أن يتعلق الامر بعين ما تعلق به النهي، وقد تقدم في الجزء الثاني من الكتاب تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه. واخرى: يكون التزاحم لاجل اتفاق وقوع التلازم بين متعلق الحكمين، بمعنى أنه اتفق الملازمة بين امتثال أحد الحكمين لمخالفة الآخر، فلو كانت الملازمة بينهما دائمية يندرجان في صغرى التعارض، لامتناع تشريع حكمين يلزم من امتثال أحدهما مخالفة الآخر دائما (١) كما لو فرض أنه قام الدليل على وجوب استقبال القلبية وحرمة استتبار الجدي في القطر الذي تكون القبلة فيه نقطة الجنوب - كالعراق - فان الدليلين يتعارضان لا محالة، وذلك واضح. وثالثة: يكون التزاحم لاجل اتفاق وقوع أحد المتعلقين مقدمة لوجود الآخر، كما لو توقف انفاذ الغريق على التصرف في أرض الغير، فلو كان أحد المتعلقين مقدمة لوجود الآخر دائما لم يندرجا في باب التزاحم، بل يندرجان في باب التعارض، لامتناع تشريع الحكمين على هذا الوجه، كما لا يخفى. ورابعة: يكون التزاحم لاجل اتفاق وقوع المضادة بين المتعلقين، كما

لو

(١) أقول: لا يرى فرقا إلا في استحالة أصل التشريع في الثاني وإطلاقه في الاول، فلزمه أيضا استحالة تشريع الحكم في خصوص مورد العجز من باب الاتفاق، نظير عدم تشريع إطلاق الحكمين في العامين من وجه، خصوصا مع وجود الملاك فيهما، وهذا المقدم لا يجدي فرقا في إدخال أحدهما في باب التعارض والآخر في التزاحم. ولئن قيل: بأن الخطاب مع عدم انتهائه إلى الحكم بالامتثال دائما مستحيل ولغو بخلاف ما لو لم يكن ذلك راسا، ولذا نفرق في القدرة بين الصورتين. لنقول: بأن لازمه لغوية الخطاب مع ملازمته مع الجهل، ومرجعه إلى شرطية فعلية الخطاب بالعلم به أحيانا، وهو دور، فتدبر. (*)

[٧٠٩]

اتفقت نجاسة المسجد في وقت الصلاة، فلو كانت المضادة دائمية يخرج عن باب التزاحم، وخامسة: يكون التزاحم لاجل كون أحد المتعلقين مترتبا في الوجود والامتثال على الآخر وقد اتفق عدم قدرة المكلف على الجمع بين إيجاد المتعلقين كل في محله، كالقيام في الركعة الاولى والثانية مع عدم تمكن المكلف من القيام إلا في إحدى الركعتين لضعف ونحوه. فهذه جملة أقسام التزاحم، وأما مرجحات باب التزاحم: فهي امور: منها: ما إذا كان أحد المتزاحمين مضيقا والآخر موسعا، فان المضيق يقدم على الموسع. ومنها: ما إذا كان أحد المتزاحمين مشروطا بالقدرة الشرعية دون الآخر، فيقدم مالا يكون مشروطا بالقدرة الشرعية على ما يكون مشروطا بها. ومنها: ما إذا كان لاحد المتزاحمين بدل اضطراري دون الآخر، فان مالا بدل له مقدم على ماله البدل. ومنها: ما إذا كان ظرف امتثال أحد المتزاحمين مقدما على ظرف امتثال الآخر، فان المقدم في الامتثال يقدم على غيره. ومنها: ما إذا كان أحد المتزاحمين أهم من الآخر، فانه يقدم الالهم على غيره. فهذه الامور الخمسة مرجحات باب التزاحم، وقد تقدم الكلام فيها وفي أمثلتها في الجزء الاول، فراجع. وأما مرجحات باب التعارض: فسياتي الكلام فيها (إن شاء الله تعالى).

[٧١٠]

فتحصل: أن التعارض يغير التزاحم موضوعا وحكما ولا يمكن أن يشتهيه أحدهما بالآخر، فتأمل جيدا المبحث الثالث يعتبر في التعارض أن لا يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر، فان الحاكم إنما يثبت أو ينفي مالا يثبت دليل المحكوم أو ينفيه، فلا يعقل أن يعارض المحكوم دليل الحاكم، وذلك واضح لم يقع فيه الكلام. وإنما وقع الكلام في ضابط الحكومة. فقيل: إن ضابط الحكومة هو أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحا ومفسرا لما اريد من الدليل الآخر. ولعل منشأ تفسير الحكومة بذلك: هو ما ذكره الشيخ - قدس سره - في مبحث التعادل والتراجيح، قال - قدس سره - " وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الآخر ورافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبينا لمقدار مدلوله مسوقا لبيان حاله متفرعا عليه " إلى أن قال: " والفرق بينه وبين التخصيص أن كون التخصيص بيانا للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص، هذا بيان بلفظه ومفسر للمراد من العام، وهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير " انتهى. والتحقيق: أنه لا يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي مفسرا لمدلول الآخر وشارحا له، بحيث يكون مصدرا بأحد أداة التفسير أو ما يلحق بذلك، فان غالب موارد الحكومات لا ينطبق على هذا الضابط، بل لم يوجد فيها ما يكون مصدرا بأحد أداة التفسير.

[٧١١]

وإن قيل: إن المراد من التفسير ما يعم تفسير قرينة المجاز لذي القرينة، حيث إن قرينة المجاز إنما تكون شارحة لما اريد من لفظ ذي القرينة مع عدم كونها مصدرة بأداة التفسير. قلنا: قصر الحكومة على ذلك أيضا يوجب خروج غالب الموارد عنها. فدعوى: أنه يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين مبينا لما اريد من مدلول الآخر وما يكون اللفظ ظاهرا فيه، مما لا شاهد عليها، فانه ليست الحكومة مدلول دليل لفظي حتى يدعى أن المستفاد من الدليل ذلك. والظاهر أن مراد الشيخ - قدس سره - من التفسير في قوله: " وهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير " ليس هو التفسير اللفظي، بل

المراد منه نتيجة التفسير وإن لم يكن تفسيراً لفظياً، بدهاءة أنه لو كان مفاد أحد الدليلين بمدلوله المطابقي ما تقتضيه نتيجة تحكيم الخاص والمقيد على العام والمطلق، لكان حاكماً على الآخر، مع أنه ليس في تحكيم الخاص والمقيد على العام والمطلق ما يوجب شرح اللفظ: فإن الخاص والمقيد لم يتعرض لما أريد من لفظ العام والمطلق، بل وظيفة الخاص والمقيد بيان الموضوع النفس الامرّي وما تعلقت به الإرادة الواقعية، من دون أن يتصرف في لفظ العام والمطلق، بناء على ما هو التحقيق: من أن التخصيص والتقييد لا يوجب التجوز في لفظ العام والمطلق. نعم: بناء على أن التخصيص والتقييد يقتضي المجازية، يكون الدليل الذي كان مفاده المطابقي ما تقتضيه نتيجة تحكيم الخاص والمقيد على العام والمطلق شارحاً ومبيناً لما أريد من لفظ العام والمطلق، فإن الخاص والمقيد يكون حاله حال سائر قرائن المجاز، إلا أن ذلك بمعزل عن الواقع، كما أوضحناه في محله. وبالجملة: تحكيم قوله: " لا تكرم النحويين " على قوله: " أكرم العلماء " لا يقتضي مزيد من أن الموضوع النفس الامرّي لوجوب الأكرام هو العام الغير النحوي، من دون أن يستلزم ذلك تصرفاً في لفظ " العلماء " فلو فرض أنه كان

[٧١٢]

هذا المعنى مدلول دليل آخر لا بلسان التخصيص والتقييد، كما لو قال عقيب قوله " أكرم العلماء ": " العالم هو غير النحوي " أو قال: " النحوي ليس عالماً " كان قوله هذا حاكماً على قوله: " أكرم العلماء " مع أنه ليس فيه شرح وتفسير لفظي، فتخصيص الحكومة بما يكون فيها شرح اللفظ بلا موجب، بل سيأتي في شرح عبارة الشيخ - قدس سره - ما يظهر منه جريان الحكومة فيما بين الأصول العقلانية التي لا مسرح للفظ فيها. فالتحقيق: أنه لا يعتبر في الحكومة مزيد من أن يرجع مفاد أحد الدليلين إلى تصرف في عقد وضع الآخر بنحو من التصرف (١) إما بأن يكون مفاد أحدهما رافعاً لموضوع الآخر في عالم التشريع، كما في حكومة الإمارات على الأصول العملية وحكومة الأصول بعضها على بعض - على ما تقدم بيانه في خاتمة الاستصحاب - وإما بأن يكون مفاد أحدهما إدخال ما يكون خارجاً عن موضوع الآخر أو إخراج ما يكون داخلًا فيه. وقد يرجع مفاد أحد الدليلين إلى التصرف في عقد حمل الآخر لا في عقد وضعه، كأدلة نفي الضرر والعسر والحرج، فإنها تكون حاكمة على الأحكام الأولية، مع أنه لا يرجع مفادها إلى التصرف

(١) أقول: الأولى أن يقال: إن قوام الحكومة بنظر أحد الدليلين إلى مفاد دليل الآخر من حيث عقد حملها، إما بتوسيط التصرف في موضوعه بنحو من العناية إخراجاً أم إدخالاً، أو بلا توسيط هذا التصرف بل كان ناظرًا بدواً إلى تعيين مفاد دليل الآخر بلا تصرف فيه بنحو من العناية إلى موضوعه أو حكمه. ومن الثاني عموم " لا ضرر " وأمثاله على أدلة التكليف، وقد تقدم أن تقديم الاستصحاب السببي على المسببي أو على " قاعدة الحلية " و " الطهارة " من هذا القبيل أيضاً. ومن الأول كل مورد يكون أحد الدليلين ناقياً لموضوع الآخر تعيداً وتنزيلاً، أو مدخلاً لغيره فيه كذلك، إذا قوام حكومة هذا اللسان أيضاً إنما هو بملاحظة نظره إلى حكمه المصحح لتنزيله. ومن هنا نقول: بأنه قد يقع المعارضة بين إطلاق نظر التنزيل بالنسبة إلى حكم مع دليل ذلك الحكم فيرجع فيه إلى إعمال قواعد الجمع: من الأخذ بأقوى الدليلين. نعم: لو كان في نظره أقوى كان دليل التنزيل مقدماً على الآخر ولو كان بينهما عموم من وجه. (*)

[٧١٣]

في موضوعات الأحكام، بل يرجع تصرفها إلى نفس الأحكام، كما أوضحناه في " رسالة لا ضرر ". ولكن الغالب في الحكومات رجوع

تصرف الحاكم إلى عقد وضع المحكوم، سواء كانت الحكومة فيما بين الأدلة المتكفلة لبيان الاحكام الواقعية، كحكومة قوله: " لا شك لكثير الشك " على قوله: " من شك بين الثلاث والاربع فليين على الاربع " أو كانت الحكومة فيما بين الأدلة المتكفلة لبيان الاحكام الظاهرية، كحكومة الامارات على الاصول، فان الحكومة في جميع ذلك ترجع إلى تصرف دليل الحاكم في عقد وضع دليل المحكوم بنحو من التصرف، من غير فرق بين أن يتقدم دليل المحكوم على دليل الحاكم في الورد والتعبد والتشريع أو يتأخر عنه. ولا وجه لما في بعض الكلمات: من أنه يعتبر في الحكومة أن يتقدم تشريع مفاد المحكوم على تشريع مفاد الحاكم، بحيث يلزم لغوية التعبد بدليل الحاكم لولا سبق تشريع ما يتكفله دليل المحكوم والتعبد به. وكأن من اعتبر في الحكومة ذلك غره ما يعطيه ظاهر كلام الشيخ - قدس سره - من قوله في كلامه المتقدم: " مسوقا لبيان حاله متفرعا عليه الخ " وأنت خبير بأنه من أوضح أفراد الحكومة حكومة الامارات على الاصول، مع أنه يصح التعبد بالامارات ولو لم يسبق التعبد بالاصول، بل ولو مع عدم التعبد بها رأسا. نعم: الغالب في الحكومة التي تكون بين الأدلة المتكفلة للاحكام الواقعية هو سبق تشريع مفاد دليل المحكوم على مفاد دليل الحاكم، كقوله: " لا شك لكثير الشك " أو قوله: " لا شك للامام مع حفظ المأموم " ونحو ذلك، فانه لولا سبق تشريع أحكام الشكوك لا يحسن تشريع مفاد قوله: " لا شك لكثير الشك ". فتحصل مما ذكرنا: أنه لا يعتبر في الحكومة شرح اللفظ وتفسير أحد الدليلين لما اريد من دليل الآخر، ولا يعتبر أيضا تقدم تشريع مفاد المحكوم على مفاد الحاكم، بل الذي يعتبر في الحكومة: هو أن يرجع مفاد أحد الدليلين إلى

[٧١٤]

نحو تصرف في عالم التشريع في عقد وضع الآخر - كما هو الغالب - مع بقاء الموضوع في عالم التكوين على حاله، ولذلك كانت نتيجة الحكومة هي التخصيص كما أن نتيجة الورد هي التخصيص، وقد تقدم تفصيل الفرق بين التخصيص والورد والحكومة والتخصيص في أول مبحث البراءة وأشرنا إليه أيضا في خاتمة الاستصحاب. وإجمال الفرق بين هذه العناوين: هو أن التخصيص عبارة عن " خروج الشئ عن موضوع الدليل بذاته تكوينا " كخروج الجاهل عن قوله: " أكرم العلماء " وكخروج العالم بالحكم الشرعي عن موضوع التعبد بالامارات والاصول العملية. وأما الورد: فهو عبارة عن " خروج الشئ عن موضوع أحد الدليلين حقيقة بعناية التعبد بالآخر " كخروج الشبهة عن موضوع الاصول العقلية بالتعبد بالامارات والاصول الشرعية، فالورد يشارك التخصيص في كون الخروج في كل منهما يكون على وجه الحقيقة، إلا أن الخروج في التخصيص يكون بذاته تكوينا بلا عناية التعبد، وفي الورد يكون بعناية التعبد. وأما الحكومة: فقد عرفت أنها عبارة عن " تصرف أحد الدليلين في موضوع الآخر رفعا أو وضعا ولكن لا حقيقة بل حكما " ففي الحقيقة دليل الحاكم إنما يتصرف فيما يتكفله دليل المحكوم من الحكم الشرعي بعناية التصرف في الموضوع. وأما التخصيص: فهو عبارة عن " سلب الحكم عن بعض أفراد موضوع العام بلا تصرف في الموضوع " فالتخصيص يشارك الحكومة في كون التصرف في كل منهما إنما يكون في الحكم الشرعي، إلا أن التصرف في الحكومة إنما يكون بتوسط التصرف في الموضوع، وفي التخصيص يكون التصرف ابتداء في الحكم، ولاجل ذلك لا تلاحظ النسبة بين دليل الحاكم والمحكوم ولا قوة الظهور وضعفه، بل يقدم الحاكم ولو كانت النسبة بينه وبين المحكوم العموم من وجه

وكان ظهور الحاكم أضعف من ظهور المحكوم، بدهاءة أن لحاظ النسبية وقوع الظهور فرع التعارض، وقد عرفت: أن دليل المحكوم لا يمكن أن يعارض دليل الحاكم، لان دليل المحكوم إنما يثبت الحكم على فرض وجود موضوعه - كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية - ودليل الحاكم ينفي وجود الموضوع أو يثبته، فلا يمكن أن يعارض قوله: " أكرم العلماء " مع قوله: " النحوى ليس بعالم " أو قوله: " المنجم عالم " فدليل الحاكم دائما يتكفل بيان مالا يتكفل بيانه دليل المحكوم، فلا يعقل وقوع المعارضة بينهما، وذلك واضح لا ينبغي تطويل الكلام فيه (١). المبحث الرابع العام والخاص المتخالفان في السلب والايجاب وإن كانا متعارضين بحسب ما لكل منهما من الظهور ابتداء، إلا أن أصالة الظهور في طرف الخاص تكون

(١) أقول: قد أشرنا إلى تصوير المعارضة بينهما أحيانا في بعض المقامات، مثل ما لو كان في البين كبريات متعددة، كعنوان " النجفي " و " العراقي " وكثر ابتلائه ببعضها دون بعض، ففي هذه الصورة لو قيل: " زيد ليس عراقيا " أو " نجفيا " ربما ينصرف الذهن منه إلى الحكم الذي هو مورد ابتلائه دون غيره، وربما يكون في * إطلاق نظره إلى غير هذا الحكم في غاية الضعف، بحيث كان إطلاق دليل الكبرى للمورد أظهر، ففي مثل هذه الصورة يقدم دليل الكبرى على دليل التنزيل، وتوجب صرف نظره الذي به قوام حكومته إلى غيره من سائر الكبريات، وربما يكون الظهوران يتساويان، فقهما يتساقط الظهوران بلا تقديم أحدهما على الآخر، كما هو ظاهر، فتدبر فيما ذكرنا كي يغرناك صورة ما أفاده من البرهان المقتضى لعدم معقولية المعارضة بين دليل الكبرى ودليل التنزيل في الصغرى إخراجا أو إدخالا. وتوضيح المغالطة: أنه لو فرض عدم تكفل دليل الكبرى لاثبات صغراه لا يكاد تقديم دليل التنزيل ما لم يكن في نظره إلى مثل هذا الكبرى أيضا أقوى منه، ومع أقوائية نظره إليه من دليل الكبرى بالنسبة إلى المورد كان دليل التنزيل حاكما عليه ولو كان دليل الكبرى أيضا ناظرا إلى إثبات موضوعه. وحينئذ لا يبقى لما ذكر من البرهان نتيجة وإن كان قابلا لاغتشاش الأذهان. * والظاهر زيادة كلمة " في " (المصحح). (*)

حاكمة على أصالة الظهور في طرف العام، بل في بعض الفروض يحتمل أن تكون واردة عليها، وإلى ذلك إشارة الشيخ - قدس سره - بقوله: " ثم إن ما ذكرنا من الورد والحكومة جار في الاصول اللفظية أيضا، فإن أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز. فان كان المخصص مثلا دليلا علميا كان واردا على الاصل المذكور، فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الاصل العملي. وإن كان المخصص ظنيا معتبرا كان حاكما على الاصل الخ ". ولا بأس بشرح عبارة الشيخ - قدس سره - في المقام، فانها لا تخلو عن دقة، بل قد التبس المراد منها على كثير من الاعلام، وقبل ذلك ينبغي تقديم مقدمة قد تقدم الكلام فيها في حجية الظواهر. وهي أن لكل كلام صادر عن كل متكلم دلالة تصويرية ودلالة تصديقية. أما الدلالة التصويرية: فهي عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية، فان لكل كلمة من الكلمات التي يتركب منها الكلام ظهورا في المعنى الموضوع له، وهو الذي يخطر في ذهن السامع عند اشتغال المتكلم في الكلام إذا كان السامع عالما بالاوضاع. وأما الدلالة التصديقية: فتطلق على معنيين: أحدهما: دلالة جملة الكلام على ما هو المتفاهم منه عند أهل المحاورات، وهو الذي يقع في جواب السؤال عما قاله المتكلم، فيقال: قال كذا وكذا، وثبتت هذه الدلالة للكلام يتوقف على فراغ المتكلم عنه، فانه لا يصح السؤال والجواب عما قاله المتكلم مع اشتغاله بالكلام، إذ للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن والمقيدات والمخصصات في حال اشتغاله بالكلام، فلا ينعقد لجملة الكلام ظهور إلا بعد فراغ المتكلم عن كلامه، فينعقد لكلامه ظهور

فيما له من المعنى العرفي بحسب ما جرت عليه طريقة المحاورات،
فقد يكون الظهور

[٧١٧]

العرفي لجملة الكلام مطابقا لظهور مفردات الكلام إذا لم يحتف به قرينة المجاز أو التقييد والتخصيص، وقد يكون ظهور الجملة مخالفا لظهور المفردات إذا احتف بالكلام أحد هذه الامور. ثانيهما: دلالة الكلام على إرادة المتكلم مؤداه وأن مفاده العرفي هو المقصود من إلقاء الكلام، وهذا المعنى من الدلالة هي التي تقع في جواب السؤال عما أراد المتكلم من كلامه فيقال: أراد كذا وكذا، فقد يصح الجواب عن السؤال بأنه أراد ما يكون الكلام ظاهرا فيه بحسب المحاورات العرفية إذا لم يعتمد المتكلم على القرائن المنفصلة، وقد لا يصح الجواب بذلك إذا علم أن المتكلم اعتمد في بيان تمام مراده على القرائن المنفصلة أو كان عادته على ذلك وإن لم يعلم اعتماده على المنفصل في هذا الكلام الخاص، كما هو الشأن فيما صدر من الأئمة - عليهم السلام - فانه جرت عادتهم على الاعتماد بالمنفصلات غالبا لمصالح هم أعرف بها، ولذا ترى أن العام أو المطلق ورد عن إمام - عليه السلام - والخاص أو المقيد ورد عن إمام آخر - عليه السلام - مع ما بينهما من الفصل الطويل، وسيأتي الكلام في توجيه ذلك. والمقصود في المقام هو بيان عدم جواز الحكم بان ظاهر الكلام هو المراد النفس الامرّي إذا كان المتكلم ممن يعتمد غالبا على المنفصلات. وأما إذا لم يكن من عادته ذلك: فان علم في كلام خاص أنه اعتمد على المنفصل فلا يجوز الاخذ بظاهر كلامه، وإن لم يعلم ذلك فلا إشكال في جواز الاخذ بظاهر كلامه ولو احتمل أنه اعتمد على المنفصل، لان الطريقة العقلية قد استقرت على اتباع ظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال مخالفته للمراد النفس الامرّي، وهذا كله مما لا إشكال فيه. إنما الاشكال في أن عمل العقلاء على ما يكون الكلام ظاهرا فيه (١) هل

(١) وتظهر الثمرة بين الوجهين في المورد الذي لا تجري فيه أصالة عدم القرينة من جهة احتمال وجود القرينة على الخلاف احتمالا عقلايا، فانه بناء على اعتبار نفس الظهور يبني على ظاهر الكلام. وأما بناء على عدم كفاية (*) =

[٧١٨]

هو لاجل حصول الظن منه - ولو نوعا - بأن ظاهره هو المراد ؟ أو أن متابعة العقلاء لظهور الكلام لاجل البناء على أصالة عدم القرينة المنفصلة ؟ (١) ولا محيص عن أحد الوجهين، فانه لا يمكن أن يكون بناء العقلاء على الاخذ بالظهور لمحض التعبد، إذ ليس في طريقة العقلاء ما يقتضي التعبد، فاما أن يكون الوجه في عمل العقلاء على الظهور كون الكلام كاشفا في نوعه عن المراد النفس الامرّي فلا يحتاج في استخراج المراد إلى أصالة عدم القرينة المنفصلة، وأما أن يكون الوجه فيه أصالة عدم القرينة فلا يكفي كون الكلام كاشفا في نوعه عن المراد، بل لابد مع ذلك من إحراز عدم القرينة المنفصلة ولو بالاصل، فيكون بناء العقلاء أولا على أصالة عدم القرينة ثم يعتمدون على أصالة الظهور، وهذا بخلاف الوجه الاول، فانه ليس فيما وراء أصالة الظهور أصل آخر يعول عليه العقلاء في مقام استخراج المراد من الكلام. والتحقيق يقتضي التفصيل بين الموارد، فانه في المورد الذي يتعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم وما تعلقت به الإرادة النفس الامرية لا يكتفى بمجرد

= نفس الظهور لا يبنى على الظهور، لعدم جريان أصالة عدم القرينة. فان أصالة عدم القرينة وإن كانت من الاصول العقلانية، إلا أنه ليس بناء العقلاء على جريانها مع احتمال وجود القرينة احتمالاً عقلياً فتأمل (منه). (١) أقول: هذا الكلام إنما يتم بناء على كون المراد من الظهور الذي هو موضوع هذا البحث هو الدلالة التصورية وإلا فالظهور بمعنى الدلالة التصديقية قوام نفسه بها. ثم انه على أي معنى من الظهور إنما يصح التشقيق بناء على التحقيق؛ من عدم حجية أصالة عدم القرينة عند الشك في قرينية الموجود، وإلا فلا يبقى مجال لهذا التشقيق بعد عدم تعبد من العقلاء في الاصل المزبور، بل مدار بنائهم فيه ايضاً على الظن النوعي بعدمه ولو بعد الفحص، إذ حينئذ يلزم الظهور المزبور بنفسه أو بحجته مع أصالة عدم القرينة. وما أفاد المقرر: من بيان الثمرة ايضاً ينبغي حصرها في صورة الشك في قرينية الموجود، وإلا مجرد عقلانية احتمال وجود القرينة لا يمنع عن الاصل المبني على الظن النوعي، وإنما يمنع عن جريان الاصل في فرض الشك في قرينية الموجود، كما هو الشأن في الشك في حائلية الموجود مع بنائهم على أصالة عدم الحائل في مواده، ولعل المورد ايضاً من مصاديقه، فتدبر. (*)

[٧١٩]

ظهور الكلام، بل لابد من إحراز عدم القرينة المنفصلة ولو بالاصل (١) وفي المورد الذي لم يتعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم يكتفى بظهور الكلام، كما إذا كان صدور الكلام لاجل البعث والزجر وتحريك إرادة العبد نحو المؤدى، فان العبد ملزم بظاهر الكلام وليس له الاعتذار باحتمال وجود القرينة المنفصلة على خلاف ما يقتضيه ظاهر الكلام، كما أنه ليس للمولى إلزام العبد بغير ظاهر كلامه. وبالجملة: المتبع في مقام الاحتجاج والاعتذار نفس ظهور الكلام لا غير، وقد تقدم تفصيل ذلك في حجية الظن. إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه إذا ورد عام وخاص فالخاص لا يخلو؛ إما أن يكون قطعي السند والدلالة، كالنص المتواتر أو المحفوف بالقرائن القطعية. وإما أن يكون ظني السند والدلالة، كالخبر الواحد الظاهر في المؤدى. وإما أن يكون قطعي السند وظني الدلالة، كالمتواتر الظاهر في المؤدى. وإما أن يكون ظني السند وقطعي الدلالة، كالنص من الخبر الواحد. فهذه جملة ما يتصور من أقسام الخاص. فان كان قطعي السند والدلالة: فلا إشكال في تخصيص العام به، ولا مجال لجريان أصالة الظهور في طرف العام، لان الخاص رافع لموضوعها، للعلم بأن العموم ليس بمراد، فالخاص يكون وارداً على أصالة العموم. بل يمكن أن يقال: إن مؤدى الخاص يكون خارجاً عن مفاد أصالة الظهور بالتخصص لا بالورود، لما عرفت: من أن ورود أحد الدليلين على الآخر إنما

(١) أقول: إذا تعلق الغرض باستخراج واقع المراد كيف يكتفي باصالة عدم القرينة ؟ بل لا محيص له من تخصيص الجزم بعدمها، كيف ! والاصل المزبور لا يجدي إلا عذراً في المخالفة، وهذا العذر موجود في الاخذ بالظهور على غرضه، مع ان محط البحث تعين ما هو الحجة، وليس احد الحجتين اقوى من الآخر في الكشف عن الواقع كي يختص الحجة به، فتدبر. (*)

[٧٢٠]

يكون بمعونة التباعد بأحدهما، والخاص القطعي السند والدلالة لا يحتاج إلى التعبد، لانه يعلم بصدوره وإرادة مؤداه، والعلم لا تناله يد التعبد. وعلى كل حال: لا إشكال في تقدم الخاص على العام إذا كان قطعي السند والدلالة. وإن كان ظني السند والدلالة أو كان قطعي السند وظني الدلالة: فظاهر إطلاق كلام الشيخ (قدس سره) هو عدم تخصيص العام به، بل يعمل بأقوى الظهورين: ظهور العام في العموم وظهور الخاص في التخصص. ولكن الأقوى: وجوب الاخذ بظهور الخاص وتخصيص العام به ولو كان ظهوره أضعف من

ظهور العام (١) فان أصالة الظهور في طرف الخاص تكون حاکمة على أصالة الظهور في طرف العام، لان الخاص يكون بمنزلة القرينة على التصرف في العام، كما يتضح ذلك بفرض وقوع العام والخاص في مجلس واحد من متکلم واحد، فانه لا يكاد يشك في كون الخاص قرينة على التصرف في العام، كما لا ينبغي الشك في حاکمة أصالة الظهور في القرينة على أصالة الظهور

(١) أقول: لا إشكال في تقدم ما سبقت للقرينة على التصرف في غيره، ولا يلاحظ فيه الأظهرية، ولكن عمدة الكلام في هذا المعنى، إذ مرجح سوقه قرينة على التصرف في الغير إلى سوقه لبيان حال الغير، ولا يكون إلا بكونه ناظرا إلى شرح الغير، وهو ليس إلا شأن الحاكم. وأما المخصص - حسب اعترافه سابقا - لا يكون له مثل هذا النظر أبدا، وإنما مفاده حكم آخر مصاد مع حكم غيره في فرد خاص أو مناقض، ففي هذه الصورة لا مجال لدعوى سوقه للقرينة على شرح غيره، بل كان معارضا مع غيره محضا، وفي مثله لا محيص من الترجيح بالأقوى، فيجري على الأقوى حكم القرينة، لا انه حقيقة قرينة، فاجراء حكم القرينة على الخاص حينئذ فرع أوقائته، وإلا فلو كان العام في دلالته على المورد أقوى - ولو من جهة إباته عن التخصيص - يجري على العام حكم القرينة على التصرف في الخاص مثلا. ولعمري ! إن ما أفيد في المقام من غرائب الكلام، وأغرب منه استشهاده بتقديم " يرمي " على " الاسد " إذ مجرد وضعية الدلالة لا يقتضي الاقوائية بعد انصراف " يرمي " إلى الرمي بالنبال الغير المناسب للحيوان. وأما بناء الاصحاب على تقديم الخاص: فانما هو من جهة اظهرية الخاص عن العام، فلو وجد مورد يكون العام بملاحظة بعض الخصوصيات آبيا عن التخصيص أي شخص يقدم الخاص عليه لمحض كونه خاصا ! كما لا يخفى. (*)

[٧٢١]

في ذي القرينة ولو كان ظهور القرينة أضعف من ظهور ذيها، كما يظهر ذلك من قياس ظهور " يرمي " في قولك: " رأيت أسدا يرمي " في رمي النبل على ظهور " اسد " في الحيوان المفترس، فانه لا إشكال في كون ظهور " اسد " في الحيوان المفترس أقوى من ظهور " يرمي " في رمي النبل، لانه بالوضع وذلك بالاطلاق، والظهور الوضعي أقوى من الظهور الاطلاقى، ومع ذلك لم يتأمل أحد في حاکمة أصالة ظهور " يرمي " على ظهور " اسد " في الحيوان المفترس " وليس ذلك إلا لاجل كون " يرمي " قرينة على التصرف في " اسد " ونسبة الخاص إلى العام كنسبة " يرمي " إلى " اسد ". فلا مجال للتوقف في تقديم ظهور الخاص في التخصيص على ظهور العام في العموم. والشخص - قدس سره - في المقام وإن عارض ظهور الخاص مع ظهور العام وحكم بأنه يؤخذ بأقوى الظهورين، إلا أنه لم يلتزم بذلك في شئ من المسائل الفقهية، فانه لم يتفق في مورد عامل مع الخاص والعام معاملة السند والدلالة أو كان قطعي السند وطني الدلالة، غايته أنه في الاول يكون الخاص حاکما على العام من جهتين: من جهة السند ومن جهة الدلالة، وسيأتي لذلك مزيد توضيح (إن شاء الله تعالى). وبذلك يندفع ما ربما يتوهم: من أن تقديم الخاص على العام لو كان بالحكومة فما الفرق بينها وبين التخصيص ؟ فان التخصيص على هذا يرجع إلى الحكومة، فلا وجه للمقابلة بينهما. بيان الدفع: هو أن المقابلة بينهما إنما يكون لمكان أن أحد الدليلين تارة: يكون بنفسه حاکما على الآخر ولو كانت النسبة بينهما العموم من وجه. وأخرى: يكون أحد الدليلين في حد نفسه معارضا للدليل الآخر، إلا أن أصالة الظهور فيه تكون حاکمة على أصالة الظهور في الآخر، كالعالم والخاص، فان

[٧٢٢]

الخاص في حد نفسه معارض مع العام ولو في بعض المدلول، ولكن أصالة ظهوره في التخصيص تكون حاكمة على أصالة ظهور العام في العموم، فترتفع المعارضة من بينهما، فتأمل جيدا. بقي في المقام حكم ما إذا كان الخاص ظني السند وقطعي الدلالة، ولاجله مهدنا المقدمة، وكان غرضنا منها شرح ما ذكره الشيخ - قدس سره - في حكم هذا القسم من الخاص، فانه بنى أولا على كون ظهور الخاص حاكما على ظهور العام، ثم احتمل أن يكون واردا عليه بناء على كون العمل بظاهر العموم معلقا على عدم القرينة على التخصيص، وعقبه بقوله: " فتأمل " وأما بناء على كون العمل بالظهور من جهة الظن النوعي بأنه هو المراد النفس الامرّي: فقد جزم فيه بالورود ولم يحتمل فيه الحكومة. وقد خفي مراد الشيخ - قدس سره - من ذلك على كثير من طلبية العلم. وعلى كل حال: لا كلام في تخصيص العام بهذا القسم من الخاص، وإنما الكلام في وجه ذلك، وأنه للحكومة أو للورود؟ أو يفصل بين الوجهين في اعتبار أصالة الظهور؟ فان بنينا على كون الوجه فيها أصالة عدم القرينة يكون الخاص حاكما على العام، وإن بنينا على كون الوجه فيها الظن النوعي يكون الخاص واردا عليه (١).

(١) أقول: مبنى ورود أصالة السند في الخاص على أصالة ظهور العام أو حكومته ليس إلا بجعل المعلق عليه في أصالة ظهور العام عدم الحجة على التخصيص كشفا أو قرينة أو عدم العلم به واقعا، فعلى الأول: لا محيص إلا من الورود، وعلى الثاني: لا محيص إلا من الحكومة، وبقية ما أفيد ليس إلا تطويلا بلا طائل. ولا يظن احد بان منشأ ترديد " شيخنا الاعظم " في الحكومة أو الورود ما ذكر من وجه حجية أصالة الظهور انه من باب الكشف أو أصالة عدم القرينة، مع ان اول ذهن من صغار الطلاب يلتفت بعدم الفرق بين المسلكين في هذه الجهة! لان أصالة الظهور في العام إن كان معلقا على عدم الحجة على الخاص، فدليل الخاص ولو كان ظنيا وارد على أصالة ظهور العام، من دون فرق بين وجه حجته من حيث الكشف أو أصالة عدم القرينة، إذ على اي حال ورد الحجة على التخصيص، (*)

[٧٢٢]

والاقوى: هو الحكومة مطلقا. ولعل نظر الشيخ - قدس سره - في احتمال الورود في الوجه الاول إلى أن بناء العقلاء على متابعة الظهور مقيد من أول الامر بعدم قيام القرينة على خلاف الظهور والخاص يكون قرينة على عدم إرادة ظهور العام، فانه قطعي الدلالة، وكونه ظني السند لا يمنع عن قرينته، لان المفروض. أنه قام الدليل القطعي على التعبد بسنده، فيكون التعبد بسند الخاص رافعا لموضوع أصالة الظهور في طرف العام حقيقة، لما عرفت: من أن موضوع أصالة الظهور مقيد بعدم قيام قرينة الخلاف وعدم ثبوت ما يقتضي عدم إرادة الظهور، وقد ثبت ذلك، فيكون نسبة الخاص إلى العام كنسبة الادلة الشرعية إلى الاصول العقلية، فكما أن التعبد بالادلة رافع لموضوع الاصول العقلية، كذلك التعبد بسند قطعي الدلالة رافع لموضوع بناء العقلاء على أصالة ظهور العام في العموم، هذا غاية ما يمكن من تقريب الورود. وفيه: أن الخبر الخاص بما هو خبر لا يكون قرينة على إرادة خلاف الظهور، لاشتراك العام والخاص في ذلك، وليس بناء العقلاء مقيدا بعدم ورود مطلق الخبر الخاص، فان مطلق الخبر الخاص لا يكون قرينة على عدم إرادة العموم، بل الخاص إنما يكون قرينة باعتبار كون مثبتا لمؤداه، فان كان ثبوت المؤدى قطعيا كان رافعا لموضوع أصالة الظهور حقيقة وتصح دعوى الورود، وإن لم يكن قطعيا فلا مجال لدعوى الورود. والخاص المبحوث عنه في المقام وإن كان قطعي الدلالة، إلا أنه ظني السند، ومعه لا يمكن حصول العلم بثبوت المؤدى، فلو لم يقم دليل على التعبد بالسند كان وجوده كعدمه، لا تصادم دلالاته القطعية ظهور العام ولا يكون مثبتا للمؤدى ولا يصح لان يكون قرينة على التصرف

= فيرتفع موضوع أصالة الظهور حقيقة. وإن كان معلقا على عدم العلم بعدم التخصيص واقعا فيرتفع موضوع أصالة الظهور حكما، من دون فرق أيضا بين وجه الحجية ابدأ، ولا نعني من الحكومة أيضا إلا هذا. ولعمري اني لا ارى من هذه الكلمات إلا تطويلا بلا طائل وتفصيلا بلا حاصل ! ! (*).

[٧٢٤]

فيه. نعم: بعد قيام الدليل على التعبد بالسند يكون الخاص مثبتا للمؤدى، ويتوسط ذلك يكون قرينة على ارادة خلاف الظهور، فقرينية الخاص إنما تتم بمقدمتين: التعبد بسنده وثبوت المؤدى به، وقد تقدم في المباحث السابقة: أن ضابط الورد هو أن يكون أحد الدليلين رافعا لموضوع الآخر بنفس التعبد ولو مع عدم ثبوت المتعبد به، بحيث لو فرض انفكك التعبد عن ثبوت المتعبد به لكان رافعا لموضوع الآخر. وأما إذا توقف الرفع على ثبوت المتعبد به، فلا يكون أحدهما واردا على الآخر، بل يكون حاكما عليه، فما نحن فيه لا يندرج في ضابط الورد. فالانصاف: أنه لا مجال لاحتمال كون الخاص واردا على أصالة الظهور ورافعا لموضوعها حقيقة مع كونه ظني السند، ولعل الشيخ - قدس سره - أشار بقوله: " فتأمل " إلى تضعيف احتمال الورد لا إلى تقويته - كما عن بعض المحشين - هذا كله إذا كان الوجه في بناء العقلاء على متابعة الظهور هو أصالة عدم القرينة. وإن كان الوجه فيه هو حصول الظن النوعي بكون الظهور كاشفا عن كونه هو المراد النفس الامري: فالاقوى فيه أيضا الحكومة، فانه لا موجب لتوهم الورد إلا دعوى: أن بناء العقلاء على حجية الظهور مقيد بما إذا لم يكن في البين حجة أقوى توجب بطلان اقتضاء الظهور للحجية، بدهة أن المتقضي لحجية الظهور والاخذ به إنما هو حيثية كشفه وحكايته عن المراد وإرائته لمتعلق الارادة الواقعية، والخاص إذا كان قطعي الدلالة مع التعبد بصدوره يوجب بطلان كشف العام عن كونه هو المراد وتبطل إرائته عن كونه متعلق الارادة الواقعية، فيكون الخاص رافعا لموضوع أصالة الظهور في طرف العام حقيقة، ولا نعني بالورد إلا كون أحد الدليلين رافعا لموضوع الآخر حقيقة. وبالجمله: الفرق بين الوجهين في اعتبار أصالة الظهور مما لا يكاد يخفى،

[٧٢٥]

فانه بناء على كون المدرك في اعتبارها أصالة عدم القرينة يمكن أن يقال: إن الخبر الخاص بنفسه لا يكون قرينة، بل قرينته باعتبار كونه مثبتا للمؤدى بتوسط التعبد بالسند، فلا يتم فيه الورد، بالبيان المتقدم. وأما بناء على كون المدرك في اعتبار أصالة الظهور هو جهة كشفه وإرائته ولو نوعا عن المراد النفس الامري: فلا محيص عن كون الخاص واردا على أصالة الظهور ورافعا لموضوعها، فان القطع بدلالة الخاص بضميمة التعبد بصدوره يقتضي بطلان كاشفية الظهور وإرائته عن المراد النفس الامري، ولعله لذلك جزم الشيخ - قدس سره - بالورد في هذا الوجه. ولكن مع ذلك كله لا يتم الورد، فانه على كل حال الخاص إنما يكون رافعا لموضوع أصالة الظهور بتوسط إثباته للمؤدى، ولا يكفي في ذلك مجرد التعبد بالسند ما لم يقتض ثبوت المتعبد به والمخبر عنه، وقد تقدم: أنه مهما كان رفع موضوع أحد الدليلين بتوسط ثبوت المتعبد به في الآخر يخرج عن ضابط الورد ويندرج في ضابط الحكومة. فالاقوى: أنه لا فرق بين الوجهين وأنهما يشتركان في كون الخاص حاكما على ظهور العام، ولا يكون واردا عليه، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيدا، وتأمل في عبارة الشيخ - قدس سره - حق التأمل. المبحث الخامس في حكم التعارض

اعلم: أن التعارض إما أن يكون بين دليلين لا غير، كما إذا قام أحد الدليلين على الوجوب والآخر على الحرمة. وإما أن يكون بين أكثر، كما إذا

[٧٣٦]

قام ثالث في المثال على الاباحة. وعلى كلا التقديرين: فإما أن يكون أحد المتعارضين واجدا لمزية وخصوصية يكون الآخر فأقدا لها، وإما أن يكونا متساويين في المزايا والخصوصيات، وعلى الاول: فالمزية إما أن تكون في السند، أو في جهة الصدور، أو في الدلالة، فهذه جملة ما يتصور في أقسام تعارض الأدلة. فإن كانا متساويين في المزايا والخصوصيات: فالقاعدة فيهما تقتضي التساقط. ولكن قام الدليل على التخيير في الاخذ بأحدهما وطرح الآخر، وسيأتي البحث فيه. وإن كان أحدهما واجدا للمزية: فالمزية إن كانت في السند أو في جهة الصدور، فلا بد من الاخذ بصاحب المزية وطرح الآخر. وبدل على ذلك أخبار الترجيح، ويأتي البحث عنها أيضا (إن شاء الله تعالى). وإن كانت المزية في الدلالة: فاللازم هو الجمع بين المتعارضين وعدم جواز طرح أحدهما. وعن "غوالي اللثالي" دعوى الاجماع على أن الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح. والمقصود بالكلام في هذا المبحث هو بيان المزية التي توجب الجمع بين المتعارضين في الدلالة إذا كان التعارض بين دليلين لا غير. وأما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين: فسيأتي الكلام فيه في مبحث مستقل. فنقول: لا إشكال في أنه ليس كل مزية تقتضي الجمع بين الدليلين. والمراد من "الامكان" في قولهم: "الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح" ليس هو الامكان العقلي، فإنه ما من دليلين متعارضين إلا ويمكن الجمع بينهما عقلا، فينسد باب التعارض، بل المراد من "الامكان" هو الامكان العرفي على وجه لا يوجب الجمع بين الدليلين خروج الكلام عن قانون المحاورات العرفية، فلا بد من الجمع بين الدليلين من أن يكون أحدهما واجدا

[٧٣٧]

لمزية تكون قرينة عرفية على التصرف في الآخر. وبالجملة: مجرد إمكان التأويل وحمل أحد المتعارضين على خلاف ظاهره لا يكفي في جواز الجمع بين الدليلين، وإلا لزم طرح الاخبار الواردة في باب المتعارضين - من الترجيح بالسند أو التخيير - أو حملها على الفرد النادر، وهو ما إذا كان التعارض بين النصين اللذين لا يحتمل فيهما الخلاف، وإلا ففي غالب موارد التعارض يمكن فيه التأويل وحمل أحد المتعارضين على خلاف ظاهره. فلا بد وأن يكون مرادهم من "الامكان" هو الامكان العرفي، بحيث يساعد عليه طريقة المحاوراة بين أهل اللسان، على وجه لا يبقى العرف متحيرا في استكشاف المراد من الدليلين، فلا عبرة بالجمع التبرعي الذي لا يساعد عليه العرف والعقلاء، كما لا عبرة بمجرد كون أحد الدليلين أظهر من الآخر، فإن الاظهرية لا تقتضي التصرف في الظاهر وحمله على خلاف ظاهره ما لم تصل الاظهرية إلى حد تكون قرينة عرفية على التصرف في الآخر (١) وكذا لا عبرة بما ذكره في تعارض الاحوال: من الشيوخ والغلبة وكثرة الاستعمال ونحو ذلك، فإنه لا أثر لشيء منها في رفع التعارض عن المتعارضين، بل طريق رفع التعارض ينحصر بأحد أمرين: إما أن يكون أحدهما نصا في مدلوله والآخر ظاهرا، وإما أن يكون أحدهما بظهوره أو أظهريته في مدلوله قرينة عرفية على التصرف في الآخر (٢) والجمع العرفي يدور مدار أحد هذين الأمرين ويندرج في كل منهما موارد عديدة.

(١) أقول: بمعنى كون احد التصرفين ابعده عن الآخر مع اشتراكهما في بعد التصرف، بل لايد وان يكون الاظهرية بمثابة توجب قرب التصرف في الآخر بالنسبة إلى الاظهر، كما لا يخفى. (٢) أقول: لا تتصور قرينية الظاهر للتصرف في غيره مع عدم مزية له على غيره بالدلالة إلا في باب الحكومة، وإلا ففي باب التخصيص لا محيص من التفاضل في الظهور بمقدار بصير التصرف في غيره قريبا عرفيا، كما أشرنا إليه. (*)

[٧٢٨]

فمن الموارد التي تندرج في النصوصية: ما إذا كان أحد الدليلين أصل من الآخر وكان نصا في مدلوله قطعي الدلالة، فانه يوجب التصرف في العام ورودا أو حكومة، على التفصيل المتقدم. ومنها: ما إذا كان لاحد الدليلين قدر متيقن في مقام التخاطب (١) فان القدر المتيقن في مقام التخاطب وإن كان لا ينفع في مقام تقييد الاطلاق ما لم يصل إلى حد يوجب انصراف المطلق إلى المقيد - كما تقدم تفصيله في مبحث المطلق والمقيد - إلا أن وجود القدر المتيقن ينفع في مقام رفع التعارض عن الدليلين، فان الدليل يكون كالنص في القدر المتيقن، فيصالح لان يكون قرينة على التصرف في الدليل الآخر، مثلا لو كان مفاد أحد الدليلين وجوب إكرام العلماء، وكان مفاد الآخر حرمة إكرام الفاسق، وعلم من حال الأمر أنه يبغض العالم الفاسق وبكرهه أشد كراهة من الفاسق الغير العالم، فالعالم الفاسق متيقن الاندراج في عموم قوله: " لا تكرم الفاسق " ويكون بمنزلة التصريح بحرمة إكرام العالم الفاسق، فلا بد من تخصيص قوله: " لا تكرم العلماء " بما عدا الفاسق منهم. ومنها: ما إذا كانت أفراد أحد العامين من وجه بمرتبة من القلة بحيث لو خصص بما عدا مورد الاجتماع مع العام الآخر يلزم التخصيص المستهجن، فيجمع بين الدليلين بتخصيص مالا يلزم منه التخصيص المستهجن وإبقاء ما يلزم منه ذلك على حاله، لان العام يكون نصا في المقدار الذي يلزم من خروجه عنه

(١) أقول: في النصوصية لا يحتاج إلى كونه قدرا متيقنا في التخاطب، بل لو كان متيقنا عقلا يكفي في عدم قابلية التصرف فيه، لانه ينتهي إلى استيعاب التخصيص المستهجن دون غيره، فانه يصير حينئذ هذا المقدار متيقن الارادة من اللفظ، بحيث لا يبقى مجال التصرف فيه، فقهرنا بتصرف في غيره. والظاهر ان ما ذكر من المثال ايضا يساعد ما ذكرنا بناء على معلومية حاله بالقرائن الخارجية، بلا كون هذا المقدار من القرائن الحافة بالكلام المنشأ لاستفادة هذا المقدار من اللفظ بالنصوصية، كما لا يخفى. (*)

[٧٢٩]

التخصيص المستهجن، ولا عبرة بقلة أفراد أحد العامين وكثرتها، بل العبرة باستلزام التخصيص المستهجن. ومنها: ما إذا كان أحد الدليلين واردا مورد التحديدات والاوزان والمقادير والمسافة ونحو ذلك، فان وروده في هذه الموارد يوجب قوة الظهور في المدلول بحيث يلحقه بالنص، فيقدم على غيره عند التعارض. ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجه واردا في مورد الاجتماع مع العام الآخر، كما إذا ورد قوله: " كل مسكر حرام " جوابا عن سؤال حكم الخمر، وورد أيضا ابتداء قوله: " لا بأس بالماء المتخذ من التمر " فان النسبة بين الدليلين وإن كانت هي العموم من وجه، إلا أنه لا يمكن تخصيص قوله: " كل مسكر حرام " بما عدا الخمر، فانه لا يجوز إخراج المورد، لان الدليل يكون نصا فيه، فلا بد من تخصيص قوله: " لا بأس بالماء المتخذ من التمر " بما عدا الخمر. هذا كله فيما يندرج في " الامر الاول " وهو ما إذا كان أحد المتعارضين نصا في تمام المدلول أو في

بعضه دون الآخر. وأما ما يندرج في الامر الثاني: وهو أن يكون أحد الدليلين قرينة عرفية على التصرف في الآخر، فهو وإن لم ينضبط كلية، لاختلاف ذلك باختلاف المقامات والخصوصيات المحتفة بالكلام - من القرائن الحالية والمقالية وخصوصيات المتكلم وغير ذلك مما يكون أحد الكلامين قرينة على التصرف في الآخر - إلا أن المنضبط من ذلك أمور: منها: ما إذا تعارض العام الاصولي والاطلاق الشمولي ودار الامر بين تقييد المطلق أو تخصيص العام (١) كقوله: " أكرم العالم " و " لا تكرم الفساق " فانهما

(١) أقول: يكفي في مقدمات الحكمة كون المتكلم في مقام بيان مرامه بهذا اللفظ المشغول به، فان هذا المقدار يوجب ظهور اللفظ في المرام بمحض عدم ضم قرينة بهذا الكلام. ولا ينافي ذلك وجود قرينة منفصلة اخرى على جزء مرامه واقعا، إذ إرادته الواقعية المتعلقة بجزء آخر لا ينافي كونه في مقام بيان تمام (*) =

[٧٣٠]

بتعارضان في العالم الفاسق، ويدور الامر بين تقييد قوله: " أكرم العالم " بغير الفاسق، وبين تخصيص قوله: " لا تكرم الفساق " بما عدا العالم، ولكن شمول العام الاصولي لمورد الاجتماع أظهر من شمول المطلق له، لان شمول العام لمادة الاجتماع يكون بالوضع (١) وشمول المطلق له يكون بمقدمات الحكمة، ومن جملتها عدم ورود ما يصلح أن يكون بيانا للتقييد، والعام الاصولي يصلح لان يكون بيانا لذلك، فلا تتم مقدمات الحكمة في المطلق الشمولي، ولا بد حينئذ من تقديم العام الاصولي وتقييد المطلق بما عدا مورد الاجتماع. ولا مجال لتوهم العكس وتخصيص العام الاصولي بالمطلق الشمولي، فان المطلق لا يصلح للتخصيص إلا إذا تمت فيه مقدمات الحكمة، ومع وجود العام الاصولي لا يكاد يتم فيه مقدمات الحكمة، لانه يصح للمتكلم الاعتماد في بيان مراده على ظهوره الوضعي، فالمطلق لا يصلح لان يكون مخصصا للعام

= مرامه بالكلام السابق، إذ لبيان تمام المرام مقام ولتماميته في موضوع المرام واقعا مقام آخر، لامكان تخلف مقام البيان عن الواقع ولو لمصلحة في إخفاء الواقع فعلا، غاية الامر يعطي الظهور الذي هو حجة على العبد إلى ان ينكشف الخلاف، ولذا يكون المطلقات بتمامية مقدمات الحكمة من ظواهر الالفاظ، وإلا فلو كان الغرض بيان تمام المرام واقعا يلزم كون المطلق داخلا في النصوص القطعية، ومن لوازم ذلك عدم كفاية الفحص مع بقاء الشك في وجود القرينة المنفصلة في الاستفادة الاطلاق، لعدم الجزم بتمامية المرام واقعا، وهو كما ترى ! فلا محيص من الالتزام بكون المطلقات بعد تمامية مقدمات الحكمة من الأدلة الظنية دلالة لا قطعية، كي لا ينافيه الشك في جزء المرام بعد الفحص، وحينئذ لا محيص إلا من تفكيك دلالاته عن الواقع، وعليه: يكفي في دلالاته المزبورة ما ذكرنا من مقام البيان، وبعد إحراز هذا المقام من المتكلم بملاحظة غلبة هذا المقام مع واقع المرام نوعا يحصل من المقدمات المزبورة دلالة تصديقية نوعية على مرامه واقعا، كما هو الشأن في كل لفظ صادر من المتكلم الذي كان في مقام الافادة والاستفادة، فان الدلالة التصديقية التي هي مدار الحجية في باب الالفاظ على إحراز هذا المقام، كما لا يخفى، فتدبر فيما قلت كي ترى عدم تمامية النتيجة المزبورة. (١) أقول: كيف يكون ذلك بالوضع مع الالتزام باحتياج مدخول العام إلى مقدمات الحكمة على مختاره ؟ !. (*)

[٧٣١]

الاصولي، والعام الاصولي يصلح لان يكون مقيد للمطلق الشمولي، فلا مجال للتشكيك في تقديم التقييد على التخصيص، من غير فرق بين ورود العام قبل المطلق أو مقارن له أو متأخر عنه (١). ودعوى: أن الذي يكون من مقدمات الحكمة هو عدم البيان في مقام

التخاطب لا مطلقا فالعام المتأخر عن المطلق لا يصلح لان يكون بياناً، واضحة الفساد، فان الذي يكون من مقدمات الحكمة هو عدم البيان المطلق، لا عدم البيان في خصوص مقام التخاطب (٢) كما أوضحناه في محله. والمحقق الخراساني - قدس سره - قد أفاد في بعض فوائده الاصولية: من أن اللازم علينا جمع كلمات الاثمة - عليهم السلام - المتفرقة في الزمان وتفرض أنها وردت في زمان ومجلس واحد ويؤخذ ما هو المتحصل منها على فرض الاجتماع. وهذا الكلام منه ينافي ما ذهب إليه: من أن العبرة على عدم البيان في مقام التخاطب، لا مطلقاً، فتأمل جيداً. ومما ذكرنا ظهر وجه تقديم تقييد الاطلاق البدلي على تخصيص العام الاصولي لو دار الامر بينهما (٣) كقوله: " أكرم عالماً " و " لا تكرم الفاسق " بل

(١) أقول: ولو تأملت فيما قلت ترى كمال المجال في تقديم التخصيص على التقييد في القرائن المنفصلة احياناً، فضلاً عن الشك فيه. (٢) أقول: ولعمري ! لو تأملت فيما ذكرنا ترى وضوح فساد هذا الكلام، لا الكلام الصادر من استاذ استاذك ! وما افاد استاذنا الاعظم في فوائده اراد بيان تشخيص ميزان الاظهرية الموجبة للجمع قبال عدم صلاحية مجرد ابعدية التصرف فيه عن غيره، بأنه لو جمعا في كلام واحد لكان احدهما قرينة على التصرف في الآخر، وذلك لا ينافي ما افاد: من ان قوام ظهور المطلق بعدم اقامة القرينة على مرامه متصلًا بكلامه. ولئن نظرت في غالب إشكالاته على استاذنا ترى كونها من هذا القبيل الذي يضحك به الثكلى ! ! (٣) أقول: ما افيد بمقتضى ما ذكرنا في شرح مقدمات الحكمة لا يكاد يتم في واحد من النتائج = (*)

[٧٣٢]

الامر في تقييد الاطلاق البدلي أوضح من تقييد الاطلاق الشمولي، لان المطلوب في الاطلاق البدلي صرف الوجود، فلا يصلح لان يعارض ما يكون المطلوب فيه مطلق الوجود. وبذلك يظهر: تقديم تقييد الاطلاق البدلي على تقييد المطلق الشمولي، كقوله: " أكرم عالماً " و " لا تكرم الفاسق " فإن الاطلاق الشمولي يمنع عن كون الافراد في الاطلاق البدلي متساوية الاقدام في حصول الامتثال بأي منها. ولا ينافي ذلك كون الاطلاق في كل منهما بمقدمات الحكمة، فان مقدمات الحكمة في الاطلاق الشمولي تمنع عن جريان مقدمات الحكمة في الاطلاق البدلي كون الافراد متساوية الاقدام، ومقدمات الحكمة في الاطلاق الشمولي يمنع عن ذلك، ولا يمكن العكس، كما لا يخفى وجهه على المتأمل، فتدبر. ومنها: ما إذا وقع التعارض بين مفهوم الشرط ومفهوم الغاية، كقوله: " يجب الامساك إلى الليل " وقوله: " إن جاءك زيد فلا يجب الامساك في الليل " (١) فان مفهوم الشرط يقتضي وجوب الامساك في الليل عند مجئ زيد (٢) ومفهوم الغاية يقتضي عدم وجوبه ولكن لما كان ثبوت المفهوم للقضية الشرطية بمقدمات الحكمة - كما بيناه في محلة - بخلاف القضية الغائية فانها بالوضع تدل

المزبورة في المنفصلات. نعم: لا باس بالالتزام بها في المتصلات في كلام واحد يعين ما افيد من البرهان المزبور، والا ففي المنفصلات لابد من ملاحظة الترجيح في الظهور حتى بين المطلق والعام، أو الشمولي والبدلي، كما لا يخفى. (١) لا يخفى: أن المثال لا ينطبق على ما نحن فيه، فان النسبة بين المفهومين هي العموم المطلق، فلا وجه لرفع اليد عن مفهوم الشرط مع كونه أخص من مفهوم الغاية، ولكن الامر في المثال سهل (منه). (٢) كذا في النسخة، والصواب: عدم مجئ زيد (المصحح). (*)

[٧٣٣]

على انتفاء حكم ما قبل الغاية عما بعدها، فاللازم تقديم مفهوم الغاية على مفهوم الشرط وسقوط القضية الشرطية عن كونها ذات مفهوم. ومنها: ما إذا وقع التعارض بين مفهوم الشرط ومفهوم الوصف - بناء على كون القضية الوصفية ذات مفهوم - فانه يقدم مفهوم الشرط على مفهوم الوصف، فان القضية الشرطية أظهر في كونها ذات مفهوم عن القضية الوصفية، حتى قيل: " إن القضية الشرطية بالوضع تدل على المفهوم " فتصلح أن تكون قرينة على التصرف في القضية الوصفية وإخراجها عن كونها ذات مفهوم. ومنها: ما إذا دار الامر بين التخصيص والنسخ، فقيل: إن التخصيص أولى، لكثرة التخصيص وقلة النسخ. وقيل: إن النسخ أولى. وتفصيل الكلام في ذلك: هو أنه يعتبر في النسخ أن يكون وارداً بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ (١) كما أنه يعتبر في التخصيص أن يكون وارداً قبل حضور

(١) أقول: بعد كون النسخ في التشريعات كالبدء في التكوينات فكما ترى البدء الحقيقي في المخلوق قبل وقت العمل - كما لو كان بانبا على ضيافة زيد عند مجيئه ثم بدا له قبل المجيئ - كذلك امكن صورته في الخالق بملاحظة الاخبار على طبق مقتضيات المتكفل لها لوح المحو والاثبات، فيخير النبي - صلى الله عليه وآله - ايضاً بوقوع موت كذا، ولكن في اللوح المحفوظ مكتوب حيوته لوجود مانع عن تأثير مقتضى موته مثلاً، ومن هذا القبيل باب النسخ في التشريعات. وعليه: فلا قصور في تصوير النسخ قبل حضور وقت العمل ايضاً، كما انه لا قصور في إمكان تأخير البيان عن وقت العمل لقيام مصلحة على خلافه، كما هو الشأن في كلية جعل الحكم الظاهري على خلاف الواقع، إذ لا اقل من ترك إيجاب الاحتياط وأرجاعه إلى حكم العقل بالبرائة الموجب لتفويت الواقع على المكلف لمحض ترك إيجاب الاحتياط، كما هو ظاهر، فتدبر. والمقرر اعترف بالشق الثاني، فياليت يعترف بالاول ايضاً ! فتدبر، إذ لعل اعترافه فيما بعد في تصوير النسخ بعد انقطاع الوحي - بإمكان ورود النسخ في زمن النبي - صلى الله عليه وآله - والنبي - صلى الله عليه وآله - اودعه إلى اوصيائه - عين الاعتراف بإمكان النسخ من الله الوارد على النبي - صلى الله عليه وآله - قبل العمل، وإنما أوكل النبي - صلى الله عليه وآله - إبرازه إلى الوصي، وذلك غير وروده واقعاً، كما لا يخفى. (*)

[٧٣٤]

وقت العمل بالعام، ولاجل ذلك وقع الاشكال في التخصيصات الواردة على الأئمة - عليهم السلام - بعد حضور وقت العمل بالعام، فانه رب عام نبوي - صلى الله عليه وآله وسلم - وخاص عسكري - عليه السلام - والمتمثلات في مثل هذه المخصصات ثلاثة: أحدها: أن تكون ناسخة لحكم العمومات. ثانيها: أن تكون كاشفة عن اتصال كل عام بمخصصه، وقد اختلفت علينا المخصصات المتصلة ووصلت إلينا هذه المخصصات المنفصلة. ثالثها: أن تكون هي المخصصات حقيقة ولا يضر تأخرها عن وقت العمل بالعام، لان العمومات المتقدمة لم يكن مفادها الحكم الواقعي، بل الحكم الواقعي هو الذي تكفل المخصص المنفصل بيانه، وإنما تأخر بيانه لمصلحة كانت هناك في التأخير، وإنما تقدم العموم ليعمل به ظاهراً إلى أن يرد المخصص، فيكون مفاد العموم حكماً ظاهرياً، ولا محذور في ذلك، فان المحذور إنما هو تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام إذا كان مفاد العام حكماً واقعياً لا حكماً ظاهرياً. هذا، ولكن الالتزام بكون هذه المخصصات ناسخة على كثرتها بعيد غايته، بل قيل: إنه لا يمكن، لانقطاع الوحي بعد النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - فلا يتحقق النسخ بعده، وإن كان القول بذلك ضعيف غايته، فإن انقطاع الوحي لا يلزم عدم تحقق النسخ بعده - صلى الله عليه وآله وسلم - لانه يمكن أن يكون النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - قد أودع الحكم الناسخ إلى الوصي - عليه السلام - وأودع الوصي إلى وصي آخر إلى أن يصل زمان ظهوره وتبليغه. وقد وردت أخبار عديدة في تفويض دين الله (تعالى) إلى الأئمة - عليهم السلام - وعقد في الكافي بابا في ذلك، وبعد هذا لا يصغى إلى شبهة عدم إمكان تحقق النسخ بعد النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - ولكن مع ذلك لا يمكن الالتزام

يكون المخصصات الواردة بعد حضور وقت العمل بالعمومات كلها تكون ناسخة للعمومات (١) فالاحتمال الاول ساقط، ويدور الامر بين أحد الاحتمالين الاخيرين.

(١) أقول: بعد إمكان تأخير المخصص عن وقت العمل بل وتقدير ورود النسخ على العمل بشهادة تفويض إبرازه إلى الأئمة عليهم السلام من بعده - إذ ذلك مستلزم لتأخير بروز النسخ وإعلامه بعد العمل لا وروده إذ يستحيل وروده واقعا بعد انقطاع الوحي - كانت التخصيصات الواردة بعد العمومات قابلة للنسخ والتخصيص، فلا محيص من ترجيح التخصيص بوجه متقن للصراف دعوى البداهة، خصوصا مع اقتضاء أصالة العموم نسخية الخاص. وتوهم معارضته مع عموم ما دل على بقاء الاحكام من الحلال والحرام مدفوع غايته، لان عموم الاحكام لا يكاد ينطبق على المورد إلا بعد جريان أصالة العموم في العام، لانه محرز لموضوعه، فكيف يعارضه أصالة العموم في الحلال والحرام معه ؟ إذ لازم جريانه عدم الجريان، وهو محال. وبعبارة اخرى: أصالة العموم في الاحكام إنما هو في ظرف تحقق موضوعه، ولا يصلح مثله للمعارضة مع ما يحرز هذا الموضوع، فقهرًا يصير هذا الاصل حاكمًا ومقدمًا على الاصل الآخر، كما ان إطلاق العام زمانًا ايضا تبع لهذا العموم، فكيف يعارضه عمومه ؟ نعم: ما يصلح للمعارضة له هو أصالة الاطلاق في طرف الخاص، فانه يقتضي ثبوت حكمه من الاول وهو ينافي العموم لهذا الفرد قبل ورود الخاص، وهذا التقريب على المتخار - من صلاحية معارضة أصالة الاطلاق في المنفصل مع أصالة العموم - في غاية المتانة، فيجري بعد التعارض حكم التخصيص على الخاص. ولكن هذا الكلام إنما يصح في الخاص الوارد قبل العام، واما الخاص الوارد بعد العام، فلا أثر لهذا النزاع بالنسبة إلى من وجد بعد ورود الخاص، حيث إن احتمال النسخية لا يؤثر في حقه عملاً كي يجري في حقه أصالة العموم فيصلح للمعارضة. نعم: يصلح هذا التمر بالنسبة إلى الموجودين في زمان الخطابين، فانه يتم هذا النزاع في حقه بالنسبة إلى القضاء وعدمه، وإلا فبالنسبة إليهم ايضا لا يجدي أصالة الاطلاق في طرف الخاص بالنسبة إلى ما مضى من زمانه، فانه خارج عن محل ابتلائه، كما لا يخفى. ثم إن ما ذكرنا كله على فرض إرجاع النسخ إلى التصرف في الدلالة، وإلا فلو كان باب النسخ - كما اشرفنا - من قبيل صورة البدء فكان التصرف فيه من قبيل التصرف في الجهة. وحينئذ قد يتوهم بانه في الدوران بينهما يقدم التصرف الدلالي على الجهتي، كما هو الشأن بين الجمع الدلالي أو الحمل على التقية، حيث إن بناء الاصحاب على تقديم الجمع على التقية، فلازمه في المقام تقديم التخصيص على النسخ. ولكن يمكن ان يقال: إن مناط تقديم الجمع على التقية إنما هو من جهة اقتضاء التقية طرح السند رأسًا، بخلاف الجمع، وهذا المنط غير جار في المقام، حيث إنه على النسخ لا يلزم طرح السند = (*)

وقد استبعد الشيخ - قدس سره - الاحتمال الثاني، بل أحاله عادة، لكثرة الدواعي إلى ضبط القرأتين والمخصصات المتصلة واهتمام الروات إلى حفظها ونقلها، فمن المستحيل عادة أن تكون مخصصات متصلة بعدد المخصصات المنفصلة وقد خفيت كلها علينا. فيتعين الاحتمال الثالث، وهو أن يكون مفاد العمومات حكمًا ظاهريًا والحكم الواقعي هو مفاد المخصصات المنفصلة وقد تأخر بيانها لمصالح أوجبت اختفاء الحكم الواقعي إلى زمان ورود المخصصات، وقدم العام ليعول عليه ظاهراً، فيكون التكليف الظاهري في حق من تقدم عن زمان ورود المخصصات هو الاخذ بعموم العام، نظير الاخذ بالبراءة العقلية قبل ورود البيان من الشارع، بداهة أن بيان الاحكام إنما كان تدريجياً، فكما انه قبل ورود البيان كان الحكم الظاهري هو ما يستقل به العقل: من البراءة والاحتياط، كذلك كان الحكم الظاهري قبل ورود المخصصات هو ما تضمنته العمومات، والفرق بينهما: هو أنه في البراءة كان عدم البيان وفي العمومات يكون بيان العدم (١). هذا حاصل ما أفاده الشيخ - قدس سره - في تقريب الاحتمال الثالث وتباعد الاحتمال الثاني.

= راسا، وليس في البين أيضا تعبد خاص بتقديم التصرف الدلالي على الجهتي، كي يتعدى به إلى المورد. وحينئذ فلا محيص في المقام من إعمال المعارضة المزبورة بين الجمع والجهة في الخاص المتقدم، فيجري عليه حكم التخصيص، كما اشرنا. وأما في الخاص المتأخر فيجري التفصيل الذي قلنا فيه سابقا، كما لا يخفى، فتدبر في ما قلت. (١) لم يظهر لي وجه عدول الشيخ - قدس سره - عن التنظير بالبراءة الشرعية إلى البرائة العقلية، مع ان التنظير بالبراءة الشرعية كان أولى، فانه يمكن ان تكون من بيان العدم لا عدم البيان، فيتحد مفادها مع مفاد العمومات. والحق انه في العمومات أيضا يكون من عدم البيان لا بيان العدم، فان العام إنما يكون حجة في المؤدى بواسطة جريان مقدمات الحكمة في مصب العموم، ومن جملتها عدم بيان المخصص، كما اوضحناه في محله، فتأمل جيدا (منه). (*)

[٧٣٧]

ولكن الانصاف: أن الاحتمال الثاني لو لم يكن أقرب من الاحتمال الثالث فلا أقل من أن يكون مساويا له، فانا نرى أن كثيرا من المخصصات المنفصلة المروية من طرفنا من الائمة - عليهم السلام - مروية عن العامة بطرقهم عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - فيكشف ذلك عن اختفاء المخصصات المتصلة علينا، فلا وجه لاستحالة الوجه الثاني أو استبعاده، بل يمكن أن يقال: باستحالة الوجه الثالث، فانه إن كانت مصلحة الحكم الواقعي الذي يكون مفاد المخصصات المنفصلة تامة فلا بد من إظهاره والتكليف به (١) وإن لم تكن تامة - ولو بحسب مقتضيات الزمان حيث يكون للزمان دخل في ملاك الحكم - فلا يمكن ثبوت الحكم الواقعي حتى يكون مفاد العام حكما ظاهريا، بل يكون الحكم الواقعي هو مفاد العام إلى زمان ورود الخاص، ولا محالة يكون الخاص ناسخا لا مخصصا، ففي الحقيقة الاحتمال الثالث يرجع إلى الاحتمال الاول وهو النسخ. وقد عرفت: أنه لا يمكن الالتزام به، فلا أقرب من الاحتمال الثاني، فتأمل جيدا. وعلى كل حال: لو تردد الخاص بين أن يكون مخصصا أو ناسخا، فقول: بتقديم التخصيص لكثرتة وشيوعه، حتى قيل: " ما من عام إلا وقد خص "

(١) أقول: تمامية مصلحة الحكم الواقعي لا يلزم إبرازه فعلا على المكلف، بل يكفي فيه إيكال إبرازه إلى اوصيائه - عليهم السلام - مع إعطائه الحجة على خلاف الواقع، كما لا يخفى. ثم إن الحكم الظاهري في المقام هو مفاد أصالة العموم لا مفاد العام، وهذا التعبير في كلماته أيضا مبني على المسامحة أو السهو من القلم. ولئن شئت توضيح ما ذكرنا بازيد مما اشرت إليه، فاسمع بان الغرض من تمامية مصلحة الواقع ان كان عدم وجود مزاحم له في تنجزه على المكلف وإيصاله إليه، فلازمه استحالة جعل الطريق على خلافه، وإن كان الغرض تمامية المصلحة في عالم جعل الحكم واقعا على وفقه ولو لم يصل إلى المكلف فعلا بل اقتضت المصلحة إيصاله إليه بعد حين، فذلك لا ينافي مع إبداء العام على المكلف في صورة كون الحكم المجعول واقعا على طبق الخاص الموكول إبرازه على وصيه، كما لا يخفى. (*)

[٧٣٨]

وقيل: بتقديم النسخ، فانه لا يلزم من النسخ إلا تقييد الاطلاق، وهو أولي من تخصيص العام عند الدوران بينهما، كما تقدم. وتوضيح ذلك: هو أنه قد اجتمع في العام ظهوران: ظهور في شموله لجميع الافراد حتى الافراد المندرجة تحت عنوان الخاص، وظهور في استمرار حكمه ودوامه في جميع الازمنة، والظهور الاول يستند إلى الوضع، لان العام بمدلوله الوضعي يعم جميع الافراد، والظهور الثاني يستند إلى الاطلاق ومقدمات الحكمة، فان استمرار الحكم لجميع الازمنة إنما هو بمعونة الاطلاق ومقدمات الحكمة وليس مدلولاً لفظياً للعام، فإذا دار أمر الخاص بين التخصيص والنسخ يقدم النسخ، لانه لا يقتضي أزيد من تقييد الاطلاق، بخلاف التخصيص، فانه يلزم منه مخالفة الظهور الوضعي، وقد عرفت: أنه لو دار الامر بين التصرف في

العام الاصولي وبين التصرف في المطلق الشمولي، يكون الثاني أولى. ولذلك اورد على الشيخ - قدس سره - من قوله بتقديم التخصيص على النسخ مع التزامه بتقديم تقييد الاطلاق على تخصيص العام. هذا، ولكن لا يخفى عليك ما في كلا الوجهين من النظر. أما في الوجه الاول: فلان مجرد كون التخصيص أكثر من النسخ لا يوجب حمل الخاص على التخصيص، لما عرفت: من أنه لا عبرة بالكثرة ما لم تكن قرينة عرفية بحيث توجب ظهور اللفظ في موردها. وأما الوجه الثاني: فلان النسخ يتوقف على ثبوت حكم العام لما تحت الخاص من الافراد، ومقتضى ما تقدم: من حكومة أصالة الظهور في طرف الخاص على أصالة الظهور في العام، هو عدم ثبوت حكم العام لافراد الخاص (١) فيرتفع موضوع النسخ.

(١) أقول: كيف يكون أصالة الظهور في الخاص حاكما على أصالة العموم بعدما كان ذلك = (*)

[٧٣٩]

ودعوى: أن النسخ يكون من قبيل تقييد الاطلاق فيقدم على تخصيص العام، لا تخلو عن مغالطة، فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت، وثبوت أحكام الشريعة في جميع الأزمنة ليس من جهة إطلاق الأدلة، بل من جهة قوله - عليه السلام - " حلال محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة " (١) ونحو ذلك من الأدلة الدالة على استمرار أحكام الشريعة وعدم نسخها (٢) فلو ثبت نسخ الحكم في مورد فانما هو تخصيص لهذه الأدلة، لا تقييد لاطلاق الأدلة الأولية المتكفلة لبيان أصل ثبوت الاحكام في الشريعة. نعم: قد يستفاد استمرار الحكم من إطلاق الدليل بمعونة مقدمات الحكمة، كقوله تعالى: " أوفوا بالعقود " حيث إنه يلزم لغوية تشريع وجوب الوفاء بالعقد مع عدم استمراره في الأزمنة، وقد تقدم (في تنبيهات الاستصحاب " أن العموم الافرادي في الآية الشريفة يستتبع العموم الزماني، ولكن الاستمرار الذي يستفاد من مقدمات الحكمة غير الاستمرار المقابل للنسخ، فان الاستمرار المقابل للنسخ عبارة عن استمرار الحكم ودوامه إلى يوم القيامة، والاستمرار بهذا

= بالوضع وذاك بالاطلاق على مختاره ؟. (١) اصول الكافي: كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمفانيس، ج ١٩ (٢) أقول: هذا الجواب صحيح لو كان المراد من " الاطلاق " إطلاق العام زمانا إلى يوم القيامة، وهو حينئذ لا يناسب ما أفاد: من تقديم أصالة الظهور في الخاص على أصالة الظهور في العام، وإلا فلو كان المراد من " الاطلاق " إطلاق دليل الخاص بالنسبة إلى الزمان السابق عنه - كما في الخاص المتأخر عن العام - فالتمسك في مثله بعموم الحلال والحرام غير صحيح، إذ ليس شأنه إلا ادامة ما ثبت إلى يوم القيامة، لا إثبات ما ثبت من الاول، إذ لا نظر لهذا العام إلا إلى ادامة ما ثبت وليس متكفلا لوقت ثبوته زمانا من حين العام ام بعده. نعم: ما أفيد إشكالا وجوبا صحيح في الخاص المتقدم لا المتأخر، وهو خلاف ظاهر صدر كلامه الوارد عليه إشكاله بقوله: " ولا يخفى عليك الخ " ولعمري ! ان كلمته في المقام لا يخلو عن اختلال النظام، فتدبر. والتحقق الرجوع إلى ما قلناه. (*)

[٧٤٠]

المعنى لا يقتضيه أدلة الاحكام، بل يحتاج إلى دليل آخر، بخلاف الاستمرار في مثل الآية الشريفة، فانه عبارة عن عدم تحديد الحكم بزمان دون زمان، وهذا الاستمرار يمكن أن يتكفله دليل الحكم بمعونة مقدمات الحكمة. وبالجملة: الاستمرار المقابل للنسخ غير

الاستمرار المقابل لتقييد الحكم وتحديد بزمان خاص. فدعوى: أن النسخ يكون من تقييد الاطلاق، واضحة الفساد، مع أنه لو سلم كونه من تقييد الاطلاق، فقد عرفت: أنه لا مجال للنسخ إلا بعد ثبوت الحكم، وظهور الخاص في التخصيص يمنع عن ثبوت حكم العام في أفراد الخاص (١) فيرتفع به موضوع النسخ. فالاقوى: تقديم التخصيص على النسخ لو دار الامر بينهما، فتأمل جيدا. هذا تمام الكلام فيما إذا كان لاحد المتعارضين مزية في الدلالة تقتضي التصرف في الآخر بحسب المحاورات العرفية. المبحث السادس إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين فصوره وإن كانت كثيرة، إلا أنه نحن نقتصر على ذكر اصولها ويعرف منها حكم سائر الصور (٢).

(١) أقول: قد تقدم انه يكفي لاثبات الحكم أصالة العموم في العام المتقدم، وهو يصلح للمعارضة مع أصالة الظهور في الخاص. (٢) أقول: قبل الشروع في الفروض ينبغي تنقيح مناط تعارض الظهورين وترجيحه، فأقول: بعدما كان موضوع الحجية هو الظهور بمعنى الدلالة التصديقية النوعية الذي مرجعه إلى الكشف النوعي الحاصل من وضع اللفظ أو ما هو بحكمه الصادر في حال الافادة والاستفاد، فلا محيص من كون هذا = (*)

[٧٤١]

المعنى من الكشف النوعي مناط الحجية، ولازمه كون ما هو الاقوى ظهورا هو المقدم في الحجية، ولذا نقول: بان وجه الترجيح في باب الجمع بين الظهورين المنفصلين هو الاقوائية في الظهور الذي هو مناط الحجية. وحينئذ فلو فرض وجود الاقوى في البين ورجحنا جانب الاقوى لا ينثلم المنطوق في الآخر مع انفصال الراجح، وعليه: فلو فرض وجود معارض أخرى اقوى ظهورا من هذا الظهور أيضا أو مساويا له لا يصلح لتقديم الاضعف على ما هو الاقوى بمحض انقلاب النسبة وضرورة مقدار حجته اخص من هذا الظهور، إذ تقديم اخص الحجيتين ليس تحت تعبد مخصوص كي يقال بصدق هذا المعنى بينهما في مقدار الحجية، بل وجه التقديم حسب اقوائية ظهور الاخص من حيث مناط الحجية، وهذا المعنى لا يكاد ينثلم بمحض عدم حجية العام إلا فيما هو اخص مضمونا من الآخر مع كونه أضعف ظهورا في أصل ظهوره الذي هو مناط حجيته. وتوهم: لزوم ملاحظة النسبة بين الحجيتين لا بين الدليلين وبين مالا يكون حجة جزما، مدفوع: بان ما افيد في غاية المثانة، ولكن عمدة الكلام في ان مجرد عمومية النسبة وخصوصيته لا يكون تعبدا مناط الترجيح، وإنما المنطوق فيه اقوائية دلالة الاخص مضمونا على الأعم، وهذا المعنى في المقام غير موجود، وذلك: لان نتيجة تقديم احد المنفصلين على الآخر ليس إلا قصر حجيته ببعض مدلوله ورفع اليد عنها عن البعض الآخر، ومن البديهي: ان قصر حجيته ببعض المدلول لا يوجب اقوائية دلالة الدليل، لان ظهوره في مقدار الحجية إنما هو بعين ظهوره في التمام، والمفروض: ان هذا الظهور اضعف من غيره، فكيف يقدم مقدار الحجية حينئذ على ما هو اقوى منه دلالة بمحض اخصية نسبه؟ نعم: لو كان ذلك الاخصية حاصلة من قرينة متصلة كان لتقدمه على غيره مجال، لانقلاب أصل الظهور، واین هذا والقرائن المنفصلة الغير الكاسرة لصولة الظهور ! وإنما هي كاسرة لحجيته الغير الموجب لتغيير دلالاته، لبقاء الدلالة فيه على ما كان قوة وضعفا، كما لا يخفى. وحيث اتضح لك المراد، فنقول: اما الفرع الاول: فحكمه واضح كما افيد مع اتمامه بانه لو رجح الخاصين فيطرح العام ويعمل بالخاصين لو لم يكن بينهما معارضة ذاتا، كما في المثال. ولو رجح العام سندا تقع معارضة عرضية بين الخاصين، فيحتاج أيضا إلى ترجيح آخر. وإن كان بين الخاصين أيضا معارضة ذاتية، فلا بد من اعمال الترجيح بينهما أولا، ثم تخصيص العام بالراجح، ولا وجه لاعمال الترجيح في العام حينئذ، لانه فرع معارضة الخاصين معه، والمفروض: ان وجود الترجيح بينهما توجب قصر الحجية باحدهما، فلا يصلح الآخر للمعارضة مع العام ولو يضمه بغيره، بل المعارض للعام ليس إلا الراجح، والمفروض: انه = (*)

[٧٤٢]

الصورة الاولى: ما إذا ورد عام وخاصان متباينان، كما إذا قام دليل على وجوب إكرام النحويين، ودليل آخر على عدم وجوب إكرام الكوفيين من النحويين، وقام دليل ثالث على عدم وجوب إكرام البصريين منهم، فإن النسبة بين كل من قوله: " لا تكرم الكوفيين " و

" لا تكرم البصريين " وبين قوله: " أكرم النحويين " هي العموم المطلق، والنسبة بين قوله: " لا تكرم الكوفيين " وبين قوله: " لا تكرم البصريين " هي التباين، ولا إشكال في تخصيص العام بكل من الخاصين إذا لم يلزم منه التخصيص المستهجن أو بقاء العام بلا مورد، وإلا فيقع التعارض بين العام ومجموع الخاصين، كما إذا قام دليل على وجوب إكرام العلماء، وقام دليل آخر على عدم وجوب إكرام فساق العلماء، وقام دليل ثالث على كراهة إكرام عدول العلماء، فانه لو خصص قوله: " أكرم العلماء " بكل من قوله: " لا تكرم فساق العلماء " وقوله: " يكره إكرام عدول العلماء " يبقى العام بلا مورد، ففي مثل ذلك لا بد من معاملة التعارض بين

= أقوى دلالة من العام، فيقدم عليه جمعا. وأما الفرع الثاني: ففي الفرض المذكور لا يتصور عدم صلاحية العام لتخصيصهما، إلا من جهة عدم صلاحية الأعم من الخاصين لتخصيصه، وإلا فمع صلاحيته فيلزم ذلك لصلاحية الأخص منه للتخصيص أيضا، ففي مثل هذا الفرض لا محيص من تخصيص العام بالأخص من الخاصين ويرجع إلى المرجحات السنديّة بين العام والخاص الأعم، بل وعلى مختاره من الانقلاب لا بد وأن يلاحظ النسبة بين العام المخصص والأعم من الخاصين. وليس هنا مجال دعوى: أن نسبة العام لكل واحد من الخاصين على السوية، إذ المفروض: أن العام بالنسبة إلى مقدار مدلول الأعم نص غير قابل للتخصيص، فما هو قابل له ليس إلا الأخص من الخاصين، فكيف يلاحظ العام مع مجموع الخاصين كي ينتهي إلى ما ذكر من النتيجة؟ فما أفيد في المقام حينئذ لا يخلو عن اغتشاف. ومما ذكرنا في الحاشية السابقة أيضا ظهر بطلان توهم مدارية انقلاب النسبة بعد التخصيص بمنفصل آخر، كما لا يخفى. وحينئذ فقولته في ذيل هذا الفرع: من مرجعية النسبة الحاصلة بعد التخصيص، كلام ظاهري كما تقدم وجهه متسوفى، فتدبر. (*)

[٧٤٣]

العام ومجموع الخاصين، وذلك واضح. الصورة الثانية: ما إذا ورد عام وخاصان مع كون النسبة بين الخاصين العموم المطلق، كقوله: " أكر العلماء " و " لا تكرم النحويين منهم " و " لا تكرم الكوفيين من النحويين ". وحكم هذا القسم حكم القسم السابق: من وجوب تخصيص العام بكل من الخاصين إن لم يلزم التخصيص المستهجن أو بقاء العام بلا مورد، وإلا فيعامل مع العام ومجموع الخاصين معاملة التعارض. وقد يتوهم في هذا القسم: أن العام يخص بأخص الخاصين، وبعد ذلك تلاحظ النسبة بين الباقي تحت العام وبين الخاص الآخر، فقد تنقلب النسبة إلى العموم من وجه بعدما كانت قبل تخصيص العام بأخص الخاصين العموم المطلق - كالمثال - فانه بعد تخصيص قوله: " أكرم العلماء " بما عدا الكوفيين من النحويين - الذي هو أخص الخاصين - تصير النسبة بينه وبين قوله: " لا تكرم النحويين " العموم من وجه، لأن النحوي يعم الكوفي وغيره، والعالم الغير الكوفي يعم النحوي وغيره، فيتعارضان في العالم النحوي غير الكوفي. هذا، ولكن لا يخفى فساد التوهم، فانه لا وجه لتخصيص العام بأخص الخاصين أولا، ثم تلاحظ النسبة بين الباقي تحت العام وبين الخاص الآخر، مع أن نسبة العام إلى كل من الخاصين على حد سواء، فاللازم تخصيص العام بكل منهما دفعة واحدة إن لم يلزم منه المحذور المتقدم، وإلا فيقع التعارض بينه وبين مجموع الخاصين. نعم: لو كان أخص الخاصين متصلا بالعام كانت النسبة بين العام المتصل به الأخص وبين الخاص الآخر العموم من وجه، كما ورد في المثال قوله: " أكرم العلماء غير الكوفيين من النحويين " فان النسبة بينه وبين قوله: " لا تكرم النحويين " العموم من وجه، لأن النسبة إنما تلاحظ بين الكلامين بما لهما من الخصوصيات المحتفة بهما، فان لحاظ النسبة إنما يكون بين الظهورات

[٧٤٤]

الكاشفة عن المرادات، وللخصوصيات دخل في انعقاد الظهور، فالفرق بين المخصص المتصل والمنفصل مما لا يكاد يخفى. وكما أن النسبة بين العام المتصل به الخاص وبين الخاص الآخر تكون العموم من وجه، كذلك تكون النسبة بين العام الفوق الذي لم يتصل به الخاص لو كان وبين الخاص الآخر العموم من وجه، كما لو فرض أنه قال: "أكرم العلماء" ثم قال: "أكرم العلماء الغير الكوفيين" ثم قال: "لا تكرم النحويين" فإنه كما يقع التعارض بين قوله: "أكرم العلماء غير الكوفيين" وبين قوله: "لا تكرم النحويين" لأن النسبة بينهما العموم من وجه، كذلك يقع التعارض بين قوله: "أكرم العلماء" وبين قوله: "لا تكرم النحويين"، فإن النحوي الكوفي كما يكون خارجا عن عموم قوله: "أكرم العلماء غير الكوفيين من النحويين" كذلك يكون خارجا عن قوله: "أكرم العلماء" فإن العام بعد تخصيصه بالمتصل أو المنفصل يخرج عن كون كبرى كلية ويكون معنونا بما عدا الخاص، فالكوفي من النحوي يكون خارجا عن عموم قوله: "أكرم العلماء" لا محالة، لاتفاق العام المخصص بالمتصل والخاص الآخر على خروجه وعدم وجوب إكرامه، فلا يمكن أن يبقى عموم قوله: "أكرم العلماء" على حاله، بل لابد من أن يكون المراد منه العالم الغير الكوفي من النحويين، فتكون النسبة بينه وبين قوله: "لا تكرم النحويين" العموم من وجه، وتوهم: أن قوله: "أكرم العلماء" كما يكون معنونا بغير الكوفي من النحويين كذلك يكون معنونا بغير النحوي مطلقا، فإن النسبة بينه وبين قوله: "لا تكرم النحويين" العموم مطلقا، وإن كانت النسبة بين العام المتصل به الخاص وبين قوله: "لا تكرم النحويين" العموم من وجه فاسد، فإن قوله: "لا تكرم النحويين" لا يمكن أن يعنون قوله: "أكرم العلماء" ويخصه بما عدا النحوي، لكونه معارضا بقوله: "أكرم العلماء غير"

[٧٤٥]

الكوفيين من النحويين) والدليل المبتلى بالمعارض لا يمكن أن يعنون العام ويصير مخصصا له. وأما تخصيص العام بما عدا الكوفي من النحويين: فهو مما لا محيص عنه، لتوافق الأدلة على عدم وجوب إكرامه، فلا محالة يكون خارجا عن عموم قوله: "أكرم العلماء" فتتقلب النسبة بينه وبين قوله: "لا تكرم النحويين" إلى العموم من وجه. الصورة الثالثة: ما إذا ورد عام وخاص وكانت النسبة بين الخاصين العموم من وجه، كما إذا قال: "أكرم العلماء" ثم قال: "لا تكرم النحويين" وقال أيضا: "لا تكرم الصرفيين" ولا إشكال في تخصيص العام بكلا الخاصين، فيكون مجمع تصادق الخاصين وهو الصرفي النحوي موردا لكلا الخطابين (١). الصورة الرابعة: ما إذا ورد عامان من وجه وخاص، فإن كان مفاد الخاص إخراج مورد افتراق أحد العامين تنقلب النسبة إلى العموم المطلق، كما إذا ورد بعد قوله: "أكرم النحويين ولا تكرم الصرفيين" قوله: "ويستحب إكرام النحوي غير الصرفي" فإنه حينئذ يختص قوله: "لا تكرم النحويين" بالنحويين من الصرفيين، فتتقلب النسبة بينه وبين قوله: "لا تكرم الصرفيين" إلى العموم المطلق. وإن كان مفاد الخاص إخراج مورد الاجتماع تنقلب النسبة بين العامين إلى التباين، كما إذا قال في المثال: "ويستحب إكرام الصرفي من النحويين" فإنه على هذا يختص قوله: "لا تكرم الصرفيين" بما عدا النحويين، ويختص قوله: "لا تكرم النحويين" بما عدا الصرفيين، فتكون النسبة بينهما التباين. فظهر: أنه إذا كان بين الدليلين العموم من وجه، فتارة: تنقلب النسبة إلى

(١) أقول: ومع عدم إمكان تخصيصه بهما يرجع إلى التفصيل المزبور الذي اشرنا إليه في الفرع الأول. (*)

العموم المطلق إذا قام دليل ثالث على إخراج مادة افتراق أحدهما عن الآخر وأخرى: تنقلب النسبة إلى التباين إذا كان مفاد الدليل الثالث إخراج مادة الاجتماع (١). الصورة الخامسة: ما إذا ورد دليلان متعارضان بالتباين، فقد يرد دليل آخر يوجب انقلاب النسبة من التباين إلى العموم المطلق، وقد يوجب انقلابها إلى العموم من وجه. فالأول: كقوله: " أكرم العلماء " وقوله: " لا تكرم العلماء " ثم ورد دليل ثالث وأخرج عدول العلماء عن قوله: " لا تكرم العلماء " فتتقلب النسبة بينه وبين قوله: " أكرم العلماء " إلى العموم المطلق. ومن هذا القبيل الأدلة الواردة في إرث الزوجة، فإن منها ما تدل على أنها ترث من العقار مطلقاً، ومنها ما تدل على عدم إرثها مطلقاً، ومنها ما تدل على إرثها إن كانت أم ولد. والثاني: ما إذا ورد دليل رابع في المثال وخص قوله: " أكرم العلماء " بالفقهاء، فإن النسبة بين قوله: " أكرم العلماء " بعد تخصيصه بالفقهاء وبين قوله: " لا تكرم العلماء " بعد تخصيصه بما عدا العدول، هي العموم من وجه. هذا كله في انقلاب النسبة بين الدليلين. ومنه يظهر: انقلاب النسبة بين أكثر من دليلين، كقوله: " أكرم العلماء " و " لا تكرم الفساق " و " يستحب إكرام الشعراء " فإن النسبة بين الأدلة الثلاثة هي العموم من وجه. فقد تنقلب إلى التباين، كما إذا ورد دليل وأخرج مورد الاجتماع - وهو العالم الفاسق الشاعر - عن مفاد الأدلة الثلاثة، فتتقلب النسبة بين الأدلة إلى التباين بلا معارضة. وقد تنقلب النسبة إلى العموم المطلق، كما إذا أخرج الدليل الرابع مورد الافتراق عن أحد الأدلة الثلاثة، فتصير النسبة بينه وبين الآخرين العموم

(١) أقول: قد عرفت انقلاب هذه النسبة لا يكون مداراً في العمل أصلاً. (*)

المطلق. وقد تنقلب النسبة إلى التباين مع المعارضة بينهما، كما إذا أخرج الدليل الرابع مورد الافتراق عن جميع الأدلة الثلاثة، فيقع التعارض بينها، لأن مجمع العناوين يكون مورد النفي والاثبات، فتأمل فيما تمر عليك من الامثلة وكيفية انقلاب النسبة بينها. وقد أشرنا إلى الوجه في انقلاب النسبة في مثل هذه الموارد، وحاصله: أن ملاحظة النسبة بين الأدلة إنما هي لاجل تشخيص كونها متعارضة أو غير متعارضة، وقد تقدم: أن تعارض الأدلة إنما هو لاجل حكايتها وكشفها عما لا يمكن جعله وتشريعه لتضاد مؤدياتها، فالتعارض بين الأدلة إنما يكون بمقدار كشفها وحكايتها عن المراد النفس الامري. ومن الواضح: أن تخصيص العام يقتضي تضييق دائرة كشفه وحكايته (١) فإن التخصيص يكشف لا محالة عن عدم كون عنوان العام تمام المراد، بل المراد هو ما وراء الخاص، لأن دليل الخاص لو لم يكشف عن ذلك يلزم لغوية التعبد به وسقوطه عن الحجية، فلازم حجية دليل المخصص هو سقوط دليل العام عن الحجية في تمام المدلول وقصر دائرة حجيته بما عدا المخصص. وحينئذ لا معنى لجعل العام بعمومه طرف النسبة، لأن النسبة إنما يلاحظ بين الحجيتين، فالذي يكون طرف النسبة هو

(١) أقول: بعد كون المدار في باب الالفاظ على الكشف النوعي بشهادة حجيتها حتى مع الظن الغير المعتبر على الخلاف، كيف يقتضي تقديم حجة أخرى منفصلة عنه تضييق دائرة كشفه النوعي؟ إذ غاية ما يقتضيه الحجة الأخرى عدم مرادية المدلول

واقعا، وهذا المعنى لا ينافي مع بقاء كشفه النوعي الحاصل لولا هذا الدليل، كما ان كسر صولة حجية العام ببعض مدلوله الذي هو نتيجة تقديم دليل آخر عليه لا يقتضي قوة دلالتة وكشفه، لان الحكم بالحجة لا يغير الدلالة قوة وضعفا، فالمقدار من دلالة الدليل الذي هو تحت الحجية هو الموجود في ضمن تمام الدلالة، ومن البديهي: ان هذا الموجود الضمني بحجتيه وعدمها لا يستفيد قوة وضعفا، بل يبقى على ما كان عليه من قوته وضعفه قبل الحجية ولولاها، ولذا قلنا بانه لا معنى لمدارية انقلاب النسبة بهذا المعنى، ولعمري ! لو تأملت فيما ذكرنا ترى منتهى الغرابة في كلامك لا كلام الغير! (*).

[٧٤٨]

الباقي تحت العام الذي يكون العام حجة فيه، فلو خصص أحد العامين من وجه بمخصص متصل أو منفصل يسقط عن الحجية في تمام المدلول ويكون حجة فيما عدا عنوان الخاص، فتلاحظ النسبة بينه بمقدار حجتيه وبين العام الآخر، ولا محالة تنقلب النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق، وبالجملة: انقلاب النسبة بين الأدلة إنما يكون من ثمرات تقديم الخاص على العام وحكومة أصالة الظهور فيه على أصالة الظهور في العام. وبذلك يظهر ضعف ما قيل: من أن النسبة بين الأدلة إنما تكون بما لها من الظهورات والمخصص المنفصل لا يزاحم الظهور وإنما يزاحم الحجية، فالتخصيص بالمنفصل لا يوجب انقلاب النسبة. هذا، والانصاف: أن هذا الكلام بمكان من الغرابة، فانه لا معنى لملاحظة النسبة بين ظهور كلامين لا يجوز العمل على أحدهما، فالقول بعدم انقلاب النسبة عند التخصيص بالمنفصل يساوق القول بعدم حجية المخصص المنفصل، فتأمل جيدا. تكملة: ينبغي تتميم البحث في المقام بالاشارة إلى بيان النسبة بين أدلة ضمان العارية، وقد كثر الكلام فيها. والأدلة الواردة في باب العارية على طوائف أربع: منها: ما يدل بعمومه أو إطلاقه على عدم ضمان العارية مطلقا، كرواية مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد - عليه السلام - قال: سمعته يقول: " لا غرم على مستعير عارية إذا هلكت أو سرقت أو ضاعت إذا كان المستعير مأمونا " (١).

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب أحكام العارية، الحديث ١٠. (*).

[٧٤٩]

ومنها: ما يدل على عدم الضمان إلا في عارية الدراهم، كرواية عبد الملك عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: " ليس على صاحب العارية ضمان إلا أن يشترط صاحبها، إلا الدراهم، فانها مضمونة اشترط صاحبها أو لم يشترط " (١). ومنها: ما يدل على عدم الضمان إلا في عارية الدنانير، كرواية عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام - " لا تضمن العارية إلا أن يكون قد اشترط فيها الضمان، إلا الدنانير فانها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضمانا " (٢). ومنها: ما يدل على عدم الضمان إلا في عارية مطلق الذهب والفضة، كرواية إسحاق بن عمار عنه - عليه السلام - قال: " العارية ليس على مستعيرها ضمان، إلا ما كان ذهب أو فضة فانهما مضمونان اشترطا أو لم يشترطا " (٣). وهذه الأدلة قد توافقت على عدم ضمان العارية إذا لم تكن من جنس الذهب والفضة، إلا أن يشترط فيها الضمان. وأما ما كان من جنس الذهب والفضة: فقد اختلفت فيها الروايات، فظاهر إطلاق رواية " مسعدة بن زياد " عدم المضمان فيهما أيضا، ولكن لابد من الخروج عن هذا الإطلاق لتطابق بقية الأدلة على الضمان فيهما في الجملة. والنسبة بينها وبين رواية " مسعدة " العموم المطلق، فلا بد من تقييد إطلاق رواية " مسعدة " بما عدا جنس الذهب والفضة في الجملة. وأما النسبة بين بقية

الروايات: فهي قد اشتملت على عقد سلبي وعقد إيجابي، فرواية " الدراهم " تنفي بعموم عقدها السلبي الضمان عما عدا الدراهم حتى الدنانير، ورواية " الدنانير " تنفي بعموم عقدها السلبي الضمان عما عدا الدنانير حتى الدراهم، والنسبة بين العقد الايجابي في كل منهما مع العقد السلبي

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب أحكام العارية، الحديث ٣. (٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب أحكام العارية، الحديث ٤. (*)

[٧٥٠]

في الآخر هي العموم المطلق، فيجب تخصيص عموم العقد السلبي في كل منهما بما عدا مورد العقد الايجابي في الآخر، فتصير النتيجة عدم الضمان إلا في عارية الدراهم والدنانير ويرتفع التعارض عنهما، لان الروايتين تكون بمنزلة رواية واحدة تنفي الضمان عما عدا الدراهم والدنانير. نعم: يبقى التعارض بينها وبين ما دل على الضمان في مطلق الذهب والفضة وإن لم يكونا مسكوكين، فان مقتضى العقد السلبي في روايتي الدراهم والدنانير هو عدم الضمان في غير المسكوك من الذهب والفضة، فيعارض مع ما دل على الضمان في مطلق الذهب والفضة. وقد يقال: إن النسبة بينهما العموم المطلق، فان ما يدل بعمومه على عدم الضمان أعم مطلقا مما دل على الضمان في الدراهم والدنانير ومما دل على الضمان في مطلق الذهب والفضة، فيندرج المقام فيما تقدم: من أنه لو ورد عام وخاصان يجب تخصيص العام بكل من الخاصين ولو كانت النسبة بين الخاصين العموم المطلق، كقوله: " أكرم العلماء " و " لا تكرم النحويين " ولا تكرم الصرفيين من النحويين ". وروايات الباب تكون كذلك، فان فيها عاما ينفي الضمان عن عموم العارية، وفيها خاصين: أحدهما: إثبات الضمان في عارية الدراهم والدنانير. وثانيهما: إثبات الضمان في مطلق الذهب والفضة، فيكون أحد الخاصين أخص من الآخر. ولازم ذلك تخصيص العام بكل من الخاصين، فتكون النتيجة ضمان عارية مطلق الذهب والفضة سواء كانا من المسكوكين أو من غير المسكوكين. وإلى ذلك يرجع حاصل كلام الشهيد - رحمه الله - على طوله.

[٧٥١]

والمحكى عن الكفاية والرياض: أن النسبة بينهما هي العموم من وجه، وقد أفادا في وجه ذلك بما لا تخلو عن إشكال. ولذلك اعترض عليهما صاحب الجواهر - قدس سره - بأن إرجاع النسبة بينهما إلى العموم من وجه يقتضي التصرف في ألفاظ الروايات وتغيير عبارة الاخبار، وإلا فيحسب ما يقتضيه ظاهر الاخبار هو كون النسبة بينهما العموم المطلق، كما أفاده الشهيد - رحمه الله -. هذا، ولكن التحقيق أن النسبة بينهما العموم من وجه، فان أخص الخاصين - وهو ما دل على ضمان عادية الدراهم والدنانير - متصل بالعام، لان رواية الدراهم والدنانير قد اشتملت على عقد سلبي وعقد إيجابي، ومفاد العقد السلبي هو عدم ضمان العارية، ومفاد العقد الايجابي ضمان الدراهم والدنانير، فيكون مفاد العقدين عدم الضمان إلا في عارية الدراهم والدنانير، وقد تقدم: أنه لو كان أخص الخاصين متصلا بالعام تكون النسبة بينه وبين الخاص الآخر العموم من وجه فان العقد السلبي في رواية الدراهم والدنانير بعمومه يدل على عدم

ضمان الذهب والفضة الغير المسكوكين - كالحلي - والعقد الايجابي في رواية الذهب والفضة بإطلاقه يدل على ضمان الذهب والفضة الغير المسكوكين، فيتعارضان، ولا بد إما من تخصيص عموم العقد السلبي في رواية الدراهم والدنانير بما عدا الذهب والفضة الغير المسكوكين، وإما من تقييد إطلاق العقد الايجابي في رواية الذهب والفضة بخصوص المسكوكين. ولا يتوهم: أنه بعد التعارض يرجع إلى عمومات عدم الضمان التي لم يتصل بها استثناء الدراهم والدنانير (١) فانه قد تقدم أيضا أن تلك العمومات قد

(١) أقول: سيأتي (إن شاء الله تعالى) ان موارد العامين من وجه خارجه عن مصب اخبار = (*)

[٧٥٢]

خصت - ولو بالمنفصل - بما عدا الدراهم والدنانير، فيكون حكمها حكم العام المتصل به الخاص في انقلاب النسبة بينها وبين الخاص الآخر إلى العموم من وجه، ويكون الحللي الغير المسكوك موردا للنفي والاثبات. هذا، وربما يقال: إن تقييد إطلاق رواية الذهب والفضة بخصوص المسكوك منهما أولى من تخصيص عموم ما دل على عدم الضمان بما عدا الحللي الغير المسكوك، فان قوله - عليه السلام - " ليس في عارية ضمان إلا الدراهم والدنانير " يدل على نفي الضمان في عارية الحللي بالعموم أو بما هو بمنزلة العموم، فان النكرة في سياق النفي في قوة العموم، وقد تقدم: أن تقييد الاطلاق أولى من تخصيص العموم إذا دار الامر بينهما. هذا، ولكن الانصاف: أن تقييد إطلاق رواية الذهب والفضة بخصوص المسكوك منهما يكون من التقييد بالفرد النادر المستهجن عرفا (١) فان عارية الدراهم والدنانير نادر جدا، والغالب في عارية الذهب والفضة هو عارية الحللي الغير المسكوك، لانه هو الذي يستعار للزينة، فحمل قوله - عليه السلام - " في عارية الذهب والفضة ضمان " على خصوص الدراهم والدنانير بعيد غايته ياباه أهل المحاورة.

= الترجيح، لان طرح مجموع المرجوح في مادة الافتراق لا وجه له، لعدم مزاحم لسنده، وطرح السند في خصوص مورد الاجتماع مما لا يساعد العرف على التبعض في هذا السند، بل المرجح فيه بالنسبة إلى مورد الاجتماع هو التساقط مع الاخذ به في مورد الافتراق. ولا يتوهم بان ذلك تبعض للسند ايضا، إذ فرق بين عدم شمول دليل الحجية إلا بمقدار الامكان وبين طرحه بادلة الترجيح، وهذا الذي لا يساعد العرف من التبعض في عالم الطرح بترجيح الغير، فتدبر. ثم لو فرض كون المورد ايضا مصب اخبار الترجيح نقول بعد عدم انقلاب النسبة - كما حققناه - لا قصور في مرجحية العام على فرض إضرار انقلاب النسبة بمرجحية العام. (١) أقول: بناء على إرجاع دلالة المطلقات إلى الدلالة العقلية لعدم البيان لا يبقى مجال لهذا الكلام، فتدبر. (*)

[٧٥٢]

فالاولى: تخصيص عموم ما دل على عدم الضمان بما عدا مطلق الذهب والفضة، فان تقييد الاطلاق وإن كان أولى من تخصيص العموم، إلا أنه إذا لم يلزم محذور التقييد بالفرد النادر، وإلا فيقدم تخصيص العام على تقييد المطلق. فالاقوى: ثبوت الضمان في عارية مطلق الذهب والفضة، كما هو المحكي عن المشهور، فتأمل جيدا. المبحث السابع إذا لم يكن لاحد المتعارضين مزية في الدلالة تقتضي الجمع العرفي بينهما، فهل الاصل يقتضي سقوطهما رأسا مع قطع النظر عن أخبار الترجيح والتخيير؟ أو أن الاصل لا يقتضي

سقوطهما ؟ والبحث عن ذلك تارة: يكون مبنيا على القول بالطريقة في الامارات، واخرى: يكون مبنيا على القول بالسببية فيها. أما على القول بالطريقة: فقد يقال، بل قيل: إن أدلة التعبد بالصدور تعم المتعارضين، فيكون حكم مظنوني الصدور حكم مقطوعي الصدور في وجوب العمل بظاهرها معا إن أمكن، وإلا فيجمع بينهما ولو بضرب من التأويل، وإن لم يمكن التأويل فيهما يحكم باجمالهما. وفيه - أولا: أنه لا يجب التأويل في المقيس عليه وهو مقطوعا الصدور فضلا عن مظنوني الصدور، فانه لا دليل على وجوب التأويل وحملهما على خلاف ظاهرهما مع عدم مساعدة العرف وطريق المحاورة على ذلك. والقطع بالصدور لا يقتضي التأويل، بل القطع بالصدور يلزم القطع بعدم إرادة المتكلم ظاهر كل منهما، وأما استخراج المراد منهما بالتأويل: فهو مالا يقتضيه القطع بالصدور، بل لابد من التوقف. فما يظهر من الشيخ - قدس سره - من تسليمه وجوب التأويل في مقطوعي

[٧٥٤]

الصدور ليس على ما ينبغي. وثانيا: سلمنا وجوب التأويل في مقطوعي الصدور، ولكن قياس مظنوني الصدور على مقطوعي الصدور ليس في محله، لان أدلة التعبد بالسند لا يمكن أن تعم المتعارضين، فان معنى التعبد بالسند هو البناء على صدور الكلام بما له من الظهور في مؤداه، والمفروض: أنه لا يمكن البناء على صدور كل من المتعارضين بما لهما من الظهور، وأين هذا من مقطوعي الصدور اللذين لا تنالهما يد التعبد ؟. والحاصل: أن الكلام في إمكان التعبد بسند المتعارضين مع عدم العلم بصدورهما، واستحالة ذلك بمثابة لا يكاد تخفى، فإذا لم يمكن التعبد بهما معا فلا يعمهما أدلة الاعتبار، ولا محيص حينئذ من سقوط كل منهما وعدم وجوب العمل بأحدهما. ولا سبيل إلى توهم وجوب الجمع بينهما ولو بحمل أحدهما أو كلاهما على خلاف الظاهر، فان ذلك تصرف في الروايتين بلا برهان، بل تأويل أحدهما وحمله على خلاف ظاهره ينافي التعبد بالسند، لما عرفت: من أن حقيقة التعبد بالسند هو البناء على صدور الكلام بما له من الظاهر، فحمله على خلاف الظاهر ينافي أدلة التعبد بالصدور. فظهر: أن قولهم: " الجمع بين الدليلين أولى من الطرح " إن اريد به ما يعم التأويل والحمل على خلاف الظاهر، فهو كلام شعري لا محصل له ولا يساعد عليه الدليل والاعتبار ! فالأقوى: أن القاعدة في المتعارضين تقتضي سقوطهما معا، سواء قلنا: إن التعارض يكون بين الظهورين أو قلنا: إنه يكون بين السندين أو قلنا: إنه يكون بين سند كل منهما وظهور الآخر، فانه على جميع التقادير أدلة اعتبار السند والظهور لا تعم المتعارضين، لانه لا يترتب على التعبد بصدور المتعارضين أثر سوى البناء على إجمالهما وعدم إرادة الظاهر في كل منهما، ولا معنى للتعبد بصدور كلام تكون نتيجة التعبد إجمال الكلام. نعم: يمكن التعبد بصدور كلام مجمل يقتضي إجمال كلام آخر، كما لو ورد

[٧٥٥]

عقيب قوله: " أكرم العلماء " لا تكرم بعض العلماء " وتردد البعض بين جميع أفراد العلماء، فانه لا مانع من التعبد بصدور قوله: " لا تكرم بعض العلماء " وإن كان أثر التعبد بصدوره إجمال قوله: " أكرم العلماء " فان هذا المقدار من الأثر يكفي في التعبد، ففرق بين التعبد بمجمل يوجب إجمال ظاهر وبين التعبد بظاهر يوجب إجماله، فان التعبد بالصدور في الاول لا محذور فيه، بخلاف التعبد به في الثاني، إذ لا معنى للتعبد بصدور ظاهر تكون نتيجة التعبد به إجماله وعدم

جواز الاخذ بظاهره. فالانصاف: أنه لا مجال لتوهم شمول أدلة حجة الخبر الواحد للخبرين المتعارضين معا حتى يجب تأويلهما، فالاصل في المتعارضين السقوط، ولكن بالنسبة إلى خصوص المؤدى (١). وأما بالنسبة إلى نفي الثالث: فلا وجه لسقوطهما، فان المتعارضين يشتركان في نفي الثالث بالدلالة الالتزامية فيكونان معا حجة في عدم الثالث. وتوهم: أن الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقة وبعد سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي لا مجال لبقاء الدلالة الالتزامية لهما في نفي الثالث، فاسد (٢)

(١) أقول: الاولى جرى كلامه هذا بخصوص صورة يعلم بعدم صدور مضمون احدهما واقعا، واما لو فرض العلم الاجمالي بكذب احد الخبرين في صدور الكلام من الامام - عليه السلام - مع احتمال مطابقة مضمونهما للواقع: ففي مثل هذه الصورة لا بأس بالاخذ بكليهما مع عدم اقتضاء كل منهما لنفي غيره، كما هو الشأن في الاصلين المئتين في طرفي العلم بمخالفة احدهما للواقع. ولازم هذا القائل في الاصول التنزيلية بالتساقط إعمال التعارض والتساقط في مثله ايضا. (٢) للمحقق الخراساني - قدس سره - كلام في حاشيته على الفرائد لا يخلو عن إشكال، فانه جعل نفي الثالث بأحدهما الغير المعين لا بهما معا، ومنع عن حجة المتعارضين في الدلالة الالتزامية * بتقريب: ان الدلالة الالتزامية وإن لم تكن تتبع الدلالة المطابقة في الحجية بل إنما تتبعها في الوجود، إلا ان دليل اعتبار السند إنما يعم الدلالة الالتزامية بتبع الدلالة المطابقة، فان قوله " صدق العادل " انما يدل على نفي ما ينافي خبر العادل لاجل دلالته على وجوب تصديقه فيما اخبر به، ولا يدل على تصديقه في نفي ما ينافي (*)

[٧٥٦]

فان الدلالة الالتزامية إنما تكون فرع الدلالة المطابقة في الوجود لا في الحجية. وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزامية للكلام تتوقف على دلالته التصديقية أي دلالته على المؤدى، وأما كون المؤدى مرادا: فهو مما لا يتوقف عليه الدلالة الالتزامية. فسقوط المتعارضين عن الحجية في المؤدى لا يلزم سقوطهما عن الحجية في نفي الثالث، لان سقوطهما عن الحجية في المؤدى إنما كان لاجل التعارض، وأما نفي الثالث: فلا معارضة بينهما، بل يتفقا فيه، فلو كان مفاد أحد المتعارضين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكان مفاد الآخر حرمة الدعاء في ذلك الوقت، فبالنسبة إلى نفي الكراهة والاباحة والاستحباب عن

= خبر العادل في عرض دلالته على تصديقه فيما اخبر به، بل وجوب تصديقه في الاول مترتب على وجوب تصديقه في الثاني، فإذا فرضنا ان ادلة اعتبار السند لا تعم المتعارضين لم يبق مجال لحجيتهما في الدلالة الالتزامية، فتأمل، فان ما ذكر - قدس سره - لا يخلو عن مناقشة بل منع * * (منه). * أقول: كلام استاذنا على ميناه في غاية المتانة، إذ ميناه في حكمه بالتساقط إنما هو من جهة ان في المتعارضين لما نعلم بكذب احدهما فلا يكاد يدخل المعلوم الكذب بنحو الاجمال تحت دليل التعبد، فلا يكون داخلا فيه إلا غيره المشكوك إجمالا، وحينئذ فبالنسبة إلى المدلول المطابقي كان من باب اشتباه الحجة بلا حجة، فلا مجال للاخذ بواحد منهما، بخلاف المدلول الالتزامي، فانه يؤخذ بما هو حجة في البين لعدم معارض له، ولعمري ! إنك لو تأملت في مسلكك في الاصول التنزيلية من عدم صلاحية دليل التنزيل لما هو معلوم المخالفة إجمالا، لتصدق في المقام ايضا بان المعلوم المخالفة لا يكون حجة رأسا حتى في مدلوله الالتزامي، فلا يبقى لك المئيت له إلا احدهما المشكوك في البين. نعم: بناء على عدم إضرار العلم الاجمالي بمخالفة احدهما لشمول دليل التنزيل لكل منهما بمحض كونه مشكوكا تفصيلا، لا بأس بالاخذ بكل منهما في نفي الثالث بلا إضرار العلم الاجمالي بكذب احدهما في كونه مشمول دليل التعبد بالنسبة إلى ما لا يلزم منه مناقضة أو مخالفة عملية، ولازم هذا المسلك الالتزام بجزئان الاصول التنزيلية في طرفي العلم إذا لم يلزم منه محذور المخالفة العملية. فهذا المقرر لو أمعن النظر وفتح البصر ! يرى التهافت بين مبادئه ويخلط بعضها ببعض ورميه في كل باب رميا بلا شعور. * * أقول: وهذا الكلام الذي سمعنا منه مرارا صريح في تفكيكه بين المدلول المطابقي والالتزامي، فكيف تنسب إليه عدم التفكيك ؟. (*)

الدعاء عند رؤية الهلال يتوافقان. نعم: إذا كان التعارض بينهما لامر خارج من دون أن يكونا في حد أنفسهما متعارضين، فلا يتوافقان في نفي الثالث أيضا، كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب صلاة الظهر وكان مفاد الآخر وجوب صلاة الجمعة وثبت من الخارج عدم وجوب الصلاتين معا، فإن الدليلين في حد أنفسهما لا يكونان متعارضين، لامكان تشريع وجوب كل من الصلاتين واقعا، وإنما وقع التعارض بينهما لقيام الدليل من الخارج على عدم وجوب الصلاتين معا، فالدليلان لا يشتركان في وجوب أحدهما في الجملة وعدم وجوب ما عداهما، بل مفاد أحدهما وجوب خصوص فريضة الظهر ومفاد الآخر وجوب خصوص فريضة الجمعة، وليس لكل منهما دلالة التزامية على عدم وجوب ما عدا المؤدى، فلا مانع من سقوط كل منهما في إثبات المؤدى بالمعارضة والرجوع إلى البراءة عن وجوب فريضة. نعم: لو كان مفاد الدليلين وجوب فريضة في اليوم واختلفا في تعيينها، فلا يجوز الرجوع إلى البراءة، لاشتراكهما في وجوب فريضة في الجملة، فيلزم من الرجوع إلى البراءة طرح ما توافقا عليه. ولكن ليس مفاد الدليلين ذلك، بل مفاد أحدهما وجوب خصوص صلاة الظهر ومفاد الآخر وجوب خصوص صلاة الجمعة، فلم يتوافقا في وجوب فريضة. ولا عبرة بتحليل مفاد كل منهما إلى الجنس والفصل واشتراكهما في الجنس، فإن التحليل العقلي لا أثر له في باب الظهورات وما يستفاد من الالفاظ. فتحصل: أن الدليلين إن كانا متعارضين في المؤدى بأنفسهما، فهما يشتركان في نفي الثالث الخارج عن المؤدبين، أي يشتركان في نفي الاصل الجاري في المسألة لولا وجود المتعارضين. وإن كانا متعارضين لامر خارج، فلا يشتركان في نفي الثالث، ويجوز الرجوع إلى الاصل الجاري في المسألة: من البراءة والاحتياط. وعلى كلا التقديرين: يتساقطان في المؤدى.

هذا كله على القول بحجية الامارات من باب الطريقة. وأما على القول بحجيتها من باب السببية: فحكم الامارات المتعارضة حكم الاحكام المتزاحمة في وجوب الاخذ بأحدها تخييرا إن لم يكن لاحدها مزية تقتضي تعين الاخذ به. وظاهر إطلاق كلام الشيخ - قدس سره - أنه لا فرق في ذلك بين السببية التي توافق مذهب التصويب وبين السببية التي توافق مسلك التخطئة، بل سوق كلامه يقتضي أن يكون محل البحث خصوص السببية التي توافق مسلك التخطئة. وتوضيح الكلام في ذلك: هو أن السببية تستعمل بمعنيين: أحدهما: ما ينسب إلى المعتزلة، وهو أن قيام الامارة على وجوب شئ أو حرمة سبب لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى غالبية على ما هو عليه تقتضي وجوب المؤدى أو حرمة، فيكون حال قيام الامارة على الشئ حال تعلق النذر به. وهذا المعنى من السببية لا ينطبق على مذهب المخطئة، فإنه من أحد وجوه التصويب الذي استقر المذهب على بطلانه. ثانيهما: ما ينسب إلى بعض الامامية، وهو أن قيام الامارة على وجوب الشئ أو حرمة وإن لم يكن من العناوين المغيرة للمصلحة أو المفسدة ولا يقتضي وجوب المؤدى أو حرمة، إلا أن في سلوك الامارة والتطرق بها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند عدم إصابة الامارة له (١)

(١) أقول: قد ذكرنا في مسألة تزاحم الاصلين: من ان التصويب المناسب لمذهب المخطئة لا ينحصر بصورة الالتزام بالمصلحة السلوكية، بل لو فرض قيام المصلحة بنفس العمل لا محيص من الالتزام بوجوب حقيقي في الرتبة المتأخرة عن الواقع، كما ان الوجوب الواقعي الناشئ عن المصلحة القائمة بالذات يستحيل ان يشمل مرتبة متأخرة عن نفسه، فلا مضادة حينئذ بين الوجوبين ولا تعنى من التصويب الملازم مع

المخطئة إلا هذا. وهذا المعنى من السببية ايضا لا اظن إجماعا ولا عقلا على خلافه،
وانما الاجماع قام = (*)

[٧٥٩]

وهذا المعنى من السببية لا ينافي التخطئة، فان المصلحة السلوكية في طول الواقع لا في عرضه، فلم يجتمع في المؤدى مصلحتان أو حكمان متمثلان أو متضادان، بل المؤدى بعد باق على ما هو عليه، غاية أن في سلوك الامارة مصلحة تداركية، فالسببية بهذا المعنى لا ترجع إلى التصويب ولا تنافي الطريقة. وقد تقدم في مبحث الظن: أن من التزم بالمصلحة السلوكية كالشيخ - قدس سره - لم يلتزم بها مطلقا، بل إنما يلتزم بها في خصوص انفتاح باب العلم وتمكن المكلف من تحصيل الواقع، لمكان قبح التعبد بالامارات مع تمكن المكلف من استيفاء المصلحة الواقعية، فلا بد وأن يكون في سلوك الامارات مصلحة تداركية. ونحن قد منعنا عن المصلحة السلوكية حتى في صورة انفتاح باب العلم وقلنا بكفاية مصلحة التسهيل في صحة التعبد بالامارات ولو مع تمكن المكلف من إدراك الواقع، فراجع ما ذكرناه في مبحث الظن. إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه لو قلنا بالسببية التي توافق مسلك التصويب، فاندراج الامارات المتعارضة في باب التزام واضح إذا كان التعارض لاجل تضاد المتعلقين، كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب شئ وكان مفاد الآخر وجوب ضده. وأما إذا كان التعارض لاجل اتحاد المتعلقين مع اختلاف الامارتين في السلب والايجاب (١) كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب الشئ ومفاد

= على بطلان السببية بمعنى انحصار المصلحة بمؤدى الامارة بلا مصلحة اخرى صالحة للتأثير في وجوب الذات في الرتبة السابقة عن الامارة، وربما أبى العقل عن مثله ايضا، كما لا يخفى، فتدبر. ومن العجب ! جعله السببية الغير المناسب لمذهب المخطئة هو الذي ذكرنا: من تصوير المصلحتين في الذات وما قام به الامارة، بخيال تراحم المصلحتين في التأثير، مع ان اختلاف الرتبة بين الاثرين مانع عن المزاحمة رأسا، ولذا قلنا: بان هذه الصورة لها كمال المناسبة للمخطئة، إذ مالا يناسب له انحصار المصلحة بما قام به الامارة بلا مصلحة في نفس الذات رأسا، كما لا يخفى. (١) أقول: الاولى في مقام استقصاء صور المسألة ان يقال: إن المصلحة القائمة بالشئ من جهة قيام = (*)

[٧٦٠]

الأخر عدم وجوبه أو حرمة، ففي اندراج التعارض على هذا الوجه في صغرى التزام والقول بالتخيير في الاخذ بأحدهما إشكال بل منع، لان أقصى ما تقتضيه الامارة هو أن تكون من العناوين الثانوية المغيرة لحسن الشئ وقيحه، وتوارد العناوين الثانوية على متعلق واحد لا يقتضي التخيير، ألا ترى ؟ أنه لو نذر الشخص فعل شئ ونذر وكيله - بناء على صحة الوكالة في النذر - ترك الشئ لا يمكن القول بالتخيير في اختيار نذره أو نذر وكيله، بحيث تلزمه الكفارة لو اختار أحدهما وخالفه، بل لا محيص من سقوط كل من نذر نفسه ونذر وكيله، ويرجع متعلق النذر إلى ما كان عليه قبل النذر، فليكن حال الامارة المتعارضة في متعلق واحد بناء على القول بالسببية فيها حال النذر في التساقط. والذي يسهل الخطب بطلان أصل المبنى وفساده، هذا إذا قلنا بالسببية التصويبية. وإن قلنا بالسببية المخطئة: ففي اندراج الامارات المتعارضة في صغرى

= الامارة تارة: قائمة بالذات مطلقا، واخرى: قائمة مشروطا بالاخذ بهذه الامارة. كما ان في الامارة القائمة على الاباحة تارة، تكون الامارة موجبة لقيام مصلحة فيه مقتضية للترخيص فيه، واخرى: موجبة لعرائه عن كونه ذا مصلحة، كما هو الشأن في الاباحات اللا اقتضائية. فان كانت موجبة لقيام المصلحة في المتعلق: فمع وحدة الموضوع وإطلاق المصلحة لا شبهة في تراحم المقتضين في اصل تشريع الحكم الفعلي على وفقه، فمع التساوي - كما في المقام - ينتج الاباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك، ومع مزية احدهما فرضا ينشأ الحكم على وفقه، وربما ينتهي إلى إنشاء الاحكام الخمسة. ومع تقييد المصلحة بالاخذ به في مقام العمل فلا شبهة في ان تساوي المصلحتين - كما هو الشأن في المقام - يقتضي عقلا التخيير عقلا في مقام العمل بالاخذ باي واحد منهما، إذ لا يمكن الاخذ بكليهما. ومع تراحم الخبرين في اقتضاء المصلحة واقتضاء عدمها - كما في التعارض بين الوجوب والاباحة - فمع إطلاقهما ينتج الاباحة اللا اقتضائية، ومع اشتراطهما بالاخذ كان ايضا مخيرا بين الاخذ بذى المصلحة فيصير واجبا وبين الاخذ بالامارة الدالة على الاباحة فيصير مباحا لا اقتضائيا في حقه، كما لا يخفى. (*)

[٧٦١]

التراحم إشكال، وإن كان يظهر من الشيخ - قدس سره - القول بالتراحم فيها. وغاية ما يمكن أن يقال في توجيهه: هو أن كلا من الامارتين المتعارضتين تشتمل على مصلحة سلوكية لازمة الاستيفاء بمقتضى دليل الحجية، فيقع التراحم بين المصلحتين في مقام السلوك، ولا ملازمة بين سقوط طريقتي كل منهما بالنسبة إلى المؤدى وبين وقوع التراحم بينهما بالنسبة إلى المصلحة السلوكية، فان المفروض: أن دليل الحجية يقتضي وجوب استيفاء تلك المصلحة، وحيث لا يمكن الجمع بينهما، فلا بد من التخيير في استيفاء إحداهما، كما هو الشأن في جميع موارد تراحم الحكمين. هذا، ولكن للنظر فيه مجال، فان المصلحة السلوكية على القول بها إنما تكون قائمة بالطريق (١) فان سلوك الطريق ذو مصلحة، فطريقتي الطريق تكون بمنزلة الموضوع للمصلحة السلوكية، والمفروض: سقوط طريقتي المتعارضتين. فلا يبقى موضوع للمصلحة السلوكية حتى يقال: بوقوع المزاخمة بين استيفاء إحدى المصلحتين، مضافا إلى أن التراحم إنما يكون بين الاحكام الشرعية، ولا يكفي التراحم بين المصلحتين، كما تقدم. فالانصاف: أن إدراج الامارات المتعارضة على مسلك المخطئة في صغرى

(١) أقول: ما المراد من الطريق ؟ فان كان الغرض منه الحجة الفعلية، فما معنى للمصلحة السلوكية الموجبة للامر بالعمل به ؟ بل لا بد وان تكون المصلحة المزبورة مسبوقة بالامر به ايضا، فلازمه مع عدم المعارضة ايضا من قيام الامرين بالطريق، ولا اظن أحدا يقول به. وإن كان الغرض من الطريق مطلق الامارة، فلا معنى للتساقط عند المعارضة، إذ مرجع التساقط إلى عدم شمول دليل الحجية لواحد منهما بمناط الترجيح بلا مرجح. والمفروض: انه لم يكن سابقا عن المصلحة السلوكية دليل وامر. علم الله ! ما ادري على اي معنى احمل هذا الكلام ؟ إلا ان انسيبه إلى سوء فهم المقرر !. ثم بعد الغرض عما ذكرنا نقول فيما نحن فيه ايضا: إذا كان في الوجودين المتضادين - كما هو مفروض الغرض السابق - كان من باب التضاد في الاحكام، فتدبر. (*)

[٧٦٢]

التراحم في غاية الاشكال. ولعل مراد الشيخ - قدس سره - من السببية السببية التصويبية وإن كان يبعد ذلك - مضافا إلى أنها خلاف مسلكه - تصريحه بالسببية الظاهرية، والسببية التصويبية تكون واقعية لا ظاهرية، فتأمل جيدا. هذا كله إذا وقع التعارض بين الطرق والامارات في الاحكام التكليفية الشرعية. وإن وقع التعارض بينها في حقوق الناس: فقد يكون التعارض موجبا للتساقط، كما لو تداعيا شخصان فيما يكون بيد ثالث، وأقام كل منهما البينة، فان البينتين يتساقطان ويفر المال في يد ذي اليد إذا ادعى الملكية. وقد لا

يوجب التساقط، بل يجب إعمال المتعارضين معا - ولو في بعض المدلول - كالمثال إذا لم يدع ذو اليد الملكية، فانه ينصف المال بينهما بالسوية (١). وكذا الحكم إذا وقع التعارض بين الاسباب في الوصعيات، فانه تارة: يحكم فيه بتساقط السببين المتعارضين، كما إذا عقد الوكيل والموكل في زمان واحد على مال واحد مع اختلاف المعقود له، كما لو باع أحدهما من زيد والآخر من عمرو. وإخرى: يحكم فيه بإعمال السببين، كما لو وضع شخصان يدهما دفعة واحدة على ما يكون مباحا بالأصل في مقام الحيازة، فينصف المال بينهما بالسوية. وقد فات مني كتابة بعض ما يتعلق بالمقام من المباحث، لخطب نزل بي في هذه الايام، وهو فوت الوالد (تغمده الله بغفرانه) وكان ذلك في شهر جمادى الآخرة سنة ١٣٤٥، ولذلك طوينا الكلام عما أفاده شيخنا الاستاذ - مد ظله - في هذا المقام.

(١) أقول: على فرض عدم حجية القرعة التنصيف من جهة قاعدة اخرى، لا الجمع بين البينتين. (*)

[٧٦٢]

المبحث الثامن قد عرفت: أن القاعدة تقتضي سقوط الخبرين المتعارضين، ولكن قد استفاضت النصوص على عدم السقوط مع فقد المرجح. وقد اختلفت كلمات الاصحاب - قدس الله أسرارهم - في المتعارضين المتكافئين في المزاي الداخلية والخارجية، وعلى ما سيأتي بيانها. فقيل: بالتخير في الاخذ بأحدهما. وقيل: بالتوقف، ومرجعه إلى الاحتياط، لان التوقف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل. وقيل: بوجوب الاخذ بما يوافق منهما الاحتياط إن كان، وإلا فالتخير. ومنشأ الاختلاف اختلاف الروايات الواردة في ذلك. فان منها: ما يدل على التخير مطلقا، كرواية الحسن بن جهم عن الرضا - عليه السلام - " قلت: يجئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق ؟ قال - عليه السلام - فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت " (١). ومنها: ما يدل على التخير في زمان الحضور، كرواية الحرث بن المغيرة (٢) عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: " إذا سمعت من أصحابك الحديث [وكلهم ثقة] فموسع

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠. (٢) أقول: رواية الحرث نص في مرجعية التخير عند عدم التمكن من الوصول إلى الامام عليه السلام وان قوله - عليه السلام - " حتى ترى القائم " كناية عن زمان التمكن من الوصول إليه، فهو كالصريح في الشمول لحال الغيبة، فيخصص بها ما دل على التوقف المطلق على فرض وجوده، ولا يحتاج إلى التشبث بقاعدة انقلاب النسبة على ما هو من السخافة ! كما تقدم بطلانه باوضح بيان، بل يمكن دعوى: ان المشي على هذا المسلك يحدث فقها جديدا، كما لا يخفى على المتدرب. (*)

[٧٦٤]

عليك حتى ترى القائم فتد إلى (١) وفي معناها روايات اخر ذكرها في الوسائل في كتاب القضاء. ومنها: ما يدل على التوقف في زمان الحضور، كما في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة، حيث قال - عليه السلام - " إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات " (٢). هذا ما وفقت عليه من الاخبار، ولم أف على رواية تدل على التوقف مطلقا حتى في زمان الغيبة. ولكن حكى ما يدل على ذلك أيضا، فتكون الاخبار على

طوائف أربع. والتحقيق في الجمع بينها: هو أن النسبة بين ما دل على التخيير في زمان الحضور وبين ما دل على التخيير المطلق وإن كانت هي العموم والخصوص وكذا النسبة بين ما دل على التوقف المطلق وما دل على التوقف في زمان الحضور، إلا أنه لا تعارض بينهما، فإنه لا منافاة بين التوقف أو التخيير المطلق وبين التوقف أو التخيير في زمان الحضور، لأن المطلوب من المطلق إذا كان مطلق الوجود فلا يحمل على المقيد، بل يبقى إطلاق المطلق على حاله - كما أوضحناه في محله - فالتعارض إنما هو بين ما دل على التخيير وبين ما دل على التوقف، غايته أن التعارض بين ما دل على التوقف والتخيير مطلقا يكون بالعموم من وجه، وبين ما دل على التخيير والتوقف في زمان الحضور يكون بالتباين. ولا يهمنا البحث عن رفع التعارض بين ما دل على التوقف والتخيير في زمان الحضور، فإنه لا أثر له، مضافا إلى أنه لم يعلم العمل بما دل على التخيير في زمان الحضور. فالجري رفع التعارض بين ما دل على التوقف والتخيير مطلقا، وقد عرفت: أن النسبة بينهما العموم من وجه، ولكن نسبة ما دل على التخيير مطلقا مع

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١. (٢) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١. (*)

[٧٦٥]

ما دل على التوقف في زمان الحضور هي العموم والخصوص، فلا بد من تقييد إطلاق ما دل على التخيير بغير زمان الحضور، فتنقلب النسبة حينئذ بين أدلة التخيير وأدلة التوقف مطلقا من العموم من وجه إلى العموم المطلق، لأن أدلة التخيير تختص بعد تقييدها بما دل على التوقف في زمان الحضور بزمان الغيبة وعدم التمكن من ملاقات الحجة - عليه السلام - فتكون أخص من أدلة التوقف مطلقا، وصناعة الاطلاق والتقييد تقتضي حمل أخبار التوقف على زمان الحضور والتمكن من ملاقات الامام - عليه السلام - فيرتفع التعارض من بينها (١) وتكون النتيجة هي التخيير في زمان الغيبة - كما عليه المشهور - ولا وجه للقول بالتوقف أو الاخذ بما يوافق الاحتياط. والاستدلال على وجوب الاخذ بما يوافق الاحتياط بقوله - عليه السلام - في خبر غوالي اللآلي: " إذن فخذ بما فيه الاحتياط لدينك " (٢) ضعيف، لضعف الرواية وعدم العمل بها، كما سيأتي. فالأقوى: هو التخيير مطلقا، كان أحدهما موافقا للاحتياط أو لم يكن. بقي التنبيه على أمور: الأول: لا إشكال في اختصاص أدلة التخيير بتعارض الروايات المروية عن

(١) لا يخفى: ان النسبة بين ما دل على التخيير في زمان الحضور وبين ما دل على التوقف مطلقا هي العموم والخصوص، كالنسبة بين ما دل على التوقف في زمان الحضور وبين ما دل على التخيير مطلقا، وصناعة الاطلاق والتقييد تقتضي تقييد اخبار التوقف مطلقا بزمان الغيبة، فيعود التعارض بين الأدلة على حاله، إلا ان طرح اخبار التخيير في زمان الحضور لعدم العمل بها * فتأمل جيدا (منه). (٢) في المصدر: " الحائطة لدينك " غوالي اللآلي: ج ٤ ص ١٣٣ (تحقيق مجتبی العرفاني) * أقول: لنا حق السؤال بأنه اين خبر يدل على التخيير في زمان الحضور محصا؟ إذ خبر الحرث كالصريح بالنسبة إلى زمان الغيبة، لان التحديد إلى زمان القائم كناية عن مرور الازمنة السابقة عن زمان حضوره، كما لا يخفى. (*)

[٧٦٦]

الأئمة - صلوات الله عليهم أجمعين - فلا تعمر تعارض الأقوال في سلسلة طرق الروايات، كما إذا تعارض أقوال أهل الرجال في التوثيق والتعديل. وكذا لا تعمر تعارض أقوال أهل اللغة في مداليل ألفاظ الروايات، وذلك واضح. الثاني: الظاهر اختصاص أدلة التخيير بصورة تعارض الروايتين المرويتين عنهم - عليهم السلام - ولا تعمر صورة اختلاف النسخ - كما حكى وقوع ذلك كثيرا في كتاب التهذيب - فإن التعارض إنما جاء من قبل الكتاب، فلا يندرج في قوله: " يأتي عنكما الخبران المختلفان " بل الظاهر أن أدلة التخيير لا تعمر تعارض قول تلميذي الكليني في النقل عنه، وإن كان المحكي عن بعض الاعلام اندراج ذلك في أدلة التخيير، بدعوى: أن تعارض النقل عن الكليني - رحمه الله - يرجع إلى تعارض الخبرين. الثالث: لا يجوز الاخذ بأحد المتعارضين تخييرا إلا بعد الفحص عن المرجحات التي يأتي بيانها، فانه بناء على وجوب الترجيح يتعين الاخذ بالراجح ولا يكون المرجوح حجة شرعية ولا يجوز العمل به، فالفحص عن المرجحات يرجع إلى الفحص عن الحجية، كالفحص عما يعارض الاصول اللفظية والعملية، ولا إشكال في وجوب الفحص عنه. الرابع: الاقوى كون التخيير في المسألة الاصولية أي في أخذ أحدهما حجة محرزة وطريقا إلى الواقع، لا في المسألة الفقهية أي التخيير في العمل بمؤدى أحد الخبرين نظير التخيير بين القصر والاتمام في المواطن الاربعة، فان الظاهر من قوله - عليه السلام - " بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك " (١) هو الاخذ بأحدهما ليكون حجة وطريقا مثبتا للواقع لا مجرد الاخذ في مقام العمل (٢)

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦. (٢) أقول: بل بعد فرض اقتضاء التعارض بين المدلول الالتزامي لكل واحد مع المطابقي للآخر في كثير من الموارد وانتهاء الأمر إلى النقيضين لا معنى حينئذ للوجوب التخييري، كالتخيير بين القصر = (*)

[٧٦٧]

ولا ينافي ذلك إطلاق قوله - عليه السلام - " فتخير " كما في خبر غوالي اللآلي (١) فان قوله - عليه السلام - " فتخير " صالح لكلا الوجهين، فلا يعارض ظهور قوله - عليه السلام - " بأيهما أخذت " في أخذ أحدهما حجة. نعم: ربما يتوهم دلالة قوله - عليه السلام - " موسع عليك بأية عملت " (٢) - كما في رواية ابن مهزيار عن كتاب عبد الله بن محمد - على كون التخيير في المسألة الفقهية. ولكن الظاهر من قوله - عليه السلام - " بأية عملت " هو الاخذ بأحد المتعارضين حجة وطريقا إلى العمل، لا مجرد العمل بمضمون أحدهما، فتأمل جيدا. ويترتب على كون التخيير في المسألة الاصولية أو في المسألة الفقهية ثمرات مهمة منها: كون التخيير للمفتي في الفتوى بمضمون أحد الخبرين لو كان التخيير في المسألة الاصولية، والتخيير للمستفتي في العمل بمضمون أحدهما لو كان التخيير في المسألة الفقهية، إلا في مقام الترافع وفصل الخصومة، فانه لا معنى

= والاتمام، بل لا محيص من التخيير العملي محضا أو التخيير في المسألة الاصولية المنتجة بالآخرة تعين مدلول أحدهما المأخوذ عليه. وربما يرجح الثاني ظهور قوله: " بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك " إذ هو ظاهر في أن طرف التخيير هو الاخذ بالخبر في مقام الاستطراق به الذي لازمه تعين مضمونه عليه بعد اخذه. ثم في كون التخيير في المسألة لاصولية شأن المجتهد فقط فرع تخصيص دليله به، وإلا فللمجتهد بعد الفحص عن المرجحات الفتوى بتخيير المقلد في الاخذ بأحد الخبرين أيضا، كما أن كون التخيير على هذا بدويا لا شاهد له، ولا أقل من الاستصحاب. وتوهم: عدم بقاء التخيير بعد الاخذ فلا يكون الموضوع باقيا، مدفوع بان الموضوع هو " المتخير لولا الاخذ " وهو باق، إذ لا معنى لكون الحكم رافعا لموضوعه، فتدبر كلماته، فانه لا يخلو من

[٧٦٨]

لتخيير المتخاصمين في العمل بأحدهما، بل لا بد للحاكم من اختيار مضمون أحدهما والحكم على طبقه، لعدم فصل الخصومة إلا بذلك. ومنها: كون التخيير استمراريا إذا كان التخيير في المسألة الفقهية، لأنه يكون كالتخيير بين القصر والامام في المواطن الاربعة، فللمكلف أن يعمل بمضمون أحد المتعارضين تارة وبمضمون الآخر اخرى، إلا أن يقوم دليل على خلاف ذلك. وبدويا إذا كان التخيير في المسألة الاصولية، فإن معنى كون التخيير في المسألة الاصولية هو التخيير في جعل أحد المتعارضين حجة شرعية وأخذ أحدهما طريقا محرزا للواقع، ولازم ذلك وجوب الفتوى بما اختاره أولا وجعل مؤداه هو الحكم الكلي الواقعي المتعلق بأفعال المكلفين، فلا معنى لاختيار الآخر بعد ذلك. وبالجملة: بعدما عرفت: من أن مقتضى القاعدة سقوط كل من المتعارضين عن الحجية وعدم شمول أدلة الاعتبار لهما، فحجية أحدهما إنما تكون بمعونة أخبار التخيير، وأدلة التخيير إنما تدل على اختيار أحدهما حجة، وبعد اختيار أحدهما حجة يكون المجتهد محرزا للواقع، ولا يبقى مجال لاختيار الآخر بعد ذلك حجة شرعية. وبما ذكرنا يظهر: أنه لا مجال لاستصحاب بقاء التخيير بعد اختيار أحدهما، إذا بناء على كون التخيير في المسألة الفقهية يكون الحكم بالتخيير باقيا قطعاً وبناء على كون التخيير في المسألة الاصولية يكون الحكم بالتخيير مرتفعا قطعاً. ولا ينبغي الشك في البقاء على كل من الوجهين حتى يجري فيه الاستصحاب. نعم: يمكن فرض الشك في كون التخيير في أي المسألتين، بدعوى: عدم استظهار أحد الوجهين من الاخبار، فيشك في كون التخيير في المسألة الاصولية أو في المسألة الفقهية. ولكن إذا فرض الشك بهذا الوجه فلا مجال للاستصحاب، للشك في موضوعه، فانه على أحد الوجهين يكون الموضوع باقيا،

[٧٦٩]

وعلى الوجه الآخر يكون الموضوع مرتفعا، فالشك في أحد الوجهين يستلزم الشك في بقاء الموضوع. ولا جامع بين الوجهين حتى يجري فيه الاستصحاب، فإذا لم يجر الاستصحاب وفرض الشك في أحد الوجهين فالامر يدور بين التعيين والتخيير، لأنه على تقدير كون التخيير في المسألة الاصولية يتعين ما اختاره المكلف أولا، وبناء على كون التخيير في المسألة الفقهية يكون المكلف مخيرا في اختيار أحدهما دائما، وقد تقدم في مبحث البراءة: أنه مهما دار الامر بين التعيين والتخيير فالاصل العملي يقتضي التعيين (١) خصوصا في مثل المقام مما كان دوران الامر بين التعيين والتخيير في باب الطرق والامارات (٢) فراجع ما ذكرناه في مبحث البراءة. المبحث التاسع المشهور بين الاصحاب: أن التخيير إنما هو في صورة تعادل المتعارضين وتكافئهما في المزايا المنصوصة - على ما سيأتي بيانها - فلا يجوز الاخذ بأحدهما

(١) أقول: بالله ! مسألة التعيين والتخيير إنما هو في صورة الدوران بين الوجوب التخييري أو وجوب أحدهما تعيينا، ولقد عرفت: ان في باب التعارض المنتهى فيه الامر إلى التناقض في المدلول يستحيل الوجوب التخييري، وإنما الممكن فيه هو التخيير العملي العقلي الذي هو نتيجة الاباحة، وفي مثله عند الدوران بين الوجوب والاباحة من الذي يقول بالتعيين والوجوب ؟ وكان المقرر خلط بين التخيير العملي الممكن في

المقام وبين الوجوب التخيري وزعم في المقام هذا التخير - بشهادة تمثله بالتخير بين القصر والاتمام - وغفل عن استحالة الثاني وان ما هو ممكن هو صرف التخير عملا الذي هو مفاد الاباحة، بل في مثله عند الدوران يتعين الاخذ بالاباحة، لا التعيين. (٢) لا يخفى: أن دوران الامر بين التعيين والتخير إنما يكون في مقام العمل، وأما في مقام الفتوى: فالامر يدور بين المحذورين، لانه بناء على أحد الوجهين يتعين الفتوى بمضمون أحدهما بالخصوص، وبناء على الوجه الآخر يتعين الفتوى بالتخير، فتأمل (منه) (*)

[٧٧٠]

تخييرا (١) إلا عند فقد ما يقتضي ترجيح أحدهما. وقد حكى عن بعض: القول بالتخير مطلقا، لاطلاق أدلة التخير وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب. وأنت خبير: بأنه يجب الخروج عن إطلاق أدلة التخير بظهور أدلة الترجيح في الوجوب، فإن المطلق مهما بلغ في الظهور لا يقاوم ظهور المقيد في التقييد، القول باستحباب الترجيح ضعيف غايته، ويدل على المشهور جملة من الاخبار: منها: مقبولة عمر بن حنظلة، قال: " سئلت أبا عبد الله - عليه السلام - عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاء، أيحل ذلك ؟ قال - عليه السلام - من تحاكم إليهم في حق أو باطل فانما تحاكم إلى الطاغوت " إلى أن قال: " قلت: فان كان كل رجل يختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم ؟ قال - عليه السلام - الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر، قلت: فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر ؟ قال - عليه السلام - ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع

(١) لا يخفى: أن في كلام الشيخ (قدس سره) في هذا المقام مواقع للنظر، خصوصا قوله: " ومرجع التوقف أيضا إلى التخير " فان مرجع التوقف إلى الاحتياط لا إلى التخير - كما صرح بذلك قبل هذا - نعم: لو رجع التعارض إلى النفي والاثبات وكان الامر دائرا بين المحذورين وقلنا بعدم جواز الرجوع إلى الثالث ولو كان هو الأصل، صح قوله: " ومرجع التوقف إلى التخير " وأغرب من ذلك ! ما أفاده في ذيل قوله: " والتحقيق " من قوله: " وإن لم نقل بذلك بل قلنا باستفادة العمل بأحد الخبرين المتعارضين من نفس أدلة العمل بالاخبار " فانه يرد عليه: أنه لا يعقل استفادة ذلك من أدلة الحجية بناء على الطريقة. وبالجملة: في عبارة الشيخ (قدس سره) في هذا المقام ما لا يخفى، فراجع (منه). (*)

[٧٧١]

عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فان الجمع عليه لا ريب فيه " إلى أن قال: " قلت: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم ؟ قال - عليه السلام - ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة، قلت: جعلت فداك ! رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا بأي الخبرين يؤخذ ؟ قال - عليه السلام - ما خالف العامة ففيه الرشاد، قلت: جعلت فداك ! فان وافقهما الخبران جميعا ؟ قال - عليه السلام - ينظر إلى ما هم أميل إليه حكاهم وقضاهم فيترك ويؤخذ بالآخر، قلت: فان وافق حكاهم الخبرين جميعا ؟ قال: إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فان الوفوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات " (١). وظهور هذه الرواية الشريفة في وجوب ترجيح أحد المتعارضين بهذه المزايما مما لا يكاد يخفى. والاشكال عليها: بأن موردها اختلف

الحكمين في مستند حكمهما وفي مثله لا بد من الترجيح، لعدم قطع الخصومة بالتخيير - كما تقدم - فلا تعم الرواية موارد تعارض الروايات في مقام الفتوى (٢)

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١ مع اختلاف في بعض الالفاظ. (٢) أقول: عمدة الاشكال على الرواية، هو ان في مقام تعارض الحكمين لا معنى للترجيح في مدركهما، بل الحاكم بعدما اخذ بالرواية وحكم في الواقعة على وفق رأيه في الشبهات الحكمية لا بد وان يتبع هذا الحكم، ومع تعارضه بحكم آخر يرجح أحد الحكمين باعلمية الحاكم واعدليته واوثقيته، ولا مجال حينئذ لترجيح مدرك أحد الحكمين على مدرك الآخر، إذ لا يكون المرجح في الواقعة بالنسبة إلى مجتهد آخر - فضلا عن المقلد - عند صدور حكم الحاكم إلا الحكم، لانه نقيض الفتوى، فمهما كان الحكم ثابتا - ولو بترجيح الحكم بمرجحاته الحاكم - لا مجال لرجوع المجتهد الثالث إلى مدرك الحكم، = (*)

[٧٧٢]

ضعيف غايته، فان الترجيح إنما يكون في مقابل التخيير، وقد عرفت أن التخيير إنما يكون في المسألة الاصولية، ومعنى الترجيح في المسألة الاصولية: هو أخذ الراجح حجة شرعية وطريقا محرزا إلى الواقع، وعليه: لا يمكن أن يفرق بين باب الحكومة وبين باب الفتوى، بل نفوذ حكم من وافق حكمه الراجح إنما هو لاجل موافقة فتواه له. وبالجملة: بعد البناء على كون التخيير والترجيح في المسألة الاصولية لا معنى للتفرقة بين باب الحكومة وبين باب الفتوى، فانه كما يلزم الحكم على طبق الراجح لانه هو الحجة والطريق دون غيره، كذلك يلزم الفتوى والعمل على طبقه، وكأن من استشكل على الاستدلال بالرواية لوجوب الترجيح في مطلق المتعارضين غفل عن كون الترجيح في المسألة الاصولية، أو بنى على كونه في المسألة الفقهية، وقد تقدم ضعفه. هذا كله، مضافا إلى أن صدر الرواية سؤالا وجوابا وإن كان في مورد الحكومة، إلا أن الظاهر من قوله - عليه السلام - " ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا " إلى آخر الرواية، هو أن الامام - عليه السلام - صار بصدد بيان الوظيفة الكلية عند تعارض مطلق الاخبار. فالانصاف: أن التأمل في الرواية يوجب القطع بكون الترجيح لمطلق

وحيث فلا محيص من الالتزام باعراض الاصحاب عن ذيل الرواية. كما ان المرفوعة ايضا مطعون في سنده، فلا يبقى مجال لوجوب الترجيح بالمرجحات المذكورة في الروايتين. وتسمية الاولى " مقبولة " من جهة كون صدره مورد تسلم الاصحاب، لا هو بتمامه، بل لم يلتزم احد برجوع الثالث عند تعارض الحكمين إلى مدركهما. وظني انه استشكل شيخنا الاعظم بهذا البيان في رسائله، فراجع. نعم: لا بأس بالترجيح بمخالفة العامة وموافقة الكتاب، كما هو ايضا ديدن الاصحاب، وفي غاية البعد ايضا حمل اخبار الترجيح بهما على الاستحباب. (*)

[٧٧٢]

تعارض الروايات، فلا ينبغي الاشكال على الاستدلال بها على وجوب الترجيح في مقام العمل والفتوى: كما لا ينبغي الاشكال على الاستدلال بها بأن الظاهر من قوله في الذيل: " إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك " كون الترجيح بتلك المزاي إنما هو في زمان الحضور فلا دليل على وجوب الترجيح بها في زمان الغيبة، فان اختصاص التوقف بزمان الخصوص لا يقتضي اختصاص الترجيح به. وكذا لا ينبغي الاشكال بمعارضة الرواية لرواية " الاحتجاج " عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: " قلت

لابي عبد الله عليه السلام يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالاخذ به، والآخر ينهانا؟ قال عليه السلام لا تعمل بواحد منهما حتى تلقي صاحبك فتسأل. قلت: لابد أن يعمل بواحد منهما، قال - عليه السلام - خذ بما فيه خلاف العامة " (١). وجه المعارضة: هو أنه في المقبولة كان التوقف بعد فقد المرجحات، وفي رواية " الاحتجاج " الامر بالعكس يكون الترجيح بمخالفة العامة بعد عدم إمكان التوقف، لحضور وقت العمل أو غير ذلك. هذا، ولكن الاصحاب لم يعملوا برواية " الاحتجاج " بل عملهم على طبق ما في المقبولة، فلا تصلح رواية الاحتجاج للمعارضة. وبالجملة: دلالة المقبولة على وجوب الترجيح بالمزايا المذكورة في غاية الوضوح، وجميع الاشكالات الواردة على الرواية يمكن الذب عنها، وقد عمل بمضمونها الاصحاب واعتمدوا عليها، ولذلك سميت بالمقبولة، مضافا إلى اعتضاها بروايات اخر قد استقصاها الشيخ - قدس سره - في " الفرائد " أجمعها بعد المقبولة مرفوعة زرارة، قال: " سئلت أبا جعفر - عليه السلام - فقلت: جعلت

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٣. (*)

[٧٧٤]

فداك ! يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ ؟ فقال - عليه السلام - يا زرارة ! خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي ! إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم ؟ فقال - عليه السلام - خذ بما يقول أعدلها عندك وأوثقهما في نفسك، فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان ؟ فقال - عليه السلام - انظر ما وافق منهما العامة فانكره وخذ بما خالف، فان الحق فيما خالفهم، قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع، قال - عليه السلام - إذن فخذ بما فيه الاحتياط لدينك واترك الآخر، قلت: فانهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع ؟ فقال - عليه السلام - إذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر " (١). وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة رواها ابن أبي جمهور الاحساني في كتاب " غوالي اللآلي " عن العلامة مرفوعا إلى زرارة، وقد طعن صاحب الحدائق - رحمه الله - في الكتاب ومصنفه، مع عدم وجود الرواية في كتب العلامة - قدس سره - إلا أنها تصلح لان تكون مؤيدة لمقبولة " عمر بن حنظلة " مضافا إلى سائر الروايات، وبعد هذا لا ينبغي التأمل والاشكال في وجوب الاقتصار على المرجحات المذكورة في الروايات، أو أنه يجب التعدي عنها إلى كل مرجح لسند أحد المتعارضين أو لمضمونه، وقد اختلفت في ذلك كلمات الاعلام. والاقوى: وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة وعدم جواز التعدي عنها، فان الاصل وإن كان يقتضي وجوب الاخذ بكل ما يحتمل أن يكون مرجحا لأحد المتعارضين، للشك في حجية الآخر والاصل عدمها، إلا أنه

(١) غوالي اللآلي: ج ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩ (تحقيق مجتنبى العراقي) مع تفاوت. (*)

[٧٧٥]

يجب الخروج عما يفتضيه الاصل باطلاقات أدلة التخيير (١) فان المتيقن من تقييدها هو ما إذا كان في أحد المتعارضين أحد المزايا

المنصوصة، ولا يستفاد من أدلة الترجيح وجوب الاخذ بكل مزية تقتضي أرجحية أحدهما سنداً أو مضموناً، فالقول بوجود التعدي عن المرجمات المنصوصة خال عن الدليل. نعم: يمكن أن يستدل له بقوله - عليه السلام - في مقبولة " عمر بن حنظلة " في وجه الترجيح بالشهرة: " فان الجمع عليه مما لا ريب فيه " ويقوله في وجه الترجيح بمخالفة العامة: " فان الرشيد في خلافهم ". بتقريب: أن المراد من " المجمع عليه " ليس هو الاجماع المصطلح، بحيث تكون الرواية مما قد أجمع الاصحاب ورواة الاحاديث على روايتها، وإلا كانت الرواية متواترة مقطوعة الصدور، بل المراد منه هو كون الرواية مشهورة بين الاصحاب معروفة بين الرواة وإن كانت من أخبار الآحاد، ولا منافاة بين كون الرواية من أخبار الآحاد وبين اشتهاها بين أرباب الحديث وتدوينها في الاصول والكتب والمجامع، ويقابلها الرواية الشاذة التي لم تكن معروفة عند الرواة ولم يشتهر نقلها وتدوينها في الاصول وكتب الاحاديث، ومن المعلوم: أنه لا يصح حمل عدم الريب بقول مطلق على مثل هذه الرواية التي يجامعها احتمال عدم الصدور، فان الخبر الواحد مهما بلغ في الاشتهار لا يكون مقطوع الصدور، فلا بد وأن يكون المراد من قوله - عليه السلام - " مما لا ريب فيه " هو عدم الريب بالاضافة إلى الرواية الشاذة التي لم تكن معروفة عند أصحاب الحديث، فان الرواية المشهورة تكون أقرب إلى الصدور من الرواية الشاذة، فيكون الريب المحتمل في الرواية الشاذة

(١) أقول: بعد الجزم بمرجعية أحدهما وتردد بين التعيين والتخيير، وإلا فالاصل يقتضي التساقط لا الترجيح، وحينئذ يبقى الكلام في هذا الجزم بعد إطلاقات ادلة التخيير الحاكمة بعدم الترجيح، فتدبر. (*)

[٧٦]

أقرب من الريب المحتمل في الرواية المشهورة، لانه يحتمل فيها ما لا يحتمل في الرواية المشهورة فيصاح حمل عدم الريب الاضافي على الرواية المشهورة، ولازم ذلك هو التعدي إلى كل مزية تقتضي أقرب صدور ذي المزية من الفاقد لها، فان قوله - عليه السلام - " فان المجمع عليه مما لا ريب فيه " يكون من منصوص العلة وبمنزلة الكبرى الكلية، فيكون مفاد التعليل: هو الامر بأخذ كل خبر لا ريب فيه بالاضافة إلى الخبر الآخر وأقرب صدورا منه. وهذا كما ترى يقتضي وجوب الاخذ بكل مرجع صدوري ولو لم يكن من مقولة الشهرة. هذا كله في قوله - عليه السلام - " فان المجمع عليه مما لا ريب فيه ". وأما قوله - عليه السلام - " فان الرشيد في خلافهم " فتقريب الاستدلال به على وجوب التعدي إلى كل مزية: هو أن التعليل بذلك إنما هو لاجل أن مضمون الخبر المخالف للعامة أقرب إلى الواقع من الخبر الموافق لهم، لانه يحتمل في الموافق أن يكون قد صدر تقية، وليس المراد من قوله - عليه السلام - " فان الرشيد في خلافهم " هو أن كل ما يكون مخالفا للعامة فهو الحق الموافق للواقع وكل ما يكون موافقا لهم فهو الباطل المخالف للواقع، بدهة أن كثيرا من الاحكام الموافقة لرأي العامة ليست من الباطل، فلا بد وأن يكون المراد من قوله - عليه السلام - " فان الرشيد في خلافهم " هو أقرب مضمون الخبر المخالف للعامة من الخبر الموافق لهم، لانه يحتمل في الموافق ما لا يحتمل في المخالف، فيكون حاصل التعليل: هو وجوب الاخذ بكل ما يكون مضمونه أقرب إلى الواقع من الخبر الآخر. ولازم ذلك هو التعدي إلى كل مزية تقتضي ذلك ولو لم تكن من مقولة مخالفة العامة. هذا غاية ما يمكن أن يستدل به للقول بوجوب التعدي عن المزاي المنصوصة. ولكن للنظر فيه مجال. أما في قوله - عليه السلام - " فان المجمع عليه مما لا ريب فيه " فلانه لا شاهد على كون المراد منه عدم الريب بالاضافة إلى الغير، بل ظاهره عدم الريب بقوله مطلق. ولا ملازمة بين كون الخبر مما لا ريب

[٧٧]

فيه بقول مطلق وبين كونه مقطوع الصدور، بل يصح حمل عدم الريب على الخبر المشهور المدون في كتب الاحاديث المعروف عند الرواة وأرباب الحديث، فان مثل هذا الخبر مما تطمئن النفس بصدوره ويحصل الركون إليه بحيث لا يلتفت إلى احتمال عدم صدوره ولو كان موجودا في خزانة النفس، فيصح أن يقال: إنه مما لا ريب فيه بقول مطلق، بخلاف الخبر النادر الشاذ الذي لم يدون في كتب الاصحاب ولم يكن مشهورا عند أرباب الحديث، فانه لا تطمئن النفس بصدوره، بل ولا يحصل الظن به. فدعوى: أن المراد من قوله: " ما لا ريب فيه " هو عدم الريب بالاضافة إلى غيره، مما لا يشاهد عليها حتى يقتضي التعدي إلى كل مزية تقتضي أقربيه صدور أحد المتعارضين عن الآخر، بل قصارى ما يقتضيه التعليل: هو التعدي إلى كل مزية تقتضي الاطمينان بالصدور وركون النفس إليه. وأما قوله - عليه السلام - " فان الرشيد في خلافهم " فالامر فيه أوضح، فان التعليل لا ينطبق على ضابط منصوص العلة ولا يصلح أن يكون كبرى كلية، لان ضابط منصوص العلة - على ما أوضحناه في محله - هو أن تكون العلة على وجه يصح ورودها وإلقتها إلى المكلفين ابتداء بلا ضم المورد إليها، كما في قوله: " الخمر حرام لانه مسكر " فانه يصح أن يقال: " كل مسكر حرام " بلا ذكر الخمر، وكما في قوله - عليه السلام - " فان المجمع عليه مما لا ريب فيه " فانه يصح أن يقال: " خذ بكل مالا ريب فيه ". وهذا بخلاف قوله - عليه السلام - " فان الرشيد في خلافهم " فانه لا يصح أن يقال: " خذ بكل ما خالف العامة " لما عرفت: من أنه كثير من الاحكام الحقة توافق قول العامة، فلا يمكن أن يرد قوله - عليه السلام - " فان الرشيد في خلافهم " دستورا كليا للمكلفين بحيث يكون بمنزلة الكبرى الكلية، بل لا بد

[٧٨]

وأن يكون التعليل بذلك لبيان حكمة التشريع، وليس من العلة المنصوصة، فلا يجوز التعدي عنها إلى كل مزية تقتضي أقربية مضمون أحد المتعارضين للواقع. فالانصاف: أنه لم يظهر من الأدلة جواز التعدي عن المرجحات المنصوصة، فالاقوى: هو الاقتصار عليها، فتأمل جيدا. المبحث العاشر المرجحات المنصوصة أربعة: منها: ما يكون مرجحا لسند أحد المتعارضين، كموافقة أحدهما للشهرة وككون الراوي لاحدهما أوثق أو أعدل أو أصدق ونحو ذلك مما يرجع إلى صفات الراوي. ومنها: ما يكون مرجحا لجهة الصدور، ككون أحد المتعارضين مخالفا للعامة (١).

(١) أقول: بعدما كانت حجية الجهة والدلالة من آثار الكلام الواقعي بحيث يكون بالنسبة إلى التعبد بالسند من قبيل الحكم الواقعي لموضوع قامت [الأمانة على ثبوته كقيام] الأمانة على ثبوت الموضوع لوجوب إكرام زيد بالنسبة إلى دليل التعبد بإكرامه ما لمراد من كون الترجيح بمخالفة العامة من المرجحات الجتهية ؟ فان اريد منه ان دليل وجوب الاخذ بالمخالف وطرح الموافق إنما هو لترجيح مجرد الجهة الثانية لاحدهما في طرف صدور الكلام الواقعي على الجهة الاخرى كلية بلا نظر منه إلى حيث صدور ذي المرجح، فلازمه عدم انتهاء النوبة إليه بعد تساقط عموم الحجية في إثبات الكلام الواقعي، إذ حينئذ لا يحزر الكلام حتى ينتهي النوبة إلى ترجيح جهته، ومجرد اقتضاء الحجية لا يكفي في هذا الترجيح الوارد على الكلام ما لم يحزر الكلام الواقعي بدليل تعبده فعلا. وإن كان الغرض ان دليل المرجح الجتهي أيضا ناظر إلى اثبات السند فلازمه كونه مرجحا سنديا، كالاوثقية، إذ لازم التعبد بسند ذي الجهة طرح سند الآخر، إذ لا معنى للاخذ بسند ما اطرح جهته، فلا تعني بالمرجح السندي إلا هذا. وحينئذ فالتحقيق ان جميع المرجحات يرجع إلى الترجيح في السند. نعم: وجه ترجيح السند ربما = (*)

ومنها: ما يكون مرجحا لمضمون أحد المتعارضين، ككون أحدهما موافقا للكتاب. وقد وقع الكلام في ترتب هذه المرجحات وتقدم بعضها على بعض. فقيل: إنها غير مترتبة، بل كلها مرجحة في عرض واحد، فلو كان أحد المتعارضين واجدا لبعضها وكان الآخر واجدا لبعضها الآخر وقع التزاحم بينها فيقدم ما هو الاقوى مناطا، وإلا فالتخير. وهو الذي اختاره المحقق الخراساني - قدس سره - . وقيل: بتقديم المرجح الراجع إلي جهة الصدور على المرجح السندي والمرجح المضموني، فلو كان أحد المتعارضين مخالفا للعامة وكان الآخر موافقا للشهرة أو للكتاب قدم ما يخالف العامة. وهذا القول منسوب إلى الوحيد البهبهاني - قدس سره - . وقيل: بتقديم المرجح السندي على المرجح الجهتي والمرجح المضموني، فيقدم الخبر المشهور على الخبر المخالف للعامة أو الموافق للكتاب. وهذا هو الاقوى، فان التعبد بجهة الصدور متأخر في الرتبة عن التعبد بأصل الصدور. وقد تقدم في حجية الظن ما ينفع المقام، ولا بأس باعادته. فنقول: إن استنباط الحكم الشرعي من الخبر الواحد يتوقف على امور: الاول: كون الخبر صادرا عن الامام - عليه السلام - والمتكفل لاثبات هذا الامر هو أدلة حجية الخبر الواحد. الثاني: كون ظاهرا في المعنى، والمتكفل لاثباته هو العرف واللغة. الثالث: كونه صادرا لبيان الحكم الواقعي لا لجهة اخرى: من تقية ونحوها، والمتكفل لاثبات ذلك بناء العقلاء على حمل الكلام على كونه صادرا لبيان إفادة المراد النفس الامري، لان الظاهر من المتكلم نوعا هو أن يكون كلامه

يختلف: من كونه قوة احتمال الصدور أو الجهة أو المضمون، كما لا يخفى، فتدبر. (*)

على طبق مراده، وهذا أصل عقلائي يرجع إليه عند الشك في جهة الصدور. الرابع: كون مضمونه تمام المراد لا جزئه، والمتكفل لاثبات ذلك أصالة عدم التقييد والتخصيص وقرينة المجاز، ونحو ذلك من الاصول اللفظية التي عليها بناء العقلاء عند الشك في إرادة التقييد والتخصيص والحقيقة. ولا يخفى: أن التعبد بجهة الصدور فرع التعبد بالصدور والظهور (١) كما أن التعبد بكون المضمون تمام المراد فرع التعبد بجهة الصدور، بدهاء أنه لا بد من فرض صدور الخبري لبيان حكم الله الواقعي حتى يتعبد بكون مضمونه تمام المراد، لا جزئه. نعم: ليس بين التعبد بالصدور والتعبد بالظهور ترتب وطولية، فانه كما لا يصح التعبد بصدور كلام غير ظاهر، كذلك لا يصح التعبد بظهور كلام غير صادر، فالتعبد بكل من الصدور والظهور يتوقف على الآخر، ولذلك

(١) أقول: لا يخفى ان حجية الدلالة والجهة لما كانتا من لوازم كلام الامام - عليه السلام - فدليل حجية السند بالنسبة اليهما بمنزلة الاصل المنقح لموضوع الاثر الواقعي، فيكون نسبة حجية الدلالة والجهة بالنسبة إلى حجية السند بمنزلة الحكم الواقعي بالنسبة إلى الحكم الظاهري، فهما بحسب الرتبة مقدمان على حجية السند، كتقدم الاثر الواقعي لموضوع قامت الامارة على إثباته ظاهرا، وحينئذ لا يكون المرجح بدوا إلا دليل التعبد بالسند، ولا مجال للرجوع إلى التعبد بالدلالة بدونه، ومن هذه الجهة كان المرجح عندهم بدوا دليل التعبد بالسند، ثم بذلك يترتب على صدوره آثاره: من حجية دلالاته وجهته، لا أن وجهه تقدم حجية السند على حجية الدلالة رتبة، كيف ! والثاني بالنسبة إلى حجية السند من قبيل الحكم الواقعي المقدم رتبة على الحكم الظاهري، فليس التعبد بالجهة فرع التعبد بالصدور، بل وصوله إلى المكلف فرعه، كما هو الشأن في كل حكم واقعي بالنسبة إلى حجية الامارة على موضوعه، بل ولئن دقت النظر ترى التعبد بالسند فرع التعبد بالجهة، لانه ما لم يكن

للكلام اثر لا معنى لوجوب ترتيب اثر صدوره، كما لا يخفى. نعم؛ لا ترتيب بين التعبد بالدلالة والتعبد بالجهة، إذ هما اثران عرضيان للكلام الواقعي، ولكن بينهما فرق، فان طرح الجهة يلزم غالبا طرح تمام السند، بخلاف طرح الدلالة في مقام الجمع، فانه مستلزم لطرح مقدار من الدلالة، وهو لا يستلزم طرح السند راسا، وهذه الجهة هو النكتة في ديدنهم على تقديم الجمع على الحمل على التيقية في مقام الترجيح، لا ان الوجه تقدم رتبة الجهة على الدلالة، كما هو ظاهر، فتدبر فيما ذكرنا كي ترى ما في كلماته موافق النظر !. (*)

[٧٨١]

ربما يتوهم أنه يلزم الدور. ولكن يدفع بأن التعبد بالظهور لا يتوقف على فعلية الصدور والتعبد به، بل يكفي في صحة التعبد بالظهور فرض الصدور، ولا يصح العكس، فتأمل. وعلى كل حال: لا إشكال في أن التعبد بجهة الصدور يتوقف على التعبد بالصدور، والتعبد بالمضمون يتوقف على التعبد بجهة الصدور، ولازم ذلك هو تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي عند التعارض بينهما، كما هو ظاهر أدلة الترجيح، فان في مقبولة " عمر بن حنظلة " قدم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي. ولا يعارضها اقتضار بعض الأدلة على ذكر بعض المرجحات، فانه يجب تقييدها بما في المقبولة. نعم؛ ربما يقع التعارض بين المقبولة وبين سائر الأدلة من جهة أخرى سيأتي البحث عنها. والمقصود في المقام: بيان تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي، فان القاعدة تقتضي ذلك، مضافا إلى دلالة أدلة الترجيح عليه. فلا وجه لما عن الوحيد البهباني - رحمه الله - من تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري، كما لا وجه لما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - من وقوع التعارض بين المرجحات عند التعارض وتقديم ما هو أقوى مناطا وإلا فالتخير بدعوى: أن الترجيح بجميع المرجحات يرجع إلى الصدور، فان التعبد بالاخذ بما يخالف العامة معناه: البناء على أنه هو الصادر وأن الموافق لهم غير صادر، لانه لا معنى للتعبد بصدور الخبر مع وجوب حمله على التيقية، إذ الحمل على التيقية يساوق الطرح، ولا يعقل أن تكون نتيجة التعبد بالصدور هي الطرح، فمعنى عدم الاخذ بالخبر الموافق للعامة هو البناء على عدم صدوره، فلا تشمل أدلة حجية الخبر الواحد. وكذا الحال في موافقة أحد المتعارضين للكتاب، فان معنى الاخذ بالموافق: هو البناء على عدم صدور المخالف للكتاب. فالمرجحات المنصوصة كلها ترجع إلى الصدور.

[٧٨٢]

هذا، ولكن يرد عليه: أن الترجيح بالمخالفة للعامة والموافقة للكتاب إنما يرجع إلى التخصيص في الاصول العقلائية التي تقتضي البناء على صدور الكلام على وفق المراد وأن مضمونه تمام المراد. وأما الترجيح بالشهرة وصفات الراوي: فهو يرجع إلى التخصيص في أدلة حجية الخبر الواحد التي تقتضي البناء على صدور الخبر. فأرجاع المرجحات كلها إلى المرجح الصدوري وكونها مخصصة لأدلة حجية الخبر الواحد مما لا سبيل إليه. وما قيل: من أنه لا معنى للتعبد بالصدور مع الحمل على التيقية - فان الحمل على التيقية يرجع إلى طرح الخبر الموافق للتيقية ولا يمكن أن تكون نتيجة التعبد بالصدور طرح الخبر - فهو ناش عن الخلط بين الحمل على التيقية في باب تعارض الخبرين وبين الحمل على التيقية في غير باب التعارض. وتوضيح ذلك: هو أن الخبر تارة: يكون بنفسه ظاهرا في الصدور تيقية، بحيث يكون فيه قرائن التيقية ولو لم يكن له معارض، كالأخبار الواردة في عدم بطلان الصلاة بالحدث قبل التسليم. وأخرى: لا يكون في الخبر قرائن الصدور تيقية بل مجرد كون مؤداه موافقا لمذهب العامة، وقد تقدم: أن مجرد موافقة الخبر للعامة لا يقتضي الحمل على

التقية، بل لو لم يكن له معارض كان مشمولاً لادلة حجية الخبر الواحد ويجب العمل به، وإنما يحمل على التقية في صورة التعارض بأدلة العلاج وأخبار الترجيح. والذي لا يمكن فيه التعبد بالصدور مع الحمل على التقية هو ما إذا كان الخبر في حد نفسه ظاهراً في التقية، وأما إذا لم يكن في الخبر قرائن التقية، فالحمل عليها إنما يكون بعد وقوع التعارض بينه وبين الخبر المخالف للعادة، ووقوع التعارض بينهما فرع شمول أدلة التعبد بالصدور لكل من الموافق والمخالف. لا أقول: إن أدلة التعبد بالصدور تعم كلا منهما بالفعل مع كونهما

[٧٨٢]

متعارضين، فإن ذلك واضح الفساد، بل أقول: إن كلا منهما في حد نفسه مشمول لادلة الاعتبار، فحمل الخبر الموافق للعادة على التقية إنما يكون بعد فرض التعبد بصدوره، فلو فرض أن الخبر الموافق لهم كان مشهوراً عند أرباب الحديث والخبر المخالف كان شاذاً غير مشهور عند الأصحاب، فمقتضى أدلة الترجيح هو البناء على عدم صدور الشاذ (١) ولا أثر لجهة مخالفته للعادة حتى يتدارك بها جهة شذوذه، ليزاحم الخبر المشهور الذي تقتضي أدلة الترجيح البناء على صدوره.

(١) أقول: اعترافه بان الترجيح بالمخالفة للعادة وموافقة الكتاب تخصص الأصول العقلانية - من اصالة الجهة والدلالة - كون هذا الترجيح كالأصلين في ظرف صدور الكلام الواقعي، وحينئذ تقديم المرجح السندي عليهما في غاية المتانة، إذ المرجح السندي يدل على عدم صدور المرجح، فإن كلام الامام - عليه السلام - كي يرجح اصالة جهته على الاصل في الآخر؟ بل كان المرجح السندي رافعا لموضوع المرجح الجهتي. ولكن لازم هذا المعنى - كما اشرفنا في الحاشية السابقة - عدم انتهاء النوية إلى المرجح الجهتي، لانه بعد فرض تساقط عموم دليل السندي مع عدم مرجح سندي في البين لم يحرز كلام الامام - عليه السلام - كي ينتهي إلى ترجيح اصله العقلاني على غيره، فلا محيص من الالتزام بكون المرجح الجهتي ايضا ناظرا إلى اثبات صدور الكلام الملازم لنفي صدور غيره. وحينئذ هذا المرجح كسائر المرجحات السنديّة ناظر إلى ترجيح السندي، وحينئذ لا يكون احدهما منوطا بالآخر، فيكون جميع المرجحات في عرض واحد، ولا وجه لترجيح احدهما على الآخر والى ذلك نظر العلامة الاستاذ - قدس سره - في كلامه، فأورد عليه. بل لنا في المقام كلام آخر، وهو: ان التعبد بالجهة بعدما كان من آثار الكلام الواقعي، ففضية الترجيح بالجهة موجب في طرف الموافق تقية، للعلم الاجمالي بعدم صدوره أو حمله على التقية، ومع هذا العلم لا مجال لترجيح السندي في فرض وجود مرجح جهته في الموافق للعادة، لان العلم المزبور يمنع عن مجئ التعبد بسنده، للعلم بعدم انتهائه إلى الاثر، والى ذلك ايضا نظر " العلامة الرشدي " المحكي في كفاية استاذنا، لا ان نظره إلى وجود هذا العلم الاجمالي مع قطع النظر عن الترجيح الجهتي، كي يرد عليه ما افاده العلامة الاستاذ. كما ان كلامه السابق ايضا وارد على الشيخ، بملاحظة ان الترجيح بالجهة فرع الصدور، ومع الشك فيه لا ينتهي إلى الترجيح بالجهة، فهذه ربما يشهد بان المرجح الجهتي ايضا راجع إلى الصدوري، فتدبر. (*)

[٧٨٤]

ومما ذكرنا يظهر الوجه في تقديم المرجح الجهتي على المرجح المضموني، لتقدم رتبته عليه، وإن كان يظهر من صحيح " القطب الراوندي " عن الصادق - عليه السلام - تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على مخالفة العامة، حيث قال - عليه السلام - " إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدروه، وإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فدروه وما خالف أخبارهم فخذوه " (١) والعمل بهذا الصحيح مشكّل، إلا أن يقال: إن موافقة الكتاب تكون من المرجحات الصدورية، فتأمل. بقي التنبيه

على امور. الاول: الترجيح بصفات الراوي وإن لم يصرح به في المقبولة لانه لم يجعل صفات الراوي فيها من مرجحات الخبرين المتعارضين بل جعلت من مرجحات الحكمين المتعارضين، إلا أنه يمكن أن يقال: إنه لما كان منشأ اختلاف الحكمين هو اختلاف الروائين، فيستفاد من ذلك أن المناط في ترجيح أحد الحكمين على الآخر بالصفات، لكون مثل هذه الصفات مرجحة لمنشأ الحكم وهو الرواية (٢) ويؤيد ذلك أن الاصدقية إنما تناسب كونها مرجحة للرواية لا لنفس الحكم.

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩، مع اختلاف يسير في بعض الالفاظ. (٢) أقول: فيه نظر جدا، كيف ! والترجح بالصفات المزبورة مضمون رواية " فرقد " في علاج تعارض الحكمين، والاصحاب أيضا عملوا به مع عدم بنائهم على الرجوع إلى مدرك الحكم، كما اشرنا. مع ان الترجيح بالافقهية إنما يناسب الترجيح الحكم والفتوى ولا يناسب الرواية، وما ذكر من التأييد في الاصدقية أيضا لا تأييد فيه، إذ اصدقية الحاكم في حكمه بملاحظة طريقته حكمه، فلا يخلو عن (*)

[٧٨٥]

فالاقوى: وجوب الترجيح بالصفات التي لها دخل في أقربية صدور أحد المتعارضين - كالاصدقية في القول والوثقية في النقل - ضرورة أنه ليس كل صفة في الراوي تكون مرجحة لروايته، فان الورع والتقوى والمواظبة على أداء الفرائض والسنن لا دخل لها في نقل الرواية، إذ ربما يكون الفاسق أصيب وأتقن في نقل الحديث من العادل. والمراد من قوله - عليه السلام - في المقبولة: " الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما " ليس الاعدية والاورعية بمعنى الزهد في الدنيا، بل المراد منه الاعدية والاورعية في نقل الاحاديث. ثم إن في وجوب تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة إشكال (١) ولا يبعد أن يكون الترجيح بالشهرة مقدما على الترجيح بالصفات، لانه في المقبولة جعلت الشهرة أو مرجحات الخبرين المتعارضين، حيث قال - عليه السلام - بعد فرض كون الحكمين متساويين في الصفات: " ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به الجمع عليه بين أصحابك الخ ". والظاهر: أن يكون عمل المشهور أيضا على ذلك، فانهم لا يزالون يقدمون المشهور على غيره ولو كان راوي الغير أعدل وأصدق. الامر الثاني: قد تقدم - في مبحث الظن - أقسام الشهرة وما يصلح منها للترجيح، ولا بأس باعادته إجمالاً في المقام، فنقول: إن الشهرة على أقسام ثلاثة: شهرة روايته، وشهرة عملية، وشهرة فتوائية. أما الشهرة الروائية: فهي عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة وتدوينها في

= المناسبة أيضا، ومن هنا ظهر انه لا بعد في مرجحية مطلق الاعدية مرجحة للحكم كالاورعية، فتدبر. (١) أقول: على الكلام الاول يقتضي تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة، لتقدمها على جميع المرجحات حتى الشهرة. (*)

[٧٨٦]

كتب الاحاديث. ولا إشكال في كونها مرجحة لاحد المتعارضين، بل هي المراد من قوله - عليه السلام - في المقبولة: " فان الجمع عليه لا ريب فيه ". وأما الشهرة العملية: فهي عبارة عن عمل المشهور بالرواية واعتمادهم عليها واستنادهم إليها. والنسبة بين الشهرة الروائية والشهرة العملية العموم من وجه، إذ رب رواية لم

تكن مشهورة عند الرواة وأرباب الحديث ولكن عمل المشهور بها، ورب رواية لم يعمل المشهور بها ولكن كانت مشهورة عند الرواة. ولا إشكال في أن الشهرة العملية تكون مرجحة أيضا، بل الترجيح بها أولى من الترجيح بالشهرة الروائية، فان عمل الاصحاب يكشف عن اعتبار الرواية، بل لو كانت الشهرة العملية على خلاف الشهرة الروائية فالعبرة على الشهرة العملية، فان عدم عمل المشهور بالرواية المشهورة يكشف عن خلل فيها (١). وأما الشهرة الفتوائية: فهي عبارة عن اشتهاار الفتوى بمضمون الرواية مع عدم

(١) أقول: لا يخفى عليك: ان المناط في اصل حجية الخبر إذا كان الوثوق بسنده، فحينئذ فما لم يكن ما يوجب الوثوق به، فدليل الحجية قاصر الشمول لمثله، وفي مثله لا يكاد ينتهي التوبة إلى باب الترجيح، وبناء على هذا ربما نقول: ان الشهرة العملي في قبال اعراضهم عن الرواية عملا موجب لجبر السند أو وهنه، وفي هذا المقام لا يكاد ينتهي التوبة الي الترجيح سندا، كانت الرواية مشهورة رواية أم لا. وعليه: فالشهرة العملية هي مدار الوثوق بالسند الذي هو مدار الحجية، كما ان اعراضهم موجب لوهنه المضرب باصل حجية الرواية، فحينئذ من اين يبقى في زماننا موقع ينتهي فيه الامر إلى الترجيح بالشهرة رواية كانت ام عملية ؟ نعم: لا باس به في قرب الزمان بالاثمة - عليهم السلام - إذ القران على صدق الرواية كثيرة بحيث كان لهم طريق لاحتراز الوثوق بالسند من طريق آخر غير الشهرة عملا، ففي مثله امكن جعل الشهرة رواية ام عملا من المرجحات، ولكن اين هذا وزماننا الذي لا طريق لنا للوثوق إلا عمل الاصحاب ولو المتأخرين منهم الكاشف بتشابه الازمان انه عليه ايضا عمل القدماء ؟ كما اعترف به المقرر. ومن هنا ظهر ايضا: ان مجرد الشهرة الفتوائية بلا استناد - ولو من المتأخرين - لا يجدي في الجبر ولا في الترجيح، كما لا يخفى، فتدبر. (*)

[٧٨٧]

العلم باستناد فتوى المشهور إليها. والذي يهم البحث عنه هو بيان حكم الشهرة الفتوائية من حيث كونها جابرة لضعف السند ومرجحة لاحد المتعارضين، فان الذي يمكن لنا إحرازه هو الشهرة الفتوائية، وأما الشهرة العملية: فلا سبيل لنا إلى إحرازها، لانها إنما تكون في عصر الحضور أو ما قاربه قبل تأليف كتب الفتوى، فالذي لنا إليه سبيل هي الشهرة الفتوائية. ولا إشكال في كون الشهرة الفتوائية على خلاف مضمون الرواية تكون موهنة لها على كل حال، لان إعراض الاصحاب عن الرواية أقوى موهن لها، وإنما الاشكال في كونها مرجحة لاحد المتعارضين أو جابرة لضعف سند الرواية ولو لم يكن لها معارض، فان الترجيح والجبر يتوقف على الاستناد والاعتماد إلى الرواية. ولا يكفي في ذلك مجرد مطابقة الفتوى لمضمون الرواية، كما لا يكفي في الترجيح والجبر عمل المتأخرين بالرواية واستنادهم إليها، فان العبرة على عمل المتقدمين من الاصحاب بالرواية، لقرب زمانهم بزمان الائمة - عليهم السلام - ومعرفتهم بحال الرواة وتشخيصهم غث الرواية عن سمينها، فلا أثر لشهرة المتأخرين واستنادهم إلى الرواية ما لم تتصل بشهرة المتقدمين. وحينئذ ربما يشكل علينا الحال، فانه لا طريق لنا إلى العلم باستناد القدماء إلى ما بأيدينا من الرواية، لانه ليس من دأبهم ذكر مستند الفتوى، بل بناءهم غالبا على مجرد الفتوى على طبق الاخبار بلا ذكر المستند، كما لا يخفى على من راجع المتون، فان قل ما يوجد فيها بيان المستند، فلا سبيل لنا إلى إثبات أن مستند فتواهم كان ما بأيدينا من الرواية، لاحتمال أن يكون لهم مستند آخر قد خفي علينا، وقد عرفت: أنه ما لم يعلم استنادهم إلى الرواية لم تكن فتواهم مرجحة ولا جابرة. هذا، ولكن التحقيق: أن الامر ليس بتلك المثابة من الاشكال، فانه إذا توافقت شهرة المتأخرين مع شهرة المتقدمين على الفتوى بمضمون الرواية وكانت

الفتوى على خلاف ما تقتضيه القاعدة ولم يكن فيما بأيدينا ما يصلح أن يكون مستندا لفتوى المتقدمين إلا ما استند إليه المتأخرون من الرواية، فيكشف ذلك كشفا عاديا على أن مستند المتقدمين هو تلك الرواية، فإن احتمال أن يكون للمتقدمين مستند آخر غير ما استند إليه المتأخرون - وقد خفي عليهم - بعيد غايته، بل لا ينبغي احتمالها، فإن اتصال المتأخرين بالمتقدمين مع انحصار المستند عند المتأخرين بما بأيدينا من الرواية يمنع عن احتمال اختلاف مستند المتقدمين لمستند المتأخرين، بل لو ادعى أحد القطع باتحاد المستند لم يكن في دعواه مجازف. نعم: لو كانت شهرة المتأخرين على طبق ما تقتضيه القاعدة وإن استندوا إلى الرواية أيضا، فلا مجال لاستكشاف كون مستند المتقدمين تلك الرواية، لانه يحتمل قريبا أن يكون مستند المتقدمين في الفتوى هو ما اقتضته القاعدة لا الرواية. فلا أثر لشهرة المتأخرين واستنادهم إلى الرواية، وكذا لا أثر لشهرة المتقدمين والمتقدمين لو فرض أنه لم يكن فيما بأيدينا من الكتب ما يصلح أن يكون مستندا لفتواهم ولو كانت الفتوى على خلاف القاعدة، فإن أقصى ما يستفاد من اشتها الفتوى بين المتقدمين والمتقدمين هو استنادهم في الفتوى إلى ما يكون حجة عندهم - لان عدالتهم تأبى عن الفتوى بلا مستند - ولكن مجرد ذلك لا يقتضي وجوب موافقتهم في الفتوى، لعدم العلم بالمستند وكيفية دلالاته. والفرق بين الشهرة والاجماع: هو أن الاجماع يكشف عن وجود مستند تام الدلالة والحجية عند الكل، فيرجع الاجماع على الفتوى إلى الاجماع على وجود ما يكون حجة قطعية على المسألة، فلا يجوز مخالفة المجمعين في الفتوى، بخلاف الشهرة، فانها لا تكشف عن وجود حجة قطعية عند الكل، بل غاية ما يستفاد منها هو استناد المشهور إلى ما يكون حجة عندهم، وذلك لا يقتضي وجوب متابعتهم.

فتحصل: أنه إذا توافقت شهرة المتأخرين مع شهرة المتقدمين في الفتوى على خلاف ما تقتضيه القاعدة وكان فيما بأيدينا من الكتب - ولو لم تكن من الكتب المعتمدة كدعائم الاسلام والاشعيات والفقهاء الرضوي - رواية على فتوى المشهور، فهذه الشهرة تكون مرجحة للرواية إذا كانت معارضة مع غيرها وجابرة لضعف سندها ولو مع عدم المعارضة. وأما إذا خالفت شهرة المتأخرين مع شهرة المتقدمين في الفتوى - كما اتفق ذلك في عدة مواضع منها جواز الصلاة في السجاب - فالعبرة إنما تكون بشهرة المتقدمين. ومما ذكرنا ظهر وجه الحاجة إلى تحصيل شهرة المتقدمين على الفتوى، فتأمل جيدا. الامر الثالث: قد ذكر الشيخ - قدس سره - للترجيح بمخالفة العامة وجوها أربعة. ولكن الظاهر: رجوع بعضها إلى بعض، فإن مرجع كون المخالفة للعامة من حيث نفسها مطلوبة للشارع إلى التعبد بمخالفة العامة، فلا يكون كل منهما وجها على حدة، مضافا إلى أنه لا ينبغي احتمال أن تكون المخالفة لهم من حيث إنها مخالفة مطلوبة، بحيث تلاحظ المخالفة معنى اسميا فيأمر بها عنادا لهم، فإن ذلك لا يناسب مذهبنا. بل التحقيق: أن المخالفة لوحظت معنى حرفيا للوصول إلى الحق، لان الرشد في خلافهم - كما ورد التعليل به في الروايات - ومعنى كون الرشد في خلافهم: هو أن مؤدى الخبر المخالف لهم هو الحق المطابق للواقع، كما يدل عليه جملة من الروايات. وأما بقية الوجوه التي ذكرها الشيخ: فالانصاف أنه لا ينبغي احتمالها في الروايات الواردة في باب الترجيح لاحد المتعارضين، وإن كان يحتمل بعضها في بعض الروايات الواردة في غير باب الترجيح، فراجع.

الامر الرابع: الاخبار الواردة في الاخذ بموافق الكتاب وطرح المخالف له على طائفتين: إحداهما: الاخبار الواردة في عرض الاحاديث على القرآن وأن ما خالفه فهو زخرف أو باطل أو لم نقله أو اضربه على الجدار، ونحو ذلك مما ورد عنهم - عليهم السلام - في الامر بطرح الخبر المخالف للكتاب. ثانيهما: الاخبار الواردة في خصوص الروايات المتعارضة: من الامر بالعمل بما يوافق الكتاب وعدم العمل بما يخالفه. ولا إشكال في أن من شرائط حجية الخبر الواحد أن لا يكون مخالفا للكتاب، ولذلك قد يستشكل في التوفيق بين الطائفتين، فان الترجيح بموافقة الكتاب إنما يكون بعد فرض كون الخبر المخالف له واجدا لشرائط الحجية، والمفروض: أن من شرائط الحجية عدم المخالفة للكتاب، فكيف تكون الموافقة للكتاب من المرجحات ؟ وقد اضطرت كلمات الاعلام في التوفيق بين الطائفتين. وهذا الاشكال بعينه يرد على أخبار الترجيح بمخالفة العامة، فان من شرائط حجية الخبر أن لا يكون واردا مورد التيقية، فكيف صارت المخالفة للعامة من المرجحات ؟ ولعله لذلك ذهب بعض إلى كون مخالفة العامة أول المرجحات، نظرا إلى أن الخبر الموافق لهم لم يكن جامعا لشرائط الحجية، فلا تصل النوبة إلى المرجحات الاخر. وبعض آخر جعل موافقة الكتاب أول المرجحات، نظرا إلى أن الخبر المخالف للكتاب لم يكن واجدا لشرائط الحجية، فلا تصل النوبة إلى المرجحات الصورية. والتحقيق: أنه فرق بين ما يكون من شرايط حجية الخبر وبين ما يكون من مرجحاته. أما في باب مخالفة العامة وموافقهم: فقد أشرنا إليه سابقا، وحاصله: أن

الذي يكون من الشرائط لحجية الخبر هو أن لا يكون في الخبر قرائن التيقية بحيث يستفاد من نفس الخبر أنه صدر تيقية، والذي يكون مرجحا مجرد المخالفة والموافقة للعامة من دون أن يكون في الخبر الموافق قرائن التيقية. وأما في باب موافقة الكتاب ومخالفته: فالذي يكون من شرائط الحجية هو عدم مخالفة الخبر للكتاب بالتباين الكلي (١) فانه هو الذي لا يمكن صدوره عنهم - صلوات الله عليهم - فيكون زخرفا وباطلا، فإذا كان الخبر أعم من وجه من الكتاب كان اللازم إعمال قواعد التعارض بينهما، ولا يندرج في قوله - عليه السلام - " ما خالف الكتاب فهز زخرف " بل يقدم ما هو الاظهر منهما، وإلا فالتخيير أو الرجوع إلى الاصل. وكون الكتاب قطعي الصدور لا يوجب تقديمه على الخبر بعدما كانت دلالاته على العموم ظنية. وأما الذي يكون مرجحا لاحد المتعارضين: فهو الموافقة والمخالفة للكتاب بالعموم من وجه. وأما الموافقة والمخالفة بالعموم المطلق: فهي ليست من المرجحات أيضا، لعدم المعارضة بين العام والخاص، كما تقدم بيانه. فلو كان أحد المتعارضين موافقا للكتاب والآخر مخالفا له بالعموم والخصوص، فاللازم هو الجمع بين الكتاب وبين الخبر المخالف له بتخصيص العام الكتابي بما عدا مورد الخاص الخبري، أو تخصيص العام الخبري بما عدا مورد الخاص الكتابي.

(١) ويؤيد ذلك: هو ان المذكور في روايات عرض الاخبار على الكتاب عنوان " المخالفة " والظاهر من المخالفة بقول مطلق هو المخالفة بالتباين. والمراد من قوله - عليه السلام - في بعض الاخبار: " مالا يوافق قول ربنا فهو زخرف " هو المخالف لقول الله تعالى بقربنة الاخبار الاخر. وهذا بخلاف الروايات الواردة في ترجيح احد المتعارضين على الآخر، فانه لم يذكر فيها عنوان المخالفة بقول مطلق، بل اقتصر في بعضها على عنوان " الموافقة " كقوله - عليه السلام - " خذ بما وافق الكتاب " وفي بعضها جمع

بين الموافقة والمخالفة كليهما، كقوله: " خذ بما وافق الكتاب واترك ما خالفه " وتصدق المخالفة في مقابل الموافقة على الموافقة بالعموم من وجه، لان المراد من المخالفة هو عدم الموافقة، والاعم من وجه لا يكون موافقا للكتاب، فتأمل (منه). (*)

[٧٩٢]

فالمخالفة بالعموم والخصوص خارجة عن الطائفتين من الاخبار الواردة في عرض الاخبار على الكتاب. والمخالفة بالتباين الكلي تندرج فيما دل على طرح المخالف للكتاب وأنه زخرف وباطل ولو لم يكن للخبر المخالف معارض. والمخالفة بالعموم من وجه تندرج فيما دل على الترجيح بموافقة الكتاب عند التعارض، فلو تعارض العامين من وجه وكان أحدهما موافقا للكتاب والآخر مخالفا له قدم الموافق له إذا كانا متكافئين بالنسبة إلى سائر المرجحات. وكذا يندرج في أدلة الترجيح ما إذا كان التعارض بين الخبرين بالتباين الكلي وكان أحدهما موافقا للعام الكتابي، كما إذا فرض أن مفاد أحد الخبرين حلية لحم الحمير وكان مفاد الآخر حرمة لحمه، فيقدم ما دل على حليته لكونه موافقا للعام الكتابي وهو قوله تعالى: " واحل لكم ما في الارض جميعا " (١) فان ما دل على الحرمة وإن كان أخص من العام الكتابي وكان اللازم تخصيص العام الكتابي به - بناء على ما هو الحق من جواز تخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد - إلا أنه لما كان مبتلى بالمعارض فلا يصلح لان يكون مخصصا، ونتيجة ذلك هو الاخذ بما دل على الحلية، لموافقة العام الكتابي، فتشمله أدلة الترجيح، فما أفاده الشيخ - قدس سره - في الفرض: من أنه " يجب الرجوع إلى المرجحات الصدورية والجهتية ومع فقدها يتخير المكلف في اختيار أحدهما " لا يخلو عن إشكال، فانه كيف يكون الحكم في الفرض التخيير مع كون أحد المتعارضين موافقا للكتاب ؟ بل لا بد من الاخذ بالموافق بمقتضى أدلة الترجيح. الامر الخامس: الظاهر: أنه لا يجوز الرجوع إلى المرجحات الصدورية في تعارض العامين

(١) قد أشرنا كرارا إلى عدم وجود هذه الآية في القرآن الكريم (المصحح). (*)

[٧٩٣]

من وجه، بل لا بد من الرجوع إلى المرجحات الجهتية ومع فقدها فإلى المرجحات المضمونية (١) فان التعارض في العامين من وجه إنما يكون في بعض مدلوليهما وهو مادة اجتماعهما، وأما مادة افتراقهما فلا تعارض بينهما، ومع فرض كون التعارض في بعض المدلول لا معنى للرجوع إلى المرجحات الصدورية. فانه إن اريد من الرجوع إليها: طرح ما يكون راويه غير عدل أو غير أصدق أو ما يكون شادا بحيث يعامل معه معاملة الخبر الغير الصادر، فهو مما لا وجه له، لانه لا معارض له في مادة الافتراق، والمفروض: أنه في حد نفسه مما تعمه أدلة حجية الخبر الواحد، فلا وجه لطرحه كلية. وإن اريد من الرجوع إليها: طرحه في خصوص مادة الاجتماع الذي هو مورد التعارض فهو غير ممكن، فان الخبر الواحد لا يقبل التبعض في المدلول من حيث الصدور بحيث يكون الخبر الواحد صادرا في بعض المدلول وغير صادر في بعض آخر.

(١) أقول: الاولى ان يقال: بانه كما يكفي للتعبد بالصدور بالخبرين في موارد الجمع الدلالي بقاء مقدار من الدلالة القابل للانتهاء إلى العمل في الظاهر المنصرف فيه - وهو العمدة في تقديم الجمع الدلالي على طرح السند والجهة، من جهة عدم تكاذب في السند بنحو يحتاج إلى ترك التعبد بأحدهما، بل يؤخذ بهما وينتهي الامر إلى

التكاذب في الدلالة وترجيح الاظهر دلالته، ولم يتوهم أحد شبهة التبعض في السند في طرف الظاهر المطروح مقدار من ظهوره - نقول ايضا في المقام: إن مجرد مورد افتراقهما كاف لتصحيح التعبد بسندهما وجهتهما، فينتهي الامر فيهما أيضا إلى التكاذب في الدلالة، غاية الامر في المقام - حيث لا ترجيح لأحد الداليتين - يحكم فيهما بالاحمال، كمقطوعي الصدور. ولا مجال لتوهم التبعض في السند بينهما كي يمنع، مع ان ما هو ممنوع هو التبعض حقيقة لا تعبدا وتنزيلا، كيف ! والتفكيك بين اللوازم والآثار في التنزيلات فوق حد الاحصاء بحيث لا يأبى العرف أيضا عنه. وحينئذ للتحقيق في العامين من وجه أن يقال: بأنه مثل موارد الجمع خارجة عن مصب التعارض الذي هو موضوع إخبار العلاج، لان مصبها صورة تكاذبهما سندا أو جهة، وفي العامين من وجه - مثل الظاهر المتصرف فيه - خارج عن مرحلة تكاذبهما سندا أو جهة، بل التكاذب فيهما منحصر بالدلالة فيتساقطان دلالة، ولذا كان ديدنهم في مثلها على الحكم بالتساقط والرجوع إلى الاصل، كما لا يخفى. (*)

[٧٩٤]

وما يقال: من أن الخبر الواحد ينحل إلى أخبار متعددة حسب تعدد أفراد الموضوع، كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية، فان قوله: " أكرم العلماء " بمنزلة قوله: " أكرم زيدا وأكرم عمروا وأكرم خالدا " وهكذا، فلا محذور في طرح أحد العامين من وجه في خصوص مادة الاجتماع، لان الانحلال يقتضي أن يكون لخصوص مادة الاجتماع قضية تخصه، فتسقط بالمعارضة مع ما هي أقوى منها صدورا واضح الفساد، فان الانحلال في القضايا الحقيقية لا يقتضي تعدد الرواية، بل ليس في البين إلا رواية واحدة رتب فيها الحكم على موضوعه المقدر وجوده، وانطبق ما اخذ في الرواية موضوعا على المصاديق الخارجية أمر قهري عقلي. وبالجملة: لا ينبغي الاشكال في عدم الرجوع إلى المرجحات السندية في تعارض العامين من وجه، بخلاف المرجح الجهتي والمرجح المضموني، فانه لا محذور في الرجوع إليه. نعم: ربما يشكل الحال على رأي من أرجع جميع المرجحات إلى المرجحات السندية، فتأمل. فلو كان عموم أحد العامين من وجه موافقا للعامية وكان عموم الآخر مخالفا لهم، فالواجب هو الاخذ بعموم المخالف وعدم العمل بعموم الموافق (١) ولا يجوز ترك العمل بالعام الموافق رأسا، فان العام المخالف لهم لا يعارض العام الموافق لهم في تمام المدلول بل في خصوص مادة الاجتماع، ونتيجة ذلك ترك العمل بالعام الموافق في خصوص مادة الاجتماع، وكذا لو كان عموم أحد العامين من وجه مخالفا للكتاب، فانه أيضا يجب ترك العمل بعمومه، أي بالمقدار الذي يخالف الكتاب، لا في تمام مدلوله.

(١) أقول: تقدم كلامنا مع من صدر منه هذه الكلمات على حسب ضبط المقرر إياه، نسئل الله التوفيق لاتمام بقية المسائل لو ظفرنا بها (إن شاء الله تعالى). (*)

[٧٩٥]

فنتحصل: أن تقديم أحد العامين من وجه على الآخر إما بالمرجح الجهتي وإما بالمرجح المضموني، ومع التساوي: فالقاعدة المستفادة من الاخبار تقتضي التخيير في العمل بأحد العامين وترك العمل بعموم الآخر. ولكن الذي يظهر من الاصحاب التسالم على تساقط العامين من وجه مع تساويهما في المرجحات كان عموم أحد العامين من وجه مخالفا للكتاب، فانه أيضا يجب ترك العمل بعمومه، أي بالمقدار الذي يخالف الكتاب، لا في تمام مدلوله.

(١) أقول: تقدم كلامنا مع من صدر منه هذه الكلمات على حسب ضبط المقرر إياه، نسئل الله التوفيق لاتمام بقية المسائل لو ظفرنا بها (إن شاء الله تعالى). (*)

فتحصل: أن تقديم أحد العامين من وجه على الآخر إما بالمرجح الجهتي وإما بالمرجح المضموني، ومع التساوي: فالقاعدة المستفادة من الاخبار تقتضي التخيير في العمل بأحد العامين وترك العمل بعموم الآخر. ولكن الذي يظهر من الاصحاب التسالم على تساقط العامين من وجه مع تساويهما في المرجحات والرجوع في مادة الاجتماع إلى الاصل الجاري في المسألة، إلا ما يحكى عن الشيخ - قدس سره - في الاستبصار: من القول بالتخيير. ولم يظهر لنا وجه تسالم الاصحاب على التساقط مع إطلاق أدلة التخيير، فتأمل جيدا. الامر السادس: لا ينبغي الاشكال في أن موافقة أحد المتعارضين للاصل لا يقتضي ترجيحه على الآخر، فان الاصل ليس في مرتبة الإمارة، فلا يمكن أن يكون الاصل مرجحا، مضافا إلى ما عرفت: من أنه لا يجوز التعدي عن المرجحات المنصوصة، فالبحث عن الترجيح بالاصل الناقل أو المقرر ساقط من أصله. هذا تمام الكلام في مبحث التعادل والتراجيح. وقد تم بحمد الله الجزء الرابع من الكتاب، ووقع الفراغ من تسويده في ٢١ شهر الصيام سنة ١٣٤٥. وأنا العبد الأثم محمد علي ابن المرحوم الشيخ حسن الكاظمي الخراساني عفى الله تعالى عن جرائمهما