



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارحم الراحمين
عليهم يا صابغ

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

اصول الفقه

تأليف

مفتي الجمهورية والمفتي السابق

آية الله العظمى

السيد محمد باقر آل كاظمي

مطبعة لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اصول الفقه

كاتب:

محمد علي اراكي

نشرت في الطباعة:

مؤسسة در راه حق

رقم الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٥	اصول الفقه (آيت الله اراكي) المجلد ٢
١٥	اشاره
١٥	اشاره
١٨	بعض آثار المؤلف رضوان الله تعالى عليه
١٩	المقصد السابع في الاصول الأربعة العملية أعتى البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب
١٩	المسألة الاولى: في الشك في التكليف
١٩	اشاره
٢١	هل يكون في البين بيان
٢٦	هل نفس احتمال التكليف بيان
٣٠	وجوب الاحتياط من الآيات
٣١	الأخبار ثلاث طوائف
٣١	اشاره
٣١	الاولى: الطائفة الأمره بالوقوف عند الشبهه
٣٩	و الطائفة الثانيه: من الأخبار هي الطائفة الأمره بالاحتياط في موارد خاصه
٤٤	و الطائفة الثالثه: خبر التثليث الوارد في الخبرين المتعارضين و عدّه أخبار
٤٧	و أمّا التمسك بالمعقولات فيكون على وجوه
٤٧	اشاره
٤٧	منها التمسك بالعلم الإجمالي
٥١	:يمكن الجواب بوجوه:
٥١	الأول:
٥١	الوجه الثاني
٦٠	وجه ثالث، و بيانه موقوف على تمهيد مقدمتين:
٦٣	في حجج الاصوليين للبراءة

- ٦٦ و أما الخدشه الثالثه ففيها
- ٧٣ و أما الاشكال فى الروايه من حيث المعنى فمن وجوه:
- ٧٤ الخدشه الثانيه و جوابها
- ٧٤ الخدشه الثالثه و جوابها
- ٨٢ و ممّا يحتجّ به للاصوليين صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج
- ٨٦ و قد يستدلّ على البراءه فى الشبهه الحكميّه بالحديث الشريف: كلّ شىء فيه
- ٩٢ و قد يستدلّ بمرسله الصدوق: كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى
- ٩٤ و قد يتمسك للبراءه باستصحاب عدم ثبوت التكليف فى الأزل
- ٩٧ بقى هنا أمران؛
- ٩٧ الأول: فى الشبهه فى أصل الإلزام و التكليف الناشئه من اشتباه الأمور الخارجيه
- ١٠٣ الثانى: اصل عدم التذكيه
- ١٠٥ تتميم
- ١٠٧ الموارد التى يكون الأصل الحاكم على البراءه موجودا
- ١٠٩ المسأله الثانيه: فى الشكّ فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف و إمكان الاحتياط
- ١٠٩ اشاره
- ١١٠ ما يستفاد من النقل مثل حديث الرفع و غيره
- ١١٥ كيفيه شمول حديث الرفع لاطراف العلم الاجمالي
- ١١٥ اشاره
- ١١٥ الأول:
- ١٢٢ الوجه الثانى: التمسك باطلاق ماده :
- ١٢٥ الوجه الثالث: لإثبات الرخصه فى أحدهما هو التمسك بالإطلاق و العموم الحالى
- ١٣٨ و ينبغى التنبيه على امور
- ١٣٨ الأول: أنّ من شرائط تنجيز العلم الإجمالى أن تكون شرائط توجّه الخطاب
- ١٣٨ اشاره
- ١٣٨ أولها: ما لو علم إجمالا بأنّه إمّا مكلف بالتكليف الفعلى الحالى أو بالتكليف
- ١٤١ و ثانيها: صورته الاضطرار إلى واحد معيّن من الطرفين

- وَأَمَّا الاضطرار إلى واحد ١٤٦
- و ثالثها:صوره خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء ١٤٩
- الامر الثاني:لو تعقّب العلم الإجمالى بالتفصيلى فله صور: ١٥٦
- الاولى:أن يكون كلّ منهما بلا عنوان ١٥٦
- الثانيه:أن يكون الإجمالى مع العنوان و التفصيلى بدونه ١٥٦
- الثالثه:أن يكون متعلّق العلم التفصيلى محتمل الحدوث ١٥٦
- الامر الثالث:فى الشبهه الغير المحصوره ١٧١
- فصل فى الشك بين الأقل و الاكثر: ١٧٤
- اشاره ١٧٤
- مدعى القائلين بالاشتغال ١٧٤
- تقريب البراءه العقليه بوجهين ١٧٧
- البراءه الثقليه ١٩٠
- بقى التنبيه على امور ١٩٣
- الأول:إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير ١٩٣
- الأمر الثاني: فى الشبهه الموضوعيته بين الأقلّ و الأكثر ١٩٥
- اشاره ١٩٥
- وهم دفع ٢٠١
- الفرق بين المتعلق و الموضوع للحكم ٢٠٢
- الحكم فى المسأله الماهوتيه ٢٠٨
- الكلام فى الشبهه الماهوتيه بحسب الروايات ٢١٧
- الأمر الثالث: لو شكّ فى الجزئيه من حيث عمومها لحال العمد و غيره ٢١٩
- اشاره ٢١٩
- قاعده لا تعاد ٢٢٤
- الأمر الرابع: لو شكّ بعد ثبوت أصل الجزئيه و الشرطيه فى ثبوتها مطلقا حتّى فى حال ٢٣٣
- الأمر الخامس: إذا دار الأمر بين اعتبار وجود شىء بالجزئيه أو الشرطيه و بين اعتبار عدمه بالمانعيه أو القاطعيه ٢٤٠
- الأمر السادس فى شرط اجراء البراءه ٢٤٣

- ٢٤٣ اشاره
- ٢٥١ وجوب التفقه في الدين و التعلم
- ٢٥٤ الوجوب الطريقي
- ٢٥٥ في الشرطين الآخرين لأصل البراءة
- ٢٦٠ قاعدهلا ضرر
- ٢٦٠ اشاره
- ٢٦٠ المقام الأول: في بيان أنّ للقاعده احتمالين
- ٢٦٢ و أما المقام الثاني: ظهور الثمره بين الاحتمالين في العقد الضروري
- ٢٦٦ المقام الثالث: في بيان النسبه بين هذه القاعده و سائر الأدله.
- ٢٦٧ ضابط الحكومه
- ٢٧٠ الفرق بين التعارض و التزاحم
- ٢٧٧ المسأله الثالثه: في دوران الامر بين المحذورين
- ٢٨٣ الاستصحاب
- ٢٨٣ تعريف الاستصحاب
- ٢٨٤ إشكال على التعريف
- ٢٨٤ اعتبار فعليته اليقين و الشكّ في الاستصحاب
- ٢٨٨ تقسيمات الاستصحاب
- ٢٨٨ مباحث مهمه في الاستصحاب
- ٢٨٨ اشاره
- ٢٨٩ الامر الأول: هل الاستصحاب جار في ما إذا كان المستصحب حكما ثابتا بدليل العقل
- ٢٩٥ الأمر الثاني: الاقوال في حجّيه الاستصحاب و عدم حجّيته و الادله على حجّيته
- ٢٩٥ اشاره
- ٢٩٥ الوجوه التي ذكرها الشيخ الانصاري لحجّيه الاستصحاب في الجملة و حجّيته في الشكّ في الراجع دون المقتضى
- ٢٩٩ الاستدلال بالاخبار على حجّيه الاستصحاب
- ٣٠٠ صحيحه زواره الاولى
- ٣٠٦ صحيحه زواره الثانيه

- ٣١٢ صحيفه زواره الثالثه
- ٣١٤ موثقه عمار
- ٣١٧ روايه محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله في الخصال
- ٣١٩ إمكان الجمع بين القاعده و الاستصحاب في عباره واحده
- ٣٢٢ مكاتبه على بن محمّد القاساني
- ٣٢٣ الروايات المؤيده الوارده في الموارد الخاضه
- ٣٢٨ الأمر الثالث: في الاستصحاب الكلّي
- ٣٤٢ الأمر الرابع: في استصحاب الزمان و الزماني
- ٣٤٩ الأمر الخامس: في الاستصحاب التعليقي
- ٣٥٢ الأمر السادس: لا إشكال في جريان الاستصحاب في ما إذا كان المتيقن السابق المشكوك لا
- ٣٥٢ اشاره
- ٣٥٥ مناظره بعض أهل الكتاب
- ٣٥٨ الأمر السابع: في الاصل المثبت
- ٣٥٨ اشاره
- ٣٦٤ تنبيهه
- ٣٦٥ اتباع نظر العرف في المفهوم و تطبيقه على المصداق
- ٣٦٦ بعض المقامات التي توهم كونها من موارد الاصول
- ٣٧١ الأمر الثامن: لا فرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك البقاء في جميع الأزمنه المتأخره أو
- ٣٧٥ الأمر التاسع: في استصحاب حكم الخاص
- ٣٧٥ اشاره
- ٣٨٣ ذيل الأمر الثامن
- ٣٨٥ الأمر العاشر: يعتبر في جريان الاستصحاب أمران:
- ٣٨٥ اشاره
- ٣٨٥ الأوّل: بقاء الموضوع
- ٣٩٥ الثاني من شروط تحقّق الاستصحاب أن يكون المكلف في حال الشكّ في
- ٣٩٨ قاعده التجاوز و الفراغ

- ٣٩٨ الروايات التي استدلت بها على القاعده
- ٣٩٨ روايه حريز بن عبد الله عن زراره عن ابي عبد الله عليه السلام
- ٣٩٨ روايه إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام
- ٣٩٨ روايه عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام
- ٤٠٠ روايه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام
- ٤٠٤ هل يمكن إرادته الأعمّ من قاعده التجاوز و قاعده الصحّه
- ٤٠٧ المراد بالمحلّ الذي يعتبر التجاوز عنه
- ٤٠٨ هل الدخول في غير المشكوك معتبر في إجراء هذه القاعده
- ٤١٠ حول روايه ابن أبي يعفور الوارده في باب الوضوء
- ٤١١ قاعده الشكّ بعد التجاوز تشمل الشروط
- ٤١٢ قاعده أصله الصحّه
- ٤١٤ تقديم أصله الصحّه على الاستصحاب
- ٤٢١ الامر الحادى عشر: وجه تقديم الأمارات على الاستصحاب هو الحكومه
- ٤٢١ اشاره
- ٤٣١ في وجه تقديم الاستصحاب على ما عداه من سائر الاصول
- ٤٣٤ الأمر الثانى عشر: في تعارض الاستصحابين
- ٤٣٨ التعادل و الترجيح
- ٤٣٨ البحث في تعارض الدليلين:
- ٤٤١ عدم تعقل الحكومه في اللبّيات
- ٤٤٦ مقتضى القاعده في الخبرين المتكافئين
- ٤٥١ الكلام في الخبرين المتكافئين بالنظر الى الأخبار الوارده في المقام
- ٤٥٤ و هاهنا امور ينبغى التنبيه عليها.
- ٤٥٤ بناء على التخيير هل يختص بالمجتهد ام يشمل المقلد
- ٤٥٥ بناء على التخيير هل هو ابتدائى او استمرارى
- ٤٥٧ هل يجب الترجيح بواسطه وجود المزيّه في أحد الخبرين
- ٤٥٧ أمّا الأمر الأوّل:

- ٤٥٧ اشارة
- ٤٥٩ فى المتزاحمين -
- ٤٦٤ الأدله التى أقاموها على الترجيح -
- ٤٧٨ الامر الثانى: هل يقتصر فى الترجيح على المزايا المنصوصه ..
- ٤٧٨ اشارة
- ٤٧٩ بناء على التعدى عن المنصوصات فهل يعتبر الظن الشخصى ..
- ٤٨١ و ينبغى التنبيه على امور -
- ٤٨١ الأول: هل يشمل التخيير و الترجيح الأظهر و الظاهر و النص و الظاهر ..
- ٤٨٤ الامر الثانى: ما قيل لتشخيص الاظهر ..
- ٤٨٦ الامر الثالث: فى انقلاب النسبه -
- ٤٩٠ الامر الرابع: إذا صلح رفع اليد عن كل من ظهورى الدليلين المتنافيين بواسطه ظهور الآخر مع عدم أظهرته فى البين ..
- ٤٩٢ الامر الخامس: لو بنينا فى المرجحات على التعدى -
- ٤٩٥ قاعده لا ضرر و الاستصحاب ..
- ٤٩٥ اشارة
- ٤٩٦ قاعده لا ضرر ..
- ٤٩٦ فى احتمالات لا ضرر ..
- ٤٩٨ بيان نسبه القاعده مع سائر الأدله ..
- ٥٠١ حكومه قاعده لا ضرر على قاعده الناس مسلطون ..
- ٥٠٣ دوران الضرر بين شخصين ..
- ٥٠٦ و ينبغى التنبيه على امور ..
- ٥٠٦ اشارة
- ٥٠٦ الأول: ملاحظه الشيخ الانصارى على مسأله الضرر الدائر بين الشخصين ..
- ٥٠٦ الثانى: فى اثبات خيار الغبن بقاعده لا ضرر ..
- ٥٠٧ الثالث: النقص القيمى مصداق لضرر ام لا ..
- ٥٠٨ الرابع: تخصيص الأكثر فى قاعده لا ضرر ..
- ٥٠٩ الاستصحاب

- ٥٠٩ فى استصحاب الحكم المستفاد من العقل.
- ٥١٣ فى حجته الاستصحاب فى كل من الشك فى المقتضى و الرفع
- ٥١٦ فى ما يتعلّق بالصحيحه الثانيه.
- ٥٢١ فى ما يتعلّق بالصحيحه الثالثه.
- ٥٢٥ فى موثقه عمارا إذا شككت فابن على اليقين.
- ٥٢٥ فى روايه الخصالمن كان على يقين فشكّالخ.
- ٥٢٦ فى ما يتعلّق بموثقه عمار: كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنه قدر.
- ٥٣٤ الاحكام الوضعيه
- ٥٤١ فى ما يتعلّق باستصحاب الكلّى فى القسم الأوّل منه.
- ٥٤٢ فى ما يتعلّق باستصحاب الكلّى فى القسم الثانى.
- ٥٤٧ فى ما يتعلّق باستصحاب الكلّى فى القسم الثالث.
- ٥٥١ فى ما يتعلّق باستصحاب الزمان
- ٥٥٧ فى ما يتعلّق بالاستصحاب التعليقى.
- ٥٦٠ فى ما يتعلّق بعدم حجته الأصل المثبت.
- ٥٦٦ الإشاره إلى بعض الموارد التى توهم كونها من موارد الاصول
- ٥٦٦ اشاره
- ٥٦٦ أحدها: ما إذا نذر التصدّق بدرهم عند حياه الولد
- ٥٧٢ و منها الاستصحاب فى الموضوعات الخارجيه
- ٥٧٤ فى الفرق بين ما اذا اعتبر الطهاره قيذا للمصلى او قيذا للصلاه
- ٥٧٥ فى ما يتعلّق باستصحاب تأخر الحادث.
- ٥٧٦ الاستصحاب فى صورته الجهل بتاريخ أحدهما و العلم بالآخر
- ٥٧٧ الفرق بين ما اذا كان أحد الحادثين معلوم التاريخ و بين مجهولى التاريخ
- ٥٧٧ الاستصحاب فى مجهولى التاريخ
- ٥٨٠ ملخص الكلام فى مجهولى التاريخ
- ٥٨٨ فى ما يتعلّق باستصحاب حكم الخاص.
- ٥٩٦ فى ما يتعلّق بمسأله بقاء الموضوع فى الاستصحاب.

- ٦٠٢ فيما يتعلّق بتعيين معيار الوحده.
- ٦٠٣ تنزيل الخطابات على المصاديق العرفيه.
- ٦٠٦ ايضاً في ما يتعلّق بمسأله بقاء الموضوع في الاستصحاب.
- ٦١٧ ايضاً في استصحاب حكم الخاص.
- ٦٢٢ في استصحاب تأخر الحادثين.
- ٦٣٠ كلام صاحب الكفايه في المقام.
- ٦٣٦ ايضاً في الاستصحاب التعليقي.
- ٦٣٧ تقدّم الاستصحاب التعليقي على التجيزي للحكومته و الاشكال عليه.
- ٦٤١ في استصحاب الزمان و الزماني.
- ٦٤٨ تنبيه: في ما إذا شككنا في امتداد وجوب فعل إلى أمد أو إلى أزيد منه و لم يكن في الدليل إطلاق زمني.
- ٦٥٢ في حال الاستصحاب مع سائر القواعد.
- ٦٥٥ في حال الاستصحاب مع القرعه.
- ٦٥٦ في حاله مع اليد.
- ٦٥٨ في حاله مع الأمارات و الأدلّه الاجتهاديّه، و يعتبر عن الكلّ بالطرق.
- ٦٦٣ في حاله مع سائر الاصول.
- ٦٦٦ في تعارض الاستصحابين:
- ٦٧٧ في قاعده اليقين.
- ٦٨٦ في قاعده التجاوز.
- ٦٨٦ ذكر الأخبار الوارده في القاعده.
- ٦٨٦ اشاره.
- ٦٨٦ المقام الأول: الظاهر من هذه الأخبار.
- ٦٩٨ المقام الثاني: المراد بالمحلّ الذي يعتبر التجاوز عنه.
- ٧٠٠ المقام الثالث: هل الدخول في الغير معتبر في الحكم بالمضئ، أو يكفي مجرد التجاوز.
- ٧٠٣ المقام الرابع: في الاشكال في اختصاص الموثقه بباب الوضوء.
- ٧٠٧ المقام الخامس: في أنه هل يكفي الشرط المحرز بهذه القاعده لمشروط آخر محلّه باق بالنسبه إليه أو لا.
- ٧١٥ أصله الصحّه في فعل الغير.

٧١٨	في تعارض الاستصحاب مع قاعده التجاوز
٧٢٠	في تعارضه مع قاعده القرعه
٧٢٢	في تعارضه مع اليد
٧٢٥	في حاله مع الطرق الشرعيه الأعم من الأدله الاجتهاديه المعموله في الأحكام و الأمارات المعموله في
٧٢٦	بيان ضابط الحكومه
٧٣٣	في حال الاستصحاب مع سائر الاصول
٧٣٨	التعليقات
٧٥٩	فهرست المطالب
٧٧٢	تعريف مركز

اصول الفقه (آیت الله اراکی) المجلد ۲

اشاره

سرشناسه: محمد علی ، اراکی

عنوان و نام پدیدآور: اصول الفقه / محمد علی اراکی

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق ۱۳۷۵

مشخصات ظاهری: ۲ ج.

یادداشت: عربی.

یادداشت: کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه

شناسه افزوده: محمد علی اراکی

شناسه افزوده: موسسه در راه حق

ص: ۱

اشاره

اصول الفقه

آیت الله محمد علی اراکی

موسسه در راه حق

ص: ۳

بعض آثار المؤلف رضوان الله تعالى عليه

١-رسالتان فى الارث و نفقه الزوجه.طبعتا فى مجلد بقم

٢-المكاسب المحرّمه و رساله الخمس.طبعتا فى مجلد بقم

٣-كتاب البيع.طبع فى مجلدين بقم

٤-كتاب الخيارات.طبع فى مجلد بقم

٥-كتاب الطهاره.طبع فى مجلدين بقم

٦-الحاشيه على درر الاصول.طبعت مع الدرر بقم

٧-الحاشيه على عروه الوثقى.طبعت بقم

٨-هذا الكتاب مع مجلده الأوّل.طبع بقم

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين.

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطيبين الطاهرين، و اللعن على أعدائهم أبد الأبدين و دهر الدهارين.

المقصد السابع فى الاصول الأربعة العمليّة أعني: البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب

المسألة الاولى: فى الشك فى التكليف

إشاره

قد مرّ تقسيم المكلف بين القاطع و الظانّ و الشاكّ-على وجه لم يتداخل الأقسام-عند الشروع فى مبحث حجّيه القطع، و كذا الكلام فى وجه الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى و أنّهما طوليان و مترتبان، فلا نطيل الكلام بالإعاده، و المهمّ هنا بيان الحال فى الشكّ و هو إمّا فى حقيقه التكليف و أصل الإلزام، سواء كان فى نوعه أيضا أم لا، بأن كان النوع على تقدير الجنس معلوما، و إمّا فى المكلف به.

ص: ٥

والمقصود بالبحث هنا القسم الأول أعنى الشك في حقيقته التكليف، وهو إما أن يكون في الحكم الكلي الإلهي كالشك في حكم شرب التتن أنه الحليّ أو الحرمة، ومعياره ما كان رفعه بيد الشارع و من وظيفته، وإما في الحكم الجزئي كالشك في حرمة مائع خاص لأجل الشك في كونه خمرا أو ماء، ومعياره ما لم يكن رفعه من وظيفه الشارع.

ثم كل من القسمين إما يكون الاشتباه والترديد فيه بين الحرمة و غير الوجوب، وإما يكون بين الوجوب و غير الحرمة، و المبحوث عنه في مبحث البراءة الذي هو محل النزاع بين الأصوليين و الأخباريين إنما هو الشبهه في الحكم الكلي بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل مع تردد الأمر بين الحرمة و غير الوجوب، أو الوجوب مع غير الحرمة مع عدم الحالة السابقة التكليفية. و أما الشبهه في الحكم الجزئي فإتما يذكر تطفلا.

ثم الشك في الحكم الكلي المرّد بين الحرمة و غير الوجوب أو العكس منشأه أحد امور ثلاثة، إما فقد النص، و إما إجماله، و إما تعارض النصين، و الكلام في كل من هذه الأقسام إنما هو في مقتضى القاعده الأوليه العقلية مع قطع النظر عن الثانويه التعبديه، و لا شك أنّ الكلام من هذه الجبهه أعنى من حيث حكم العقل من البراءة أو الاحتياط لا يتفاوت فيه الحال بحسب هذه الأقسام الثلاثة حتى نحتاج لكل إلى عقد باب على حده و التكلم في كل على انفراده.

نعم غايه ما في الباب أنه بعد الفراغ عن القاعده الأوليه المشتركة بين الجميع ينفرد الأخير منها، و هو ما كان منشأ الشك فيه تعارض النصين بوجود القاعده الثانويه التعبديه فيه على خلاف القاعده الأوليه و هو الرجوع إلى أرجحهما سندا لو كان، و إلا فإلى أحد المتعارضين على سبيل التخير.

و حينئذ نقول: من المسلم عند من قال بالحسن و القبح من الأخباري و

الاصولى هو أنّ العقاب على مخالفه التكليف بدون بيان للتكليف قبيح (١)،

هل يكون فى البين بيان

فالكلام فى هذا المقام إنّما هو فى أنّه مع احتمال التكليف الثابت فى هذه الشبهه هل يكون فى البين بيان للتكليف الواقعى على تقدير ثبوته، فلا يكون العقاب على مخالفته بلا بيان، أو لا يكون حتى يكون العقاب بلا بيان؟، فالمهمّ بيان هذا المطلب.

فاعلم أنّ ما توهم أو يمكن أن يتوهم فى تصوير البيان امور.

الأوّل: أنّ دفع الضرر المحتمل واجب بحكم العقل، فإذا احتمل التكليف كان الحجّ عليه موجودا، و هو الاحتمال بضميمه هذا الحكم العقلى.

و الجواب أنّ الضرر على ضربين، الأوّل: ما يكون تابعا للتكليف، و التكليف متبوعا و منشأ له و هو العقاب، و الآخر ما يكون التكليف تابعا له و هو متبوع و منشأ للتكليف و هو المفسده و المصلحه المترتبان على ذات الشئ كسكر الخمر و بروده الماء و نحوها، و الأوّل يدور مدار علم المكلف و مخالفته و عصيانه، و الثانى لا مدخل للعلم و الجهل فيه، بل هو مترتب مطلقا كخواص جميع الأشياء.

و إذن فالضرر الذى يحكم بوجود دفعه فى هذا المقام إن كان المراد به هو الذى يكون فرع العلم بالتكليف فى حصول المخالفه و العصيان و يكون معلولا للتكليف أعنى العقاب، فلا يمكن كون هذه القاعده بيانا إلّا على وجه يستلزم الدور؛ فإنّ هذه القاعده بل كلّ قاعده لا يمكن أن يكون حكمها محدثا و سببا و علّة لموضوعها، و إلّا لدار، فحكم و جوب دفع الضرر المحتمل فرع وجود احتمال الضرر الذى هو الموضوع، و وجوده فرع وجود سببه و هو البيان، و وجود هذا السبب قد فرض أنّه فرع ثبوت الحكم بالوجوب، و هذا معنى الدور.

ص: ٧

١- ١) - فإنّ من المركز فى ذهن كلّ أحد السؤال عن علّة الضرب و الإيلام الوارد من الغير عليه و أنّه لأىّ جهه، و لو لم يكن قبيحا من دون جهه لما كان للسؤال عن الوجه وجه. منه قدّس سرّه الشريف.

و بعبارة اخرى:نحن نتكلّم مع المستدلّ في هذا المقام بتلك القاعدة في الصغرى و هي قوله:نحن نحتمل الضرر،قبل أن نحكم عليها بالكبرى و هي قوله:

و كلّ ضرر محتمل واجب الدفع،و نقول:ما السبب لحدوث هذا الضرر المحتمل و من أين جاء؟فإن قال:سببه نفس التكليف بوجوده الواقعي،فهو ليس بسبب،بل السبب هو البيان،و إن قال:هو البيان،فنقول:أين البيان؟،فإن قال:هو الحكم الذى يترتب على هذا الموضوع،فهذا معنى تحقّق الموضوع من قبل الحكم،و هو الدور.

و إذن فقاعده قبح العقاب بلا بيان وارده على هذه القاعدة،بمعنى أنّ احتمال الضرر مفقود بعد فرض توقّف وجوده على البيان و عدم صلاحية الحكم المزبور للبياتيه،و يصير الضرر مقطوع بعدم بقضيه القاعدة،و لا عكس،يعنى لا يكون الحكم المذكور واردا على قاعده القبح المذكوره؛لما ذكرنا من أنّ الحكم المذكور يكون موجدا لموضوعه و هو محال.

و لكن القاعدة لا- يكون حكم القبح فيها موجدا لعدم البيان الذى هو موضوعه، بل يكفى فى تحقّقه عدم صلاحية الحكم المذكور للبياتيه،بل نقول:إنّ الحكم المذكور ليس من شأنه إيجاد احتمال الضرر حتى على قول من يجوز العقاب بلا بيان،فإنّ مفاده إنّما هو أنّ احتمال العقوبه الذى تحقّق أسبابه فى موضوع يجب عليك أن تدفعها من نفسك،لا أن يكون نفس هذا الحكم محدثا لاحتمال.

و إن كان المراد بالضرر هو ما يكون التكليف معلولا له أعنى المفسده التى هي من خاصية الشيء و لا مدخل فيها لعلم المكلف و جهله،فهو و إن كان محتملا لعدم حاجته إلى البيان،و لكن-بعد تسليم الصغرى من كون هذا من أفراد الضرر المحتمل-لنا أن نمنع الكبرى،و هو أنّ الضرر المحتمل واجب الدفع،و يمكن نفى وجوب دفع الضرر بمعنى أن يكون فعله حسنا و تركه قبيحا عند العقل،فإنّ معيار الحسن و القبح العقليين أن يكون فاعل الفعل علاوه على خاصية نفس الفعل موردا لشيء آخر من مدح العقلاء أو ذمهم.

فمن يفعل الظلم فهو علاوه على ابتلائه بأثر الظلم-و هو ظلمه الباطن مثلا- يذمه العقلاء و يرونه مستحقا للضرب و الشتم،و هذا بخلاف دفع الضرر؛فإنه أمر قد جبلت النفوس عليه،فإن النفوس مجبولة على دفع المكاره عن أنفسها لحبها بها،حتى الحيوانات.

فلو فرض أنّ أحدا تحمّل الضرر و أوقع نفسه في مظانّه غير مبال بتضرّره، فليس في هذا العمل سوى نفس هذا الضرر الذي أوقع نفسه في مظنته،و ليس ورائه شيء آخر من ذمّ العقلاء و الاستحقاق لسياسه المولى،كيف و لا ضرر أعظم من دخول النار،فلو فعل أحد ما يوجهه فدخل النار فليس في هذا الفعل إلاّ نفس هذا الضرر،لا أنّه مستحقّ لدخول نار آخر عقوبه على إقدامه على العمل الذي عاقبته دخول النار.

فتحصّل أنّ الضرر الأخرى تكون قاعده قبح العقاب بلا بيان دافعا له،و الضرر الدينوى و إن لم تكن القاعده دافعا له،و لكنّ الإقدام عليه لا يورث العقاب كما يورثه الإقدام على الافعال القبيحه في نظر العقل،بل نقول على تقدير الإيراث أيضا لا يجدى بالمدعى،فإنّه مستحقّ حينئذ للعقوبه من جهه هذا القبيح الذي ارتكبه أعنى الإقدام على محتمل المفسده،و أين هو من الاستحقاق على القبيح الواقعي المحتمل.

و لا يخفى أنّ ما ذكرنا من عدم إيراث الإقدام على الضرر للعقاب إنّما هو مع قطع النظر عن تحريم الشرع إيّاه و أنّ العقل بنفسه لا يستقلّ على الاستحقاق،بل يستقلّ على عدمه،و أمّا مع النظر إلى (1)حكم الشرع بتحريم بعض أقسام الضرر

ص: ٩

١ - ١) - و حاصل هذا الكلام إمكان التمسك بالأدله الشرعيه الوارده في تحريم إلقاء النفس في الضرر مثل آيه «وَلَا تُلْقُوا» و أمثالها،و حاصل الجواب أنّ الضرر و التهلكه التي يكون الإلقاء فيها بمقتضى الآيه محرّما إن كانت هو العقاب الاخرى فهو لا بيان عليه،و الحكم المذكور في الآيه أيضا لا يمكن أن يحقّق موضوع نفسه،و إن كانت هو المصلحه و المفسده اللتين يقول بهما العدليّه فأولاً

فلا شكّ في كون ارتكاب هذا البعض مورثا للعقاب شرعا و عقلا أيضا من باب مخالفه المولى.

و الحاصل أنّه يمكن أن يقال بأنّ من أتلّف نفسه لمالته من حياه الدنيا فلو لا تنصيب الشرع على تحريم عمله لم يكن للعقل حكم بتحريمه، فعلى فرض تسليم كون احتمال المفسده الذات الشئيه احتمال الضرر، لا نسلم حكم العقل حتى نستكشف به حكم الشرع، و يكون هو البيان في مورد احتمال التكليف.

ثمّ بعد تسليم حكم العقل الذى هو كبرى المطلب يمكن منع الصغرى و هو قيام احتمال الضرر في مورد احتمال التكليف من حيث إنّ المفسد الكائنه في ذوات الأشياء ليست إلّا عباره عن الحسن و القبح العقليين، بمعنى حبّ العقل للشىء متى تصوّره أو بغضه له، و ليس وراء محبوبيه نفس الشىء و مكروهيته لدى العقل أمر آخر، فلا يلزم وجود ضرر في الشىء لتكون المفسده و القبح باعتبارها، بل هو ذاتا قبيح و لا يقبل قبحه السؤال ب«لم» و لهذا قبح الظلم يدركه من لا يتدبّر بدين و لا يعتقد بالعقوبه الاخرويه كالدهرية، و إلّا فمع قطع النظر عن القبح الذاتى في الشىء القبيح فربما لا يتضرر فاعله، بل ينتفع كالظالم، نعم ربما تكون المنفعه أو المضره مناطا للحكم شرعا و عقلا.

و أمّا الكلام في نفس المفسده مع قطع النظر عن الضرر فلا شكّ أنّها مع العلم بها واضح أنّ العقل مستقبح، و هو مستتبع لحكم الشرع و هو يكون بيانا، و أمّا مع احتمالها كما هو فرض المقام فهنا ثلاث مراتب من الكلام.

الأول: إنّ من ارتكب محتمل المفسده فهو على تقدير إصابه احتمال له للواقع و

وجود المفسده واقعا لا يحصل له إلا الوقوع فى تلك المفسده، و لا يلزمه شىء علاوه عليها.

و الثانى: أن يقال: إنَّ العقل يستقبح هذا العنوان-أعنى محتمل المفسده- كاستقبحه سائر الأشياء ذات المفسده من حيث إنَّه هذا العنوان مع قطع النظر عن المفسده المحتمل و وجودها و عدمها، فيلزم من ارتكابه-على هذا-الوقوع فى المفسده الاخرى علاوه على المفسده المحتمل على تقدير الإصابه، و الوقوع فى المفسده الاولى فقط على تقدير الخطاء.

و الثالث: أن يقال بأنَّ حاله عند العقل حال الأوامر الطريقيه التى جعلها الشارع احتياطا و اهتماما بالواقعيات، فيكون المقدم على تقدير الإصابه واقعا فى المفسده المحتمل و مفسده الإقدام على محتمل المفسده، و على تقدير الخطاء لا يلزمه شىء.

فالكلام الأول لا منكر له و لا يقبل للنزاع، فلا بدَّ أن يكون مدعى الأخبارى أحد الأخيرين، و حاصلهما أنَّ المقدم على ما فيه احتمال المفسده على تقدير تحقُّق المفسده واقعا يقع زائدا على هذه المفسده فى شىء آخر و هو تقييح العقلاء و تدميمهم إياه على ارتكاب محتمل المفسده، و هذا يمكن القطع بعدمه و أنَّ الإقدام المذكور ليس فيه على تقدير الواقعيه سوى هذه المفسده و ليس معه وجدان قبح آخر للعقل.

و الحاصل أنَّ فى ارتكاب محتمل المفسده لا يكون حكم عقلى حتى يكون مستتبعا للشرعى حتى يكون احتمال التكليف من هذه الجبهه بيانا، هذا مع أنَّه بعد تسليم الحكم العقلى يمكن إخراج احتمال المفسده عن الاحتماليه إلى الوهميه، و ذلك لأنَّ العدليه فى قبال الأشعرى قائلون بكون الأحكام تابعه للمصالح و المفساد، و لا فرق عند المشهور من العدليه بين كون المصالح و المفساد فى متعلقات الأحكام أو فى نفس الأحكام.

و إذن فيصير الاحتمال فى محتمل التكليف ثلاثه، الأول: عدم التكليف رأسا،

و الثاني: وجوده مع المصلحه أو المفسده فى متعلقه، و الثالث: وجوده مع المصلحه فى نفس الحكم، فىكون احتمال المصلحه أو المفسده فى نفس الفعل موهوماً، إلا أن يقال بأن المفسده لكونها عظيمه يكون موهوماً أيضاً واجب الدفع عند العقل، هذا.

و أما الخدشه فى الاستدلال بقاعده دفع الضرر على فرض إرادته المفسده الذات الشىء مع الإغماض عن عدم كون المفسده مستلزماً للضرر و تسليم حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بأنّ المقام من باب الشبهه الموضوعيه التى تكون مورداً للبراءه باتفاق الأخباريين، و ذلك لأنّ من جملة المحرّمات الشرعيه إلقاء النفس فى المضارّ الدينويّه و الاقتحام فى الشبهه المذكوره يشكّ فى أنّه مصداق للمفهوم المذكور أو لا؟.

فالإنصاف عدم إمكان إلزام الخصم بها؛ إذ له أن يجيب بأنّ الشبهه الموضوعيه التى قد انعقد اتفاقنا فيه على البراءه إنّما هى خصوص التى لم يكن رفعها وظيفه للشرع و كان منشؤها الامور الخارجيه كالشبهه فى أنّ المائع خمر أو ماء لأجل ظلمه الهواء مثلاً، دون الشبهه التى رفعها وظيفته، كما فى المقام، فإنّه بعينه محلّ الكلام.

هل نفس احتمال التكليف بيان

و الثانى من وجوه تقرير البيان على مسلك الأخبارى و إن لم يوجد تعرّض له فى كلماتهم أن يقال: بأنّ نفس احتمال التكليف بيان، من دون حاجه إلى ضميمة القاعده المزبوره، و تقريره أن يقال: إنّ حجّه المولى على العبد يصير تماماً بمجرد احتمال وجود التكليف فى الواقع، و أن يكون عدم وصوله إليه لأجل إخفاء الظالمين، فلو ارتكبه مع ذلك يحتمل أن يكون التكليف فى الواقع متحقّقاً، فيقع فى مقام مؤاخذه المولى، فيقول له: أما كنت تحتمل كون هذا الفعل محبوباً لى أو مبغوضاً لى، فلم تركته أو جئت به، أ لم تكن فى محبوبات نفسك و مبغوضاتك تعامل مع محتملاتها معامله المعلومات؟ فلو وضع عندك إناء تحتمل بعد الفحص كونه سماً لكنت تجتنبه، فلم صار محبوبى و مبغوضى عندك أهون من محبوبك و مبغوضك؟.

و بعبارة اخرى: أ لم أكن لك مالكا و أنت مملوكا لي؟ و أ ليس المملوك بمنزله اليد للمالك، فإن من ليس له مملوك لا بد أن يصلح اموره بمعاونه يده، و أمّا من له المملوك فيده مملوكه؟ فإذا كنت في مقام المحبوبات و المبعوضات الشخصيّة لنفسك مراعيّا للاحتمال كالعلم، فلا بد أن تعامل مع محبوباتي و مبعوضاتي حيث كنت مالكا لك أيضا كذلك، فلم صرت مجتنباً عن محتمل مبعوضك و مرتكبا لمحتمل مبعوضي، و أتيت بمحتمل محبوبيك و تركت محتمل محبوبي، و الإنصاف أن العبد يصير ملزما و مفحما بهذا الاحتجاج، و ليس له جواب في قبال مولاه.

و من جهة هذا التقرير يشكل الأمر على الاصولي غايه الإشكال، فإنّ الشيخ المرتضى قدّس سرّه يعوّل في ردّ الاستدلال بأخبار التوقّف و الاحتياط على تقييدها بالشبهه التي يكون فيها البيان، و العمده في صرفه إياها عن المقام هو التعويل على هذه القاعده العقلية أعنى قبح العقاب بلا بيان، فإذا اخذت هذه القاعده من يد الاصولي لأجل وجود البيان يصير أمره صعبا، فالعمده الاهتمام في دفع هذا.

فقول و بالله التوكيل: الحقّ جريان هذه القاعده في المقام و عدم كون نفس الاحتمال بيانا و منجزا، و بيان ذلك أنّا نرى العرف إذا كان في الفعل احتمال الخطر و نفع قطعي يقدمون عليه، مع أنّ هذا الخطر لو كان قطعيا أيضا لم يكونوا مقدمين، كما لو كان شرب الدواء المخصوص نافعا لتصفية المزاج و استقامه الشهاء بطريق القطع، و احتمال إيجابه للصداع الشديد، فإنهم يقدمون عليه مع أنّ الصداع الشديد لو كان مقطوعا لما أقدموا عليه، و أمثال ذلك كثيره، و ليس إلّا لأنّ الاحتمال البدوي بعد الفحص ليس عندهم منجزا و بيانا، نعم لو كان الخطر المحتمل ممّا يكون الاهتمام به كثيرا كالخطر النفسى أو العرضى كان احتمالاه أيضا منجزا و موجبا لعدم الإقدام و لو مع ترقّب نفع قطعي.

و حينئذ فجواب العبد للمولى أن يقول: ليس قضيه العبوديّة و خالقيّه المولى إلّا- أن يرحح العبد ميل مولاه و إرادته في مقام التراحم على ميل نفسه و إرادته، و

يجعل غرض المولى أعلى بالنسبة إلى غرض نفسه، فكلمًا تزامم الميلان و كان كلاهما مقطوعين بحيث اقتضى أحدهما الوقوع و الآخر اللاوقوع اختار جانب إرادته المولى، فلو كان فى شرب الخمر غرض نفسانى اقتضى وقوعه، و الفرض أن ميل المولى و غرضه مقتضى للاوقوع و جب عليه تقديم اللاوقوع.

و كذا كلمًا وصل إليه من المولى كبرى مهتمه و جب أيضا مراعاة محتمله و تقديمه على الغرض القطعى لنفسه كما فى باب الدماء و الفروج.

و لهذا لو كان شخص مرددا بين مهدور الدم و محقونه حرم قتله، و لو تردد امرأه بين كونها زوجته أو أجنبيته حرم وطئها، و أما فى غير ذلك مّا يكون للعبد غرض قطعى يقتضى الوقوع مثلا، و للمولى غرض احتمالى يقتضى عدمه و لم يصل منه كبرى اهتماميه - كما هو محلّ الكلام - فلا حججه للمولى على عبده؛ إذ لم يعامل مع أغراض المولى إلاّ مثل معاملته مع أغراض نفسه، و لو كان للمولى غرض اهتمامى كان عليه البيان، فحيث ما بين ليس له حججه، لما عرفت من أن العبد يقدم الغرض الأدنى المقطوع على الأعلى المحتمل ما لم يكن اهتماميًا.

لا يقال: ليس فى مقامنا و هو الإقدام على الشبهات نفع شخصى قطعى للعبد فى قبال ما يحتمل من غرض المولى.

لأننا نقول: لا يعقل أن يصدر من العاقل عمل بدون غرض إليه، بمعنى أنه و إن كان يمكن الاختلاف شدّه و ضعفا فى الدواعى إلاّ أنه ما لم ينقدح فى نفسه الإرادة الحتميه و الشوق المؤكّد لا يمكن أن يصدر عنه العمل.

لا يقال: سلّمنا الغرض القطعى لنفسه، لكنّ الغرض المحتمل للمولى مردد بين الاهتمامى و غيره، و لا شكّ أنه فى أغراض نفسه لو تردد الخطر المحتمل بين المهتمّ و غيره لما كان مقدا (1).

ص: ١٤

١-١) - حاصل الإشكال أنه لو بنينا على ما ذكر من وجوب تحصيل أغراض المولى على وجه أكمل من أغراض نفسه، فنقول: لا شبهه أن الإنسان كما يحتاط فى مورد إحراز كون كبرى الغرض على تقدير انطباقها على المورد اهتماميه، كذلك لو دار أمرها بين الاهتماميه و غيرها، و مجرد كون الاهتمام حينئذ يصير محتملا - فى محتمل حيث إنه محتمل على تقدير محتمل لا يوجب الفرق؛ إذ ب

لأننا نقول: نعم الأمر كما ذكرت في أغراض نفسه، ولكنّه من جهه أنّ ما يحتمله من الخطر الاهتمامي يكون من بين كبريات معلومه من قطع الرأس و شقّ البطن و هتك العرض و غير ذلك، و أمّا في المقام فليس كبرى اهتماميه معلومه

ص: ١٥

فى البين أصلا، و أما العقاب و الدخول فى النار فاحتماله فرع وجود المنجز و البيان، فإذا فرضنا أنّ نفس الاحتمال ليس ببيان فلا وجه لاحتماله.

فتحقق أنّه و إن كان الشبهه البدويّه قبل الفحص و الشبهه المحصوره بيانا، لكن الشبهه البدويّه بعد الفحص لا يكون بيانا، فاحفظ هذا و اغتمه، فإنّه العمده لاستقامه مطلب الاصولى.

وجوب الاحتياط من الآيات

و الوجه الثالث: أنّ هناك قاعده ظاهريه جاريه على لسان الشرع مفيده لتحريم الشبهات و وجوب الاحتياط فيها، و هى مستفاده من الآيات و الأخبار، أما الآيات الداله فطائفتان:

الاولى: ما تدلّ على حرمة القول بغير علم.

و الجواب أنّ الاستدلال بها مبنى على كون الاصولى مفتيا و قائلا فى الشبهه على طرف الإباحه بأن يقول بأنّ هذا حكم الواقعه بحسب الواقع، و من المعلوم خلافه و أنّ قوله بالإباحه إنّما هو فى مرحله الظاهر؛ لاستناده على قبح العقاب بلا- بيان، فما يقوله الا-صولى من الإباحه الظاهريّه لا- يكون قولاً- بغير علم، و ما يكون قولاً- بغير علم من الإباحه الواقعيه لا يقوله الاصولى، فالآيه لا ترتبط به أصلا.

الثانيه: الآيات الأمره بالتقوى، و تقريب الاستدلال أنّ للتقوى مراتب يصدق على كلّ منها هذا الاسم، الاولى: هو الإتيان بالواجبات المعلومه و الاجتناب عن المحرّمات المعلومه، و المرتبه الأعلى من هذا هو التجنّب عن المحرّمات المحتملّه و الإتيان بالواجبات المحتملّه، و إذا كان اللفظ مطلقا فهو ظاهر فى كلتا مرتبتيه، فإذا تعلّق الوجوب بهذا المفهوم على ما هو قضيه ظاهر الهيئه ثبت وجوب التقوى بجميع مراتبه.

و الجواب أنّ للتقوى مرتبه اخرى أعلى من المرتبتين المتقدمتين و هى الإتيان بالمستحبات و التجنّب عن المكروهات، و دعوى عدم صدق التقوى على هذه المرتبه و أنّه فى ذلك على حذو لفظه الخشيه من الله فى عدم الصدق إلّا

على خصوص المرتبتين السابقتين، مدفوعه بملا حظّه مرادفه فى اللغه الفارسىّه أعنى «پرهيزكارى» حيث يساوى نسبهته إلى جميع المراتب الثلاث.

و إذن فإبقاء كلّ من الهيئه و المادّه فى هذه الأوامر غير ممكن، لعدم الوجوب بالنسبه إلى المرتبه الأخيره، فلا بدّ من ارتكاب أحد أمرين، إمّا التصرّف فى الهيئه و حملها على مطلق الرجحان الذى هو قدر مشترك بين الوجوب و الندب، فيكون بالنسبه إلى كلّ مرتبه على حسبها، فيكون بالنسبه إلى الواجب وجوبا و إلى المستحب استحبابا.

و إمّا من إبقاء الهيئه على ظاهرها و التصرّف فى المادّه بتقييدها بغير المرتبه الأخيره، و قاعده التعارض بين الظهورين هو الأخذ بالأظهر لو كان، و إلاّ فالتوقّف، و لا نسلم أظهرية الهيئه فى الوجوب من المادّه فى جميع المراتب، و ذلك لشيوع استعمال الهيئه فى غير الوجوب حتى أنكر صاحب المعالم أصل ظهورها فيه، لكون استعماله فى الندب كثيرا شايعا، و نحن و إن لم نسلم ذلك و قلنا بظهوره فى الوجوب، لكن فى خصوص ما إذا لم يعارض بظهور المادّه و لم يوجب تقييدها، و أمّا فى هذا المورد فإن لم نقل بأرجحيه المادّه، فلا أقلّ من التكافؤ و الإجمال و السقوط عن قابليه الاستدلال.

الأخبار ثلاث طوائف

إشاره

و أمّا الأخبار فما كان منها بمضمون الآيات من النهى عن القول بغير علم، أو الأمر بالتقوى فقد ظهر جوابها، و بعد ذلك يكون هنا ثلاث طوائف من الأخبار:

الاولى: الطائفه الأمره بالوقوف عند الشبهه

فى مقابل المضىّ معللا بأنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه، و هى كثيره بالغه حدّ القطع، و المراد بالتوقّف مقابل المضىّ الذى هو بمعنى المرور و الحركه سمت العمل، فيختصّ بالشبهات التحريميه؛ إذ هى التى يكون الاحتياط فيها التوقّف المذكور، بخلاف الشبهات الوجوبيه، فإنّ الاحتياط فيها مقتضى للحركه، فيكون موضوعها مساوقا لمحلّ الكلام بناء على ما نسب إلى الأخباريين من القول بالبراءه فى الشبهه الوجوبيه.

و كيف كان فتقريب الاستدلال بهذه الطائفة هو أنّ هذا النهى مفيد للتحريم بقرينه التعليل المذكور فى بعض تلك الأخبار من أنّ الوقوف يكون بقباله الاقتحام فى الهلكه، و ظاهر الهلكه هى الهلاكه الاخرى، و من المعلوم أنّ ما يترتب عليه الهلاك الاخرى لا يكون إلا طلبا إلزاميا.

لا يقال: إنّ هذا النهى على ما يظهر من بعض الأخبار- حيث عبّر عن الشبهات بحول الحمى- إنّما هو بملاحظه خوف انجرار الأمر إلى ارتكاب المحرّمات المعلومه التى هى الحمى، و إلا فدخل الحول الذى هو ارتكاب المشتبهات من حيث هو ليس فيه حرمه.

لأننا نقول: ينافى هذا ما فى حديث التثليث من قوله: «و هلك من حيث لا يعلم»؛ إذ على هذا لا تكون الهلاكه إلا لأجل ارتكاب المحرّمات المعلومه، و هذا هلاك من حيث يعلم، لا من حيث لا يعلم، فالمراد بالهلاكه هى المترتبة على نفس ارتكاب الشبهه، و وجه كونها من حيث لا يعلم عدم العلم بمصادفه العمل الذى فيه احتمال الحرمه و احتمال الحليّه مع الحرمه واقعا.

و قد يجاب عن الاستدلال بهذه الطائفة بأنّ التعليل بالهلاكه يوجب تقييد موضوع هذه الأخبار بالشبهه التى تحقّق فيها البيان، و هى الشبهه البدويه قبل الفحص و الشبهه المحصوره؛ إذ هى التى يترتب عليه الهلاك، و أمّا الشبهه البدويه بعد الفحص التى هى محلّ الكلام فحيث لا- بيان فيها فلا هلكه بمقتضى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و تحقّق البيان بنفس هذا الأمر المتعلّق بالوقوف مستلزم لكون الحكم محققا لموضوعه و هو دور، فيكون خارجا عن موضوع الأمر بالتوقّف و الاحتياط، فإنّ الحكم دائر مدار العله عموما و خصوصا.

فما نحن فيه نظير قول القائل: لا- تأكل الرمان لأنه حامض، فإنّ الموضوع و هو الرمان و إن كان عامّا من حيث نفسه، لكنّه خاص بالأفراد الحامضه بالنظر إلى التعليل المذكور، و التعليل و إن لم يكن بمنزله التقييد حتى لا يجوز التمسك بالمعلل عند الشكّ فى تحقّق العله فى بعض الأفراد، و يكون من باب التمسك

بالعام فى الشبهه المصداقيه، بل عند الشكّ يرفع الشكّ بعموم العلم، و لكنّه عند العلم بعدم العلم فى الفرد ينتج نتيجه التقييد، فيوجب رفع اليد عن الحكم المعلّل فى هذا الفرد، و فى مقامنا فى مورد الشبهات البدويّه بعد الفحص نقطع بعدم جريان العله، لعدم البيان فيها من غير جهه هذه الأخبار.

و لا- يمكن تحقّقه من قبلها أيضا؛ لأنّ ظاهرها أنّ الأمر بالوقوف مسبّب عن الهلكه المتحقّقه فى الشبهه على تقدير ثبوت التكليف، فلا بدّ أن يكون تحقّق الهلكه التى هى العقاب من غير قبل هذه الأخبار و بيان خارجي؛ إذ بيانتها مستلزمه للدور.

فإن قلت: الأمر بالوقوف متعلّق بطبيعه الشبهه من غير تقييد بقيد كونها بدويّه أو غيرها، قبل الفحص أو بعده، و التعليل بثبوت الهلكه أيضا وارد على نفس هذه الطبيعه على الإطلاع، و حيث إنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان مخصّص لئى و نقطع بعدم أمر الشارع بالوقوف مع عدم نصب البيان فى الشبهه البدويّه بعد الفحص نستكشف بأصالة الإطلاع المعمول بها فى الشبهه المصداقيه فى المخصّصات اللبّيّه أنّ الشارع نصب على الواقع المحتمل فى مورد الشبهه بيانا منفصلا عن هذه الأخبار و هو جعل إيجاب الاحتياط.

قلت: المصحّح للعقاب ليس مجرّد وجود البيان الواقعى و لو لم يصل إلى العبد، بل هو خصوص الواصل، و لا يكفى وصوله بهذا الأمر بالوقوف أيضا لما مرّ، فإنّه كما لا يمكن تحقّق أصل البيان بهذا الأمر للزوم تحقيق الحكم لموضوعه، فكذلك لا يمكن تحقّق قيده الذى هو الوصول لعين تلك الجهه.

و يمكن دفعه بأنّ الظاهر المتبادر من تعليق حكم على طبيعه ثمّ تعليل هذا الحكم بعله هو سريان هذه العله إلى جميع أفراد هذه الطبيعه، فحال العله حال نفس الحكم فى الظهور المزبور، فإذا قيل: كل الدواء الفلانى لأنّه مزيل للصفراء فهو من حيث نفسه ظاهر فى اتّصاف جميع أفراد هذه الطبيعه بهذه الخاصّيّه، نعم لو علمنا من الخارج بعدم ثبوتها لفرد خاص، علم خروجه عن تحت الحكم.

و إذن فنقول:تعلييل الأمر بالتوقف المعلق على موضوع الشبهه بالوقوع فى الهلا-ك ظاهر فى ثبوت هذه العله فى جميع أفراد الشبهه،غايه ما فى الباب أنّ المانع عن ذلك بالنسبه إلى بعض الأفراد هى القاعده العقليه المذكوره،فلو كان الجمع بينها و بين الظهور المذكور ممكنا تعين،و الجمع بينهما ممكن.

بيانه:أن يكون مخاطبه الإمام فى تلك الروايات للسائلين و نهيههم عن ارتكاب الشبهات لأنّ فيها الاقتحام فى الهلكه مبيته على ثبوت البيان من الشارع بغير هذه الروايات بالنسبه إلى هؤلاء السائلين و أنّه كان الشارع قد بين لهم قانونا ظاهريًا بإيجاب الاحتياط فى جميع الشبهات.

و الحاصل أنّ هذه الروايات-بعد عدم إمكان كون نفسها بيانًا،لأنّ الظاهر منها التهلكه الخارجيه الثابته مع قطع النظر عن هذه الروايات دون الجائيه من قبل نفسها،مضافا إلى لزوم الدور من جعل نفسها بيانًا،كما مرّ بيانه فى ما تقدّم-تكون كاشفه بطريق الإنّ عن ثبوت حكم مولوى كان هو البيان بالنسبه إلى المشافهين.

و هذا نظير ما لو أخبر المتكلم الذى نعلم بأنّه لا يتكلم هزوا و لغوا بأنّ ارتكاب الشبهات باعث للهلاكه،فإنّ سماع هذا الإخبار من هذا المتكلم مع الالتفات إلى الحكم العقل القطعى بقبح العقاب بلا بيان يكون كاشفا بطريق الإنّ عن وجود بيان و حجّه فى حقّ المخاطب وراء هذا الكلام يصحّ بملاحظته مؤاخذته،كما يكشف عن جامعته لسائر الشرائط العقليه للتكليف من العقل و القدره.

و بالجمله،فالأخبار المذكوره حكم إرشادى نستكشف منها الحكم المولوى بطريق الإنّ بالنسبه إلى المشافهين،فإذا ثبت هذا الحكم الظاهرى لهم بهذا الطريق يثبت لنا بدليل الشركه فى التكليف،و يكفى هذا المقدار فى البيانه فى حقنا أيضا.

و لا يخفى أنّه لا يمكن دعوى أنّه لعلّ الإطلاق كان من جهه إحراز القيد؛فإنّ ذلك العصر كان عصر التمكن من المعصوم عليه السلام،فالشبهات كانت شبهه قبل الفحص،وجه عدم الإمكان أنّ جميع أفراد الشبهه فى حقّ السائل لم يكن محصوره فى ما يمكن السؤال عن حكمها عن المعصوم؛إذ لعلّ شبهه وقعت له و

كان المسافه بينه و بين بلد الإمام بعيدة لا يمكن الوصول بأقل من شهر مثلا،و هو قبل مضيّ الشهر محتاج إلى العمل،و مثل هذا لم يكن نادرا.

و بالجمله منع إطلاق الشبهه في غايه المنع،إلا أن يقال:إنّ ايجاب الاحتياط الذي استكشفتموه من الإطلاق و جعلتموه مصححا للعقاب و بيانا على الواقع لا يصلح لهذا،بيانه أنّ المتداول على الألسنه في باب طريقيه الطرق و الأمارات بناء على ما هو التحقيق من عدم الموضوعيّه و النفسيه أحد المبنيين.

الأول:أنّ الطريقيّه بنفسها أمر قابل للجعل،و هي جعل غير العلم بمنزله العلم في كونه منجزا عند الإصابه و معدّرا عند الخطاء،و حينئذ يكون التكليف المستتبع لهذا الوضع إرشاديا صرفا،نظير الأمر باتباع العلم.

و الثاني:أنّ الشارع يوجد موضوع الإطاعه و هو الأمر المولوى باتباع مؤدّى الأماره،و من المعلوم أنّ مخالفه الأمر المولوى يستتبع صحّه العقوبه،لكن حيث إنّ هذا الأمر كان لأجل رعايه الواقع و الاهتمام بشأنه فلا- محاله لا- عقوبه على مخالفته من حيث نفسه،بل من حيث أدائه إلى مخالفه الواقع الذي هو المطلوب الواقعي،فلا عقوبه مع عدم الأداء المذكور.

و بالجمله،هذا أيضا سنخ من الأمر في قبال النفسى و الغيرى و شأنه الاتّحاد مع الأمر الواقعي لدى المصادفه معه،و هذا معنى كونه جديا حينئذ،و يصير أمرا صرفا بلا- ملاك في متعلّقه عند عدم الإصابه،و هذا معنى صورتيّه حينئذ،فلا عقوبه مع عدم الإصابه،و تكون العقوبه على مخالفه الواقع مع وجودها،و من هذا القبيل أيضا إيجاب الاحتياط إذا كان طريقيّا،هذا ما تداول في الألسن.

و يمكن الخدشه فيه بأنه إن كان مرجع هذا الأمر الذي سمّوه طريقيّا إلى أنّ الشارع لكثره اهتمامه بالواقعيّات لم يرفع اليد عنها في حال الشكّ أيضا و أنّه بصدد استيفائها من العبد في هذا الحال أيضا،فمعناه أنّه العياذ باللّه يعاقب العبد من دون بيان،و يرتكب ما استقلّ العقل بقبحه.

و إن كان مرجعه إلى أمر مرّد بين الجدّى و الصورى كما ذكره في هذا لم

يفدنا إلا الاحتمال بالنسبه إلى الأمر الجدى الذى هو المناط فى حكم العقل، وقد كان موجودا قبل هذا الأمر أيضا و لم يوجب التنجيز.

و إن قلت: إنه بعمومه و إطلاقه ظاهر فى الجديّه، و حيث إنه يتوقف على وجود الواقع، و التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه فى المخصّصات اللبيّه جائز، نستكشف وجود الواقع فى كلّ مورد مورد قام عليه الأمر الطريقي.

قلت: هذا خلاف المفروض فى مقامنا أعنى إيجاب الاحتياط، فإنّه ربّما يكون نفس الأمر- فى غير الشارع- أيضا جاهلا بثبوت التكليف الواقعي.

و إن كان مرجعه إلى أمر مستقلّ متعلّق بإتيان تمام الأطراف فهذا أمر نفسى لوحظ فيه المصلحه فى نفس الأمر دون متعلّقه على ما هو التحقيق من إمكان ذلك، فيلزمه استحقاق العقوبه على مخالفه نفسه حتّى عند عدم الإصابه، و أين هذا من تنجيز الواقع و العقوبه على مخالفته على تقدير إصابته و عدم العقوبه أصلا على تقدير العدم.

و يمكن أن يقال: بين الأوامر المتعلّقه بالطرق و المتعلّق بعنوان الاحتياط فرق، فحال الأمر فى القسم الأول حال العامل، فكما أنّ العامل حين عمله بخبر الثقة مثلا لا يرى جانب عدم إصابته و عدم وثاقته و لو كان هو بحسب معتقده مصيبا فى نوع الموارد مع التخامف فى البعض، لكنّه بحسب البناء القلبي و التجزّم حين العمل يلغى جانب الكذب و يأخذ بالصدق و يعمل فى هذا النظر، كذلك الأمر أيضا لا يرى فى حال أمره باتّباع خبر الثقة مثلا إلا جانب مصادفته، و يدفع عن ذهنه احتمال الخلاف.

ففى هذا النظر إذا أمر ليس لأمره إطلاق شامل لصوره المخالفه؛ لأنّه لم ير إلا- الموافقه، فالعبد إن أحرز علما أنّ الطريق على خلاف الواقع فلا- عقوبه عليه لفرض عدم إطلاق الأمر حال المخالفه، و إنّ شكّ فى أنّه مصادف أو مخالف فهذا الأمر صالح لتحريكه، بمعنى أنّه لو لم يتحرّك و كان فى الواقع مصادفا كان للمولى حقّ أن يؤاخذه و يقول له: قد شخصت مصادفته بنفسى و لم أجعله فى عهدتك، بل

أمرتك بمتابعته مطلقا، فما عذرک في الترك؟

فهذا نظير أن يشخص المولى الظاهري صداقه شخص و يأمر بإكرامه مبتيا على هذا التشخيص، فإنّ العبد إذا علم بأنّ المولى أخطأ في التشخيص لا يجب عليه الإكرام، و أمّا عند الشكّ فحجّه المولى عليه تامّه، هذا حال الطرق.

و أمّا عنوان الاحتياط فحيث إنّّه متقوم بالشكّ و معنى الشكّ كونه ذا طرفين و كون احتمال المصادفه و العدم متطزقا بالسويّه فحينئذ إن خصّ الأمر أمره بتقدير المصادفه يصير لغوا؛ إذ ما دام الشكّ لا يحرك، و إذا ارتفع ينقلب الموضوع؛ إذ لا الاحتياط مع العلم، فلا- محاله يصير ملاك المصادفه حكمه موجه لتسريه الحكم إلى صورتى المصادفه و المخالفه، فإن صادف فليس وراء التكليف الواقعي شىء، و هذا الظاهري أيضا منطبق عليه، فلهذا يكون الثواب و العقاب على الواقع و إن لم يصادف، فيصير قهرا أمرا مستقلاّ ذا ثواب و عقاب مستقلّين.

و الحقّ في الجواب عن الاستدلال بهذه الطائفه من الأخبار أن يقال:

أمّا أولا فلاّنه كما قلنا في أخبار القرعه في محلّه أنّ المشكل غير المشكوك و المحتمل، فالأول خصوص ما إذا انسدّ الطريق من كلّ جهه من الأمارات و الأصول عقليه و شرعيّه، بخلاف الأخيرين، فإنّهما أعمّ من ذلك، و على هذا فالقاعدته سالمه عن التخصيص، كذلك يمكن أن يقال بنظير ذلك في عنوان المشتبه الواقع في هذه الأخبار و أنّه عرفا مغاير للمحتمل مفهومه، فالأول خاصّ بالمحتمل الذى لم يعلم أنّ عاقبته خير أم شرّ، و الثانى عام منه و من صورته العلم بعدم شرّيه العاقبه.

و على هذا فيصير هذا العنوان بنفسه متقيدا بالشبهه التى يكون فيها البيان، لأنّ ما ليس فيه البيان نعلم بعدم شرّيه عاقبته و لا نحتاج في ذلك إلى تقييده بسبب التعليل و قاعده قبح العقاب بلا بيان، فتكون الشبهه البدويّه قبل الفحص و الشبهه المحصوره داخلتين فيه، و أمّا الشبهه البدويّه بعد الفحص فكونها من مصاديق المشتبه فرع إحراز وجود البيان في هذه الشبهه بالنسبه إلى السائلين و هو غير

معلوم، واستكشاف ذلك بدليل الإِنِّ إنّما هو في صورته مفروغية مصداقيتها كما لو كان بدل عنوان المشتبه عنوان المحتمل، ثمّ لو شككنا في كون المشتبه مرادفاً للمحتمل أو أخصّ منه كفى في المطلوب وهو عدم الإطلاق أيضاً.

و أما ثانياً: فهذه الكبرى المتداوله في هذه الأخبار أعني قولهم عليهم السلام:

«الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه» يكون من جمله مصاديقها الشبهه الغير اللازمه الاجتناب بنصّ مولانا الصادق صلوات الله عليه حيث فسّر قول النبي صلّى الله عليه وآله: «لا- تجامعوا في النكاح على الشبهه» بما إذا احتمل كون المرأه اختا رضاعياً للرجل و أنّه قد رضع من لبنها، ثمّ علّل الاجتناب عن تزويجه بهذه القضيّه، و من المعلوم أنّ هذه الشبهه موضوعيه غير لازمه الاجتناب باعتراف الأخباريين أيضاً.

و الظاهر أنّ هذه الكبرى قد استعملت في جميع مواقفها من هذه الأخبار على نسق واحد، بمعنى أنّ يكون المراد بالهلكه فيها أعمّ من الهلكه الاخرويه اللازمه الاجتناب، و من الهلكه الاخرويه الغير اللازمه الاجتناب، و يكون المراد بالخيريّه فيها أعمّ من الوجوب و الاستحباب و إن كان يحتمل أن يستعمل في خصوص المورد الذي يكون مصداقه لازم الاجتناب في الوجوب و في خصوص ما كان مصداقه فيه غير لازم الاجتناب في الندب، إلّا أنّه خلاف الظاهر، و بالجمله، فعلى هذا تكون قاصره عن الدلاله على وجوب الاحتياط في ما نحن فيه، و أمّا مطلق الرجحان و إن كان يدلّ عليه، لكنّه ممّا لا نزاع فيه.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الشبهه في هذه الأخبار شامله للشبهه الموضوعيه و هي مجرى للبراءه بلا كلام، فلا يمكن حفظ ظهور هذا اللفظ في العموم مع ظهور كلمه «خير» و لفظ الهلكه في الوجوب و الهلكه الاخرويه اللازمه الاجتناب، فلا بدّ إمّا من التصرّف في هذه الكلمه و هذا اللفظ بإرادته مطلق الرجحان من الاولى و إرادته مطلق الهلكه من الثاني، و إمّا التقييد في كلمه الشبهه بتخصيصها بالشبهه الحكميه، فيكون من باب تعارض الأحوال، و نحن إن لم نقل بأقوائيه ظهور لفظ الشبهه فلا أقلّ من

تكافؤ الظهورين و تساويهما، و بذلك يسقط هذه الأخبار عن قابليته الاستدلال.

هذا هو الكلام فى هذه الطائفة التى موردها خصوص الشبهه التحريميه، و قد كانت هى العمده لأساس الأخباريين لقوتها سندا و دلاله، و قد حصل الاستراحه منها بحمد الله تعالى، و علم أنه لا محيص عن حمل القضية المذكوره على مطلق الرجحان، فيكون الأمر فيها للإرشاد.

و الطائفة الثانيه: من الأخبار هى الطائفة الآمره بالاحتياط فى موارد خاصه

و هى روايتان:

الاولى: صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج «قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيدا و هما محرمان، الجزاء بينهما، أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: بل عليهما أن يجرى كل واحد منهما الصيد، فقلت إن بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدر ما عليه، قال: إذا أصبتم بمثل هذا و لم تدرُوا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا و تعلموا»

و الثانيه: موثقه عبد الله بن وضاح «قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتوارى عن القرص و يقبل الليل و يزيد الليل ارتفاعا و يستر عن الشمس و يرتفع فوق الجبل حمره و يؤذن عندنا المؤذنون، فاصلى حينئذ و أفطر إن كنت صائما، أو انتظر حتى يذهب الحمرة التى فوق الجبل؟ فكتب عليه السلام إلى: أرى لك أن تنتظر حتى يذهب الحمرة، و تأخذ بالحائطه لدينك» الخبر.

تقريب الاستدلال أن الروايه الاولى داله على وجوب الاحتياط فى كل واقعه مشتببه الحكم، لأنها المماثله لمسأله جزاء الصيد. و الثانيه أيضا يظهر منها مطلوبيه الاحتياط فى كل شبهه حكميه من دون مدخليه لخصوص المورد أعنى مسأله تعيين الغروب، و الشبهه فى كلتا الروايتين حكميه لا موضوعيه.

أما الاولى فواضح، و أما الثانيه فكون الشبهه فيها موضوعيه معناه أن يكون السائل عالما بأن الغروب الذى هو آخر وقت الصوم و أول وقت الصلاه عباره عن استتار القرص من دون مدخليه لذهاب الحمرة المشرقيه فيه، و لكن كان

سؤاله عن الاشتباه في الموضوع الخارجى أعى تحقّق استتار فى الخارج لأجل المانع عن حصول القطع كوجود الجبال و التلال أو الغيم أو نحو ذلك، و هذا المعنى يمكن القطع بعدم إرادته من كلام السائل، فإنه قال: يتوارى عنّا القرص و يقبل الليل و يزيد الليل ارتفاعا و يستر عنّا الشمس و يرتفع فوق الجبل حمرة، و من الواضح أنّ هذه أمارات واضحة الدلالة على حصول الاستتار، و يفيد القطع لكلّ من وجدت له، فليس السؤال إلاّ عن الاشتباه فى الحكم الكلىّ مع العلم بالموضوع الخارجى، بمعنى كون الشكّ فى أنّ الغروب الذى هو حدّ الإفطار و الصلاة هل هو الاستتار و لا يلزم الصبر إلى ذهاب الحمرة، أو أنّه ذهاب الحمرة؟ و هذه شبهة حكميّة حكم فيه الإمام بوجوب الاحتياط.

و الجواب: أمّا عن الرواية الاولى فبأنّ قوله عليه السلام: «إذا أصبتم بمثل هذا» يحتمل فيه وجهان، الأوّل: أن تكون كلمه «هذا» إشاره إلى السؤال، و يكون محصّل المعنى أنّكم أهل العلم إذا سألوا عنكم عن حكم مسأله لا- تدرونه فيجب عليكم الاحتياط، و الثانى: أن تكون إشاره إلى الواقعه، يعنى إذا ابتليتكم بمثل هذه الواقعه المشكوك فى حكمها فيجب عليكم الاحتياط فيها، و فى كلّ من الوجهين احتمالان.

أمّا على الوجه الأوّل فالاحتمال الأوّل أن يكون المراد بالاحتياط هو الاحتياط الواجب على المفتى فى مقام الإفتاء، يعنى إذا سألوا عنكم عن حكم مسأله لا- تعلموه و جب عليكم أن تحتاطوا و لا- تبادروا بالإفتاء، بل تكفّوا عنه و لا- تفتوا بشىء حتى بوجوب الاحتياط.

و الثانى أن يكون المراد الاحتياط الواجب على المستفتى فى مقام العمل، يعنى يجب عليكم أهل العلم إذا سألوكم عن المسأله التى لا تدرون حكمها أن تفتوا سائلكم بوجوب الاحتياط.

و أمّا على الوجه الثانى و هو أن تكون الإشاره راجعه إلى الواقعه، فالحيثيات الموجوده فى الواقعه المفروضه فى الروايه كثيره، و لكنّ المحتمل الدخل منها فى

الحكم بوجوب الاحتياط اثنان، فالاحتمال الأول أن تكون الحثية الدخيلة هي حثية كونها واقعه مشتبهه، فقله: إذا اصبتم بمثل هذه الواقعة يعني إذا اصبتم بالواقعه المشتبهه.

و الثاني أن تكون الحثية الدخيلة حثية كونها مشتبهه بالشبهه المرده بين الأقل و الأكثر، فإنّ السائل كان قاطعا في مسأله رجلين أصابا جميعا صيدا واحدا بثبوت نصف الجزاء على كل منهما، و كان شكّه في النصف الآخر، فكان شكّه من باب الشكّ بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين، فيكون المفاد وجوب الاحتياط في كل واقعه حصل الاشتباه فيها بين الأقل و الأكثر، و البناء في الشبهه بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين، بل و الارتباطيين أيضا- كما ياتي في محلّه- و إن كان على البراءه بحسب القاعده العقلية إلا أنّه يكون مفاد الروايه على هذا الاحتمال تعبدا شرعيّا في القسمين على وجوب الاحتياط.

فهذه أربعة احتمالات، و المفيد منها بحال الأخبارى اثنان:

الأول: أن تكون الإشاره راجعه إلى السؤال و كان المراد بالاحتياط الواجب مراعاته على المستفتين في مقام العمل بأن يكون المعنى: إذا اصبتم أيها العلماء بالسؤال عن حكم تجهلون به فيجب عليكم أن تفتوا الناس بوجوب الاحتياط، إذ يعلم منه أنّ التكليف في الواقع المشكوك في حكمها هو وجوب الاحتياط على الجميع من المفتى و المستفتى.

و الثاني أن تكون الإشاره راجعه إلى الواقعه، و كانت الخصوصيه الدخيله مجرد كونها واقعه مشتبهه، و يكون المعنى إذا ابتليت بالواقعه المشتبهه و جب عليكم الاحتياط.

و أمّا الاحتمالين الآخرين فأجيبان عن مرام الأخبارى كما هو واضح، إذ المفاد على أحدهما الاحتياط عن الإفتاء عند عدم العلم، و الاصولى لا- يفتى بما لا- يعلمه، و ما يفتى به يعلمه، و على الآخر وجوب الاحتياط في خصوص الشبهه بين الأقل و الأكثر، فلا بدّ لصحّه تمسك الأخبارى بهذه الروايه من إثبات أظهره

أحد الاحتمالين الأولين من الأخيرين، و دونه خرط القتاد.

و احتمال كون المراد وجوب الاحتياط عند الابتلاء بالواقعه المشتبهه و إن سلّم أظهرتته بالنسبه إلى بعض الاحتمالات، و لكن لا نسلّم أظهرتته من احتمال كون المراد احتياط المفتى عن الإفتاء بشيء أصلا عند إصابته بالسؤال عن حكم لا يعلمه.

بيان ذلك أنّ السائل في هذه الروايه قد سأل الإمام عن حكم مسأله الصيد المذكوره، و أعطاه الإمام جواب مسأله هذه عقيبتها بلا- فصل، ثم بعد مضيّ هذا السؤال و الجواب و تماميتها يقول السائل: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فعند ذلك قال له الإمام: إذا أصبتم بمثل هذا فعليكم الاحتياط، و هذا يقرب كمال التقريب أن تكون الإشاره إلى السؤال.

و أما احتمال أن يكون المراد بالاحتياط على هذا التقدير احتياط المستفتى و المراد أنّ عليكم الإفتاء بوجوب الاحتياط، فلا يخفى بعده و احتياجه إلى مئونه زائده، بل الظاهر جعل الاحتياط على نفس المفتى.

و بالجمله، ملاحظه ذلك إمّا يوجب أظهرتته الاحتمال الثاني من الأوّل و لا أقلّ من التساوى و الإجمال، فتسقط الروايه عن قابليه الاستدلال، و إذن فلا نحتاج إلى التمسك في الجواب عن الاستدلال بهذه الروايه بأنّ موردها من الشبهه الوجوبيه، و الأخباريون متفقون على البراءه فيها كالشبهه الموضوعيه، إذ الحاجه إلى ذلك إنّما هي بعد تسلّم الأظهرتته المذكوره، فتدبر.

و أمّا عن الروايه الثانيه فإنّها مضطربه المتن؛ إذ لو حملناها على الشبهه الموضوعيه بأن كان السائل عالما بأنّ الغروب عباره عن الاستتار، و لكن شكّ في حصوله في الخارج من جهه الجبال و التلال أو الغيم و نحو ذلك، فالحكم بالاحتياط المذكور في جواب الإمام يكون في محلّه؛ إذ هو قضيه القاعده في هذه

الشبهه؛ لأن مقتضى قاعده الاشتغال و استصحاب بقاء النهار هو الاحتياط (١) حتى يحصل العلم بدخول الوقت، و لكن هذا الحمل ينافيه، بل ينادى على خلافه صدر الروايه و الأمارات التى فرضها السائل من توارى القرص و استتار الشمس و ظهور ظلمه الليل و شروعه فى الازدياد، فإنها ناصّه فى عدم الشبهه فى حصول الاستتار.

و لو حملناها على الشبهه الحكميّه ناسب مع صدر الروايه، و لكن يشكل حينئذ حكم الإمام بالاحتياط؛ إذ ليس الحكم بالاحتياط فى الشبهه الحكميّه من منصب الإمام، و إنّما هو شأن من لا يعرف الحكم، فكان شأن الإمام أن يحكم إمّا بالصبر، و إمّا بالإفطار.

إلاّ أن يقال: إنّ وجه حكم الإمام عليه السلام بالاحتياط هو التقيّه عن المخالفين القائلين بكون الغروب هو الاستتار، فكان الإمام قد ألقى الحكم الواقعى إلى السائل من كون الغروب هو ذهاب الحمره على نحو راعى التقيّه (٢) أيضا من جهه إظهاره بكلامه هذا أنّه قد فهم من كلام السائل أنّ غرضه السؤال عن

ص: ٢٩

١ - ١) - و يمكن حمله على هذا التقدير على الوجوب نظرا إلى ذلك، و على الاستحباب نظرا إلى وجود الأمارات التى ذكرها. منه قدس سره الشريف.

٢ - ٢) - و يمكن أيضا أن يكون قد راعى التقيّه فى تطبيق الكبرى على المورد مع كون الكبرى هى أنّ كلّ شبهه حكميّه يجب فيها أن تأخذ بالحائطه، فالتطبيق و إن كان تقيّه، لكنّ الكبرى يعلم على هذا مفروغيّتها من كلام الإمام عليه السلام، و لا يقال: إنّّه على هذا لا يتأذى التقيّه، فإنّ الاحتياط ليس بمثابه الجزم بمخالفتهم و مراتب التقيّه مختلفه، فيمكن أن يكون إظهار الحكم بصوره الفتوى و الجزم مخالفا لها، و إظهاره بصوره الاحتياط ملائما معها، و على هذا يتمّ تقريب استدلال الأخبارى بهذا الخبر، و ينحصر الجواب حينئذ بظهور قوله عليه السلام: «أرى لك» فى الاستحباب، و معارضه هذا المعنى مع ما ذكره الاستاد دام بقاءه من عدم كون قوله: «و تأخذ» متمما للسابق و بمنزله العلّه له، بل كان جملة مستقلّه بعد الإفتاء بوجوب الانتظار مضمونها وجوب ستر هذا الفتوى عن العامه. منه قدس سره الشريف.

الشبهه الموضوعيّه و الاشتباه في حصول موضوع الاستتار، فلهذا أجابه بالاحتياط حتّى يعلم بهذا الموضوع، و من المعلوم أنّه على هذا لا يبقى محلّ للاستدلال.

و في الروايه احتمال آخر قال الاستاد دام ظلّه: لم أر من تعرّضه، و هو أن يكون غرض الإمام هو الافتاء بكون الغروب هو ذهاب الحمرة، و أراد بقوله: «أرى لك» الخ الفتوى دون إراءه الاحتياط، و يكون المراد بقوله: «و تأخذ بالحائطه لدينك» إعلام السائل على مراعاة التقيّه من المخالفين، يعنى و لكن لا- بدّ أن لا- تظهر دينك هذا للمخالفين، و لا- تفعل عملا- يظهر لهم أنّ هذا دينك، مثل أن تصعد على السطح لأجل استعمال أنّ الحمرة قد ذهبت أولا، حتّى يعلموا أنّك تتفحص عن حال الحمرة و أنّ مذهبك وراء مذهبهم.

و على هذا يكون المراد بالحائطه هو الحائط المعمول للدار و البستان دون الاحتياط المصطلح و إن كان هو أيضا مأخوذا منه باعتبار أنّ المحتاط كأنّه يعمل حائطا لنفسه يحفظه عن الوقوع في المهلكه، و المراد في المقام التصدّي لإخفاء الدين و ستره عن أنظار المعاندين، يعنى كما أنّ الحائط للدار و البستان يخفى و يستر ما فيها عن الأنظار، كذلك لا بدّ لك أن تعامل معاملته مع دينك، كأنك تبنى حوله حائطا يحجبه عن الأبصار، و على هذا الاحتمال تكون الروايه أجنبيّه عن مدعى الأخبارى بالمّرّه كما هو واضح.

و الطائفه الثالثه: خبر التثليث الوارد في الخبرين المتعارضين و عدّه أخبار

آخر الأمره بالاحتياط

، من قبيل قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» و سند خبر التثليث (1) لكونه مرويا بطرق متعدده ممّا لا يقبل الخدشه، و الإمام عليه السلام في هذه الروايه بعد ما يحكم في الخبرين المتعارضين بالأخذ بالمشهور و ترك الشاذ النادر و يعلّل ذلك بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه يقول:

«إنّما الامور ثلاثه، أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ حكمه إلى الله و رسوله، ثم يستشهد بقول النبي صلّى الله عليه و آله و يقول: قال

ص: ٣٠

رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، و من أخذ بالشبهات وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم»

تقريب الاستدلال بهذه الروايه يكون من ثلاثه أوجه: الأول بحكمه بترك الشاذ معللاً بكونه ممّا فيه الريب، و هذا التعليل و إن كان غير مذکور فى كلام الإمام، إلاّ أنّه يستفاد من تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بكونه ممّا لا ريب فيه أنّ وجه ترك الشاذ هو كونه ممّا فيه الريب، و أيضا يستفاد ذلك من الاستشهاد بحديث التثليث، إذ لو كان الشاذ من أفراد بين الغيّ لعلله بهذا المطلب و لم يحتج إلى هذا التفصيل. و بالجملة، فيستفاد من الروايه و جوب ترك كلّ ما فيه ريب بقضيّته عموم التعليل.

و الثانى بالتثليث المذكور فى كلام الإمام الحاكم بوجوب ردّ حكم الأمر المشكل إلى الله و رسوله، و معناه و جوب الاحتياط.
و الثالث بالتثليث النبوى.

و الجواب أمّا عن الوجه الأخير (1) فبأنّ مساقه مساق الروايات المتقدّمه فى

ص: ٣١

١ - ١) - اعلم أنّ الفقرات الثلاث لو كانت متفرقه بعضها عن بعض لكان الجواب بما فى المتن صحيحا، فإنّ تثليث النبى صَلَّى اللهُ عليه وآله حاله حال أخبار الوقوف المتقدّمه، و الكلام المتقدّم فيها جار فيه حرفا بحرف، و تثليث الإمام ناظر بمقام الحكم و الإفتاء، و التعليل بمقام أخذ الحجّه و العمل بالمضمون على أنّه حكم الله، و كلّ ذلك أجنبى عن مرام الاصولى، و لكنّ الإشكال كلّ من جهة اجتماع هذه الفقرات فى كلام واحد، و وقوع البعض عله للآخر، و وجه الإشكال أنّنا لو أغمضنا عن أنّ ظاهر تثليث الإمام حرمة الإفتاء بحكم المشكل و رفعنا اليد عن هذا الظهور بواسطه أظهره التعليل أعنى تثليث النبى صَلَّى اللهُ عليه وآله فى حرمة العمل؛ إذ العكس لا يحتمل و إرجاع المشكل فى كلام الإمام إلى الحرام بين فى كلام النبى صَلَّى اللهُ عليه وآله أيضا بعيد غايته، لكن نقول: إنّ فى مقامنا موضوعين و ثلاث كبريات. أمّا الموضوعان فهما الشاذ الذى فيه الريب و المجمع عليه الذى لا ريب فيه، و لا إشكال فى اندراج ج

الطائفه الاولى الامر بالوقوف عند الشبهه لكونه خيرا من الاقتحام فى الهلكه، فىكون الجواب عنه هو الجواب عنها.

و حاصله أن يقال تاره بأن الشبهه عباره عن خصوص المحتمل الذى يكون فى عاقبته احتمال الصعوبه، فىختصّ بالشبهات التى يكون فيها البيان، فلا يشمل ما نحن فيه، لكونه فاقد البيان.

و اخرى بأن الشبهه تشمل الشبهه الموضوعيه أيضا و لا يجب فيه الاحتياط

ص: ٣٢

بالإتفاق، فلا- محيى عن حمل الروايه على الإرشاد و المعنى الأعمّ من الوجوب و الاستحباب و هو مطلق الرجحان، فيكون تابعا للموارد فى الوجوب و الاستحباب.

و أما عن الوجه الثانى فبأنّ مفاده أنّ حكم الأمر المشكل مردود إلى الله و رسوله، و معنى ذلك عدم جواز القول و الفتوى بغير علم، و هذا أجنبى عن الاصولى، إذ هو أيضا معترف بعدم جواز القول بما لم يعلم و جواز القول بما يعلم.

و أمّا عن الثالث فبأنّ وجوب ترك ما فيه الريب فى مورد الروايه متعين، فإنّ موردها الخبران المتعارضان، فالأخذ بكلّ منهما إنّما هو يكون بعنوان الحجّيه، و شرط جواز ذلك هو العلم بالحجّيه من قبل الشارع، فما لم يعلم من الشرع حجّيه الخبر يكون البناء على حجّيته حراما.

و بعبارة اخرى: الشكّ فى الحجّيه كاف فى عدم الحجّيه، فالشاذ الذى هو مشكوك الحجّيه لا محاله يكون بخلاف المشهور المجمع عليه، فإنّ لكونه لا ريب فيه يكون حجّه، فالتعارض يكون بين الحجّه و اللاحجّه، و من المعلوم أنّ وجوب الأخذ بالحجّه و ترك اللاحجّه حينئذ متعين.

و أما عن الروايات الأمره بالاحتياط فبأنّه مضافا إلى شهاده سياقها على كون مدلولها حكما إرشاديا يرد عليها ما تقدّم فى بعض الأدلّه المتقدمه من الإجمال، فإنّ مادّه الاحتياط عام يشمل الاحتياط فى الشبهه الموضوعيه، و هى مجرى للبراءه بإطباق من الأخبارى، فلا بدّ من تقييد مادّه أو التصرّف فى الهيئه، فتكون مجمله، هذا تمام الكلام فى التمسك بالمنقولات للأخبارى.

و أما التمسك بالمعقولات فيكون على وجوه

إشارة

،

منها التمسك بالعلم الإجمالى

، و تقرّبه أنا بعد القطع ببعثه النبى صلّى الله عليه و آله و قبل مراجعه الأدلّه قاطعون بالعلم الإجمالى بأننا مكلفون بواجبات و

محرمات، وقضيته هذا القطع و العلم الإجمالي بحكم العقل وجوب الإتيان بكلّ محتمل الوجوب، و وجوب الاجتناب عن كلّ محتمل الحرمة.

لا- يقال: هذا العلم الإجمالي إنّما هو قبل مراجعته الأدلّة، وأمّا بعدها فينحلّ إلى القطع التفصيلي بما يشتمل عليه الأدلّة من التكاليف و الشكّ البدوي في ما يكون خارجا عن مداليلها، و القاعده في الشبهه البدويّه هي البراءه.

لأنّنا نقول: لا يكون مفاد الأدلّة حصر التكليف في مداليل أنفسها، فإنّ مفاد «أقيموا الصلاه» مثلا و وجوب الصلاه مع عدم التعرّض لغيرها، و مفاد «أتوا الزكاه» هو وجوب الزكاه بدون تعرّض لحال الغير و هكذا، و حينئذ فلا تنافي بين العلم الإجمالي و مفاد هذه الأدلّة، فيكون العمل بمقتضى كليهما واجبا.

فحينئذ يكون سبب تنجيز التكليف في بعض المحتملات اثنين، و هو ما قام على التكليف فيه دليل معتبر، فالتكليف منجز فيه بسببين: الدليل و العلم الإجمالي و في بعض آخر يكون واحدا و هو ما كان خارجا عن مدلول الأدلّة إمّا لإجمال الدليل أو لعدمه أو لتعارض الدليلين، فينحصر المنجز فيه في العلم الإجمالي، فالمقام نظير ما إذا علم إجمالا بنجاسه أحد الإنائين ثمّ قام البيّنه على نجاسه واحد معيّن منهما، فإنّه ليس مفاد قول البيّنه حصر النجاسه في هذا الواحد و نفيها عن الإناء الآخر، بل من المحتمل نجاسه كليهما، فالواجب الاجتناب عن كليهما، غايه الأمر المنجز في هذا الواحد شيان: العلم و البيّنه، و في الآخر هو العلم فقط.

نعم لو قطع بأنّ النجس في ما بينهما واحد لا أزيد يضمّ هذا القطع إلى البيّنه التي جعلها الشارع بمنزله القطع، فيكون كما لو قطع بحصر النجس في الواحد و قطع بنجاسه هذا المعيّن، حيث يورث هذان القطعان القطع بطهاره الإناء الآخر، و أمّا إذا لم يكن قطع بالحصر و لا كان الحصر مفاد قول البيّنه فلا محيص عن اجتناب كليهما بمقتضى العلم في أحدهما، و بمقتضاه مع البيّنه في الآخر.

و ليعلم أنّنا و إن قلنا بالإجماع من الأخباريين على البراءه في الشبهه الوجوبيّه، لا يوجب ذلك إجمالا في هذا الدليل و إن كان يوجبّه في الأدلّة النقليه

المتقدّمه، و الفارق أنّ الدليل هناك كان لفظيًا، فالإجماع المذكور كان موجبا لتقييد المادّه أو التصرّف في الهيئه، و حيث لم يكن أحدهما متعيّنًا تحقّق الإجماع، و أمّا هنا فالدليل لبيّ و هو حكم العقل بلزوم المراعاة و الاحتياط في جميع أطراف العلم الإجمالى، و الإجماع المذكور على فرضه لا يكون إلّا مؤمنا من قبل الشرع بالنسبه إلى أحد الأطراف و هو الشبهه الوجوبيه، و وجود المؤمن في أحد الأطراف لا- يوجب سقوط هذا الدليل اللبّي عن الدلاله بالنسبه إلى الطرف الآخر الخالى عن المؤمن الشرعى، فإنّ الحجّه و هو العلم فيه موجوده و المؤمن مفقود.

و تقريب الاستدلال بالعلم الإجمالى أنّ لنا علما إجماليًا قبل مراجعه الأخبار بوجود تكاليف من الواجبات و المحرّمات من الشارع علينا، و إنّما قيّدنا بقولنا:

قبل مراجعه الأخبار، لئلا يقول الخصم في الجواب: نمنع العلم الإجمالى قبل مراجعه الأخبار، لأنّ مدرك علمنا هو الأخبار، فدائره العلم الإجمالى مقيدته و محدوده بخصوص ما بأيدينا من الأخبار، فما يكون خارجا عن الأخبار خارج عن أطراف العلم.

نظير ما لو تعلّق بالحرمة بخصوص السود من قطع غنم، حيث إنّ البيض خارج عن أطراف العلم، و ذلك لأنّ العلم الاجمالي حاصل قبل مراجعه الأخبار بالوجدان، بل أهل الأديان و الملل الخارجه أيضا قاطعون بأنّ أهل الإسلام مكلفون بتكاليف جاء بها نبيهم من قبل الله تعالى، فالعلم الإجمالى ليس مقيدًا بخصوص ما فى الكتب و ما بأيدينا، فبمقتضى هذا العلم يجب الاحتياط فى جميع المشتبهات.

ثمّ لا يقدح فى هذا الدليل ثبوت الإجماع فى الشبهه الوجوبيه على البراءه و إن كان يقدح فى الأدلّه اللفظيه على تقدير وجوده فيها، حيث يوجب الإلجاء إلى أحد الأمرين من التقييد فى المادّه أو التصرّف فى الهيئه، و أمّا هنا فوجود الإجماع المذكور يصير مؤمنا فى أحد الأطراف و هو الشبهه الوجوبيه، و مجرد هذا لا يوجب أن يكون الطرف الآخر الخالى عن المؤمن و هو الشبهه التحريميه خارجا عن حكم العقل بوجوب الاحتياط.

لا يقال: سلّمنا حصول العلم قبل مراجعته الأخبار، و لكن يرتفع موضوعه بعد مراجعته، و ذلك لأنّ لهذا العلم قدرا متيقّنا و هو عدد مخصوص، فإذا اطلعنا على هذا العدد من التكاليف في ضمن الأخبار ينحلّ علمنا الإجمالي إلى العلم التفصيلي بهذا القدر الذي اطلعنا عليه و الشكّ البدوي في ما زاد عليه، فالزائد يصير مجرى للبراءة.

لأنّنا نقول: لا شكّ في أنّ الأدلّه الشرعيّه لا يفيد القطع بكون مواردنا حكما واقعيّا، بل هي مجرد حجّه على مواردنا، ألا ترى أنّه لو علم إجمالاً - بنجاسه أحد الإنائين ثمّ قام البيّنه على نجاسه هذا المعين منهما فهذه البيّنه لا - تفيد القطع بأنّ هذا نجس واقعي، لاحتمال وجوده في الإناء الآخر، بل هي تكون حجّه على نجاسه هذا الإناء.

نعم لو كان هنا أحد أمرين انحلّ العلم، إمّا أن يكون العلم الإجمالي متعلّقا بنجاسه الواحد بشرط لا، و إمّا أن يكون مفاد البيّنه نجاسه هذا المعين لا غير، فإنّه على الأوّل يضمّ البيّنه إلى العلم و يصير المتحصّل بعد ذلك طهاره الإناء الآخر، و في الثاني يحكم بطهاره الآخر بدليل حجّيه البيّنه، و أمّا لو لم يكن العلم متعلّقا بالواحد بشرط لا، و لا كان الحصر مفادا للبيّنه فلا تنافي بين قيام هذه الحجّه مع وجود العلم الإجمالي، غايه الأمر يكون العمل في مورد البيّنه واجبا على طبق حجّتين، إحداهما البيّنه و الاخرى العلم.

و الحاصل أنّه فرق بين العلم الوجداني التفصيلي في أحد الأطراف و بين قيام الطريق الشرعي في أحدها، سواء كان قبل العلم الإجمالي أم بعده، فإنّ العلم الوجداني منافي في العلم الإجمالي و يوجب انهدام بنيانه، فإنّ قوامه و هو الإجمال و التردد في المتعلّق يصير بعد العلم الوجداني زائلا، فلا يكون في النفس ترديد و إجمال بعده، بل ينقلب الإجمال إلى مفصّل و مشكوك، و هذا بخلاف الطريق، فإنّ العلم الإجمالي لا يحدث قدح في بيانه بقيام الطريق الشرعي أصلا؛ لأنّ التردد و الإجمال و احتمال أنّ هذا نجس، أو هذا مثلا، موجود معه في

النفس،لما ذكرنا من عدم إفاده الطريق قطعاً بالواقع و إنما هو مجرد حججه شرعيه، فالعلم الإجمالي بعد الأدله الشرعيه باق موضوعاً غير منحل.

نعم هذا كلام لا يتمشى بالنسبه إلى من قال من الأخباريين بأن مداليل الأخبار قطعيه كما هو واضح.

و الجواب عن هذا الاستدلال بأن دائره العلم الإجمالي محدوده بخصوص ما بأيدينا من الأخبار قد دفعه من تقريب المستدل، فلا بد من التثبت في الجواب بوجه آخر، فنقول

يمكن الجواب بوجه:

الأول:

إننا سلمنا أن الأخبار لا يفيد القطع و لا الانحصار، و لكن نقول: إن العلم الإجمالي ليس أثره إلا حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم إجمالاً بمقدار المعلوم الإجمالي، فلو تعلق العلم الإجمالي بوجود أربع أغنام موطوءه في قطع فليس اقتضاء هذا العلم من المكلف إلا الاجتناب عن أربع أغنام موطوءه واقعيه، و حينئذ إذا قام الطريق الشرعي الثابت الحججيه شرعاً مثل البيئه على موطئيه أربع معينه من هذا القطع و اجتنب المكلف عن هذه الأربع بالخصوص فقد خرج عن عهده التكليف المزبور و سقط حججه المولى عنه، و ذلك لأنه قد تحقق منه الاجتناب عن أربع أغنام موطوءه واقعيه.

أمّا اجتنابه عن أربع أغنام فواضح، و أمّا كونها واقعيه فلائنه قضيه إيجاب الشارع على المكلف العمل بهذا الطريق بعنوان كونه طريقاً إلى الواقع و أمره إياه بتصديق هذا الطريق و إلغاء احتمال الخلاف فيه، فإن معنى ذلك أن مؤدى هذا الطريق يبنى الشارع على كونه واقعا و أوجب على المكلف أيضاً أن يبنى على كونه واقعا، و لا يخفى أنه لا يلزم من هذا البيان التصويب، فإن هذا كله هو الكلام في مرحله الامتثال مع محفوظيه الواقعيات في محالها و عدم تغيرها عن حالها.

الوجه الثاني

أن العلم الإجمالي يصير منحللاً حقيقه بعد قيام الطرق الشرعيه، و ذلك لأنه لو كان للمعلوم الإجمالي خصوصيه و كانت هذه الخصوصيه أجنبيه عن الحكم الشرعي و كالحجر بالنسبه إليه، ثم حصل العلم التفصيلي الوجداني

ص: ٣٧

للمكلف بذات المعلوم الإجمالى فى أحد الأطراف بدون هذه الخصوصيه بمعنى بقاءه على التردد بالنسبه إليها، فلا إشكال أنه ينطبق المعلوم الإجمالى على هذا المعلوم التفصيلى قهرا.

مثاله: لو علم المكلف بنجاسه خصوص إناء الزيد، و تردد إناء الزيد عنده فى إناءات عديده، ثم حصل له العلم التفصيلى بنجاسه أحد هذه الإناءات معينا لا بعنوان أنه إناء الزيد، فلا إشكال أن ما هو موضوع الحكم الشرعى أعنى وجوب الاجتناب هو مجرد الماء النجس، و أما القيد و هو كونه فى إناء الزيد فلا دخل له فى هذا الحكم أصلا، و لا إشكال أنه بالنسبه إلى الماء النجس لا ترديد و لا إجمال فى النفس.

نعم بالنسبه إلى القيد و هو إناء الزيد التردد باق؛ إذ لا يعلم أنه هذا الإناء أو هذا أو ذاك، لكنّه لا يرتبط بموضوع الحكم الشرعى و يكون كالحجر بالنسبه إليه.

و نظير هذا بعينه ما نحن فيه، فإنّ المكلف لو علم بوجود النجس الواقعى مثلا فى هذا الإناء أو فى هذا، ثمّ قام البيّنه على وجوده تعبدا فى هذا المعين فلا إشكال فى أنّ موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال و الخروج عن العهده إنّما هو أصل حكم الله، و أمّا خصوصيه كونه مجعولا فى الرتبه الاولى أو فى الرتبه الثانيه الذى هو عبارته اخرى عن كونه واقعيّا أم ظاهريا فهو أجنبيّ عن هذا الحكم، فإنّه لا فرق فى حكم العقل بوجوب الامتثال بين كون الحكم من أحد هذين القسمين، فخصوصيه الواقعيّه و الظاهريّه غير مربوطه بمرحله الامتثال أصلا، و إنّما المناط هو الجامع الذى يعبر عنه فى الفارسيّه ب«فرمان»، و فائده هاتين الخصوصيتين لا يظهر فى هذا المقام، بل فى مقام الجواب عن إشكال ابن قبه المتقدم تفصيله.

و حينئذ لا- إشكال فى أنه بالنسبه إلى ما يكون المكلف مبتلى به من نفس الحكم الإلهى لا ترديد و لا إجمال فى النفس بعد قيام الطريق الشرعى، بل ينقلبان إلى مفصل و هو مورد الطريق، و مشكوك و هو غيره، نعم بالنسبه إلى الخصوصيه التى نسبتها إلى ابتلاء المكلف و حكم عقله يكون كنسبه الحجر إليه و هو خصوص

الواقعي يكون التردد و الإجمال باقيين في النفس؛ لعدم العلم بوجود المجعول في الرتبة الاولى في هذا أو في هذا أو في ذاك.

فهذان وجهان يقال بهما في موارد الطرق الشرعيه في قبال العلم الإجمالي لعدم وجوب الاحتياط في غير تلك الموارد من الأطراف، و الوجه الأول ليس راجعا إلى الانحلال الحقيقي، بل مرجعه إلى إزام المولى بما التزم، فإنّ معنى الحجّه أن يصحّ احتجاج العبد به على المولى، كما يصحّ احتجاج المولى به على العبد، فكما يصحّ أن يحتجّ المولى على العبد و يقول له: لم أكلت لحم الغنم الذي أخبرك البيئه بموطئته؟ كذلك يصحّ أن يحتجّ العبد على المولى و يقول له: إنّ الواجب علىّ لم يكن إلاّ- اجتناب لحم الغنم الموطوءه، و اجتنابي عن هذا الذي أخبر البيئه بموطئته أيضا اجتناب عن الغنم الموطوءه، فالمولى يصير ملزما في الثاني كما يصير العبد ملزما في الأول.

فهذا نظير ما لو ضرب السلطان السكّه على الجلود، و جعل الجلد المسكوك في محلّ الليره، فإنّ السلطان ملزم بأخذه من الرعيه محتسبا له عوض الليره، و الرعيه أيضا ملزمون بأخذه من السلطان عوضا لليره، و لو رجع السلطان عن هذا الجعل و لم يأخذ الجلد في مقام الليره رجع الرعيه أيضا و لم يأخذوا منه، و بالجمله، فهذا الوجه ليس انحلالا في الحقيقه، و إنّما هو كون العمل بالطريق قائما مقام العمل الذي يكون على العهد.

و أمّا الوجه الثاني فهو انحلال حقيقي، إذ بعد إلغاء الخصوصيات التي لا دخل لها في موضوع حكم العقل أصلا ينحلّ العلم الإجمالي قطعا، فإنّ موضوع حكم العقل هو الواجب الإلهي بما هو واجب، و المحرّم الإلهي بما هو محرّم، لا بما هو واجب أو حرام واقعي أو ظاهري و إنّما الواقعي و الظاهري اصطلاح أحدثناه لتصوير الجمع بين هذين القسمين من الحكم، و حينئذ فإذا علم إجمالا- بواجبات و محرّمات ثمّ قام الطرق الشرعيه على تعيين جمله منها، قلنا: هذا واجب و هذا واجب و هذا واجب و هكذا، و هكذا، فهذه

الجملة معلومه، و الباقي من الأطراف مشكوك، فهذان الوجهان إن لم يلزم على أحدهما إشكال أمكن البناء على صحه كليهما معا.

و لكن يرد على أولهما إشكال و هو أنه قد مرّ منّا في البحث المتقدّم عن العلم الإجمالي أنّ المبنى في العلم الإجمالي وجهان: الأول أن يكون قضيتّه موافقه التكليف بمقدار المعلوم الإجمالي، و الثاني أن يكون قضيتّه ترك مخالفة التكليف بمقدار المعلوم الإجمالي.

فإن بنينا على الأول كان هذا الوجه صحيحا، إذ للعبد أن يقول للمولى: لم يكن على إلا موافقه فرد واحد من خطاب: لا تأكل لحم الغنم الموطوءه، و اجتنابي عن لحم هذا الذي أخبر البيّنه بموطئتيه أيضا موافقه لفرد واحد من هذا الخطاب بحكم حجّيه البيّنه.

و إن بنينا على الثاني فلا- يستقيم هذا الوجه؛ لأنّ الواجب على العبد ترك مخالفة فرد واحد من خطاب «لا- تأكل لحم الغنم الموطوءه» و هذا لا- يحصل بالاختصار على ترك أكل لحم الغنم التي أخبر البيّنه بموطئتيها؛ إذ لعلّ الغنم الموطوءه كان غيره، فكان أكله مخالفة لهذا الخطاب، و كان عقوبه المولى عليها صحيحه لمكان العلم الإجمالي، فلا بدّ من الاجتناب عن جميع أفراد القطيع حتّى يحصل العلم بترك المخالفة، و هذا الإشكال لا يجرى على الوجه الثاني؛ إذ عليه يصير العلم معدوما بالمرّه و منحلّا رأسا.

و لكن يرد على الوجه الثاني إشكال آخر و هو أنّ هذا الوجه و إن كان مستقيما في الشبهه الحكميه سواء كان قيام الطريق قبل العلم الإجمالي أم مقارنا له أم بعده - أمّا صورته القبليه و المقارنه فواضح، فإنّ قيام الطريق سبب لانحلال الإجمال و مانع عن تأثير العلم للتجزيه، و أمّا صورته البعديّه مثل ما لو علم إجمالا بوجود واحد من الظهر أو الجمعه ثمّ حصل الاطلاع بعد يوم أو يومين مثلا- على خبر صحيح بتعيين الظهر فالأنّ الاطلاع على هذا الطريق و إن كان حاصلًا في الزمان المتأخر، إلا- أنّ حجّيته على المكلف ثابتة من الأول، فإنّ المانع عن وصول

المكلف إليه تقصيره عن الفحص عنه، و الحجّة التي المانع عن وصولها إلى المكلف تقصيره في الفحص يكون حجّة على المكلف قبل الفحص أيضا، و إذن فكان حصول العلم الإجمالي في الزمان المتقدّم مقارنا لوجود الحجّة في أحد الأطراف، فكان أصالة البراءة في هذا الزمان أيضا ساقطة من هذا الطرف في علم الله لمكان الحجّة، غايه الأمر لم يعلم بذلك المكلف، فكان أصالة البراءة في الطرف الآخر جاريه لعدم المعارضه بالمثل، و قد كان الحكم بالاحتياط في الأطراف لأجل سقوط الأصل عنها بالمعارضه، فحيث لا - معارضه فلا احتياط - و لكنّه لا يستقيم في الشبهه الموضوعيّة في صورته تأخر قيام الحجّة عن حصول العلم الإجمالي.

كما لو علم إجمالا بوجود موطوء واحد في قطع غنم ثم شهدت البيّنه بعد يوم أو يومين مثلا بموطوءيه المعين من هذا القطيع، لا بمعنى حصول علم المكلف بوجود البيّنه في الزمان المتأخر مع وجودها في ما تقدّم، بل بمعنى كون أصل حدوث الشهاده في الزمان المتأخر، فإنّه حيثئذ و إن كان هذه الحجّة حاكيه عن كون هذا المعين موطوء من الزمان المتقدّم الشامل لزمان حصول العلم أيضا، و لكنّها لا تفيد القطع بهذا المعنى، و إنّما الثابت هو مجرد الحجّيه، و ليس من أثرها أيضا إسراء الحجّيه إلى الزمان السابق المقارن لزمان العلم؛ إذ لا يعقل تأثيرها في ما قبل.

و إذن ففي زمان حصول العلم كان العلم و لم يكن حجّة معه في شيء من الأطراف بحسب الواقع و في علم الله تعالى، و من المعلوم أنّ مثل هذا العلم يكون مؤثرا للتنجيز، فبعد ذلك إذا قام الطريق المعتبر فما الموجب لرفع اليد عن التنجيز السابق في غير مورد الطريق من سائر الأطراف؟ و هل هذا إلّا من قبيل ما لو خرج أحد الأطراف بعد حصول العلم عن محلّ الابتلاء مع كون الجميع داخلا فيه في حال حصوله، حيث أفتى الاصوليون بأنّ التنجيز السابق بالنسبه إلى غير الخارج عن محلّ الابتلاء باق بحاله، و لا يعود الأصل الساقط في هذا الغير بسبب معارضه الأصل الجارى في الطرف الخارج قبل خروجه، فبعد خروجه و موت أصله

لا يعود أصل الغير و لا يصير حيا لموت معارضه، بل الساقط في زمان يكون ساقطا إلى يوم القيامة.

و كذلك لو طرأ الاضطراب إلى أحد الأطراف بعد حصول العلم مع عدم كون واحد منها مضطرا إليه حال حصوله، فقد حكموا بأن التنجيز السابق باق بحاله بالنسبه إلى الطرف الغير المضطرا إليه، فهذا إشكال يرد بناء على هذا الوجه على نفس الاصوليين في هذه الصورة من الشبهه الموضوعية، حيث إن مقتضى فتاواهم عدم الانحلال في هذه الصورة و وجوب الاحتياط، و مقتضى هذا الوجه هو الانحلال و عدم وجوب الاحتياط بعد الفراغ عن جواب الأخباريين به في الشبهه الحكمية، فلا بد إما من اختيار جواب ثالث يصحح به عدم وجوب الاحتياط في سائر الأطراف في هذه الصورة أيضا، و إما من البقاء على هذا الوجه الثاني مع الالتزام بوجوب الاحتياط في هذه الصورة.

و هذا الإشكال غير وارد على الوجه الأول، فإن هم العبد عليه لا يتوجه إلى الانحلال، بل إلى جواب المولى، و هو هنا ممكن؛ إذ له أن يقول في جواب المولى: إن الواجب على كان هو الاجتناب عن الغنم الموطوءه من قبل، و هذه الغنم التي تركت أكلها أيضا موطوءه من قبل بحكم شهاده البيئه.

و حاصل الوجه الأخير أن يقال: إن العلم الإجمالي و إن كان متعلقا بالأحكام الواقعية من الإيجابات و التحريمات الواقعية المتعلقة بالوقائع المشتبهه، و لكن ملاك حكم العقل في باب الإطاعة و وجوب الامتثال إنما هو العلم بنفس حكم الله تعالى، و قيد كونه مجعولا في الرتبة الاولى ملغى و كالحجر، و حاله حال خصوصية إناء الزيد في المثال المتقدم، فإذا قام طريق حجه شرعا على أن هذا و هذا و هذا واجب، و هذا و هذا و هذا حرام و هكذا إلى أن يبلغ عدد المعلوم بالإجمال، فحينئذ و إن كان لا يحصل العلم بالوجوب و الحرمة الواقعية في تلك الموارد، و لكن نعلم بالوجوب و الحرمة الظاهريتين، فمطلق حكم الله معلوم في تلك الموارد مفصلا، و مشكوك في سائر الموارد.

فإن قلت: هذا في ما إذا كان العلم التفصيلي الحاصل من قيام الطريق بمطلق حكم الله حاصلًا قبل العلم الإجمالي أو مقارنا له، حسن تام؛ فإنَّ الإجمال و التردد لا ينعقد في النفس في متعلِّق العلم الإجمالي من زمان حصول العلم مع الالتفات إلى هذا العلم التفصيلي، فلا يتحقَّق سبب التنجيز في الأطراف الخالية عن الطريق من زمان حصول العلم، ففي صورته قيام البيّنه على نجاسه المعيّن من الإنائين سابقًا على العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما أو مقارنا لا- يحصل في النفس العلم بأنَّ مطلق النجس أعمّ من الظاهري و الواقعي إمّا موجود في هذا أو في ذاك، بل الموجود في النفس هو أنّ هذا المعيّن نجس مفضّلاً، و ذاك مشكوك الحال و أمّا لو كان العلم التفصيلي المذكور حاصلًا بعد العلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي قد جاء و أثر أثره الذي هو التنجيز في جميع الأطراف، فما الذي جاء بعده و رفع هذا التنجيز الجائي من السابق عن الطرف الخالي عن الطريق، فإنَّ هذا من قبيل ما لو طرأ الاضطراب أو الخروج عن محلّ الابتلاء على أحد الأطراف بعد العلم الإجمالي، فإنَّ هذا أيضًا موجب لزوال صورته الإجمال و التردد عن النفس، و مع ذلك لا يرتفع التنجيز عن الطرف الآخر.

قلت: إن بنينا في الجواب عن العلم الإجمالي على الوجه الأوّل فنحن في فسحه عن هذا الإشكال، فإنَّ المولى لا يطلب من العبد بعد العلم الإجمالي إلا الاجتناب عن الحرام الواقعي الموجود في الأطراف من السابق و الإتيان بالواجب الواقعي الموجود فيها من السابق، و هذا الذي قام الطريق على حرمة أو وجوبه أيضًا حرام موجود في الأطراف من السابق أو واجب كذلك؛ فإنَّ مفاد الطريق هو الحرمة من السابق و الوجوب كذلك، و كونه واقعيًا مقتضى لسان حجّيه هذا الطريق و إلغاء الخلاف عنه.

و إن بنينا على الوجه الثاني فلنا في التفصّي عن الإشكال في الشبهه الحكميه طريقان:

الأوّل: التمسك في رفع التنجيز عن الطرف الخالي عن الطريق بالأصل

الشرعي و هو البراءة الشرعيه، و بيانه أن يقال: إنَّ الاطّلاع على الطريق و إن كان متأخراً إلّا- أنّه كان حجّه على المكلف من السابق، فإنّه كان خيراً صحيحاً مثلاً مدوّناً في الكتب، و كان سبب عدم اطّلاع المكلف عنه تقصيره في الفحص، فكان الطرف الذي قام عليه الطريق غير محلّ للبراءة من زمان حصول العلم، بل و قبله، فكان عدله محلاً لها؛ فإنّ وجه عدم الأخذ بالبراءة الشرعيه في أطراف العلم الإجمالي مع الجهل بحكم كلّ واحد منها شخصاً هو لزوم المخالفه القطعيه من الأخذ بها في الجميع، و لزوم الترجيح بلا مرجّح من الأخذ بها في واحد دون واحد، و أمّا إذا لم يكن البراءة في أحد الأطراف جاريه لوجود الحجّه فيه فلا مانع من الأخذ بها في الطرف الآخر، لسلامته من المحذورين.

و الثاني: هو التمسك في رفع التنجيز عن الطرف الآخر بالبراءة العقليه، و بيانه أن يقال: لا يشترط في بقاء التنجيز الذي هو أثر العلم الإجمالي في الأزمنه المتأخّره بقاء الإجمال و الترديد في النفس في كلّ واحد واحد من الأزمنه المتأخّره، فلو وقع قطره دم على معيّن من الإنائين الذين علم بنجاسه أحدهما فحيثُ و إن كان صورته الإجمال زائله عن النفس بالفعل بمعنى أنّه لا يجد الإنسان في نفسه في هذا الحال العلم بأنّ النجس إمّا هذا و إمّا ذاك، بل يجد فيها العلم بنجاسه المعين مفضّلاً و الشكّ في الآخر، إلّا أنّ التنجيز بمجرّد ذلك لا يرتفع عن الإناء الآخر، بل يشترط في بقاء التنجيز في الأزمنه المتأخّره أنّ المكلف في كلّ واحد واحد من الأزمنه المتأخّره كان بحيث لو لاحظ الزمان السابق وجد في نفسه الإجمال و الترديد فعلاً بلحاظ الزمان السابق، كما في مثال وقوع القطره، فإنّ صورته الإجمال بالنسبه إلى ما قبل وقوعها محفوظه في النفس، بمعنى أنّ المكلف لو لاحظ ما قبل وقوع القطره وجد فعلاً في نفسه العلم بأنّ النجس كان في ذاك الزمان إمّا هذا و إمّا هذا.

فلو حدث للمكلف حاله انهدم بسببها ببيان الإجمال من أوّل زمان حصوله بأن يسرى الشكّ و التفصيل من الزمان المتأخّر إلى الزمان المتقدم ارتفع التنجيز عن

الطرف الآخر في الزمان المتأخر، فلو كان العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإنائين حاصلًا في يوم السبت، و كان العلم التفصيلي بنجاسه المعين منهما في هذا اليوم حاصلًا في يوم الأحد فالمكلف في يوم الأحد لا يجد في نفسه إذا لاحظ يوم السبت العلم بأن النجس إما هذا و إما هذا، بل يجد في يوم الأحد بالنسبة إلى يوم السبت في نفسه أن هذا كان نجسا و ذاك مشكوك الحال، فلا يجب الاجتناب عن الإناء الآخر في يوم الأحد و ما بعده.

فنقول: ما نحن فيه من هذا القبيل، بمعنى أنّ الشكّ و التفصيل يسريان من الزمان المتأخر و هو ما بعد قيام الطريق إلى الزمان المتقدم و هو زمان حصول العلم، و ذلك لأنّ مفاد الطريق هو الحرمة في جميع الأزمان، و الوجوب كذلك، و المفروض أنّ الطريق حجّه على المكلف في جميع الأزمان، فلهذا لو لاحظ المكلف بعد قيام الطريق زمان حصول العلم لا يجد فعلا في نفسه العلم بأنه إما هذا واجب و إما هذا، و إما هذا حرام و إما هذا، بل الموجود فعلا بلحاظ ذاك الزمان أنّ هذا واجب مفضّلا و ذاك مشكوك الحال، و بذلك يرتفع التنجيز عن الأطراف الخالية عن الطريق بعد قيام الطريق، لانتفاء شرط التنجيز فيها.

هذا كلّهُ هو الكلام في الشبهه الحكميّة، و أمّا الشبهه الموضوعيّة فلا محيص عن الإشكال فيها إن بنينا على الوجه الثاني، لأنّ المفروض أنّ موضوع الحجّه كالبيّنه القائم على نجاسه المعين من الإنائين بعد العلم إجمالا بنجاسه أحدهما متأخر عن العلم، و لا يكون مؤثرا في الحجّيه من السابق أيضا، فالحجّه متأخره عن العلم موضوعا و حكما، فلم يبق وجه لانهلال العلم الإجمالي إذا لوحظ بعد قيام البيّنه زمان حصول العلم إلاّ لسان حجّيه البيّنه، و هو أيضا قاصر عن إفاده ذلك، فإنّ غايه ما يلزم منه هو التعيّد و الالتزام بآثار النجاسه السابقه لو كان لها آثار في اللاحق، و التعيّد على النجاسه السابقه بحسب العمل الخارجي لا ربط له بعالم الوجدان، و لا يزول بسببه صورته الإجمال عن النفس، فإذا لوحظ الزمان المتقدم على قيام البيّنه يوجد في النفس أنّ مطلق النجس إما كان في هذا، و إما في ذاك و

إن كنا ملتزمين بحسب لسان الحجية في مقام ترتيب الآثار على نجاسه هذا المعين من السابق.

و يمكن رفع غائله الإشكال عن الشبهه الموضوعية أيضا بالبناء في الجواب عن العلم الإجمالي على

وجه ثالث، و بيانه موقوف على تمهيد مقدمتين:

الاولى: أن ملاك حكم العقل في باب الإطاعة و وجوب الامتثال لا يكون العلم بالحكم الواقعي بما هو علم و كشف تام مانع عن النقيض، بل بما هو الجامع بين الكشف التام و بين الحجية المجعولة، و هو عبارة عما يصح الاحتجاج به للمولى و به للعبد، و عبارته اخرى عذر للمولى في ما أصاب و عذر للعبد في ما أخطأ، فهذا مدار حكم العقل في باب الامتثال، لا خصوص الكشف التام، غاية الأمر أن الكشف التام فرد أكمل لهذا الجامع، و لا يحتاج إلى الجعل، و الكشف الناقص فرد غير أكمل و يحتاج إلى الجعل، و لكنّه بعد الجعل يصير فردا حقيقيا لهذا المعنى الذي هو مدار حكم العقل.

و بالجملة، المقدمه الاولى إلغاء خصوصية الكشف التاميه في موضوع حكم العقل، و نظير ذلك ما قلنا في أوائل مبحث القطع من أخذ القطع في موضوع الشرع على وجه الطريقيه لا الموضوعيه، ثم بعد إلغاء هذه الخصوصيه عن العلم لا حاجة إلى إلغاء خصوصية الواقعيه عن متعلقه أعنى الحكم، بل يحصل المطلوب مع حفظها، فنقول: مناط حكم العقل هو قيام الحجّه من المنجعله أو المجعولة على الحكم الواقعي.

المقدمه الثانيه: أنه كما ذكرنا آنفا في العلم الإجمالي أن شرط بقاء تنجيزه في الأزمنه المتأخره بقاء احتمال متعلقه في كلّ من الأزمنه المتأخره متى لوحظ فيها الزمان المتقدم، كذلك نقول عين هذا الكلام بناء على هذا في الحجّه الإجماليه، فنقول:

يشترط في بقاء التنجيز الذي هو الأثر للحجّه الإجماليه في الأزمنه المتأخره بقاء الإجمال في متعلقها في كلّ واحد واحد من الأزمنه المتأخره لو لوحظ فيها الحال بالنسبه إلى الزمان المتقدم، فلو سرى الشكّ و التفصيل في الزمان المتأخر إلى الزمان المتقدم ارتفع التنجيز عن الطرف الآخر.

و حينئذ فنقول: هذا التقريب يتم في الشبهه الموضوعية أيضا و ينحسم به مادّه الإشكال بالمرّه، فإنّه حينئذ يقال: كما لو قام البيّنه على نجاسه المعين من الإنائين ثم حصل العلم بنجاسه أحدهما كان ذلك موجبا للانحلال بلا إشكال بالنسبه إلى أصل الحجّه الذى هو الجامع بين العلم و الحجّه المجعوله، إذ هذا الجامع كان قائما فى هذا المعين مفضّلا و مشخّصا و متحقّقا فى ضمن هذا الخاصّ الذى هو البيّنه، فإذا حصل العلم الذى هو فرد آخر له بنجاسه أحدهما إجمالا يمنع البيّنه المتقدّمه على التفصيل من حصول الإجمال فى متعلّق هذا الجامع، بل ينطبق الجامع فى الإجماع على الجامع فى التفصيل، بمعنى أنّ قيام هذا المعنى الجامع فى هذا الإناء المعين مشخّصا مانع من قيامه على هذا أو هذا.

فكذلك الكلام بعينه فى صوره العكس أعنى قيام البيّنه على نجاسه المعين من السابق بعد العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما، فإنّه يقال حينئذ: قام الحجّه من الأوّل على هذا أو هذا، و قام فى الثانى على هذا مشخّصا من الأوّل، و لم يقم على ذلك مشخّصا من الأوّل.

و بالجمله، الحال فى صوره العكس هو الحال بعينه فى صوره العلم التفصيلى الحاصل بعد العلم الإجمالى، كما لو علم إجمالا فى يوم السبت على نجاسه هذا أو هذا، ثم علم تفصيلا فى يوم الأحد نجاسه هذا فى يوم السبت و شكّ فى حال الآخر، فإنّ هذا يوجب بلا إشكال أنّه متى لوحظ الحال بالنسبه إلى السبت فى يوم الأحد لم يوجد الإجمال فى النفس، فلا يمكن أن يقال: إنّي أعلم أنّ فى السبت إمّا كان هذا نجسا و إمّا ذاك.

و فى ما نحن فيه أيضا لو علم فى السبت بنجاسه هذا أو هذا، ثم قام البيّنه فى يوم الأحد على نجاسه هذا معينا من يوم السبت، فالمكّلف إذا لاحظ يوم السبت لا يمكنه أن يقول: الحجّه قائمه على هذا أو هذا، بل يقول: هى قائمه على هذا مشخّصا، و ليست بقائمه على ذاك مشخّصا، فتأمل فى هذا المقام لعلّك تظفر بحقيقه المرام إن شاء الله الملك العلام.

فتحصل من جميع ما ذكرنا ثلاثه أجوبه من التمسك بالعلم الإجمالى بالواقعيّات دون خصوص ما بأيدينا:

أحدها: الانحلال التعديدى بأن يكون العمل بما قام عليه الطريق قائما مقام العمل المعلوم بالإجمال، و ذكرنا أنّ هذا و إن كان جاريا فى كلّ مقام، لكن صحته مبتنيه على البناء على اقتضاء العلم الإجمالى للموافقه، و المختار أنّ اقتضائه ترك المخالفه، و معه لا يتم هذا أصلا.

و ثانيها: الانحلال الحقيقى بالغاء خصوصيه الواقعيه فى الحكم فى موضوع حكم العقل، و قد عرفت حصول الجواب به من تمسك الأخبارى بالعلم الإجمالى، و لكن لا محيص عن الإشكال معه فى الشبهه الموضوعيه.

و ثالثها: الانحلال الحقيقى أيضا، لكن بإلغاء خصوصيه الكشف التام فى موضوع حكم العقل و إن كانت خصوصيه الواقعيه فى الحكم محفوظه، و قد عرفت أنّه مع حصول الجواب عن الأخبارى به ينحسم مادّه الإشكال بسببه فى الشبهه الموضوعيه أيضا.

هذا حاصل الكلام فى الوجوه التى تمسك بها الأخباريون فى قبال تمسك الاصوليين بقاعده قبح العقاب بلا بيان، و قد عرفت عدم نهوض شىء منها للورود على هذه القاعده، و للبيانيه.

و اذن فيكفى للاصوليين هذه القاعده، و لكنهم مع ذلك تمسكوا لاثبات مذهبهم من البراءه فى الشبهات الحكميه بوجوه متلقاه من الشرع، و اقواها سندا و دلاله حديث الرفع المشتمل على رفع تسعه اشياء من الامه و عد منها الخطاء و النسيان، و ما لا يطيقون، و ما اضطرّوا اليه، و ما استكروهوا عليه، و ما لا يعلمون، و الموصول فى قوله: «ما لا يعلمون» عام للشبهه الحكميه و الموضوعيه كما هو ظاهره.

و قد خدش فى هذا الحديث تاره من حيث صحه الاستدلال به، و اخرى من حيث نفس معناه، أمّا الخدشه المتعلقة بصحه الاستدلال فمن جهات ثلاث، تعرّض لاثنتين منها شيخنا المرتضى فى الرسائل، و للثالثه المولى الأجل الطوسى فى حاشيته على الرسائل مع رجوعه عنه على ما حكى فى مجلس الدرّس.

أمّا الجبهه الاولى: فهى أنّ المراد بالموصول فى الأخوات الواقعه فى رديف «ما لا يعلمون» هو العمل و الموضوع الخارجى، فإنّ ما لا يطاق هو العمل، و معنى أنّ هذا الحكم حكم لا يطاق، لا يطاق العمل به، و كذلك فى الاضطرار و الإكراه؛ فإنّهما واقعان على العمل الخارجى دون الحكم، و إذن فقضيّه اتّحاد السياق و العطف و الوقوع فى الرديف أن يكون المراد بالموصول فى «ما لا يعلمون» أيضا هو العمل الخارجى، فيختصّ بالشبهه الموضوعيه، كمن شرب الخمر و هو لا يعلم أنّه خمر، بل يشكّ فى كونه خمرًا أو ماء.

و الجبهه الثانيه: هو أن لا إشكال فى أنّ المرفوع ليس نفس هذه الأشياء كما هو واضح، بل هو أثرها، و حينئذ فلا بدّ من تقدير أظهر الآثار و هو المؤاخذة، و المراد من الموصول فى «ما لا يعلمون» لو كان هو الشبهه الموضوعيه كان المقدّر

هو المؤاخذه عليه، و لو كان هو الشبهه الحكميّه كان المقدّر هو المؤاخذه من جهته و لأجله، و هذان معنيان لا جامع بينهما، فلا بدّ من إرادته واحد منهما لئلا يلزم الاستعمال في معنيين، و حينئذ يلزم الإجمال، لعدم تعيّن أنّ المقدّر قبل كلمه «ما لا يعلمون» هو المؤاخذه عليه، أو المؤاخذه من جهته، هذا في حدّ ذاته.

أمّا بملا-حظه سائر الأخوات فحيث إنّ المقدّر فيها هو المؤاخذه عليها يتعيّن فيه أيضا تقدير المؤاخذه عليه، فيتعيّن في الشبهه الموضوعيّة، و إلّا- لزم اختلاف السياق في التقدير من حيث إنّه يلزم على تقدير إرادته الحكميّة أن يكون المقدّر في البقيّه المؤاخذه عليه، و فيه المؤاخذه من جهته، و ظاهر السياق أن يكون المقدّر في الكلّ واحد.

و الجبهه الثالثه: و هي التي تعرّض لها في الحاشيه أنّ نسبه الرفع إلى «ما لا يعلمون» على تقدير إرادته الموضوع نسبه إلى غير ما هو له، لأنّ نسبه الرفع إلى الموضوع بملا-حظه أنّ المرفوع حكمه لا- نفسه، و أمّا على تقدير إرادته الحكم فالنسبه إلى ما هو له، فإنّ المرفوع نفس الحكم، فلا يمكن الجمع بينهما في الإراده؛ لاستلزام ذلك الاستعمال في المعنيين؛ إذ لا جامع بين النسبتين، و حينئذ فحيث إنّ النسبه في الأخوات يكون باعتبار مرفوعيّه الحكم فهذا يصير قرينه على هذا الاعتبار في ما لا- يعملون، لا اتحاد السياق، فيكون مختصّا بالشبهه الموضوعيّة.

و الجواب، أمّا عن الجبهه الاولى: فهو أنّ قضيه اتحاد السياق هو إرادته العموم لا- الخصوص، فإنّ الموصول في كلّ واحده من الأخوات مستعمل في العموم، فكأنّه قيل: كلّ شيء لا يطيقونه، و كلّ شيء اضطروا إليه، و كلّ شيء استكرهوا عليه، غايه الأمر أنّ دائره الصله في هذه الثلاثه ضيقه، و لا تسع لغير الموضوع الخارجى، و عموم الموصول أيضا تابع لعموم صلته، و مجرد ذلك لا يوجب التخصيص بالموضوع في مثل «ما لا يعلمون» الذي يكون صلته شامله للموضوع و الحكم معا.

و بالجمله، فهذا من قبيل قولنا: جننى بما يؤكل و ما يرى، فإنّ اختصاص

الموصول في الأوّل بالمأكولات من باب عدم سعه صلته لغيرها لا يوجب اختصاص الموصول في الثاني بها أيضا و عدم شموله لمثل الإنسان، مع كون صلته جاريه في الجميع كما هو واضح، و بالجمله، فرق بين التصرف في عموم الموصول و استعماله في الخاص، و بين كون الصلة ضيقه الدائره، و قضيه اتحاد السياق في الأوّل الخصوص، و في الثاني العموم.

و أمّا عن الجبهه الثانيه: فهو أنّ أمثال هذه التراكيب ممّا اشتمل على نسبه الفعل أو الوصف إلى غير ما يكون هذا الفعل أو الوصف له، و منها قولنا: جرى الميزاب محتمله لثلاثه وجوه:

الأوّل: أن لا- يكون هناك مجاز لا- في النسبه و لا- في الكلمه، بل قدّر في الكلام ما يناسب هذه النسبه، فيقدّر في التركيب المذكور «الماء» و يصير التقدير: جرى الماء في الميزاب، و في الحديث رفع الأثر الذي رتب على فلان و فلان.

و الوجه الثاني: أن لا يكون هناك تقدير أصلا، بل كان النسبه إلى نفس المذكور في الكلام و هذا على ضربين:

الأوّل: أن يتصرف في النسبه، بأن يجعل طرفها غير الشيء الذي حقّها أن يجعل هو طرف النسبه، لكمال المشابهه و المناسبه و الاتصال في ما بين هذا الغير و هذا الشيء، كما في التركيب، حيث نسب الجريان الذي حقّه أن ينسب إلى الماء إلى الميزاب، لكمال العلاقه بينه و بين الماء، و كما في الحديث، حيث إنّه نسب الرفع الذي حقّه أن ينسب إلى الآثار إلى نفس هذه الأشياء لكمال الربط في ما بينها و بين الآثار.

و الثاني: أن يتصرف في الأمر العقلي، و ذلك بأن يدعى في النفس أولا أنّ الميزاب نفس الماء لكمال الربط و الاتصال بينهما، و بعد هذا الادعاء نسب الجريان إليه، فيكون النسبه إلى ما هو له، و كذلك يدعى في النفس أنّ الأشياء المذكوره نفس آثارها، ثمّ نسب الرفع إليها، فيكون قد فرضتها معدومه بعد تنزيلها منزله نفس الآثار المعدومه، و أمّا المجاز في الكلمه فهو غير جار في الحديث بأن

اريد من الموصول الآثار مجازا و إن كان جاريا في قولنا:زيد أسد.

فهذه ثلاثه أوجه جاريه في الحديث و أشباهه من التراكيب،و لا يخفى أنّ الحمل على الوجه الأوّل الذي هو مبنى إشكال شيخنا العلّامة يخرج الكلام عن الملاحه و الفصاحه،و بعد الحمل على أحد الأخيرين لا يلزم الإشكال،و ذلك لأنه عليها يكون نسبه الرفع إلى نفس أفراد العام الذي هو الموصول من دون تقدير في الكلام أصلا،غايه الأمر أنّ هذه النسبه يحتاج إلى مصحح و هو مختلف حسب اختلاف الأفراد،و هذا ممّا لا ضير فيه.

فإمّا أن يقال:إنّه نسب الرفع إلى نفس الموضوعات و الأحكام الغير المعلومه، و المصحح كمال مناسبه الموضوعات مع المؤاخذة عليها من جهه الحكم و كمال مناسبه الأحكام مع المؤاخذة من جهتها على الموضوعات،و إمّا أن يقال:نسب الرفع إلى نفس الموضوعات و الأحكام الغير المعلومه،و المصحح في الأوّل ملاحظتها و ادّعاؤها عين المؤاخذة عليها من جهه الحكم،و في الثاني ملاحظتها و ادّعاؤها نفس المؤاخذة من جهتها على الموضوع،و الحاصل وجه ملاحظه الموضوع كالعدم عدم ترتّب المؤاخذة عليه،و وجه ملاحظه الحكم كالعدم عدم ترتّب المؤاخذة من جهته عليه،ثمّ نسب الرفع إلى هذين الشئتين الذين كلّ منهما لوحظ كالعدم لوجه خاص به.

و مثله لو قيل:ليس شيء من هذا الأسد و الطيلسان و البخارى شيئا،و المصحح في الأوّل عدم الشجاعه و فى الأخيرين عدم الحراره على اختلاف صنفها فيهما،هذا مضافا إلى إمكان تسليم التقدير،و لا يرد ما ذكره من اختلاف السياق،و ذلك لأنّ اختيار التقدير بيدنا،فنحن نقدر شيئا لا يلزم منه اختلاف السياق،بأن نقول:إنّ المقدّر في الكلّ المؤاخذة من جهته لا عليه،فإنّه كما أنّ للحكم منشيئه المؤاخذة،كذلك للموضوع كما هو واضح.

و أمّا الخدشه الثالثه فيها

أولا:أنا إن بنينا على عدم المراتب للأحكام الواقعيه و أنّ حالها بالنسبه إلى

حال علم المكلف و جهله على السواء و لا يزداد لها بالعلم رتبه، بل هي فعليته في كل حال، غاية الأمر اختلاف الحالتين في التنجيز و عدمه و العذر و عدمه، فحينئذ يكون نسبه الرفع إلى ما جهل من الموضوع و ما جهل من الحكم على السواء في كون كليهما إلى غير ما هو له، أمّا الموضوع فواضح، و أمّا الحكم فلائذ موضوع الرفع إذا كان «ما لا- يعلم» فلا- يعقل أن يكون المرفوع نفسه، فالحكم إذا كان بواقعه الذي ليس إلا واحدا غير معلوم بمعنى محتمل الوجود و العدم فهو مع هذا الوصف لا يمكن أن يصير مرفوعا؛ إذ حينئذ يكون مقطوع العدم و يخرج عن كونه محتمل الوجود (1)، و ظاهر الخبر أن نفس الشيء الذي يكون موردا لقولنا: «لا يعلم» يكون مرفوعا.

فعلم أنه لا- يكون هنا اختلاف في النسبه، بل هي على أي حال يكون إلى غير ما هو له، سواء كان ما لا يعلم عباره عن الموضوع أم عن الحكم، مضافا إلى أنه يلزم على هذا- من كون نفس الحكم مرفوعا- تقييد الحكم بالعلم كما قاله العلامة قدس سره، فيرد عليه الإشكال المشهور الذي هو الدور.

و إن بنينا على ثبوت المراتب للحكم كما هو مذهب المعترض قدس سره فنقول: لا بدّ من أن يؤخذ الرتبة الاولى محلا للعلم و الجهل، و حينئذ فيتعين الرتبة

ص: ٥٣

١- ١) - فإن الحكم المعلق على عنوان تاره يكون مزيلا لذلك العنوان مثل: ارفع هذا الجالس، و اخرى يكون ملائما معه و باقيا ببقائه مثل: أكرم الجالس، و ما نحن فيه من قبيل الثاني، فلا بدّ أن يكون الوصف العنواني أعني كونه ما لا يعلم باقيا حين الرفع، فلا بدّ أن لا- يتعلّق الرفع بنفسه، و إلا- لا- نقلب إلى المعلوم العدم و هو خلاف الفرض و إن كان متصوّرا، فإنّ ما لا يتصوّر أن يكون الحكم بحدوثه رافعا لحدوث الموضوع، لا بحدوثه لبقائه، كما أنّ إشكال الدور أيضا أجنبيّ عن المقام، فإنّ الدور إنّما يلزم لو كان الحكم الواقعي بحدوثه موقوفا على العلم أو عدم الجهل، و أمّا إذا كان في حدوثه مطلقا و في بقائه مشروطا بالعلم بالحدوث أو عدم الجهل به فلا دور كما هو واضح، نعم يلزم التصويب الباطل بالإجماع، و من هنا يظهر وجه آخر لما قلنا في الحديث. منه قدس سره الشريف.

الثانية لأن يكون محلاً- للرفع، ولا- يجوز جعل الرتبة الثانية محلاً للرفع و عدم العلم معا، لعين ما تقدّم في المبنى المتقدّم حرفا بحرف، فيكون الحكم برتبته الاولى لا- يعلم و برتبته الثانية مرفوعا، فيكون أيضا المرفوع غير نفس ما لا- يعلم، فلا- يلزم أيضا اختلاف النسبه، فلا بدّ إذن من التجوّز إمّا في النسبه و إمّا في طرفها ادّعاء.

و ثانيا: سلّمنا اختلاف النسبه بمعنى كونها إلى الحكم المجهول إلى ما هو له، و إلى الموضوع المجهول إلى غير ما هو له و أنّه لا جامع بينهما، و لكن نقول: إمّا يخصّص الموصول حينئذ بالحكم فيكون مناسباً لمطلب الاصولي و مخالفاً للسياق، فإنّ النسبه في الأ-خوات يكون إلى غير ما هو له، و إمّا يخصّص بالموضوع، فلا يناسب بمطلب الاصولي و يكون موافقاً للسياق، و إذا دار الأمر بين هذين فالمقدّم هو ما يقتضيه ظاهر النسبه، و هو كونه إلى ما هو له و إن كان فيه مخالفه السياق و في خلافه موافقته، فإنّ اتّحاد السياق ليس ظهوراً حتى يصلح لمعارضه الظهور، و إنّما هو من المؤيّدات.

و ثالثاً: سلّمنا أيضا اختلاف النسبه، و لكن نقول: يمكن الجمع و الإتيان بكليهما في نسبه واحده، فإنّ غايه ما يقال أنّ أفراد ما لا يعلمون بين طائفتين، فطائفه تكون مرفوعه واقعا و هي الأحكام، و اخرى تكون مرفوعه أثرا و هي الموضوعات، و لكن لنا أن نقول: يمكن فرض الثانية أيضا من المرفوع الواقعي ادّعاء ثم ينسب الرفع إليها و إلى الطائفه الاولى بنسبه واحده، فتكون النسبه إلى جميع الأفراد إلى ما هو له و المرفوع الواقعي، غايه الأمر بعضها مرفوع واقعي جدّاً، و بعضها كذلك ادّعاء.

فهذا نظير ما لو رأيت عدّه من الرجل الشجاع و عدّه من الحيوان المفترس ثم قلت: رأيت اسودا، و نظير ما نحن فيه واقع في القرآن و هو الآيه الشريفه:

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ» إلى قوله: «و أن تجمعوا بين الاختين» حيث إنّ نسبه «حرّمت» إلى «أن تجمعوا» يكون إلى ما هو له، لأنّه من الأفعال، و إلى ما تقدّمه إلى غير ما هو له؛ لكونها من الأعيان، و طريق التصحيح هو ما ذكرنا من

فرض غير الأهل أهلا- إدعاء ثم نسبه الفعل إليه و إلى الأهل الحقيقي، فالنسوه المذكوره فرضت كأنها ليست إلا نفس العمل الذى يطلب من النساء و هو الوطى، ثم نسب التحريم إليها و إلى الجميع.

و إذن فقد تحصيل أنّ الموصول فى «ما لا- يعلمون» شامل للموضوع و الحكم، و الخدشات الثلاث مندفعه، فنحتاج حينئذ إلى مصحح لنسبه الرفع إلى نفس هذه الأشياء، فنقول: المصحح يحتمل فيه ثلاثة أوجه:

الأول: أن يكون بلحاظ أظهر الآثار، و لا خفاء فى أنّ أظهر الآثار فى هذا المقام هو أثر المؤاخذه؛ إذ هو الذى يتلى به المكلف و يكون الامتنان عليه فى رفعه عنه، و غير هذا الأثر أيضا و إن كان قد يكون كذلك، لكن المنصرف من الروايه لو كنا نحن و هى لا إشكال أنه خصوص المؤاخذه و العقاب؛ لكونه محلا للاهتمام كثيرا فى حق العباد.

و الثانى: أن يكون بلحاظ جميع الآثار أعم من المؤاخذه و غيرها من الآثار الوضعيه، و لكن خصوص ما كان رفعه مناسبا للمنه.

و الثالث: أن يكون بلحاظ الأثر المناسب بالمقام، و على هذا فلا- بدّ فى كلّ مقام من تخصيص الرفع بالأثر المناسب بهذا المقام، فإنّ المقامات مختلفه، ففى ما إذا لم يكن فيه إلا- أثر تكليفى فالمناسب هو المؤاخذه، و فى ما لم يكن إلا أثر وضعى فالمناسب هذا الأثر، و فى ما كان الأثر التكليفى و الوضعى معا فالمناسب هو خصوص المؤاخذه، و يعتبر على هذا الوجه أيضا المناسبه للمنه علاوه على المناسبه للمقام. هذا بحسب مقام الثبوت.

و أمّا بحسب مقام الإثبات فقد عرفت أنه لو لم يكن بأيدينا سوى نفس حديث الرفع لكان المتعين حمله على خصوص المؤاخذه، و لكن هنا روايه اخرى مانعه عن هذا الحمل و هى صحيحه المحاسن عن صفوان و البنزطى جميعا «عن أبى الحسن عليه السلام فى الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك، أ يلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول الله صلّى الله عليه و آله:

رفع عن امتي ما اكرهوا عليه و ما لا يطيقون و ما أخطئوا»الخبر.

و اليمين المذكور و إن كان لا أثر له في مذهبنا مطلقا و لو في غير حال الإكراه، إلا أنّ الإمام راعى التقية من هذه الجهة و لم يحكم ببطلانه من هذه الجهة، بل من جهة الإكراه، فتكون هذه الصحيحة دليلا- على أنّ المراد بالرفع في حديث الرفع ليس خصوص رفع المؤاخذه، و إلا- لما استشهد الإمام به، فإنّ الأثر المطلوب في هذا اليمين هو انقطاع العلقه الزوجية أو الرقية أو الملكيه لا المؤاخذه، و أيضا فالراوى أيضا ما اعترض على استشهاد الإمام مع كونه من أهل اللسان، فيعلم من ذلك أنّ الرفع أعم من المؤاخذه.

فإن قيل: حيث إنّ اليمين بالعتاق و الطلاق محرّم نفسى، يمكن أن يكون نظر السائل في قوله: أ يلزمه ذلك، إلى أنّه هل يقع في إثمه أولا، فيكون ذلك إشاره إلى الحلف المحرّم، فكأنّه قال: لزمه هذا الحرام أو لا؟ فهو نظير قوله عليه السلام:

من رضى بفعل لزمه ذلك، و على هذا فاستشهاد الإمام عليه السلام لا يدلّ على التعميم.

قلت: فيه أنّه خلاف ظاهر اللفظ، حيث إنّ التعبير عن المعصية بمثل هذا بعيد، و جعله إشاره إلى الحرام مع عدم ذكره أيضا بعيد، فالظاهر من لزوم الحلف له انعقاد أثره في حقّه أو لزوم متعلّقه و هو نفس الانعتاق و الانطلاق و صيروره ما يملك صدقه، بمعنى حصول ذلك و ترتبها على الحلف المذكور، و أمّا قوله: من رضى الخ فلا شهاده فيه لإرادته العصيان، فإنّ المراد أنّ الفعل المرضي بنفسه يلزم الرضى، يعنى ينسب إليه و يلحق به مع عدم صدوره عن جوارحه.

لا يقال: يمكن إرادته خصوص المؤاخذه و ليست في الصحيحه شهاده على التعميم، و ذلك بأن يقال: إنّ المؤاخذه المراد رفعها أعم ممّا كان بلا واسطه و ما كان معها، و فى اليمين المذكوره و إن كان لا تترتب عليها مؤاخذه بلا واسطه، و لكنّ المؤاخذه معها موجوده، و الواسطه هو انقطاع الزوجية و الرقيه و الملكيه، فالمراد برفع هذا اليمين الإكراهى رفع هذه المؤاخذه المترتبه عليها بتوسط هذا الأثر.

لأننا نقول: حال الرفع في هذا الحديث حال الوضع في حديث «لا تنقض» غايه الأمر أن الرفع ضدّ الوضع، وقد تقرّر في عنوان الوضع في ما إذا كان للموضوع أثران طوليان أنه إن أمكن شمول الوضع للأثر الأوّل كان الأثار الأخر مترتبه من جهته وقهرا، وأمّا إن لم يشمل الأثر الأوّل لعدم كونه أثرا شرعيّا، فلا يمكن التعدّي منه إلى أثر هذا الأثر الذي كان شرعيّا؛ إذ ليس وضع الموضوع بترتيب أثر أثره، لأنّه ليس من أثر نفسه و أجنبى عنه، فلا- يكون ترتبيه وضعا للموضوع، فكذلك نقول نحن مثل هذا الكلام في عنوان الرفع.

فنقول: إذا فرض أنّ رفع هذه العناوين عدم ترتيب خصوص أثر المؤاخذه ليس إلّا، فلا جرم إنّما يشمل خصوص مورد كان أثر المؤاخذه أثرا لنفس هذه العناوين أوّلا وبالذات و بلا واسطه، و أمّا إذا كان أثرا لأثرها مثل هذا الحلف المستكره عليه حيث إنّ أثر نفسه هو الانقطاع، و المؤاخذه أثر لحرمة الوطى التى هى أثر للانقطاع، فليس رفع المؤاخذه حينئذ رفعا لهذه العناوين، كما لا يكون ترتيبها أيضا وضعا لها، لكونها شيئا أجنبيا غير مرتبط بهذه العناوين.

و الحاصل أنّ هنا مطلبين، الأوّل: أنّ مدلول الكلام رفع الأثر بلا واسطه، و الثانى: أنّ المؤاخذه أثر نفس الفعل المعنون بأحد هذه العناوين، لكنّها غير قابله للوضع و الرفع، فنقول: يكفى قبول منشأها و مناطها أعنى إيجاب الاحتياط و التحفّظ لهما، فنحن إذا قلنا بصحّه رفع المؤاخذه إذا كان ما يترتب المؤاخذه عليه شرعيّا فلا يلزمنا أن نقول بارتفاعها و إن كانت بينها و بين الفعل المستكره عليه مثلا ألف واسطه شرعيّه.

و أمّا قولنا فى «لا تنقض» بترتيب الأثر الشرعى المترتب بواسطه أو وسائط كلّها شرعيّه فليس من جهه عقد القضيّه أوّلا فى الأثر العاشر مثلا، ثمّ يستكشف منه السوابق بطريق الإين، بل يكون العقد أوّلا فى الأثر بلا واسطه، ثمّ يستطرق منه إلى أثر الأثر بطريق اللّم، و على هذا فمجرّد كون انقطاع الملكيه و الزوجيه الذى هو الأثر بلا واسطه شرعيّا و لازمها حرمة التصرف و الوطى و لازمها استحقاق

العقوبه لا ينتج إلا إمكان رفع الحلف المذكور برفع المؤاخذة المترتبة على لازم لازمه، لا كونه مدلولاً للحديث مفهوماً عرفياً منه بعد فرض أن الرفع و الوضع كلاهما باعتبار الأثر بلا واسطه، سواء قلنا بجميع الآثار أم بخصوص المؤاخذة.

و إذن فتعين أن يكون المقصود بالرفع في الحديث في محل الاستشهاد خصوص الأثر الوضعي، لكن هذا إنما يوجب رفع اليد عن الاحتمال الأول و هو كون موضوع الرفع خصوص المؤاخذة، فيدور الأمر بين الاحتمالين الآخرين أعني جميع الآثار و الأثر المناسب للمقام.

فقول: لا إشكال في احتياج الثاني إلى مئونه زائده لا يساعدها سوق الكلام و هو أن يكون الملحوظ في كل مقام ما يناسبه من الأثر، فيحتاج إلى تعدد اللحاظ بعدد اختلاف المقامات؛ إذ ليس بين تلك المشتتات جامع حتى يقتصر على لحاظ هذا الجامع، و أمّا عنوان المناسب للمقام فهو عنوان عرضي منتزع ثانوي، و ليس الملحوظ لدى المتكلم إلا أشخاص أفراد هذا العنوان العرضي، فلا جرم نحتاج إلى تعدد اللحاظ، و لا يخفى أن الظاهر أن اللحاظ واحد في جميع العناوين في جميع المقامات، و هذا لا يستقيم إلا مع إرادته كل الآثار المناسبه مع الامتنان.

فتلخص أن معنى الروايه بعد ملاحظه الصحيحه و هذا الظهور في نفسها هو رفع جميع الآثار، هذا ملخص الكلام في الإشكال على صحه الاستدلال.

إن قلت: ما الفرق بين جميع الآثار و بعضها؛ إذ على التقديرين التغيرات موجود، فجميع آثار كل عنوان غير جميع آثار عنوان آخر، فتعدّد اللحاظ اللازم على تقدير جعل المصحح برفع البعض بعينه موجود مع جعله رفع الكلّ.

و بعبارة اخرى: كما أن جميع الآثار عنوان انتزاعي، كذلك أظهر الآثار، و كما أن النظر يسرى في الثاني إلى أشخاص المعنونات، كذلك يعبر عن الأول أيضا إليها، فإن كان العبره بوحده الحاكي ففي المقامين موجود، و إن كان بوحده المعنونات ففي المقامين مفقود.

قلت: الفرق أن السقوط عن الأثر رأساً و عن قابليته الانتفاع جمّاً أمر ملحوظ

فى نفسه مصحح لنسبه النفى إلى الموضوع، و هذا المعنى الواحد باختلاف محققاته موجود فى المتعدّدات، فيصحّ نسبه النفى الواحد إلى جميعها، فيقال مثلاً:

هذا الأسد و هذا الطيلسان و هذا البخارى لا شىء محض عند سقوطها عن جميع الآثار، و أمّا إذا كانت الآثار موجوده و كان المقصود أثراً خاصاً أظهر من غيره كالشجاعه فى الأسد، و دفع البرد فى الطيلسان، و الحراره فى البخارى، فجمعها فى كلام واحد و إضافه النفى إليها يحتاج إلى ملاحظات عديده تفصيليّة، و اللحاظ الإجمالى... (1)

أيضاً مسبوق بها، و هو و إن كان ممكناً، و لكنّه فى خلاف الظهور بمكان حتّى يمكن كون استعماله مخصوصاً بباب المطايبات.

و أمّا الاشكال فى الروايه من حيث المعنى فمن وجوه:

الأول: أن الرفع يحتاج إلى المسبوقيه بالثبوت، فيكون هو رفعا للشىء الثابت، كما أنّ الدفع عباره عن الممانعه عن مقدمات الشىء الذى يكون فيه مقتضى الوجود و الثبوت، و إذن فالإشكال هو أنّ المؤاخذه متى كانت ثابتة على هذه الامّه حتى تكون مرفوعه عنهم فى ما بعده من الأزمنه؟.

و الجواب أنّ الرفع بحسب العرف يكون أعمّ من الدفع، فيستعملون الرفع فى مقام حصل المقتضى لوجود الشىء و إن لم يصر نفس الشىء موجوداً فعلاً، فحال الرفع فى الحديث يكون كالنسخ فى كونه من العالم بالعواقب الغير المتصوّره فى حقّه البداء دفعا فى اللب و فى عالم الثبوت و إن كان رفعا للشىء الثابت فى الصوره و فى عالم الإثبات، و لكن يمكن أن يقال بناء على ما هو الحقّ من إمكان إنشاء الحكم جدّاً لمصلحه فى نفسه: إنّ الشارع الحكيم رأى الصلاح فى نفس الحكم الشامل لما بعد طرؤ العجز و الخطاء و الجهل بالموضوع لأجل تحقّق الرفع الحقيقى عند طرؤ أحدها، فالإراده الجديّه تثبت فى قطعه من الزمان ثمّ رفعت عنها، هذا.

ص: ٥٩

و التحقيق عدم إمكان ذلك، فإنّ الحال فى ذلك حال الإراده الفاعليّه، ولا يتمشّى ممّن يعلم بأنّه يسافر بين العشره أن ينوى مقام العشره، وبالجملة، البناء على الأمر الاستقبالى فى الحال مع العزم على نقض هذا البناء فى موطنه لا يجتمعان.

الخدشه الثانيه و جوابها

و الثانى: أنّ حال الرفع ضدّ حال الإبقاء فى مسأله الاستصحاب، و قد تقرّر هناك أنّ الإبقاء فى الموضوعات إنّما يكون بترتيب آثارها التى تنالها يد التصرف إثباتا و رفعا، فيكون الرفع أيضا عباره عن عدم ترتيب أثر تناله يد الجعل و التصرف، و المؤاخذه ليست من هذا القبيل.

و الجواب: أنّه و إن لم تكن نفس المؤاخذه من هذا القبيل، و لكن منشأها منه، فإنّ للشارع إيجاب الاحتياط فى «ما لا يعلمون» مثلا حتى تصحّ المؤاخذه عليها، و بهذا الاعتبار يصحّ أن يقال: إنّ المؤاخذه أيضا تناله يد الجعل باعتبار أنّ منشأها كذلك، كما أنّ هذا هو الحال فى الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه، فإنّها أيضا بنفسها غير قابله للجعل، و لكن يكفى فى صدق المجعوليّه و الشرعيّه عليها كون منشأها مجعولا، حيث إنّ الأمر لو أنشأ الإيجاب على المركّب من عشره أشياء ينتزع الجزئيه بسبب هذا الإنشاء لكلّ واحد من هذه الأشياء، و الكليّه لمجموعها.

الخدشه الثالثه و جوابها

و الثالث: أنّ المؤاخذه على ما لا يعلمون قبيح لكونها عقابا بلا- بيان، فكيف يكون فى رفعها امتنان، و إنّما يحصل إذا كان المؤاخذه صحيحه، و كذا الكلام فى الخطاء و النسيان و ما لا يطيقون و ما اضطرّوا إليه، نعم لا يجرى فى ما استكرهوا عليه؛ إذ يصحّ التكليف فى مورد الإكراه بتحميل الضرر و عدم الإقدام، من دون لزوم قبح كما وقع ذلك فى بعض الموارد، و يمكن تقريب الإشكال بأنّه ما وجه اختصاص الرفع بهذه الأمه مع أنّ حكم العقل بقبح مؤاخذه الجاهل و الخاطى و العاجز جار فى جميع الأديان و جميع الأزمان.

و أمّا القول بأنّ المنه إنّما هى بلحاظ مجموع التسعه فلا يخفى كونه شططا من الكلام كما ذكره شيخنا المرتضى قدّس سرّه حيث إنّه يكون الكلام حينئذ من قبيل

ضمّ ما لا ربط له أصلاً بما يكون له ربط.

و لكن يظهر منه قدّس سرّه ارتفاع الإشكال بواسطة تعميم الأثر المرفوع إلى جميع الآثار، و ليت شعري هل بينه و بين القول المتقدّم الذى حكم بشططيته فرق؟ و هل فرق بين أن يكون المرفوع خصوص المؤاخذه، و يقال على هذا الفرض: إنّ المرفوع عن الامم السالفه خمس من هذه الامور، فصار المرفوع فى هذه الامّه تسعه، تلك الخمسه مع ضمّ أربعة اخرى، و بين أن يكون المرفوع جميع الآثار من المؤاخذه و غيرها و يقال على هذا الفرض: إنّ المرفوع فى حقّ الامم السالفه فى هذه العناوين الخمسه أعنى: ما لا يعلمون و الخطاء و النسيان و ما لا يطيقون و ما اضطرّوا إليه كان خصوص المؤاخذه و حدها، فصار فى هذه الامّه جميع الآثار من المؤاخذه و غيرها، فإنّ كلّاً من الكلامين يكون من قبيل ضمّ الأجنبي إلى ما له الدخل، و هو يمكن سوقه و تأديته بنحوين:

أحدهما صحيح و الآخر غير صحيح.

فالصحيح أن يلاحظ المنه فى خصوص المتمم أعنى تميم الخمسه بالتسعه أو الأثر الواحد بكلّ الآثار، كأن يقال: إنّّه و إن كان المقتضى للرفع لم يكن إلاّ فى خمس أو فى أثر واحد، و لكن نحن جعلنا المرفوع تمام هذه التسعه أو جميع الآثار منه، و هذا الوجه يكون صحيحاً.

و الثانى: أن يكون النظر إلى الجميع بحيث كان كلّ واحد محطاً للنظر على وجه الاستقلال، و هذا الوجه يكون قبيحاً.

فالوجه الأوّل صحيح فى كلا المقامين، و الثانى غير صحيح فى كليهما، فلا فرق بينهما أصلاً، و لا يخفى أنّ ظاهر الروايه هو المنه بلحاظ كلّ واحد من العناوين و من الآثار، فلا جرم يكون القول بثبوت المنه بلحاظ الجميع فى كلا المقامين شططا من الكلام.

و حينئذ فالصحيح فى الجواب هو الوجه الآخر الذى جعله قدّس سرّه حاسماً للإشكال و هو أنّ فى رفع المؤاخذه بنفسه امتناناً، أمّا فى «ما لا يعلمون» فلاّنه كان

للشارع أن يوجب على المكلفين الاحتياط فيها حتى يرتفع قبح المؤاخذة عليها، فإن قبحه من جهة عدم البيان، وإيجاب الاحتياط بيان، فحيث ما أوجب صح أن يقال: أنه رفع المؤاخذة منه، غايه الامر أن هذا يكون من باب الدفع لا الرفع، وقد تقدم أن الرفع أعم من الدفع.

فإن قلت: ينافي هذا منك و من الشيخ العلامة مع ما سبق منك و يأتي منه قدس سره من إمكان الاحتياط الطريقي و أنه لا محاله يكون نفسياً، فتكون العقوبة على مخالفته لا- على مخالفته التكليف المجهول، و ظاهر الحديث كون المرفوع مؤاخذة نفس ما لا يعلمون.

قلت: يمكن الجمع بين المقامين بما يشهد به بعض كلماته قدس سره في المقام و هو أن يقال: إن احتمال التكليف الذي يعلم كونه على تقدير الثبوت اهتمامياً منجز عند العقل كالعلم، فيجب الاحتياط بحكم العقل و إرشاده، فمقصوده قدس سره أنه أمكن للشارع أن يوجه تكليف «لا تشرب» مثلاً على نحو يظهر كمال جديته فيه و اهتمامه به، فيصير هذا سبباً لاحتياط المكلف بإرشاد عقله في موارد الشك، لا- بمعنى أن الحكم الواقعي يسرى إلى حاله الشك حتى يقال: إنه محال، بل بمعنى أنه متى لاحظ نفس الحاكم مرتبه الشك فيه بلحاظ ثانوي لا يتمشى منه الرخصة، فإيجاب التحفظ و الاحتياط المذكور في كلامه ليس هو الإيجاب الشرعي، بل الإرشادي العقلي، فمعنى كون المنشأ بيد الشرع أن كفيته توجيه التكليف بيده.

و أما في الخطاء و النسيان، فلأن بعض أفرادهما لا يكون استنادهما إلى اختيار من المكلف في مقدماتها، و هذه لا إشكال في قبح العقاب عليها عقلاً و بعض أفرادهما مما يكون استنادها إلى قدره المكلف و اختياره في المقدمات، مثل تقصيره في التحفظ لذكره السابق لينتفع به في مقام الحاجة في اللاحق، و هذا لا يقبح العقاب عليه بعد إيجاب التحفظ على المكلف و يصح الامتنان على دفع المؤاخذة عليه بعدم إيجاب التحفظ، و إذن فيتعين بحكم العقل تخصيص الخطاء و

النسيان في الحديث بخصوص القسم الثاني.

و أمّا في «ما لا يطيقون» فلائنه ليس المراد به ما كان خارجا عن الطاقه عقلا مثل الطيران في الهواء، بل المقصود هي الموارد التي يصدق هذا العنوان عرفا مع عدم صدقه عقلا، مثل رفع اليد عن جميع المال الخطير و الأهل و الولد، فأنه يقال عرفا: إنّه شيء لا يطاق، و هذا ليس العقاب عليه قبيحا.

و أمّا في «ما اضطرّوا إليه» فلمثل ما تقدّم في سابقه، فليس المراد الاضطرار العقلي مثل حركه يد المرتعش و سقوط من القى من الشاهق، بل المراد هو ما يسمّى اضطرارا عرفا، و لا نشكّ في أنّ من ارتكب عملا لخوف من هدده بإبراز السيف و إبعاد القتل يعدّ في العرف مضطرا إلى هذا العمل مع عدم ارتفاع الاختيار من يده بالمره: إذ أمكنه اختيار القتل و الترك، و كذلك من أقدم على أكل الميتة او بيع الدار لخوف تلف نفسه و من يعيله يعدّ مضطرا إليهما مع إمكان اختياره الموت، و من المعلوم عدم قبح العقاب في هذه الموارد، هذا.

ثمّ اعلم أنّ بعضهم تمسّك باختصاص الرفع بالمؤاخذه بأنّه يلزم تخصيص الكثير عند إرادته جميع الآثار، لأنّ الآثار المرتبه على الخطاء و النسيان الغير المرفوعه و كذا على أخواتهما كثيره، بل أكثر من المرفوعه.

و أجاب عنه شيخنا المرتضى بأنّه ناش عن عدم تحصيل معنى الروايه، ثمّ قال:

المراد رفع الآثار التي لم يلحظ في موضوعها عنوان الخطاء و النسيان و سائر الأخوات قيدها، و لا ما اخذ فيه أضداد هذه الامور، بل ما ثبت لنفس الذات المعرّاه عن هذه و أضدادها على نحو اللابشرط، أمّا عدم إرادته ما اخذ في موضوعه أضداد هذه الامور فواضح، و أمّا عدم إرادته ما اخذ في موضوعه أحد هذه الامور، فقال شيخنا المرتضى قدّس سرّه: لأنّه لا يعقل رفع هذه الآثار، و ما زاد على هذا شيئا.

و قال المحقّق الخراساني في بيانه: إنّ كون هذه الامور موضوعات للرفع كما هو مفاد الحديث ينافى مع كونها موضوعات نفس الآثار، لأنّ موضوع الأثر

يقتضى وضعه، فلا يمكن أن يكون مقتضى وضع الشيء مقتضيا لرفعه، هذا ما أفاده.

و أفاد شيخنا الاستاد دام ظلّه: إنّ هذا إنّما يصحّ لو كان الرفع بالنسبه إلى جميع العباد، و أمّا اذا لوحظ بالنسبه إلى خصوص هذه الامة فمن الممكن تعلّق الرفع بآثار نفس هذه العناوين الثابته لها مع قطع النظر عن أمه دون أمه، لا- بمعنى أن يكون مقتضى الوضع مطلقها، و مقتضى الرفع مقيدها بالإضافة إلى هذه الامة، بل بمعنى أنّ مقتضى الرفع نفس الإضافه نظير الكراهه فى الصلاه فى الحمام، و حينئذ فليس ذلك أمرا غير معقول.

نعم إذا اسند الرفع إلى هذه العناوين فالظاهر رفع آثار المعنونات بها لا آثار نفسها، و لكن يمكن فى خصوص المقام بملاحظه وقوع الحسد و أخويه فى رديفها، و المرفوع فيها آثار نفسها لا شيء آخر أن يقال: إنّ الملحوظ هو الجامع بين آثار هذه العناوين و المعنونات، أمّا إرادته آثار العناوين فبقريته عطف المذكورات، و أمّا آثار المعنونات فبشهادته صحيحه البنظى، و لا يستلزم الجمع بين اللحاظين، أعنى لحاظى الإطلاق و التقييد، فإنّ آثار هذه العناوين مرتبه على الفعل المقيد و آثار الذات على المطلق؛ إذ يمكن تجريد النظر عن كلتا الخصوصيتين، بأن يقال: الأثر المتعقّب للرقبه المؤمنه مثلا سواء كان لأجل الرقبه أم لأجل الذات و وصف الإيمان يكون كذا مثلا- و إن كان يلزم ذلك فى دليل وضع هذين الأثرين، و أمّا هنا فالحكم هو الرفع و هو مرتب على المقيد بلحاظ القيد لا المطلق، و أمّا الوضع المستكشف منه فلم يتعرّض القضيّه إلاّ للإشاره إليها بعد الفراغ عن الثبوت من دون تعيين لمحلّ الثبوت و أنه المطلق أو المقيد، فيقال:

الآثار التى يترتب عقيب الشيء المستكره عليه مثلا مرفوعه، سواء كانت آثارا للذات أم لها مع القيد.

ثمّ ليعلم أنّ المراد الآثار المناسبه للمنه، فالآثار الغير المناسبه لها ليست مرفوعه عن هذه العناوين، مثلا أكل الميتة عند الاضطراب يناسب المنه رفع أثره و هو الحرمه، و كذلك الجزء المنسى فى الصلاه مثلا يناسب المنه رفع أثره و هو

عدم إجزاء الصلاة، و أما بيع المضطرّ لداره مثلا فلا منّه في رفع أثره و إبطاله، فلهذا لا تدلّ الروايه على البطلان فيه، بخلاف بيع المكره، فإنّ إبطاله موافق للمنّه.

و على كلّ حال فبناء على إرادته عموم الآثار لو نسي جزءا من أجزاء الصلاة فلم يأت به مثل ما لو نسي قراءة الحمد فتذكّر بعد الفراغ فالمنسيّ هو نفس الحمد و أثره الجزئيّ، و المفروض شمول الحديث للآثار الوضعيّة أيضا، فيكون بمقتضى عموم الحديث جزئيّه الحمد عند نسيان الحمد مرفوعه، بمعنى أنّ الصلاة المطلوب من شخص ناسى الحمد مثلا. واقعا ليس من أجزائها الحمد، كما يكون المطلوب من شخص المتذكّر الصلاة المركبه من الحمد و سائر الأجزاء، فيلزم التنوع بحسب الواقع في الصلاة المطلوبه بحسب اختلاف الأشخاص ذكرا و نسيانا، كما يكون التنوع بين نوعي الحاضر و المسافر، فلا جرم يبتنى هذا على إمكان مخصوصيّة الناسى بالخطاب و عدمه على ما يأتي إن شاء الله تعالى تفصيله في آخر البراءه.

و ملخصه أنّ شيخنا المرتضى ذهب إلى عدم إمكان جعل الخطاب مخصوصا بهذا العنوان، فإنّ فائده الخطاب هو تحريك المخاطب، و التحريك إنّما يكون بعد التفات المخاطب إلى تحقّق العنوان في نفسه، مثلا خطاب «قصر الصلاة» المعلق على عنوان المسافر إنّما يصير محرّكا إذا التفت المكلف إلى طرؤ عنوان المسافر على نفسه، و هذا المعنى لا يتحقّق في هذا العنوان، فإنّ المكلف بعد طرؤ هذا العنوان عليه لو التفت إلى طرؤه على نفسه لزال العنوان عنه و لا يمكن بقاؤه بعد الالتفات، مثلا. ناسى الحمد لو التفت إلى كونه ناسى الحمد خرج عن حاله النسيان إلى التذكّر.

نعم ربّما يكون الإنسان ناسيا للحكم و يلتفت إلى أنّه ناس لحكم، و لكن ذلك إنّما يتحقّق في ما إذا تحقّق العلم بالإجمال و حصل النسيان في تفصيله بأن يكون عالما إجمالا بوجود حكم في حقّه، و لكن نسي تفصيله، و أمّا نسيان أصل الحكم فلا يمكن بقاءه مع الالتفات إليه.

فلهذا يلغو تخصيص الخطاب بهذا العنوان، و لهذا جعل شيخنا الأصل في جزئيه الأجزاء و مانعيه الموانع و شرطيه الشروط هو ثبوتها في حق جميع المكلفين من غير فرق بين المتذكر و الناسي، فحكم في مسأله الخلل الواقع في الصلاه الملتفت إليه بعدها بأن الأصل فيه لزوم الإعادة و القضاء.

و ذهب الميرزا الشيرازي قدس سره إلى إمكان تخصيص الناسي بالخطاب، و تقريره أنه يمكن بوجهين، أحدهما غير واقع في الشرع، و الآخر ممكن الوقوع، فالأول: أن لا- يجعل الخطاب معلقاً على نفس هذا العنوان ليلزم ارتفاعه بالالتفات إليه، بل يجعل معلقاً على عنوان آخر ملازم معه حتى لا- يلزم من الالتفات إليه ارتفاع ذلك العنوان، مثل أن يكون عنوان بلغمي المزاج ملازماً وجوداً و عدماً مع عنوان الناسي، فيقال: يجب على البلغمي كذا مثلاً، و لكن هذا لم يقع في الشرع.

و الثاني: أن يجعل معلقاً على نفس عنوان الناسي، و لكن يقال: يكفي في فائده هذا الخطاب أنه إذا التفت المكلف إلى هذا العنوان قبل العمل فهو لا يعلم بعدم طروءه عليه في أثنائه، و لا بطروءه، بل يحتمل الأمرين، فلهذا يأتي بالعمل بداعي الأمر الواقعي و يقصد أنه إن كان من المتذكر في الأثناء فداعيه الأمر المتوجه إلى المتذكر و إن كان من الناسي في الأثناء فداعيه الأمر المتوجه إلى الناسي، ثم لو حصل منه النسيان في الأثناء اتفاقاً فيلزم حينئذ إجراء عمله و سقوط الإعادة و القضاء عنه، لأن المفروض أنه أتى بالعمل الذي كان واجبا عليه بقصد أمره بدون خلل فيه.

و بالجملة ثبوت الفائده لهذا الخطاب بالنسبه إلى الملتفت قبل العمل يكفي في الخروج عن اللغويّه.

و حينئذ فعلى القول الأول لا بدّ في الصورة المزبوره أعني نسيان موضوع الجزء مثل الحمد، من القول بأن المرفوع ليس هذا الأثر أعني الجزئيه، للزوم مخصوصيه الناسي بالخطاب، و المفروض عدم إمكانه، فلا بدّ من القول بأن الجزئيه باقيه و أنّ المرفوع هو المؤاخذة المترتبه على عدم إتيانه مع عدم الإعادة و القضاء.

و على القول الثانى فالمرفوع نفس الجزئيه، و يلزم التنويع فى الخطاب و عدم الجزئيه واقعا فى خصوص ناسى الحمد، و يؤيد ذلك الروايات الداله على اجزاء الصلاه مع نسيان بعض الأجزاء، مثل قوله عليه السلام: لا تعاد الصلاه إلا من خمس، الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود، فإنها على هذا حكم على وفق القاعده بخلاف مبنى الشيخ، فإنه يحمل هذه الأخبار على الحكم التعبدى الوارد على خلاف القاعده، و أن عدم لزوم الإعادة من باب العفو و الإسقاط عن المكلف ما كان واجبا عليه.

فإن قلت: غايه ما يدلّ عليه الحديث نفي فعليه الجزئيه عن الجزء المنسى، إذ هو المناسب للامتنان دون اقتضاءها، و حينئذ فيصدق الفوت فيجب القضاء، لقوله:

«من فاتته فريضه فليقضها».

قلت: بل يدلّ الحديث على رفع الاقتضاء أيضا و مناسبه للمنه بعد ترتب سقوط القضاء عليه و اوضح.

هذا كله فى نسيان موضوع الجزء أو المانع، مثل ما لو صلى فى جزء غير مأكول اللحم ناسيا كونه جزء غير مأكول اللحم.

و أما النسيان و الجهل فى أصل الجزئيه و المانع الذى هو حكم كلى مثل نسيان أن الحمد جزء للصلاه، أو أن وبر غير المأكول مانع، أو الجهل بهما، فيتعين القول فيه بعدم رفع نفس الجزئيه و المانع، لا لعدم معقوليه تخصيص الخطاب بالناسى، بل لأجل لزوم تقييد وجود الجزئيه و المانع بقاء بالعلم بهما، و أنه بدون العلم لا جزئيه و لا مانع، و هذا و إن لم يستلزم الدور لإمكان كون العلم بالحدوث موجبا للبقاء، و الشكّ فى الحدوث مزيلا للبقاء، لكنك عرفت سابقا أنه خلاف ظاهر تعليق الرفع على ما لا يعلمون، حيث إنه ظاهر فى بقاء هذا الوصف فى ظرف الحكم، مضافا إلى كون ما ذكر تصويبا مجمعا على بطلانه.

و هذا بخلاف كون العلم داخلا فى موضوع محمول كما فى صورته الجهل بموضوع المانع، حيث إن ارتفاع المانع واقعا عن الوبر الغير المعلوم كونه من غير

المأكول يوجب تخصيص أدلّه مانعيّه أجزاء الغير المأكول بالأجزاء المعلومه كونها من غير المأكول، فإنّه غير مستلزم لشيء من المحذورين.

و بالجمله، ففي صورته نسيان الجزئيه و المانعيّه و جهلهما لا- بدّ من كون المرفوع آثارهما لا نفسهما، فيكون الجزئيه و المانعيّه ثابتتين في حقّ الناسى و الشاك، و لكن أثرهما و هو العقوبه على الترك ما دام شاكاً مرفوعه، فإذا ارتفع الشكّ و جب الإعادة و القضاء بقضيّه الجزئيه و الشرطيّه.

و ممّا يحتجّ به للاصوليين صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج

في من تزوّج امرأه في عدّتها؟ قال: أمّا إذا كان بجهاله فليزوّجها بعد ما ينقضى عدّتها، فقد يعذر الناس في الجهاله بما هو أعظم من ذلك، قلت: بأيّ الجهالتين أعدد، بجهالته أنّ ذلك محرّم عليه أم بجهالته أنّها في العدّه؟ قال: إحدى الجهالتين أهون من الاخرى، الجهاله بأنّ الله حرّم عليه ذلك، و ذلك لأنّه لا- يقدر معها على الاحتياط، قلت: فهو في الاخرى معذور؟ قال: نعم، إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أن يتزوّجها، حيث إنّ حكم فيه بالعدر في الشبهه الحكميه و هو الجهل بحرمة التزويج في العدّه، و الموضوعيه و هو الجهل بكون المرأه في العدّه مع العلم بأصل الحكم، بل جعل العذر في الحكميه أقوى منه في الموضوعيه، هذا.

و لكن هنا إشكالان من جهه فقه الحديث و فهمه:

أحدهما أنّ الحكم بالبراءه و العذر في الشبهه الحكميه في مفروض الروايه محلّ إشكال حتّى عند الاصولي، فإنّه يخصّص ذلك بالشكّ بعد الفحص، و الحكم المذكور أعني حرمة تزويج ذات العدّه، لكونه من الواضحات بين المسلمين لا يتحقّق بحسب الغالب فيه الشكّ بعد الفحص، لعدم بقاء الشكّ بعده و زواله، فالشكّ فيه غالباً لا يكون إلا قبل الفحص، و إنّما ذكرنا ذلك لثلاثا يقال:

يمكن تقييد إطلاق الحكم بالعذر في الحكميه بما بعد الفحص، فإنّه تقييد بفرد نادر و إلا أمكن التقييد، كما يتقيّد الحكم بالعذر في طرف الموضوعيه بصوره عدم سبق الشكّ بالعلم بكونها في العدّه، حيث إنّ مع ذلك لا مجرى للبراءه، بل للاستصحاب.

بل يمكن أن يقال مع عدم سبق العلم بالعدّه أيضا-حيث إنّ العدّه ليست إلّا- أمرا حادثا-إنّ المرجع استصحاب عدمها الأزلي،فيكون وجه المعذوريّه حينئذ هو الاستصحاب،كما أنّها في صورته قول المرأه بناء على حجّيه قولها أو أماره شرعيّه اخرى مستنده إلى قيام تلك الأماره،و الروايه بإطلاقها لجميع هذه الصور حكمت باستناد المعذوريّه إلى الجهاله،إلّا- أن يقال:إنّ الفروض المذكوره خارجه عن عنوان الجهاله،لأنّه عالم بالعدّه في بعضها بالأصل و في بعضها بالأماره،فتحمل الروايه على صورته الغفله عن الاستصحاب،فإنّ وجود الحكم الاستصحابيّ بواقعه لا يصير عذرا.

و الإشكال الثاني:أنّ الجهل إن كان المراد به في الموضوعين هو الغفله فكلا الجهلين مشتركان في عدم إمكان الاحتياط و إن كان المراد به في كليهما هو الشكّ و التردّد فهما مشتركان في إمكان الاحتياط،و إن كان المراد به في كليهما هو الأعمّ من الغفله و التردّد فكلاهما أيضا مشتركان في عدم الإمكان مع الغفله و الإمكان مع التردّد،و أمّا كون المراد في خصوص الجهل بالحكم هو الغفله و في الجهل بالموضوع هو التردّد فهو خلاف الظاهر؛لأنّ الظاهر اتّحاد المراد بلفظ الجهاله في الموضوعين.

و قد يقال (1)في دفع هذا الإشكال بأنّ اللفظ مستعمل في المقامين في معنى واحد و هو الجامع بين الغفله و التردّد أعنى عدم العلم،و لكن مصداق هذا المعنى الواحد في الجهل الحكمي منحصر في الغالب في الغفله،لما مرّ من أنّ الحكم واضح بين المسلمين،و الجهل بمثل هذا لا- يحصل إلّا على نحو الغفله،و إلّا فمع الالتفات لا يحصل الجهل،بل يصير معلوما،مثل وجوب الصلاه في هذه الشريعه،

ص: ٦٩

١-١ (١) -نقل الاستاد دام بقاءه عن حجّه الإسلام صدر الاصفهاني طاب ثراه أنّ هذا الوجه من الميرزا الشيرازي،و أنّه بعد التأمّل يعلم أنّه حقّ معنى الروايه و أطرى في توصيفه و نقله آقا رضا الهمداني في حاشيته على الرسائل أيضا.منه قدّس سرّه الشريف.

فإنه يمكن الجهل به على وجه الغفله، و أمّا على وجه الالتفات و التردّد فغير ممكن، فإنه لكثرة وضوحه بين المسلمين لا ينفكّ الالتفات إليه غالباً عن العلم به، نعم قد يجمع مع العلم بالخلاف، و لكنه فرد نادر.

و هذا بخلاف الجهل الموضوعي، فالغالب فيه كون الجهل فيه على وجه التردّد بمعنى أنّ من كان ملتفتاً و عالماً بأصل حكم حرمه تزويج ذات العده فهو عند إرادته تزويج امرأه مخصوصه قلماً يتفق أن يغفل عن حيث كونها في العده و عدمه، بل غالباً يكون ملتفتاً، فجعله يكون بنحو التردّد، و إذن فالحكم في كلّ من الموضوعين منزل على الفرد الغالب، فلهذا علل أهويته الجهل في الحكم من الجهل في الموضوع و أقوائيه العذر في الأول من الثاني بعدم إمكان الاحتياط في الأول و إمكانه في الثاني.

و لكن يرد على هذا أنّ من كان ملتفتاً و عالماً بحرمه تزويج ذات العده فيريد تزويج امرأه يكون هو متردداً في كونها في العده و عدمه، فلا ينفكّ غالباً عن التفتيش عن حال الزوجه لإمكان رفع هذا التردد بسهولة، فإنه و إن كان التزويج مع هذا التردد مباحاً تكليفاً، و لكن الأثر العمده في التزويج و هو حصول العلقه و عدم حصول البيّنونه الأبدية محلّ للاهتمام و التفتيش عن جهاته و أسبابه، و بعبارة اخرى: كما أنّ التكليف محلّ الاهتمام، كذلك الوضع، و لا- يمكن الاكتفاء فيه بالشكّ و إن كان يمكن في التكليف، ففرض عدم الاعتناء أو عدم العثور بما يرفع الشكّ و لو ظاهراً فرض نادر.

إلا- أن يقال: إنّ مرجع ما ذكر إلى أنّ الغالب رفع الجهل بالعده بالتفتيش، فلم يحمل لفظ الجهل على فرد النادر، بل هو نفسه نادر.

و بعبارة اخرى: فرق بين التنصيص بالفرد النادر و بين التخصيص أو التقييد به، و المستبشع هو الثاني، و ما نحن فيه من الأول.

فإن قلت: يمكن أن يعتمد على قول الزوجه بانقضاء عدتها، فإنهن مصدقات بالنسبه إلى مثل ذلك، ثمّ تبين كون إخبارها كذبا و وقوع التزويج في العده.

قلت: إن كان هذا الكذب عن تعمد من الزوجه فالتزويج و إن لم يكن محرّما على الزوج، و لكن يكون حراما على المرأة، و قوله عليه السلام فى الروايه:

«فليزوّجها بعد انقضاء عدّتها» يظهر منه رفع المانع من كلا- الجانبين لا من طرف الرجل فقط، و إن كان كذبها فى الإخبار عن اشتباه منها، فالحكم بجواز التزويج و إن كان صحيحا لكن كان ينبغى حينئذ عدم سوجه الإطلاق، بل تخصيصه بصوره الاشتباه، و المفروض خلاف ذلك و صدوره مطلقا، و تقييد إطلاقه بصوره الاشتباه أيضا تقييد بارد، هذا.

مضافا إلى ما مرّ من أنّ المعدوريّه حينئذ ليست للجهل، بل لأجل الحجّه الشرعيّه، و مفروض الروايه كون العذر مستندا إلى الجهل.

و يمكن توجيه الروايه على وجه آخر يسلم من الإشكاليين و هو أن يكون المراد بالجهاله فى الموضوعين هو الغفله كما هو الظاهر من هذه اللفظه، بخلاف لفظ الجهل، فقولك: فعل فلان كذا بجهاله، يعنى لا عن شعور و التفات، ثم يقال: إنّ نظر السائل إلى الجهل بجهتين من الحكم، لا- إلى الجهل بالحكم و الموضوع، يعنى أحدهما سؤال عن الغفله عن التكليف سواء نشأت عن غفله الموضوع أم الحكم، و الآخر عن الغفله من الوضع الناشئه من غفله الموضوع، لا أنّ كليهما سؤال عن جهل التكليف باعتبار قسميه من الحكمى و الموضوعى، فإنّ لتزويج ذات العده أثرين، أحدهما التحريم التكليفى المستتبع للعقاب و هو لنفس عمل التزويج، و الآخر أثر وضعى موضوعه المرأة و هو حرمتها الأبدية على المزوّج و خروجها عن قابليته الدخول فى حباله نكاحه.

فغرض السائل أنّ الشخص الغافل كان غافلا- بأنّ عمله و هو التزويج محرّم عليه تكليفا إمّا من باب الغفله الحكمية أو الموضوعية، و غافلا بأنّ المرأة فى العده- يعنى بنحو الغفله الموضوعية- باعتبار أثره الوضعى و هو الحرمة الأبدية الوضعية، فهو بأى من هاتين الجهالتين أعذر.

و توضيح جواب الإمام أنّ الجهاله بالحكم التكليفى أهون، و عذرهما أقوى،

فإن الاحتياط فيها غير ممكن؛ لأنّ العمل قد مضى و فات، ولا يمكن تدارك حرمة بعد وقوعه، فهو أولى بأن يرفع أثرها و هو العقاب، و أمّا الجهالة بأنّها في العدّه يعنى بالحرمة الأبديّة فهي ممكن فيها الاحتياط بأن يتجنّب عن تزويج الزوجه بعد ذلك- يعنى عند الالتفات و الخروج عن الغفله- فهو أقرب بأن لا- يكون عذرا و يحكم بالحرمة الأبديّة بعد ذلك، و لكنّه مع ذلك معذور فيه أيضا، فله أن يتزوّجها بعد انقضاء عدّتها.

و الشاهد على كون المراد بجهاله أنّها في العدّه هو الجهل باعتبار الأثر الوضعى دون التكليفى قول الإمام جوابا لقول الراوى: «فهو فى الاخرى معذور؟» نعم إذا انقضت عدّتها فهو معذور فى أن يتزوّجها» فإنّ الظاهر من الجواب أنّه كان غرض السائل متعلّقا بالحرمة الأبديّة، يعنى أنّه فى جهالته بأنّها فى العدّه و حرام عليه أبدا معذور، فلا يثبت فى حقّه الحرمة الأبديّة، فيجوز له التزويج بعد الانقضاء أو لا؟.

و قد يستدلّ على البراءة فى الشبهه الحكميّه بالحديث الشريف: كلّ شيء فيه

حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»

تقريب الاستدلال أنّ معنى قوله «فيه حلال و حرام» أنّه كان فيه احتمال الحليّه و احتمال الحرمة، و كان صالحا لأن يكون حلالا و أن يكون حراما و مردّدا بينهما، فكلّ شيء كان هكذا كان محكوما بالحليّه بمقتضى قوله: فهو لك حلال، و هذا شامل للشبهه فى الحكم الكلّى و للشبهه فى الحكم الناشئ من قبل الموضوع، فلحم الحمير الذى يكون فيه احتمال الحرمة و الحليّه و يكون شبهه حكميه داخل فى هذا الحكم، و اللحم الخاص الذى نشكّ أنّه حلال أو حرام للشكّ فى كونه من المذكّى أو الميتة الذى يكون شبهه موضوعيه أيضا داخل فيه، هذا.

و قد استشكل شيخنا المرتضى قدس سرّه على هذا التقريب بأنّ الترديد خلاف ظاهر الروايه، و إنّما ظاهرها التقسيم، بمعنى أنّ الظاهر من قوله: «فيه حلال و حرام» أن يكون القسم الحلال و القسم الحرام فيه موجودين فعلا، بحيث صحّ تقسيمه إلى الحلال و الحرام، لا أن يكون القسمان غير موجودين فيه فعلا،

و لكن صحّ أن يقال: هو إما حلال و إما حرام، فإنّ هذا خلاف ظاهر «فيه حلال و حرام» و إذن فإنّما يراد به التقسيم الخارجى و إما التقسيم الذهنى.

فإن كان المراد هو التقسيم الخارجى بأن يكون فى الخارج منقسما إلى القسمين فيكون مورد الروايه هو المجموع من حيث المجموع الذى كان فيه الحلال و الحرام مختلطين، مثل أموال الإنسان إذا مزج بمال غيره و اختلط الحلال بالحرام، فإنّه شىء يكون القسم الحلال و القسم الحرام موجودين فيه فى الخارج فعلا، و على هذا يكون مدلول الروايه حكما بالحليّه فى الشبهه المحصوره المقرونه بالعلم الإجمالى فى الموضوعات، غايه الأمر خرج مقدار القطع بالمخالفه عقلا.

و إن كان المراد هو التقسيم الذهنى كان مورد الروايه هو الجنس و الكلّى الذى اندرج تحته بحسب الذهن قسم حلال و قسم حرام فعلا و إن لم يصحّ تقسيمه إليهما بحسب الخارج، فجنس اللحم يصحّ تقسيمه فى الذهن إلى القسم الحلال الفعلى و هو المذكى، و القسم الفعلى الحرام و هو الميتة، فهذا الجنس الذى اندرج تحته القسمان فى الذهن يكون فى الخارج حلالا حتى يعرف كونه من الميتة، فاللحم المشتبّه كونه حلالا أو حراما للشكّ فى اندراجه تحت المذكى أو الميتة يكون حلالا حتى يعرف كونه من الميتة.

و بالجمله، فعلى هذا يكون مورد الروايه هو الشكّ فى الاندراج تحت أحد القسمين الثابتين للكلّى فى الذهن معينا، فيكون مدلولها حكما بالحليّه فى الشبهه الموضوعيه، و إذن فتكون الشبهه الحكميه التى هى محلّ الكلام خارجا عن موضوع الروايه على كلا- التقديرين؛ إذ على الأوّل منهما يكون مخصوصا بالشبهه المقرونه بالعلم من الشبهه الموضوعيه، و على الثانى منهما يكون مخصوصا بالشبهه الموضوعيه الابتدائيه، هذا

و قد يقال لتصحيح تعميم موضوع الحديث للشبهه الحكميه بأننا نختار الشقّ الثانى و هو أن يكون المراد هو التقسيم الذهنى، و لكن نقول: الجنس الذى تحقّق

له بحسب الذهن قسمان فعلا، أحدهما حلال و الآخر حرام إذا فرض أنّ له قسما ثالثا كان هو مشكوك الحكم، فلا إشكال في كون هذا الجنس محكوما بالحليّة إذا تحقّق في هذا القسم الثالث بمقتضى عموم الحديث.

مثلا- جنس اللحم يكون له قسم حلال و هو لحم الغنم، و قسم حرام و هو لحم الخنزير، و له أيضا قسم ثالث و هو لحم الحمار، فهذا الجنس إذا تحقّق في لحم الحمار أيضا يكون محكوما بالحليّة؛ لأنه جنس يكون فيه فعلا بحسب الذهن قسم حلال و قسم حرام، فيندرج تحت قوله: «فهو لك حلال» و لا- شكّ أنّ الشبهه في لحم الحمار حكميّة، فإذا عمّ الحديث هذه الشبهه الحكميّة أعنى ما كان قسما ثالثا للقسم الحلال و القسم الحرام تمّ المدّعى في غير هذا المورد مثل شرب التبن بعدم القول بالفصل.

و قد استشكل شيخنا المرتضى قدس سرّه على هذا التقرير إشكالين:

الأوّل: أن التقييد في الحديث بقوله: «فيه حلال و حرام» يكون فيه الشبهه الحكميّة لغوا، لأن عدم لغويّة القيد إمّا لكونه دخيلا في الموضوع أو في الحكم، و هذا القيد ليس له دخل في الشبهه الحكميّة لا في الموضوع و لا في الحكم، فإنّ الموضوع هو الكلّي المشكوك الحكم، و الحكم هو الحليّة الظاهريّة، إمّا عدم دخله في الموضوع فلاّ الشبهه في حكم لحم الحمار مثلا ليست ناشئه عن وجود لحم الغنم الحلال و لحم الخنزير الحرام، و إنّما منشأها عدم وجود النصّ لا على حرمة لحم الحمار و لا على حليّه، فلو كان كلا من لحمي الغنم و الخنزير حلالا أو كلا منهما حراما كان هذا الشكّ أيضا ثابتا، و أمّا عدم الدخّل في الحكم فلاّ حليّه لحم الحمار ظاهرا لا- يرتبط بحليّه لحم الغنم و حرمة لحم الخنزير فإنّ، الأوّل موضوع وراء ذينك الموضوعين، فلا يرتبط حكمه بحكهما، و لا دخل لحكهما في حدوث حكمه أصلا و هذا بخلاف الشبهه الموضوعيّة، فإنّ التقييد المذكور لا يكون فيها لغوا، لكونه دخيلا- في الموضوع، فإنّ الشكّ في حرمة اللحم الخاص و حليته إنّما هو ناش عن كون مطلق اللحم ذا قسمين، قسم حلال و هو المذكى و قسم

حرام و هو الميتة و عدم العلم فى اندراج هذا الخاص فى أحد القسمين.

و الاشكال الثانى: أنه قد جعل فى الحديث غايه الحل عرفان الحرام، فيلزم فى الشبهه الحكميه على التقرير المذكور أن يكون عرفان الحرام فى قسم موجبا لرفع الحليته عن قسم آخر، فيكون لحم الحمار حلالا حتى تعرف الحرمة فى لحم الخنزير.

و الحق اندفاع كلا الإشكالين، أما الأول فلأن التقييد المذكور لا يكون لغوا، لكونه دخيلا فى الموضوع، و ذلك لأن الشبهه فى لحم الحمار مثلا- و إن كانت كما ذكر ناشئه عن عدم النص، لكن لا- ينافى هذا أن يكون منشأها وجود القسمين الحلال و الحرام، فإنه لو كان النص على حليته كل لحم موجودا لما يكن شك فى حليته لحم الحمار، و لو كان النص على حرمة كل لحم موجودا لم يكن شك فى حرمة لحم، و لكن لما لم يكن شىء من هذين النصين و إنما صار بعض اللحوم حراما و بعضها حلالا فهذا أوجب الشك فى حكم لحم الحمار.

فهذا نظير ما يقال فى العرف: لو كان كل أفراد الإنسان أمينا لما شككت فى أمانه هذا الشخص، و لو كان كل أفراد خائنا ما شككت فى خيانه هذا الشخص، و لكن لما كان أفراد مختلفه فبعضها أمين و بعضها خائن فلا جرم شككت فى أمانه هذا الشخص و خيانه و هذا مطلب صحيح عرفى.

فإن قلت: وجود الحلال و الحرام قد يكون فى الحكميه منشئا و قد لا يكون.

قلت: فى الموضوعيه أيضا كذلك، فليس الشك فيها دائما مستندا إلى وجود القسمين؛ إذ كثيرا ما يتفق الشك لتردد الشىء بين أمرين وقعا بخصوصيتهما موضوع الحكم، لا أن الجامع صار بهذه الخصوصيه محكوما بالحل و بالآخرى بالحرمة، مثلا الموضوع المردد بين الخبز الحلال و البطيخ الحرام من هذا القبيل، فإنه لم يجعل الجامع بين الخبز و البطيخ موضوعا للحل بخصوصيه الخبزيه، و للحرمة بخصوصيه البطيخيه، لا نقول: ليس بينهما جامع عقلا، بل نقول: إن العرف يحكم أن الخبز موضوع محكوم بالحل و البطيخ موضوع آخر محكوم بالحرمة، فهذا القسم من الشبهات الموضوعيه غير مشمول للحديث، فكما يكتفى

بالمنشئيه الأحيانيه فى الموضوعيه فليكتف بها فى الشبهه الحكميه.

و حينئذ فيمكن أن يقال: إن هذا قرينه على عدم إرادته التقسيم الذهني، والحمل على الترييد أيضا بعيد، فيتعين فى التقسيم الخارجى والحمل على موارد الشبهه المحصوره الموضوعيه.

و أما الإشكال الثانى فهو بناء على حمل الروايه على التقسيم الذهني مشترك الورود بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه، فما كان دفعه فى الثانيه كان دفعا له فى الاولى، والحال أنه يظهر من شيخنا قدس سره سلامه الشبهه الموضوعيه عن هذا الإشكال، أما وروده فى الشبهه الموضوعيه فلأننا نقول: هذا الجنس أعنى اللحم الذى له قسم حلال و قسم حرام فى الذهن أحدهما المذكى و الآخر الميتة يكون بجميع أفراده حلالا حتى يعرف فى فرد واحد منه أنه من لحم الميتة؛ إذ حينئذ فقد صدق أنه قد عرف الحرام من هذا الجنس بعينه، فتكون الحليته مرتفعه عن سائر الأفراد المشتبهه، فيلزم أن يكون جميع الأفراد حلالا إلى أن يعرف الحرمة فى واحد منها.

فإن قلت: إن عرفان الحرمة فى فرد واحد ليس إلا غايه للحلّ فى هذا الفرد الذى عرفت حرمة دون الفرد الآخر الذى لم يعرف حرمة.

قلنا بمثل ذلك فى الشبهه الحكميه أيضا، فنقول: إن عرفان الحرمة فى لحم الخنزير ليس إلا غايه للحلّ بالنسبه إلى هذا القسم المعروف حرمة، دون لحم الحمار الذى لم يعرف حرمة، وبالجملة، إن كان المراد بعرفان الحرمة الذى جعل فى الحديث غايه للحلّ حقيقه عرفان جنس الحرام حتى يكون صادقا على فرد واحد كان الإشكال مشترك الورود على كلتا الشبهتين، وإن كان المراد أن عرفان الحرمة فى كل شىء ليس إلا غايه للحلّ بالنسبه إلى هذا الشىء دون غيره كان الإشكال غير وارد فى كلتا الشبهتين، ولكن حيث إن الظاهر هو إرادته عرفان جنس الحرام الصادق على فرد واحد كان الإشكال واردا على كليهما، فلا بد فى دفعه عن كليهما.

فنقول: إن عرفان الحرام غايه للقضيّه الاستغراقيه بوصف كونها استغراقيه،

فمعنى الحديث أنّ الجنس الذى هو اللحم المنقسم فى الذهن إلى القسم المذكى و القسم الميتة يكون بجميع أفراده حلالا، فكلّ فرد منه سواء كان ميتة واقعا أم مذكى واقعا فهو حلال، وكذلك جنس اللحم الذى له قسمان أحدهما لحم الغنم و الآخر لحم الخنزير، و له قسم ثالث و هو لحم الحمار، فهو بجميع أقسامه يكون حلالا سواء كان من القسم الحلال واقعا، أم من القسم الحرام حتّى يعرف الحرمة فى فرد واحد على الأوّل، أو فى قسم واحد على الثانى، فحينئذ يكون هذا الحكم العام الاستغراقى الاستيعابى و هو حليته كلّ فرد أو كلّ قسم مرتفعا، و هذا لا إشكال فيه؛ إذ لا إشكال فى أنّه بعد معرفه الحرمة فى الفرد الواحد أو القسم الواحد لم يبق هذا الحكم العام بعمومه.

و إذن فبناء على حمل الروايه على التقسيم الذهنى، فدلالته على البراءة فى الشبهه الحكميّة تامّة، غايه الأمر يكون موردها خصوص الشبهه الحكميّة التى كان له قسم حلال و قسم حرام، و لم يكن القسم الحرام بعد معروفا، فيتّم فى غير هذا و هو ما لم يكن له قسم حلال و قسم حرام و ما كان له ذلك بعد عرفان الحرام بعدم القول بالفصل.

و لكنّ الشأن فى إثبات ظهور الروايه فى التقسيم الذهنى دون الخارجى و هو غير معلوم، بل الظاهر منها لا يبعد أن يكون هو التقسيم الخارجى بقريته ذكر لفظه «بعينه» فإنّه مناسب للشبهه المحصوره، حيث إنّ الحرام فيه لا يعرف بعينه، مع أنّه ربّما يقال: إنّ العرف لا يدخل فى ذهنه من لفظ الشىء الطبائع الكليّه، بل الأشياء الموجوده فى الخارج، و كيف كان فأشكال الروايه إنّما هو إجمالها و عدم الظهور لها.

ثمّ على تقدير الحمل على التقسيم الخارجى يحمل على الترخيص فى ارتكاب بعض أطراف الشبهه المحصوره لا فى ارتكاب تمامها، فإنّه مخالفه قطعيه غير قابله للتخصيص، و أمّا ارتكاب بعضها فلا مانع منه عقلا بعد ورود الترخيص شرعا، و ليس على خلافه أيضا إجماع، و إنّما مدرك عدم افتائهم عدم الفهم من الحديث التقسيم الخارجى، فإذا فرض القطع بظهوره فيه فلا مانع من القول به، هذا.

و قد يستدل بمرسله الصدوق: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى

و الاستدلال به مبنى على أن يكون المراد بقوله «يرد» «يعلم»، فيكون المعنى: كل شيء لم يعلم فيه النهى فهو مطلق، فيكون عنوان مشكوك الحرمه داخلا فى موضوع الحديث.

لا يقال: إنَّ عنوان مشكوك الحرمه أيضا شىء لم يعلم النهى فيه، فيكون لأدله الاحتياط ورود على هذا الحديث.

لأننا نقول: الضمير فى قوله: «فيه» راجع إلى نفس الشىء، فالمعنى أن كل شىء لم يعلم ورود النهى فيه بعنوانه الأولى فهو بعنوانه الثانوى الذى هو كونه مشكوك الحكم يكون مطلقا، فيكون موضوع الحديث هو الشىء بعنوان كونه مشكوك النهى، كما فى أدله الاحتياط، فيكون بين هذا و تلك الأدله التعارض على فرض تماميتها سندا و دلالة.

و أمّا لو كان المراد بالورود هو الورد الواقعى بأن يكون المراد أن الأشياء قبل ورود النهى عنها شرعا يكون على الإباحه، فالاستدلال حينئذ غير وجيه، و ذلك لأن الشبهه الحكميه لم يعلم أنه ممّا ورد فيه النهى أو لم يرد، فيكون التمسك فيها بالحديث تمسكا بالعام فى الشبهه المصادقيه.

إلا أن يقال: إنه يمكن تنقيح هذا الموضوع فى الشبهه الحكميه بالاستصحاب، فإن موضوع شرب التتن مثلا لم يكن النهى عنه على فرض وجوده إلا حادثا و لم يكن ثابتا فى الأزل، فعدم ورود النهى فيه فى الأزل ثابت على كل حال، فيستصحب هذا العدم فيقال: إن شرب التتن ممّا لم يرد فيه نهى بمقتضى الاستصحاب، و بعد ذلك يحكم باندراجه تحت قوله: «مطلق»، و لكن بعد جريان هذا الاستصحاب فهو يكفي لإثبات المرام و لا حاجه معه إلى التمسك بالحديث. (1)

ص: ٧٨

١-١) - يمكن تصحيح التمسك مع ذلك بأن يقال: المراد بقوله: «يرد» هو البروز و الظهور على النحو

نعم يكون هذا الاستصحاب نافعا للتمسك بالحديث على قول من لا يرى استصحاب العدم الأزلي جاريا مثل شيخنا المرتضى، فإنه قائل بأن مورد الاستصحاب لا بد أن يكون شيئا قابلا للجعل بالاستصحاب، فلو كان ممّا لا يقبل الجعل فلا يجرى فيه الاستصحاب إلا بواسطة ما يقبله، فالعدم الأزلي لا يصير مجرى للاستصحاب إلا أن يكون موضوعا لأثر شرعي، لأن العدم ليس قابلا للجعل، وإنما هو مسبب عن عدم الجعل، فعلى هذا يستصح عدم ورود النهي الثابت في الأزل فيرتب عليه أثره الشرعي الذي رتب عليه بمقتضى هذا الحديث و هو الإباحة و الإطلاق.

و أمّا على ما نختاره كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى من جريان الاستصحابات العدمية فلا يكون هذا الاستصحاب نافعا بحال الحديث، لكونه مغنيا عن التمسك به، وبالجملة، فعلى المختار لا يكون التمسك بالحديث بناء على المعنى المذكور صحيحا، لأنه مع قطع النظر عن الاستصحاب يكون من باب التمسك بالعام في الشبه المصادقيه، و مع ملاحظه جريانه فلا حاجه إلى التمسك بالحديث.

هذا تمام الكلام في الأدلة اللفظية التي اقيم على البراءة، و قد عرفت أن أقواها

سندا و دلالة هو حديث الرفع، و أمّا سائر ما ذكره مما لم نتعرّض له فلا جدوى تحتها، فلهذا طوينا عن ذكرها كشحا.

و قد يتمسك للبراءة باستصحاب عدم ثبوت التكليف فى الأزل

نظير التمسك فى بحث تأسيس الأصل عند الشكّ فى الحجّية و عدمها لكون الأصل عدم الحجّية باستصحاب عدم ثبوت الحجّية فى الأزل، و حاصل تقريره أنّ التكليف و الحجّية يحتاجان إلى الجعل، و الجعل أمر حادث بمعنى أنّه لم يكن موجودا فى الأزل و قبل خلقه المخلوقات، فقبل الجعل كان التكليف و الحجّية منعدمين بالعدم الأزلّى، فيمكن تأسيس الأصل عند الشكّ فى حجّية شيء و عدمها على عدم الحجّية بمقتضى استصحاب عدمها الأزلّى، و كذا فى الشبهة الحكميّة و الشكّ فى التكليف يمكن إثبات البراءة و عدم التكليف باستصحاب عدمه الأزلّى.

و لكن استشكل على هذا الاستصحاب شيخنا المرتضى قدّس سرّه، و حاصل ما يوجد من كلماته قدّس سرّه على استصحاب عدم التكليف فى بحث البراءة و على استصحاب عدم الحجّية فى بحث تأسيس الأصل للشكّ فى الحجّية و عدمها إشكالان:

الأوّل: لغويّه هذا الاستصحاب، بمعنى أنّه يكفى الشكّ فى هذين الموضوعين أعنى التكليف و الحجّية فى الحكم بعدم ترتيب آثارهما، فإنّ العقل مستقلّ بقبح العقاب مع الشكّ فى التكليف، و كذا مع الشكّ فى الحجّية، فيكون التوسّل فى إثبات عدم آثارهما بذيل استصحاب عدمها و إحراز عدمهما به أوّلا ثمّ الحكم بعدم الآثار من قبيل الأكل من القفا.

و الثانى: أنّه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون مورده منتهيا إلى الجعل، فلا بدّ أن يكون إمّا موضوعا له أثر مجعول، و إمّا حكما كان نفسه المجعول، و هذا العدم الأزلّى ليس نفسه مجعولا، فإنّ العدم غير قابل للجعل و لا للانجعال، بل لا يصحّ الحكم عليه بالأزليّه و الشبيّهة و الموضوعيّة، و كذلك ليس له أيضا أثر مجعول، فإنّ أثر عدم التكليف و عدم الحجّية إنّما هو عدم المؤاخذه و العقوبة و هو عقليّ غير قابل لجعل الشارع.

و يمكن الخدشه فى هذا الإشكال الثانى، و بيان الخدشه يكون بيان مقدمات:

الاولى: أنّ ما صار معروفًا و مشهورًا من أنّ المتيقن السابق المشكوك اللاحق إذا كان موضوعًا فقضيته «لا تنقض» جعل أثره، و إن كان حكمًا فقضيته جعل نفسه، مثلًا لو علم الخمرية ثم شكّ فيها فمدلول لا تنقض هو جعل «لا تشرب»، و لو علم بتكليف ثم شكّ فيه فمدلوله جعل نفس هذا التكليف، كيف جاز تأديته هذا المعنى المختلف بعبارة واحده، و بأى وجه يفسّر هذه القضية حتى يصير مدلوله فى الموضوع جعل الأثر و فى الحكم جعل النفس، فما يكون الجامع بين هذين؟ و إلاّ فإن لم يكن جامع فمدلول القضية إمّا وجوب عدم نقض نفس المتيقن فلا يشمل إلاّ الاستصحاب فى الأحكام، و إمّا وجوب عدم نقض أثره فيلزم اختصاصه بالموضوعات.

فقول: لا- إشكال أنّ هذه القضية فى مقام إعطاء أمر و إيجاب عمل من المولى بالنسبة إلى العبيد، و يقتضى وجوب عمل عليهم، فيكون بالنسبة إلى نفس هذا العمل أمرًا و إلى نقضه نهياً، فالمراد به النقض العملى، يعنى كلّ عمل كان للمتيقن فالشاك يجب عليه هذا العمل و يجعله الشارع عليه، مثلًا فى حال اليقين بحياه الزيد كان عمل المكلف أخذ النفقه من مال الزيد و إعطائه زوجته، ففى حال الشكّ مقتضى «لا تنقض» هو الأمر بهذا العمل، و كذلك مع اليقين بوجود صلاه الجمعه يكون عمل المكلف الإتيان بالصلاه، فقضيته «لا- تنقض» ايت بهذه الصلاه فى حال الشكّ ففى كلّ من المقامين مدلول الحديث عدم نقض العمل الثابت للمكلف فى السابق، غايه الأمر أنّ المتيقن لو كان موضوعًا فالعمل السابق ترتيب أثره، و لو كان حكمًا فالعمل السابق هو المشى على وفقه، و لازم هذا الحكم فى الموضوع جعل مماثل الأثر، و فى الحكم جعل مماثل نفسه، مثلًا فى حال العلم بالخمرية كان أثر هذا الموضوع «لا تشربه» و فى حال الشكّ يكون مقتضى اعلم العمل السابق هو «لا تشرب» أيضًا، فهذا النهى عن الشرب الجائى من قبل عدم نقض العمل السابق مماثل لذاك النهى عن الشرب الجائى من خطاب «لا تشرب

الخمير»، وكذلك خطاب «افعل الصلاة» الناشئ من عدم النقض في حال الشك مماثل لخطاب افعل الصلاة الناشئ من خطاب «صل» الثابت في حال اليقين وبالجملة، بعد ثبوت مماثل الحكم السابق الثابت في حال اليقين في حال الشك و التصاقه بحال اليقين يصير المحصل بقاء نفس الحكم في الأحكام، و بقاء الأثر في الموضوعات، بمعنى حصول مماثلها في حال الشك.

و إذن فعلم أنّ معيار هذه القاعده عمل المكلف الثابت في حال اليقين، فإنّه ممّا يقبل تشريع الشارع عليه، و أمّا نفس عدم نقض الموضوع الخارجى بدون توسط عمل المكلف فليس من وظيفه الشارع، وبالجملة، ليست القضية مكوّنه للموضوعات المعلومه إذا شكّ فيها، فمصحح عدم النقض عدم الخروج عن وظيفه الشارع، و كلّما كان في البين عمل المكلف فليس بخارج عن وظيفه الشارع.

المقدمه الثانيه: أنّه يجب إجراء هذه القاعده في كلّ موضع أمكن إجراء «لا تنقض» فيه، و هو كلّ مورد كان في حال اليقين عمل للمكلف، فيجب إجراء «لا تنقض» في كلّها بدون استثناء لعدم جواز التخصيص.

المقدمه الثالثه: أنّ المتيقّن بعدم التكليف لا إشكال في أنّ عمله الإطلاق و الاختيار، بمعنى أنّه إن شاء يفعل و إن شاء يترك.

و المقدمه الرابعه: أنّ هذا المعنى أعنى العمل على وجه إطلاق العنان يكون من وظيفه الشرع الحكم به، و ليس الحكم به خارجا عن وظيفته كما في جعل الإباحه.

فتحصّل النتيجه من جميع هذه المقدمات أنّ العدم الأنزلى للتكليف و إن كان نفسه غير مجعول و لا له أثر مجعول، و لكن مع ذلك يمكن شمول «لا تنقض» له، فيكون مفاد الاستصحاب فيه أنّ المكلف كلّ عمل كان يفعله إذا كان متيقّنا بعدم التكليف لا بجعل الشارع، بل بمقتضى طبعه، فالشارع يحكم عليه ببقائه على هذا العمل في حال الشكّ أيضا، فكما كان في حال تيقّن عدم التكليف مختارا بين

الفعل و الترك، فيقول له الشارع: كن في حال الشك أيضا بهذه الحالة، فيكون مرجع هذا الاستصحاب إلى الإباحة الشرعية الحاصلة بنفس هذا الاستصحاب الغير الموجوده قبله.

و الحاصل: أنا لسنا بملتزمين في باب الاستصحاب بلزوم عدم خروج مورد الاستصحاب عن الشقين، أعني الموضوع ذى الأثر الشرعى، و الحكم المجعول الشرعى، بل نلتزم بكون مورد غير خارج عن وظيفه الشرع، و أمّا ما يوجد في عبائر العلماء من لزوم كونه من أحدهما إنما هو ناش عن زعم انحصار النقض العملى فى الموردين، فنحن إذا وجدنا موردا لم يكن موضوعا ذا أثر شرعى و لم يكن نفسه أيضا مجعولا شرعيا و صحّ مع ذلك فيه عدم النقض الشرعى فلا مانع من إجراء القاعده فيه؛ إذ لم يذكر اسم لهذا التفصيل فى القاعده أصلا كما هو واضح.

هذا تمام الكلام فى الشبهه الحكميه فى حقيقه التكليف و الإلزام بأقسامها من الإيجابيه و التحريميه سواء كانت ناشئه من فقد النصّ أو اجماله أو تعارض النصّين على ما يقتضيه القاعده الأوّليه العقلية و النقلية مع قطع النظر عن القانون الجديد المخترع للشرع على خلافها فى بعض هذه الأقسام، و هو ما كان ناشئا من التعارض، و قد عرفت أنّ قضيه العقل و النقل جميعا هو البراءه.

بقى هنا أمران؛

الأول: فى الشبهه فى أصل الإلزام و التكليف الناشئه من اشتباه الأمور الخارجيه

التي يعبر عنها بالشبهه الموضوعيه

فنقول: لا بدّ أولا من تصوير ما لها من الأقسام الحاصله لها باعتبار أنحاء تعلق الحكم بالموضوع، ثمّ التكلّم فى قضيه حكم العقل فى هذه الأقسام، فنقول: تعلق الحكم أمرا كان أم نهيا بموضوعه يتصوّر على أنحاء ثلاثه، فقد يتعلّق بالصيغه باعتبار صرف الوجود، فإن كان الحكم أمرا كان أصل وجود الطبيعه الناقض لعدمها الأزلى الذى ينطبق قهرا على أول ما يوجد من أفرادها مطلوبا من

ص: ٨٣

المكّلف، وإن كان نهياً كان أصل وجود طبيعه الناقض لعدمها مبعوضاً، و يطلب من المكّلف إبقاء الطبيعه على حالها العدميّة، بحيث لو أوجدها فى ضمن فرد منها فقد فات غرض المولى، و إيجاد الفرد بعد ذلك لا يوجب فوت غرض أصلاً.

و قد يتعلّق الحكم بالطبيعه باعتبار مجموع الوجودات، فإن كان أمراً كان إيجاد جميع الأفراد مطلوباً من المكّلف، فلو أتى بالجميع فقد حصل غرضاً واحداً للمولى، و لو لم يأت بالجميع و لو بسبب عدم الإتيان بفرد واحد فقد فوّت هذا الغرض الواحد، و صار إتيانه بباقي الأفراد لغواً، و إن كان نهياً كان إيجاد جميع الأفراد مبعوضاً للمولى، و يطلب من المكّلف ترك المجموع، بحيث يتوقّف فوت الغرض بالإتيان بكلّ فرد بدون استثناء شىء منها، فلو أتى بالكلّ إلّا واحداً فقد امتثل المولى و حصل غرضه.

و قد يتعلّق بالطبيعه باعتبار كونها مرآة لأفرادها، فإن كان أمراً كان هنا أغراض عديده و أوامر عديده على حسب مقدار الآحاد، و يصير كلّ فرد مستقلاً تحت الأمر و متعلّقاً للغرض بدون ارتباط لفرد آخر فى هذا الغرض أصلاً، و إن كان نهياً اشتغل ذمّه المكّلف بنواهى عديده على مقدار الآحاد، فكلّ منها متعلّق لنهى مستقلّ من دون ربط لواحد منها فى النهى المتعلّق بالآخر أصلاً. فهذه أنحاء تعلّق الحكم أمراً و نهياً بالموضوعات، فالشبهه الخارجيّة الموضوعيّة يختلف أصلها العقلي باختلاف هذه الأقسام.

و تفصيله: أنّه إن كان الموضوع الكلى متعلّقاً للأمر على النحو الأول بأن كان المطلوب إيجاد الطبيعه فى الخارج و نقض عدمها الأزلّى، فشبهه المصدقيه ليس حكم العقل فيها بالبراءه، و ذلك لأنّ اشتغال الذمّه بالتكليف يقينا يقتضى الفراغ منه يقينا و هو لا يحصل بإتيان الفرد المشكوك، و يتوقّف على إتيان الفرد المعلوم حتّى يحصل البراءه جزماً، فحكم العقل عدم الاكتفاء بالمشكوك و لزوم الإتيان بالمعلوم، و هذا تضيق الدائره على المكّلف و رفع لتخيره بالنسبه إلى الفرد المشكوك، و هذا واضح.

و إن كان الموضوع الكلى متعلقاً للنهي على هذا النحو بأن كان المطلوب عدم الوجود للطبيعه بذاك المعنى أو في قبال عدمها الأزلى، فالشك في أن هذا مصداق له أو لا في الحقيقة شك في أن وجود الطبيعه المبعوض هل يحصل بإيجاد هذا حتى يكون إتيانه مخالفه لنهي المولى، أو لا- يحصل حتى يكون إتيانه غير مرتبط بنهيه، و من المعلوم أن حكم العقل حينئذ لزوم الاحتياط بالاجتناب من هذا الفرد، و ذلك لأن الجزم بالفراغ عن هذا التكليف موقوف بالجزم بعدم صدور الطبيعه من المكلف في ضمن شيء من أفراده أصلاً، و هو موقوف على اجتناب معلومات الفردية و مشكوكاتها جميعاً.

و لكن نقل الاستاد دام ظلّه عن استاديه المرحوم السيد محمد و الميرزا محمد تقي الشيرازي أعلى الله مقام الأول و أطال عمر الثاني الإصرار على أن النواهي المتعلقة بالعناوين بهذا النحو ليست منجزه للتكليف في الأفراد المشكوكه، بل حكم العقل في تلك الأفراد هو البراءة، و غايه ما يمكن أن يقال في تأييد هذا القول أن المكلف في الحقيقة مأمور بترك تمام الأفراد حتى لا تدخل الطبيعه في الوجود على نحو تعلق الأمر بالمركب، فإن التروك بمنزله الأجزاء للمأمور به، و الأمر الواحد قد تعلق بمجموعها، بحيث لو أخلّ بواحد من هذه التروك فقط مع إتيان الباقي ما حصل الامتثال و وقع سائر التروك لغوا.

و إذن فلو شكّ المكلف في أن ترك الشيء الخاص هل هو جزء لهذا المركب حتى يتوقف الامتثال على ضمّه بباقي التروك أيضاً، أو ليس بجزء حتى لا- يكون الإخلال به مضراً بالمأمور به، كان هذا من أفراد الشك في المكلف به، لدورانه بين الأقل و الأ-كثر الارتباطيين، حيث لا- يعلم بأن المطلوب منه عشره تروك أو أحد عشر تركاً، فحاله حال الشك المفهومى في المكلف به، لدوران مفهومه بين عشره أجزاء و أحد عشر جزءاً غايه الأمر أن دوران المكلف به بين الأقل و الأ-كثر نشأ في الثاني من الشك في المفهوم الكلى لعنوان المأمور به، و نشأ في الأول من الشك في مصداقه مع تبين مفهومه، و مجرد هذا لا يوجب الفرق في ما

هو ملاك حكم العقل؛ إذا التكليف في كليهما ينحلّ إلى معلوم تفصيلي و مشكوك بدوي، فالتكليف بالنسبه إلى القدر المتيقن في كلا المقامين معلوم، و بالنسبه إلى الزائد مشكوك، فيشترك المقامان في حكم العقل بالبراءه عن التكليف بالزائد.

و الحاصل أنّ الشكّ في المقام مركّب من جهتين، الأولى: كونه شكّا في الأقلّ و الأ-كثر الارتباطيين، و الثاني: كونه شكّا موضوعيّا، و نحن إذا حكمنا بالبراءه في كلّ من الشكّين عند انفراده عن الآخر، فكيف نتوقّف عند اجتماعهما؟

و حاصل الدفع أنّه لو كان الحكم متعلّقًا بالخارجيّات كما هو مبني القائل بالامتناع في مبحث اجتماع الأمر و النهي، كان ما ذكر حقًا؛ إذ ليس النهي عن صرف الوجود إلّا راجعا إلى النهي عن هذا و هذا إلى آخر الأفراد، و هكذا الأمر بالطبيعه أو النهي عنها باعتبار مجموع الوجودات، و أمّا إذا قلنا بأنّ الأحكام لا- يتعلّق بالخارجيّات بل بنفس العناوين كما هو مبني القائل بالاجتماع فحينئذ و إن كان المقام ليس من باب الشكّ في المحصّل، و ذلك لأنّ الشكّ هنا في الانطباق و عدمه، و لكن ما هو الملاك في ذلك المقام بعينه موجود هنا، و هو أنّه لا شكّ في الحكم و لا في متعلّقه، و بعده لا محيص عن الخروج عن العهد، فإنّه من هناك أصل إيجاب الطهاره معلوم، و الطهاره أيضا مفهوم مبين لا إجمال فيه بحسب المفهوم، و بعد ذلك مجرد الشكّ في مقام الانطباق لا يجدي شيئا، فكذلك نقول في المقام حرفا بحرف.

و الحقّ عدم جريان البراءه، و استقلال العقل بالاحتياط، و فساد هذا الكلام و بيانه يتوقّف على تقديم مقدّمه و هي أنّ التكليف متعلّق بالطبيعه، و أمّا سرايته إلى الفرد فهي عقلي، و ما وقع موردا لحكم الشرع و يكون المكلف مأخوذا به و مسئولا عنه إنّما هو نفس الحقيقه المعرّاه عن الخصوصيّات، فليس شيء من الأفراد و الأشخاص متعلّقا للتكليف في نظر الشارع و الحاكم، (1) بمعنى أنّ القدر

ص: ٨٦

١- ١) - غايه ما يتوهم للفرق بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه في ما كان متعلّق الحكم هو الطبيعه بـ

الذى يكون الزائد عليه غير مأخوذ هو أصل الماهية و الحقيقه الموجوده فى ضمن كل شخص و كل خاص، لكن الزوائد و الخصوصيات الشخصيه التى قوام الخاص بها خارجه عن مورد التكليف، و الاكتفاء بالخاص فى مقام الامتثال إنما هو من باب التسليم من باب انطباق المطلوب عليه عقلا، لا لكونه متعلق التكليف مستقلا.

و لهذا يقال فى جانب الأمر المتعلق بالطبيعه بأنّ التخيير بين الأفراد عقليّ و لو كان الفرد مورد التكليف شرعا، كان التخيير شرعيّا فمعنى كونه عقليّا أنّ الشرع و إن أراد من المكلف أمرا واحدا و هو الطبيعه، و لكن عند التسليم يخيّره العقل بين الأفراد؛ لصدق الطبيعه على كلّ منها و انطباقها عليه.

و إذن فنقول: كما أنّ الزائد على المقدار الذى وقع تحت التكليف ليس على المكلف، كذلك المقدار الذى وقع تحته أيضا يجب بحكم العقل أن يحصل اليقين بالفراغ

عنه و عدم الاكتفاء بالاحتمال، فكما أنه في مورد الأمر بالطبيعة بلحاظ صرف الوجود قد تعلق الأمر بحقيقته مبيّن المفهوم، و يجب الإتيان بها في ضمن فرد معلوم، و لا يحلّ أن يكتفى بالفرد المشكوك، فكذلك في مورد النهى عن الطبيعة بهذا اللحاظ أيضا تعلق الطلب و الأمر بحقيقته مبيّن المفهوم و هو عدم وجود الحقيقه، و خصوصيّة الكون عشره تركا أو أحد عشر ليست إلا مثل خصوصيّة الزيديّه في ما إذا تعلق الطلب بماهيّه الإنسان.

و بالجمله، فانطبق هذا المعنى على الأحد عشر معلوم، و انطبقه على العشره غير معلوم، فالإكتفاء بالعشره في مقام الامتثال اكتفاء بالمصداق المشكوك لما هو المأمور به و هو غير جائز في حكم العقل، و حاصل الفرق بين الشكّ المصداقي أو المفهومي في المقام أنّ التكليف بالمعنى المبيّن الحقيقه قد تمّ الحجّج عليه من قبل المولى في الأوّل، فوجب الخروج عن عهده بإتيان الزائد، و في الثانى الإجمال ثابت في متعلق التكليف، فالحجّج من قبل المولى ناقصه، فيحصل المجال للبراءه العقلية في الزائد، و أظنّ أنّ هذا من قبيل الواضحات.

و من هنا يظهر الكلام في ما إذا كان الموضوع الكلى باعتبار مجموع الوجودات متعلّقا للأمر، فشكّ في شيء أنّه مصداق له حتّى يجب الإتيان به؛ لتوقّف إيجاد المجموع عليه، أو لا حتى لا تكون المخالفه و الموافقه مرتبطين بتركه و فعله أصلا، و لا يخفى أنّ هنا أيضا محلّ للكلام السابق مع دفعه، من حيث إنّ الأمر دائر بين مطلوبيّيه عشره أفعال أو أحد عشر، و لا يخفى أنّ المطلوب كلّ ما يوجد من الحقيقه من حيث المجموع، و هو مفهوم مبيّن يشكّ صدقه على العشره و يعلم على الأحد عشر.

و أمّا إن كان الموضوع الكلى متعلّقا للنهى بهذا الاعتبار، أى باعتبار مجموع الوجودات بحيث كان الغرض حاصلًا بترك واحد من الأفراد، فالشكّ في شيء أنّه مصداق له أو لا؟ يرجع إلى الشكّ في أنّه هل يكتفى في الترك الواحد المطلوب بتركه أو لا بدّ من ترك واحد من الأفراد المعلومه، و الظاهر عدم

الإشكال في لزوم الثاني، فإنّ، مرجع «لا- تأت بهذا المجموع» إلى الخطاب بلزوم ترك واحد من أفراد طبيعته، و كما قلنا في الخطاب بفعل واحد: إنّه لا بدّ من تسليم مقطوع المصداقيه، و لا يجوز الاكتفاء بالمشكوك، فكذا في الثاني لا يجوز أن يأتي بجميع المقطوعات و يترك واحدا مشكوك المصداقيه امثالا لذلك الخطاب، فإنّهما من واد واحد كما هو واضح.

بقي ما إذا كان الموضوع الكلّي متعلّقا للأمر أو النهي باعتبار مرآيته للأفراد و قد عرفت أنّه في الحقيقه ينحلّ إلى أوامر و نواهي عديده بعدد الأفراد، فإذا شكّ في أنّ هذا الشيء الخاص من أفراد هذا الكلّي أو لا فقد شكّ في تكليف مستقلّ إيجابى أو تحريمى متعلّق به بدوا.

و بعبارة اخرى: توجّه عشره تكاليف معلوم، و توجّه الحادى عشر غير معلوم، فيكون موردا للبراءه؛ إذ لا فرق في جريان البراءه بين الشكّ في التكليف الناشى من الشكّ في الكبرى كما لو لم يعلم أصل حرمة الخمر، و الناشى عن الشكّ في الصغرى، كما لو لم يعلم خمريّه هذا المائع الخاص، فالحجّه على التكليف في هذا الخاصّ غير تامّه في هذه الصوره، كما تكون غير تامّه على التكليف في العام في الصوره الاولى، فيكون العقاب على المخالفه في كليهما عقابا بلا بيان فتدبر.

الثانى: اصل عدم التذكيه

الأمر الثانى: أنّ التمسّك بالبراءه و الحليّيه في الشبهه الموضوعيّه إنّما هو في ما لم يكن في السين أصل حاكم عليها مثل الاستصحاب، و من جمله الموارد التى وجد فيها هذا الأصل اللحم المرّدّد بين المذكى و الميتّه فإنّ المرجع فيه أوّلا ليس ما اشتهر من قولهم: الأصل في اللحوم هى الحرمة، إذ لم يرد به آيه أو روايه، بل المرجع استصحاب عدم التذكيه الثابت حال الحياه فإنّ الحليّيه قد علّقت في الآيه الشريفه أعنى قوله تعالى: «و ما أَكَلِ السَّبُعِ إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ» على التذكيه.

فإذا شكّ في الحليّيه لأجل الشكّ في التذكيه كان استصحاب عدم التذكيه جاريا؛ فإنّ التذكيه أمر وجودى، و به يحكم بالحرمة و النجاسه و هو حاكم على

أصالتى الحليته و البراءه، (١) و الطهاره لا تعارض بأصالة عدم تحقق الميتة التى جعلت موضوعا للحرمه فى الآيه الشريفه: «حرمت عليكم الميتة» فإن عنوان الميتة ليس إلا أمرا عدميًا، فإنه عبارة عن عدم تحقق شروط التذكية المقرره فى الشرع مع إزهاق الروح، و هذا اصطلاح ثانوى متشرعى له و إن كان فى العرف العامّ عبارة عن خصوص حتف الأنف، و إذن فليس عنوانا آخر غير التذكية، بل هو عدم عنوان التذكية فأصالة عدم التذكية، مضمونها إثبات الميتة الشرعيه، هذا فى ما إذا لم يكن فى البين شبهه حكميه بأن كان اللحم المذكور من الشاه و شكّ فى تحقق شروط التذكية فيه.

و أما إن كانت الشبهه حكميه مثل الحيوان المتولد من غير مأكول مثل الدبّ و مأكول مثل الشاه مع عدم تسميته باسم أحدهما- حيث إنه يشكّ فى صيروره لحمه بعد التذكية حلالا- أو لا لأجل الشكّ فى قابليته للتذكية و عدمها، و هذا الشكّ فى اللحم الخاص ليس راجعا إلى الموضوع، للعلم بتحقيق شروط التذكية من إسلام الذابح و الاستقبال و التسميه و كون آله الذبح حديدا و غيرها، و الشكّ إنّما هو فى قابليته هذا الصنف من الحيوان للتذكية و عدمها- فجريان الاستصحاب فى هذه الشبهه مبنى على مطلب آخر و هو تحقيق أنّ التذكية، ما هى؟

فإن قلنا: بأنّها عبارة عن نفس هذه العمل و الحركة الخارجيه مع الكيفيه الخاصه فليس فيه شكّ حتّى يجرى فيه الاستصحاب، و ليس هنا أصل يحرز به القابليه أو عدمها، فيكون أصالة الإباحه و الطهاره جاريه.

و أمّا إن قلنا بأنّها عبارة عن أمر بسيط متحصّل من هذا العمل الخارجى نظير الطهاره فى الإنسان حيث إنّها حاله منتزعه من الغسلتين و المسحيتين، و نظير الحدوث فإنه ليس عبارة عن العدم إلى الحال و الوجود من الحال، و إنّما هما

ص: ٩٠

١- (١) - يعنى الشرعيتين، و إلاّ فبالنسبه إلى البراءه العقلية و ارد. منه قدّس سرّه.

منشأ انتزاعه، فحينئذ يكون بهذا المعنى مشكوكه، فإنَّ القابليَّة أيضا دخيله في منشأ الانتزاع و هي مشكوكه، فيكون استصحاب عدمها جاريا، و به يحكم بالحرمة و النجاسة، فتحصل أنَّه لا تفكيك في الحكمين في اللحم المذكور أصلا بأن يكون في مورد محكوما بالحرمة و الطهاره، بل الحرمة و النجاسة، و الحليَّة و الطهاره متلازمان.

تتميم

للشكِّ في اللحم من حيث التذكيه و عدمها صورتان أخريان:

الاولى: اللحم المرذد بين كونه من الغنم أو الكلب مثلا- الثانيه: الشبهه الحكميه و هو اللحم من الحيوان المتولّد من الحيوانين المشكوك حكمه الكلي، و الصورة الاولى التي هي الشبهه الموضوعيَّة لها صورتان؛ الاولى: أن يكون الشكِّ في الحيوان الذي اخذ منه هذا اللحم أنَّه كلب أو غنم، و الثانيه: أن لا- يكون شكِّ في حيوانه بأن يكون في البين غنم مذبوح و كلب كذلك، و شكِّ في أنَّ هذه القطعه من اللحم قطعت من الأوّل أو الثاني.

و على كلّ من التقادير الثلاثة إمّا يشكِّ في وقوع الامور المعتره في التذكيه، و إمّا يقطع بوقوعها، فلا إشكال في الأوّل أعنى الشكِّ في وقوع الامور في أنَّ أصله عدمها موجه للحرمة؛ إذ بعد ما كانت كذلك مع إحراز الغنميَّة مع عدم بطريق أولى، إنّما الكلام في صوره القطع بوقوعها.

فحينئذ نقول: تاره نختار أنَّ في حليَّة الغنم يعتبر أمران، الأوّل: التذكيه، و الثاني: قابليَّة المحلِّ، و اخرى نختار أنَّ قابليَّة المحلِّ مأخوذه إمّا في مفهوم التذكيه قيّدا، بأن كانت هي هذه الامور بشرط وقوعها في المحلِّ القابل، و إمّا في منشأ انتزاعها بأن كانت هي أمرا بسيطا منتزعا من هذه الامور مع القابليَّة.

فإن اخترنا الأوّل فأصالة الحلِّ في جميع الصور جاريه؛ لأن وجود التذكيه معلوم، و القابليَّة التي شكِّ فيها لا أصل يحرز وجودها أو عدمها، لعدم الحاله

السابقه، فيبقى أصله الحلّ سليمه عن الحاكم.

و إن اخترنا الثاني فلا- إشكال في القسم الثاني من الشبهه الموضوعيّه و هي ما إذا لم يكن شكّ في الحيوان، فإنّ أصله عدم التذكيه في الحيوان غير جاريه، لفرض دورانه بين حيوانين لا- شكّ في أحدهما خارجا، و المعتبر في الاستصحاب الشكّ الخارجى، فيكون أصله الحلّ أيضا سليمه عن الحاكم.

و يبقى الكلام على هذا المبني في الشبهه الحكميّه و الموضوعيّه مع مشكوكيه حال الحيوان، فلا شبهه في أنّ أصله الحلّ الجاريه في اللحم محكومه لأصالة عدم التذكيه، و لكن هل أصله الحلّ في الحيوان حاكمه على عدم التذكيه أو محكومه؟ قد يقال بالأوّل بتقريب أنّه كما أنّ بعضا من الآثار ثابتة للأعمّ من الظاهر و الواقع، كذلك بعض الامور الواقعيّه يستكشف من الأعمّ، و من هذا القبيل قابليّه المحلّ في المقام، فإنّه إذا حكم الشارع على حيوان بأنّه حلال سواء كان بعنوان الواقع أو الظاهر يستكشف منه عرفا أنّه قابل للتذكيه، فيرتفع بهذا الشكّ الذى هو موضوع الاستصحاب، لأنّه كان الشكّ في القابليّه، و فيه أنّه كما يستكشف من هذا الأصل وجود القابليّه يستكشف من الاستصحاب عدمها.

إن قلت: أصله الحلّ جاريه في حال حياه الحيوان، و الاستصحاب إنّما يجرى بعد ذبحه.

قلت: بل الاستصحاب أيضا جار في حال الحياه بنحو التعليق، فمفاد أصله الحلّ أنّ الحيوان لو ذكّي يجوز أكله، فيستفاد منه القابليّه، و مفاد الاستصحاب أنّ هذا الحيوان لو فرى أو داجه بشرائط المقرّره فهو غير مذكّي، فيستفاد منه عدم القابليّه، و حينئذ فأصالة الحلّ محكومه بالاستصحاب كما قرّر بيانه في محلّه.

و لكنّ الحقّ أنّ أصله الحلّ حاكمه على الاستصحاب بتقريب آخر، و هو أنّه لم يرد في آيه أو روايه تعليق عنوان التذكيه على خصوصيّه واقعيّه في الحيوان يعبر عنها بقابليّه المحلّ، بل ما هو المستفاد من الأدلّه أنّ كلّ حيوان حكم عليه الشارع بالحليّه الحيثيّه مثل: «الغنم حلال» فقد فهمنا بنفس هذا البيان أنّ الامور

المذكوره فى ذبح هذا الحيوان تذكىه له فعنوان التذكىه مرتبه شرعا على الامور المذكوره مع هذه الحليه الحيثيه، لا انه بعد هذه الحيثيه يحتاج فى الحليه الفعليه الى إحراز أن الامور المذكوره تذكىه، بل بنفس هذه الحليه يعلم كونها تذكىه، فالتذكىه عباره عن هذه الامور المقيده بهذه الحليه الحيثيه، و من المعلوم أن الأصل المحرز للقيده و إن كان أصاله الحلّ مقدّم على الأصل النافى للمقيده و إن كان استصحابا، فإن الأصل الجارى فى الشكّ السببى مقدّم على الجارى فى المسببى، و لو فرض كون الأصلين بحيث لو أجريا فى شكّ واحد كان الأمر بالعكس، مثلا الأصل المحرز لحال الماء المغسول به الثوب و لو كان قاعده الطهاره مقدّم على الأصل الجارى فى الثوب و لو كان استصحابا.

الموارد التى يكون الأصل الحاكم على البراءه موجودا

و من جمله الموارد التى يكون الأصل الحاكم على البراءه جاريا فى الشبهه الموضوعيه المرأه المرذده بين الأجنبيه و الزوجه، فإن استصحاب عدم تحقّق علاقه الزوجيه حاكمه على البراءه الشرعيه.

و من جملةها المال المرذد بين النفس و الغير مع كونه فى السابق مال الغير، كما لو علمت أن هذا كان ملكا لزيد و علمت أنك اشتريت مالا- فتشكّ أنه هل هو هذا أو غيره، أو مع عدم الحاله السابقه، كما لو شكّ فى أن هذا المباح الخاص صار ملكا له بحيازته، أو لزيد بحيازته.

أما فى الصوره الاولى فلا إشكال فى جريان استصحاب ملك الغير، و يترتب عليه حرمة التصرف، و أما الثانيه فهى أيضا يجرى فيه مثل هذا الاستصحاب، و لا مجرى فيها أيضا للبراءه الشرعيه و ذلك لأنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «لا يحلّ مال إلاّ من حيث أحله الله» أن مطلق المال فى الدنيا و لو لم يكن مضافا إلى أحد يحتاج حليته إلى سبب وجودى، و لو كان مثل الحيازه فى المباحات، فبدون أحد أسباب الحليه لا يكون مال الدنيا حلالا، فعلى هذا يجرى فى هذا المال المشكوك الذى ليس له حاله سابقه استصحاب عدم تحقّق الأسباب الوجوديه للحليه من بيع المالك و هبته و صلحه و إباحته و حيازه المباح و غير ذلك، فيترتب عليه حرمة التصرفات.

و من جمله تلك الموارد أى موارد ثبوت الأصل الوارد على أصل البراءة، المال المعلوم كونه ملك الغير، و المحتمل رضى مالكة بالتصرّف، فإنّه أيضا موضوع مشكوك الحليّة و الحرمة، و لكن هنا استصحاب حاكم على البراءة فيه و هو استصحاب عدم طيب نفس مالكة.

لا- يقال: ليس لهذا الاستصحاب حاله سابقه؛ إذ لم يكن هذا لمال فى السابق مقطوعا عدم رضى مالكة بالتصرّف فيه حتى يستصحب فى زمان الشكّ.

فإنّه يقال: فرق بين اعتبار الرضى شرطا فى حليّة التصرّف بنحو «كان» الناقصه، و بين اعتباره بنحو «كان» التامّه، ففى الأوّل لا بدّ من إحراز الموضوع المفروغ الوجود لزمان اليقين و الشكّ معا، فإذا فرض الشكّ فى الرضى فى جميع أزمنة الموضوع لم يكن فى البين حاله سابقه وجوديّة و لا عدميّة.

و أمّا فى الثانى فلا- نحتاج إلى إحراز الموضوع أصلا، بل الملاك ثبوت رضى المالك فى هذه المال للشخص و عدم هذا المعنى، فمهما علم هذا المعنى فهو، و إلا فنستصحب عدمه؛ إذ هو فى الوجود يحتاج إلى وجود أشياء من المال و المالك و الاذن و المأذون له، فبعدم كلّ منها ينعدم هذا المعنى، فلا محاله تكون حالته السابقه عدما، لكونه معلوما فى حال انعدام هذه الأشياء فى الأزل، فلا مانع من استصحابه ثم الحكم بحرمة التصرّف.

و أمّا الطريق لإثبات الوجه الثانى و هو كون الرضى مأخوذا على وجه مفاد «كان» التامّه فهو أن الكلام المشتمل على المستثنى و المستثنى منه ظاهر لدى العرف فى كون الملحوظ فى طرف المستثنى نفس الوصف بلا دخل نسبه إلى الموضوع المفروض الوجود، فقوله: «لا- يحلّ مال امرئ إلا- بطيب نفسه» ظاهر فى كون تمام النظر و اللحاظ إلى نفس وجود الطيب فى المال من المالك بلا ملاحظه المال و المالك مفروض الوجود، و إسناد الطيب إليهما على نحو القضيّه المبتدئه مثل قولك: كلّ مال طاب نفس مالكة فهو حلال، هذا تمام الكلام فى الشكّ فى أصل التكليف وجوبا كان أم تحريما، حكما أم موضوعيا.

فهنا نذكر حكمه بحسب العقل و النقل بجميع أقسامه، فإنّ الكلام فى كلّ الأقسام من الإيجابى و التحريمى، و الإيجابى مع التحريمى بحسب ملاك حكم العقل أو النقل واحد، فلا داعى إلى تشقيق الكلام على حسب الأقسام و جعل الكلام فى كلّ قسم فى باب على حده.

نعم لا بدّ من التفرقه بين هذه الصور مع إمكان الاحتياط و لا معه لاختلاف حكم العقل فيهما فلا بدّ من جعل الباب المستقلّ للثنائى، و من قبيله دوران أمر الشئ الواحد بين الوجوب و الحرمة، و هذا التشقيق موافق مع التقسيم الذى ذكرناه فى أوّل مبحث القطع فلاحظ.

و كيف كان، فالشكّ فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف و إمكان الاحتياط له صور.

الاولى: أن يعلم جنس الإلزام و يعلم نوعه و أنّه الوجوب، و شكّ فى تعلّقه بهذا الموضوع أو بذاك كما لو يعلم أنّ الواجب هو الظهر أو الجمعه.

و الثانيه: هذا مع العلم بكونه الحرمة و تردّد متعلّقه بين الموضوعين، كما لو لم يعلم أنّ هذا حرام أو ذاك.

و الثالثه: أن يعلم أصل الإلزام و شكّ فى نوعه و فى متعلّقه أيضا، كما لو علم أنّ هذا واجب أو ذاك حرام، ثمّ الكلام فيها مع قطع النظر عن القانون الذى أعطاه الأخبار العلاجيّه لتعارض الخبرين فى أنّ مقتضى الأصل الأوّلى بحسب العقل و النقل ما ذا.

و حينئذ فنقول: لا إشكال أنّه بعد العلم بأصل الإلزام كما هو المفروض فى هذه الصور لا فرق لدى العقل بين المخالفه التفصيليه و الإجماليه فى الحكم بالقبح، فكما أنّه لو علم أنّ المولى عطشان مشرف بالموت من شدّه العطش و أنّ هذا

الإناء المعين يرفع عطشه، فترك إعطائه هذا المعين، فعل قبيحا، كذلك لو علم عطشه، و علم أنّ هذا الإناء أو ذاك الإناء يرفع عطشه، فترك إعطاء الجميع و ترك المولى على حاله العطش كان كالأول بلا فرق.

ثمّ إذا ثبت حكم العقل بقبح المخالفه يثبت وجوب الموافقه القطعيه أيضا، ولا- يعقل التفكيك بينهما؛ إذ لا- يخلو الحال من قسمين، إمّا أن يكون هذا العلم الذى تعلق بالإلزام حجّه على هذا الإلزام، وإمّا لا يكون حجّه، فإن كان حجّه فكما يحرم المخالفه القطعيه بسببه، يجب الموافقه القطعيه أيضا بسببه، وإن لم يكن حجّه فلا- يثبت شيء من الأمرين، فإنّ التفكيك فى الحجّيه لا يتصوّر عقلا- فيصير الحاصل أنّ الواقع المعلوم قد قام عليه الحجّه، فيحرم مخالفته القطعيه و يجب موافقته القطعيه، وهى موقوفه على الاحتياط بإتيان جميع الأطراف، فيكون مقتضى القاعده الأوّليه العقلية وجوب الاحتياط و عدم البراءه، من غير فرق بين صورته العلم بنوع التكليف و الشكّ فيه.

ما يستفاد من النقل مثل حديث الرفع و غيره

هذا هو تمام الكلام فى مقتضى الحكم العقلى، فيقع حينئذ الكلام فى ما يستفاد من النقل مثل حديث الرفع و غيره.

فنقول أولا: يمكن ورود الترخيص فى بعض أطراف هذه الشبهه (1)، و به يرتفع

ص: ٩٦

١- ١) -محضّيل القول فى إمكان الترخيص فى بعض أطراف العلم الإجمالى أنّه كما يمكن أن يحدث المزاحم فى خصوص مورد التكليف كأن يتوقّف حفظ حياه العبد على شرب الخمر، كذلك من الممكن أن يحدث فى الاحتياط بمراعاة جميع الأطراف التى يكون الواقع فيها مشتبهها، كأن يكون هذا الاشتغال مفوّتا لتكميل آخر عن العبد ففى الأوّل لا محاله يتقيّد الغرض الباعث على التكليف بغير هذه الصوره، و فى الثانى لا يجوز رفع اليد عن ذلك الغرض، كما لا يجوز عن مزاحمه، بل يجب الجمع بينهما بقدر الإمكان، و هو يمكن بأحد أنحاء ثلاثه، إمّا بالإذن فى البعض الغير المعين، و إمّا فى البعض المعين، لاخصاص غيره بأولوّيه المراعاة، و إمّا بالإذن فى كلّ مقيدا بترك الآخر. و لا فرق فى ما ذكرنا بين أن نختار فى وجه الجمع بين هذا الترخيص و التكليف الواقعى القول بـ

موضوع حكم العقل؛ فإنّ العقل لا- يحكم بالاشتغال و وجوب الاحتياط بإتيان جميع الأطراف إلّا لأجل الخوف و عدم الأمن بدونه من العقاب و الأمن معه منه، فموضوع حكمه إنّما هو الخوف و عدم الأمن، فإذا ورد التأمين من الشارع فلا يبقى للعقل حكم بالاحتياط؛ إذ لا- يعقل زياده الفرع على الأصل، و الترخيص فى بعض الأطراف أيضا تأمين، بمعنى أنّه لو كان فى الواقع التكليف فى هذا البعض لما كان للمولى المؤاخذه عليه، لمنافاه ذلك مع ترخيصه، فمجيء الترخيص علّه لرفع الخوف الذى هو موضوع حكم العقل وجدانا، فله الورود على حكم العقل، فإذا تقرّر إمكان ورود الترخيص الشرعى على إتيان البعض و ترك البعض يقع الكلام ثانيا فى وقوعه و عدم وقوعه و استفاده ذلك من الأدلّه أعنى أخبار البراءه الشرعيه و عدم الاستفاده.

فربما يقال: حيث جعل حكم الرفع و الإطلاق و السعه معلقا و مغتيا في هذه الأخبار على حصول العلم، و هو بحسب اللفظ أعم من التفصيلي و الإجمالي، و تخصيصه بالأول من غير مخصيص لا وجه له، فلا عموم لها للمقام، فإنّ الشك و إن كان حاصلًا و غير مناف مع العلم الإجمالي فكلّ من الأطراف بخصوصه مشكوك كونه موردا للتكليف و الإلزام، لكنّ الفرض مقارنه هذا الشكّ مع العلم بأصل الإلزام، فهنا علم بالإلزام و جهل بمورده، فقد حصل الموضوع و هو الشكّ مع غايه الحكم، فلا محاله لا يشمل الحكم للمقام.

و فيه أنّ ظاهر «رفع ما لا يعلمون» و الحلّيه حتى يعلم الحرمة، و السعه ما لا يعلم ثبوت الحكم، ما دام المشكوك مشكوكا و كون الغايه زوال الشكّ بالمرّه و تبدّله بالعلم، لا- مجرد ثبوت العلم مع ارتباط له بالشكّ، و بعبارة اخرى: المستفاد من الأخبار أنّ المشكوك محكوم بالحليّه حتى يصير معلوما، لا- أنّ المشكوك محكوم بالحليّه حتّى يحصل علم مرتبط به و لو مع بقاء حاله الشكّ.

و ربّما يقال أيضا: سلّمنا عموم الأخبار للشكّ المقرون بالعلم الإجمالي لعدم حصول الغايه فيه، و لكن مقتضى الأخبار كما أنّ كون المكلف في سعه المشكوك، كونه أيضا في غير سعه من المعلوم، و في هذه الصور كما أنّ لنا مشكوكا، لنا معلوم، فالأول بمقتضى صدر هذه الأخبار محكوم بالإطلاق، و الثاني بمقتضى ذيلها بعدمه، و لا شكّ في أنّ المعلوم الموجود هنا المحكوم عليه بعدم الإطلاق ليس إلّا في ضمن المشكوك المحكوم عليه بالسعه.

مثلا الإناء ان اللذان علم بوجود الخمر فيهما كلّ منهما باعتبار الخصوصيّة مشكوك الحرمة، فيندرج تحت حكم الإطلاق، و أصل الخمر معلوم الوجود في البين محكوم بعدم الإطلاق، و هو ليس إلّا في ضمن الإنائين، فيلزم محكوميتهما بعدم الإطلاق من هذه الجبهه، و قد فرض كونهما محكومين بالإطلاق باعتبار أنفسهما، فيتحقّق التعارض بين صدر الروايه و ذيلها، فتسقط بذلك عن الحجّيه.

و الفرق بين هذا و سابقه أنّ مبنى الأول منع عموم الأخبار للمقام، و الثاني

تسليم عمومها مع السقوط عن الحجية، لتعارض الصدر مع الذيل، فلا- بدّ حينئذ من الرجوع إلى حكم العقل من الاشتغال و وجوب الاحتياط.

و هذا الوجه الثانى أعنى التعارض بين الصدر و الذيل من الروايه مبنى على القول فى الأحكام الواقعيه بثبوت المراتب من الإنشائي و الفعلى و أنّ المرتبه الإنشائيه لا- يكون العلم بها موردا لحكم العقل بوجوب الامتثال ما لم يضمّ من الشرع جعل للمرتبه الفعليه كما ذهب إليه الاستاد الخراسانى طاب ثراه؛ إذ حينئذ يكون الحكم فى تلك الأخبار بأنّ المشكوك إذا صار معلوم الحرمة يصير حراما بمنزله جعل الفعليه للحكم التحريمى الذى تعلّق به العلم، فيكون العلم حينئذ موضوعا للحكم الشرعى، غايه الأمر بمرتبه الفعليه دون الشائيه الإنشائيه.

فيكون مفاد الأخبار قضيتين شرعيتين، الاولى: أنّ المشكوك ما دام مشكوكا محكوم ظاهرا بالحليه، و الاخرى: أنّ الحرام الواقعى إذا تعلّق به العلم صار حراما فعلياً، فيكون من الأثر الشرعى للعلم الحرمة الفعليه بوصف الفعليه، كما يكون من الأثر الشرعى للشكّ الحليه الفعليه، فبعد تحقّق العلم يكون موضوع حكم العقل متحقّقا بكلا جزئيه، فإنّ أحدهما العلم، و قد حصل وجدانا، و الأخر فعليّه الحكم و قد حصلت بحكم هذه الأخبار أيضا، فيكون التنجيز الذى هو حكم العقل حاصلًا.

و بالجملة، يقع التعارض فى أطراف العلم الإجمالى بالتكليف بين هاتين القضيتين من حكم الرخصه المجمعوله فى مورد الشكّ و من حكم عدم الرخصه المجمعول فى موضوع العلم، لأنّ المفروض تحقّق الشكّ و العلم معا، و كون متعلّق الثانى محصورا فى متعلّق الأول، فيلزم كون الشئ الواحد و هو كلّ واحد من الأطراف محكوما بالرخصه فعلا و بعدمها كذلك بالاعتبارين، و هذا معنى التعارض.

و أمّا على القول بأنّ الأحكام الواقعيه بعد جعل نفسها، فلا يتصوّر فيها سوى المرتبه الواحده و هى الفعليه، و لا يتصوّر لها مرتبتان انفكتا فى الجعل و كان كلّ منهما محتاجا إلى جعل مستقلّ، بل هى بعد الجعل أبدا فعليّه- كما هو المختار و يأتى فى محلّه تحقيقه إن شاء الله تعالى- فلا تعارض بين الصدر و الذيل لهذه

الروايات أصلاً، وذلك لأنّ الحكم فى ذيلها بعدم الرخصه و السعه فى صوره العلم بالتكليف ليس حكماً تعبدياً شرعياً مثل ما اشتمله الصدر من حكم الشكّ، بل إنّما هو تقرير لحكم العقل، وذلك لأنّ الفرض تماميه الحكم الواقعى من حيث الجعل و من ناحيه المولى، و النقص لو كان إنّما هو من قبل عدم علم المكلف به، فإذا حصل له العلم تمّ بسببه موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعه، فوجوب اجتناب معلوم الحرمة ليس إلّا- حكماً استقلّ به العقل سواء كان إجمالياً أم تفصيلاً، و ليس مع ذلك قابلاً للحكم المولى الشرعى كما تقدّم تفصيله فى محلّه، فوجود هذا الحكم فى تلك الأخبار مثل عدمه، فلا بدّ أن نفرض الكلام فى ما لو لم يكن فى الأخبار ذكر لحكم صوره العلم، بل كان المذكور فيها حكم الشكّ فقط.

فحينئذ نقول قوله: كلّ مشكوك مرخص فيه، يشمل بعمومه أطراف العلم الإجمالى؛ لصدق المشكوك على كلّ منها، فيكون المكلف مرخصاً فى مخالفتها بحكم هذا الإذن الشرعى، و ليس هذا معارضا مع الحكم العقلى الذى تقدّم من عدم تجويز العقل للاقتحام فى شىء من الأطراف و إيجابه الموافقه القطعيّه، و ذلك لسبق وجود الحكم الشرعى على العقلى رتبه، فإنّ موضوع حكم العقل إنّما هو تماميه أسباب صحّه عقوبه المولى فى هذا لو كان الحرام أو الواجب فيه، و فى ذاك كذلك، فيجب إخراج النفس عن هذه العقوبه.

و بعبارة اخرى: موضوع إلزام العقل فعل هذا المعين أو تركه إنّما هو الخوف من الوقوع فى العقوبه بسبب المخالفه، فإذا ورد الترخيص من الشرع فى هذا المعين بطل هذا الإلزام ببطلان موضوعه؛ إذ لم يبق مع هذا الترخيص خوف من العقوبه؛ إذ لا حقّ للمولى معه أن يعاقب العبد على تقدير مخالفته الواقع فى ضمن هذا المعين، فالترخيص بمنزله تأمين من الشرع، بل هو هو حقيقه؛ إذ معناه أنّه لا بأس بارتكابه و إن كان مصادفاً مع الحرام الواقعى أو الواجب الواقعى، و بالجملة، بعد وجود هذا الحكم الترخيصى من الشرع لا مجال لحكم العقل بالاحتياط أصلاً حتّى يفرض التعارض بينهما.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ حكم الشكّ المذكور في الروايات يشمل عمومه أطراف العلم الإجمالي، ولا قصور في عمومها أصلاً، ولا معارض لهذا العموم بالنسبة إلى الأطراف أيضاً في حدّ ذاتها لا من حكم الشرع ولا من العقل، فيقع الكلام حينئذ في كيفيّة شمول هذا العموم للأطراف، بمعنى أنّه يشمل جميعها أو البعض المعيّن أو بعضاً لا بعينه.

كيفيه شمول حديث الرفع لأطراف العلم الاجمالي

إشاره

تفصيل الكلام أنّ شموله للجميع غير ممكن؛ إذ يلزم من دخول تمام الأطراف تحت هذا العموم و محكوميه الجميع بالرخصه محذور عقلي، وهو ترخيص الشارع الحكيم في الأمر القبيح وهو المخالفه القطعيه للتكليف الإلزامي المعلوم بالإجمال؛ إذ بعض من الأشياء غير قابل للترخيص الشرعي عقلاً- مثل الظلم، فلا- يصدر من الحكيم الترخيص فيه أبداً، ومخالفه التكليف المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً أيضاً من أفراد الظلم، بل وأبدها، فكيف يجوز للحكيم أن يرخص فيه، وإذن فيجب تخصيص هذه القاعده الشرعيه أعني: كلّ مشكوك مرخص فيه، بالنسبه إلى جميع الأطراف بحكم العقل.

و أمّا شمولها للبعض فإن كان بعضاً معيّناً بأن يحكم أنّ هذا المعيّن داخل تحت العموم دون ذلك، فهذا يحتاج إلى معيّن كان في الأوّل دون الثاني، وهو مفقود؛ إذ المفروض أنّه لم يعتبر في موضوع القاعده سوى الشكّ، والطرفان سيّان من هذه الجبهه.

و بالجمله، ظهور العموم بالنسبه إلى كلّ منهما في عرض واحد وعلى حدّ سواء، فشموله لهذا دون ذاك ترجيح بلا مرجح، بمعنى أنّ إعمالنا أصاله العموم في هذا المعيّن دون ذاك ترجيح بلا مرجح في عملنا لا أنّه ليس للشارع ذلك ولو بأن يصرح بالرخصه في معيّن منهما دون الآخر، فإنّه بمكان من الإمكان، غايه الأمر عدم علمنا حينئذ بالملاك الذي صار مرجحاً بنظره.

و إن كان بعض لا بعينه فلتقريب الدلاله فيه ثلاثه وجوه:

الأوّل:

أن يقال: إنّ بعد العلم بعدم إمكان دخول الجمع تحت العموم لما ذكر من المحذور العقلي يدور الأمر بين إلغاء الحكم بالنسبه إلى أحدهما أيضاً، وبين حفظ

الحكم بالنسبه إلى أحدهما حتى يكون الخارج هو الجمع بوصف الجمعيه، فمقتضى حفظ العموم و العمل بأصالته مهما أمكن هو اختيار الثاني؛ إذ هو حفظ للعموم بالنسبه إلى أحدهما، والأول طرح له بالنسبه إليه أيضا، فالثاني هو المتعين و هذا الوجه كما ترى متوقف على كون إعمال الحكم فى أحدهما عملا بالعموم و حفظا لظهوره.

و أما إن كان وجوده و عدمه على السواء بالنسبه إلى العموم، و لم يكن الأول حفظا، و لا الثاني تخصيصا زائدا فلا شبهه فى عدم إمكان إثباته بأصالة العموم؛ إذ هو فرع دخول مجراه تحت العموم و كونه من مصاديقه، و الحق عدم كون أحدهما من مصاديق العام، فإنّ العام إنما يكون مرآتا للمصاديق المعينه القابله للإشاره الخارجيه مثل هذا و هذا، و المفروض ورود التخصيص بالنسبه إلى هذا المعنى التعينى القابل للإشاره الحسيه؛ إذ الفرض أنه لم يمكن إدخال هذا المعين و لا إدخال ذاك، للزوم الترجيح بلا مرجح.

و بعد ورود التخصيص بالنسبه إلى كلّ من المعينين فلا يمكن القول حينئذ بأنّ كلاهما بحسب التحليل العقلى ينحلّ إلى تعيين و الأحد المعزى عن التعيين، فمقتضى المحذور المذكور ليس بأزيد من رفع اليد عن التعيين، فيكون الأحد الذى فى ضمنه باقيا بحاله تحت العموم، و ذلك لأنّ هذا الأحد لم يكن له وجود مستقلّ، بل هو تبع للتعين و مندكّ فيه، كيف و إلّا لزم أن يكون كلّ فرد فردين، فإذا فرض رفع اليد عن التعيين فليس للأحد وجود بعد ارتفاعه.

و بالجمله، فإدخال الأحد ليس عملا بأصالة العموم؛ إذ الداخلة تحت العموم لم يكن إلاّ المعين، و الأحد أيضا و إن كان داخلا بدخوله، لكن على نحو التبعيه، و ما نحتاج إليه لإجراء أصاله العموم هو الدخول المستقلّ كما هو واضح.

لا- يقال: نحن نمثّل مثالا- له واقع و فيه لا- محيص عن إجراء العموم فى أحدهما بعد عدم إمكان التعيين و هو قوله تعالى: «وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ» فإنّه عام و قد خرج منه الجمع بين الاختين، و مع ذلك نقول بجواز نكاح أحدهما، و ليس ذلك

إلا لأنه بعد ما رفع اليد عن العام الأول بالنسبة إلى كلتا الأختين و علم بعدم دخول جميعهما تحته و عدم إمكان كل بعينها للزوم الترجيح بلا مرجح يدور الأمر بين العمل بالعموم في الواحده لا بعينها و بين طرحه بالنسبه إليها أيضا،فقضيّه أصاله العموم يعين الأول.

فعلم أنه يصحّ إجراء أصاله العموم في الأحد لا بعينه بعد عدم إمكانها في كل من الخصوصيات المعينه، و إذا صحّ تعين في المقام أيضا؛ لأنه أيضا مثل الآيه، غايه الأمر أنّ المخصّص في الآيه لفظي و في المقام عقلي، و لا يوجب هذا فرقا كما هو واضح، فيكون المرخص فيه هو الأحد لا بعينه، و اختيار تعيينه مو كول إلى المكلف.

لأننا نقول: إجراء حكم جواز النكاح في إحدى الأختين لا بعينها بعد رفعه عن المجموع ليس بواسطه عموم العام المذكور، بل إنّما عليه دليل مستقلّ و هو نفس الدليل اللفظي الذي تصدّى لحرمة الجمع بين الأختين، فإنّه بمدلوله اللفظي المفهومى يدلّ على جواز نكاح الأحد، حيث إنّ في مقام الحصر لمحزّمات النكاح من النساء، كما يظهر من ملاحظه الآيه الدالّه على ذلك، حيث إنّ فيها حصر محزّمات التزويج في الأفراد التي عدّ فيها التي من جملتها الجمع بين الأختين، و هذا بخلاف المقام، فإنّ المخصّص هنا لبيّ و هو حكم العقل بقبح الترخيص في كلا المشتبهين و عدم إمكان الترجيح بلا مرجح من دون تعرّض فيه لجواز الترخيص في الأحد لا بعينه، فينحصر الأمر فيه في التمسك بأصاله العموم و إدراج الأحد لا بعينه في العموم، و قد عرفت أنّه فرع دخوله في العموم و مصداقيته له، و الحال أنّه لم يكن قطّ كذلك، فعلم أنّ قياس المقام بالمثل المذكور مع الفارق.

و الحاصل أنّ المخصّص كلّما كان لفظيا و متعرّضا لحال الأحد و بقاء حكم العام فيه كان هو الدليل عليه دون عموم العام و إن كان لبيئا، فلا يمكن التمسك لثبوت الحكم فيه بالعام، و المفروض عدم دليل آخر، فتحصل أنّ الظهور اللفظي قاصر عن إثبات هذا المقصد.

و حاصل تقريب هذا الوجه (1) أنّ حفظ ظهور العموم في هذا متعيناً أو في ذاك كذلك ترجيح بلا مرجح، و في كليهما ترخيص في المعصية، و بعد رفع اليد عن المتعينين لنا أن نحفظ العموم في الأحد التخييري.

فلا يقال هنا بمثل ما سنورد على الوجه الثالث الذي هو التمسك بالإطلاق من دوران الأمر بين التخصيص و التقييد، فلا يقال هنا أيضاً يدور الأمر بين ارتكاب أحد المخالفتين للظاهر إمّا الالتزام بالتخصيص، و إمّا رفع اليد عن ظهور الترخيص في المعين.

فإننا نقول: ما ندّعيه في المقام هو أنّ ذلك حفظ مرتبه من ظهور العموم، فلو أمكن حفظ الظهور في التعيّنه و جب حفظ العموم بالمرتبه الأقوى، و حيث تعدّر ذلك كان الواجب حفظه بالمرتبه الأضعف، فلا نرفع اليد عن تمام الظهور بمحض تعدّر حفظ مرتبه منه، و بالجملة، ليس ظهور الترخيص في المعين إلاّ ظهور العموم في المعينات، فإن كان حفظ الأحد التخييري حفظاً لمرتبه من العموم فرفع اليد عنه تخصيص زائد بغير وجهه، و إن لم يكن في العموم من الأحد التخييري عين و لا أثر و كان مفاده المعينات ليس إلاّ- فرفع اليد عن الأحد التخييري لا- يكون زياده تخصيص، و لا- حفظه حفظ مرتبه من العموم، بل هو شيء مسكوت عنه في القضية اللفظيه بالمره، فعلى كلّ حال لا شباهه لمقامنا بذلك المقام.

ثمّ الدليل على ما ادّعينا- من كون مدلول العموم أمرين التعيّنيه و الأحد المعزى- ملا- حظه نظائر المقام، أ لا- ترى أنّ عموم «فانكحوا ما طاب لكم من النساء» إذا خصّص بآيه «وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ» فلا يتأمل الإنسان في بقاء إحداهما تحت العموم مع أنّ لسانه أيضاً هو الأفراد المتعينات من النساء، و لا نحتاج في ذلك إلى التماس دليل آخر من إجماع و نحوه.

و كذلك لو ورد خطاب «أنقذ الغريق» و عجز العبد عن إنقاذ فردين بوصف

ص: ١٠٤

(١-١) - هذا تقريب آخر للوجه الأول كتبه قدّس سرّه في دوره الثانيه من الاصول. فجعلناه في المتن.

الاجتماع فهل ترى الوجدان متأملاً في شمول القضيه المذكوره للأحد التخييري المقدور؟ و بعد مسلميه هذا الارتكاز في هذين المثالين و أمثالهما نقول بمثله في المقام.

و إن شئت فقل: نستكشف من هذا الارتكاز أحد أمرين، إمّا أولويه التقييد على التخصيص كما هو الوجه الثالث و عدم ورود ما سنورد عليه، و إمّا كون الأحد التخييري داخلاً في مفاد العام كما هو هذا الوجه، فيدلّ على صحّه أحد الوجهين، (1) و هذا المقدار يكفينا أيضاً، هذا.

و لكن يمكن الفرق بين مقامنا و تلك الأمثله، و بيانه أنّه كلّما كان في البين عام أو مطلق شامل بعمومه أو إطلاقه للأفراد التعيّنيه ثمّ ورد مخصّص أو مقيد لفظي أو عقلي علم تعلّقه بعنوان الجمع كان الارتكاز المذكور فيه موجوداً، و حينئذ فلعلّ السرّ في ذلك أنّ التخيير مستفاد من وجود المقتضى في كلّ فرد فرد المحرز من إطلاق المادّه في القضيه، و من انحصار المانع عن جريان هذا المقتضى في عنوان الجمع، فإنّ لازم ذلك تأثير المقتضى في صورته الانفراد، لخلوّه عن المانع.

و بالجملة، قد استفيد التخيير من العقل بعد إحراز مقدّمتين من اللفظ، إحداهما:

وجود الاقتضاء المستفاد من إطلاق مادّه العام، و الثانيه: انحصار المانع في عنوان الجمع المستفاد من المخصّص، و بعد ذلك فالحاكم بالتخيير هو العقل دون أن يكون مستندا إلى اللفظ، و يكون من باب حفظ ظهوره بمرتبته بعد عدم التمكن من حفظه بالمرتبته العليا، أو من باب ترجيح التقييد على التخصيص.

و حينئذ فنقول: بعد اشتراك مقامنا مع المثالين في أنّ في الجميع لفظ العام متعرّض للمتعيّنات و موجب بحكم إطلاق المادّه لكون مقتضى الحكم موجوداً في كلّ واحد واحد من المتعيّنات يفترقان عن مقامنا بأنّ الخارج في المثال الأوّل

ص: ١٠٥

(١ - ١) - لا يخفى أنّ المثال العرفي الآتي في الوجه الثالث يوجب شهاده الارتكاز على المقام فلاحظ. منه قدّس سرّه الشريف.

عنوان الجمع بدلاله لفظ المخصّص، و في الثاني أيضا هو الجمع، لأنّ المخصّص حكم العقل بقبح التكليف مع العجز، و ليس وراء ذلك مانع، و العجز إنّما هو في الجمع، فاللازم كما ذكرنا أن يؤثر المقتضى في كليهما أثره في أحدهما المخير.

و أما في مقامنا فليس المخصّص لفظيا حتّى ننظر إلى العنوان المأخوذ فيه أنّه خصوص الجمع أو غيره، بل المخصّص العقل، و له أيضا حكمان، أحدهما بتّي تنجيزيّ و هو حرمة المخالفه القطعيّه و عدم إمكان شمول العام المرخص لها، و الآخر تعليقي و هو وجوب الموافقه القطعيّه لو لم يكن مزاحمه بالغرض الأهمّ، و الأجاز الترخيص في تركها رعايه للمزاحم الأهمّ.

و إذن فالعقل في حال الانفراد غير جازم بعدم المانع عن المقتضى الذي استفيد من عموم الترخيص؛ إذ يحتمل أن يكون المقتضى للموافقه القطعيّه الذي هو العلم الإجمالي أقوى و أهمّ بالرعايه في نظر الشارع من اقتضاء الشك للتخخيص.

نعم لو احرز غلبه مقتضى الترخيص على مقتضى العدم كان مستقلاً بالتخير، لكن هذا شيء لا يستفاد من إطلاق المادّه، إذ غايه ما يستفاد منها أن لا- دخل في حصول الغرض الباعث على الحكم لشيء آخر غير ما ذكر في اللفظ، و أمّا الموازنه بين هذا الغرض و أغراضه الآخر الباعثه على أحكام آخر عند التزاحم فليست على عهدّه إطلاق المادّه و لا- يستفاد منه أنّ أيّا منهما أقوى، و بالجملة، فمع الاحتمال المذكور كيف يجزم العقل في المقام بالتخير كما في المثالين.

و الحاصل قد نقول: إنّ حفظ الهيئه في كلّ من التعيينين ممكن، غايه الأمر مع التزام التقييد، أو أنّ رفع اليد عن خصوص التعيين لا يوجب رفعها عن الأحد المخير، و حينئذ كان التخير بدلاله اللفظ، و لا محاله نستكشف منه أقوائيه ملاك الترخيص على ملاك الموافقه القطعيّه، لكنّ المفروض أنّا أنكرنا ذلك و قلنا بعدم إمكان حفظ ظهور الهيئه في المتعينين، لمعارضه أصاله العموم بأصاله الإطلاق كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى، و بعد عدم حفظ التعيين ليس الأحد المرّد فردا ثالثا للعام.

و إذن فالحكم الفعلي و الترخيص الفعلي من الشارع في الأحد التخييري غير

موجود حتى نستكشف الغلبه منه، وبالجملة،الذى نستكشف منه الغلبه هو الهيئه،و قد فرضنا سقوطها بواسطه عدم إمكان حفظها فى المعينين.

نعم الذى يمكن دعواه أن يقال:لا نسلم سقوطها رأسا بمجرد عدم حفظها فى المعينين،بل الأحد المرّد أيضا فرد،و أمّا مع تسليم أنّ الهيئه إمّا تجرى فى المعينين،و إمّا تسقط رأسا فلا- محيص عمّا ذكرنا؛ إذ المادّه ليست إلّا دالّه على مجرد الاقتضاء،و الهيئه الدالّه على الغلبه بالفرض ساقطه عن شمول المقام؛ لأنّ حكم العقل بقبح المخالفه القطعيّه مانع عن شمولها لكلا المعينين،و الحكم الفعلى غير قابل للتبعيض حتى يقال بعدم وجوده بمقدار الحكم البتّى للعقل و وجوده بمقدار حكمه التعليقى حتى يقال باستكشاف الغلبه منه،فإنّ الترخيص الفعلى متعلقا بكلا- المتعينين إمّا موجود و إمّا لا،و لا معنى لكونه موجودا من جهه و غير موجود من جهه.

و بعباره اخرى:الظهور الهيئى لو اجرى محالا- أصله الجهتى كان كاشفا عن أمرين،أحدهما جواز المخالفه الاحتماليّه،و الآخر جواز المخالفه القطعيّه،و لكن إذا فرضنا عدم إجرائه لعدم إمكان ترخيص المخالفه القطعيّه،فلا- كاشف فى البين، فإنّ هذا استكشاف عقلى من جريان الأصل اللفظى،و ليس من المدلول اللفظى حتى يمكن التفكيك فى أصله الجهتى بين الأمرين،فإنّ مدلول الهيئه هو الترخيص فى هذا و فى هذا،فإن لم يمكن التفكيك فى هذا المدلول بطرحه من جهه التعيين و أخذه من جهه الأحد المرّد فلا- بدّ من رفع اليد عنه فى كلا- الموردین رأسا،و بعد ذلك فلا- معنى للأخذ بإحدى الحكايتين الثابتين للتخصيص،و لا- للقول بأخذ الجامع بين التخصيصين،إذا الحكايه فرع وجود الحاكي،و أخذ الجامع فرع وجود الفرد،و المفروض عدم إمكان أصل التخصيصين، فمن أين تحصل الحكايه،و من أين ينتزع الجامع؟

ثمّ ممّا ذكرنا فى هذا الوجه يظهر الكلام فى الوجه الثانى و كونه مخدوشا،فلا يحتاج إلى الإعادته.

ضمّ مقدّمه عقليّه إلى مقدّمه لفظيّه، و حاصله أنّ غايه ما ثبت إلى هنا قصور هيئه الكلام الدالّه على حكم الرخصه في ما لا يعلمون و عنوان المشكوك عن إفاده الحكم، لما ذكرنا من المحاذير، و لكن هنا شيء آخر يستفاد من المادّه و هو كون الشكّ في حدّ ذاته مقتضيا تامّا للترخيص و الإباحه بحيث لا نقص فيه من حيث الاقتضاء، فالشكّ في التكليف بناء على هذا شيء يكون في جميع الأحوال مقتضيا للترخيص بمقتضى ما استفيد من تلك الأخبار باعتبار هذا الجزء الذي قد سمّيناه في بحث المقدّمه بإطلاق المادّه، فنحن نعلم بإطلاق مادّه هذه الأخبار بأنّ كلّاً من المشتبهين يكون المقتضى لترخيص نفسه و إباحته في نفسه تامّاً، غايه الأمر لم يمكننا جرّ الهيئه إليهما و مشموليتهما للإذن و الترخيص الفعليين بحكم العقل.

و بعد الاستفاده المذكوره من اللفظ نقول: لا- شبهه أنّه لو وقع التزاحم و التعارض في مقام فعليّه التأثير بين سببين و مقتضيين عقليين بحيث لم يمكن الجمع بينهما، بل دار الأمر بين تأثير أحدهما و لغويّه الآخر، فحكم العقل أولاً ملاحظه الأهمّيّه، فإن كان أحدهما أهمّ كان مرجحاً و مقدّمًا على الآخر، و على تقدير التساوي كما هو الحال في المقام- حيث إنّ المتعارضين كلّ منهما شكّ في التكليف- كان حكم العقل التخيير بينهما و أن لا يسقط أحدهما عن التأثير بعد عدم إمكان تأثير كليهما.

مثلا- لو قال المولى: أنقذ الغريق، فابتلى المكلف بغريقين لا- يقدر على إنقاذ كليهما فلا شكّ أنّه يلزم بحكم العقل تخصيص هيئه «أنقذ» الدالّه على الإيجاب بالنسبه إلى المجموع؛ إذ لا- إيجاب مع العجز، و إذا علم أنّ جمع الغريقين تحت حكم العام غير معقول فأصالة عمومه بالنسبه إلى هذا بعينه أو ذاك بعينه لا يمكن لنا إجرائها، للترجيح بلا مرجّح، لأنّ كلا منهما مصداق للعام، فلا وجه لتخصيص أحدهما بالدخول تحته، و الحاصل: لا بدّ من رفع اليد عن ظهور الهيئه في كليهما.

و حينئذ نقول إطلاق مادّه «أنقذ» يدلّ على وجود مقتضى المطلوبيه في نفس إنقاذ الغريق و لو في المورد الذي لا يحسن التكليف و الإلزام به، لأجل عدم قدره المكلف، و بعد هذا فيحصل لنا مقتضيان للطلب متزاحمان لا يمكن الجمع بينهما، فيتمخض الحكم حينئذ للعقل بعد انقطاع اليد عن ظهور اللفظ، فإن كان أحد الغريقين فيه جهه أهميه بنظر الشارع كالعالميه أو الهاشميه و نحو ذلك نحكم بتعين اختياره و تقديمه على الآخر، لوضوح أنّ الغرض الأقوى أولى بالإدراك و الأضعف بالقوت عند الدوران بينهما.

و إن لم يكن في أحدهما جهه مزيه كانت مرجحه له بنظر الشرع، فالعقل يستقلّ بوجوب المبادرة إلى درك أحدهما مخيراً في التعيين بينهما و عدم جواز تفويت كليهما، لوضوح أنّ رفع اليد عن الغرضين المستقلين كليهما بمحض عدم إمكان الجمع بينهما لا يرتضيه عاقل، فكيف بالشارع الحكيم، فالعبد يقطع بعد ملاحظه ذلك بأنّ لفظ المولى و إن كان قاصراً عن شمول شيء من الأمرين، و لكن نفسه غير راض بإهمال الجميع؛ إذ فيه تفويت الغرض منه بلا جهه بحيث لو كان المولى الظاهري حاضراً لأمر بدرك أحدهما على التخيير، فلهذا يكون العقل باعثاً و محرّكاً إلى درك الأحد التخييري، فالتخيير حكم استقلّ به العقل من دون دخل للشرع فيه، و لكن بعد حفظ مقدّمه من ظهور اللفظ و هو تماميه الاقتضاء في كلّ من الامور كما فرضنا استفادته من إطلاق المادّه.

و بالجملة فنقول في المقام بعد حفظ هذه المقدّمه اللفظيه التي هي مسلّمه، ضروره أنّ قوله: كلّ مشكوك مباح له ظهور في أنّ نفس الشكّ له اقتضاء الإباحه و يكون الحكم بالإباحه من جهه اقتضاء الشكّ إيّاه، لا من جهه اللاقتضاء كما في إباحه بعض الأشياء: بأنّ إجراء كلّ من هذين المقتضيين على اقتضائهما إذا لم يمكن عقلاً فلا وجه لإهمال الجميع، بل اللازم إعمال هذا الاقتضاء في أحدهما تخيراً بمقتضى المقدّمه العقليه من أنّه إذا لم يمكن الجمع بين الغرضين فلا وجه لرفع اليد عن الجميع، فبظهور اللفظ أعنى إطلاق المادّه يتحقّق موضوع هذه

المقدمه العقلية، و بعد إجراء المقدمتين تكون النتيجة تخيير المكلف في ترتيب أثر الإباحه على أحد المشتبهين، هذا.

و الحقّ مخدوشه هذا الطريق أيضا و عدم تماميته و إن كان تاما في مثال إنقاذ الغريقين و نحوه.

بيان ذلك: أمّا من حيث تمامية هذا الطريق في نحو المثال، فلأنّ المقتضى الذى احرز وجوده في كلّ من المتزاحمين فيه من إطلاق المادّه لم يكن له مانع و مزاحم من جهه من الجهات، و كان المزاحم و المانع عن جريانه على اقتضائه منحصرًا في عجز المكلف و عدم قدرته على العمل بالمقتضى في هذا و في ذاك معا، فلا جرم كان المقتضى المذكور مؤثرا أثره على مقدار قوه المكلف و قدرته، و كان إهماله مقصورا على قدر عجزه.

و أمّا عدم التمامية في المقام فلاّنا و إن سلّمنا ظهور الإطلاق للمادّه في ثبوت اقتضاء الترخيص في الشكّ، و لكن نقول: لو كان المقتضى هنا منحصرًا في الشكّ و كان مجرد لزوم المحذور العقلي مانعا عن إجراءاته في كلا الموردين و لم يكن في البين شيء آخر مقتضيا للصدّ أى لعدم الترخيص و الإباحه فحينئذ سلّمنا استقلال العقل بالاعتصار في إهمال المقتضى السليم عن المعارض على مقدار منع المحذور العقلي مع لزوم إعماله على قدر لم يلزم المحذور.

و لكن ليس الأمر كذلك، بل الشكّ معارض بما يقتضى عدم الترخيص و هو العلم الإجمالى بالتكليف، فكما أنّ لنا في كلّ من الأمرين أو الامور شكّا في التكليف قد أحرزنا أنّ اقتضائه الترخيص، كذلك لنا علم إجمالى أيضا بثبوت التكليف، إمّا في هذا أو في ذاك، و لا شكّ أنّه مقتض تام للاحتياط و عدم الرخصه في شيء من أطرافه.

نعم لو فرض تحقّق الإذن الفعلي من الشارع في أحد الأطراف كان له الوجود على هذا، و لكنّ المفروض عدم التمكن من إثبات الإذن الفعلي بأدلته اللفظية و رفع المحاكمه إلى العقل، و حينئذ فيرى العقل أن الشكّ مقتض للترخيص في

الأطراف، و العلم مقتضى لعدمه فيها، و لا نعلم أنّ الأوّل أقوى عند الشرع من الثانى حتّى يكون هو المقدم فى التأثير، أو تكون الأقوائيه للعلم المقتضى لعدم الترخيص، أو يكونان متساويين حتى يرجع الامر بعد تساقطهما إلى التخيير.

و مقتضى عدم العلم بشيء من هذه الثلاثه و احتمال كلّ منها هو حكم العقل بالاحتياط و عدم جواز الارتكاب حتّى فى أحدهما على التخيير؛ لاحتمال كون مقتضى عدم الترخيص أقوى، و من المعلوم أنّ الحجّه حينئذ موجوده، فيكون العقاب على هذا الذى يرتكبه على تقدير مصادفته مع مخالفه التكليف عقابا مع الحجّه.

نعم يحتمل أيضا أن تكون الأقوائيه مع مقتضى الترخيص، فلا تكون الحجّه الواقعيه موجوده بالنسبه إلى مخالفه التكليف فى أحد الطرفين، فيكون العقاب بلا حجّه، و لكن مجرد احتمال هذا لا يكفى فى حكم العقل بالبراءه، فإنّ موضوعه الجزم بعدم الحجّه، و لا يكفى احتمالها، و ليس هذا ترجيحاً لمقتضى عدم الترخيص على مقتضى الترخيص، بل هذا قضيه حكم العقل عند انجرار مآل الأمر إلى ذلك أعنى التخيير فى حال المقتضيين و دورانه بين ثلاثه احتمالات.

ألا ترى أنّا لو قصر عقلنا فى الشكوك البدويّه بعد إعمال الوسع و الفحص عن الدليل بقدر الطاقه و عدم الظفر به عن إدراك عدم إمكان كون نفس احتمال التكليف بيانا و حجّه يصحّ مؤاخذه المولى باعتبارها، و لم يحصل لنا الجزم بأحد الطرفين، لا بالحجّه و لا بعدمها، بل تردّدتا بينهما، كان مع ذلك و مع وجود هذا التردّد حكم العقل فى حقّنا و جوب الاحتياط؛ إذ لم ندخل بعد فى موضوع حكم العقل بالبراءه و هو الجزم بكون عقاب المولى بلا حجّه، و لا سبيل إلى البراءه مع التردّد و عدم الجزم.

الوجه الثالث: لإثبات الرخصه فى أحدهما هو التمسك بالإطلاق و العموم الحالى

، و هو أن يقال: إنّ قوله: كلّ مشكوك مرخص فيه، يشمل بعمومه الأفرادى هذا المعين و ذاك المعين، فكأنّه قيل: هذا مرخص فيه و ذاك مرخص فيه، و كلّ

من هذين الحكمين له إطلاق بالنسبه إلى فعل متعلق الآخر و تركه، فكأنه قيل:

أنت مرخص في هذا سواء تركت ذاك أم فعلته، و مرخص في ذاك سواء تركت هذا أم فعلته، و لا- إشكال أن الأخذ بهذا الإطلاق يوجب المحذور العقلي و هو الترخيص في المعصيه و المخالفه القطعيه كما هو واضح.

فلا محيص عن رفع اليد عنه على قدر هذا المحذور و إبقائه في غيره، فيصير المتحصّل من هذا هو الترخيص في أحدهما؛ لأنّ الكلام بعد التقييد العقلي يصير بمنزله أن يقال في الشبهه التحريميه: أنت مرخص في فعل هذا إن تركت ذاك، و في فعل ذاك إن تركت هذا، و في الشبهه الوجوبيه: أنت مرخص في ترك هذا إن فعلت ذاك و بالعكس، و يكون المحصّل في الأوّل هو الرخصه في فعل أحدهما، و في الثاني في ترك أحدهما كما هو واضح.

ثمّ هذا الشرط من الشروط المقارنه التي يحدث عند أوّل وجودها المشروط، و لا إشكال في إمكانه كالشرط السابق و اللاحق، أ لا ترى أن لو طلب العدو حين عدو الزيد فيكون عدو الزيد مقدّمه مقارنه لمطلوبيه العدو، بحيث يجب أن لا يؤخّر الفعل حتّى تحصل المقارنه، و من هذا القبيل أيضا الواجبات المعلقه بالوقت الخاص مثل: إذا دخل الظهر فافعل كذا، حيث إنّ الوجوب يحدث مقارنا لدخول الوقت لا متأخرا عنه، و مثل ذلك المقام، حيث إنّ حكم الترخيص في فعل هذا يحدث مقارنا لترك ذاك و بالعكس، أو في تركه مقارنا لفعل ذاك و بالعكس.

فإن قلت: لا بدّ من رفع اليد عن هذا الإطلاق رأسا للمحذور المذكور، و التقييد المذكور لا يوجب التفصي عن المحذور، للزومه معه في بعض الصور؛ إذ يلزم في الشبهه التحريميه ثبوت الترخيص في فعل كليهما في ظرف كون المكلف تاركا لكليهما إلى الأبد، و في الوجوبيه كونه مرخصا في ترك الجميع على تقدير فعل الجميع، لوضوح أنّ شرط كلا الترخيصين أعني ترخيص هذا و ترخيص ذاك حاصل في هذا التقدير، فيلزم المحذور في هذا التقدير، فلهذا يجب رفع اليد عن الإطلاق رأسا.

قلت: لا يلزم هذا المحذور، فيصح التمسك بالإطلاق، بيان ذلك قصور الإطلاق عن شموله هذا التقدير، أعني تقدير ترك الجميع أو فعل الجميع، فإنّ حاصل ثبوته في هذا التقدير يصير هكذا: إن كنت تفعل هذا و هذا فأنت مرخص في تركهما. أو إن كنت تاركاً لهذا و ذاك للتالي و إلى الأبد فأنت مرخص في فعلهما، و هذا ترخيص للشئ معلقاً على فعله أو تركه، و هو أمر غير ممكن في شئ من الأحكام.

بيان ذلك أنّ الحكم المستفاد من الأدلّة اللفظيّة أمراً كان أم نهياً أم ترخيصاً في أيّ درجه من الإطلاق كان، فغاياته الإطلاق بالنسبة إلى وجود الأشياء الأخرى في العالم و عدمها، و أمّا بالنسبة إلى وجود نفس المتعلّق و عدمه فلا يثبت لها أبداً إطلاقاً، بل لا بدّ من تعريه المطلوب عن لحاظ الوجود و العدم إطلاقاً و تقييداً.

و سرّ ذلك أنّ الأمر مثلاً يقتضى انقلاب العدم إلى الوجود، و مع حفظ العدم أو حفظ الوجود لا اقتضاء له للوجود، لكون الأوّل جمعا بين النقيضين، و الثاني جمعا بين المثليين، و كذا النهى مقتضاه إمساك العدم، و في تقدير فرض العدم أو فرض الوجود فهو لا اقتضاء.

و بعبارة أخرى: الأوامر و النواهي كالعلل التامة المقتضية للامتثال، فكما أنّ العلة التامة لوجود الشئ يكون من أثرها الوجود المنقلب من العدم - لا - أنّه في ظرف اتّصاف الشئ بالعدم له اقتضاء الوجود، أو في ظرف اتّصافه بالوجود له اقتضاء الوجود، بل في هذين الطرفين هو لا اقتضاء كما هو واضح - كذلك الأمر علّه لإيجاد المتعلّق، يعنى يقتضى قلب عدمه بالوجود، فمع فرض العدم فيه أو الوجود فيه سقط عن الاقتضاء.

و كذلك النهى علّه لإبقاء العدم، فلو فرض تحقّق العدم أو تحقّق الوجود فقد مضى الأمر و لم يبق محل للاقتضاء.

و كذلك الترخيص علّه لإطلاق طرفي الوجود و العدم و رفع الإلزام عنهما، فلو فرض العدم أو فرض الوجود فلا حكم؛ إذ في الأوّل يصير المحضّل أنّ هذا

الذى هو معدوم أبقه على العدم أو أوجده، ولا معنى لإبقاء المعدوم على العدم ثانياً، ولا لإيجاده مع كونه معدوماً، وكذا الحال فى طرف الموجود، وإذن فلا بدّ من عدم النظر فى الأحكام بأسرها إلى حالتى وجود المتعلقات و عدمها.

و الحاصل أنّ بناء هذا الإشكال على أخذ الإطلاق للحكم بالنسبة إلى فعل و ترك موضوعه و قياسهما بغيرهما من سائر الطوارى و العوارض، و تخيّل أنّ قولنا: إن تركت هذا فأنت مرخص فى فعل ذاك و إن تركت ذاك فأنت مرخص فى فعل هذا بمنزله قولنا: إن جاء زيد أكرم عمرا و إن جاء عمرو أكرم زيدا، فكما أنّ المعنى فى الثانى أنّه: إن جاء زيد فسواء جاء عمرو أم لم يجرى أكرم عمرا، و إن جاء عمرو فسواء جاء زيد أم لم يجرى أكرم زيدا، ففى تقدير مجيئى عمرو فى الأوّل و مجيئى زيد فى الثانى يحصل الحكم بإكرام الجميع يعنى أنّ العمرو الجائى و الزيد الجائى يجب إكرامهما معا، كذلك المعنى فى الثانى، أنّه إن تركت هذا فسواء تركت ذاك أم فعلته فأنت مرخص فى فعل ذاك، و إن تركت ذاك فسواء تركت هذا أم فعلته، أنت مرخص فى فعل هذا، فيلزم فى تقدير ترك ذاك فى الأوّل و ترك هذا فى الثانى الرخصه فى الجمع.

و محصّل الجواب أنّ التكليف لا يمكن سوجه على وجه وقع حالاً فعل متعلّقه و تركه تحته، لا إطلاقاً و لا تقييداً، نعم هو موجود فى حالهما، و الأحوال المأخوذه فى الموضوع على أحد الوجهين معنى أخذها أنّه لو اخذ الموضوع مقترناً بكلّ من تلك الأحوال، فالحكم يشمله إمّا بدلاً و إمّا تعييناً.

مثلاً قولنا: أعتق رقبه، يصدق عليه أنّه حكم شمل الرقبه المقرونه بالإيمان و المقرونه بالكفر على البدل، و هذا لا يمكن فى الفعل و الترك للموضوع، مثلاً لا يمكن «أن يقال»: إنّ الفعل المقرون بالترك محكوم بحكم كذا، أو الفعل المقرون بالفعل محكوم بحكم كذا، لا على وجه الإطلاق و لا التقييد، بل لا بدّ أن يقال: إنّ ذات الفعل مطلوب نقضه بالوجود أو إمساك عدمه.

و حينئذ نقول: إذا قال: إن تركت هذا، فحينئذ قد لاحظ شرط الرخصه فى ذاك

و لكن حين يقول: فأنت مرخص في ذاك، ليس معنى هذا أن ذاك إن كان منتركا في علم الله فللك الرخصة في ضم ما شئت من الفعل أو الترك إلى انتراكه، وإن كان مقرونا بالفعل في علمه تعالى فللك الرخصة في ضم فعل أو ترك إلى فعله حتى يقال: إن في الفرض الأول قد لوحظ شرط الرخصة في هذا وهو ترك ذاك أيضا، فلزم الرخصة في الجمع، بل المعنى أنه: إن تركت هذا فأنت مرخص في تبديل ترك ذاك بالفعل وإبقاء تركه و بالعكس، ففي كل لحاظ يكون شرط الرخصة في أحدهما موجودا دون الجميع؛ إذا الفرض أنه أيا منهما يجعل تحت الترخيص لا- يلاحظ له تركا مفروغا عنه، بل يجعل محفوظيه تركه مبدلا بأن كان الأمر إلى المكلف.

و إن شئت قلت: إن الحاكم عند لحاظ الموضوع حيث لاحظ الذات المجردة عن قيد الفعل و الترك و لم يلحظ الإطلاق بالنسبة إليهما فهو أبدا يكون شرط ترخيص أحدهما في لحاظه غير موجود، ففي صورته كون الطرفين في علم الله مما يتركة المكلف في ما يستقبل، فالمكلف في هذا الحال ليس خارجا عن تحت التكليف، بل هو مكلف، و لكن على وجه أنه إن ترك هذا فهو مرخص في ذاك و بالعكس.

و معنى هذا أنه على تقدير يجعل ترك هذا محفوظا فهو مرخص في نقض ترك ذاك بالفعل، و على تقدير جعله ترك ذاك محفوظا، فهو مرخص في نقض ترك هذا بالوجود، و من الواضح أنه على الأول لم يبق شرط الرخصة في هذا و هو محفوظيه ترك ذاك محفوظا، بل رخص في نقضه بالوجود، نعم لو كان المعنى هو الرخصة في جعل ترك ذاك مقرونا بالفعل و ضم الفعل إلى حاله تركه كان شرط رخصه هذا محفوظا، و لكنه غير واقع.

و التحقيق في الجواب عن هذا الوجه (1) أن الأمر دائر بين حفظ أصله العموم

ص: ١١٥

١-١) - أي الوجه الثالث أورده قدس سره في الهامش و أثبتناه في المتن.

فى «كلّ شىء لك حلال» بالنسبه إلى كلّ من الطرفين معينا و الالتزام بمخالفه أصاله الإطلاق فى كلا الموردین، و بین حفظ أصاله الإطلاق بالالتزام بمخالفه أصاله العموم فى هذين الشیئين.

لا یقال: إذا دار الأمر بین التخصیص و التقیید فالثانى أولى، و سرّه أنّ الثانى رفع الید عن العموم الأحوالى فقط، و الأوّل رفع الید عن الأفرادى و الأحوالى كليهما.

لأننا نقول: العموم الأحوالى موضوعه الأفراد بعد الفراغ عن شمول العموم الأفرادى لها، فخرج الفرد عن العموم الأحوالى بعد خروجه عن الأفرادى لیس مخالفه لأصاله الإطلاق، بل هو من باب السلب بانتفاء الموضوع.

لا یقال: التمسك بالأصل فرع إحراز الموضوع، و إذا فرضنا أنّ موضوع أصاله الإطلاق هو الفرد بعد إجراء أصاله العموم فيه، ففى مرتبه أصاله العموم لا مجرى لأصاله الإطلاق حتّى يعارضها، لعدم إحراز موضوعها، و بعد إجراء أصاله العموم لا یبقى شكّ فى التقیید.

لأننا نقول: توقّف إجراء أصاله الإطلاق كأصاله العموم على إحراز الموضوع محلّ منع - كما حقّق فى محله - و محصل الكلام فيه أنّ إجراء الأصل هل یكون مقصورا بصوره إحراز الموضوع و الشكّ فى أنّه مراد جدّا أو لا، فلا یعمّ صوره القطع بالخروج عن الإراده الجدیّه و الشكّ فى أنّه داخل فى الموضوع أو خارج عنه، فلا یجرى فى هذه الصوره، لإحراز أنّه خارج عنه، أو أنّه عام للصورتین، و قد ثبت فى محله أنّ التحقیق هو الثانى.

و على هذا فنقول: بعد القطع بعدم شمول قوله: «حلال» لكلّ من المشتبهین بالشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى فى حال ارتكاب المشتبه الآخر نشكّ فى أنّه من باب الخروج الحالى مع كون المتكلّم بمقام البیان و عدم ذكر القید فى الكلام، و لا دلیل علیه فى المقام، أو من باب الخروج الموضوعى؟ فأصاله الإطلاق یعین الثانى، فىكون معارضه لأصاله العموم النافیه له.

و إن شئت قلت: الأمر دائر بين الخروج الفردى الذى هو نفس المحذور و بين الدخول الفردى الذى هو مستلزم للمحذور، و المستلزم للمحذور أيضا كنفس المحذور.

لا يقال: الدليل على التقييد موجود و هو حكم العقل بعدم جواز الترخيص فى المخالفه القطعيه، لكونه ترخيصا فى الظلم، بل فى أقبح أفراده.

لأننا نقول: الحكم العقلى المنافى مع انعقاد أصاله الإطلاق هو الارتكاز الذى يصلح الاتكال عليه فى صرف الكلام عن ظاهره، لكونه حاضرا فى ذهن الطرفين، بحيث كان كل من سمعه يفهم منه خلاف ظاهره، لوجود القرينه الارتكازيه فى ذهنه و حضوره لدى استماعه، و ليس هكذا الحكم العقلى فى المقام كما هو واضح.

ثم من الأمثله العرفيه الشاهده للمقام ما إذا قام أماره معتبره على أن هذا الطفل مثلا ابن زيد، و قامت اخرى على أن الزيد لا يقتل ابنه، فرأيناه قتل ذلك الطفل، فنرى من انفسنا الشك و التردد فى نقض الأماره الاولى و الحكم بأنه ليس ابنا لزيد، أو نقض الثانيه و الحكم بأنه يقتل ابنه، مع أن مورد الأماره الثانيه متأخر رتبه عن مورد الاولى، و مجرد ذلك لا يوجب حكما بأنه ابنه و إيراد النقض على الثانيه و رفع اليد عن أنه لا يقتل ابنه.

فإن قلت: فما وجه تسالمهم على تقديم الأصل الموضوعى على الحكمى؟

قلت: الوجه كون الأصل الموضوعى مزيلا- للشك فى الموضوع للحكمى و لا عكس، فالأول حاكم و الثانى محكوم، نعم لازم ما ذكرنا عدم تماميه ما ذكروا بناء على حجيه الأصل المثبت، إذ يشترك الحكومه حينئذ بينهما، و ينحصر الوجه فى التقدّم الرتبى كما لا يتم فى الأمارتين.

و فى هذا الجواب نظر، بل منع بملاحظه أن التخصيصين فيها طرح الظهور أزيد من التقييد كما هو واضح، نعم لو قلنا بأن الأحد المخير من أفراد العام فللترديد وجه، لكن لا ثمره بينهما عمليته، و أمّا إذا قلنا بأن الأحد المخير ليس من أفراد

كما هو الحق فلا دوران في البين أصلا، فإن أصله العموم تسدّ باب احتمال التخصيصين كما هو واضح.

فتحصّل أنّ الرخصه في الجمع لا يحصل أبدا، فالإشكال غير وارد، والحاصل أنّه لا إشكال في إمكان أخذ الإطلاق على الوجه المتقدّم المتحصّل منه الرخصه في أحدهما، وإنّما الكلام في وقوعه واستفادته من الكلام أعني أدلّه الرخصه في المشكوكات مثل قوله: «رفع ما لا يعلمون».

فربّما يقال: إنّه لا يمكن استفاده الإطلاق المذكور منها، أعني إطلاق الرخصه في كلّ مشكوك سواء وجد شيء في الدنيا أم لا، إذ يلزم على تقديره كون الإنشاء على وجه الإطلاق وعلى وجه الاشتراط في إطلاق واح، فإنّه لا إشكال في شمول هذه الأدلّه للشكوك البدويّه، وبالنسبه إليها لا شبهه في ثبوت الإنشاء على وجه الإطلاق، فإذا اقتضى حكم العقل تقييدا في الحكم بالنسبه إلى الشكوك المقرونه بالعلم على حسب ما فصلّ لزم اجتماع لحاظ الإطلاق والتقييد في إطلاق واحد.

فهذا نظير ما لو قال: أعتق رقبه و علمنا باختصاص الحكم بخصوص المتّصف بالإيمان من بين صنف خاص من الرقبه مع محفوظيّة الإطلاق بالنسبه إلى باقي الأصناف، ولكن فيه أنّا إن بنينا في القيود المنفصله اللاحقه بالكلام أعم من اللبيّه و اللفظيّة على أنّها كاشفه عن كون المتكلّم في مقام الاستعمال مريدا من اللفظ المعنى المقيد، كان ما ذكر إشكالا واردا على أخذ الإطلاق من تلك الأدلّه، ولكنّ الحقّ خلافه و أنّ تلك القيود لا يورث تغييرا في الإراده الصوريّه، بل نقول: إنّ المراد الاستعمالي و الصوري هو المعنى المطلق لمصلحه، من ضرب القاعده و نحوه، و لكن نحكم بأنّ المراد الجدّي أضيق منه، فنرفع اليد عن التطابق بين الإرادتين في مقدار يتكفّله المقيد و يؤخذ به في الزائد، فعلى هذا لا يلزم الإشكال أصلا كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّ مجرد كون المقيد في المقام حكم العقل لا يوجب كونه من القيود

المتّصله بالكلام، لكون إدراك العقل موجودا حين التكلّم به، فإنّ مجرد هذا لا يوجب صرف ظهور الكلام ما لم يكن الحكم العقلى من المرتكزات العرفيه التى يصحّ أن يتكل عليه فى تفهيم المرادات، فحينئذ يكون من قبيل القرائن المقاميّه و بدون ذلك فمجرد الإدراك العقلى لا يكون صارفا، فلهذا يحمل معه الكلام الصادر من غير الحكيم على الكذب، و منه على تضييق المراد الجدى و كون الاستعمالى واسعا لمصلحه، و لو كان من القرائن لكان الأمر فى كلا المقامين على خلاف ذلك، هذا.

و لكنّ التمسّيك بالإطلاق لإثبات الرخصه فى أحد طرفى العلم الإجمالى لا على التعيين بعد محلّ إشكال؛ (1) إذ لا يبعد أن يقال: إنّ حكم الرخصه فى الأدلّه معلق على عنوان المشكوك و ما بمعناه من حيث هذا العنوان من غير تعرّض للطوارى، فهى متعرّضه للأمن و الاستراحه من العقوبه من ناحيه ارتكاب المشكوك، و من هذه الجهه هو حكم عام يشمل كلّ مشكوك حتّى المقترن بالعلم الإجمالى، و لكن ليس له نظر و تعرّض للعنوان الآخر العارض، و أنّ المكلف من حيث العناوين الآخر المجتمعه مع هذا العنوان المشكوك هل هو فى راحه أو لا؟

و حينئذ فى الشكوك البدويّه يكون عموم الأدلّه جاريا و معمولا به؛ إذ لا مانع فيها عن فعليه هذا الحكم الحيثى، و أمّا فى أطراف العلم فالمانع موجود و هو المعلوم الإيجاب أو التحريم الإجمالى الموجود بين الأطراف، فهذا العنوان له اقتضاء التحريم من حيث هو و ما لم يرد عليه الإذن الفعلى الشرعى، فلو ارتكب المكلف أحد أطراف الشبهه و اتفق مصادفته مع الحرام المعلوم، فهو و إن لم يكن بمقتضى عموم هذه الأدلّه مأخوذا و مسئولا من جهه أنّه أتى بمشكوك الحرمة، و لكن لا ينافى أن يكون مأخوذا و مسئولا من جهه أنّه أتى بالمعلوم الحرمة إجمالا.

ص: ١١٩

(١ - ١) - هذا الإشكال وارد على التقريب الأوّل أيضا على تقدير تماميته و عدم ورود ما أوردنا عليه سابقا. منه قدّس سرّه الشريف.

ألا- ترى أنّ من أكل لحم الغنم المغصوب فهو من حيث إنّهُ أكل لحم الغنم ليس في مضيّقه، يعني لا- يقال له: لم أكلت لحم الغنم، كما لو كان أكل لحم الخنزير يؤخذ من جهه أكل لحمه، ولكن عدم مؤاخذته من هذه الجهه لا ينافي أبداً مع مؤاخذته و مسئولّيته من حيث إنّهُ أكل مال الغير بغير رضاه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا عدم جريان البراءه النقليه في أطراف الشبهه بوجه كالعقليه، و إذن فلا محيص عن الاحتياط في جميع الأطراف.

هذا كلّ بناء على ما نختاره في الأحكام الواقعيه من أنّها فعليّه من قبل المولى، يعني ليس لها من قبله نقص و حاله منتظره، و يتمخّص المانع في ما يكون من قبل المكلف من اجتماعه شرائط التكليف، و بعبارة اخرى: الأحكام المذكوره تكون بحيث إذا علم بها من استكمل الشرائط كانت فعليّه بمجرد ذلك، و هذا ظاهر دعاوى الإجماعات و ظاهر الأدلّه المثبتة للتكاليف أيضاً، و إنّما صرفها عن ظاهرها من قال للأحكام بمراتب، لزعمه عدم إمكان الجمع بين الأحكام الظاهريّه مع فعليّه الأحكام الواقعيّه، و نحن حيث قد بيّنا في محلّه إمكانه باختلاف رتبه الحكمين، فلا مانع عن إبقاء الأدلّه على ظواهرها من فعليّه.

و كيف كان فرّبما يقال: إنّهُ على القول بثبوت المراتب للحكم الواقعي نجمع بين هذه الأدلّه المرخصه مع ما يدلّ على حرمه العنوان الواقعي بحمل الثاني على الحكم الشأني، و حينئذ تجرى البراءه في كلّ من المشتبهين؛ إذ غايه ما يلزم مخالفه الحكم الشأني، و لا ضير فيها و لو علم تفصيلاً.

و الحاصل: لا فرق عند هذا القائل بين الشبهه البدويّه و المقرونه بالعلم، فكما يصرف دليل الحرام الواقعي عن ظاهره بواسطه دليل الرخصه في الاولى فلا- بدّ أن يفعل ذلك في الثانيه، فلا فرق بين ما لو شكّ أنّ هذا المائع خمر أو ماء، و بين ما لو علم بكون أحد الإنائين خمرًا، فإنّ المقامين مشتركان في كبرى معلومه و هو العلم بأنّ الخمر حرام، نعم يزداد الثاني على الأول بانضمام صغرى معلومه و هو العلم بوجود الخمر إجمالاً إلى تلك الكبرى، و لكنّ العمده هي الكبرى بمعنى أنّ

العلم بالحرمة إن كان بمعناها الفعلى كان العلم بالخمير موجبا للتنجيز، و أما لو كان بالمعنى الإنشائي فلا يكون العلم بالصغرى منشئا لأثر أصلا كما هو واضح.

و إذن فنقول كما يقول هذا القائل فى المقام الأول بأن ظاهر «لا تشرب الخمر» الذى هو الفعلية يجب رفع اليد عنه بواسطة دليل الرخصة فى المشكوك، فكذا فى المقام الثانى أيضا يجب أن يقول بذلك، فىكون العلم بالخمير لغوا غير منجز، فىرتفع المانع عن إجراء البراءة فى كلا الطرفين، نعم لا بد أن يستثنى من هذا ما لو علم من إلهام أو جفر أو نحو ذلك بأن الحكم المعلق على الواقع فعلى.

و فيه أن ما ذكر حق لو لا ما يشتمل عليه هذه الأدلة المرخصة من جعل الغاية هو العلم الشامل للإجمالى، فهى متعرضة عند هذا القائل لحكمين شرعيين، أحدهما الرخصة فى المشكوك، و الآخر عدم الرخصة فى المعلوم، و الثانى و إن كان على مبنا تقريراً لحكم العقل، و لكن على مذاق هذا القائل يكون حكماً شرعياً؛ إذ كما أن الأول شارح لأدلة الواقعات بعدم الفعلية، فالثانى شارح لها بالفعلية، و من المعلوم أن جعل الفعلية عند العلم من وظيفه الشرع ليس إلا.

و على هذا ففى مورد العلم الإجمالى يقع التعارض بين صدر الروايات مع ذيلها، حيث إن قضية الأول هو الرخصة فى الأطراف، و مقتضى الثانى عدم الرخصة فيها، فيتساقطان، فىكون المرجع بعد تساقطهما هو الاحتياط؛ إذ يدور الأمر بين فعلية الخطاب الواقعى كما هو قضية الذيل، و بين عدم فعليته كما هو قضية الصدر، فىكون ظاهر دليله من مثل لا تشرب الخمر و نحوه مأخوذاً بسلامته عن الحاكم و الشارح، و قد عرفت أن ظاهره الفعلية، فإذا صار فعلياً بقضية هذا الظاهر كان الاحتياط بحكم العقل لازماً فتدبر.

ثم إنك عرفت عدم جواز التمسك بالعمومات و الإطلاقات المرخصة، بقى الكلام فى الصحيحه التى رجحنا سابقاً و رورها فى مورد العلم الإجمالى أعنى قوله: «كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه» و لا يرد عليها ما ورد على غيرها؛ لكونها ناظره إلى خصوص مورد العلم بناء

على ما فسّرناها من أنّ المراد الشيء الخارجى المشتمل على الحلال و الحرام خارجا و لم يتميّزا، و القرينه على عدم التمييز و الاختلاط قوله فى الذيل: بعينه.

ثمّ إطلاق الخبر شامل لما إذا ارتكب الجميع، لكن يجب تقييده بغير هذا و هو الارتكاب بمقدار لا- يلزم المخالفه القطعيه، و يمكن أن يقال: إنّ الظاهر من الخبر هو الشيء الخارجى المشتمل على القسمين مع تعارف اختلاط أحد قسميه بالآخر، كما هو الحال فى النقود و الأجناس السوقيه، فإنّ اللحم مثلا له المذكى و الميته هما مختلطان نوعا، و الجبن مثلا له الطاهر و النجس، و لا يتميّزان حسب العاده، و هكذا كلّ جنس فيه السرقة و غيرها مثلا و لم يتميّزا نوعا.

و الحاصل: اريد من «الشيء» العنوان الأوّلى الذاتى من مثل الدهن و الجبن و النقود و غير ذلك، و اعتبر على نحو الكلّى فى المعين، فيشمل كلّ نوع يشار به إلى أفراده فى الخارج و كان اختلاط القسمين فيها متداولا، فيخرج ما لم يكن الاختلاط فيه كذلك، مثلا- الماء حلال و الخمر حرام، فيصحّ أن يقال: المائع- و يشار به إلى الأفراد الخارجيه على نحو الكلّى فى المعين- فيه حلال و حرام، و لكنّ القسمين منه فى الخارج متميّزان، فإنّ مياه الدنيا ممتازه عن خمورها، فإذا صار بالانفاق ماء مشتبه بخرم فلا يشمل الحديث الشريف، و الدليل على ما ذكرنا هو التبادر و الانصراف.

ثمّ لا- فرق حسب إطلاق الخبر بين ما إذا كان الاشتباه المتعارف من قبيل المحصور أعنى اشتباه القليل فى القليل، و الكثير فى الكثير، و بين أن يكون من غير المحصور أعنى اشتباه القليل فى الكثير، بل نقول مضافا إلى دلالة الخبر على ما ذكر: إنّنا نرى العمل الخارجى و السيره من المتديّنين على المعامله مع الأجناس السوقيه و ما يشابهها مع حصول العلم بأنّ فيما بينها النجس و الحرام معاملة الطهاره و الحليّه ما لم يعلموا النجس و الحرام بشخصها.

و القول بأنّ ذلك لا- ينفكّ إمّا عن عدم انحصار الشبهه، و إمّا عن لزوم الحرج فى الاجتناب، أو عن خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، مدفوع بأنّ الاشتباه فى هذه الامور من اشتباه الكثير فى الكثير و هو من المحصور، و لو كان

الملاك هو الحرج كان الواجب الاقتصار على مقداره، و نراهم يتعدون منه، و أجناس البلد الواحد لا يعدّ بالنسبه إلى أهله خارجه عن محلّ الابتلاء، لعدم استهجان التكليف كما لا يخفى.

فإن قلت: إنّنا نرى العلماء فى كتبهم يكونون بصدد بيان الضابط للمحصور و غيره، فيعلم منهم أنّ كون المحصور لازم الاجتناب من المسلّمات، فتكون الأخبار المذكوره معرضا عنها، و هو يوجب وهنها سندا، بل كلّما ازداد صحّه يزداد بذلك وهنا.

قلت: لو فرض استفاده ذلك من الكلمات، لكن عمل الطائفه من العلماء و غيرهم استقرّ فى الخارج على خلافه، فلاحظ.

و من هنا يعلم أنّ السوق و اليد أيضا لا اعتبار بهما بواسطه هذا العلم الإجمالى، و يدلّ على ما ذكرنا الأخبار الناهيه عن السؤال مثل قوله عليه السلام: «ليس عليكم المسأله إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك» و قوله فى بعض الروايات: «و الله إنّى لأعترض السوق فأشترى بها اللحم و السمن و الجبن، و الله ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر و هذه السودان».

و بالجمله، ما ذكرناه من المعنى يمكن استظهاره من الخبر و أمثاله من هذه الأخبار، و يمكن دعوى السيره أيضا عليه، فافهم و تدبّر.

الأول: أن من شرائط تنجيز العلم الإجمالي أن تكون شرائط توجه الخطاب

إشارة

نحو المكلف العالم موجودا على كلا التقديرين

،يعنى سواء كان التكليف متعلقا واقعا بهذا الطرف أم بذاك،حتى يكون عالما إجمالا بتوجه الخطاب نحوه،و أما إن كان على تقدير تعلقه بواحد غير متوجه إلى المكلف لفقد شرطه فلا- علم بالتوجه،فلا- تنجيز،فإنه بالنسبه إلى هذا الواحد فقد فقد الشرط،فيكون التكليف على تقدير تحققه فيه معلوما عدم توجهه،و أما بالنسبه إلى الآخر فالشرائط و إن كانت مجتمعه،و لكن وجود التكليف فيه مشكوك بدوى تجرى فيه البراءة.

و المثال الواضح لهذا صورته تعدد الشخص،كأن علم أحد الشخصين بتعلق إلزام المولى إما به أو بصاحبه،كمن يعلم بوجود رد السلام إما عليه و إما على آخر معه، لعدم العلم بأن المسلم قاصد لأيهما،و كواجدى المنى فى الثوب المشترك،و هذه الكبرى واضحة من المسلمات إلا أن لها مصاديق خفيه لا بد من التكلم فيها.

أولها: ما لو علم إجمالا بأنه إما مكلف بالتكليف الفعلى الحالى أو بالتكليف

المشروط بالزمان الآتى

كالزوج عند استمرار الدم بالزوجه تمام الشهر مع عدم العاده و التمييز،حيث إنه عالم إجمالا بكون عدّه أيام غير معلومه من الشهر المبهمه فى تمامها حيضا،فيعلم إجمالا بحرمة وطى هذه الزوجه عليه إما فى هذه العدّه التى فى أول الشهر،و إما مشروطا بما بعد عشره أيام و هكذا.

و توضيح هذا الفرع يحصل بإعاده الكلام فى الواجب المشروط،فنقول:قد ذهب صاحب الفصول قدس سرّه إلى تثليث أقسام الواجب،و هى المطلق و المعلق و المشروط،فالمطلق واضح،و المعلق هو ما كان القيد فيه قييدا للعمل دون الوجوب،فقد وجب على المكلف بالوجوب المطلق الفعل المقيّد مثل إيجاب

صوم الغد، حيث إنّ الغد ظرف إيجاد الصوم، و أمّا ظرف الوجوب فهو حال النطق، مثلاً كما لو قال: أطلب منك الآن الصوم فى الغد، وهذا على خلاف المشروط، فإنّ القيد فيه قيد للوجوب، فالوجوب متوقّف على حصول القيد، وقبله لا وجوب، و أمّا العمل فلا قيد له.

ففى المثال إذا دخل الغد يجب الصوم، فالغد ظرف للوجوب و الصوم معاً، و فرق بين هذين القسمين فى التعبير، فجعل مثل قولك: إذا دخل الغد فصم ظاهراً فى الاشتراط، و مثل قولك: صم فى الغد ظاهراً فى التعليق، فىكون من ثمرات القسم الأوّل وجوب مقدّمات الفعل قبل حصول المقدّمه المتوقّف عليها على تقدير حصولها؛ لأنّ الوجوب مطلق على هذا التقدير، و من ثمرات الثانى عدم وجوبها قبل حصول المقدّمه.

فعلى هذا المذهب لا- بدّ فى هذا المقام من الرجوع إلى دليل التكليف و أنّه ظاهر فى أىّ القسمين، فإذا كان ظاهره فى المثال المتقدّم: لا- تقربوا النساء إذا تلبّسن بالحیض، فالعلم الإجمالى لا تنجز له، و يكون المقام من مصاديق الكبرى المذكوره؛ إذ على أحد التقديرين يكون التكليف غير متوجّه إلى المكلف، و هو على التقدير الآخر مشكوك بدوئى، و إذا كان ظاهره: اعترلوهنّ فى وقت الحيض، فالعمل فى المثال منجز و ليس المقام من أفراد الكليّه المذكوره؛ إذ على هذا التقدير يعلم المكلف إجمالاً بتوجّه خطاب إليه فعلاً، غايه الأمر لا يعلم أنّ متعلّقه هو الفعل المطلق أو المقيد بدخول الزمان الآتى.

و لكنّك عرفت فى مبحث مقدّمه الواجب عدم تعقل هذا التقسيم و اختيار أنّ الواجب على قسمين لا ثالث لهما، و هما المطلق و المشروط، و أنّ القيد أبداً يكون راجعاً إلى الهيئه دون المادّه، فىكون مفاد القيد تقييد الوجوب و الطلب بصوره حصول القيد، فإذا قال: إذا دخل الغد فصم، فمعناه أنّ الوجوب مشروط بدخول الغد بحيث لا طلب مع عدم دخوله، و لكن لو علم العبد بأنّ المقدمه المذكوره سيحصل فهو عند العقل مشغول الذمّه بالاشتغال بتهيئه أسباب الإتيان

بالعمل المأمور به لو كان له أسباب متقدّمه.

مثلا- لو قال: إذا ورد عليّ الأمير فلا- بدّ عليك من أن تضيفه بوجه أحسن، و علم العبد بشدّه إرادته المولى ذلك على تقدير وروده، بحيث لو لم يضيفه حصل المنقصه التامّه فى رتبه مولاه و صار مفتضحا، فهو مع علمه بهذه المرتبه من الحبّ و الطلب بالإضافة لو علم بأنّ الأمير سيرد غدا على مولاه و يتوقّف ضيافته فى الغد على تهيئه أسباب فى اليوم يكاد يمتنع الضيافه فى الغد بدونها، فهو مع هذا العلم لو تكاهل فى جمع هذه الأسباب فدخل الغد و قد صار الضيافه ممتنع عليه فحصل بسببه انكسار درجه المولى و افتضاحه بوجه أتمّ، فهل هذا العبد إذا أنصفت من عقلك يعدّه العقل معذورا من جهه تعذّر العمل عليه فى الوقت و عدم الإلزام عليه قبله، أو لا؟ بل يعدّه فى غايه درجه من العصيان و مخالفه المولى و مستحقّا لأنواع النكال و العذاب.

فعلم أنّه لا- فرق فى التنجيز و وجوب الامتثال الذى هو من مستقلّات العقل بين الواجب المطلق و المشروط الذى علم حصول شرطه فى المستقبل، فهو حينئذ يكون كالمطلق فى جميع الآثار.

نعم فرق بينه و بين المطلق من حيث إنّ الطلب فيه مقصور على تقدير خاص، بحيث يمكن تبدّل الطلب فى غير هذا التقدير و مع عدم حصوله بالبغض التامّ، كما لو كان المولى فى المثال مبغضا غايه البغض لضيافه الأمير من حيث هو، و لكن يصير فى تقدير وروده عليه فى غايه المحبوبيّه بالعرض، و لهذا لو أحدث العبد عملا منع من حصول هذا التقدير كما لو سعى فى إيجاد المانع عن ورود الأمير على مولاه فأوجد المانع، فهو لم يفعل حينئذ قبيحا، بل ربّما فعلا حسنا لدى مولاه و صار بذلك ممدوحا غايته.

و بالجمله، فعلى هذا المبني يكون العلم الإجمالى فى المقام منجزا مطلقا، لأنّه لا- يخلو إمّا أن يكون تكليف تحريم الوطى فى المثال متوجّها على وجه الإطلاق، و إمّا أن يكون على وجه الاشتراط بالزمان الآتى، و المكلف أيضا عالم بتحقيق

الزمان الآتي، فمن هذا الحين يصير مكلفًا بحكم العقل بالخروج عن عهده التكليف لو كان له مقدّمه في الحال، ولا شك أنّ المقدّمه العلميّه للفراغ عن كلا التكليفين المعلوم تحقّق أحدهما إنّما هو البناء على ترك الوطى في العده الحاضره، وعلى تركه في العده الآتيه عند حضورها؛ إذ بدون ذلك لا يحصل الامتثال العلمي للأحد من التكليفين الذين كليهما واجد لآثار التكليف المطلق في حكم العقل، وقد عرفت أنّ المقدّمه السابقه للواجب المشروط عند العلم بتحقّق شرطه واجبه فعلا- فلا- فرق بين المقدّمه الوجوديه مثل الزاد والراحله في الحجّ وبين العلميّه مثل الاجتناب عن الوطى في جميع أجزاء الزمان المحتمل تحقّق التكليف في كلّ منها هنا، فتدبر.

و ثانيها: صوره الاضطرار إلى واحد معيّن من الطرفين

فقد يحصل الاضطرار إلى ارتكاب هذا المعيّن قبل العلم بالحرام فيهما، كما لو اضطرّ إلى شرب هذا الإناء المخصوص، ثم علم إجمالاً- بأنّ هذا الإناء أو ذاك الإناء الآخر الذي عنده خمر، وهذا لا إشكال في عدم تنجيز العلم فيه؛ إذ لم يعلم بالتكليف الفعلي، لاحتمال كونه في الإناء المضطرّ إليه، وعلى تقديره فلا شبهه في جواز الارتكاب أو وجوبه، وبالنسبه إلى الآخر يكون شكاً بدوياً، فيجرى فيه البراءه. (١)

ص: ١٢٧

١- ١) -الحكم بالبراءه في الاضطرار السابق أو المقارن إلى المعيّن إنّما يتمّ في ما إذا لم يعلم بعد الاضطرار بتوجه الخطاب نحوه قبل حدوث الاضطرار، بأن علم حدوث نجاسه هذا الإناء مثلاً في أزمنه الاضطرار إلى شربه أو ذاك مع عدم الاضطرار إليه، وأمّا لو علم بأنّ الخطاب كان قبل حدوث الاضطرار متوجّهاً[إليه]، كما لو علم في السبت أنّه صار في الخميس أحدهما نجسا واستمرّ إلى الآن و كان حدوث اضطراره في الجمعه، فإنّه يجب حينئذ الاحتياط، لأنّه يعلم بتوجه الخطاب ويشكّ في سقوطه، فهو كمن يعلم بعد مضى شطر من الوقت بتوجه خطاب «صلّ» نحوه ولا يعلم أنّه امتثله أولاً. والحاصل ليس معيار الاشتغال اجتماع وصف اليقين مع الاشتغال في زمان واحد، بل يكفي ثبوتها و لو في زمانين، منه قدّس سرّه الشريف.

و هكذا الحال لو حصل العلم و الاضطراب دفعه و متقارنين، فإنه حينئذ أيضا لا يورث العلم التنجيز، ففي هاتين الصورتين يكون الاضطراب المذكور من أفراد الكليته المذكوره، و أمّا لو حصل العلم بخمريه هذا الإنشاء أو ذاك أولا، ثم حصل الاضطراب إلى شخص هذا فحينئذ أيضا قد يقال بأنه من أفراد تلك الكليه، و يقال في تقريب ذلك: إن التكليف مقيّد بعدم الاضطراب، فحرمه الخمر مثلا ليست متعلّقه بذات الخمر، بل به مع قيد عدم الاضطراب.

و بعبارة اخرى قوله: «إلا ما اضطرتتم» قيد شرعي، فمتعلّق بالمبغوضيه و الحرمة هو العنوان الخاص المقيّد، بحيث لو انتفى القيد فقد تبدّل العنوان الذي كان فيه ملاك التحريم و انقلب إلى عنوان آخر مغاير له، مثلا- الخمر الغير المضطرّ إليه عنوان و يكون ذا مفسده ذاتيه يوجب التحريم، و الخمر المضطرّ إليه عنوان آخر ليست فيه تلك المفسده، بل المتحقّق فيه إمّا اللامفسده، و إمّا المصلحه، و على هذا فنقول: قبل حدوث الاضطراب كان عنوان المحرّم محفوظا، و حيث فرض تعلّق العلم به إجمالا أورث تنجيزه و وجوب امتثاله، و أمّا بعد طرؤ الاضطراب فمن هذا الحين ينتفى العلم بذاك العنوان؛ لعدم محفوظيه القيد على كلّ تقدير، فلا علم بتحقيق ما هو الموضوع للحرمة في البين.

و الحاصل أنّ قوام تنجيز العلم الإجمالي بتعلّقه بالموضوع المقيّد، فما دام هذا الموضوع محرزا بحدوده و قيوده كان العلم منجزا، و إذا انتفى و لو بقيده انتفى وصف التنجيز من العلم، و أمّا الفرق بين حدوث الاضطراب و بين فقد الموضوع و إتلافه- حيث إنّ المسلّم أنّه لو أتلّف أحد الإنائين المشتبهين بالخمر مثلا أو أراقه بعد العلم الإجمالي فوجب الاجتناب عن الآخر باق بحاله- أنّ فقد الموضوع ليس حدّا للتكليف، فليس معنى واحد من التكاليف الشرعيه إنشاء الحكم في موضوع إلى غايه وجود هذا الموضوع.

مثلا- ليس معنى «لا- تشرب الخمر» أنّ حكم الحرمة موجود ما دام وجود الخمر، بل هو معلق على ذات الخمر من غير نظر إلى وجود و عدمه، و انتهاء التكليف عند

١ - ١) - أعلم أنّه لا مجال لهذا البحث على تقدير أن يكون النهى في «لا تشرب» مثلاً متعلّقاً بصرف الوجود، فإنّه بعد الاضطرار سواء إلى المتعيّن أو غيره قبل العلم أم بعده يجب الاجتناب عن الآخر، فإنّ غايه الأمر كونه شبهه بدويّه، وعرفت أنّ الشبهه الموضوعيّة من هذا القسم واجب الاجتناب و إن كانت بدويّه، فالبحث إنّما هو على تقدير كون النهى متعلّقاً بالوجود السارى، فكلّ فرد فرد من الخمور الخارجيّة موضوع لنهى مستقلّ و له إطاعه و معصيه مستقلّتان. و حينئذ نقول: إنّما نفرض العموم الاستغراقى بالنسبه إلى الزمان فى النهى فى كلّ فرد، فهو فى كلّ فرد أيضاً ينحلّ إلى نواهى عديده بعدد الزمان، و إنّما لا نفرض كذلك، بل نقول: إنّ النهى فى كلّ ممتدّ بامتداد الزمان، فلا تحصل إطاعه كلّ فرد إلاّ بعد فقدانه أو موت المكلف و لم يشربه، و أمّا مع وجودهما و إن مضى على ذلك سنون فلا إطاعه و لا معصيه. و على هذا قد يفرض الاضطرار قيّداً للتكليف، فلو علم المكلف بأنّه سيضطرّ فى أحد أزمنه عمره إلى شرب هذا الفرد جاز له شربه من هذا الحين، فإنّه علم بأنّ هذا التكليف الواحد غير ممكن الإطاعه، و قد يفرض قيّداً للفعل أو متعلّقه فنقول: الشرب أو الخمر المضطرّ إليه لا نهى عنه، و مورد النهى هو الشرب أو الخمر الغير المضطرّ إليه، و على هذا فلا يجوز الشرب قبل حدوث الاضطرار و إن على بحدوثه فى ما بعد. ثمّ المتعيّن من هذين هو الثانى، لأننا نعلم بالضروره أنّ من يعلم باضطراره فى الغد إلى شرب الخمر لا يجوز له قبل الغد. و أمّا الوجهان الأوّلان أعنى ملاحظه العموم بالنسبه إلى الأزمنه فى كلّ فرد و عدمه فكلّ ممكن. فإن قلت: يمكن استظهار الأوّل بملاحظه حال الغصب، فإنّ المقدار الواحد منه يزداد عصيانه قطعاً بازدياد مدّته. قلت: لا دلالة فيه على ذلك، فإنّ النهى المتعلّق بالوجود السارى كما يتعدّد بتعدّد الوجودات، يختلف شدّه و ضعفاً باختلاف الوجودات كذلك، فالقطره من الخمر فرد و الحبّ منه أيضاً فرد، و كلّ منهما تعلّق به نهى واحد. لكنّ النهى فى الثانى أشدّ من الأوّل بمقدار أشدّيّه الحبّ من القطره. و بالجمله، حال النهى على هذا حال البروده العارضه للوجود السارى للماء، فكما يتعدّد بتعدّد الماء يختلف شدّه و ضعفاً على حسب اختلافه كذلك، و على هذا فالغاصب المذكور يكون فى أثناء ج

و بالجمله، ففقد الموضوع حدّ و منتهى للتكليف عقلا، لا شرعا، و أمّا الاضطرار إلى ترك المكلف به فهو حدّ و غايه للتكليف شرعا لقوله: «إلا ما اضطررتم» ففي الأوّل الاشتغال اليقيني بالتكليف المطلق يقتضى الفراغ اليقيني، و أمّا في الثاني فالاشتغال اليقيني و إن حصل، و لكن بالتكليف المحدود، و قضيه ذلك أن يكون اليقين بالاشتغال أيضا أمده محدودا بهذا الحدّ، فإذا تحقّق هذا الحدّ في أحد الطرفين فلا يقين بعد ذلك بالاشتغال، بل ينقلب بالشكّ البدوي، و أمّا في الصورة فبعد ما تحقّق و ثبت اليقين بالاشتغال بالتكليف نشكّ في مجيئ حدّه العقلي أولى، و من المعلوم اقتضاء اليقين السابق الفراغ اليقيني حتّى يعلم بحصول الحدّ العقلي.

هذا غايه تقريب ما يقال، و لكنّه بعد محلّ نظر، بل منع، و توضيح المقام بتقديم مقدّمه و هي: أنّه لو كان أحد الطرفين فردا واحدا و الآخر أفراد متعدّده غير الفرد

الأول، كأن علم بوجوب إكرام زيد أو وجوب إكرام عمرو و بكر و خالد، أو كان أحد الطرفين هو الزمان القصير و الآخر الطويل لكن فى غير موضوع القصير، كأن علم بوجوب إكرام زيد ساعتين، أو وجوب إكرام العمر و ما دام العمر، فلا شبهه أنه ليس من باب الأقل و الأكثر الذى يكون الأكثر فيه موردا للبراءه، و يختص التكليف بالأقل من باب القدر المتيقن.

نعم لو كان فى الصورة الاولى الفرد الواحد داخلا- فى الأفراد المتعدده فى الطرف الآخر، و كان فى الثانيه موضوع القصير و الطويل شيئا واحدا، كانا من هذا الباب، و لكن المفروض خلاف هذا، و على هذا فهما من باب المتباينين فيجب الاحتياط بالإتيان بكلا الطرفين و إن قلنا بالبراءه فى الأقل و الأكثر.

إذا عرفت ذلك فنقول: الشخص الذى يعلم أولا بخمريه أحد الإنائين إجمالا، ثم يضطر إلى واحد منهما لو حصل له العلم من طريق فى أول زمان حصول العلم الإجمالى المذكور بأنه سيصير مضطرا إلى هذا المعين فى اليوم الثالث من يوم حصل العلم الإجمالى مثلا، فيكون محصّل علمه الإجمالى بخمريه هذا أو ذاك العلم بكونه إما مكلفا بالاجتناب عن هذا المعين إلى غايه يومين آخرين، و إما مكلفا بالاجتناب عن ذلك الإناء الآخر ما دام العمر مثلا، فلا اشكال أنه حينئذ يجب عليه الاجتناب عن كلا الطرفين، و معنى ذلك أن يجتنب فى مقدار يومين عن كليهما، و بعد مضي هذا المقدار عن الإناء الآخر إلى آخر العمر.

و إذا تبين ذاك فلا فرق بينه و بين ما لو لم يحصل له العلم بالاضطرار الطارى مقارنة للعلم بالخمريه إجمالا، بل حصل مقارنا لطرؤ نفس الاضطرار، فإنه فى هذه الصورة أيضا متى لاحظ الزمان المتقدم فهو الآن عالم بأنه كان فى علم الله فى ذلك الزمان الماضى مكلفا إيمًا بالتكليف فى هذا المعين إلى غايه يومين، أو بالتكليف فى الآخر إلى غايه العمر، و المعيار فى تنجيز العلم الإجمالى على ما سيأتى ليس هو بقاء طرفى الإجمال و التردد بحالهما فى كل جزء جزء من الأزمنه حتى يقال: نعم، و لكن قد حصل الاختلال فى أركان هذا الإجمال فى

الزمان اللاحق أعنى ما بعد حدوث الاضطرار، فإنّ ذلك غير معتبر في تنجيز العلم قطعاً، بل المعتبر هو كونه في كلّ جزء جزء من الأزمنه بحيث متى لاحظ الحال في الزمان المتقدم أعنى زمان حدوث العلم الإجمالى كان الإجمال و التريديد في النفس باقياً، فبقاء العلم الإجمالى في الأزمنه المتأخره معتبر في تنجيزه فيها بهذا المعنى لا بالمعنى السابق، و لا إشكال في تحقّقه هنا، فلا إشكال في بقاء أثره و هو التنجيز بالنسبه إلى الطرف الغير المضطرّ إليه.

و هكذا الكلام بعينه توهمًا و دفعا بالنسبه إلى الخروج عن الابتلاء الطارى بعد العلم في أحد الطرفين فإنّ الكلام فيه من هذه الجبهه عين الكلام هنا حرفاً بحرف و إن كان فيه لنا كلام مستقلّ يأتي إن شاء الله تعالى.

هذا كلّ هو الكلام في الاضطرار إلى الواحد بعينه،

و أمّا الاضطرار إلى واحد

لا بعينه

فالحقّ على ما هو الحقّ من عدم المراتب للحكم الواقعي و كونه ذا مرتبه واحده و بالغاً حدّ الفعلية و عدم نقص في ما يكون من قبل المولى هو كون العلم معه منجزاً بالنسبه إلى المخالفه القطعيه مطلقاً، سواء حصل الاضطرار قبل العلم أم معه أم بعده.

وجه ذلك يعلم بالمقاييسه إلى صورته حصول العلم التفصيلي بالخمريه في الواحد المعين من الإنائين مع الاضطرار على النحو المذكور، فإنّه لا إشكال حينئذ في أنّه يتعين على المكلف بحكم العقل أن يدفع ضرورته بالإناء الذي ليس بخرم، و يجتنب عن الذي يعلم أنّه خمر، و لا يجوز له مجرّد الاضطرار إلى الأحد لا بعينه ارتكاب الخمر، فإنّ مقتضى الجمع بين الغرضين هو تعيين ما ذكر عليه، فإنّ الاضطرار لا- يجوز أو لا- يوجب عليه سوى ارتكاب الواحد من هذين بدون تعيين للخصوصية، و أمّا الخمريه فمقتضيه للاجتناب عن هذا بخصوصيته، و هذا واضح.

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي، فإذا حصل العلم الإجمالى بالخمريه مع الاضطرار المزبور فإنّما أن يقال: إنّه يجب عليه أيضاً دفع ضرورته بخصوص الذي ليس بخرم واقعا مع الاجتناب عمّا يكون خمرًا واقعا، و لا يخفى أنّ تعيين هذا عليه

مع فرض عدم علمه بالتمييز و عدم اقتداره عليه يكون تكليفا بما لا يطاق، و إما أن يقال بأنه مرخص في ارتكاب أحدهما على سبيل التخيير و بعبارة اخرى: رفع اليد هنا بسبب هذا الاضطرار عن المخالفة الاحتمالية للعلم الإجمالي، و حينئذ يبقى الكلام في أن العلم الإجمالي أيضا متعلق على ما هو المبني بالحرمة الفعلية المقتضية للامثال، فلا بدّ من ملاحظه أنه هل يمكن الجمع بين فعليته حرمة الخمر الموجود في البين، و بين الترخيص في ارتكاب أحدهما على وجه التخيير، أو يكون بينهما تناف؟.

و الحقّ بناء على ما قرّر في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري هو إمكان الجمع هنا، لاختلاف رتبة الحكمين و كون أحدهما في طول الآخر، بمعنى أنه بحسب مرحله الواقع ليس هنا إلاّ الحكم بوجود اجتناب ما هو الخمر واقعا، و وجوب أو رخصه دفع الاضطرار بما ليس بخمر واقعا، و أمّا في موضوع الشاكّ المتردّد بين الإنائين فالشارع قد رخصه في ارتكاب أحدهما، فهذا الترخيص مع الحرمة الفعلية ثابتان في رتبتين، و إذا فاقتضاء الحرمة الفعلية لحرمة المخالفة القطعية حيث تعلق العلم به باق بحاله، و بالجملة، فهذا الترخيص إنّما هو إذن في المخالفة الاحتمالية لهذا التكليف دون القطعية، لعدم إمكان صدور الإذن فيها من الحكيم.

و أمّا على مذهب من يقول بثبوت المراتب للحكم الواقعي، لعدم إمكان الجمع عنده بين المنع الفعلي الواقعي و الترخيص الظاهري فحيث حدث الاضطرار إلى الواحد لا بعينه و أوجب الترخيص على وجه التخيير، فلا محيص عن كونه قادحا في العلم بالحكم الواقعي بفعليته؛ إذ لا يجتمع بين الحكم بحرمة الخمر الموجود بين الإنائين فعليًا لو كان موجودا في ما يختاره المكلف في علم الله و بين ترخيص المكلف في ارتكابه لأيهما شاء، فلا بدّ من صرف الحكم الواقعي عن مرتبته الفعلية إلى سائر المراتب، و لا إشكال أنه بعد ذلك لا اقتضاء للعلم بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية أيضا، فلم يبق مانع عن إجراء الرخصة على تقدير ثبوته في الطرف المختار- في الطرف الآخر غير الذي اختاره المكلف و ارتكبه.

و الحقّ كما مرّ سابقا عدم الفرق بين المذهبين في وجوب الاحتياط في الباقي عند الاضطرار إلى غير المعيّن، و وجهه أن المفروض أنّ الغرض الواقعي لم يتبدّل و لم يتغيّر عمّا هو عليه بواسطة هذا الاضطرار، و لهذا لو علم تفصيلا كان اللازم رعايه جانبه، فنحن و إن قلنا: إنّ فعليّه التكليف تصير مقصوره على تقدير مشكوك التحقّق و هو كون المختار غير الخمر، لكن نقول: الغرض الفعلي محرز و العقل عند ذلك لا يرخص في تضييع جانبه بلا وجه.

و بعبارة اخرى: يتصوّر هنا ثلاثه وجوه، الأوّل: أن يرفع اليد عن الغرض الموجود الواقعي فيرخص في كلا الطرفين، و الثاني: أن يغيّر العين عن الغرض الحادث، فيوجب الاحتياط على العبد و إن أوجب هلاكه، و الثالث: أن يرفق بعبد و يحفظ غرضه بقدر الإمكان أيضا فيرخصه في واحد و أوجب عليه الاحتياط في الآخر، و من المعلوم أنّ العقل يحكم بتعيين الأخير.

و إن شئت فقايس ذلك بحال نفسك لو كان لك عبد و وقع ابن لك في البحر في ما بين مائه نفر لم يعرف بينهم بشخصه، فلا محاله يتعلّق غرضك بإنقاذ العبد ابنك، و لكن حيث يتوقّف على إنقاذ جميع المائه و هذا يوجب انكسار ظهر العبد و سقوطه عن الفائدة فهل ترى نفسك يجوز عن إنقاذ الابن بمحض إيجاب ذلك لهذه الحاله في العبد، أو يجوز عن العبد و يحكم بإنقاذ الجميع، أو يراعى الجانين؟ فيلزم عليه السعي بمقدار لا يبلغ انكسار فقرات ظهره.

و بالجملة، ففعليّه الغرض في هذا الباب يكفينا و إن لم يكن التكليف فعليّا.

فإن قلت: هذا التقريب بعينه جار في الاضطرار إلى المعيّن قبل حدوث العلم، و قد قلت فيه بالبراءه، فإنّه يعلم بغرض من المولى، غايه الأمر احتمال مزاحمته بغرض آخر.

قلت: و إن كان يعلم أصل الغرض، لكن فعليّته و إطلاقه غير معلومه؛ إذ لعله كان في الطرف المضطرّ إليه، و أمّا في الاضطرار إلى غير المعيّن فإنّه قبل الاختيار مطلق و فعليّ، و لهذا لو علم تفصيلا كان لازم الرعايه، نعم بعد الاختيار يصير الحال كتلك الصوره.

و ثالثها: صورته خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء

قبل العلم الإجمالى أو معه؛ إذ لا تكليف مع الخروج عن محلّ الابتلاء، وليس معياره الخروج عن حيطه الاقتدار، بل المعيار كون الخطاب به هجنا (1) ولو كان مقدورا، فلو كان فعل مقدورا للمكلف و مبعوضا للمولى، و لكنّه بحيث لا ينقدح فى نفس العبد داع إلى فعله مثل تقبيل السقف، فحينئذ نهى المولى عن هذا القبيل على وجه الإطلاق و عدم التقييد بالابتلاء به قبيح؛ لأنّه منترك بنفسه، و الغرض من النهى إيجاد الداعى للعبد إلى الترك لو لم يكن فى نفسه داع آخر، فإذا فرض أنّ الفعل منترك أبدا فلا محاله يكون النهى عنه هجنا و لغوا، و كذلك ترخيصه، نعم لا- استهجان فى إيجابه إذا اقتضت المصلحه ذلك، و من موارد الخروج عن الابتلاء عدم قدره المكلف بالفعل.

ثمّ مع الغضّ عن الكلام الآتى لا إشكال فى الفرق هنا بين صورتى التقدّم و المقارنه و بين صورته تأخر الخروج عن العلم فى أنّ فى الصورة الأخيره قد حصل العلم و أثر أثره من التنجيز فى كلا- الطرفين، و مقتضى الشغل اليقيني هو الفراغ اليقيني، فإذا طرأ الخروج على أحد الطرفين فمقتضى هذه القاعده و جوب الاحتياط فى الطرف الباقي فى محلّ الابتلاء بخلاف صورتين الاوليين، حيث لا- يحصل فيهما العلم بالتكليف؛ إذ لا يكون شرائطه موجوده على كلّ تقدير، و القائل فى الفرع المتقدّم- أعنى الاضطرار الطارى- بعدم و جوب الاحتياط يقول هنا بوجوبه، و الفرق أنّ الاضطرار كان قيديا شرعيا مذكورا فى الأدلّه، و الابتلاء قيد عقلى غير مذكور فيها، فهو نظير بقاء الموضوع.

نعم هنا كلام آخر لم أر التعرّض له فى كلمات شيخنا المرتضى قدّس سرّه و

ص: ١٣٥

١ - ١) - سواء كان ترخيصا أم تحريما أم إيجابا كما فى غير المقدور، أم كان المستهجن خصوصا التحريم و الترخيص دون الإيجاب كما فى مورد انصراف الدواعى. منه قدس سرّه الشريف.

هو أن يقال: إنَّه ربَّما يكون القيد مذكورا في اللفظ، و بعبارة أخرى: الشارع يصنّف موضوع طلبه و إلزامه إلى صنفين و يجعل أحدهما تحت الطلب و الإلزام و يرفعهما عن الآخر، و هذا نظير قيد الاضطرار حيث إنَّه ذكر في ذيل الآيه العادّه لجمله من المحرّمات الاستثناء بقوله تعالى: «إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ» .

فيعلم من هذا أنّ موضوع الزنا و شرب الخمر و الربا و غير ذلك من العناوين المحرّمه تكون منقسمه إلى قسمين: المضطرّ إليه و غيره، و الحرمة معلقه بخصوص الثاني بحيث يكون القسم الآخر و هو المضطرّ إليه خاليا بحسب ذاته عن المفسده المحرّمه، بل إمّا مشتمل على المصلحه، أو لا- عليها و لا على المفسده، (1) و ربّما يكون القيد مستفادا من العقل و دخيلا- في حسن الطلب و الخطاب، لا مذكورا في اللفظ و دخيلا في المصلحه أو المفسده الكامنه في ذات الشئ الموجه لمحبوبيّته أو مبغوضيّته.

ص: ١٣٦

١- ١) -يعنى بعد الكسر و الانكسار، فالمفسده الذاتيه في شرب الخمر موجوده حتى بعد الاضطرار، و لكنّها بملاحظه المصلحه الطارئه من قبل الاضطرار و لو كانت هي الامتنان على العباد و التسهيل عليهم صارت مضمحلّه و شأنيّه و ساقطه عن التأثير، و هذا بخلاف الحال في العجز و الخروج عن محلّ الابتلاء، فإنّ الخمر المعجوز عنها أو الخارجه عن محلّ الابتلاء مبغوضيه شربها فعليّه لا نقصان فيها من هذه الجبهه عن الخمر المقدوره الداخله في محلّ الابتلاء، و هكذا الحال في الاضطرار إلى الأحده لا بعينه، أو الحرج في رعايه الاحتياط في تمام الأطراف كما في حال الانسداد، فإنّ الاضطرار و الحرج و إن كانا مغيّرين للغرض الفعلى و مقيدّين لإطلاق المادّه، لكن ذلك في خصوص صوره عروضهما على نفس العمل المورد للتكليف بخصوصه، لا- صوره عروضهما على الأحده لا بعينه من أشياء هو أحدها و مشتبه بينها؛ فإنّ ذلك لا يوجب تقييد الغرض، بل فعليّته و إطلاقه بعد باق بحالها، بخلاف عروضهما على الأحده المعين من هذه الأشياء المشتبه بينها محلّ التكليف، فإنّ إطلاق الغرض و فعليّته حينئذ غير محرزين، فلا بيان على الغرض الفعلى الذى كان هو معيار الاشتغال عند العقل.

و ذلك مثل القدره على متعلق التكليف حيث إنه لا- دخل له فى مصلحه أو مفسده ذات الفعل كما هو واضح، مع عدم أخذ الشارع إيها فى دليل من أدله الواجبات أو المحرّمات قيّدا مذكورا فى الكلام، وإنّما الثابت هو حكم العقل بعدم حسن توجيه الخطاب نحو غير القادر و قبّحه.

ثمّ الفرق بين هذين القسمين من القيود هو تبدّل إطلاق مادّه أدلّه التكليف فى القسم الأوّل إلى التقييد، بمعنى أنّ ظاهر الكلام دخل القيد فى ما هو المطلوب و متعلق الغرض الواقعى، بحيث لولاه لما كان فى البين مفيض للطلب، و بقاء هذا الإطلاق بحاله فى القسم الثانى، بمعنى أنّه يحكم بأنّ متعلق غرض المولى و مراده اللبىّ و محبوبه الجدّى هو الفعل على وجه الإطلاق من دون دخل لشيء آخر فيه و إلاّ لذكّره، فحيث لم يذكره مع كونه بصدد بيان تمام ما هو مرتبط بهذا المراد اللبىّ كان قضيه ذلك عدم دخل شيء آخر و كون تمام الدخّل لذات الفعل وحده، نعم غايه الأمر أنّ العقل حيث يقبّح توجيه الخطاب نحو فاقد القيد يلزم من ذلك التقييد فى هيئه تلك الأدلّه، فتحصّل أنّ فى القسم الثانى يكون الفعل أو الترك مطلوباً مطلقاً حتى بالنسبه إلى من يقبّح الخطاب نحوه.

إذا عرفت ذلك فنقول: الشكّ فى القسم الثانى لا يكون مجرى للبراءه؛ إذ هو فى الحقيقه شكّ فى حسن توجيه الخطاب مع العلم بأصل المطلوبيه، و حكم العقل فيه الاشتغال؛ لكون البيان من قبل المولى تاماً، مثاله: ما لو رأى العبد أنّ ابن المولى صار مشرفاً بالغرق، فعند هذا يعلم بأنّ المبادره إلى إنقاذه مطلوبه لمولاه طلباً شديداً لا يرضى بتركه أبداً، و لكنّه شكّ فى كونه قادراً على إنقاذه أو لا، للشكّ مثلاً فى وصول حبله إلى الغريق و عدمه، فهو لأجل شكّه فى وجدانه شرط صحّحه الخطاب و هو القدره شاكّ فى توجيه تكليف المولى نحوه فعلاً، لكنّ العقل بالبداهه لا يحكم بمعدوريّته بمجرد ذلك، بل يوجب عليه الدخول فى العمل و إلقاء الحبل.

و الحاصل أنّ العقل لا- يجوز له الإهمال و الاستراحه بمجرد هذا الشكّ؛ فإنّ التنجيز و وجوب الإطاعه ليس إلّا- من أحكام العقل، بل ربّما يستكشف القدره من نفس أمر المولى، و هو فى ما إذا كان حكيما عالما بالغيب و وجّه الخطاب نحو الشاكّ فى القدره؛ فإنّّه يعلم بهذا الخطاب كونه قادرا و إلّا لما توجه نحوه الخطاب. و إذن فنقول: من قبيل هذه الشروط أيضا قيد كون متعلّق التكليف و النهى من موارد ابتلاء المكلف، فإنّّه مثل القدره ممّا يستقلّ العقل بأنّ الخطاب بدونه قبيح مع عدم تعرّض له فى شىء من الخطابات اللفظيّه، فيكون إطلاق المادّه فى تلك الخطابات محفوظا، و معناه أنّ المفسده المقتضيه للنهى فى ذات الفعل موجوده فى جميع الأحوال حتى بالنسبه إلى حاله خروجه عن محلّ ابتلاء المكلف.

و لازم ذلك أنّه لو شكّ المكلف فى حسن الخطاب فى حقّه من هذه الجهه لعدم علمه بأنّ متعلّقه صار خارجا عن محلّ ابتلائه أو لا؟ لا يكون هذا لشكّ محلا للبراءه، فلو علم إجمالا بخمريّه الإناء الموجود عنده أو الإناء الآخر الموجود عند سلطان الإفرنج فهو يعلم بوجود مطلوب تامّ لمولاه إمّا فى هذا أو فى ذاك، و لكن يشكّ فى أنّ المولى هل يصحّ له البعث نحو هذا المطلوب أو لا؟ فإنّنا بنينا كما هو المفروض على تنجيز العلم الإجمالى كالتفصيلى و تبين فى مثال القدره عدم قدح الشكّ فى حسن الخطاب فى حكم العقل بالتنجيز و الاشتغال، يلزم الحكم بوجوب الاحتياط هنا أيضا بالنسبه إلى الإناء الموجود عنده، فيلزم عدم الفرق بين الخروج الطارى و السابق و المقارن من هذه الجهه، و هذا بخلاف عدم الاضطرار، فإنّّه من القيود المذكوره فى اللفظ كما تبيننا عليه، فالشكّ فيه شكّ فى أصل المطلوبيّه فيكون مجرى للبراءه.

هذا كلّه فى الشبهه المصدقيه و هى ما إذا علم بخروج أحدهما عن محلّ الابتلاء و شكّ فى أنّ الخمر أيّهما.

و أمّا الشبهه الحكميّه و هي الشبهه في مفهوم الخروج عن محلّ الابتلاء حيث يشكّ في بعض الموارد في تحقّق هذا المفهوم مثل الإنشاء الموجود في منزل من لا- يكون أجنبيّاً بالمرّه مثل السلطان، و لا يكون صديقاً في الغايه، فإنّه يشكّ في صدق هذا المعنى عليه، و لهذا يشكّ في حكم العقل و العرف بحسن الخطاب و استهجانه، و المراد بالشبهه الحكميّه ما كان وظيفه رفعه بيد الشرع.

و بالجمله، فقد يقال بأنّ المرجع في هذه الشبهه هو إطلاقات الأدلّه، مثلاً قوله:

لا- تشرب الخمر، لم يقيّد بالفرض بقوله: إن ابتليت به، و إنّما ورد التقييد به منفصلاً من جهه حكم العقل بقبح الخطاب، فأصالة العموم و الإطلاق إنّما هي مرتفعه بالنسبه إلى مورد تيقّن هذا الحكم، و أمّا في غيره فهي محكّمه، كيف و قد ذكروا في التقييد بالمنفصل المجمل المرّد بين الأقلّ و الأكثر أنّ الحقّ عدم سرايه الإجمال من القيد إلى المطلق، و أنّ أصالة إطلاقه محكّمه في غير القدر المتيقّن، فإذا كان هذا هو الحال في التقييد بالمنفصل اللفظي ففي اللبّي يكون بطريق أولى كما هو المتحقّق في المقام.

بل ربّما يقال: إنه يستكشف من الأصل المذكور ضابط المفهوم و يتبيّن إجماله و يحكم بأنّه غير صادق في المقام كما هو الحال عند التنصيص مثلاً- لو نصّ المولى الحكيم بخطاب إلى خصوص عبد و كان هذا العبد شاكّاً في قدرته على متعلّق هذا الخطاب، فنفس حكمه المولى مع علمه بالغيب كافيان في استكشاف قدره، فكذلك هنا أيضاً بعد إحراز الحكم و الخطاب بأصالة العموم يستكشف عدم كون المقام من أفراد الخارج عن محلّ الابتلاء الذي هو موضوع حكم العقل.

هذا ما يمكن أن يقال في المقام، و لكنّه مخدوش، و الحقّ هو الفرق بين مثل هذا القيد ممّا يكون قيدا لحسن الخطاب و صحّه البعث و الطلب بحكم العقل و بين القيود لأصل المطلوب، فالتمسك بأصالة العموم في الشبهه المفهوميه في القسم

الثانى يمكن أن يكون جائزا دون الأول، ووجهه أن منشأ عدم جزم المكلف فى القسم الأول بالحكم الواقعى و شكّه فيه إنّما هو عدم جزمه باجتماع شرائط تنجيز الخطاب، و التمسك بأصالة العموم لا يصحح فى حقّه إلّا حكما ظاهريا، فإنّه أماره معموله لرفع الشكّ، فجوازه مختصّ بمورد فرغنا عن شرائط توجيهه إلى المكلف من قدره و غيرها.

مثلا- إذا ورد: أكرم العلماء، فحصل الشكّ فى عمومه للزيد العالم من خصوصيّة خارجيّة فحيثئذ و إن لم يحصل العلم بالحكم الواقعى، لكن يحصل بالحكم الظاهرى الجائى من قبل الأماره؛ إذ المفروض عدم المانع من قبل المكلف لتوجيه الخطاب نحوه، لكونه عاقلا، و قادرا إلى غير ذلك من شرائط حسن الخطاب، فإنّه لا فرق فى اعتبارها بين الخطاب الواقعى و الظاهرى كما هو واضح.

و إذن ففى مثل المقام الذى يكون الشكّ فى أصل واجديّه المكلف لشرائط حسن الخطاب كما لم يحصل من أجله العلم بالخطاب الواقعى، كذلك لم يمكن تحصيل الجزم فيه بالحكم الظاهرى أيضا، فعند إجراء أصالة العموم لا بدّ من إحراز شرائط التكليف، و المفروض الشكّ فيها.

و بالجمله، المقصود من التمسك بهذا الأصل الانتهاء إلى الجزم و لو فى مرتبه الظاهر، و فى هذا المقام لا يمكن الانتهاء إلى الجزم، بل الشكّ و التردد باق بحاله فى مرتبى الواقع و الظاهر جميعا، و أمّا الفرق بين التنصيص و العموم فلا يكاد يخفى، حيث إنّ الحاكم فى الأول لا- بدّ و أن يكون متعرّضا لاجتماع المكلف للشرائط، و أمّا فى العموم فلا- نظر له فيه إلى وجود تلك الشرائط فى جميع الأفراد، و لهذا يتمّ الاستكشاف المذكور فى التنصيص دون العموم.

فإن قلت: إذا كان وجه عدم التمسك بالعموم أو الإطلاق عدم كون الأدلّه الشرعيّه ناظره إلّا إلى الجهات الراجعه إلى الغرض دون الجهات الراجعه إلى

حسن الخطاب، وبعباره اخرى من حيث القيود العقليّة يكون في مقام الإهمال، فلا- كلام، و أمّا لو قيل بأنّها ناظره إلى هذه الجهات أيضا فالمقام من قبيل التقييدات و التخصيصات اللبّيّه، حيث يستكشف حال موارد شكّها بأصالة الإطلاق أو العموم و أنّها غير مندرجه تحت عنوان المقيّد أو المخصّي ص كما في «لعن الله بنى اميه قاطبه» عند الشكّ في مؤمّتيه بعضهم، و حينئذ فلم لا يستكشف في مورد الشكّ في قدره أو الدخول في محلّ الابتلاء مصداقا بواسطه أصالة الإطلاق أو العموم حال المصداق و أنّه مقدور أو داخل في محلّ الابتلاء؟.

قلت: قدره و الدخول في محلّ الابتلاء من الشرائط العامّه و لا- اختصاص بخطاب دون خطاب، فكما يشترطان في الواقعي كذلك يشترطان في الظاهري، فيشترط في صحّحه التمسّيك بأصالة الإطلاق إحراز شرائط صحّحه توجيه الخطاب، و هذا في مثل «لعن الله بنى اميه» موجود و في المقام مفقود.

و حاصل الكلام أنّه في فرض ناظرية الأدلّه إلى هذه الشروط يمتنع النظر الإطلاق، بمعنى أنّ الهيئه لوحظ في الدليل تقييدها بحال قدره و الدخول في محلّ الابتلاء، و لا- ينافي ما قرّر من أنّ إمكان التقييد فرع إمكان الإطلاق، فإنّ الإطلاق ممكن غير محال و إن كان قبيحا.

و الحاصل: لا- يمكن الانتهاء إلى القطع بالحكم الشرعي و لو في الظاهر؛ إذ كما أنّا نشكّ في أنّ الخطاب الواقعي هنا حسن أو قبيح، فكذلك نشكّ في أنّ الخطاب الظاهري أيضا أيّ منهما.

ثمّ بعد عدم الرجوع إلى الأصل اللفظي فهل المرجع حينئذ الاحتياط أو البراءة؟ الأقوى الأوّل، لما عرفت من كون المرجع في الشكّ في الشرط العقلي هو الاحتياط كالشكّ في قدره، فالعلم الإجمالي الذي أحد أطرافه مشكوك خروجه عن محلّ الابتلاء بالشبه المفهومية يكون منجزا.

الاولى: أن يكون كلّ منهما بلا عنوان

، كما لو كان متعلّق الإجمالي موطوئيه غنم واحد من القطيع، و متعلّق التفصيلي موطوئيه غنم معيّن منه.

الثانية: أن يكون الإجمالي مع العنوان و التفصيلي بدونه

، كما لو تعلّق الأوّل بموطوئيه غنم واحد أسود مثلا- من القطيع، و الثاني بموطوئيه واحد معيّن بدون إحراز اتّصافه بالسواد و عدمه، و هذا على قسمين؛ لأنّ العنوان الموجود إمّا له دخل في خطاب الشرع و إمّا اجنبيّ عنه، فالثاني مثل المثال المرقوم، فإنّ السواد خارج عن موضوع نهى الشارع، و إنّما الموضوع عنوان الموطوء، و الأوّل مثل ما لو تعلّق العلم الإجمالي بمغصوبيه واحد من القطيع و التفصيلي بحرمة أكل لحم معيّن منه بدون إحراز أنّ الحرمة لأجل المغصوبيه أم الموطوئيه، فإنّ العنوان هنا و هو المغصوبيه دخيل في موضوع التحريم.

الثالثه: أن يكون متعلّق العلم التفصيلي محتمل الحدوث

، كما لو احتمل في المثال الأوّل- مثلا- أن يكون موطوئيه الغنم المعيّن حادثه، فيكون الموجود في القطيع على هذا التقدير غنمين موطوءين.

لا إشكال في القسم الأوّل، (1) فإنّ الإجمال يزول عن النفس بالمرّه، فلا يمكن

ص: ١٤٢

١ - ١) - فإن قلت: كيف يحصل الانحلال و الحال أنّ كلاً- من الإجمالي و التفصيلي المتأخّر متعلّق بصوره غير ما تعلّق به الآخر، فإنّ متعلّق الأوّل هو الصوره الإجماليه، و متعلّق الثاني هو التفصيليه و هما أمران منحاازان، و لهذا يصير الثاني معروضا للشكّ في حال كون الأوّل معروضا لليقين. و الحاصل: الواقع إن كان في الطرفين موجودا فمن باب عدم لزوم الترجيح بلا- مرجح نقول: إنّ العلم إنّما نجزّ الجامع الذي نسبته إليهما على السواء، و أمّا إن كان أحدهما واقعا و الآخر أجنبيّا عنه فحينئذ المنجزّ بسبب العلم نفس الواقع الموجود في أحد الطرفين على ما هو عليه من جميع الخصوصيّات الشخصيه الثابته له واقعا و تعلّق علمنا باشماله عليها إجمالا، و المعلوم بالتفصيل Z

الحكم بعد ذلك بأنّ الموطوء إمّا هذا أو ذاك حتى بملاحظه الزمان السابق. كما أنّه لا إشكال في عدم الانحلال في القسمين الأخيرين، أمّا في الأوّل منهما فلائذّ الإجمال باق في النفس بملاحظه العنوان الدخيل في الحكم و هو المغصوب في المثال، فيمكن الحكم بأنّ المغصوب إمّا هذا أو ذاك.

و أمّا في الثاني منهما فلائذّ من شروط بقاء تنجيز العلم الإجمالي في الأزمنة المتأخّره أن يكون المكلف في كلّ آن لاحظ الزمان المتقدّم- أعنى زمان حصول العلم الإجمالي- كان الإجمال في نفسه باقيا و لو زال بملاحظه الزمان المتأخّر منه، ألا ترى أنّ الشكّ السارى يوجب ارتفاع أثر العلم بلا شبهه، و إراقه أحد الإنائين المشتبهين من حيث النجاسه أو إدخال النجس في معيّن منهما لا يوجب ذلك، فليس ذلك إلّا لأنّ الاعتبار في تأثير العلم إنّما هو بالماضى دون الحال.

و أمّا القسم الثاني و هو ما لو تعلّق الإجمالي بشيء ذى عنوان، و التفصيلي بهذا الشيء بدون عنوانه، و كان العنوان أجنبيّا عن الحكم الشرعى مثل الأسوديه في

المثال المتقدم، فهل حكم العقل فيها هو البراءة في غير المعلوم التفصيلي أو الاحتياط؟ الأقوى الأول، لأننا إذا أغمضنا النظر عن عنوان الأسودية في المثال مثلا ولاحظنا عنوان المحرّم فلا نرى إجمالا في النفس، فإنه لا دخل في موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة و الامتثال إلا لما هو الموضوع لخطاب الشرائط دون الضمائم الخارجيه المنضمه إليه أحيانا، وهذا واضح لا ستره عليه.

نعم لو احتمل الحدوث في متعلق العلم التفصيلي صار من قبيل القسم الأخير، و عرفت أنّ الإجمال فيه غير منحلّ، هذا كلّ حال العلم التفصيلي.

و لو قام طريق معتبر على التكليف في أحد أطراف العلم الإجمالي المثبت للتكليف على نحو لو كان مقام هذا الطريق علم تفصيلي بمؤداه صار موجبا لانحلال الإجمال، فهل حكم العقل في الطرف الخالي عن الطريق هو البراءة أو الاحتياط، و محلّ الكلام ما إذا لم يكن مفاد العلم الإجمالي أو الطريق انحصار التكليف في واحد؛ إذ على الأول يكون مؤدّى الطريق و هو ثبوت التكليف في هذا المعين ملزوما لنفي التكليف في الطرف الآخر، و قد قرّر في محلّه أنّ اللوازم العقلية و العادية مأخوذة في الطرق و الأمارات، و هو وجه الفرق بينها و بين الاصول العمليه.

و على الثاني يكون نفي التكليف في الطرف الآخر جزءا لمعناه المطابقي، فلا إشكال إذن في عدم لزوم الاحتياط في الطرف الآخر في الصورتين، و كذا ما إذا لم يكن مفاد الطريق تعيين المعلوم بالإجمال، و إلا فلا شبهه في عدم لزوم الاحتياط أيضا في الطرف الآخر.

و تحقيق الكلام في المسألة هو أنّه لا إشكال في الحكم في بعض صورها و هي ما إذا قام الطريق قبل العلم الإجمالي أو مقارنا له، سواء في الشبهه الحكميه أم الموضوعيه و كذا ما إذا قام بعده، لكن في خصوص الشبهه الحكميه بشرط أن يكون عدم الوصول إلى الطريق قبل ذلك مستندا إلى عدم الفحص عنه.

و توضيح عدم الإشكال في الحكم في هذه الصور يبتنى على مقدّمه و هي: أنّ

وجه تنجيز العلم الإجمالى على ما عرفت سابقا هو سقوط البراءة العقلية عن البين مع وجوده، لأنها متقوم بعدم البيان، والعقاب مع العلم الإجمالى يكون مع البيان، فيكون حكم العقل فى موضوع العلم الإجمالى بالتكليف هو الاحتياط هذا بحسب العقل.

أما بحسب الشرع فأدله رفع ما لا يعلمون و نحوه غير ممكن الجريان أيضا؛ لأن الجريان فى كل من الطرفين ترخيص فى التبيح، و فى واحد معين ترخيص بلا- مرجح، و فى واحد لا- بعينه خارج عن مدلول تلك الأدلة، فلا جرم كان حكم العقل بالاحتياط فى مورد العلم الإجمالى سالما عن المزاحم و الحاكم، و هذا وجه تنجيز العلم، فلو فرض فى مورد أن جريان البراءة الشرعية فى واحد معين من أطرافه ليس له محذور الترجيح بلا مرجح كان جاريا و سقط العلم عن التنجيز.

إذا عرفت ذلك فنقول: أميا صورته قيام الطريق قبل العلم أو معه كما لو قام طريق معتبر على وجوب الجمعه أو حرمة الغناء أو نجاسه هذا الإناء، فحصل إما بعده أو فى حاله، العلم الإجمالى بوجوب أحد الأمرين من الجمعه و الظهر، أو حرمة أحد الأمرين من شرب التتن و الغناء، أو نجاسه أحد الأمرين من هذا الإناء و ذاك، فلا إشكال أن مورد الطريق سواء كان من قبيل الشبهه الحكيمه أم الموضوعيه يصير بعد قيام الطريق خارجا عن كونه شبهه، و يخرج عن عنوان كونه ممّا لا يعلمون، و يصير ممّا يعلم، فيخرج عن موضوع أدله البراءة الشرعية، فعند قيام العلم بعد ذلك أو فى هذا الحين تكون البراءة الشرعية فى الطرف الآخر الخالى عن الحجّة الشرعية و الطريق الشرعى سليمة عن المزاحم، هذا حال قيام الطريق قبل العلم أو معه فى مطلق الشبهه.

أميا قيامه بعده إذا كان ذلك من جهه عدم الفحص فى خصوص الحكيمه، فالأنه عند الاطلاع على الطريق فى ما بعد يكشف ذلك عن كون مورده من أول الأمر غير موضوع للبراءة الشرعية، فيكون عدله موضوعا و محلا لها بلا مزاحمه شىء.

نعم يبقى الإشكال فى الشبهه الموضوعيه إذا قام الطريق بعد العلم، سواء كان

أصل حدوثه في ما بعد، أم كان الاطلاع عليه كذلك مع كون أصل حدوثه سابقا أو مقارنا للعلم، و في الحكميّه إذا كان عدم الاطلاع على الطريق إلى الزمان المتأخر، لا من جهة عدم الفحص بأن تفحص عنه و لم يظفر به ثم حصل سبب خارج عن العاده موجب للاطلاع عليه.

أمّا وجه الإشكال في الصورة الاولى و الأخيره فواضح؛ لأنّ الحجّه المتأخر الحدوث أو المتأخر الاطلاع عليه لا من جهة عدم الفحص يكون موردها قبل ذلك في حدّ نفسه مجرى للبراءه الشرعيّه، و قيام الحجّه في ما بعد لا يؤثر في السابق، فكانت البراءه الشرعيّه في عدله مزاحمه.

و أمّا الصورة الوسطى فلا أنّ الفحص في الشبهه الموضوعيه غير واجب، و لا يتوقّف جريان الاصول فيها على عدم وجود أماره لو فحص عنها لظفر بها، بل هي جاريه و إن كان في البين أماره كذلك غايه الأمر لو ظفر بها اتفاقا بعد ذلك كان الأصل ساقطا من هذا الحين، لا منكشفه عدم (1) سقوطه من أول الأمر.

و حاصل الإشكال في هذه الصور الثلاث أنّه بعد تماميه العلم الإجمالي موضوعا و أثرا كما هو المفروض و سرايه أثره إلى جميع أطرافه، فما الموجب لرفع اليد عن هذا الأثر في بعض أطرافه إذا قام بعد ذلك طريق معتبر على التكليف في بعض آخر، فإنّ العلم سبب منجز للواقع بالنسبه إلى كلّ من الطرفين، ففي أيّ منهما كان الواقع و خولف كان للمولى المؤاخذه عليه، و قيام الطريق على الواحد المعين أيضا سبب منجز له في خصوص هذا المعين، فلو كان الواقع فيه كان المصحح للعقاب على مخالفته اثنين. بخلافه لو كان في الطرف الآخر، فإنّ المصحح فيه واحد.

و بالجملة، لا منافاه بين تنجيز العلم في الطرفين و بين تنجيز الطريق في مورده، فما وجه رفع اليد عن تنجيز العلم في غير مورد الطريق، هذا هو الإشكال،

ص: ١٤٩

و حلّه يمكن بوجه ثلاثه:

الأول: انحلال العلم و زوال الإجمال عن النفس موضوعا، و بيانه أنّه إذا علم إجمالا- بأنّ الواجب الأوّلى الواقعى أو الحرام (1) كذلك أو النجس كذلك إمّا هذا أو ذاك، فاعتبار الحكم الواقعى الأوّلى بوصف كونه أوّليا واقعيّا لا انحلال بعد قيام الطريق، بل الإجمال باق، فإنّ قيام الطريق لا- يوجب حصول العلم بمضمونه، فمؤداه و إن كان ثبوت التكليف الأوّلى فى مورده، لكن لا- يحصل للمكلّف علم بهذا، فيكون الإجمال فى نفسه باقيا، بمعنى أنّه مع ذلك يحكم بأنّ الواجب الأوّلى مثلا إمّا هذا أو ذاك.

و لكن لا- يخفى أنّ هذه الخصوصيّة أعنى الأوّليه و الواقعيه ملغاه فى حكم العقل، بمعنى أنّ حكم العقل إنّما هو أنّه يجب على العبد أن يمتثل و لا- يتمرّد حكم المولى و إلزامه، و إمّا خصوص كون الحكم و الإلزام مجعولا أوّليا أو مجعولا عند الشكّ فلا خصوصيّة عند العقل لأحدهما، بل كلاهما فى نظره على حدّ سواء.

و إذن فى هذا المقام لا بدّ من طرح خصوصيّة الأوّليه و الواقعيه، فيقال بأنّ العلم الإجمالى حاصل بأنّ الواجب الإلهى أو المحرّم كذلك و النجس كذلك، هو هذا المعين و نشكّ فى تحقّقه فى الآخر، و بالجملة، حال هذه الخصوصيّة أيضا حال وصف السواد فى المثال المتقدّم حيث ذكرنا لزوم إلغائه، لكونه ملغى فى نظر الشرع، فكذا فى نظر العقل، و بعده يحصل الانحلال بلا إشكال، فكذا هنا أيضا خطاب المولى مفصّل فى هذا و مشكوك فى ذاك و إن كان لا تفصيل بملاحظه الخطاب الأوّلى. و يرد على هذا الوجه إشكالان:

الأول: يلزم على هذا فى ما لو خالف المكلّف موافقه الأماره تجرّيا و أتى بالطرف الآخر أيضا فاتفق كون الواقع فى ضمن الآخر دون ما قام فيه الأماره أن لا- يكون معاقبا على مخالفه الواقع أصلا؛ لأنّ المتحقّق فى مورد الطريق إنّما هو مخالفته دون الواقع بالفرض، و مخالفه الطريق ما لم يكن مخالفه لذى الطريق لا

ص: ١٥٠

١ - ١) - «الالهى أو النجس الشرعى إمّا هذا و إمّا ذاك و لا إشكال أنّه بعد قيام الطريق يحصل العلم الوجدانى التفصيلى بأنّ الواجب الالهى أو المحرّم»

يوجب عقابا، وأما الطرف الآخر و إن تحقّق مخالفه الواقع فيه، لكنّه معذور من جهه أصل البراءه، وهذا ممّا لا يساعده الوجدان.

و الثانى: أنّ هذا الوجه لا يجرى فى بعض صور الإشكال و هو الشبهه الموضوعيّه إذا حدث الأماره بعد العلم، و وجه عدم الجريان أنّ خطاب «صدّق الأماره» تابع لحدوثها، فلا- خطاب قبله، فزمان مفصليّه خطاب الشرع فى مورد الأماره إنّما هو بعد قيامها و حدوثها، و أمّا بملاحظه الزمان السابق فخطاب الشرع مردّد بين هذا و ذاك، و قد تقدّم أنّه إذا كان الإجمال فى العلم الإجمالى باقيا بملاحظه الزمان المتقدّم كفى فى تنجيّزه و إن ارتفع الإجمال بملاحظه الزمان اللاحق.

الوجه الثانى: أيضا انحلال العلم رأسا و زوال الإجمال بسبب قيام الطريق موضوعا، و بيانه أنّ موضوع حكم العقل هل هو العلم بحكم المولى بوصف أنّه علم أو هو بوصف أنّه طريق معتبر؟ لا- إشكال أنّه الثانى، بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّه متى حصل للعبد طريق خال عن الخدشه و مقبول و حجّه على حكم المولى و إلزامه يجب عليه الامتثال و عدم التمرد، و لا فرق فى نظره بين كون هذا الطريق هو العلم الذى هو حجّه بنفسه أو طريقا محتاجا إلى الجعلى، فإنّه أيضا بعد الجعل يكون من مصداق هذا الموضوع حقيقه.

و حينئذ فنقول: إذا حصل العلم الإجمالى فقد حصل الطريق المعتر على حكم المولى فى أحد الطرفين لا- على التعيين، و إذا حصل الأماره على التكليف فى واحد انقلب ذاك الإجمال إلى التفصيل، بمعنى أنّ التكليف الواقعى الأوّلى الجامع بين التكليفين المشكوكين لا يصحّ أن يقال: إنّّه ثابت بالأعمّ من الثبوت الوجدانى أو التبعدى إمّا فى هذا و إمّا فى ذاك، بل هو حاصل فى هذا تفصيلا و مشكوك فى ذاك، فنحن و إن لاحظنا وصف الأوّليه و الواقعيّه فى الحكم فى المقام نقول: حكم العقل معلق بانكشاف الحكم الأوّلى لدى المكلف بطريق حجّه إمّا بنفسه و إمّا بالجعل، فقبل قيام الأماره كان التكليف عنده منكشفًا بالطريق المعتر، لكن فى أحد الأمرين لا بعينه.

و أمّا بعد قيامها فقد انكشف التكليف عنده بالطريق الحجّج في خصوص هذا المعين، و لا يمكن بعد ذلك أن يقال: إنّ هذا الجامع متحقّق بالنسبه إلى أحدهما لا بعينه؛ لأنّه مفصّل التحقّق في هذا، و مشكوك بدوى بالشكّ المقابل للعلم المذكور في الآخر. و هذا الوجه سالم عن كلا الإشكاليين السابقين.

أمّا عدم العقوبه في صورته مخالفه كلا- الطرفين و مصادفه الواقع في غير ذى الطريق فلا محذور فيه بعد ما ذكرنا من الانحلال الحقيقي و صيروره الطريق كالعلم التفصيلي المتأخّر بلا فرق، و أمّا عدم الجريان في الشبهه الموضوعيّة فممنوع، فإنّ البيّنه القائمه على نجاسه الإناء المعين من الإنائين من السابق يوجب تنجيز النجاسه السابقه و لا يحتاج إلى إسراء التنجيز إلى السابق، كما أنّ في العلم التفصيلي المحتاج إليه تعلق الانكشاف في اللاحق بالمضمون السابق، لا إسراء نفس الانكشاف من اللاحق إلى السابق الذي هو من المحالات، و هذا واضح.

الثالث: أن يقال بأنّ العلم الإجمالي باق موضوعا و أثرا و لكن نقول: يحصل مقتضاه بموافقه الطريق، فبعد الإتيان بمورد الطريق يصير الطرف الآخر مشكوكا بدويا و إن كان قبله طرفا للعلم.

و بيان ذلك أنّ قضيه العلم الإجمالي بالتكليف في صورته عدم قيام أماره في البين ليس إلّا موافقه التكليف الواقعي المعلوم، و هو لمّا لا- يكون له عنوان غير عنوان أحدهما و لا- يكون له تميّز و تعيّن حتّى في علم الله فهذا لا- يمكن الإتيان به إلّا بإتيان كلا الطرفين، فيكون إتيان الطرفين مطلوبا في باب حكم العقل من باب المقدّمه لتحصيل موافقه أحدهما.

و حينئذ نقول: في صورته قيام الأماره لو أمكن لنا أن نكتفي بإتيان مورد الأماره و نقول: إنّ موافقه أحدهما التي نجّزها علينا العلم الإجمالي و كان المولى أيضا ملزما بتقبله و لو لم يكن مصادفا للواقع، فلا شبهه في جواز الاكتفاء به لدى العقل.

فنقول: حكم الشارع بلزوم تصديق الأماره و إلغاء احتمال الكذب و محسوبيّه

مؤداه بدل الواقع فى جميع الآثار تعديداً-و إن لم يكن هو الواقع حقيقه-ملازم لذلك؛ لأنه إذا أتى العالم [بالعلم] الإجمالى بالتكليف فى شيئين القائم عنده الأماره على التكليف فى معين منهما بهذا المعين و ارتكب الآخر فله جواب مسموع فى ساحه المولى غير قابل للزد؛ لأنه يقول بأن علمى لم يتجز على سوى موافقه التكليف الواحد فى أحد هذين الأمرين بدون علامه و بمنزله فى هذا أو ذاك، و أنا أتيت بما أدى الأماره بثبوت التكليف فيه و هو موافقه لتكليف واحد فى موضوع أحدهما، فإن ردّ عليه المولى بأن التكليف لم يكن بموجود فى ذاك ففعلك لم يكن موافقه للتكليف فهو محجوج عليه بأنك قلت: إنى اتقبل مؤدى الأماره فى مقام الواقع و لو لم يكن مصادفاً.

و بعباره اخرى: فالعبد عند عدم المصادفه و إن لم يأت بموافقه التكليف واقعا، و لكنّه أتى بما هو بدلها و محسوب فى محلها، و من المعلوم أنّ قضيه العلم الإجمالى ليس بأزيد من هذا.

و هذا البيان سالم عن كلا الإشكالين السابقين، أما عدم الجريان فى الشبهه الموضوعيه عند حدوث الأماره بعد العلم فلاّنه مبنى على الانحلال، و ليس مبنى هذا الوجه هو الانحلال، بل هو دفع اقتضاء العلم و جعل النفس فى استراحه منه و هو حاصل هنا أيضاً، فإنّ حدوث الأماره و إن كان فى الزمان المتأخّر، و لكن مؤداه على ما هو الفرض ثبوت التكليف من أول الأمر، فيمكن للعبد أن يأتى بمؤداه يقول: هذا موافقه للتكليف الثابت من أول الأمر.

و أما التالى الفاسد المذكور من عدم العقوبه على الواقع عند مخالفه كلا الموردين و تحقّق الواقع فى غير مورد الطريق دونه فهو على هذا البيان غير وارد؛ لأنّ مقتضى البيان المذكور أنّ مورد الطريق لو أتى به المكلف يحسب بدلا عن الواقع، فيمكن الاستراحه به عن تبعه العلم، و أين هذا من عدم الاستحقاق لو لم يأت بالواقع المعلوم أصلا لا- به نفسه و لا- ببدله كما هو المفروض.

و بعباره اخرى: لا يرتفع تبعه العلم عن المكلف حتّى يأتى بالموافقه الواقعيه أو

ببديلها، فالمدعى فى صورته الإتيان بمورد الطريق أنه فرغ عن هذه التبعه لأجل أنه أتى ببديل الموافقه الواقعيه، و لا يلزم من هذا فراغه فى صورته لم يأت بشيء من الموافقتين، هذا.

و لكن هذا البيان أيضا يرد عليه إشكال آخر لو حصل الذب عنه أيضا كان بيانا تاما، و بيان الإشكال يتوقف على مقدمه، و هى أنه لو علم بالتكليف فى أحد أمرين فارتكبهما و خالف علمه فى كليهما فاتفق وجود التكليف فى كلا الأمرين فلا إشكال أنه مستحق لعقوبه واحده و إن صدر منه مخالفتان للواقع؛ لأنه إنما يستحق بمقدار علمه، و المفروض أنه تعلق بتكليف واحد، و هذا واضح لا ستره عليه، إنما الكلام فى أن هذه العقوبه الواحده التى يستحقها فى هذه الصوره هل هى لأجل عدم صدور موافقه واحده منه، أو هى لأجل صدور مخالفه واحده منه.

و تظهر الثمره بين الوجهين فى هذه الصوره لو أتى بأحد الأمرين و ترك الآخر، فعلى الأول لا يستحق عقوبه، لصدور موافقه واحده منه، و على الثانى يستحق، لصدور مخالفه واحده منه أيضا، و حيث إن الأول مما لا يساعده الوجدان بتعيين المصير إلى الثانى، و حينئذ فالإشكال على الوجه المزبور أن مبناه الاكتفاء فى مقام الامتثال بموافقه واحده، و قد كان الوجدان حاكما بلزوم ترك مخالفه واحده.

و الذى ينبغى أن يقال فى التفصيلى عن الإشكال أن الطريق الشرعى عبارته عن طريق اعتمده عليه الشرع، و معنى اعتماده أنه رأى مطلوباته فى مؤديات هذا الطريق، و هو ألغى احتمال الخلاف فيه، و لازم هذا صيروره التكليف المتعلق بالعناوين الواقعيه ساقطه عن التأثير و صرف تنجزها إلى مؤديات هذا الطريق، و ليس هذا تقييدا فى الواقعيات.

ألا ترى أنك لو كنت محبا لإكرام الصديق فشخصته بطريق اعتمده فى شخص لا يشك فى حمل عنوان الصديق عليه مع عدم تغيير حبك عن عنوان الصديق الواقعى.

و حينئذ فنقول: لو أراد مولى ظاهري من عبده إنقاذ ابنه، و علمه العبد مشتبهها بين أشخاص فشخصه نفس المولى بطريق يثق به أو بعلم نفسه فاقصر العبد على إنقاذه دون الباقيين، ثم ظهر خطأ طريقه و علمه و كون الابن في الباقيين ليس للمولى عتابه بأنك كنت عالما فلم لم تحتط، فإنه يقول: ليس هذا بتقصير مني، بل بخطاء طريقك أو علمك، فالعلم في خارج دائره الطريق يصير ملحقا بالشك البدوي، و كذلك الحال في المولى الحقيقي بعد ما شخص مراداته في مقول قول الثقة، فإن الواقع إما موجود في جميع الأطراف، أو أزيد من واحد، فاللازم حينئذ تنجيز الجامع، و إما في واحد فقط فاللازم تنجيز هذا الشخص.

و على كل حال تطبيقه على مؤدى قول الثقة متعين، أمّا في الأول فلاّته مصداق الجامع، و أمّا في الثاني فلاّان الطريق كما يثبت الواقع في ما قام عليه ينفيه عن الطرف الآخر بالملازمه، و قد حقق في محله لزوم الأخذ بلوازم الطرق و لو كانت عقليه، و على كل حال فاللازم صرف تنجيز العلم عن الطرف الآخر و انحصاره في ما قام عليه الطريق.

و بالجمله، عين ما قلناه في العلم التفصيلي المتأخر في موضوع الانكشاف من أنه ليس هنا صورته الجامع محلاً للإجمال و صورته الفرد محلاً للتفصيل حتّى لا يتنافيا كالعلم و الشك، بل محلّ الوصفين صورته واحده و هي صورته الجامع و يستحيل اتّصافها بالإجمال بعد عروض التفصيل، بقوله بعينه في الطريق المتأخر في أثر ذلك الانكشاف و هو التنجيز، فنقول: أثر العمل تنجيز صورته الجامع تنجيزاً إجمالياً، و أثر الطريق تنجيز تلك الصوره بعينها تنجيزاً تفصيلياً، و كما لا يمكن اجتماع الانكشاف بوجه الإجمال و التفصيل في الصوره الواحده كذلك لا يمكن اجتماع التنجيز بوجه الإجمال و بوجه التفصيل فيها أيضاً بلا فرق.

إن قلت: سرايه التنجيز إلى الجامع الذي نجّزه العلم و إن كان ممكناً غير مستحيل بملاحظه لزوم تحصيل الحاصل و أنّ المنجّز لا ينجّز، فإنّ ذلك منقوض بالعلم التفصيلي، و لكن لا دليل عليها، فمن الممكن قيام التنجيز المسبّب عن العلم

بالجامع و المسبب عن الطريق بالشخص كالعلم و الشك، فيكون الثابت عند مخالفتها و مصادفتها عقابين.

قلت: الوجدان حاكم على خلافه، فإنه يرى حال طريق المولى حال علم المولى، فكما أنه لو علم المولى بتشخيص مراده فى أحد الأطراف لا شبهه فى تأثير ذلك فى تنجيز المعلوم بالإجمال و قصره على مورده و أن لا يكون العبد فى قيد الواقع على تقدير كون علم المولى الظاهرى خطأ و جهلا مركبا، كذلك حال طريق أعمله نفسه فى تشخيص مراده؛ إذ معنى ذلك أنه يرفع مئونه التشخيص عن عبده و تكفل بنفسه لذلك، و لا يزم ذلك أن يكون مراداته فى غير موارد تشخيصاته مع بقائها على وصف المراديه و عدم الإغماض عنها عاربه عن وصف التنجيز على العبد.

و الحاصل أن العلم الإجمالى ما دام لم يحصل التشخيص بالعلم أو ما هو بمنزلته إمّا من العبد و إمّا من المولى يؤثر فى تنجيز كلا الطرفين، أمّا بعد ذلك يصير المنجز منطبقا على المشخص، فحال علم المولى حال علم العبد، و حال طريقه حال طريقه، أ لا ترى أن العبد لو كان مطلوب نفسه إكرام الصديق فاشتبه بين شخصين ثمّ شخّصه فى أحدهما بطريق عقلاى كان معاملته مع الآخر معامله الشبهه البدويه، كما فى صوره العلم بلا فرق.

ثمّ إن شئت سمّ هذا الوجه انحلالا حكما بملاحظه بقاء صفه العلم و انحلال أثره و حكمه و هو التنجيز، و إن شئت سمّه حقيقيا بملاحظه أن العلم يكون موضوعا لحكم العقل بجامع كونه منجزا، حتى يرجع إلى الوجه الثانى من الوجه المتقدمه، و لا يرد الإشكالان السابقان، أمّا عدم مساعده الوجدان على عدم العقوبه فى ما ارتكب كلا الطرفين و كان الواقع فى غير ذى الطريق، فلا نسلم؛ لأنّ حاله حال العلم التفصيلى بعينه، و يجرى أيضا فى ما حدث الأماره بعد العلم فى الموضوعيه، لأنّ الإجمال السابق يصير من هذا الآن مرتفعا، كما فى الشك السارى و العلم التفصيلى المتأخر، فتدبر.

و هي الشبهه القليل في الكثير مثل الواحد في ألف ألف، و أمّا الكثير في الكثير فهي كالتقليل في القليل يكون من الشبهه المحصوره، مثلا حال الخمسمائه في ألف و خمسمائه مثل حال الواحد في الثلاثه.

ثم إن المشهور عدم وجوب الاجتناب في الشبهه الغير المحصوره، و لكن ليعلم أنّ غالب أفراد هذه الشبهه مصحوبه بأمر بسببه يتوهم أنّ لازم هذه الشبهه عدم الوجوب و في الحقيقه يكون عدم الوجوب مستندا إلى ذلك الأمر، و ذلك مثل خروج بعض أطراف الشبهه عن محلّ الابتلاء كما هو الحاصل غالبا، بمعنى كون بعضها بحيث كان التكليف بتركه هجنا و هزوا و مثل الاضطرار إلى بعضها، و مثل كون ترك جميع الأطراف حرجيا.

و لا يخفى عدم انفكاك الشبهه الغير المحصوره عن واحد من هذه الثلاث في الغالب، و كلّ واحد منها موجب لعدم الوجوب، و لو فرض الشبهه محصوره فيغلب على الظنّ أنّ حكمهم بعدم الوجوب نشأ من ذلك، فنحن لو أردنا أن نفهم أنّ جهه كون الشبهه شبهه غير محصوره هل لها مع قطع النظر عمّا عداها مدخل في عدم الوجوب أو لا؟ لا بدّ أن نفرض جميع أطرافها محلاّ للابتلاء و عدم كون شيء منها مضطراّ إليه و عدم كون ترك الكلّ حرجيا، ثمّ نلاحظ هل له اقتضاء لعدم الوجوب من جهه كونه شبهه غير محصوره أو لا.

فنقول: لا إشكال و لا شبهه في وجود جميع ما أسلفنا ذكره في الشبهه المحصوره و جهها لوجوب الاجتناب عن جميع الأطراف هنا حرفا بحرف من كون العلم بالتكليف إجمالا حاله عند العقل حال العلم التفصيلي به في لزوم الامتثال و تنجز التكليف بلا فرق أصلا إلى آخر ما ذكرنا هنا. (1)

نعم غايه ما يمكن أن يكون وجهها لعدم الوجوب في الشبهه الغير المحصوره أن يقال: إن كثره الأطراف بلغت إلى حد صار احتمال وجود المعلوم بالإجمال في طرف بعينه في الضعف بمرتبه لا- يعتنى به العقلاء و لا- يتبعون هذه المرتبه من الوهم في امورهم، بل يعاملون مع خلاف هذا الاحتمال الذي هو الاطمئنان معاملة العلم، و وجه كون الكثره موجب له لذلك أن متابعه الاحتمال في طرف بعينه يجب أن يكون بطرح هذا الاحتمال في مائه فرد آخر و أخذه في خصوص هذا المعين، و من المعلوم أن هذا يوجب كون الاحتمال في هذا من باب الوهم الضعيف.

و الشاهد على هذا أنك لو اخبرت بموت واحد من أهل البلد المتسع و كان لك فيه أقارب و كان هذا الأحد مرددا بين جميع أهل البلد، فهل تجد من نفسك الاضطراب من جهه احتمال كونه بعض أقاربك؟، و ليس إلا لأن تعيين هذا الأحد من بين مائه ألف نفس في أخيك أو أبيك يكون في الضعف بمكان.

و هذا الوجه غير صحيح لأنه مستلزم لجمع المتناقضين في عالم الخيال، فإن

لازمه الظنّ بالعدم في كلّ واحد واحد من الأطراف، فيلزم أن يكون للإنسان ظنّ بالسالبه الكليّيه، وهو كيف يمكن جمعه مع ما فرض فيه من العلم بالموجبه الجزئيّيه، وحلّ هذا مضافا إلى نقضه بالظنّ الحاصل من الغلبه مع العلم الإجمالي بوجود الفرد النادر على الخلاف أنّ الظنّ بالعدم إنّما هو مع ملاحظه كلّ طرف على حياله مع قطع النظر عمّا عداه، فلو فرض إحضار الكلّ في اللحاظ وجعل الكلّ بمدّ النظر لما كان هناك ظنّ بالعدم أصلا، بل كان الحال مع صورته قلّه الأطراف على السويّه.

وإذن لم يصحّ القول بعدم الوجوب من هذه الجهه أيضا، فبقي ما ذكرنا وجها للوجوب سليما عن المانع، نعم لو ثبت إجماع كان هو الحجّجه، لكن في خصوص عدم وجوب الموافقه القطعيّه.

إشاره

ثم إنك عرفت تفاوت الشكّ فى التكليف مع الشكّ فى المكلف به و العلم بأصل التكليف فى الأصل العقلى و أنّ الأوّل مجرى البراءه و الثانى مجرى الاشتغال، فاعلم أنّ هنا موارد قد اختلف فى حكم العقل فيها و أنّه البراءه أو الاشتغال من جهه الاختلاف فى جعلها من مصاديق أحد القسمين السابقين، فمن جعلها مصداقا للشكّ فى التكليف جعل الأصل فيها البراءه، و من جعلها من الشكّ فى المكلف به حكم بالاشتغال.

مدعى القائلين بالاشتغال

و من جمله تلك الموارد التردد بين الأقل و الأكثر، و نحن نذكر أولاّ تقريب مدعى القائلين بالاشتغال على وجه الاستقصاء لتمام ما يمكن التأييد به لهم.

فنقول و على الله التوكّل: إنّ الدليل على هذا المدعى هو أنّ العلم الإجمالى حاصل بالمطلوبيه النفسيه إمّا فى الأقل و إمّا فى الأكثر، و قضيه العلم الإجمالى بالتكليف الإلزامى بين أمرين هو الاحتياط كما مرّ فى المتباينين حرفا بحرف.

لا يقال: سلّمنا، و لكن هذا العلم الإجمالى ينحلّ إلى علم تفصيلى و شكّ بدوى، فإنّا نعلم بوجوب الأقلّ تفصيلا؛ إذ على تقدير كون الواجب النفسى هو الأكثر كان الأقلّ أيضا واجبا بالوجوب المقدمى، لكونه مقدّمه للأكثر الذى هو الواجب النفسى، ثم بعد هذا العلم إنّنا نشكّ فى وجوب الزائد، فالأصل البراءه.

لأننا نقول: سلّمنا العلم التفصيلى بالوجوب الأعمّ من النفسى و الغيرى فى الأقلّ، و لكن نقول: الذى يكون مورد حكم العقل و يكون العلم به موضوعا للأثر العقلى و منشئا لوجوب الإطاعه و وجوب الامتثال العقلى إنّما هو الطلب النفسى، و أمّا الغيرى فليس له من هذه الآثار شىء، إذ من المقرّر فى محلّه أنّ الوجوب المقدمى لا يورث مخالفته عقابا أصلا، و من المعلوم أنّ ملاك حكم العقل و إلزامه

بالمثال هو السلامه من تبعه العقوبه، فإذا فرض كون الطلب بحيث وجوده و عدمه سيان في عدم استحقاق عقوبه من ناحيته أصلا، كان العلم و الجهل به عند العقل على السواء، فلا يلزم العالم بالوجوب الغيرى بإطاعته كما يحكم به بالنسبه إلى العالم بالوجوب النفسى.

و إذن فالسبب للتنجيز العقلى فى المقام إنما هو العلم الإجمالى بالوجوب النفسى إمّا فى الأقلّ أو فى الأكثر بخصوصيّه كونه نفسياً، و من المعلوم أنّه لا يكفى فى انحلال هذا العلم العلم التفصيلى بالوجوب الأعمّ فى أحد الطرفين، بل اللازم تفصيليّه الوجوب النفسى فى أحدهما و هو مفقود هنا باعتراف الخصم.

فإن قلت: سلّمنا قولك أنّ الإجمال بالنسبه إلى خصوص النفسى باق، و لكننا لا نسلّم دخاله هذه الخصوصيّه فى الأثر العقلى و هو التنجيز، فإننا نمنع عدم صيروره العلم بالوجوب الغيرى مورثا لاستحقاق العقوبه بإطلاقه، و إنّما المسلّم عدم استحقاق التارك للمقدّمه عقابا على نفس تركها، و أمّا على ترك ذيها فلا، بمعنى أنّه يصحّ أن يصير حجّه بين المولى و العبد فى مقام المؤاخذه على مخالفه ذى المقدّمه، فيصحّ أن يقول المولى لمن ترك الواجب مع علمه بوجوب مقدّمته:

لم عصيتنى و تركت هذا الواجب؟ أمّا بينت لك وجوب مقدّمته.

و الحاصل أنّ الوجوب المقدّمى مشترك مع النفسى فى استحقاق العقوبه بمخالفته، غايه الأمر أنّ العقاب فى الثانى على مخالفه نفسه و فى الأوّل على مخالفه غيره، و هذا لا يوجب فرقا فى حكم العقل، فإنّ ملاكه الأمن من العقوبه سواء كانت على نفس المعلوم أو على غيره بسببه، و حينئذ فنقول: التكليف بالأقلّ معلوم و مخالفته موجب للعقوبه إمّا على ترك نفسه أو على الترك المسبّب من تركه، و لا علم بتكليف آخر وراء هذا المعلوم.

قلت: لقد اعترفت بمدّعانا من حيث لا تشعر، فإنّك أقررت بأن الوجوب النفسى على تقدير تعلّقه بالأكثر واقعا كان حجّه المولى عليه تماما و هو علم العبد بوجوب مقدّمته و هو الأقلّ، فقد اعترفت بأنّ الواجب النفسى سواء كان الأقلّ فى

الواقع أم الأ-كثر كان العلم بوجود الأقل حجّه عليه، وما المراد بالاشتغال إلا كون الوجوب المحتمل في أحد الأطراف بحيث كان العقاب على مخالفته على تقدير وجوده واقعا مع حجّه و بيان.

و حينئذ فنفس احتمال العقوبه يكون كافيا في الرادعيه و المحرّكيه و القائل بالبراءه يحتاج إلى إثبات أنّ نفس التكليف و لو كان محتملا، لكنّ العقاب مقطوع العدم، و حينئذ فما معنى قولك بعد ذلك: إنّ الوجوب على تقدير تحقّقه في الأكثر غير منجز و يكون حكم العقل فيه هو البراءه، و هل هذا إلا الخلف و التناقض في المقال حيث تعترف عند الحكم بأنّ الوجوب في الأقلّ على تقدير المقدميه لازم الإطاعه و منجز بأنّ وجوب الأكثر على هذا الفرض لازم الإطاعه و منجز، فإنّ تنجيز المقدمه فرع تنجز ذيهما ثمّ تقول بعد ذلك: إنّ وجوب الأكثر مشكوك بدوى غير لازم الإطاعه عقلا، و هذا تناقض صريح و رفع اليد عن الفرض المبنتى عليه الكلام.

و أيضا يلزم من وجود الانحلال عدمه؛ إذ هو مستلزم لعدم تنجز التكليف على تقدير تحقّقه في الأ-كثر و هو موجب لعدم الانحلال كما هو واضح.

فإن قلت: ما المانع من التفكيك في تنجز الأ-كثر و إن كان بحسب الطلب و الإبراده لم يتعلّق طلب بجزء في حال فقد الجزء الآخر، لفرض وحده الطلب، و لكن حفظ هذا الأكثر المطلوب بالطلب الواحد ليس على عهده العبد إلا من جهه سدّ باب عدمه من ناحيه الجزء المعلوم دون الجزء المشكوك.

قلت: أنت إذا سلّمت أنّ التكليف بالأكثر على تقدير ثبوته داخل تحت حكم العقل بالإطاعه كيف يمكن أن يكون الإتيان بشيء يكون كضمّ الحجر و أجنبيّا صرفا عن المطلوب و المأمور به رافعا للعقوبه و تركه مورثا لها على مخالفه ذلك التكليف، و هل هذا إلا من المضحكات؟

فالنافع بحال القائل بالبراءه إثبات أنّ التكليف النفسى لو كان متعلّقا بالأكثر لا تنجز له أصلا و أنّه يكفى في الانحلال كون الطلب المعلوم في الأقلّ ذا أثر على

تقدير كونه نفسيًا، ولا يلزم كونه كذلك على كل تقدير.

فإن قلت: ليس المراد بمنشئيه الوجوب المقدمى فى المقام للعقوبه على ترك ذى المقدمه كونه منشئاً لذلك على الإطلاق حتى ينافى مع القول بالبراءه، بل نقول: إنَّ المركب هنا أعنى الأكثر لا شكَّ أنَّ تركه مسبب عن ترك أحد أجزائه، ولا ريب أنه على تقدير وجوبه يكون له نوعان من الأجزاء، معلوم الجزئيه و مشكوكها، والمعلوم هو الأقل، و المشكوك هو الزائد، فيكون لهذا المركب لا جرم نوعان من الترك، الأول ما هو مسبب عن ترك الجزء المعلوم، و آخر ما هو مسبب عن ترك الجزء المشكوك.

و حينئذ فالمقصود من منشئيه وجوب الأقل الغيرى للعقوبه هو كون ترك الأكثر المسبب عن ترك الأقل مورثاً للعقاب، دون أن يكون تركه المسبب عن ترك الزائد المشكوك أيضاً كذلك، بل نقول: إنه غير موجب للعقاب، لكون العقاب عليه بلا بيان، بخلاف الأول؛ فإنه مع البيان، و هذا مرادنا من منشئيه الوجوب المقدمى فى الأقل للعقاب و البراءه عن وجوب الزائد.

قلت: فعلى هذا يكون استحقاق العقاب منحصراً فى خصوص ما إذا استند الترك إلى ترك خصوص الجزء المعلوم، و أمّا لو استند إلى ترك المجموع منه و من الجزء المشكوك لا- إلى خصوص ترك أحدهما فلا- لأنَّ العقاب على هذا الترك أيضاً يكون بلا بيان، فيلزم أن يكون الوجوب المقدمى فى الأقل على تقدير ثبوته غير موجب للاستحقاق فى هذا الفرض و إن أوجبه فى فرض تركه مع الإتيان بالمشكوك، و هذا المقدار يكفى فى مدعانا من عدم صلاحية تفصيليه مطلق الوجوب فى أحد الطرفين لانحلال العلم، فإنَّ ترك جميع الأجزاء بأسرها لا يترتب عليه استحقاق عقاب من ناحيه الوجوب المقدمى أصلاً، لا على مخالفته و لا- على مخالفه ذى المقدمه، فثبت أنَّ خصوصيه النفسيه دخيله فى الأثر العقلى و هو استحقاق العقاب، و الإجمال بالنسبه إليه باق.

تقريب البراءه العقليه بوجهين

هذا غايه توجيه مرام الاشتغالى، و لكنَّ الحق مع ذلك هو البراءه، و تقريبه

بوجهين، أحدهما جار في الجزء و غير جار في القيد، و آخر جار في كليهما.

أما الأول فهو إنا سلّمنا جميع ما ذكرتم في تقريب الاشتغال، و لكن نقول: قد غفلتم عن شيء و هو أنّكم ملتزمون بأنّ قيام الطرق في أحد أطراف العلم الإجمالي موجب لانحلاله و الحال أنّ الوجوب الطريقي لا يوجب استحقاق العقاب على مخالفته إلا على تقدير واحد و هو صورته مطابقتها مع الواقع، و أمّا في صورته عدم المطابقه فيكون بلا أثر من حيث الاستحقاق، و لا يتم ذلك إلا على أصل هو أنّ معلوميه و جوب مولوى لا يزم الإطاعه في أحد الأطراف كاف في الانحلال و إن لم يوجب الاستحقاق على جميع التقادير، بل في تقدير واحد، و هذا المعنى متحقّق في المقام قطعاً، و إن قلنا بخلوّ الوجوب المقدّمى عن الأثر رأساً.

لأنّنا نقول: إنا نعلم تحقّق الوجوب المولوى اللازم الإطاعه في الأقلّ، و هذا الوجوب لو كان منطبقاً في الواقع على الوجوب النفسى كان مخالفته موجباً للعقوبه، و إن كان منطبقاً على المقدّمى فليس على مخالفته عقوبه و لو كان من اللازم لانحلال العلم الإجمالي تفصيليه و جوب في أحد الأطراف كان سبباً للعقوبه على كلّ تقدير فتلتزموا في صورته قيام الطريق على أحد الأطراف - كما لو قام خبر واحد بوجوب الجمعه بعد العلم الإجمالي بوجوبها أو الظهر - بأنّ العلم الإجمالي باق بحاله أيضاً.

هذا أحد الوجهين، و مبناه كما ترى على الانحلال بواسطه معلوميه الوجوب الأعمّ من النفسى و الغيرى في الأقلّ، و هو غير تام في الشكّ في القيد، و الفرق أنّ الأمر لو تعلّق بمركب فكلّ جزء من أجزاء هذا المركب متّصف بالوجوب الغيرى، لأنّه مقدّمه لوجود الكلّ كما هو واضح، ففي الشكّ في الجزء يصحّ دعوى العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ إما نفسياً و إمّا غيريّاً، و هذا بخلاف القيد، فإنّه لو تعلّق الأمر بالمقيّد بقيد فالمطلق بالنسبه إلى هذا القيد لا يكون مقدّمه لوجود المقيّد، بل هو أمر مباين للمقيّد.

ألا - ترى أنّه لو أمر بعقوبه المؤمنه فعتق مطلق الرقبه أعمّ من المؤمنه و الكافره أجنبيّ عن المأمور به، بل لو أعتق الكافره كان مباحثاً مع المطلوب، و هذا

واضح، و إذن فلا يصحّ عند تردّد الأمر بين وجوب المطلق أو المقيّد القول بأنّ وجوب المطلق أعمّ من النفسى و الغيرى يكون على أى حال معلوما.

الوجه الثانى: أنّه لا إشكال فى أنّه متى تعلّق الأمر فى ذهن الأمر بموضوع مركّب من أشياء فملاحظه كلّ من هذه الأشياء فى هذا اللحاظ على وجه الاستقلال و بنحو التغير و التعدّد و الانفصال غير ممكن؛ لأنّ الطلب من قبيل العرض، و لا يمكن عروض عرض واحد و انبساطه على موضوعات متغايره، فكما أنّ عرض الوجود لا يمكن أن يعرض و يقوم مع وحدته بموضوعات متعدّده بالذات، فكذلك عرض الوجوب أيضا لا يعقل أن يتّصف به مع وحدته بموضوعات متغايره بالوجود، فالمتعدّد ما لم يصر واحدا فى الوجود لا يمكن أن يصير معروضا لوجوب واحد، و هذا واضح.

ففى هذا اللحاظ لا بدّ من رفع النظر عن كلّ جزء بحدّه، و ملاحظته على نحو الاندكاك فى باقى الأجزاء، فيصير المجموع بهذه الملاحظه شيئا واحدا بسيطا قابلا للإشاره إليه بإشاره واحده، فلا يثبت فى هذا اللحاظ الجزئيه للجزء و الكليه للكلّ، بل الجزء فى هذا اللحاظ عين الكلّ و متحد معه و ليس شيئا مغايرا معه؛ إذ لوحظ المجموع شيئا واحدا، فاعتبار الجزئيه و الكليه يحتاج إلى لحاظ ثانوى إمّا من هذا اللاحظ أو غيره حتى يلاحظ ما وجد فى اللحاظ الأوّل و يحلّله إلى أشياء عديده، فينتزع لكلّ من هذه الأشياء التحليليه الموجوده فى ذهنه الجزئيه، و ينتزع لما وجد فى ذهن اللاحظ الأوّل الكليه، و هذا معنى كون الجزئيه و الكليه من المعقولات الثانويه، و فى هذا اللحاظ الثانوى التحليلى يكون كلّ جزء ملحوظا بحياله و بما هو شىء فى حدّ ذاته مغاير لباقى الأجزاء و للكلّ، و يعرضه الغيريه مع الكلّ و المقدّميه له فى هذا اللحاظ.

فتحصّل من هذا أنّ للجزء فى الذهن نوعين من اللحاظ و الوجود.

الأوّل: لochaظه على نحو الاندكاك فى الكلّ و الاتّحاد معه و يسمّى باللحاظ اللابشرطى، أى لوحظ على ما هو عليه من دون تصرّف فيه بإعطاء الحدّ إيّاه عند

التحليل، فإنه إخراج له عن صورته الكائنه فيه.

الثانى: لحاظه على نحو الاستقلال و يسمّى باللحاظ البشراطئى، أى لوحظ على نحو التصرف فيه و إخراجة عن صورته الأوّليه و ملاحظته استقلالا و بحدّه، كما أنّ هذا أيضا هو مراد أهل المعقول من هذين اللفظين عند بيانهم الفرق بين الجنس و الفصل، و الهيولى و الصوره بجعل الأوّلين لا بشرط و الثانيين بشرط لا، و ليس المراد من لفظ لا بشرط ما هو المتداول من إرادته عدم ملاحظه انضمام شىء وجودى أو عدمى إليه، و لا عدم انضمام أحدهما، و من لفظ بشرط لا ملاحظه عدم انضمام شىء آخر اليه لا وجودى و لا عدمى.

و الحاصل أنّه إذا حصل للجزء نحوان من الوجود الذهنى فلا محاله يكون بين هذين النوعين مقسم يكون هو المعروف لكلّ من الوجودين و يكون هو المحفوظ مع كلّ من القسمين و متحققا فى ضمن كلّ منهما حقيقه، و قد تقرّر فى محلّه أنّ وجود المقسم عين وجود أقسامه، و إلاّ خرج عن كونه مقسما لو كان له وجود آخر بحيال قسميه، و يكون قسما ثالثا بحيالهما، فيكون ما يعرض على كلّ من القسمين عارضا بالحقيقه على المقسم أيضا، و يصحّ إضافه هذا العرض إليه بالإضافه الحقيقه.

مثلا ضرب الزيد ضرب الإنسان حقيقه، فكذلك هنا أيضا هذا العرض العارض فى الذهن على أحد قسمى الجزء و هو الوجود الاندكاكى فى الكلّ يصحّ نسبته و إضافته على وجه الحقيقه إلى المقسم الموجود فى ضمنه المتّحد معه وجودا و هو ذات الجزء بلحاظ تجريده عن كلا الوجودين و كلتا الخصوصيّتين.

و على هذا فنقول أمّا فى الأقلّ و الأكثر بأنّ وجوب ذوات هذه الأجزاء التى هى التكبير و الحمد و الركوع و السجود إلى آخر الأجزاء المعلومه من الصلاه مثلا معلوم بالوجوب النفسى تفصيلا، و ذلك لأنّ الواجب لو كان مركبا من هذه فقط كانت هذه الذوات متّحده معه و متّصفه بالوجوب النفسى لمكان الاتّحاد، و إن كان هو المركب من هذه و من الجزء المشكوك الذى هو السوره مثلا كانت أيضا

متَّحده معه و مندكّه فيه و ملحوظه معه شيئا واحدا، فكانت أيضا متَّصفه بالوجوب النفسى لمكان الاتِّحاد.

نعم هذه الأجزاء المعلومه بوجودها الاستقلالى المحدود بالحدِّ الخاص و هو الأقلُّ مغايره مع الكلِّ الذى هو عباره عن الأكثر على تقدير وجوبه، فلا يتَّصف بالوجوب النفسى، بل بالمقدِّمى، و أمّا ذواتها الملحوظه مجردة عن لحاظى الاستقلال و الاندكاك، فيصحَّ نسبه الوجوب النفسى حقيقه إليها على تقدير تعلق الوجوب بالأكثر واقعا، و على هذا فيكون الوجوب النفسى فى الأقلِّ أعنى الذوات المجرّده من القيدى معلوما بالتفصيل، و يكون الجزء الزائد مشكوك الوجوب.

و أمّا فى المطلق و المقيّد فنقول: إنّ الوجوب على تقدير تعلقه بالمقيّد و إن كان غير متعلّق بالمطلق أصلا و غير مربوط به رأسا، إلاّ أنّ المقسم بين هذين القسمين و هو المهمله عن لحاظ الإطلاق و لحاظ التقييد بوجود شىء أو عدمه لمكان اتحاد وجوده مع قسميه فى الذهن يسرى عرض كلّ منهما إليه حقيقه، فأى من المطلق و المقيّد كان متعلّقا للوجوب كان المهمله فى ضمنه متعلّقا له قطعاً، فصحَّ أن يقال: إنّ ذات العتق صار مطلوبا نفسياً قطعاً، لأنّ المطلوب النفسى لو كان هو العتق اللابشرط المجتمع مع ألف شرط كان ذات العتق المجرّده عن الخصوصيّتين متحقّقه فى ضمنه و متَّصفه بعرضه حقيقه.

و كذلك لو كان المطلوب هو القسم الآخر و هو العتق بشرط شىء هو وجود الإيمان فى الرقبه كان هذا المقسم أيضا متَّحدا معه، فاتَّصف بعرضه و يبقى الشكُّ بعد ذلك فى وجوب القيد.

فإن قلت: ما ذكرت من الماهية المهمله شىء صنعته، و إلا فلا عين و لا أثر له قطعاً فى متعلّق تكليف الشرع، بمعنى أنا نعلم أنّ الطالب إمّا يعلّق طلبه على عنوان المطلق أو على المقيّد، و إمّا على عنوان المهمله، فمن المقطوع أنّه لم يجعله المولى مركبا لطلبه و لم يلحظه فى نفسه عنوانا لمطلوبه.

و الحاصل أنّ ما وقع مركب الطلب في ذهن الأمر غير معلوم بعينه و مردّد بين عنوانين هما المطلق و المقيد و المهملة، و إن كانت متحقّقه في المطلوب على كلّ تقدير، لكنّه معلوم عدم تعلق الطلب بعنوانه.

قلت: إن أردت عدم صحّحه نسبة الطلب على وجه الحقيقة إلى المهملة فممنوع؛ لوضوح صدق ذلك حقيقه كما مرّ، و إن أردت أنّه مع ذلك لا- يكون الأمر المتوجّه إليه المعلوم على أيّ تقدير موضوعا لحكم العقل بوجوب الإطاعة، لأنّه موقوف على معرفه عنوان الأمور به تفصيلا، فهذا ما استظهر من صاحب الحدائق من التفصيل في باب الشبهه المحصوره بين ما إذا كان المشتبهان فردين لعنوان واحد، كما لو اشتبه النجس بين إناءين، و بين ما لو كانا فردين لعنوانين، كما لو علم أنّ أحد الإنائين إمّا خمر أو الآخر مغصوب، فيجب الاجتناب في الأوّل دون الثاني.

و الحقّ عدم الفرق في حكم العقل بوجود إطاعه المولى و حرمة مخالفه الخطاب المعلوم بين الصورتين، و الحاصل أنّ المكلف و إن لم يعلم بتوجّه خطاب «لا- تشرب الخمر» و لا- بتوجّه خصوص «لا تغصب» و لكنّه يعلم بتوجّه أحدهما، و العلم بهذا العنوان المنتزع يكفي في حكم العقل، و كذلك هنا و إن لم يعلم بتوجّه خصوص «أعتق رقبه» على وجه الإطلاق و لا- خصوص «أعتق الرقبه المؤمنه» و لكنّه يعلم بتوجّه وجوب أصل الإعتاق، و بعد فرض صحّحه نسبة الوجوب إلى هذا العنوان المنتزع و صدقها حقيقه لا وجه لعدم جريان حكم العقل فيه.

فإن قلت: سلّمنا ذلك، و لكن نقول: توجّه الطلب نحو المهملة يكون على نحوين متفاوتين بحسب الواقع و بحسب الامتثال، أحدهما: أن يقع متعلّقا له على وجه كان هو وحده دخيلا في المطلوب و لم يكن معه شيء آخر، و الثاني: أن يقع متعلّقا على نحو الاندكاك في المقيد، بحيث كان المطلوب هو المقيد، و كان صحّحه إضافه الطلب إلى المهملة موقوفه على لحاظها بنحو الاندكاك دون الاستقلال، و امتثال القسم الأوّل يحصل بإتيان أي فرد كان عنوان المهملة منطبقا عليه، و امتثال الثاني إنّما يحصل بإتيان خصوص الفرد الذي ينطبق عليه المقيد؛ لوضوح

أنّ غيره من الأفراد مباين للمطلوب، فلا- يحصل الامتثال بها، وحيث إنّ الأمر في المقام دائر بين تعلق الطلب بالمهملة على أحد من هذين النحويين و لم يعلم شيء منهما معينا، فيتوقف العلم بحصول الامتثال على الإتيان بمصدق المقيّد؛ لأنّه الذي يكون امتثالا على أيّ حال.

قلت: لا شك أنّ تحرّك المأمور و انبعائه نحو إتيان المراد إنّما يكون بتحريك الامر و بعثه، فلا محاله يتقدّر بقدره، و المفروض أنّ المقدار الذي تحرّك إليه الأمر إنّما هو خصوص المهملة لا غير، لأنّه لم يعلم على أزيد منها، فلا محاله يكون تحرّك المأمور الذي هو معلول ذاك التحريك أيضا مقصورا على هذا القدر، و لو كان تحرّكه إلى المهملة و إلى أمر آخر و هو القيد لزم أن يكون التحرك بالأمر أزيد من تحريكه، إذا المفروض أنّه إلى سمت المهملة ليس إلّا، و هذا غير معقول.

فإن قلت: لو كان الأمر كما ذكرت من لزوم كون التحرك بالأمر على قدر تحريكه لزم في العلم الإجمالي بين المتباينين جواز الاكتفاء في مقام الامتثال بإتيان أحدهما، و لا يجب الاحتياط بإتيان كليهما؛ إذ الأمر هناك أيضا لم يعلم إلّا بأحد الأمرين، فيكون كما لو وجّه الخطاب من أوّل الأمر إلى هذا العنوان، فكما كان امتثاله بإتيان أحد الأمرين فكذا هنا؛ إذ الأمر بالزائد على ذلك مشكوك.

قلت: وجه عدم الاكتفاء هناك بالفرد الواحد أنّ المعلوم تعلق الأمر به ليس هو مفهوم الأحد ليس إلّا و إلّا- كان الأمر كما ذكرت، بل المعلوم تعلقه بذلك المفهوم مع شيء زائد و هو إحدى الخصوصيتين.

و بعبارة اخرى: المعلوم تعلق الأمر بمصدق هذا العنوان لا بنفسه، و من الواضح أنّه حينئذ لا بدّ من إتيان كلا الفردين مقدّمه لتحصيل الخصوصيّة المطلوبه، و ليس الأمر في باب المطلق و المقيّد بهذا المنوال، بمعنى أنّه ليس الأمر بالزائد على الطبيعه المهملة بمعلوم؛ فإنّه على تقدير وقوع المطلق تحت الطلب فليس المطلوب إلّا- الطبيعه المهملة، لا- أنّه هي مع شيء آخر، فإنّ وصف الإطلاق ليس إلّا عبارته عن عدم القيد و عدم دخاله شيء آخر في المطلوب، و هذا المعنى ليس

شيئا كان من مقومات نفس المطلوب كما هو واضح، فعلى هذا التقدير المطلوب هو طبيعه المهمله وحدها، فإذا دار الأمر بينه وبين التعلق بالمقيّد كان الأمر دائرا بين تعلق الطلب بالمهمله فقط أو بها مع شيء آخر، فيكون الطلب للمهمله معلوما و لغيرها مشكوكا.

بقي الكلام فى الإشكال الذى وجهه شيخنا المرتضى على البراءة و أجاب هو قدس سرّه عنه بجواب غير مرضى، و حاصل الإشكال أنّه لا- شبهه فى أنّ خطابات الشرع على ما هو التحقيق بين العدلية مبنيّه على مصالح فى الأمور بها، و أنّ الواجبات الشرعيّه أطفاف فى الواجبات العقليّه، و إذن فاللازم على العبد فى مقام الامتثال تحصيل تلك المصلحه التى نشأ الأمر من قبلها، و وجه لزوم ذلك أنّه يجب عليه عقلا- إسقاط أمر المولى عن نفسه، و إذا كان منشأ أمره تلك المصلحه فما دام تلك المصلحه باقيه غير حاصله كان الأمر باقيا.

و بعبارة اخرى: كما أنّ المصلحه كانت علّه محدثه للأمر تكون مبقية له أيضا قطعاً؛ إذ العلّه المحدثه مبقية، فيتوقف إسقاط الأمر الواجب على العبد على إتيان تلك المصلحه التى هى علّه له، و على هذا فيجب الإتيان بالأجزاء المشكوكه و القيود المحتمله لأجل إحراز تلك المصلحه و إن كان الأمر غير معلوم إلا بالنسبه إلى المجزّد عنها، فوجب تحصيلها يكون للجهه المذكوره لا لتعلق الأمر بنفسها.

و حاصل ما أجاب به شيخنا وجهان، الأول: إنّنا نفرض كوننا أشعريين و نتكلّم على هذا الفرض و هم غير قائلين بابتناء الخطاب على المصالح.

و الثانى: أنّ تحصيل تلك المصلحه أمر لا يتمكّن منه على وجه الجزم على كلّ حال و لو اتى بالأجزاء و الشرائط، و ذلك أنّ من المحتمل دخل التيه على وجه الجزم فى مقرّبيه العباده و كانت المصلحه العباديه متوقّفه عليه و غير حاصله بدونه، و من المعلوم أنّ ذلك الجزم غير متمشّ مع إتيان الأكثر؛ لعدم تميّز الواجبات عن غيرها.

فعلم أنّ مع إتيانه أيضا لا يحصل العلم بحصول المصلحه، و بعد العجز عن ذلك

فلا يبقى على العبد إلا التخلّص من تبعه الأمر، وقد عرفت أنّه في الأقلّ معلوم و في الزائد مشكوك.

و انت خبير بما في كلا الجوابين.

أما الأول: فلو ضوح أنّ الإشكال غير مبتن على القول بالمصلحه الذي هو مختصّ بالعدليه، بل يعمّ على جميع الأقوال، و ذلك لأنّ الأمر لا محاله يكون ناشئا عن علّه و غرض، ضروره أنّ العاقل لا يأمر بدون ملاحظه غرض أصلا، غايه الأمر وقع النزاع في تعيين ذاك الغرض في البارى تعالى، فالعدليه يقولون بأنّه مطابق للصالح و الحكمه، و الأشعري يقول: بل هو غرض على وفق ميله تعالى و مشيئته، و لا يقول بأنّ أوامره خاليه عن الغرض رأسا، فإنّه قائل بحكم العقل، غايه الأمر ينكر التحسين و التقبيح.

و الحاصل: معلّيه أوامر الله بل كلّ عاقل بأغراض في الجمله ممّا لا كلام فيه و لا خلاف، فيجرى الكلام المتقدّم حرفا بحرف في الغرض من وجوب تحصيله، لأنّه علّه للأمر، و العلم بإسقاط الأمر واجب، فيجب ما هو مقدّمته من العلم بتحصيل الغرض.

و أما الثانى فلا أنّ عدم التمكن من الجزم في التيه بالدرجه العليا لا يوجب التنزّل من الدرجه الدنيا مع إمكانها و هو الإتيان بتمام ما احتمال دخله في المطلوب، فإنّه يحصل معه الجزم بمرتبته نازله لا يحصل ذلك مع الاقتصار على الأقلّ.

و التحقيق في الجواب عن أصل الإشكال يبتنى على تقديم مقدّمه و هى أنّ هنا شيئين يصلحان لموضوعيّ حكم العقل، أحدهما الأمر و الآخر الغرض، فهنا بحسب مقام الثبوت احتمالات ثلاثه:

الأول: أن يكون الأمر موضوعا، و لو انفكّ عن الغرض دون العكس فالعقل يلزم أبدا نحو إطاعه الأمر و لا ينظر إلى مطابقته مع الغرض و عدمها، و لا حكم له أيضا مع الغرض المجرد عن الأمر.

الثانى: أن يكون الأمر بالعكس، فيكون الغرض موضوعا و لو انفكّ عن

الأمر، و حكم العقل في مورد الأمر إنما هو من جهه كشفه عن الغرض.

الثالث: أن يكون كلّ واحد من الأمر و الغرض موضوعا مستقلا لحكمه، و أمّا في مقام الإثبات فلا بدّ من مراجعه العقل عند موارد انفكاك كلّ منهما عن الآخر.

ف نقول: الحقّ أنّ الغرض بما هو و لو كان منفكاً عن الأمر ليس موضوعا لحكم العقل، و يحصل وضوح ذلك بمراجعته الوجدان في ما لو علم العبد بمحبوب للمولى و أنّ الشيء الفلاني يكون مطلوبه و محبوبه، و علم أيضاً أنّه ليس للمولى مع كونه ملتفتا إلى محبوبيته ذاك الشيء حاله الطلب عن العبد و الإراده منه إمّا لكونه لا- يحبّ تحميل المنّه من الغير أو لغير ذلك، فهل ترى من نفسك أنّه مأخوذ بحكم عقله بإتيان هذا الشيء و يستحقّ العقاب بتركه؟

و لا- فرق في ذلك بين الغرض الذي يرجع إلى جهه مولويّه المولى كما لو رأى ابنه ساقطاً في البئر، أو الغرض الراجع إلى جهه كونه من العقلاء، فإنّه لو علم العبد من حال المولى في مثال سقوط ابنه في البئر أنّه قلباً و باطناً غير مرید منه إخراج، لأنّ تحمّل المنّه مشقّه عليه مثلاً، فمجرد كون ذات الإخراج في غايه المحبوبيّه له هل يصلح عند العقل لأن يقع موضوعاً للحجّيه عند مقام الاحتجاج؟

فعلم أنّ الغرض بما هو غير مصحّح للعقاب نعم الغرض المجرد قد يكون كذلك في ما إذا كان المانع عن إظهار الطلب و الإراده حاصلًا للمولى مع تحقّق أصلهما في نفسه، كما لو كان عند سقوط ابنه غير ملتفت و احرز من حاله أنّه لو كان ملتفتاً لأمر بالإخراج، ففي مثل تلك الموارد يصحّ المؤاخذه، و في الحقيقه ليس موضوعه نفس الغرض، بل ذاك الطلب القلبي الذي يكشف عنه الغرض، فالقول بوجود الإطاعه حينئذ ليس قولاً بموضوعيه الغرض، فافهم.

و مثال ما إذا كان ذات العمل مورداً للتعشّق الأكيد و الشوق الشديد و كان المانع في نفس الإراده دون إظهارها في الشرعيّات هو السواك على ما يستفاد من قوله صلّى الله عليه و آله: «لو لا أن أشقّ على أمتي» الخ، فهل ترى أحداً يحكم بوجود السواك نظراً إلى أنّ المستفاد من هذا القول وجود الغرض اللزومي فيه.

و يشهد لما ذكرنا أيضا ما اشتهر من أنّ الخطابات الشرعيّة أُلطاف في الواجبات العقليّة، فإنّه لو كان الغرض وحده موضوعا لحكم العقل لكان لقائل أن يقول: لا حاجة بعد العلم بوجود المصلحه و إدراكها بطريق العقل إلى الأمر الشرعي، بل يكفي في إلزام العقل بإتيانها كون المولى حكيما و محيّا لكلّ مصلحه و يكون كلّ صلاح غرضا له و محبوبا، و المفروض أنّ الغرض موضوع تام للحجّيّه و صحّحه المؤاخذه و العقوبه، فكان ذلك باعثا لارتداع النفوس، فلم يتمّ الدليل المذكور الذى أقاموه على وجود الأمر الشرعي عند المصلحه العقليّه بوجود اللطف على الله تعالى؛ إذ لا لطف على هذا فى الأمر، بل وجوده و عدمه سيان، لحصول الارتداع بدونه.

لا- يقال: إنّه لا يلزم ممّا ذكرت من عدم كون الغرض بما هو موضوعا كون الأمر بما هو كذلك، بل نقول: إنّ الأمر أيضا بمجردّه غير موضوع، فنقول: لو أمر مولى و علم أنّ غرضه منحصر فى اصدار الأمر و أنّه شيء محبوب له فى حدّ ذاته من دون غرض له فى ذات العمل أصلا لا بعنوانه الأوّلى و لا بعنوانه الثانوى الذى هو إطاعه الأمر فإنّه يمكن أن يحدث الغرض فى العمل بنفس الأمر، كما لو أمر بحضور جماعه، فإنّ التهاون فى الامتثال يكون هتكا له، فيصير الترك مبغوضا له من جهة هذا العنوان الثانوى، فنحن نفرض خلوّ العمل عن كلّ صلاح و تركه عن كلّ فساد حتّى مع ملاحظه الطوارى و العناوين الثانويه له، فهل ترى من وجدانك حينئذ الحكم بلزوم الموافقه و الإتيان بالعمل بمجرد الأمر الخالى عن الغرض، و لهذا يقال فى الأوامر الطريقيه عند مخالفتها مع الواقع أنّها ليست موجه للعقاب على مخالفتها، فعلم أنّ الأمر بما هو ليس موضوعا كالغرض.

لأنّنا نقول: هنا مطلبان لا بدّ من ملاحظتهما و عدم الخلط بينهما:

الأوّل: مصححيّته شيء للعقاب فى حكم العقل و نظره.

و الثانى: داعويّته للعقاب.

فالذى نحن ندّعيه فى الأمر و نفيه عن الغرض هو الأوّل، و لا يلزم منه استتباعه العقاب مطلقا، بل هو حجّه و يصحّ الاحتجاج به، و معنى ذلك أنّه لو اتفق

الداعى إلى الاحتجاج صحّ الاحتجاج، ففى الأوامر الطريقيه المخالفه للواقع و كذا كلّ مورد فرض فيه الأمر الجدى و الطلب الحقيقى بدون غرض فى العمل رأسا نلتزم بأنّ الأمر فى حدّ ذاته حجّه، بمعنى أنّه يقال فى مقام الاحتجاج: لم خالفت أمرى و عملت على خلاف ما أمرتك به؟ فما به يحتجّ المولى إنّما هو الأمر لا- غير، و لكن لو لم يفت من المولى بمخالفه أمره و لو بالعنوان الثانوى غرض أصلا كان العقاب لغوا و بلا داع إليه أصلا، و عدم صحّ العقوبه لأجل عدم فوت غرض و كونه لغوا وراء عدم صحّته لأجل عدم الحجّه و عدم المصحح.

و الحاصل أنّ نفس الأمر مصحّح و الغرض داع، فلو كان أمر و علم خلّوه عن الغرض رأسا فليس عدم حكم العقل بلزوم الامتثال لأجل عدم وجود المصحح، بل لأجل عدم وجود المقتضى، و لهذا لو كان الأمر مقرونا باحتمال المطابقه مع الغرض لزم الامتثال كما فى الأوامر الطريقيه، إذ العقل يحكم بوجود تحصيل الاطمئنان بالأمن من العقاب المتوقّف على الامتثال.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ ما هو المصحح فى حكم العقل للعقاب فى محلّ وجود مقتضيه هو الأمر، و ما هو الموضوع فى حكمه للزوم الامتثال هو الأمر المقرون باحتمال المطابقه للغرض.

إذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم أنّ المولى إذا أراد تحصيل غرضه من العبد فلا بدّ له من نصب الأمر الذى هو موضوع الحجّيه على ذلك، لما عرفت من أنّ نفس الغرض لا- يكون محرّكا و حجّه، فلا- بدّ أن يتوسّل لتحصيله بما هو كذلك و هو الأمر، و حينئذ إمّا أن تعلق أمره و توجهه نحو نفس الغرض، و إمّا أن تعلقه نحو عنوان آخر يعتقد مطابقتة مع الغرض، مثال الأوّل ما إذا كان غرضه إسهال الصفراء فقال لعبده:

اسهل الصفراء، و مثال الثانى أن يقول فى المثال: اشرب السكنجين معتقدا أنّ شربه نافع للإسهال.

ففى القسم الأوّل اللازم على العبد تحصيل العلم بحصول الغرض بإتيان كلّ شىء يحتمل دخله فيه، و أمّا فى الثانى فلا يجب عليه سوى ما أوقعه الأمر مركبا

لأمره، فلو فرض خطأ اعتقاد الأمر و أنّ شرب السكنجين غير دافع للصفراء فليس في ذلك على العبد حرج؛ إذ تفويت الغرض ليس مستندا إلا إلى نفس المولى، ولا يرتبط بالعبد.

و الحاصل أنّ الغرض بما هو، غير موضوع للزوم التحصيل، و الأمر يريد أن ينال بغرضه بتوسط الأمر الذى هو موضوع الإطاعة و الحجّيه بين المولى و العبد، فإن فرض القصور فى أمره لم يكن تقصير من ناحيه العبد.

و بعبارة اخرى أنّه يجب على العبد أن لا يفوت الغرض من طريق مخالفه الأمر فى ما كان وافيا، و أمّا لو كان قاصرا فلم يحصل تفويت من ناحيه مخالفه الأمر، بل من ناحيه قصور نفس الأمر و هو أمر يرجع إلى المولى دون العبد.

فنقول فى ما نحن فيه: لم ينصب الشارع أمرا و خطابا واصلا إلينا إلا فى موضوع الأقلّ و نعلم أنّه أراد بذلك حصول فائده و غرض، فليس علينا البحث و الفحص عن ذلك الغرض أزيد ممّا تحرّكنا هذا الأمر الواصل إلينا سمته و هو الأقلّ، و لا نبالى مع موافقته أنّه هل يحصل ذاك الغرض الداعى إلى هذا الأمر بإتيان الأقلّ أولا، فإن كان مع ذلك قصور فهو من غير ناحيتنا.

و الحاصل أنّه إذا فرض أنّ المولى يحصّل الغرض من طريق الأمر، و لا يكون له طريق آخر غيره، و يكون هذا الطريق أيضا غير محرّك إلاّ- سمت الأقلّ فلا- يبقى حينئذ حجه للمولى لو فات غرضه، أمّا انحصار الطريق فى الأمر فقد مرّ وجهه، و أمّا عدم محرّكيه أمره إلى غير سمت الأقلّ فهو أنّ الأمر إنّما هو علّه محصّله لمتعلقه و محرّكه للعبد نحوه، فحاله فى التحريك ليس بأعلى من العلل العقلية، حيث إنّ العله العقلية تكوّن المعلول فى الخارج، و الأمر أيضا يقتضى تكوّن المأمور به من جوارح المأمور، و المأمور به فى المقام هو المهمله بين المطلق و المقيّد أو ذات الأقلّ، و لا يعقل فى العله العقلية للمهمله أو ذات الأقلّ أن تكوّن القيد أو الجزء الزائد، فكذلك الحال فى الأمر.

فإذا قال المولى: اقرأ فقرا، فقال: اركع فركع، فقال: اسجد فسجد، فقال: تشهد

فتشهد، فقال: سلم فسلم، فليس لهذا الأمر الذى سمعه اقتضاء أزيد من ذلك، فلو كان المولى فى الأثناء قائلاً: اقرأ السوره و لم يسمعه العبد فليس لما سمعه من أمره اقتضاء بالنسبه إلى إتيانها و إن كان هو متعلقاً بمتعلقه لا على وجه الاستقلال، بل على نحو الاندكاك، و لكن مع ذلك تأثيره و فعالتيه ليس بأزيد من إتيان نفس المهمله أو الأقل كما فى العله العقلية، و حينئذ فيتعين كون فوت الغرض من غير ناحيه العبد، فتأمل فى أطراف هذا المقام بالتأمل التام.

ثم هذا كله تمام الكلام فى التوضيحات و يجرى بتمامه فى التعدييات أيضاً، إلا أنه يبقى مع ذلك فيها اشكال و هو أنه ربما يقال: إن من المقرّر فى باب العبادات لزوم إتيانها على وجه القرب و توقّف سقوط أمرها على ذلك، فيجب فى هذا الباب تعديداً الإتيان بكل ما يحتمل دخله فى حصول القرب و كون تركه مفضياً إلى عدم حصوله، فالإتيان بالأكثر و إن كان غير لازم فى غير العبادات، و لكنّه واجب لمكان هذا التعبد فى العبادات.

و حاصل الجواب عن هذا الإشكال أن يقال: ما المراد بالقرب المعتبر فى العباده، فإن أردتم كون العمل بحيث صار موجبا لتقرب العبد و صيرورته ذا منزله لدى المولى و ذا حقّ عليه بسبب عمله، فهذا أمر لا يتفق لأحد من عامه الخلق ممن عدا أهل بيت الوحي و خلص شيعتهم، و إن أردتم معنى سهل المئونه يحصل بإتيان العمل بقصد الفرار عن عقوبه مخالفه الأمر أو النيل إلى مثوبه موافقه، و بعبارة اخرى أن يكون الميزان عدم مساواه فاعل العمل مع تاركه فى نظر العقل و كون الأول أقرب بمقام عبوديه المولى من التارك بالمره، فهذا أمر حاصل فى المقام بموافقه الأمر بالأقلّ بالداعى المذكور أعنى قصد الفرار عن تبعه عقوبته، فإنّ هذا الفاعل يرجح فى نظر الشرع و العقل على من ترك المأمور به بالمره، و هذا واضح.

هذا كله هو الكلام فى البراءه العقلية، و

البراءه النقليه

أما الكلام بحسب النقل فاعلم أنه لا إشكال فى البراءه نقلاً بعد فرض القول بها عقلاً، و وجهه أنه يصير الأقل معلوم الوجوب و الزائد مشكوكه، فيدخل الثانى تحت حديثى الرفع و الحجب دون الأول.

و إنّما الكلام على فرض القول بالاحتياط عقلا، فإنه يقال: إنّ من يقول بأنّ منشأ الأثر هو الوجوب النفسى دون المقدمى و الترييد بالنسبه إلى الأوّل باق بحاله، لا- بدّ و أن يقول بأنّ المرفوع و الموضوع أيضا هو الوجوب النفسى، لأنه شىء يكون فى رفعه و وضعه منه. و حينئذ فيكون الحديث فى كلّ من الأقلّ و الأ- كثر جاريا، فيسقط بالتعارض، و بالجمله، الكلام على هذا القول هو الكلام فى المتباينين.

و يمكن تصحيح البراءه النقليه على هذا أيضا بأن يقال: إنّ المرفوع و الموضوع هو جزئيه الجزء المشكوك أو شرطيه الشرط المشكوك، و لا- يلزم المحذور، و لا يشكل بأنّهما غير قابلين للجعل فلا يشملهما الحديث، لما مرّ سابقا من أنّ حديث الرفع و كذلك حديث إبقاء ما كان فى الاستصحاب غير مختص بما هو مجعول بلا واسطه، بل يجريان فى كلّ شىء تناله يد الشرع نفا و إثباتا بأى نحو و لو بالواسطه، و هما من هذا القبيل، فإنّ جعلهما بجعل منشأ الانتزاع.

و لا يشكل أيضا بأنّ تقييد الجزئيه و الشرطيه بحال العلم بهما مستلزم للدور أو ما هو أشدّ محذوريّه منه، فإنّه ليس المراد تقييد واقعهما بذلك، بل تنجزهما، فهما بحسب الواقع علم بهما أم لم يعلم ثابتان، و لكنّهما مرفوعان بحسب الظاهر فى حقّ من جهل بهما.

إلا- أنّ هنا إشكالا و هو أن يرفع هذا الأمر الانتزاعى برفع منشأ انتزاعه و هو الأمر بأحد عشر أجزاء مثلا، أعنى الأمر المتعلّق بالمحدود بهذا الحدّ، و إذا رفع الطلب عن هذا الحدّ و المفروض وحده المطلوب و عدم تعرّض الدليل لمطلوبيّه ما نقص عن هذا الحدّ فمن أين يثبت مطلوبيّه سائر الأجزاء بعد ارتفاعها عن حدّ الأكثر.

و بعباره اخرى: العلم الإجمالى باق و لم ينحلّ على الفرض، و شىء من دليلى الواقع و الرفع لا يتعرّض لحكم وضع ما بقى من الأجزاء على فرض سقوط واحد، فما الموجب لتعيّن الوجوب النفسى فى الأقلّ بعد رفع جزئيه الجزء، المشكوك بحديث الرفع، و كذلك الكلام فى الشرط.

و يمكن الجواب بأنه يستفاد ذلك من ضمّ هذا الحديث إلى علمنا الحاصل من الأدلّة المتكفّله لبيان الأجزاء، فنقول نعلم بدليل كذا أنّ تكبيره الإحرام جزء للصلاة، وأنّ الحمد كذلك، وأنّ الركوع كذلك و هكذا إلى آخر الأجزاء المعلومه، و الجزء الذى نشكّ فيه و هو السوره مرفوع بمقتضى الحديث، فالعلم بسائر الأجزاء واضح لها، والشكّ فى الجزء الخاصّ رافع لها.

إلا- أن يقال (1) إنّ هذا العلم إنّما ينفع على القول بالانحلال، فيقال: نعلم بتعلّق الوجوب بالمهملة، ففضيّه العقل الخروج عن عهده، و لكنّ المفروض عدم تسليم ذلك و عدم الانحلال، و بالجمله، إن جعلت نفس الأدلّة فى جنب الحديث فهذا يتوقّف على كونهما فى عرض واحد، و الحال أنّه أخذ فى موضوع الثانى الشكّ فى الحكم المدلول عليه بالأوّل، فهما فى مرتبتين، فكيف يمكن جعلهما فى مرتبه واحده، و إن أردت ضمّ العلم إلى الحديث فلا نسلمه بعد ارتفاع الجزء المشكوك بالحديث، إذ ارتفاعه يمكن بنحوين:

الأوّل: ارتفاعه فقط مع بقاء بقيه الأجزاء، الثانى: ارتفاع المركّب أصلا و رأسا، و لا علم لنا بخصوص أحدهما، و حديث الرفع أيضا لا يتعرّض لوضع ما بقى و إلاّ لزم فى ما إذا كان الأصل فى النافى أحد طرفى العلم الإجمالى بالتكليف فى المتباينين جاريا دون الطرف الآخر أن يكون الأصل المذكور مثبتا للتكليف فى الطرف الآخر، و قد قرّر فى محلّه أنّ الاصول غير قابله لإثبات اللوازم، و حديث الرفع أيضا من الاصول.

إلا أن ندفع ذلك أيضا بأننا استفدنا هذا النحو من الاستدلال من مولانا الصادق صلوات الله عليه فى حديث عبد الأعلى حيث سأله عن حكم وضوء من عثر فوق ظفره فجعل على إصبعه مراره؟ فقال: هذا و شبهه يعرف من كتاب الله «ما

ص: ١٧٨

١- (١) - هذا ليس من الاستاد، بل من بعض فضلاء حضّار مجلس البحث أورده على الاستاد، فأجاب دام ظلّه بما ذكر. منه قدّس سرّه الشريف.

جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» ثم قال: «امسح عليه»: حيث يظهر منه أنه عليه السلام منعه عن مثل هذا السؤال معللاً بأنه يعرف من كتاب الله، فلا يحتاج إلى السؤال، يعنى قوله تعالى: ما جعل الخ يدل على لزوم المسح على المراره فالحديث آب عن الحمل على التعبّد و الاقتصار على مورده.

و حينئذ نقول: الآيه لا تعرّض فيها إلّا لعدم جعل ما كان حرجياً، و هل فيها تعرّض لجعل غيره؟ فإذا صار مباشره الماسح للممسوح حرجاً، فعدم جعلها يلائم مع عدم جعل الوضوء رأساً و بعدم جعل المسح كذلك، و بعدم جعل خصوص المباشره مع جعل البقيّه فالإمام استشهد بالآيه للثالث.

فقول: ما الفرق بين هذه الآيه و روايه الرفع و الحجب، فإذا شكّ في جزئيه جزء فهو بمقتضى رفع ما لا يعلمون يصير مرفوعاً، و لكن مرفوعيته لا- يضرّ بباقي الأجزاء، فيصير الواجب ما سوى هذا الجزء و بالجملة، إنّنا استفدنا في خصوص الأقلّ و الأكثر دون المتباينين من الإمام عليه السلام أنّ الحديث كما أنّه متعرّض للرفع متعرّض للوضع أيضاً، و للخصم إبداء الفرق بين هذا الحديث و آيه رفع الحرج التي تمسك بها الإمام عليه السلام، هذا تمام الكلام في التريديد بين الأقلّ و الأكثر.

بقي التنبيه على امور

الأول: إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير

كما لو علمنا بوجوب إكرام زيد، لكن لم نعلم أنّه الطرف التخييري و الطرف الآخر إكرام عمرو أو أنّه الواجب معينا و لم يكن هناك إطلاق لفظي إمّا بأن يكون الدليل لبيا أو كان لفظياً و لكن لم يجتمع شرائط الأخذ بالإطلاق في اللفظ فهل الأصل في هذه الشبهه أيضا ما ذكر في الشبهه بين الأقلّ و الأكثر من البراءه أو غيره.

ربّما يقال بأن الكلام في هذه هو الكلام في تلك، و ذلك لرجوعها إلى الشبهه المذكوره، و ذلك لأنّ من المقرّر في المعقول أنّ الواحد لا يتأثر إلا من الواحد،

ص: ١٧٩

ففى الواجبات التخييره حيث يشترك امور متباينه فى تحصيل غرض واحد و لهذا يطلب واحد منها على التخيير، و إلا فلو حصل من كل غرض مطلوب ذاتا لطلب جميعها، و إما ترتب فائده على كل غير ما يترتب على الآخر، غايه الأمر مع إدراك واحده من تلك الفوائد ارتفع الحاجه عن البقيه، فالظاهر أنه غير معقول؛ اذ لا يعقل دوران الحاجه بين أغراض متباينه ذاتا مع عدم جامع بين تلك المتباينات، و فى الحقيقه يكون الغرض هذا الجامع المتحصل بتلك المتباينات.

و الحاصل: فلا بد من وجود جامع بين خصال الواجب التخييرى حتى يكون الفائده الواحده مستنده إلى هذا الجامع تحفظا عن مخالفه القاعده المذكوره، و لا ينافى ذلك عدم إدراكنا للجامع و عدم تصوّرنا حقيقته؛ اذ لا ينافى ذلك وجوده واقعا، و حينئذ فى كل موضع دار الأمر بين التخيير و التعيين فقد دار الأمر بين وجوب الجامع بين الشئيين مع عدم لحاظ خصوصيه واحد منهما، و بين وجوب واحد مخصوص منهما، فيكون من باب دوران الأمر بين المطلق و المقيّد، فالأصل فيه البراءه عند القائل بالبراءه هناك، و الاحتياط عند المحتاط هناك.

و الحقّ خلاف ذلك، و إنّنا و إن قلنا فى البحث السابق بالبراءه لا بدّ أن نقول هنا بالاحتياط و إن سلّمنا البيان المذكور أعنى رجوع المقام إلى المقام الأوّل تسلّمنا للقاعده المعقوليه.

و وجه ذلك أنّ هنا توجه الطلب نحو الخاص معلوم و لا يرتفع عقلا الاشتغال به بإتيان الخاص الآخر المحتمل البديل، و توجهه نحو الجامع مشكوك، و أما هناك فتوجهه نحو الجامع معلوم و نحو الخاص مشكوك كما لو سمعنا قوله: أعتق رقبه و شككنا أنه عقبه بقوله: «مؤمنه» أو لا، فحينئذ الذى قام الحجّه عليه و يلزم بإتيانه العبد هو الجامع، و الخصوصيه لا ملزم لها، و هذا بخلاف ما لو سمعنا قوله:

أعتق رقبه مؤمنه و شككنا فى تعقبه بقوله: «أو كافر» أو لا، فإنّ الاشتغال بما قام عليه الحجّه و هو الخاص غير مرتفع إلا بإتيانه، فعلم أنّ الأصل فى الباب هو الاشتغال و إن سلّم رجوعه إلى الباب المتقدّم.

إشارة

قد عرفت الكلام في الشبه الحكمية بين الأقل والأكثر، بقي الكلام في الشبه الموضوعية بينهما التي من جملة فروعها الشبه الماهوتية.

فنقول: قد يكون هذا الشك في الجزء، وقد يكون في الشرط، وقد يكون في المانع بعد الفراغ من الكبرى في الثلاثه، بأن علمنا أن الشيء الفلاني جزء للصلاة مثلا كالسوره، ولكن شككنا أن السوره الخاصه سوره القرآن أو لا، أو سوره تامه أو لا، وكذلك في الشرط و المانع.

ثم كل من هذه الثلاثه بحسب عالم الثبوت يتصور على أنحاء ثلاثه، فتارة يعتبر الشيء جزء لمركب باعتبار صرف وجوده من دون نظر إلى الأفراد، كما لو اعتبر أصل وجود السوره في الصلاة و اشتغالها على هذا الوجود، و اخرى يعتبر باعتبار الوجود السارى، فكل واحد واحد مما ينطبق عليه عنوان السوره قد اعتبر مستقلاً كونه في الصلاة على نحو «تواضع للعالم» و «لا تشرب الخمر» و ثالثه يعتبر باعتبار مجموع الوجودات من حيث المجموع، فلو أتى بالجميع إلا واحدا لم يأت بالمركب.

و يتصور هذه الأنحاء في الشرط، فقد يكون الشيء باعتبار صرف الوجود شرطا، يعنى لا بد أن يصير وجود العنوان الفلاني مرتبطا بالصلاه مثلا، و تصير الصلاه متقيده به، و قد يكون باعتبار الوجود السارى. فكل وجود وجود يكون له ارتباط مستقل و تقييد على حده، فيجب ارتباط الصلاه بكل منها على الاستغراق، و قد يكون باعتبار مجموع الوجودات من حيث الاجتماع، فيتقيد الصلاه بذاك المجموع.

و يتصور هذه في المانع، فقد يكون صرف وجود الشيء مانعا بمعنى أنه اعتبر ارتباط المركب بعدم وجود عنوان كذائي معه، و قد يكون وجوده السارى، بمعنى أنه اعتبر تقييد الصلاه بعدم كل وجود وجود معها و في ضمنها.

و في هاتين الصورتين لا بد من ترك جميع الافراد، و الفرق بينهما يظهر في

ما لو اضطرَّ إلى لبس جزء غير المأكول في الصلاة مثلاً، فعلى الأول لا يفرق بين الزيادة و النقيصه، و على الثاني لا بدَّ من الاقتصار على ما يندفع به الضروره و عدم التجاوز، لفرض تعلق النهى المنعى بكلِّ فرد فرد مستقلاً، و الضروره إنّما يتقدَّر بقدرها، و قد يكون المجموع من حيث المجموع أى اعتبر ارتباط الصلاة بعدم المجموع، فيلزم حينئذ ترك الواحد، هذه أنحاء التصورات فى الكبرى.

و أمّا مقام الشكِّ فى الصغرى من كلِّ من هذه الأقسام، فنقول: لو علمنا أنّ السوره مثلاً جزء للصلاه بمعنى لزوم تحقّق أصل وجودها فيها، و شككنا أنّ سوره كذا من سور القرآن أو لا؟ فهذا شكٌّ فى سقوط التكليف بعد العلم بثبوتها، و قاعدته الاشتغال و عدم الاكتفاء بهذا الفرد المشكوك و لزوم الإتيان بالمعلوم، و هكذا الكلام فى الشرط بعينه.

و لو علمنا بأنّ السوره جزء بوجودها السارى و شككنا فى أنّ هذا سوره أو لا، فالأصل فيه البراءة؛ لأنّ هذا الشكِّ له حيثان، حيثيه كونه موضوعياً، و من هذه الجهه يشترك مع الشبهه الموضوعيه فى التكليف النفسى، كما لو شكَّ بعد ورود:

«تواضع للعالم» فى أنّ زيدا عالم أو لا، و لا يشكُّ فى جريان البراءة فيه؛ لأنّه شكٌّ فى التكليف، و العقاب عليه بلا حجّه؛ إذ لا فرق فى انعدام الحجّه و قبح العقاب بين الجهل بالكبرى أعنى أصل وجوب تواضع العالم و بين الجهل بالصغرى مع الفراغ عن الكبرى، كما مع العلم بوجوب التواضع و الشكِّ فى عالميه هذا الشخص، و لا مسرح حينئذ لتوهم أنّ البيان الذى كان وظيفه المولى و هو رفع الجهل من أصل الحكم أعنى الكبرى قد تمّ، و الشكِّ الذى نشأ من الامور الخارجيه ليس الشارع فيه مرجعاً، فلا يرتبط به فيكون عقابه عقاباً مع تمام البيان من قبله، فإنّه لا فرق فى قبح العقاب بلا بيان بين كون البيان ممّا هو من وظيفه المولى و ما ليس كذلك، و فى القسمين ملاك القبح موجود، و لا اختصاص له بخصوص الأوّل كما هو واضح لمن راجع عقله و وجدانه، و بالجملة، فى هذه الحيثيه التى هى حيث كون الشبهه موضوعيه يقتضى البراءة و ليست مقتضيه

للاحتياط، وإلا لوجب المصير إليه في الشبهه الموضوعيّه المحضه.

و الحيثيه الاخرى حيث كونها شبهه بين الأقل والأكثر، لأننا لو فرضنا حصر أفراد الطبيعه المأمور بها بالأمر الجزئى فى أحد عشر، عشره منها معلوم الفرديه و واحد مشكوك فقد علمنا أنّ صلاتنا المطلوبه صارت مركبه من هذا و هذا و هذا مشيرا إلى الأفراد المعلومه، و لكن نشكّ فى أنّها مركبه من هذا المشكوك أيضا و هو أيضا جزئها أو لا، و قد فرغنا فى الشبهه الممحصه بين الأقل و الأكثر من كون الأصل فيها البراءه للانحلال و رجوع الشكّ إلى الشكّ البدوى فى التكليف بالأكثر، فىكون قاعدته البراءه، و لا يعقل فى مورد اجتماع الحثيتين اللتين كلّ منهما منفرده مقتضيه للبراءه أن يؤثّر وصف اجتماعهما فى الاحتياط، هذا هو الكلام فى الجزء، و بعينه جار فى الشرط.

و لو اعتبر العنوان باعتبار مجموع الوجودات من حيث المجموع جزءا أو شرطا فشككنا أنّ الشىء الفلانى من مصاديق ذاك العنوان أو لا؟ فأصله أيضا هو البراءه، لأننا نعلم أنّ الأمر الجزئى أو الشرطى تعلق بمجموع من الأشياء التى ينطبق عليها العنوان الخاص، و لكن لا نعلم أنّه هذه عشره أو هى مع الحادى عشر، فالشكّ راجع إلى تقيّد الصلاه مثلا أو تركبه من الشىء الحادى عشر، فيجتمع فى هذه الشبهه أيضا الحثيتان المتقدمتان و كلاهما مقتض للبراءه فلا يحدث باجتماعهما حكم جديد، هذا تمام الكلام فى الشرط و الجزء.

و أمّا المانع فقد يعتبر فى الصلاه مثلا ارتباطها بعدم أصل الطبيعه، و قد يعتبر بعدم كلّ وجود، و قد يعتبر بعدم مجموع الوجودات. فلا إشكال فى القسم الأخير و إن كان مجرّد فرض لا واقع له فى الشرعيّات، كما لو فرض الحكم بمانعيه جميع أفراد جزء غير المأكول من الأرنب و الهزّه و غيرهما بصوره الاجتماع بحيث لم يضّر وجود واحد و لا اثنين و لا ثلاثه، بل ما دام ناقصا عن المجموع بواحد، فلو شككنا فى جلد خاص أنّه جلد الأرنب أو الغنم فلا يجوز الاكتفاء بعدمه فى الصلاه مع فرض وجود تمام الباقي فإنّه يشكّ حينئذ فى تحقّق عدم المجموع

بعدم هذا الجلد المشكوك و عدمه بعد اشتغال الذمه بذاك العدم، فلا يفرغ الذمه إلا مع العلم بالبراءة و الفراغ، و هو يتوقف على ترك لبس واحد من الجلود المعلومه كونها من غير المأكول، فالأصل هو الاحتياط بلا إشكال، و هذا القسم كما عرفت غير واقع.

و أمّا القسمان الآخران فهما محلّ التشاجر و الكلام فى الموانع الشرعيّه أنّها من أىّ منهما، أحدهما اعتبار الوجود السريانى، و الآخر صرف الوجود، فقولُه:

لا يجوز الصلاة فى جلد غير المأكول، هل هو بمعنى أنّ كلّ فرد من جزء غير المأكول وجد فى الدنيا فقد تعلق به الحكم المزبور بالاستقلال، أو أنّ الحكم مختصّ بصرف وجود هذه الطبيعه المتوقّف عدمه على عدم جميع الأفراد.

و الحقّ كون النهى المنعى كالنفسى ظاهرا فى الأوّل، و يظهر الثمره فى حال الاضطرار ببعض من الأفراد، فعلى الأوّل يتقدّر الجواز على قدر الضروره، و لا يجوز التعدّى إلى غيره لأنّ غيره منهىّ مستقلّ، و على الثانى يباح جميع الأفراد بالاضطرار إلى واحد، و كيف كان فالمهمّ التكلّم فى صورته الشكّ الموضوعى من القسمين.

فقول: لو شككنا فى القسم الأوّل كما لو علمنا أنّ الصلاة متقيده بعدم جزء غير المأكول باعتبار وجوده السريانى مطلوبه، بحيث كلّ فرد من جزء غير المأكول متى وجد يتعلّق به هذا الحكم مستقلاً، و لكن شككنا فى الجلد الخاص أنّه من الأرنب أو الغنم، فهذا راجع إلى الشكّ فى الأقلّ و الأكثر من جهة أنّ التقيّد بالعنوان بهذا النحو يرجع إلى تقيّدات بعدد الأفراد، فالصلاه متقيده بعدم جلد الأرنب و عدم جلد الهَرّ و هكذا، و إن كان هذا المشكوك أيضا من غير المأكول فالصلاه متقيده بعدمه أيضا.

فالشكّ له حيثيتان، من إحداها يصير نظير الشكّ فى أنّ المائع الخاصّ خمر أو لا؛ إذ كما أنّ أصل حكم لا تشرب الخمر معلوم و الشكّ فى كون هذا خمرًا، كذلك هنا أيضا «لا تلبس جلد غير المأكول» معلوم و الشكّ فى كون الجلد

الخاص من غير المأكول، وقد قلنا في النهى النفسى أن الشك في الصغرى يوجب البراءة، ولا فرق بينه وبين الشك في الكبرى، ومن جهة أخرى يصير كالشك في تقييد الصلاة بشيء بالشك الحكمى، فإنه يعلم تقييد الصلاة بعد انحلال التقييد بالعنوان إلى التقييدات المتعدده بهذا وذاك وذاك و يشك في تقييدها بهذا المشكوك فيكون نظير الشك في المطلق و المقيّد، وقد قلنا: إن حكم العقل فيه البراءة، فالشك هنا اجتمع فيه الموضوعية و الدوران بين المطلق و المقيّد و كلّ منهما منفردا يقتضى البراءة، فكذا مع الاجتماع، وهذا منقول من الميرزا الشيرازى قدس سره.

و لو وقع الشك في القسم الآخر أعنى ما إذا تعلق النهى بصرف الوجود، فقد يقال فيه أيضا بالبراءة مثل الصورة المتقدمه، بل نقل الاستاد من سيده الاستاد - طاب مضجعه - إصراره عليه حتى عدّه في النهى النفسى من البديهيات التى لا يصلح أن يتفوّه بخلافه واحد من أهل العمائم، و تقرّبه أن يقال: إن النهى و إن تعلق بصرف الوجود، و لكن تعيّن صرف الوجود إنّما يكون بالمصادق، فلو كان هنا مصادق واحد كان لصرف الوجود تعيّن واحد، فيصير هو متعلقا للنهى، و إن كان له مصاديق كان له تعيّنات، فيقع تلك المصاديق تحت النهى لأنها تعيّنات صرف الوجود و هو عينها و متحد معها، فالنهى المتعلق به متعلق بها، فينحل أيضا إلى تقييدات عديده.

مثلا قوله «لا تشرب الخمر» لو فرض اعتباره بمعنى أن يكون المقصود طلب أن لا يصدر من المكلف شرب هذه الحقيقة، فهذه الحقيقة متعيّنه فى هذا المائع و فى هذا، إلى آخر مصاديقه، فكلّ منها يصير مبغوضا ببغض واحد و منهيا بنهى واحد، فهنا يرجع إلى الأقلّ و الأكثر من جهتين، الأولى من جهة تقييد الصلاة بعدم الفرد المشكوك، و الثانية من جهة تعلق نفس النهى بما عداه أو بالمركب منه.

و بعبارة أخرى: إنّنا نسلم أن الأمر أو النهى إذا تعلق بمفهوم مبين و شك في محصل هذا المفهوم فى الخارج أنّه أمر كذا أو مع ضمّ كَيْفِيّه خاصّه فالأصل فيه

الاحتياط؛ لأنه مقتضى العلم بالاشتغال، إلا أنه مخصوص بصورة كون المفهوم الذي وقع تحت الحكم مسبباً عن المحصل بحيث لم يرتبط حكمه بمحصّله مثل الطهارة، فإنّها حاله نفسانيته و محصّلهما الغسلتان و المسحّتان، فلو شكّ أنّ الغسل من الأعلى إلى الأسفل أيضاً له دخل في حصول طهاره النفس لزم مراعاته لعدم العلم بحصول الطهارة المأمور بها بدونه، وهذا بخلاف المقام، حيث إنّ المحلّ و المركب للحكم أولاً و إن كان أيضاً مفهوماً مبيّناً، و لكن يصير بعد التطبيق، المحلّ و المركب له نفس المصاديق، فالشكّ في المصاديق يكون شكّاً في نفس محلّ الحكم لا في محصّله بعد تبيّن نفسه، فالأصل فيه البراءة لعين ما تقدّم في الصورة السابقة، غايه الأمر أنّ الرجوع إلى الأقلّ و الأكثر كما عرفت يكون هنا من جهتين.

و هذا أيضاً يظهر من آية الله الخراساني طاب ثراه (1) حيث إنّّه في مبحث الصحيح و الأعمّ بعد ما اختار الوضع للصحيح و عدم الجامع بينه و بين الفاسد و ثبوته بين الأفراد الصحيحه استشكل على وجود الجامع بين الأفراد الصحيحه بأنّ المشهور مع ذهابهم إلى الوضع للصحيح اختاروا البراءة في بحث الأقلّ و الأكثر مع أنّ مقتضى ذلك أن يكون الأصل هو الاحتياط لأنّ المأمور به و هو الأمر البسيط الوجداني الصادق على الأفراد الذي من أثره النهي عن الفحشاء يجب تحصيله، و مع عدم الشرط المشكوك أو الجزء المشكوك يشكّ في حصوله، ثمّ أجاب بأنّه يمكن القول بالبراءة مع اختيار هذا الجامع بالفرق بين باب الأسباب و المسببات و الامور التوليدية مثل الطهارة، حيث إنّها عنوان يتولّد من الغسلتين و المسحّتين، فالشكّ فيها يكون مرجعه الاحتياط للجزم بالفراغ، و بين ما إذا لم يكن المأمور به و المحصّل من هذا الباب و كان من باب المنطبق و المنطبق عليه، فحينئذ يكون الشكّ في نفس محلّ الأمر، فيكون الأصل فيه البراءة على ما قرّر في الأقلّ و الأكثر.

ص: ١٨٦

١ - ١) - لكن صرح بخلافه و لزوم الاحتياط في الجدل الثاني من الكفايه في التنبيه الثالث من تنبيهات أصاله البراءة، منه قدّس سرّه الشريف.

هذا ما ذكره هذان العلمان الاستادان قدس سرهما، ونقل الاستاد دام ظلّه مساعده استاده الميرزا محمّد تقي الشيرازي دام ظلّه و عمره أيضا لذلك، فذهب دام ظلّه إلى أنّ النهي ليس بمؤثّر في المصاديق المشكوكه مطلقا إلاّ مع العلم الإجمالي.

وهم دفع

أمّا الوهم حيث إنّ ما نقلناه عن السيّد قدس سرّه من اختيار البراءة في النهي المتعلّق بصرف الوجود عند الشبهه الموضوعيه مستدلاّ بكون الأفراد تحصيلات و تشخيصات و تعيينات للطبيعه، فيسرى النهي عن الطبيعه إليها واضح المنافاه لما نقله الاستاد عنه قدس سرّه في مبحث اجتماع الأمر و النهي من اختيار جواز اجتماعهما مستدلاّ بأنّ صرف الوجود لطبيعه الصلاه مثلا قد صارت متعلّقه للأمر و هي مباينه للأفراد، و كذلك الوجود السارى لطبيعه الغضب صار محلاّ للنهي، فلا يرتبط أيضا بالوجودات الخاصيه للأفراد.

فقد يتوهم دفعا لهذه المنافاه الواضحه بين كلامي السيّد أنّ هنا فرقا بين الأفعال الواقعه تحت التكليف بلا- واسطه و بين الموضوعات الواقعه تحتها بواسطه الأفعال مثل الخمر، من جهة أنّ الوجود المعتبر في الأفعال يكون بمعنى الصوره الذهنيه الحاكيه عن الخارج، فيلاحظ أنّ الخارج ظرف نفس تلك الأفعال، و أمّا أنّها بالوجود في الخارج بحيث كان الخارج ظرفا لوجودها فإنّما يطلب بالأمر تحصيله أو بالنهي الردع عنه، و الجملة، هذا داخل في المحمول أعني التكليف لا في الموضوع و إلاّ يلزم طلب الحاصل أو الردع عن الحاصل.

و أمّا الوجود المعتبر في الموضوعات المتعلّقه لتلك الأفعال مثل الخمر و اللباس و السوره و الطهاره و غير ذلك فالمراد به المعنى الثاني، فالخمر المفروغ عن وجودها في الخارج بحيث كان الخارج ظرف وجودها لانفسها إمّا محققا أو مقدّرا يتعلّق بها طلب ترك الشرب، و هكذا سائر الموضوعات.

فالكلام فى مبحث الاجتماع حيث إنه فى الأفعال و عرفت أن الوجود الخارجى بالمعنى الثانى غير معتبر فيها فاختر السيد هناك الجواز، و إلا- فلو كان موضوع ذلك المبحث فى الأعيان و الموضوعات لتعين القول بالامتناع، لما عرفت من أن الوجود المعتبر فيها هو ما كان الخارج ظرفا لوجود الملحوظ لا لنفسه، و أما فى مقامنا أعنى الشبهه الموضوعية فى الطبيعه المعتبره بنحو صرف الوجود مانعا فى المأمور به، فحيث إن موضوع البحث هو الأعيان مثل جزء غير المأكول و المحمول النجس و غير ذلك فهذا اختار قدس سره هنا البراءه، و إلا فلو كان موضوعه هو الأفعال لتعين القول بالاشتغال، و ذلك لأن لازم أخذ الوجود بالنحو المعتبر فى الأفعال عدم سرايه الغرض من الطبيعه إلى أفرادها الخارجيه، و لازم هذا هو القول بالجواز فى مبحث الاجتماع و الاشتغال فى هذه الشبهه الموضوعيه، و لازم أخذ الوجود بالنحو المعتبر فى الموضوعات سرايه عرض الطبيعه إلى الأفراد و لازمه القول بالامتناع فى مبحث الاجتماع، و البراءه فى هذا المقام.

و أما الدفع فبعد عدم اختصاص كل من المبحثين بما ذكره- بل يجرى الكلام فى كل منهما فى الأفعال و فى الموضوعات كما هو واضح- نقول: و إن كان ما ذكره من الفرق بين الأفعال و الموضوعات فى أخذ الوجود المعتبر فيها حقا لا محيص عنه، و لكن ما فرعه على هذا الفرق ممنوع غايه المنع.

الفرق بين المتعلق و الموضوع للحكم

تفصيل الكلام فى المقام أن يقال: اعلم أنه فرق بين الفعل الصادر من المكلف الواقع مركبا و محلا- للأوامر و النواهي، و بين موضوعات تلك الأفعال مثل أمهاتكم فى قوله تعالى: «حرمت عليكم أمهاتكم» بعد تقديره بالنكاح و كذلك الخمر و سائر الموضوعات، و الفرق أن الفعل يكون فى ذهن المرید عاريا عن الوجود و العدم، و إنما يكون إعطاء الوجود له فى ما يستقبل ملحوظا للمرید، إما محبوبا و إما مبغوضا، بمعنى أن هذا داخل فى مفاد هيئه الأمر و النهي.

و لا ينافى ذلك ما قرّر فى محلّه من لزوم اعتبار الوجود الخارجى مع الطبيعه

لتصحيح وقوعها تحت الطلب، حيث إنّ الطبيعه من حيث هي ليست إلا هي، ولا يعرضه شيء من الأشياء ولا يتّصف بوصف من الأوصاف، وذلك لأنّ اعتبار الوجود الخارجى غير الفراغ عنه، فلا يلزم طلب إيجاد الموجود أو طلب عدم إيجاد الموجود، بل الطبيعه التى نراها فى الخارج، وبعبارة اخرى يوجد فى الذهن على وجه الحكايه عن الخارج.

وإن شئت قلت: إنّ الخارج فى هذا اللحاظ ظرف نفسها، لا أنّ الخارج يرى ظرف وجودها قد يتعلّق بها طلب الوجود فى الخارج وقد يتعلّق طلب عدم الإيجاد، فإنّ الطبيعه على الوجه المزبور يكون قابلا لعروض الوجود الخارجى و العدم الخارجى.

هذا فى الفعل، و أمّا الموضوع فينظر إليه بالنظر الحكائى عن الخارج، ومع الفراغ عن الوجود و التحقّق فى الخارج، وينشأ الطلب بعد هذا اللحاظ، فيكون منوطا و مشروطا بوجود الموضوع، فلو لم يكن فى الدنيا خمر مثلا فلم يتحقّق طلب لعدم تحقّق اللحاظ الذى صار الطلب منوطا به، والحاصل أنّ الخمر المرئى موجودا فى الدنيا إمّا محققا و إمّا مقدّرا يطلب من المكلف عدم شربه، فهنا يرى الخارج ظرفا لوجود الموضوع لا لنفسه فقط.

ثمّ اعلم أنّ هذا الفرق لا- يوجب فرقا فى جواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه و لا فى البراءة فى الشكّ الموضوعى من الأقلّ و الأكثر أو الحكمى فى الفعل أو فى الموضوع و الاشتغال.

و وجه ذلك أنّ ملا-ك جواز الاجتماع هو تمايز موردى الأمر و النهى، فإن كان تمايز حتّى فى صورته كون المورد فردا بحيث أمكن حفظ الفرديّه مع التمايز و التعدّد فى الذهن فلا- فرق بين أن يكون الوجود الخارجى مفروغا عنه أو لم يكن، و ملا-ك البراءة و الاشتغال هو تعدّى الطلب من الجامع إلى الفرد و عدمه.

فإن قلنا بالتعدّى إلى الفرد فهنا مورد البراءة، و إن كان ذلك فى الفعل الذى ليس الوجود فيه مفروغا عنه كما فى العباده على القول بالوضع للصحيح و وجود

القدر الجامع لدى الشكّ في الأجزاء و الشرائط، و إن قلنا بعدم التعدّي كما هو الحقّ كان المجرى للاشتغال و إن كان ذلك في الموضوع الذي فرغ عن وجوده، و حاصل الكلام أنّ هنا ستّة أقسام، ثلاثه في الفعل و ثلاثه في الموضوع، اعتبار مجموع الوجودات من حيث المجموع في الفعل، و اعتبار الوجود السارى فيه، و اعتبار صرف الوجود فيه، و اعتبار هذه الثلاثه في الموضوع.

فالتمايز الذي هو ملاك جواز الاجتماع موجود في كلّ هذه الأقسام حتى في اعتبار الوجود السارى في الموضوع، فإنّ الموضوع حينئذ و إن اعتبر الوجودات الخارجيه المتعيّنه الخاصه المفروغ عن وجودها في الخارج، إلاّ أنّه يمكن تعريه الفرد في الذهن عن بعض الخصوصيات مع بقاء كونه فردا، فالمانع الشخصي يمكن الإشاره في الذهن إليه بشخصيته، لكن بعنوان أنّه خمر و هو مغاير عن الإشاره إليه بعنوان أنّه مائع أو أحمر أو غير ذلك من الخصوصيات.

و من ذلك يعلم جريان ملاك الجواز في جميع الأقسام الستّه، و اعتبار صرف الوجود في الفعل أو الموضوع إن قلنا بتعدّي حكمه إلى الوجودات المتعيّنه الخاصه كما هو خلاف التحقيق لا يزيد عن ذلك أيضا.

و كذلك لا فرق بين الأقسام في الأصل العقلي عند الشكّ الموضوعي أو الحكمي في الأقلّ و الأكثر، لأنّه إن كان موضوع الحكم مجموع الوجودات الخاصه فالأصل في الشكّ الموضوعي أو الحكمي يقتضى البراءه في جانب الأمر من غير فرق بين الفراغ عن الوجود الخارجي كما في موضوع العمل و بين عدمه كما في نفس العمل، و يقتضى الاشتغال في جانب النهي في الفرد المشكوك من غير فرق بين القسمين، و إن كان الموضوع للحكم هو الوجود السارى كان الأصل البراءه في الفرد المشكوك في طرف الأمر و النهي سواء في الأفعال أم في موضوعاتها.

و إن كان هو صرف الوجود المنتزع من الوجودات الخاصه عند التحليل فعلى المبنيين في المسأله لا يختلف الحال بين الفعل و الموضوع أيضا، فإن بنينا على أنّ الطلب إذا تعلّق بالوجود الجامع بين الوجودات الخاصه و هو في ظرف التحليل

مغاير للخصوصيات، فلا وجه لعروض العارض الذي يعرضه في هذا الظرف على الخصوصيات مع وجود التغير، فالأصل الاشتغال في كلا المقامين كما هو الحق.

و إن بنينا على أنّ هذا الوجود الجامع لمكان انطباقه على الأفراد و كونها تعينات و تشخيصات و تحصيلات لها فلا محاله يعرض عرضها على تلك التعينات لمكان العيية، فالعرض الذي يكون للإنسان الذي هو الجامع يكون لزيد و عمرو و بكر، لأنها أفراد و ليس له تشخيص غيرها، نعم المعروض يكون هذه الأشخاص بما هم إنسان لا بما هم تعينات لعنوان آخر، فالأصل يكون البراءة من غير فرق بين المقامين أيضا، فعلم أنّ العمده في المقام أعنى في مقام تشخيص الأصل العقلي هو تحقيق الحال في هذين المبنيين، و حيث رجحنا المبنى الأول فالأصل هو الاشتغال حتى في الموضوعات.

فعلم أنّه لا مفرّ عن الاشتغال في بحث الصحيح و الأعمّ على تقدير القدر الجامع للصحيح لدى الشكّ في الشرط و الجزء، و من هنا يعلم عدم إمكان ذب الإشكال عن السيد قدس سرّه، و يظهر تحقيق الحقّ في مقامنا أيضا بعد اتّحاد الملاك في هذا المقام و مبحث الاجتماع.

فنقول توضيحا لما هو الحقّ في هذه المسألة من الاشتغال أنّ الانطباق غير مجد في صيروره نفس الأشخاص محلا للطلب، و وجه ذلك ما مرّ في بحث الاجتماع، و محصّيه أنّ الحكم باتحاد شيء مع شيء لا يمكن إلا مع التغير بينهما و لو في مجرد المفهوم كما في الحمل الذاتى مثل «الإنسان إنسان» حيث لا يعقل الحكم بالاتحاد بدون التغير رأسا، و لا منافاه بينهما حيث إنّهما بنظرتين، غايه الأمر في الحمل الذاتى لا- تغاير سوى في المفهوم، و أمّا في الصناعى فلا- بدّ من ملاحظه تفصيليه تشريحيه تحليليه، بأن ينتزع شيء وحدانى بسيط من أمر آخر كانتزاع أصل الإنسانيه من زيد و عمرو و بكر، ثمّ اتباع هذه الملاحظه باللحاظ الاندماجى الإجمالى، و بدون هاتين الملاحظتين المترتبتين الطوليتين لا يصحّ الحمل الصناعى أصلا.

و حينئذ فإذا عرض على طبيعه في لحاظ انفكاكها عن الفرد عارض فلا وجه لسرايته إلى الفرد، لمكان التغير بينهما في هذا اللحاظ، و بهذا يسهل الخطب في كثير من المواضع، ألا ترى أنّ وجود الإنسان بما هو وجود الإنسان متّصف بالتعدّد و الكثرة، و بالنوعيّه و الكليّه، مع أنّ شيئاً من أفراده لا يتّصف بالتعدّد و الكليّه؟ و على هذا يبتنى حكمهم في بيع الصاع الكلي من الصبره بأنّه لا يملك شيئاً من الخصوصيّات، بل تمامها باق في ملك البائع، و عليه فرّعوا كون التلف في مال البائع ما بقى في الصبره ما اشترى المشتري.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا تعلق الأمر بإكرام العالم و انحصر أفراد العالم في عشره معلومه و واحد مشكوك، و علم أنّ المراد أصل الإكرام لطبيعه العالم باعتبار صرف وجودها الغير القابل للوحده و التعدّد فمقتضى العلم بالاشتغال بهذا المعنى الجزم بإتيانه بإكرام واحد من معلومى العلم، و لا يكفى في حكم العقل الإتيان بذاك الواحد المشكوك، و كذلك في النهى لو قال: لا تشرب الخمر، و علم أنّ غرضه أصل طبيعه الخمر بلحاظ صرف وجودها الناقض للعدم، فلا محاله يتوقّف على ترك جميع ما يحتمل كونه فرداً لهذه الطبيعه، لأنّه مقتضى مأخوذيته و مشغوليته بنفس الطبيعه، فلا بدّ من القطع بعدم حصولها في الخارج، كما لا بدّ في الأمر من القطع بحصولها فيه، غايه الأمر في طرف الوجود يكفى وجود واحد من الأفراد، و في طرف العدم لا بدّ من عدم تمام الأفراد، فكما لا يجوز في طرف الوجود الاكتفاء بوجود الفرد المشكوك فلا يجوز الاكتفاء في طرف العدم بعدم ما عداه، بل لا بدّ من تحصيل الجزم في كلا المقامين بالاختصار على الفرد المعلوم دون المشكوك في الأوّل و ترك المعلوم و المشكوك معا في الثانى.

و القول في الثانى بأنّه مع ترك المعلوم يشكّ في أنّه مكلف بترك المشكوك

أيضا و أنّ تكليفه هل تعلق بالعشر أو بأحد عشر، فلا يجب عليه سوى القدر المتيقّن و قد أتى به، و الحادى عشر مشكوك بدوى و الأصل البراء منه، فاسد بما عرفت من أنّه لا يستقيم مع ما ذكرنا من عدم ارتباط الطلب بعالم الخصوصيات و

الأفراد و أجنبيّتها عنه بالمرّه.

فالمطلوب شيء آخر و هو الإيجاد المتعلّق بأصل طبيعه أو الترك المتعلّق بها، فلو أتى بالفرد المشكوك في الثاني و كان في الواقع فرداً، فللمولى أن يؤاخذه بأنّه قد طلبت منك ترك شرب تلك الطبيعه و قد علمت بذلك، فلم أتيت بها؟ و ليس للعبد أن يقول: إنّي علمت منك تحريم شرب هذا و هذا و هذا و قد تركتها، و أمّا هذا المائع الذي شربته فلم يصل إليّ حرمة؛ لأنّه يقول: ما ذكرته و عددته أجنبيّ بالمرّه عمّا تعلق به إرادتي و نهبي و إنّما نهيتك عن شرب طبيعه الخمر و هي مفهوم مبين، و علمت بصدور هذه الإرادة منّي، فلم يكن عقابي عقاباً بلا-حجّه؛ إذ طبيعه الخمر و إن كانت يتّحد مع الخصوصيّات لكن وقع تحت إرادتي عند التحليل و التفصيل، و في هذا اللحاظ ميز واضح بينها و بين الخصوصيّات، فكما يتّصف في هذا اللحاظ بالمحموليّه من دون سرايتها إلى الخصوصيّات فكذلك اتّصفت في هذا اللحاظ أيضاً بإرادتي فلا ربط لإرادتي أيضاً بالخصوصيّات، فليس الخصوصيّات سوى محضّلات لما هو المراد دون أنّها نفس المراد.

فالشكّ الموضوعي و الشكّ بين الأقلّ و الأ-كثر إنّما هما في محضّ المراد، و المراد معلوم لا شبهه و لا إجمال فيه، فليس هنا مقام الأخذ بالمتيقّن و طرح ما زاد، و أظنّ أنّ هذا بمكان من الوضوح و إن خفي على الأساتيد قدّس الله تربّه ماضيهم و أطال عمر باقيهم.

هذا كلّّه بحسب الأصل في المسأله، و قد عرفت أنّه في صورته يكون البراءه و في اخرى يكون الاحتياط.

و أمّا تحقيق أنّ الواقع أيّ من هاتين الصورتين أعنى تعلّق النهي بالوجود السرياني أو بصرف الوجود، فالحقّ أنّ صيغته «لا تفعل» ظاهره في الوجود السرياني من غير فرق في ذلك بين النهي النفسي و الغيري، و لعلّه في النفس ممّا لا ينكر، و لهذا نرى أنّ محرّمات الشريعه من الزنا و الغناء و الربا و غيرها كلّها من هذا القبيل و لا يوجد فيها ما كان النهي فيه صرف الوجود بحيث لو اضطرّ إلى

ص: ١٩٣

ارتكابه لم يتفاوت دفع الضروره بالزائد و الناقص، و لا فرق ظاهرا بينه و بين النهى المسوق لبيان المانعيه.

فإذا قيل: لا تفعل كذا في صلاتك يفهم منه أن كل وجود منه مضرّ بالصلاه، لا بمعنى أنه لو كثره المصلّي فقد أتى بمبطلات بقدر ما كثر، بل المبطل هو الوجود الأوّل، و البقيّه ليست متّصفه بالمبطلية الفعلية، لأنّ الصلاه الواحده لا تتّصف بأزيد من بطلان واحد، بل بمعنى أن ملاك المانعيه و المبطلية موجود في جميع وجوداته حتى تظهر ثمرته في ما ذكر من الاضطرار؛ إذ يلزم الاقتصار حينئذ على قدر ما يندفع به الضروره.

الحكم في المسأله الماهوتيه

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الحكم في المسأله الماهوتيه بعد كون النهى عن لبس جزء غير المأكول في الصلاه ظاهرا في الوجود السارى و كون الأصل في الشكّ الموضوعى من هذه الكبرى هو البراءه هو جواز الصلاه في الماهوت و أمثاله، هذا.

و ربّما يمنع ذلك في خصوص هذه المسأله مع تسليم أصل المطلب، فيمنع كون جزء غير المأكول من جمله الموانع للصلاه و يقال: بل كون اللباس عن جزء المأكول من جمله الشرائط، و ذلك لأنّ الأصل في هذا الباب موثقه ابن بكير و في ذيلها بعد بيان فساد الصلاه في أجزاء غير المأكول قال: «لا يقبل تلك الصلاه حتى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله» و هذا مفيد للشرطيّه بظاهره.

نعم ليس ذلك من الشرائط المطلقه بحيث تبطل الصلاه بفقدانه مطلقا، بل في خصوص حال إرادته لبس الحيوانى فشرطيّه المأكوليه معلقه على ذلك، فيكون الحاصل أنّ المصلّي لو أراد لبس الحيوانى فيعتبر كون لباسه من جزء مأكول اللحم، و إذن فبعد ما احرز من حال المصلّي أنّه لا لبس الحيوانى في الصلاه فلا بدّ له من إحراز هذا الشرط الذى كون اللباس من المأكول كما في سائر الشرائط التى لا بدّ من إحرازها، و تبطل الصلاه بالشكّ فيها، فيصير المحصّل بطلان الصلاه في الماهوت و سائر المشكوكات.

و لكنّ لإنصاف أنّ المستفاد من الروايه المذكوره خلاف ما توهم و ذلك لأنّه

قد ذكر في صدرها أنّ الصلاة في وبر و شعر و جلد و بول و روث و كلّ شيء ممّا لا يؤكل لحمه فاسد، ثمّ ذكر بعد هذه الفقره على وجه التفريع عليه و المتمّم له لا- على وجه الاستيناف و الإتيان بجمله مستقلّه أنّه: «لا تقبل الصلاة حتّى يصلى في غيره ممّا أحلّ الله أكله» و لا يتوهم العرف في أمثال ذلك إلّا تميما للحكم السابق لا تأسيسا لمطلب جديد، و إذن فالحكم تابع لما يستفاد من الصدر و هو المانع.

و الحاصل أنّنا نسلم أنّ العبارة المذكوره في الذيل لو خلت و طبعها ظاهره في شرطيه المأكوليه، و لكن نقول: إنّ ظهور الصدر في مانعيه عدم المأكوليه و وضوح كون الذيل تتمه للصدر و تفريعا له يمنع عن أخذ هذا الظاهر بجعل ظهور الصدر مقدّما عليه.

و إن أبيت إلّا- عن كون الذيل حكما برأسه من دون ربط له بالصدر فنقول حينئذ: لا- بدّ من الأخذ به و بظاهر الصدر أيضا، فيتحصّل من الروايه بمقتضى الصدر و الذيل شيان: مانعيه غير المأكول، و شرطيه المأكول، فمن كان عليه الأوّل فقط كان واجدا للمانع و فاقدا للشرط، و من كان عليه الثاني فقط كان واجدا للشرط فاقدا للمانع، و من كان عليه كلا الأمرين كان واجدا للشرط و المانع معا.

و حينئذ فنقول في مورد الشكّ في مأكوليه اللباس الخاص و عدمها: إنّها أمّا من حيث مانعيه غير المأكول فقد ذكرنا أنّ الأصل يقتضى البراءة و جواز الصلاة، و أمّا من حيث شرطيه المأكول فيكفي في إحراز هذا الشرط أخذ المصلى معه شيئا من أجزاء المأكول في حال الصلاة مع ذلك اللباس المشكوك، فلا يلزم من ذلك عدم جواز الصلاة في المشكوك، بل عدم الاكتفاء به في حصول الشرط و لزوم إضافه ما علم كونه من المأكول إليه؛ إذ بعد ذلك تصير الصلاة فاقده للمانع بالأصل، و واجده للشرط بالوجدان، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني فلاّنه لم يكن الشرط إلّا أنّ المصلى لو أراد أن يلبس ما كان حيوانيا فيلزم عليه أن يلبس ما كان من المأكول.

إلا أن يأبى المتوهم عن ذلك أيضا و يدعى خلاف إنصاف آخر و يقول بأن الظاهر من الروايه أن ذلك شرط في كل ما يلبسه المصلّي حال الصلاه، فمحصّل الشرط يرجع إلى أنه لا- يستصحب معه من جنس الساتر الحيوانى شيئا إلا- و يعتبر كونه من المأكول، و على هذا فلا- بدّ من نزع المشكوك حال الصلاه، لعدم إحراز الشرط في خصوصه و إن كان محرزا في خصوص شخص آخر؛ إذ الشرط على هذا ينحلّ إلى شروط عديده بقدر ما مع المصلّي من خصوصيات الجنس المذكور، و أنت خير بأن هذا خلاف إنصاف في خلاف إنصاف.

و الحقّ ما ذكرناه أولا، و معه لا يبقى إشكال في جواز الصلاه.

ثمّ إنّ ما يعتبر قيّدا في الصلاه سواء كان من باب الشرط و اعتبار الوجود أم المانع و اعتبار العدم يمكن اعتباره بحسب التصوير على نحوين:

الأوّل: أن يعتبر قيّدا للمصلّي نظير الطهاره، حيث إنّ الصلاه المطلوبه صلاه من كان على وضوء، و يمكن ذلك أيضا في عدم الكون من غير المأكول فيعتبر في الصلاه المأمور بها أن يصدر ممّن لا يكون في لباسه شيء من أجزاء غير المأكول.

الثاني: أن يعتبر قيّدا لنفس الصلاه، فتكون الصلاه المطلوبه هي الصلاه المأتى بها في حال الطهاره، أو المقيّده بعدم وقوعها في أجزاء غير المأكول، هذا بحسب التصوير، فتكلّم في المقام تاره بحسب الاستظهار من الدليل، و أخرى في الأصل العملى المنقّح للموضوع على كلّ من التقديرين.

و نقدّم الكلام في الثاني فنقول: لا- إشكال في ما اعتبر من القيود على النحو الأوّل أى حاله في الفاعل في أنه لو كان الفاعل متلبّسا بهذه الحاله في زمان ثمّ شكّ بعده في وجدانه لهذه الحاله و بقائها فيه يكون مقتضى الاستصحاب هو البقاء.

ألا- ترى أنّ من كان على طهاره فشكّ في الحدث كان مستصحب الطهاره و تكون صلاته صحيحه، فكذلك لو اعتبر كون الفاعل غير مستصحب لشيء من غير المأكول و كان هو كذلك في الزمان السابق و هو قبل لبس اللباس المشكوك فصار في اللاحق أى بعد لبسه مشكوكا كونه بذلك الوصف، فمقتضى الاستصحاب

بقاء الوصف فيه و يترتب على ذلك جواز الصلاه مع هذا اللباس، لأنه مثل الشك في بقاء الطهاره بعد العلم بها.

و إنما الإشكال في ما اعتبر من القيود على النحو الثاني أى حاله في الفعل المأمور به، فيشكل حينئذ أن يقال: كانت الصلاه قبل هذا مأتيا بها في حال الطهاره أو متصفه بعدم الوقوع في شيء من غير المأكول، فالأصل بقائها على الوصفين.

لكن ربما يقال بجواز الاستصحاب في هذا أيضا و ينظر هذا باستصحاب عدم مضرته الصوم في اليوم السابق مع الشك فيها في اليوم الحاضر فإنه لا- إشكال في جريانه و جواز الإتيان بصوم اليوم الحاضر، و لا- يلزم في جريان هذا الأصل وقوع الصوم في الأمس، بل لا يجدي، فإنه يقال: إن طبيعه الصوم كانت في اليوم السابق غير مضره، فالأصل بقاء هذا المعنى في هذا اليوم و يترتب عليه جواز الصوم في هذا اليوم؛ إذ ليس الشرط إلا عدم مضرته الصوم، و هو محرز بالأصل، و مثل ذلك نقول بعينه في المقام: إن طبيعه الصلاه في الزمان السابق كان في حال الطهاره أو في غير أجزاء غير المأكول و نشك الآن في بقاء هذا المعنى و الأصل يقتضى بقائه.

أقول: هذا من الاستصحاب التعليق و هو يصير فعليًا عند فعله المعلق عليه، و يمكن الخدشه فيه، و توضيح الخدشه، أن يقال: إن هنا فرقا بين الحكم الشرعي و الموضوع الخارجي، ففي الحكم الشرعي يصير المعلق فعليًا عند فعله المعلق عليه، لأذ الحكم أمر موجود واقعي، سواء كان واقعيًا أم ظاهريًا، فالحكم الظاهري فرد حقيقي للحكم الشرعي، فكما أن الحرمة المعلقة على الغليان المترتبة على العصير الواقعي تصير فعليًا عند فعله الغليان، فكذلك الحرمة المعلقة على الغليان الجائي من قبل الاستصحاب المترتبة على العصير المشكوك أيضا تصير فعليًا بفعله الغليان، فهذه الفعلية من الآثار العقلية المترتبة على نفس الحكم الاستصحابي مثل وجوب الامتثال، و هي مترتبة على الاستصحاب بلا إشكال، و ليس هذا من الأصل المثبت الممنوع.

و أما الموضوع الخارجي لو كان معلقًا على موضوع خارجي آخر فلا يوجب

التعبد بالمعلق فعليته عند فعله المعلق عليه، مثلاً- الماء الذى يكون على نصف الكثر لو صبّ عليه نصف كثر آخر يصير كثرًا، فلو شكّ فى الزمان اللاحق فى بقاءه على نصف الكثر و نقصانه عنه لا يمكن استصحاب ذلك المعنى التعليقى فيه و صبّ نصف كثر عليه ثم الحكم بكونه كثرًا فعلاً؛ لأنّ التعبد بكريته التقديرية لا يكون تعبدًا بكريته الفعلية عند فعله التقدير، بل يحتاج إلى تعبد آخر من الشرع بكريته الفعلية فى فرض فعله التقدير.

و كذلك عدم وقوع الصلاه فى جزء غير المأكول على تقدير وجود الصلاه لا يوجب استصحابه بهذا النحو فعليته عند فعله وجود الصلاه، بل يحتاج إلى تعبد آخر من الشرع بوجوده الفعلى فى هذا الفرض.

و الفرق بين الحكم و الموضوع أنّ الحكم الظاهرى المجعول فى مورد الشك كما عرفت فرد واقعى للحكم، و الشىء لا يعقل أن لا يصير فعليًا مع فعله ما هو معلق عليه، و أمّا الموضوع المتعبد به فى مورد الشك فلا تحقّق له واقعا، و ليس التعبد به تكوينيًا له، فالتعبد به راجع إلى التعبد بأثاره، فيجوز أن يتعبدنا الشارع بموضوع تعليقى و مع ذلك لا يلزم من فعله المعلق عليه فعله الموضوع المتعبد به لأنّه يحتاج إلى التعبد بالفعل، فالحكم بترتب الموضوع المتعبد به الفعلى بواسطة التعبد بالموضوع التعليقى يكون من الأصل المثبت.

و أمّا تنظير الاستصحاب فى المقام باستصحاب عدم مضرّيه الصوم فمع الفارق؛ لأنّ وجوب الصوم قد رتب شرعا على نفس عدم مضرّيه الصوم على تقدير الوجود، لا على الصوم الغير المضرّ الفعلى، و أمّا الوجوب فى المقام فقد رتب على الصلاه فى جزء غير المأكول بما هى مقيدة بهذا القيد العدمى، لا على الصلاه التى لو وجدت كانت فى جزء غير المأكول.

و لو شئت توضيح ذلك فى ضمن المثال فنقول: قد يجعل المتكلم وجوب صلاه ركعتين معلقًا على قيام زيد لدى طلوع الشمس بوجوده التعليقى، و قد يجعله معلقًا على قيامه المقرون بالطلوع، ففى الأول لو علم المخاطب قبل الطلوع بتحقق

القيام لديه يصير الحكم فعليًا بمجرد ذلك، و في الثاني لا يصير فعليًا إلا بعد تحقق الطلوع و القيام، فوجوب الصوم من القبيل الأول، و وجوب الصلاة من الثاني، و لهذا يكفي الاستصحاب التعليق لإثبات وجوب الصوم، و لا يكفي هنا في الحكم بأن هذه الصلاة هي ما أمر بها الشارع إلا إحرار أنها مقيدة بالقيود العدمي، و الاستصحاب التعليق لا يثبت ذلك و ليس له أيضا حاله سابقه؛ لأن هذه الصلاة من أول وجودها مشكوكه الحال.

و الحاصل أن الاستصحاب التعليق مفيد للأثر المترتب على نفس التعليق و غير مفيد للأثر المترتب على فعلية المعلق، فافهم ما ذكرنا فإنه لا يخلو عن دقه.

و يمكن توجيه الاستصحاب التعليق هنا بناء على أحد المباني في القضايا التعليقية و توضيحه ببيان الحال في تلك القضايا، فنقول: أما القضية التعليقية التي يكون المعلق فيها الحكم مثل «إن جاءك زيد فأكرمه» فقد اختلف الآراء في تعيين ما ينشئه المتكلم فيها، و من جملتها ما ذهب إليه المحقق الطوسي قدس سره و هو أنه ينشئه الوجوب المعلق، فكما أن الوجوب المطلق له وجود اعتباري فالوجود المعلق أيضا له وجود اعتباري قابل للإنشاء جدا، و لازمه الفعلية لدى فعلية المعلق عليه.

و المختار أنه ينشأ في تلك القضايا نفس الوجوب بدون التعليق، لكن مبتنيا على فرض وجود المعلق عليه، فكما أنه لو كان المجيء المعلق عليه محققا في الخارج ينشأ وجوب الإكرام بدون التعليق، كذلك إذا فرضه موجودا و نظرا إلى وجوده الخارجي بالنظر الفراغي ينشأ أيضا وجوب الإكرام بدون التعليق، و إذن فالإنشاء في القضايا التعليقية يكون كالإنشاء في الخاليه عن التعليق بلا فرق، غايه الأمر أن الوجوب المنشأ في القضية التعليقية لما يكون مبتنيا على فرض وجود المعلق بالفرض الحاكي عن الخارج توقف تأثيره في نفس المخاطب على وجود هذا الفرض في الخارج.

و أما القضية التعليقية التي يكون المعلق فيها الموضوع فهي إما إخباريه و إما

إنشائيّه، أمّا الإخباريّه مثل «إذا كانت الشمس طالعه فالنهار موجود» فأخبار المتكلم وجزمه و تصديقه الذى أظهر هل تعلق بما ذا؟ لا إشكال فى عدم تعلقه بطلوع الشمس، لأنه ربّما يكون مقطوع العدم، و لا بوجود النهار؛ لأنه أيضا قد يكون مقطوع العدم، و أمّا الملازمه بين الطلوع و وجود النهار فليست أيضا متعلق جزمه، للفرق الواضح وجدانا بين تلك القضية و بين قولنا الملازمه بين الطلوع و وجود النهار موجوده، لاختلافهما بحسب المفاد اللفظى المطابقى، لأنّ الموضوع فى الأوّل هو النهار، و فى الثانى هو الملازمه، و المحمول فى الأوّل هو وجود النهار و فى الثانى وجود الملازمه، فتعيّن أن يكون متعلق الجزم هو وجود النهار لا مطلقا، بل مقيدًا بوقوعه عقيب الطلوع، فهى مساوقه مع قولنا: وجود النهار المقيد بالوقوع عقيب الطلوع متحقّق، و حينئذ نقول: حال الجزم فى القضايا الإخباريّه حال الوجوب فى القضايا الطليّه.

و توضيح ذلك أنّ من المسلّم عقلا- أنّ الوجوب إذا تعلق بموضوع ذى قيود بحيث كان الطلب محيطا بهذا الموضوع بتمام قيوده، و هذا الموضوع بجميع قيوده واقعا فى حيز ذلك الطلب، فاللازم ترشّح هذا الوجوب إلى كلّ قيد من قيود هذا الموضوع، و إلّا لم يكن متعلقا بالحاوى لهذا القيد، بل بالخالى عنه، فلو اريد عدم ترشّح الوجوب إلى قيد فلا بدّ من إخراج هذا القيد عن حيز الطلب و جعله قيذا لنفس الوجوب لا للواجب.

مثلا إذا تعلق الوجوب بإكرام زيد الجائى فكما يجب تحصيل الإكرام يجب تحصيل المجيء أيضا فلو اريد عدم ترشّحه إلى المجيء لا بدّ من إخرجه عن حيز الأمر و جعله قيذا للأمر لا للمأمور به.

و من هنا ذكرنا فى مبحث الواجب المشروط ردّا على صاحب الفصول: أنّ القيد إذا رجع إلى المادّه التى وقعت تحت الهيئه و جب عقلا سرايه الطلب إليه، و لا يمكن عدم سرايته عقلا إلّا بإخرجه عن حيز الهيئه و جعله قيذا للهيئه لا للمادّه.

فنقول: الجزم إذا تعلق بموضوع ذى قيود بحيث كان بتمام قيوده واقعا فى حيز

الجزم وجب عقلا- ترشح الجزم إلى كل من هذه القيود، ولا- يمكن خلاف ذلك إلا- بإخراج القيد عن حيز الجزم، فإذا كان المجزوم به و متعلق التصديق هو وجود النهار المقيّد بكونه مترتباً على الطلوع لزم عقلا تعلق الجزم بكل من القيود الثلاثة لهذا الموضوع المجزوم به أعنى الطلوع و وجود النهار و الترتب، و حل هذه العويصه أيضا بمثل ما قلناه في القضايا التعليقيّه التي يكون المعلق فيها هو الحكم، و هو أن يقال: إن الجزم متعلق بوجود النهار، لكن بعد فرض طلوع الشمس فالمتكلم يفرض طلوع الشمس محققاً في الخارج، و ينظر إليه بالنظر الفراغى، ففي هذا الفرض يصير جازماً بنفس وجود النهار، فكما لو كان نفس الطلوع محققاً في الخارج كان جازماً بوجود النهار كذلك إذا أخذ فرضه في الذهن و نظر إليه بالنظر الفراغى كان أيضاً جازماً بوجود النهار.

و من هنا يظهر الكلام في القضية التعليقيّه التي يكون المعلق فيها هو الموضوع التعيّدى أى المتعيّد به مثل ما إذا قال في مورد الشك في شيء إذا جاءك زيد فالطواف بالبيت صلاه، حيث إن المعلق عليه خارج عن حيز التعيّد و المنزله، و إنّما هما ثابتان لنفس الطواف في فرض حصول المعلق عليه، فليس المتعيّد به و موضوع المنزله إلا نفس الطواف في هذا الفرض، و لازمه أنه إذا لم يتحقق المعلق عليه لم يظهر أثر لهذا التعبد، فإذا تحقّق صار منشئاً للآثار.

و على هذا فيرفع غائله الإشكال في الاستصحاب التعليقى في ما نحن فيه، فإنه يقال: إن الشارع يفرض وجود الصلاه حاصلًا و مفروغا عنه، فيتعبد في هذا الفرض بعدم الوقوع في جزء غير المأكول، فما لم يتحقق وجود الصلاه في الخارج لم يكن لهذا التعبد أثر، فإذا تحقّق صار منشئاً للآثار.

و حينئذ نقول في دفع الإشكال المتقدم على الاستصحاب التعليقى: إنك إذا تيقنت في الزمان السابق بأن الصلاه إذا وجدت كانت موصوفه بوصف كذا ثم شككت في اللاحق في أنها إذا وجدت تكون موصوفه بهذا الوصف أو لا، فالشارع أوجد لك في هذا المورد قضيه مطابقه مع القضية المتيقنه، فكما كنت في السابق متيقناً

بأن الصلاة إذا وجدت كانت موصوفه بوصف كذا، فالشارع يتعيّدك في حال الشك أيضا بأن الصلاة إذا وجدت تكون موصوفه بهذا الوصف، فالتعيّد في القضية الثانية يقوم مقام تصديقك في القضية الأولى، فكما أن الشرط في الأولى راجع إلى التصديق ففي الثانية راجع إلى التعبد، و كما أن التصديق في الأولى متعلق بالمحمول المفروض كونه متقيدا بالشرط فعلا، كذلك التعيّد أيضا متعلق بالموضوع المتعبد به المفروض كونه متقيدا بالشرط فعلا، و كما أن الحكم الظاهري الشرعي في القضية التعليقية التي يكون المعلق فيها هو الحكم يصير محققا عند فعلية المعلق عليه، كذلك هذا التعيّد أيضا يصير محققا عند فعلية المعلق عليه، و كما أن هذه الفعلية كانت هناك أثرا عقلا لنفس الحكم يكون هنا أيضا أثرا عقليا لنفس التعيّد، فيرتفع الإشكال بحذافيره.

و على هذا فيكون الاستصحاب التعليقي في مسأله الكريه أيضا جاريا، و لكنّه مشكل؛ لأنّهم ملتزمون فيها باستصحاب القله، و كذلك يلزم على هذا الحكم بقله الماء في ما إذا علم كون الماء بحيث لو نقص عنه مئان-مثلا-لصار قليلا، فشك في اللاحق في بقائه كذلك لاحتمال الزيادة، فنقص عنه المئان، مع أنّهم ملتزمون في مثله باستصحاب الكريه، إلى غير ذلك من الموارد التي لا يمكن الالتزام بها.

و الحق أن يقال: إنّ اليقين منصرف عن التقديرى، أ لا ترى أن الشاك بين النقيضين أو الضدين الذين لا ثالث لهما لا يصدق عليه المتيقن؟ مع أنه على فرض انتفاء كل من الطرفين قاطع بالطرف الآخر، و على هذا فاليقين السابق المعبر في الاستصحاب لقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» لا بد أن يكون فعليا، فيكون المقام خارجا عن مورد الاستصحاب، لكون اليقين فيه تقديريا.

فإن قلت: ما الفرق بين الاستصحاب التعليقي في الأحكام و بينه في الموضوعات؟

قلت: اليقين في الاستصحاب التعليقي في الأحكام فعلي، فإنّ التقدير إنّما هو لجعل الشارع و إنشائه، لا ليقين المكلف بصدور هذا الجعل و الإنشاء من الشارع،

ففرق بين قضيه: «العصير إذا غلى يحرم» و بين قضيه: «إذا كانت الشمس طالعه فالنهار موجود»، ففي الاولى تكون هذه القضيه وارده من الشارع، ونحن أيضا نقطع بورودها من الشرع من دون حاجه في حصول هذا القطع إلى تقدير شيء و أما القضيه الثانيه فلا يحصل اليقين فيها إلا بعد فرض طلوع الشمس، و وجه الفرق خلوها عن جعل الشرع.

و الحاصل أنّ القضيه الاولى يكون فرضها من الشارع، و الإنشاء في حيز هذا الفرض أيضا منه، و المكلف قاطع بصدور هذا العمل من الشارع، و أما القضيه الثانيه فأصلها من المكلف و فرضها منه، و اليقين في حيز هذا الفرض أيضا منه، فتدبر.

هذا تمام الكلام في الشبه الماهوتيه بحسب الأصل العقلي و الاستصحاب، و

الكلام في الشبه الماهوتيه بحسب الروايات

أمّا بحسب النقلى غير الاستصحاب فيمكن التمسك لصحة الصلاه في اللباس المشكوك بأدله حل الأشياء مثل قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» و قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» و إن قلنا بأن هذه الأدله غير شامله للشبهات الحكميه و مختصه بالموضوعيه؛ فإن هذه الشبهه أيضا موضوعيه.

غايه ما يقال: إن هذه الأدله مختصه بما إذا كان الشبهه في الحليه و الحرمة النفسيتين، مثل اللحم المرّد بين المذكى و الميتة، حيث يشك في أن أكله حرام نفسا أو حلال كذلك، فهى أجنبيه عن مثل المقام الذى تكون الشبهه في حليه الصلاه في المشكوك و حرمتها بمعنى الصحة و البطلان.

و هذا غير وارد، لأن استعمال الجواز و عدمه و الحليه و عدمه في الصحة و البطلان شائع في الأخبار، كما يظهر من مراجعه الوسائل في بابي الصلاه في ما لا يتم فيه الصلاه و فى جزء غير المأكول، و الفرق بين الحرمة و عدم الجواز كما ترى، فكما تكون هذه الأدله شامله للشبهه الموضوعيه من حيث الحرمة و الحليه التكليفيتين تكون شامله للشبهه الموضوعيه من حيث الصحة و البطلان.

فإن قلت: يلزم استعمال اللفظ الواحد في معنيين.

قلت: بل هو مستعمل في الأعمّ وهو كون الشيء خاليا عن التوقّف و كونه مع التوقّف، و هما المعبر عنهما في الفارسيّه (جيرندارى و گذرائى) و (جيرندارى و ناگذرائى) فكلّ من الحليّه التكليفيه و الصحّه الوضعيه بمعنى عدم التوقّف فى الفعل، و كلّ من الحرمة التكليفيه و الفساد الوضعى بمعنى التوقّف فيه، و حينئذ فنقول فى المقام: إنّ هذا المشكوك لا يعلم أنّ الصلاه فيه مع التوقّف لكونه من وبر الأرنب مثلا، أو بلا توقّف لكونه من وبر الغنم، فتكون الصلاه فى هذا المشكوك خاليا عن التوقّف.

و يمكن التمسّيك للصحّه بحديث الرفع، بل التمسّيك به فى المقام الذى يكون من الشبهه الموضوعيه يكون أسهل منه فى الشبهات الحكميه، بيان ذلك أنّ المانع الواقعيه مثلا- لا- يمكن أن يكون مرفوعه عند الشكّ فيها بأن تكون المانع الواقعيه مقيدته بحال العلم، فإنّه نظير أن يكون الخمرية مقيدته بحال العلم بالخمرية، فالشكّ فى الشيء حكما كان أم موضوعا لا يمكن أن يصير سببا لرفعه، لأنّه يلزم تقييد الشيء بحال العلم به و كون العلم بوجوده سببا لحدوثه، و هو محال، و أمّا الموضوع المشكوك فيمكن رفع الحكم عنه، مثلا المانع المشكوك أنّه خمر يصحّ أن يقال: إنّّه حلال، و الوبر المشكوك كونه من الأرنب يصحّ أن يقال: ليس بمانع للصلاه.

و الحاصل أنّ الشكّ فى شيء أنّه من أفراد الموضوع لحكم أو لا؟ يصحّ أن يصير سببا لرفع حكم هذا الموضوع، و على هذا فيكون حديث الرفع حاكما على الأدلّه الواقعيه، فإنّ قوله عليه السلام: «الصلاه فى وبر الأرنب باطل» مثلا مفاده أنّ وبر الأرنب الواقعي مانع للصلاه و مفاد حديث الرفع كما عرفت أنّ الوبر المشكوك كونه من الأرنب ليس له هذا الحكم، فكأنّه شارح للدليل المذكور، و أنّ المراد من وبر الأرنب فيه هو الأفراد المعلومه، و أمّا المشكوكه فليس لها المانع (1) واقعا و

ص: ٢٠٤

١- ١) - قد استشكل الاستاد دام ظلّه فى مجلس المدرس بعد تسليم إمكان إرادته ذلك من أدلّه الشكوك حتى تكون متكفله للحكم الظاهري و الواقعي معا فى استظهاره من تلك الأدلّه، بل استظهر الخلاف و قد ذكرته فى تعليقتى على رساله الاستاد فى مبحث الأجزاء فليراجع ثمّه منه.

كذلك الكلام فى سائر أدلّه الأحكام مثل لا تشرب الخمر و نحوه، و على هذا يترتب فى المقام ثمره اخرى لا يلتزمون به و هو إجزاء الصلاه المذكوره واقعا، حتى لو انكشف وقوعها فى وبر الأرنب لا يجب الإعادة، لوقوعها فى ما ليس بمانع واقعا. هذا تمام الكلام فى الشبهه الموضوعيّه من الجزء و الشرط و المانع.

الأمر الثالث: لو شكّ فى الجزئيّه من حيث عمومها لحال العمد و غيره

إشاره

، و اختصاصها بحال العمد حتى تظهر الثمره فى وجوب الإعادة مع الترك سهوا و عدم الوجوب مع عدم إطلاق فى دليل الجزئيّه، فبيان الحال فى هذه الشبهه يحصل بالتكلم فى أنّ حكم ترك أحد أجزاء المركّب المأمور به سهوا مع قطع النظر عن التنصيص الشرعى هل هو لزوم إعاده هذا المركّب أو البراءه من الإعادة، و التكلم فى ذلك تاره بحسب القاعده العقليّه، و اخرى بحسب القاعده الشرعيّه.

أمّا الكلام بحسب القاعده العقليّه فهو أنّه قد ذهب شيخنا المرتضى فى الرسائل إلى أن مقتضاها الاحتياط و لزوم الإعادة، و حاصل تقريره أنا لا- نحتمل اختصاص الجزئيّه بحال الذكر، فنقطع بأنّ المكلف بالسوره مثلا لو غفل عنها فى الأثناء لا يتفاوت تكليفه فى حال الغفله، و وجه ذلك أنّه لو كان الخطاب بالمركّب المشتمل على الجزء المنسى مخصوصا بالعامد لزم أن يكون الناسى و الساهى مخصوصين بالخطاب بالخالى عنه، و تخصيصهما بالخطاب غير ممكن؛ لأنّ تخصيص عنوان بالخطاب ينحصر فائدته فى أنّه إذا دخل المكلف تحت هذا العنوان و التفت إلى ذلك صار هذا الخطاب داعيا له إلى العمل، مثلا تخصيص المسافر بالأمر فائدته أن يصير داعيا للمكلف إذا صار مسافرا و التفت إلى ذلك و إلى حكمه.

و أمّا الناسى و الساهى فى حال السهو و النسيان لا- يمكن التفاتهما إلى السهو و النسيان؛ لأنّهما إذا التفتا لم يكونا ساهيا و ناسيا، فما دام السهو و النسيان

لا- يكونان ملتفتين، وإذا التفتا خرجا عن كونهما ساهيا و ناسيا، فلا- محاله يكون تخصيص الخطاب بهما لغوا؛ لأنه لا يصلح للدعويّه بحال، و إذن فلا- يتفاوت الخطاب بالمركب التام بحسب الاقتضاء في حال الذكر و النسيان، فالمكلف إذا أتى بتمام الأجزاء فهو و إن ترك بعضها نسيانا يجب عليه التدارك في الوقت و القضاء في خارجه في ما يشرع فيه القضاء كالصلاه، لأن المفروض أنّ عمله ناقص.

و يمكن الخدشه في هذا التقريب بوجهين مأخوذ أصلهما من مجلس بحث سيدنا الميرزا الشيرازي قدّس الله تربته الزكيه.

الأول: أنه كما قلتم: إنّ عدم اشتراك التكليف الاقتضائي بالتام بين العاقد و الناسي و اختصاصه بالأول يلزم منه تخصيص الثاني بالخطاب الفعلي بالناقص، فنحن نقول: لا يلزم منه ذلك، بل أمر الناسي مردّد بين هذا و بين أن لا يكون له خطاب فعلي أصلا لا بالناقص و لا- بالكامل، و لا إشكال في أنه لا يمكن خطابه الفعلي بالكامل؛ لأنّ المفروض عزوب ذهنه عن أحد أجزائه، فتكليفه تكليف الغافل و هو قبيح، و حينئذ فإن لم يكن الأمر الثاني و هو عدم الخطاب الفعلي رأسا لزم تخصيص الناسي بالخطاب، و قد عرفت المحذور فيه، و على هذا فالتكليف الفعلي بأي وجه كان لا بدّ من رفع اليد عنه في حقّ الناسي و الجزم بعدم ثبوته له مطلقا.

و حينئذ نقول: عدم الإراده في حقّ الناسي رأسا و كونه كالبهائم مقطوع العدم جزما، بل الإراده الذاتيه الالهيه و التكليف الاقتضائي في حقّه ثابت محفوظ، و هذه الإراده الذاتيه أمرها مردّد بين التعلّق بالناقص و بين التعلّق بالكامل، و نسبتها إلى كلّ منهما على السويّه، و لا يأبى عنه العقل في شيء منهما، فيكون الأمر في حقّ الناسي من حيث هذه الإراده الذاتيه مردّدا بين الأقلّ و الأ- كثر، فيكون المكلف بعد التذكّر و الفراغ عن العمل شاكّا في تعلّق الاراده الذاتيه بالأقلّ أو بالأكثر، غايه الأمر أنه على فرض تعلّقها بالأقلّ يكون ما أتى به امثالا له، فأصالة البراءه عن التعلّق بالأكثر جاريه فلا يجب عليه الاحتياط و الإعاده.

فإن قلت: الإجماع القائم على اشتراك المكلفين في التكليف و عدم تغير

الحكم باختلاف عناوين السهو و العمد و الذكر و النسيان يوجب تعلق الاراده فى حق الناسى بالأكثر،فيتعين عليه الاحتياط.

قلت:هذا إنما هو فى الغفله عن نفس الحكم،بمعنى أنه لو كان فى الواقع حكم و غفل عنه المكلف فلا يوجب هذه الغفله تغيير ذاك الحكم،للزوم التصويب الباطل، بعض أقسامه بالعقل و بعضها بالإجماع،و أمّا كون الغفله فى الموضوع موجب لتغيير حكم هذا الموضوع كما هو المراد فى المقام فليس على خلافه إجماع، فيمكن أن تكون الجزئيه للسوره الملتفت إليها دون المغفول عنها،و هذا نظير ما استقرنباه من حديث الرفع من اختصاص الحرمة بالخمر المعلوم الخمرية دون مشكوكها.

الثانى:أنّ تخصيص الناسى بالخطاب ممكن،فيمكن أن ينوع الشارع و يصنّف المكلفين فى الحكم إلى العامد و الساهى،قولكم:يلزم اللغويه،قلنا:لا- يلزم،لأن الالتفات إلى السهو و النسيان إنما لا- يحصل فى حال حصولهما،و أمّا العمل التدريجى الحصول كالصلاه فيحتمل المكلف عند الشروع فيه أن يكون عند الجزء الفلانى المتأخر كالسوره غافلا عن هذا الجزء و تاركاً له،و أن يكون ملتفتاً إليه و آتياً به، فيظهر داعويه الأمر المذكور فى حقّ هذا الشخص؛لأنّه يأتى بالعمل حينئذ بقصد الأمر الواقعى بأى شىء تعلق،و هكذا يتحرّك بتحريك هذا الأمر إلى آخر العمل، فإذا فرغ عن العمل و كان ساهياً عن الجزء كان المحرّك له الأمر بالناقص،و إن كان ملتفتاً إليه كان محرّكه الأمر بالكامل،بل و يمكن داعويه هذا الأمر فى حقّ القاطع بكونه ملتفتاً إلى آخر العمل مع كونه فى الواقع ساهياً،فإنّه و إن كان يقصد حينئذ الأمر بالكامل،إلاّ أنّه من باب الخطاء فى التطبيق،فيكون داعيه أيضاً هو الأمر بالناقص.

و هذا الوجه كما ترى مع إمكانه فى حدّ ذاته له إمكان الوقوع فى الشرع أيضاً، فهو أولى من تصوير آخر ذكر لذلك ردّاً على شيخنا العلامة،فإنّه ممكن،و ليس له إمكان الوقوع فى الشرع.

و حاصله أنّ الالتفات فى حال السهو و النسيان إنما لا يمكن إلى هذين العنوانين، و أمّا إلى عنوان آخر ملازم لهما فبمكان من الإمكان،فلو فرض أنّ عنوان بلغمى المزاج مثلاً ملازم وجوداً و عدماً مع عنوان الناسى،فالناسى يمكن أن يلتفت إلى

هذا العنوان في حال النسيان و إن كان لا يمكن أن يلتفت إلى كونه ناسيا، فيمكن تعليق الخطاب بهذا العنوان الملازم، و هذا الوجه يبتنى وقوعه في الأوامر النوعية العامة كالأوامر الشرعية على وجود عنوان ملازم وجودا و عدما مع عنوان الناسي، و من الواضح عدمه.

نعم يمكن وقوعه في الأوامر الشخصية فيمكن أن يشار إلى شخص معين ناس بعنوان آخر موجود فيه كعنوان الطويل و نحوه، و كيف كان فبناء على الوجه الأول الذي قد عرفت إمكان وقوعه في الشرع يرجع أمر الناسي إلى الشك في تعلق الخطاب الفعلي في حقه بالأقل أو بالأكثر، و قد عرفت أن الأصل في هذا الشك البراءة.

ثم إنه قد يستدل للاحتياط هنا بنظير الاستصحاب الذي ذكره مع جوابه شيخنا المرتضى في أصل مسأله الشبهه بين الأقل و الأكثر، فيقال: إن اشتغال الذمه بالأمر في حال الصلاه متيقن، و بعد الفراغ نشك في بقاءه، فنستصحب، فيجب الاحتياط.

و الجواب عنه بوجهين:

الأول: ما أشار إليه شيخنا المرتضى في نظيره، و هو أن المتيقن السابق كان بحسب الفرض هو الاشتغال بالأمر المردد بين الأقل و الأ- أكثر، فالاستصحاب إنما يثبت هذا الاشتغال في اللاحق، و هذا الاشتغال بوجوده اليقيني لم يوجب الاحتياط، فكيف يوجه بوجوده الاستصحابي.

الثاني: أن المتصور من الاستصحاب هنا أربعة، استصحاب الجامع، و استصحاب الفرد المردد، و استصحاب الفرد الواقعي، و الثاني أيضا إما راجع إلى التخيير و إما غير راجع إليه، أما الأول و إما فغير معقول، لأن الجامع هنا حكم شرعي، و استصحابه جعله، و جعل الجامع لا يمكن ذهنا كان أم خارجا إلا في ضمن فرد، نعم لو كان للجامع أثر أمكن جعله بلحاظ أثره، فيكون نظير استصحاب الكلّي في الموضوع، و أما الثاني فغير مقصود في المقام مع أنه مقطوع العدم سابقا، و أما الثالث فهو أيضا غير معقول، لعدم إمكان إبهام الحكم في نظر جاعله، و أما الرابع فغير نافع كما مرّ في الجواب الأول.

هذا حال النقص في المركب المأمور به، و لو زاد فيه عمدا أو سهوا أو نسيانا فهل يضرب به أو لا؟ فاعلم أولا أن الزيادة مع وصف كونها زيادة لا يعقل أن تكون مضرة؛ لأن معنى الزيادة أن يكون المأمور به مأتيا به بتمامه مع العلاوه، و لا يعقل عدم الإجزاء مع ذلك، فلو اريد إضرارها فلا بد من إرجاعها إلى النقيصه، و ذلك إما بأن يعتبر عدمها في نفس المركب، و إما بأن يعتبر في أحد أجزائه، فالأول مثل أن يكون المأمور به مركبا من تسعة أشياء و عدم شيء آخر، فيكون مركبا من عشرة اجزاء، تسعه منها وجودي و واحد عدمي، و الثاني مثل أن يعتبر في أحد أجزائه الوجودي كونه واحدا لا اثنين فصاعدا، و الفرق بين الوجهين يظهر في ما لو زاد في المأمور به، فعلى الأول يكون النقص في الجزء العدمي دون شيء من الأجزاء الوجودي، و على الثاني يكون في واحد من الأجزاء الوجودي حيث إنه كان مقيدا بالوحده و لم يحصل القيد، و على التقديرين يحصل النقص في المأمور به.

إذا عرفت ذلك فمحل الكلام في الزيادة أنه لو دل دليل على إبطالها للمأمور به كما في باب الصلاه حيث دل الدليل على بطلانها بالزيادة فيكشف عن اعتبار عدمها في المأمور به بأحد الوجهين، و حينئذ فإن كان لهذا الدليل إطلاق بالنسبه إلى حال العمد و السهو و النسيان فهو، فتحكم بأن المأمور به في حق الناسي أيضا مقيد بعدم الزيادة، و إن لم يكن له إطلاق و كان مجملا من هذا الحيث و المتيقن منه حال العمد فيرجع الشك بالنسبه إلى الناسي إلى الشك في أن المأمور به بالنسبه إليه هل يعتبر فيه هذا العدم شطرا أو شرطا، أو لا. يعتبر فيه ذلك؟ فيكون راجعا إما إلى الشك في المطلق و المقيد و إما إلى الشك في الأقل و الأكثر، مع كون الزائد جزءا عدميا.

و الكلام فيه ما مرّ بعينه في الشك في الأقل و الأكثر، مع كون الزائد جزءا وجوديا، فمن قال هناك بلزوم الإعادة نظرا إلى عدم معقوليه تخصيص الناسي بالخطاب يقول هنا أيضا بلزومها، و من قال هناك بالبراءه نظرا إلى كون الشبهه من أفراد الشك في الأقل و الأكثر يقول هنا أيضا بالبراءه.

هذا محصل الكلام في النقص و الزيادة بحسب القاعده العقلي، و أما بحسب القاعده النقليه فيهما فالكلام إما في النقل الخاص أو في النقل العام.

أمّا الأوّل فنقول: النقل الخاص هو الروايه الصحيحه المعروفه فى باب الصلاه و هى صحيحه زراره عن أبى جعفر عليه السلام أنّه قال عليه السلام «لا- تعاد الصلاه إلاّ من خمسّه، الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود، ثم قال عليه السلام: القراءه سنّه و التشهد سنّه، و لا تنقض السنّه الفريضة»

و ينبغى النظر أوّلا فى تحقيق مضمونها و كيفيّة دلالتها، فنقول: التكلّم فى هذه الروايه الشريفه يكون فى مواضع.

الأوّل: أنّ مفادها أنّ الصلاه تعاد من هذه الأشياء الخمسه و لا تعاد من سائر الأشياء من الأجزاء و الشرائط المعبره فى الصلاه، و الحكم فى المستثنى منه أعنى عدم الإعاده فى سائر الأشياء يشمل بعمومه ترك الجزء و الشرط سهوا و نسيانا و جهلا، و لا يشمل تركهما عمدا، لأنّ عدم لزوم الإعاده حينئذ ينافى نفس الجزئيه و الشرطيّه، لأنّ معنى الجزء و الشرط ما يلزم من عدمه اختلال المركّب و بطلانه، و إلاّ لم يكن الجزء جزءا و لا الشرط شرطا.

و أمّا بعض المواضع التى دلّ الدليل على حصول العصيان بالترك العمدى مع عدم لزوم الإعاده كما فى بعض أفعال الحجّ و كما فى ترك الإخفات أو الجهر جهلا مع التقصير فنلتزم فيها بتعدّد المطلوب و أنّ هنا مطلوبا لزوميا متعلّقا بالأكثر و هو أقصى المرام، و مطلوبا لزوميا آخر متعلّقا بالأقلّ و هو أدون من الأوّل، و الاقتصار على الثانى يوجب فوت محلّ الأوّل و سقوطه عن القابليّه، و ذلك مثل أن يكون المركّب من تسعه أجزاء مشتملا على مصلحه تامّه لزوميه، و من عشره مشتملا على مصلحه زائده لزوميه، و يكون الاقتصار على التسعه موجبا لفوت تلك المصلحه الزائده اللزوميه، و حينئذ فالمقتصر على هذه التسعه لا محاله يكون

عاصيا من جهه ترك الجزء العاشر عمدا، و مع ذلك لا يجب عليه الإعادة لفوت المحلّ.

و لا يشكل فى صحّه الأقلّ حينئذ إذا كان عباده بأنّه مفوّت للمصلحه اللزوميّه التامّه فكيف يكون صحيحا و عباده، مع أنّ تفويت المكلف المصلحه اللزوميّه المطلقه عمدا و اختيارا على نفسه حرام؛ لأنّ جواب ذلك قد حقّق فى مبحث الضد بأنّ فعل أحد الضدّين لا يكون علّه لترك الآخر كالعكس، بل كلّ منهما مستند إلى شىء آخر، ففعل الضدّ مستند إلى إرادته، و ترك الآخر مستند إلى الصارف عنه، هذا مضافا إلى أنّ التفويت المحرّم فى المقام يبتنى على صحّه الأقلّ، لو صوّح أنّه مع بطلانه لا تفويت فى البين، فلا يمكن أن يكون موجبا للبطلان، و إلّا يلزم من وجود الشىء عدمه، هذا.

و لكن لا يخفى أنّ الالتزام المذكور لا نصير إليه إلّا إذا وجب المصير إليه و حصل الإلجاء لورود دليل قطعى، و أمّا إذا لم يكن فى البين دليل قطعى فالظاهر من الجزء و الشرط لدى العرف هو ما يلزم من عدمه اختلال المركّب و بطلانه. و إذن فعموم المستثنى منه فى الروايه الشريفه منصرف عن ترك الجزء و الشرط عمدا.

و حينئذ نقول: عموم الروايه يشمل ترك الجزء سهوا و نسيانا و جهلا، سواء كان كلّ من السهو و النسيان و الجهل فى الموضوع، أعنى نفس الجزء أم فى حكمه، مثلا ترك السوره سهوا قد يكون لأجل السهو فى نفسها، و قد يكون لأجل السهو فى حكمها، و كذلك تركها نسيانا قد يكون لنسيان نفس السوره، و قد يكون لنسيان حكمها، و كذلك تركها جهلا قد يكون لأجل الجهل بنفسها، و قد يكون لأجل الجهل بحكمها، فهذه ستّة أقسام نحكم فيها بعدم لزوم الإعادة بمقتضى عموم الروايه، و لكنّ العلماء رضوان اللّهم عليهم لم يحكموا بذلك إلّا- فى قسمين منها و هو السهو فى نفس الجزء و النسيان فيه أيضا دون بقيه الأقسام، و لم يعرف له وجه، و لكنّه يوجب عدم جزم الفقيه و عدم جرأته على الإفتاء.

الثانى: هل الروايه تشمل زياده الجزء حتّى لو كان فى البين دليل مطلق يدلّ

على إبطال الزيادة من غير فرق بين حال العمد و السهو و النسيان و الجهل، تكون هذا الروايه مخصّصه له بحال العمد لحكومتها عليه، كما تكون حاكمه على أدلّه بطلان الصلاه بالنقيصه أو لا؟

قد عرفت في ما تقدّم أنّ الزيادة لا بدّ من إرجاعها إلى النقيصه باعتبار عدمها في المركّب، فيكون محصّل معنى الروايه بناء على شمولها للزيادة أنّ الصلاه لا تبطل من الخلل من ناحيه شيء إلاّ من الخلل من ناحيه الأشياء الخمسه، و الخلل في كلّ من طرفي المستثنى منه و المستثنى أعمّ من ترك ما يعتبر وجوده أو فعل ما يعتبر عدمه، و المراد بالشىء المقدر في طرف المستثنى منه و بالعناوين الخمسه في طرف المستثنى أعمّ من الوجودى و العدمى، فالخلل من ناحيه الركوع مثلاً- أعمّ من ترك أصله المعتبر وجوده و من فعل الركوع الزائد المعتبر عدمه.

لا- يقال: ينافى إرادته الأعمّ عدم تمشّى الزيادة في بعض من الخمسه كالظهور و الوقت و القبلة، لوضوح عدم تصوّر الزيادة في هذه، و إنّما المتصوّر فيها هو النقص.

لأنّنا نقول: المراد مطلق الخلل و هو في كلّ شيء بحسبه، هذا، و لكنّ الإنصاف أنّ هذا المعنى خلاف ظاهر الروايه فإنّ الظاهر من الشىء المقدر، و من العناوين الخمسه هو الوجودى منها، فالخلل من ناحيتها هو تركها، و إذن فلا تعرّض في الروايه للزيادة.

الثالث: لو قلنا بشمول الروايه للزيادة و تنزّلنا عن الانصراف الذى ادّعيناه فالظاهر التفكيك فيها بين المستثنى منه و المستثنى بإرادته الأعمّ من الزيادة و النقص فى الأوّل، و خصوص النقص فى الثانى، و ذلك لأنّنا و إن سلّمنا عموم الشىء المقدر فى المستثنى منه للوجودى و العدمى فالظاهر من العناوين الخمسه هو الوجودى، فيكون محصّل المراد أنّ الصلاه لا تبطل من الخلل فى شيء مطلقاً، سواء كان وجودياً أم عدمياً، إلاّ من الخلل فى هذه الوجوديات الخمسه، و حينئذ فيكون زياده هذه الأشياء التى يكون من قبيل الخلل فى العدمى داخله تحت

المستثنى منه و محكومته بعدم لزوم الإعادة.

و يحتمل بعيدا إرادته الأعمّ من المستثنى أيضا، و ذلك بأن يلاحظ العناوين الخمسه بدون اعتبار الوجود و العدم، فيكون الخلل من ناحيتها أعمّ من تركها في ما إذا اعتبر وجودها، و من فعلها في ما إذا اعتبر عدمها.

فتحصّل ممّا ذكرنا في هذا الأمر و الأمر المتقدّم أنّ للروايه ثلاثه احتمالات مترتبه في الظهور: إرادته خصوص النقص في كلّ من المستثنى منه و المستثنى، و إرادته الأعمّ في الأوّل و خصوص النقص في الثانى، و إرادته الأعمّ في كلّ من الطرفين، و قد عرفت أنّ الظاهر الأوّل هو الأوّل، و عليه فتكون الروايه قاعده ثانويّه في خصوص النقيضه الغير العمديّه، مخالفه للقاعده الأوّلويه في الأشياء الخمسه، و موافقه لها في غيرها.

الرابع: إنّ ظاهر الروايه الشريفه بل صريحها الحكم على من التفت إلى نقص جزء من أجزاء الصلاة بإعادة و عدم إعادته مجموع الصلاة، و لا إشكال أنّ الحكم بإعادة و عدم إعادته الشيء إنّما يصحّ إذا كان هذا الشيء حاصلًا بتمام أجزائه، و إلاّ لم يكن محلّ لإرجاعه و إعادته، فالجمود على ظاهر لفظ الإعادة المضاف إلى الصلاة يقتضى اختصاص مورد الروايه بنقص الجزء سهوا الذي لم يحصل الالتفات إليه إلاّ بعد الفراغ من الصلاة، و أمّا السهو عن الجزء الملتفت إليه في أثناء الصلاة فهو خارج عن عمومها؛ إذ لا معنى حينئذ لإعادته و عدم إعادته مجموع الصلاة بعد أنّ المفروض عدم تحقّق موضوع خارجي للمجموع و كون المكلف في أثناءه، بل المتحقّق حينئذ هو القطع و عدمه.

إلاّ- أن يقال: إنّ إطلاق إعادته الصلاة على قطعها في الأثناء شائع في كلمات العلماء رضوان الله عليهم و في الأخبار، فيقولون عند حدوث أمر كذا في الأثناء:

«يعيد الصلاة» و مرادهم القطع و الاستئناف، و يوجد هذا المضمون في الأخبار أيضا، من أراد فليراجع.

هذا مضافا إلى ما فى الصحيح من تعليل عدم لزوم إعادة الصلاة بنسيان القراءة بكون القراءة سنّه، أى مجعوله للرسول صلّى الله عليه وآله دون ما فرضه الله عزّ وجلّ فى القرآن، فإنّه يعلم منه أنّ ضابط عدم لزوم الإعادة و لزومها كون المنسىّ سنّه و كونها فريضه، لا- كونها ملتفتا إليه فى الأثناء أو بعد الفراغ، فيدلّ على أنّ الجزء المنسىّ إذا كان فريضه إلهيّة فحيث إنّ الاهتمام بشأنه كثير، يجب إعادة الصلاة لأجله، و أمّا إذا كان سنّه فحيث إنّ الاهتمام به ليس بتلك المثابه فيحكم بمضى ما مضى من الصلاة و لا يجب الإعادة، و هذا كما ترى يعمّ صورته حصول الالتفات إلى النسيان فى الأثناء أيضا و إن قلنا بأنّ الصحيحه بمقتضى الجمود على لفظ الإعادة قاصره عن شمولها.

فعلى هذا لو نسي جزءا من أجزاء الصلاة و تذكّر فى أثنائها لم يعد الصلاة لعموم الروايه، نعم لا بدّ من أن يكون التذكّر بعد مضى محلّ الجزء المنسىّ حتى يصحّ الحكم بإعادة الصلاة أو عدم إعادتها.

و لكن هنا دقيقه لا- بدّ من التنبيه لها و هى أنّ الشرط يعتبر قييدا فى الصلاة التى هى عباره عن الأفعال المخصوصه التى أولها التكبيره و آخرها التسليمه، و قد يعتبر فى المصلّى حال الصلاة، فلو أخلّ بالطهاره الخبثيه سهوا فتذكّر فى أثناء الصلاة فى حال عدم الاشتغال بشىء من أفعالها فأزال النجاسه كالقاء الثوب المتنجّس ثمّ أتى ببقية الأفعال صحّت الصلاة على الأوّل و لا تصحّ على الثانى.

أمّا الصحّه على الأوّل: أمّا فى الأجزاء السابقه فلأنها و إن أتى بها مع فقد الشرط، لكن كان الفقد سهويّا، و قد تكفّل الروايه عدم ورود نقص فى الصلاة من جهه الترك السهوى، و أمّا الأجزاء اللاحقه فقد أتى بها مع الطهاره بالفرض، و أمّا عدم الصحه على الثانى فلأنّ الطهاره قد اعتبرت فى المكلف ما لم يخرج عن الصلاة، فهو فى جميع آنات الصلاة لا بدّ أن يكون خاليا عن الترك العلمى و الحال أنّه حال الالتفات إلى النجاسه قد تحقّق فيه الترك العلمى، و لو كان آنا ما كأن ألقى

الثوب المتنجس بمجرد الالتفات؛ إذ هو كمن أحدث في أثناء الصلاة فرقع الحدث دفعه.

نعم لو ألقى الثوب أولا- ثم تبين له نجاسته صحّت الصلاة على الوجه الثانى أيضا؛ لخلوّه عن الترك العلمى فى جميع الآتات، و الترك السهوى لا يضرّ و لكن هذا فرد نادر فلو كان مورد الروايه مقصورا على التذكّر فى الأثناء لاستكشفنا من باب ندره هذا الفرد عن كون شرطيه شروط الصلاة على الوجه الأول، و لكن حيث إنّ المورد هو الإعادة و هى لا يتمّ إلا فى صورته التذكّر بعد الفراغ. و إنّما تعدّينا إلى التذكّر فى الأثناء بتنقيح المناط، فلا يتمّ هذا الاستكشاف، فلا بدّ من إثبات كون الشرط على الوجه الأول بالدليل الخارجى، فتدبر.

نعم فى الجهر و الإخفات و جهان يختلف محلّهما بحسبهما، الأول: أن يكون الجزء المجعول للصلاه هو القراءه المقيده بالإخفات أو بالجهر حتى لا يكون فى البين إلا مجعول واحد، و الثانى: أن يكون هنا مجعولان مستقلّان، الأول مطلق القراءه، و الثانى الجهر و الإخفات، غايه الأمر أنّ الثانى كيفيه فى الأول، و الأول محلّ للثانى، فتظهر الثمره بين هذين الوجهين فى ما إذا أخفى فى القراءه فى موضع الجهر نسيانا أو عكس، فتذكّر قبل الهوى إلى الركوع، فإن بنينا على الوجه الأول كان هذا التذكّر قبل مضىّ المحلّ، لأنّ ما أتى به من القراءه لم يكن جزء للصلاه، و ما يكون جزء لها و هو القراءه المقيده لم يؤت بها، و المفروض عدم دخوله فى الركن، فلا محاله يكون المحلّ باقيا.

و إن بنينا على الوجه الثانى كان هذا التذكّر بعد مضىّ المحلّ، لأنّ ما أتى به من القراءه جزء للصلاه على هذا الوجه، فالمنسىّ إنّما هو نفس الكيفيه، و قد فرضنا أنّ محلّها هو القراءه، فإذا مضت القراءه كما هو الفرض فقد مضى محلّها؛ لأنّ القراءه إنّما صارت باعتبار صرف وجودها محلاّ للكيفيه، و لا يمكن إعادته صرف الوجود، و على هذا فمقتضى هذا الوجه أن يكون تذكّر الإخفات و الجهر فى كلمه - إذا تبدّل أحدهما بالآخر نسيانا- تذكّرا بعد مضىّ المحلّ مطلقا و لو كان حاصلًا

الخامس: إذا ترك جزءاً من أجزاء الصلاة ثمّ التفت بعد الفراغ مثلاً، و لكن شكّ في أنّه تركه عمداً أو سهواً، فهل يمكن التمسك في هذا الحال بعموم «لا- تعاد» أو لا- يمكن، لكونه تمسكاً في الشبهه المصدقيه، بناء على خروج العمد عن تحت الروايه كما اخترناه، فإنّه يشكّ في كون المورد من مصاديقه أو مصاديق السهو الذي هو موضوع الروايه؟

الحق أن يقال: إنّنا إن بنينا على أنّ الروايه في حدّ ذاتها عامّه لحال العمد و لكن خصّصناها بغيره تخصيصاً عقلياً من جهه استقلال العقل بمنافاه الجزئيه و الشرطيّه مع عدم إضرار النقص العمدي، أمكن التمسك بعموم المذكور لهذا المقام؛ لأنّ المتيقن من مورد استقلال العقل في النقص العمدي إنّما هو حال العلم بالعمديّه، فيكون حال الشكّ فيها صالحاً و محتملاً عقلاً لأنّ يحكم عليه بحكم «لا تعاد» و المفروض تماميه العموم و الإطلاق في الروايه، فلا مانع من الأخذ به.

و إن بنينا على أنّ الروايه لا تكون عامّه بالنسبه إلى حال العمد و أنّ لها الانصراف إلى غيره عرفاً مع إمكان الشمول عقلاً كما اخترناه كان المقام من باب التمسك في الشبهه المصدقيه، لأنّ الانصراف ثابت عن العمد الواقعي حال الترك، سواء بقي الالتفات إلى عمديّته في ما بعد أم عرض الاشتباه، فالمنصرف إليه هو السهو الواقعي حال الترك في مقابل العمد الواقعي حاله، فلا محاله إذا شكّ في مورد أنّه من أحد القسمين كان شبهه مصدقيه لهذه الروايه و انحصر المرجع فيه في القواعد الآخر.

السادس: بناء على المختار من عدم شمول الروايه الشريفه للزياده لو دلّ دليل على مبطلته الزيادة للصلاه فلا إشكال، بمعنى أنّه لا معارض لذاك الدليل من ناحيه هذه الروايه، و أمّا بناء على شمول الروايه للزياده، فهذه الروايه تكون حاكمه على ذاك الدليل، كما تكون حاكمه في طرف النقص على دليل الجزئيه و

الشرطيّه، حيث إنّهما يدلّان على إضرار نقص الجزء و الشرط عمداً كان أم سهواً.

و وجه الحكومه أنّ مفاد هذه الروايه عدم بطلان الصلاه من خلل فيها إلاّ من الخلل في الأشياء الخمسه، فمفادها تسليم الخللّيه و أنّ مقتضاها البطلان لو خلّيت و طبعها، فلا محاله تكون حاكمه على دليل إثبات أصل الخللّيه، هذا.

و ذكر شيخنا المرتضى قدّس سرّه في رسائله أنّه لو كان دليل الزيادة مصرّحاً بالزيادة السهوّيّه كان أخصّ مطلق من هذه الروايه، لشمول هذه الروايه للنقيصه السهوّيّه أيضاً، و ذلك مثل قوله عليه السلام: «إذا استيقن أنّه زاد في المكتوبه استقبل» حيث إنّ مقتضى تجدد الاستيقان بعد المكتوبه وقوع الزيادة في حال المكتوبه سهواً، فيكون نصّاً في الزيادة السهوّيّه. (1)

أقول: ما ذكره قدّس سرّه من كون النسبه عموماً مطلقاً يتمّ بناء على المعنى الثاني من المعاني الثلاثه التي ذكرناها للروايه، و هو شمول المستثنى منه للزيادة دون المستثنى؛ إذ مفاد الروايه على هذا عدم بطلان الصلاه بشيء من الزيادة و النقيصه في شيء من الأجزاء و الشرائط.

و أمّا بناء على المعنى الثالث و هو شمول المستثنى منه و المستثنى معاً للزيادة فلا، إذ النسبه على هذا عموم من وجه؛ لأنّ مفاد الروايه عدم بطلان الصلاه بشيء من الزيادة و النقيصه في غير الأشياء الخمسه، و مفاد ذاك الدليل بطلانها بالزيادة السهوّيّه في جميع الأجزاء و الشرائط، فيتحقّق لكلّ من الطرفين مادّه افتراق و يجتمعان في الزيادة السهوّيّه في غير الأشياء الخمسه.

فنقول: لو كان لأحد الدليلين لسان حكومه على الآخر فلا إشكال في تقديمه و

ص: ٢١٧

(١ - ١) - لا يخفى أنّ الروايه في باب خلل الركوع من الوسائل ليس بهذه الصوره، بل هي حسنه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استيقن أنّه قد زاد في الصلاه المكتوبه ركعه لم يعتدّ بها و استقبل الصلاه استقبالا إذا كان قد استيقن يقيناً» إلاّ أن يكون في مقام آخر بتلك الصوره.

لو كان النسبه عموما من وجه كما هو الحال في طرف النقص بين هذه الروايه و بين دليل الجزئيه و الشرطيه، حيث أنّهما يعّمان السهو و العمد في الجزء الخاص و الشرط الخاص، و الروايه شامله للسهو وحده في جميع الأجزاء و الشروط، و لكنّ الأمر على خلاف ذلك في هذا المقام فليس للروايه لسان حكومه على ذاك الدليل المتعرّض لخصوص الزيادة السهويه، لأنّ مفاد هذه الروايه عدم بطلان الصلاه بالزيادة السهويه، و مفاد ذاك الدليل بطلانها بالزيادة السهويه، و ليس بين هذين المضمونين إلاّ التعارض و التكاذب في مورد اجتماعهما، مضافا إلى أنّه مع تسليم الحكومه لا يمكن تقديم الروايه على ذاك الدليل؛ إذ يلزم انحصار مورد ذاك الدليل في الأشياء الخمسه، و قد عرفت أنّ القابل منها للزيادة اثنان و هما الركوع و السجود، فيلزم تخصيص ذاك العام إلى فردين، و هو من البشاعه بمكان.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّ الروايه بجميع معانيها لا يمكن معارضتها مع ذاك الدليل، أمّا بناء على عدم شمولها للزيادة رأسا فواضح، و أمّا بناء على شمول المستثنى منه فقط للزيادة فلكون ذاك الدليل أخصّ مطلقا من هذه الروايه، و أمّا بناء على شمول المستثنى منه و المستثنى معا للزيادة فلما عرفت من عدم الحكومه أولا، و لزوم التخصيص المستبشع على تقدير تقديم الروايه ثانيا.

و إذن فينحصر أمر ذاك الدليل في ملاحظه التعارض بينه و بين سائر الأدلّه مثل مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن سفيان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام: «تسجد سجدي السهو في كلّ زياده تدخل عليك أو نقصان» حيث إنّّه خاص بالزيادة السهويه، و مضمونه عدم البطلان، فيكون بينه و بين ذاك الدليل تباين كلّّي، و ملاحظه المرجّحات بين طرفي هذا التعارض موكوله إلى الفقه، هذا هو الكلام في النقل الخاص.

و أمّا النقل العام فهو حديث الرفع، و قد مرّ الكلام في شموله للمقام و عدمه في باب الشكّ في أصل التكليف فليراجع.

الأمر الرابع: لو شك بعد ثبوت أصل الجزئية و الشرطيه في ثبوتهما مطلقا حتى في حال

العجز عن الجزء و الشرط و اختصاصهما بحال قدره

و لم يكن لدليل الجزئية و الشرطيه إطلاق لفظي حتى يؤخذ به و يحكم بثبوتهما حال قدره على الجزء و الشرط و بسقوط الأمور به حال العجز عنهما؛ لأن العجز عنهما عجز عن المركب، و لا كان لدليل الأمور به بعد إجمال دليل الجزئية و الشرطيه إطلاق حتى يؤخذ و يحكم بثبوت الأمور به حال العجز عن الجزء و الشرط، فهل القاعده العقلية حينئذ في حق العاجز يقتضى ما ذا من الاحتياط بإتيان الناقص أو البراءه عنه؟

ف نقول و بالله الاعتصام: إن العجز على قسمين، الأول: العجز الابتدائي، و الثاني: العجز الطارى، و الثاني أيضا على قسمين، الأول: العجز الطارى في الواقعه الشخصيه، و الثاني: العجز الطارى في الوقائع المتعدده، فالأول مثل ما إذا بلغ المكلف عاجزا عن السوره مثلا، و الثاني مثل ما إذا كان قادرا عليها من أول الظهر إلى وسط الوقت ثم طرأ العجز في نصف الآخر، فقد اختلف الحال حينئذ في الواقعه الشخصيه بالعجز و قدره، و الثالث مثل ما إذا كان قادرا عليها في الأيام المتقدمه ثم طرأ العجز في اليوم الحاضر من أول الوقت إلى الغروب، فإن كان العجز طارئا في الواقعه الشخصيه فهنا احتمالان: الأول عدم التكليف في حال العجز رأسا، و الثاني ثبوت التكليف بالناقص، و التكليف بالناقص أيضا يكون فيه ثلاثه احتمالات.

الأول: أن يكون التكليف به على وجه كان الامتثال له امثالاً - للتكليف بالتمام المعجوز عنه، بأن يكون الناقص في حال العجز محصلا للمصلحه المطلوبه من

التأم في حال قدره بعينها.

و الثاني: أن يكون التكليف لا- على هذا الوجه بأن يكون التكليف بالناقص تكليفاً مستقلاً ثابتاً في حال العجز في قبال التكليف بالتأم الثابت في حال قدره، وهذا يمكن على نحوين:

الأول أن يكون لهذا التكليف ارتباطاً بالتكليف بالتأم بأن يكون الناقص حال العجز محصياً لا لمرتبته نازله من المصلحة التامة الحاصلة بالتأم حال قدره.

و الثاني أن يكون التكليف به غير مرتبط بذاك التكليف رأساً بأن يكون الناقص في حال العجز محصياً لا لمصلحه مغايره للمصلحة الحاصلة بالتأم بالكلية.

و لا إشكال في حكم شيء من هذه الأقسام بحسب العقل، فإنه مستقل بالاحتياط بإتيان الناقص في ما إذا احتمل ثبوت التكليف به على الوجه الأول؛ لأن المفروض تنجز التكليف بالتأم في أول الوقت لمكان القدره عليه فيه، و الامتثال القطعي له و إن كان لا يمكن في حال العجز، و لكن الاحتمالي ممكن، لفرض احتمال كون الناقص امتثالاً للتأم، و العقل مستقل بعد عدم إمكان الموافقه القطعيه للتكليف المنجز الفعلي بلزوم الموافقه الاحتماليه و عدم تجويز المخالفه القطعيه، فإتيان الناقص موافقه احتماليه، و تركه مخالفه قطعيه، فالعقل مستقل بلزوم الأول و عدم جواز الثاني، كما أنه مستقل بالبراءه عن إتيان الناقص في صورته القطع بعدم كون التكليف به على الوجه الأول، و كونه على تقدير الثبوت على أحد الوجهين الآخرين، فإن الشك حينئذ راجع إلى الشك البدوي في التكليف، و من المعلوم أن الأصل فيه البراءه.

و من هنا يعلم الحال في العجز الابتدائي؛ (1) لأن المفروض عدم تنجز التكليف بالتأم فيه في زمان، فالشك في التكليف فيه أيضا شك بدوي و الاصل فيه البراءه.

ص: ٢٢٠

بقى الكلام فى العجز الطارى فى الوقائع المتعدده، فنقول: لا إشكال فى عدم جريان الاشتغال العقلى هنا كما كان جاريا فى العجز الطارى فى واقعه الشخصيه، و ذلك لأن الشكّ هنا فى أصل ثبوت التكليف فى نفس الواقعه لا فى سقوطه فى جزئها اللاحق بعد تنجزه و ثبوته فى جزئها السابق، و أمّا التنجز و الثبوت فى الوقائع السابقه فلا يصلح موضوعا لحكم العقل فى هذه الواقعه المفروض كونها واقعه برأسها أجنبيّه عن تلك الوقائع.

كما أنّه لا محلّ للتمسك بقاعده «الميسور لا يسقط بالمعسور» لثبوت التكليف فى الباقي بتقريب أنّ الأجزاء و الشرائط المقدوره محكومّه بحكم القاعده ببقاء حكمها الثابت لها فى الوقائع المتقدمه و عدم سقوطه فى هذه الواقعه بواسطه معسوريّه الجزء أو الشرط المعجوز عنها.

و وجه عدم المحلّ أمّا أولا فلأنّ الظاهر من هذه القاعده و أمثالها كونها وارده فى مقام الإرشاد و الموغظه، و محلّ النظر فيها ما إذا كان فى البين امور متعدده راجحه بحيث كان كلّ منها موضوعا على حده للرجحان، سواء كان الرجحان وجوبيا أم استحبابيا و لم يتمكن المكلف من إتيان مجموعها، و لكن تمكّن من البعض، كما أنّ ذلك أيضا هو الحال فى استعمالاتها العرفيه، فنراهم يستعملونها فى حقّ من كان دأبه الإحسان إلى غيره بمقدار عشره توأمين مثلا لا أنقص من هذا المقدار، فعجز عن هذا المقدار فى زمان مع التمكن من بعضه، و كذلك يستعملونها فى الواجبات، فنراهم يستعملونها فى حقّ من كان عليه دين بمقدار عشره توأمين فلم يتمكن من أداء تمامه مع التمكن من أداء بعضه.

و بالجمله، فاستعمال الشارع لها ليس مغايرا لهذه الاستعمالات و ليس الغرض منها فى كلام الشارع تشريع الحكم و إنشائه فى أجزاء المركّب المأمور به عند فقد التمكن من بعض أجزائه و شرائطه مع بقاءه بالنسبه إلى الباقي، و وجه ذلك أنّه

نحتاج فى صدق عدم سقوط شىء فى حال ثبوت هذا الشىء بعينه فى الحال السابق.

و إن شئت قلت: نحتاج إلى اتّحاد الشىء الثابت فى الحال السابق مع الثابت فى اللاحق، فهو نظير البقاء فى باب الاستصحاب حيث يعتبر فيه اتّحاد القضيتين المتيقّنه و المشكوكه. فيعتبر فى مورد جريان القاعده أن يكون حكم الميسور فى حالتى القدره على المعسور و العجز عنه واحداً، كما هو الحال فى الامور الراجحه المستقله التى صار بعضها ميسورا و بعضها معسورا، و هذا مفقود فى الميسور من أجزاء المركّب، فإنّه لو كان لها فى هذا الحال حكم فليس إلّا الوجوب النفسى، و قد كان الثابت لها فى حال القدره على الكلّ هو الوجوب الغيرى.

و أمّا ثانياً: فلأدّن الاستدلال بالقاعده فى المقام يتنى على أحد من ثلاثه وجوه، إمّا بأن يقال: إنّ المراد عدم سقوط شخص الوجوب مع الإغماض عن الغيريه و النفسيه؛ لأنّ هاتين الجهتين ليستا من الأسباب المعدّده للوجوب بنظر العرف، و إمّا بأن يقال: إنّ المراد عدم سقوط الجامع بين الوجوبين، و إمّا بأن يقال: إنّ المراد عدم سقوط الوجوب النفسى، لكن بدعوى أنّ هذا الموضوع أعنى الأجزاء الميسوره عين الموضوع السابق أعنى مجموع الأجزاء، غايه الأمر أنّه يشترط على هذا أن يكون الجزء الميسور مشتملاً على معظم أجزاء الكلّ، و لا يكون الجزء المعجوز عنه من الأجزاء الرئيسه.

و أمّا وجه الحاجه إلى إحدى تلك المسامحات فهو توقّف صدق عدم السقوط عليها كما تبين وجهه من السابق، فتكون القاعده مساوقه للاستصحاب بناء على جميع هذه الوجوه، بحيث لو كان القاعده ساقطه كان الاستصحاب جارياً، فإنّه إمّا يستصحب شخص الوجوب مع الإغماض عن الغيريه و النفسيه، و إمّا يستصحب الجامع بين الوجوبين، و هذا من القسم الثالث من استصحاب الكلّى، حيث إنّ الشكّ فيه ناش من الشكّ فى حدوث فرد من الكلّى مقارنة لزوال فرد الآخر، و

إمّا يستصحب الوجوب النفسى بدعوى الاتحاد العرفى فى الموضوع، و هو نظير استصحاب الكزيه فى الماء الذى نقص عن الكم الذى كان عليه فى حال اليقين بالكزيه.

فنقول: أمّا الوجه الأول فمخدوش بأنّ العرف يفرّقون بين الإراده الغيريه و الإراده النفسيه، و وضوح الفرق بينهما بمثابة لا يصحّ أن ينسب الجهل به إلى أهل العرف، و أمّا الوجه الثانى فهو و إن كان سليما عن الخدشه فى أصل القسم الثالث من استصحاب الكلى، فإنّ التحقيق صحته و عدم توقّف بقاء الكلى على بقاء فرده و صدقه مع تبدل الفرد.

و لكن يرد عليه أنّ جعل الجامع جائز إذا كان له أثر، و أمّا إذا كان حكما بلا أثر فلا معنى لجعله بوصف جامعته بمعنى عدم انفعال شيء من خصوصياته، فكما لا يمكن أن يتحقّق النوع فى الخارج بوصف نوعيته فكذلك لا يمكن أن يتحقّق الإراده فى النفس بوصف جامعيتها بين الغيريه و النفسيه، و هذا من البداهه بمكان.

بقى الوجه الثالث، و التحقيق سلامته عن الخدشه و عليه يلزم اختلاف الحكم حسب اختلاف الموارد فى صدق الاتحاد العرفى، و هو غير منوط بمجرد المعظميه فى الكم، فإنّه ربّما يكون انتفاء الجزء اليسير معدما للموضوع بنظر العرف لكثرة دخله و الاهتمام بشأنه، هذا حال الاستصحاب.

و أمّا القاعده فبعد حملها على العموم الأجزائى بإحدى المسامحات الثلاث يصير حالها كحال الخبرين الآخريين، أحدهما النبوى صلى الله عليه و آله «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» و الاخرى العلوى عليه السلام «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ» تقريب الاستدلال بالأول أنّ الظاهر كون «من» تبعيضيّه و «ما» موصوله، فيكون المعنى: إذا أمرتكم بشيء ذى تعدّد و لم تقدروا على بعضه فأتوا بعضه الذى استطعتم، و قيد التعدّد و عدم قدره لا- يحتاج إلى تقديرهما، لأنّهما مستفادان من قوله: «منه» و من قوله: «ما استطعتم»، و أمّا كون «من» تبيسيّه أو

زائده أو بمعنى الباء و«ما» مصدرية زمانية على الكل لتكون الرواية مساوقة لأدله الحرج و يكون المعنى أنّ الأوامر الشرعية باقية ما دام الاستطاعة على متعلقاتها، فهو خلاف الظاهر، بل الأوّل و هو كون «من» تبييته غير محتمل، لعدم مسبوقيته بمجمل كما فى خاتم من فضّه.

و تقريب الاستدلال بالثانى أنّه يتعيّن كون الكلّ الأوّل مجموعيًا، والثانى استغراقيا؛ إذ لا يستقيم المعنى على كونهما استغراقيين أو مجموعيين، أو كون الأوّل استغراقيا، والثانى مجموعيًا كما هو واضح، ولكن لا يخفى أنّه يحتاج مع ذلك إلى ظهور الروايتين فى العموم الأجزائى و الحكم التشريعى، دون ما تقدّم ذكره من العموم الأفرادى و الإرشاد العقلى، فبعد هذا الظهور يصير حال الروايتين كحال روايه الميسور بعد إحدى المسامحات الثلاث.

و حينئذ فنقول: يرد على الكلّ أنّ الحمل على العموم الأجزائى مستلزم للتخصيص المستبشع و كون الخارج عن الروايات أكثر من الداخل فيها، و ذلك لكثرة الواجبات المركّبه التى لا يجب بعض أجزائها عند عدم التمكن من بعضها الآخر كالصوم و الحجّ و الغسل و الوضوء و غير ذلك، و كلّما ورد فى كلام الحكيم عامّ أو مطلق كان حمله على عمومّه أو إطلاقه مستلزما لمثل هذا التخصيص، فلا بدّ من الالتزام فيه بأحد أمرين صونا لكلامه عن البشاعه، أحدهما أن يقال: إنّّه يكشف ذلك عن وجود قيد متّصل بالكلام مقالى أو حالى كان الخارج معه قليلا أو معدوما، و صار هذا القيد مفقودا علينا بواسطة عدم نقل الرواه، و الثانى أن يقال: إنّ المراد معنى آخر غير ما هو ظاهر الكلام، و على كلّ حال فيسقط الكلام عن قابليّه التمسك بعمومه أو إطلاقه ما لم يتأيد بعمل العلماء رضوان الله عليهم، فإنّه يستكشف بعملهم كون المقام من موارد ثبوت ذاك القيد المفقود علينا.

و حينئذ فنقول: أمر هذه الروايات دائر بين أمرين، الأوّل: الحمل على العموم

الأجزاءى و الالتزام بوجود القيد متصلا و لم ينقله الرواه، و الثانى: حملها على العموم الأفرادى.

و لا- يتوهم كون الروايات على تقدير إرادته هذا المعنى توضيحا للواضح و تبيينا للمتيين، و ذلك لأن من جبلتات نفوس الناس أنهم إذا عجزوا عن مرتبه عاليه من الإحسان أو الضيافه أو غيرها من الأفعال الخيريّه رغبوا عن الإقدام على المرتبه النازله، فأى غضاضه فى أن يكون الشارع ردعهم عن هذا المطلب الجبلّى، و أيضا فليس هذا بأوضح من وجوب إطاعه الله و إطاعه رسوله و وجوب تجنّب النفس عن الضرر، بل الثالث من جبلتات النفوس بل جميع طبقات الحيوان مجبوله على رفع الضرر من أنفسها، (١) بل و اختيار أخفّ الضررين عند الدوران، و مع ذلك قد ملأ الكتاب و السنّه من الأمر بإطاعه الله و رسوله و التجنّب عن غضب الله و عذابه و ناره و جهنّمه و غير ذلك، فأمر هذه الروايات ليس بأعظم من تلك الأوامر.

ثمّ على تقدير بعد إرادته هذا المعنى من الروايات فحملها على العموم الأجزاءى و الالتزام بعدم نقل الرواه للقيد المتصل أيضا بعيد، فإنّ من دأب الرواه نقل القرائن المتصله بالكلام التى يتغير المعنى بسببها حتىّ الحالتيه منها، فعدم نقلهم للقرينه المتصله فى المقام بعيد عن حالهم فى الغايه، بحيث لو دار الأمر بين هذا البعيد و بين الحمل على ذلك المعنى البعيد فالثانى أخفّ بعدا قطعا، هذا.

و لا يتوهم (٢) جريان إشكال التخصيص المستبشع فى الاستصحاب على الوجه الثالث، فإنّ الاستصحاب حيث إنّه من الأصول و موضوعها الشكّ فلا جرم يكون مواضع ثبوت الإجماع على خلافه خارجه عنه من باب التخصّص.

ص: ٢٢٥

١- ١) - كما فى الحمار و نحوه حيث يسرع فى المشى برؤيه آله الضرب، و كما فى الهزّه و نحوها حيث تفرّ برؤيه ذلك. منه عفى عنه.

٢- ٢) - توضيح: ليس هذا من الاستاد دام ظلّه، بل هو من نفسى الحقيره، منه عفى عنه.

الأمر الخامس: إذا دار الأمر بين اعتبار وجود شيء بالجزئية أو الشرطية و بين اعتبار عدمه بالمانعية أو القاطعية

كان من باب الدوران بين المتباينين و ليس من باب الدوران بين المحذورين، لإمكان الاحتياط بإتيان العمل مرتين مع هذا الشيء مرّه و بدونه اخرى، نعم لو قام الإجماع على مضرّيه التكرار في العباده كان من باب الدوران بين المحذورين و مقاما للتخيير، و حيث جرى ذكر المانع و القاطع ناسب بسط الكلام في بيان الفرق بينهما مفهوما و بيان الأصل المعمول عند الشبهه في كلّ منهما حكميه أم موضوعيه.

فنقول: أمّا الفرق بينهما مفهوما فهو أنّه تاره يعتبر عدم واحد مستمر من أوّل العمل إلى آخره في عرض أجزائه و شرائطه، و يكون هذا العدم واحدا من أجزائه أو شرائطه، و ذلك كعدم التكلم في الصلاه، و حينئذ فانتفاء هذا العدم لا يورث اختلالا في الأجزاء او الشرائط السابقه بمعنى أنّها باقيه على صحّتها التأهليّه، و إنّما يمنع عن تحقّق أصل العمل لانتفاء جزئه أو شرطه العدمي.

و اخرى يعتبر هذا العدم في العمل على وجه يكون مرتبطا بتمام أجزائه و شرائطه و ذلك بأن يكون قيذا ساريا في تمام الأجزاء و الشرائط بأن يعتبر في كلّ جزء و شرط أن لا يتحقّق الشيء الفلاني مقارنا له و لا لاحقا، و ذلك كعدم الحدث في الصلاه، و حينئذ فانتفاء هذا العدم يورث اختلال نظام الأجزاء و الشرائط المتقدّمه و يمحو عنها صوره الجزئيه و الشرطيّه، فوجود الشيء في الصوره الاولى يكون مانعا لأصل العمل، و في الثانيه قاطعا له، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني فلأنّه قد قطع استمرار العدم الذي كان به قوام الأجزاء و الشرائط السابقه.

و أما بيان الاصل عند الشك فاعلم أنه اذا شك (١) في مانعيه شيء و عدمها أو قاطعيته و عدمها فالأصل فيه واضح، لأن الشك فيه راجع إلى الشك في تقيّد المأمور به بهذا العدم و عدم تقيّده، فيكون من جزئيات الشبهه بين الأقلّ و الأكثر، و يكون مبتيا على الخلاف في تلك المسأله، و قد مرّ أنّ التحقيق فيها البراءه.

كما أنّه لا خفاء في الأصل في الشبهه الموضوعيّه أعني الشكّ بعد الفراغ عن مانعيه الشيء أو قاطعيته في حدوثه في أثناء العمل و عدم حدوثه، فإن الأصل فيه عدم التحقّق، غايه الأمر أنّ أصله عدم المانع يحرز بسببها بعض الأجزاء و الشرائط مع إحراز الباقي بالوجدان، و أصله عدم القاطع يحرز بسببها قيد الأجزاء و الشرائط مع إحراز ذواتها بالوجدان، و لا يرد أنّ الثاني أصل مثبت بلحاظ أنّ الأصل المثبت للقيد لا يثبت إضافه الذات إلى القيد و تقيدها به، و ذلك لأنّ الواسطه خفيّه.

كما أنّه لا- كلام في عدم جريان أصل الصحه عند الشكّ في وجود المانع في الأثناء، فإن الأجزاء المتقدمه باقيه على الصحه التأهليه قطعاً، و الأجزاء اللاحقه لم يؤت بها بعد، و كذلك الكلّ، و عدم المانع في الحال مشكوك، فلا محلّ لأصله الصحه في شيء.

إنّما الكلام و الإشكال فيما إذا قلنا بعدم جريان أصله العدم و جريان أصل الصحه و كان الشكّ في وجود القاطع في الأثناء، فإنّه ربما يقال بجريان هذا الاصل في الأجزاء المتقدمه بتقريب أنّ هذه الأجزاء كانت في السابق بحيث لو انضمّ اليها الأجزاء اللاحقه كانت صحيحه، فالأصل بقاء هذا المعنى فيها.

ص: ٢٢٧

١- ١) - المراد بالشبهه الحكميّه ما كان وظيفه رفعها من شأن الشارع، سواء كانت الشبهه في طرف الحكم، كما في الشكّ في أصل مانعيه التكلّم، أم في طرف الموضوع من حيث المفهوم بعد الفراغ عن أصل الحكم، كما في الشكّ في أنّ التكلّم المانع هل هو الأعمّ من المشتمل على حرف واحد، أو المشتمل على حرفين، أو هو خاصّ بالثاني. منه عفى عنه.

و بعبارة اخرى: كان لتلك الأجزاء فى السابق إمكان الجزئيه فالأصل بقاء هذا الإمكان فيها فى اللاحق، و ذلك لأن القاطع و لو فرض كونه فى السابق فى علم الله تعالى بحيث يوجد فى اللاحق، و المفروض مضرئته حينئذ حتى بالنسبه إلى الأجزاء السابقه أيضا، و لكن الأجزاء السابقه قبل تحقق القاطع لا يخرج بمجرد هذا العلم عن وصف إمكان الجزئيه.

نعم بعد تحقق القاطع فى الخارج يصير عدم الجزئيه ضروريا، و ذلك ضروره أن الممكن لا يزول عنه وصف الإمكان بمجرد تعلق علم البارى تعالى بتحقيقه أو عدم تحقيقه فى اللاحق؛ و لهذا نقول بأن المعصيه الصادره عن العبد فى اللاحق فى علم الله تعالى لا يخرج بمجرد هذا العلم عن كونه اختياريا و مقدورا للعبد، نعم بعد التحقق الخارجى يصير ضروريا.

لا- يقال: إن إمكان الجزئيه الذى جعلته مجرى للاستصحاب ليس حكما شرعيا و لا- موضوعا للحكم الشرعى، كما هو واضح، فكيف يكون هذا الاستصحاب جاريا.

لأننا نقول: لا يعتبر فى شمول «لا تنقض» إلا كون المقام مما تناله يد الجعل و يكون إثباته و رفعه من وظيفه الشرع، سواء كان حكما شرعيا أم موضوعا أم لم يكن شيئا منهما و لكن كان منشؤه بيد الشرع، فيمكن شمول «لا تنقض» حينئذ أيضا باعتبار المنشأ، فلا وجه لعدم عمومه، و ذلك مثل استصحاب الصيحه، فإن الصيحه أمر عقلى ينتزعه العقل من الفعل التام الأجزاء و الشرائط المعبره فى المأمور به، و إن شئت قلت: من موافقه الفعل الخارجى للمأمور به أو لغرض الأمر، و مع ذلك يشملها عموم «لا تنقض» باعتبار أن منشأها و هو الأمر بيد الشارع.

فنقول: إمكان الجزئيه فى هذا المقام من هذا القبيل، و ذلك لأنه كما يمكن للشارع أن يرفع قيديّه عدم القاطع للأجزاء واقعا حتى تكون الأجزاء ممكنه الجزئيه واقعا عند وجود القاطع، كذلك يمكنه أن يرفع القيديّه فى حال الشك فى وجود القاطع حتى يكون بقاء إمكان الجزئيه فى حال الشك فى وجود القاطع محفوظا، هذا.

و لكنّ التحقيق عدم الجدوى مع ذلك في هذا الاستصحاب، و ذلك لأنّ غايه ما يلزم من هذا البيان و يفيد الاستصحاب المذكور إثبات الصحه في الأجزاء السابقه، و أمّا الأجزاء اللاحقه فهي بعد مشكوكه الصّحّه و الفساد، و ذلك لوضوح أنّ وجود القاطع على تقدير ثبوته واقعا كما يكون مضرًا بالأجزاء السابقه كذلك يكون مضرًا باللاحقه، ففي الأجزاء السابقه حيث كان لإمكان جزئيتها حاله سابقه، أمكن إثبات التعيّد بعدم القاطعيه بالاستصحاب، و أمّا الأجزاء اللاحقه فلا يمكن فيها ذلك لعدم الحاله السابقه، لأنّها من أوّل الوجود يشكّ في إمكان جزئيتها و عدمه.

نعم لا يزم رفع القاطعيه واقعا في حال الشكّ و ثبوت إمكان الجزئيه في الأجزاء السابقه ثبوته في الأجزاء اللاحقه أيضا عقلا، و لكنّ البناء على عدم أخذ اللوازم العقليه في الاصول، فمن الممكن ثبوت التعيّد بعدم القاطعيه من حيث إمكان الجزئيه في الأجزاء السابقه و عدم ثبوته من حيث الإمكان في الأجزاء اللاحقه.

و إذن فاستصحاب الأهليه و الإمكان بالمعنى المذكور لا يجدى في إثبات صحه المركب، و على هذا فيشترك الشكّ في وجود المانع و في وجود القاطع في عدم الانتفاع بأصل الصحه فيهما، نعم لا إشكال في أصاله العدم في كليهما.

الأمر السادس في شرط اجراء البراءه

اشاره

فنعول: أمّا شرط البراءه العقليه عند الشكّ في التكليف فهو الفحص عن أدلته و عدم الظفر بها. وجه الشرطيه أنّ ما يجب على المولى إنّما هو نصب الحجّه و إقامه البيان على التكليف للعبء على نحو أمكن الوصول إليه بالأسباب العاديه، و ليس عليه أزيد من ذلك بحكم العقل، فلو كانت الحجّه قائمه واقعا و أمكن الوصول إليها بالأسباب العاديه كان وجودها الواقعي بمنزله وجودها العلمى.

فلو تهاون المكلف في الفحص و وقع في خلاف الواقع استحق العقوبه، لتمايمه الحجه عليه، و لا إشكال في ذلك أى استحقاق العبد للعقوبه عقلا على مخالفه الواقع مع كون الحجه عليه بحيث أمكن الوصول إليها بالأسباب العاديه.

إنما الكلام و الإشكال فيما إذا كان التكليف بحسب الواقع موجودا و لم يكن الحجه عليه بهذا النحو، بحيث لو فحص المكلف عن أدلته انجز أمره بالأخره إلى البراءه، و لكنّه لم يتفحص و بنى من أوّل الأمر على البراءه فوقع في خلاف الواقع، فهل يستحق العقوبه حينئذ أو لا؟.

ذهب شيخنا المرتضى قدس سره إلى الأوّل، نظرا إلى أنه صار مرتكبا للحرام مثلا- بلا- عذر و ذلك لأنّ العقل يلزم بأحد الأمرين، إمّا الفحص عن التكليف و الاستراحه، و إما الاحتياط مع عدمه، و هذا الشخص خالف كلا- الأمرين، فليس له عذر مسموع، نعم هو في الواقع بحيث لو فحص عن الدليل لم يظفر به، و مجرد ذلك لا يصير عذرا ما لم يصدر عنه الفحص.

و الحق عدم تمايمه ما ذكره قدس سره، و يظهر وجهه بملاحظه أنّ استحقاق العقوبه على مخالفه الواقع الثابت هل هو دائر مدار الفحص و عدمه، فيثبت مع الثانى و لا- يثبت مع الأوّل، أو أنّه دائر مدار ثبوت البيان واقعا على نحو ما ذكرناه و عدم ثبوته كذلك؟ فيستحقّ مع الأوّل من غير فرق بين الفحص و عدمه، و لا يستحقّ مع الثانى من غير فرق بينهما أيضا، فعلى التقدير الأوّل يكون وجه حكم العقل بلزوم الاحتياط مع عدم الفحص هو الحذر عن العقوبه المترتبه على مخالفه الواقع مع ترك الفحص، و على الثانى يكون وجه حكمه بلزوم الاحتياط تردّد أمر المكلف بين ثبوت البيان المذكور فى حقه حتّى يكون المنجز فى حقه تاما فيستحق العقوبه، و بين عدم ثبوت هذا البيان حتّى لا يكون المنجز تاما فلا يستحقّ العقوبه، فيلزم الاحتياط دفعا لهذا الضرر المحتمل.

و حينئذ فحكم العقل بوجوب الاحتياط هنا يكون نظير حكمه بوجوب الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى، فإنّ حكمه بوجوب الاحتياط فى كلّ من

الأطراف أيضا لأجل احتمال أن تكون الحجّة الواقعيّة موجوده فيه، فكما أنّه لو ترك الاحتياط في أحد الأطراف وصادف عدم وجود الحجّة فيه لم يستحقّ العقوبه، فكذلك عند الشكّ في التكليف مع تردّد الأمر بين ثبوت البيان المذكور و عدمه أيضا لو ترك الاحتياط وصادف عدم البيان واقعا لم يستحقّ العقوبه أيضا.

و حينئذ فنقول: الظاهر أنّ حكم العقل بلزوم الاحتياط في موارد الشكّ في التكليف قبل الفحص إنّما هو لأجل احتمال أن يكون البيان المذكور ثابتا، فيكون العقاب عقابا مع البيان، ومعنى ذلك تسليم العقل أنّه لو لم يكن البيان المذكور ثابتا لم يكن العقاب موجودا، لأنّ للعقل حكما تنجيزيا بثبوت العقاب على كلّ تقدير مع ثبوت التكليف واقعا.

و على هذا فكما يكون ثبوت التكليف واقعا من أجزاء الحجّة و المنجز للتكليف، كذلك يكون ثبوت البيان المذكور أيضا متمّما للحجّة و المنجز، فكما لا يستحقّ العقوبه بترك الفحص مع عدم ثبوت التكليف واقعا، فكذلك لا يستحقّ العقوبه بتركه مع عدم ثبوت البيان المذكور و لو مع ثبوت التكليف واقعا، من غير فرق بين صورته الفحص و عدمه، فإنّ عقاب المكلف التارك للفحص حينئذ عند المولى العالم بعدم ثبوت البيان المذكور واقعا يكون عقابا بلا بيان و إن كان المكلف جاهلا بأنّ عقابه عقاب مع البيان أو بدونه، فإنّ جهله لا يجوّز عقاب المولى مع علمه بكونه عقابا بلا بيان.

و على كلّ حال فلا إشكال على الوجهين في أنّه ليس للعقل حكم بالبراءه جدّا قبل الفحص، هذا هو الحال في الشبهه الحكميّة.

و كذا الكلام في الشبهه الموضوعيّة، فالبراءه العقليّه فيها أيضا منوطه بالفحص؛ فإنّ موضوع حكم العقل بلزوم الفحص و عدم جواز العمل على طبق البراءه قبله إنما هو الجهل بحكم الله، و الشبهه الموضوعيه أيضا جهل بحكم الله، غايه الأمر أنّه على تقدير ثبوته يكون مضافا إلى الموضوع الشخصى، و لا- فرق في مناط حكم العقل بين أن يكون حكم الله مضافا إلى الموضوع الشخصى أو الكلّى، و

الاستحقاق و عدمه أيضا يكون الكلام فيهما ما مضى من التفصيل بين ما إذا كانت الحجّة موجوده و أمكن الوصول إليها بالطريق المتعارف، و بين غير هذه الصورة، إلا أنّ الذى سهّل الخطب فى هذه الشبهه وجود الدليل القطعى من إطلاق الأدلّه اللفظيّه على ثبوت البراءه الشرعيّه فيها قبل الفحص و هى قوله صلّى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون» و أمثاله، فإنّه بإطلاقه شامل للموضوع الشخصى المشكوك كونه من أفراد العنوان المحرّم أو المحلّل أو النجس أو الطاهر مع إمكان تبيّن الحال فيه بالفحص، هذا هو الكلام فى شرط البراءه العقليّه.

و أمّا البراءه النقليه فقد يقال بعدم اشتراطها بالفحص (1) تمسكا بإطلاق نحو

ص: ٢٣٢

١ - ١) - و التحقيق فى المقام أن يقال: لا فرق بين الشبهه الموضوعيه و الحكميّه، لا فى البراءه العقليّه، و لا فى النقليه، فالبراءه العقليّه التى هى عباره عن الترخيص المستند إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يتوقّف فى كلتا الشبهتين على الفحص عن الواقع بمقدار المتعارف؛ إذ مع عدمه و وجود الواقع و وجود الأماره المتعارفه عليه ليس العقاب بلا بيان، و هذا واضح. و أمّا البراءه النقليه فلا - بدّ أو لا - من التكلّم فى أنّه هل لأدلّته اللفظيّه من مثل حديث الرفع إطلاق شامل للشبهه بكلتا قسميها قبل الفحص، فنحتاج فى الشبهه الحكميّه التى لا - نقول فيها بعدم الفحص إلى التماس الدليل من الإجماع و غيره على وجوب الفحص؟ أو أنّها قاصره فى كلتا القسمين من شمول الشكّ الغير المفحوص عن جهات رفعه، و ذلك للبناء على أنّ لفظ ما لا يعلم، و الشكّ و أمثالهما و إن كانا يصدقان لغه بمحض عدم العلم مطلقا، و لكنهما لا - يصدقان عرفا إلا - فيما كان للشكّ استقرار، و أمّا من كان بجنبه من لو سأله يخبره بالواقع مثلا، و الحاصل يكون العلم بالواقع سهل التناول له فلا يصدق فى حقّه أنّه لا يعلم. ألا ترى أنّ من لا يعلم أنّ زيدا مطالب منه و ذو دين عليه، و لكنّه لو نظر فى دفتره لا تضح عليه الحال لا يصدق عليه أنّه جاهل بالحال؟ و على هذا بنى سيّد الأساتيد الميرزا الشيرازى طاب رسمه فى الشكوك الصلاحيّه حيث أفتى بتعلّق الأحكام على حاله استقرار الشكّ الحاصل بعد التروى، لا على مجرد حصوله، و على هذا فنحتاج فى الشبهه الموضوعيّه التى نقول فيها بالبراءه قبل الفحص إلى التماس الدليل من الإجماع، فيقتصر على مقداره و هو الشبهات التحريميّه، و باب الطهاره و النجاسه.

قوله: «رفع ما لا يعلمون»، فإنه كما يكون بإطلاقه شاملاً للموضوع المشتبه مع إمكان الفحص، فكذلك يكون شاملاً للحكم المشتبه مع إمكانه أيضاً بلا فرق، لوضوح صدق عنوان «ما لا يعلم» على المسائل المجهولة التي يتمكن المكلف من رفع الجهل فيها بالفحص، والعقل أيضاً لا يستقلّ بقبح الترخيص الشرعي قبل الفحص و لهذا يكون ثابتاً في الشبهه الموضوعيه بلا كلام و إنما يحكم بقبح العمل على طبق البراءه قبل الفحص مع عدم الترخيص الشرعي، فإذا ثبت الترخيص الشرعي بالإطلاق المذكور ارتفع حكم العقل بارتفاع الموضوع.

ص: ٢٣٥

أولاً: بأنّ هذا الإطلاق مقيد في الشبهه الحكميّه بما بعد الفحص، للإجماع القائم على وجوب الفحص فيها.

و ثانياً: بأنّ هذا الإطلاق مقيد في هذه الشبهه بما بعد الفحص بسبب العلم الإجمالي بوجود واجبات و محرمات في الشريعة؛ فإنّ من لوازم التصديق بنبوّه النبي صلّى الله عليه و آله و العلم برسالته عن الله تعالى هو العلم بثبوت تكاليف من واجبات و محرمات يكون المكلف مأخوذاً بها، و الوقائع المحتمله للتكليف بتمامها أطراف لهذا العلم، فيجب فيها بمقتضى العلم الإجمالي الفحص و الطلب.

و يرد على الأوّل أنّ الإجماع في مثل المسأله ممّا يتمشّى فيه الأدلّه الأخر من العقل و النقل لا يصلح للاعتماد، و يرد على الثاني أنّ العلم الإجمالي تاره يدعى بوجود الواجبات و المحرمات في نفس الأمر، و اخرى يدعى بوجودها فيما بأيدينا من الكتب، فإن كان المراد هو الأوّل، ففيه أنّه مع عدم تحصيل مقدار من المسائل يساوى مقدار المعلوم بالإجمال يكون العلم باقياً، فلا يكون الفحص رافعاً لأثره من وجوب الاحتياط في المسائل المشكوكه، فلا تكون البراءه جاريه فيها بعد الفحص أيضاً، و مع تحصيل هذا المقدار من المسائل يكون العلم منحللاً، و معه لا مقتضى لوجوب الفحص في المسائل المشكوكه، فتكون البراءه جاريه فيها قبل الفحص أيضاً.

و إن كان المراد هو الثاني ففيه أنّه و إن كان مفيداً للمدعى قبل تحصيل مقدار المعلوم بالاجمال من المسائل بلحاظ أنّ المسأله المشكوكه على هذا تكون من أطراف العلم قبل الفحص، و تكون شبهه بدويه بعده و ذلك لاحتمال كونها ممّا في الكتب قبل الفحص و وضوح عدم كونها كذلك بعده، إلاّ أنّه لا يفيد المدعى بعد تحصيل المقدار المذكور؛ لانحلال العلم حينئذ كما ذكرنا في الوجه الأوّل، فمقتضى العلم الإجمالي على هذا أخصّ من المدعى، كما أنّه على الوجه الأوّل كان مبيناً له هذا.

و الوجه أن يقال بتقييد الإطلاق المذكور بواسطة الأدلّة الدالّة على وجوب التفقه في الدين و التعلّم للعلوم الحقّه، فنحكم بمقتضى هذه الأدلّة في الشبهات الحكميه بوجوب التعلّم و الفحص، و يقيّد إطلاق أدلّة الرخصه في الشكوك بما بعد الفحص.

لا- يقال: إنّ مثل آيه نفر الدالّة على وجوب التفقه في الدين شامل للاصول و الفروع، فإنّ الدين ليس إلاّ عبارته عن العقائد و العمليّات، فتكون النسبه بين هذا و بين إطلاق أدلّة الرخصه عموما من وجه، لشمول الثاني للموضوعات بخلاف الأوّل، و شمول الأوّل للعقائد بخلاف الثاني، و يكون مورد الاجتماع هو الأحكام الفرعيّه التي هي محلّ الكلام.

لأنّنا نقول: و إن كان الحال في بعض من تلك الأدلّة كما ذكرت، إلاّ أنّ بعضا آخر منها يخصّ بالأحكام الفرعيّه و هو كاف في المطلوب، و ذلك مثل ما ورد في تفسير قوله تعالى: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» من أنّه يقال للعبد يوم القيامة: هل علمت؟ فإن قال: نعم، قيل: فهلاً عملت؟ و إن قال: لا، قيل له: هلاً تعلمت حتى تعمل؟.

و مثل قوله عليه السلام في من غسل مجدورا أصابته جنابه فكزّ فمات: قتلوه قتلهم الله ألا سألوا؟ ألا يممّوه.

ثمّ إنّ سنخ الحكم في هذه الأخبار بعد تقييد الإطلاق المذكور يكون كسنخ حكم العقل لو لا هذا الإطلاق، فكما كان حكم العقل لو لا- هذا الإطلاق وجوب الفحص لا لنفسه، بحيث يعاقب على تركه من حيث هو، بل هو لأجل حفظ الواقع بحيث يعاقب على تركه من حيث إفضائه إلى ترك الواقع، كذلك يكون حكم الشرع في تلك الأخبار بوجوب التعلّم أيضا لأجل حفظ الواقع لا- لمطلوبيّه في نفسه، فيكون مضمونها إرشادا إلى عين ما استقلّ به العقل لو لا وجود الإطلاق، و الحاصل أنّ وجوب التعلّم في هذا المقام يكون مثل وجوب الاحتياط الذي حكم به الشرع في بعض المقامات في كونه وجوبا طريقيّا يكون الغرض منه حفظ الواقع.

إلا أن بعضهم التجأ إلى جعل هذا الوجوب نفسيًا، حيث أشكل عليهم الأمر في الواجبات المشروطة بالوقت الخاص التي يلزم من ترك تعلم المسائل قبل وقتها فوتها في الوقت، فإنّه لو قيل حينئذ بوجوب التعلّم قبل الوقت مقدّمه، يرد عليه أنه كيف يعقل وجوب المقدّمه قبل وجوب ذبيها، فلو كان وجوب التعلّم مقدّمًا يلزم أن لا يكون العبد عاصيا بترك هذه الواجبات إذا كان مستندا إلى ترك التعلّم، فالتزموا تخلصًا عن هذا الإشكال بأنّ التعلّم واجب نفسى و أنّ العبد عاص في الفرض المذكور بتركه و معاقب عليه، لا على ترك الواجب المشروط.

و حيث أشكل عليهم حينئذ بأنّ الوجوب النفسى لتحصيل العلم فى الفرعيّات أيضا مقطوع العدم، لوضوح أنّ العلم فيها إنّما يكون مطلوبًا لأجل العمل لا لموضوعيته فى ذاته، كما هو الحال فى العقائد، مثل العلم بوحده البارى عزّ اسمه، أجابوا عن ذلك بأنّ الشىء قد يصير واجبا لنفسه و تكون الحكمة فى ايجابه لنفسه ملاحظه واجب آخر، و هذا نظير ما ذكرناه فى مبحث مقدّمه الواجب من تثليث أقسام الواجب و هى: المقدّمى، و النفسى للنفس، و النفسى للغير.

و لا يخفى أنّ مبنى الإشكال الأوّل هو مسلميته عدم تحقّق الوجوب فى الواجبات المشروطة قبل حصول الشرط، و قد حقّقنا بطلان ذلك فى بحث مقدّمه الواجب و أنّه لا فرق أصلا بين الواجبات المطلقة و بين الواجبات المشروطة التى يعلم بحصول شرطها فى ما بعد، فكما أنّ الوجوب المطلق يقتضى إيجاد المقدّمات فى محلّها، كذلك الوجوب المشروط الذى يعلم بحصول شرطه فى المستقبل أيضا يقتضى من المكلف إيجاد المقدّمات فى محلّها.

و على هذا فنحن سالمون عن دغدغه الإشكال، فإنّ الدليل الدالّ على وجوب الصلاه فى الوقت مثلا هو بعينه يدلّ على وجوب تعلّم أحكامها قبل الوقت، و كما يحصل مخالفه هذا الأمر بترك الصلاه فى الوقت مع التعلّم قبله، كذلك يحصل بترك التعلّم قبل الوقت.

و لكن يشكل الحال على مبنا فى الصبىّ الذى يعلم بحدوث البلوغ بعد

ساعتين و كان أول بلوغه مصادفا لوقت الواجب المشروط و كان ترك التعلّم فيها تين الساعتين مؤديا إلى ترك هذا الواجب في اول بلوغه، فإنّ إيجاب التعلّم هنا مستلزم للإيجاب على الصبي و قد رفع عنه القلم، فهل يقال حينئذٍ بارتفاع هذا التكليف المشروط في أول البلوغ عنه بسبب وقوع مقدّمته في زمان عدم البلوغ؟ أو يقال بأنّ الصبي و إن كان غير مكلف شرعا، و لكنّه عاقل ذو تميز و يعلم بأنّ الصلاة مثلا- تصير واجبه عليه بعد ساعتين، و أنّ ترك الواجب مفض إلى العقاب و أنّ ترك التعلّم مفض إلى ترك الصلاة، فيستقلّ العقل بإيجاب التعلّم عليه، و مع ذلك فلو تركه فصارت الصلاة منتركة لأجله يصدق أنّ انتراك الصلاة مستند إلى اختياره.

و يمكن أن يتمسك لارتفاع التكليف المذكور في أول البلوغ بحديث رفع القلم عن الصبي، فإنّه كما يدلّ على ارتفاع التكليف الفائت في حال الصباوه، يدلّ على ارتفاع التكليف الفائت في حال الكباره، مستندا إلى الاختيار في حال الصباوه، فهو نظير دليل ارتفاع وجوب قضاء الصلاة عن الحائض، فإنّه يدلّ على ارتفاع قضاء الصلاة الفائتة في حال الطهر إذا كان فوتها مستندا إلى الحيض، كما إذا كان وقت الطهر ضيقا عن الصلاة و مقدّماتها، لاستيعاب الحيض سائر الوقت.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّ المرجع في تقييد الإطلاقات في الشبهات الحكميّة هو الأخبار الخاصّة الدالّة على وجوب تحصيل العلم، و حينئذٍ فلا بأس في التكلّم في أنّ وجوب تحصيل العلم يكون من أيّ قسم من أقسام الوجوب و إن لم أر من تعرّض له.

فنقول: من جملة أقسام الوجوب، الوجوب المقدّمى، و هو على ضربين؛ لأنّ المقدّمه إمّا مقدّمه وجود، و إمّا مقدّمه علم، و لا إشكال في أنّ تحصيل العلم لحكم العمل من الوجوب و الحرمة و الإباحه لا يتوقّف عليه وجود العمل فعلا كان أم تركا، فترك شرب التتن مثلا و فعله يحصلان من المكلف من غير توقّف على علمه بحكمها، و هو واضح.

نعم إذا كان للعمل صورته و كفيته خاصه، فالعلم بالصورة و الكيفيه مما يتوقف عليه وجود العمل عادة، فالصلاه المشتمله على الأركان المخصوصه بالهيئه الخاصه و إن كان صدورها عن الفاعل اتفاقا مع جهله بهيئتها ممكنا عقلا، و لكنّه ممتنع عادة، فيتوقف إيجاد الصلاه عادة على تعلم كفيئتها، و لكن في هذه الصوره أيضا لا يتوقف وجود العمل على العلم بأصل حكمه من الوجوب و الحرمة و الإباحه، و لا إشكال في أنّ تحصيل العلم بحكم العمل لا يتوقف عليه العلم بوجود العمل، فترك شرب التتن و فعله كما لا يتوقف نفسهما على العلم بحكمهما، كذلك لا يتوقف العلم بتحققهما أيضا على العلم بحكمهما.

نعم مع بقاء العلم الإجمالى الكبير للمكلف و اختلاط الواجبات بالمحرّمات عنده كان علمه بصدور الواجبات و انتراك المحرّمات موقوفا على علمه بالواجبات و المحرّمات و تمييزه بينهما، و لكن لا يتمشى ذلك مع انحلال العلم فى الشبهات البدويه فى التكليف، فإذا كان شرب التتن مردّدا بين الحرمة و الإباحه يحصل العلم بعدم مخالفه المولى بالاحتياط، و لا يتوقف على العلم بحكم شرب التتن واقعا من الحرمة و الإباحه.

فتحصّل أنّ تحصيل العلم مقدّمه وجوديه للعمل فى بعض المقامات، و علميه فى بعض آخر، و لا يكون شيئا منهما فى ثالث، فلا يمكن الالتزام بالوجوب المقدمى لتحصيل العلم فى الفرعيّات على سبيل الكليه.

الوجوب الطريقي

و من جمله أقسام الوجوب، الوجوب الطريقي، و هو عبارته عن إيجاب شىء بغرض إحراز شىء آخر من المكلف، كما لو كان الواجب الواقعى شيئا، و كان وجوبه مشتبهها على المكلف، فأمره المولى بعنوان آخر ممكن الانطباق على هذا الشىء، و مثاله فى الشرعيّات حكم الشارع بوجوب متابعه قول العادل؛ فإنّه لما كان للشارع اهتمام بالتكاليف الواقعيه و كانت فى الغالب مشتبهه على المكلفين أمرهم بمتابعه قول العادل ليحرز منهم امتثال التكاليف بهذه الوسيله.

فعلم أنّه يعتبر فى متعلّق الوجوب الطريقي أن يكون له إمكان الانطباق على

الواجب الواقعي كما في متابعه قول العادل؛ فإنّها فيما إذا كان قول العادل النهي عن شرب التتن منطبقه على ترك الشرب المطلوب الواقعي، ولا إشكال في أنّ تحصيل العلم لا يكون منطبقا على امتثال الواجبات و المحرّمات، بل مع إتيانه يكون امتثالها باقيا على المكلف بعد، فلا يمكن أن يكون وجوب التحصيل من قبيل الوجوب الطريقي المصطلح.

و من جمله أقسام الوجوب، الوجوب النفسى، وقد عرفت أنّه لا يمكن الالتزام به في تحصيل العلم في الفرعيّات و إن كان ثابتا في تحصيل العلم في العقائد.

و الذى يختلج بالبال تفضيا عن الإشكال أن يقال: إنّ الشارع أوجب على كلّ مكلف و مكلفه طلب العلم بالأحكام العمليّة نفسها، و كان الحكمه في ايجابه لنفسه ملاحظه حال تلك الأعمال التى وقعت موردا للأحكام الواقعيّه، فإنّ هذا العلم يكون في بعض الموارد مقدّمه لنفس إتيان تلك الأعمال، و في بعضها مقدّمه للعلم بإتيانها، و في بعض الموارد الذى لا يكون مقدّمه أصلا يكون سببا لقوّه الداعى في نفس المكلف إلى تلك الأعمال، و ذلك لأنّ العمل ما دام وجوبه مشكوكا عند المكلف يكون الداعى إليه في نفس المكلف ضعيفا، و لكن إذا علم بوجوبه يشتدّ خوفه من عقوبه أمره و يحصل في نفسه الداعى القوى إلى العمل.

في الشرطين الآخرين لأصل البراءة

بقى الكلام في الشرطين الآخرين الذين ذكرهما بعضهم لأصل البراءة، أحدهما أن لا يكون إجراء هذا الأصل مثبتا لتكليف آخر، و الثانى أن لا يكون موجبا للضرر، فنقول: أمّا الشرط الأوّل فلا يمكن القول بحقيقه الاشتراط فيه، و ذلك لأنّ المكلف في الشبهه البدويّه متى تفحص عن الدليل و لم يظفر به فهو غير منفكّ أبدا عن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و ليس لنا مورد تحقّق هذا الموضوع و انتهى عنه هذا الحكم العقلى كما كان منتفيا قبل الفحص، فالاشتراط بمعنى دوران حكم العقل بقبح العقاب مدار الشرط وجودا و عدما ممنوع جزما.

نعم يمكن توجيه كلام هذا القائل بأن يقال: إنّ التعبير بالاشتراط من باب المسامحه، و مراده أنّ عدم ثبوت التكليف في شىء إذا كان مثبتا لتكليف آخر

فأصالة البراءة عن التكليف الأوّل لا يثبت التكليف الثانى، لأنها بالنسبة إلى الثانى من الأصل المثبت.

و حينئذ فنقول: الكلام من هذا الحيث تارة فى الأصل العقلى، و اخرى فى الشرعى، أمّا الأوّل أعنى: حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلا إشكال فى أنّه مثبت للأثر المترتب على نفس عدم العقاب و عدم تنجّز الخطاب و فعليته، كما فى باب المزاحمات حيث إنّ عصيان التكليف الغصبى موجب لبطلان الصلاه فى الدار الغصبية و عصيان التكليف بإنقاذ الغريق الأهمّ موجب لعدم فعلية التكليف بإنقاذ الغريق المهمّ.

و أمّا لو انتفى العصيان و التنجيز و الفعلية عند الشكّ فى غصبية الدار، أو فى وجود الغريق الأهمّ بواسطة أصالة البراءة و قبح العقاب بلا بيان كانت الصلاه صحيحه و إنقاذ الغريق المعلوم المهمّ مأمورا به فعلا، نعم هذا الاصل لا يثبت الأثر المترتب على نفى التكليف و ثبوت الإباحة الواقعية؛ لوضوح أنّ العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان لا يعين نفى التكليف فى الواقع و ثبوت الإباحة كذلك.

و أمّا الأصل الشرعى فإن قلنا بأنه مسوق لبيان رفع العقوبة عن التكليف المشكوك كما هو مفاد الأصل العقلى، فقله: «رفع ما لا يعلمون» ناظر إلى عين ما استقلّ به العقل من قبح العقاب بلا بيان، و كذلك قوله: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» و قوله: «كلّ شىء حلال حتى تعلم أنّه حرام» فمفاد الكلّ أنّ المؤاخذه و العقوبة مرفوعة ما دام التكليف مشكوكا، فالكلام فيه هو الكلام فى الأصل العقلى بعينه من التفصيل بين الآثار المترتبة على نفس عدم العقاب، و بين الآثار المترتبة على الإباحة الواقعية، بترتب الاولى دون الثانية.

و أمّا إن قلنا بأنّ مفاد البراءة الشرعية جعل الإباحة و الحلية فى مرحله الظاهر فى مورد الشكّ لا مجرد عدم العقاب على التكليف المشكوك، فمقتضى القاعده هو التفصيل بين ما إذا كان ثبوت أحد الحكمين عند عدم ثبوت الآخر من باب الملازمه، و بين ما إذا كان من باب ترتب الحكم على الموضوع، ففي الأوّل يكون

إثبات الحكم الأوّل بأصل البراءة النافى للحكم الثانى من باب إثبات أحد المتلازمين بالأصل المثبت لوجود الآخر، ولا شكّ أنّه من الأصل المثبت الممنوع.

و أمّا فى الثانى اعنى: ما إذا كان عدم التكليف موضوعاً لثبوت حكم آخر، كما فى جواز الصلاه فى جلد و وبر ما يحلّ أكل لحمه، حيث إنّ حليته الأكل موضوع لجواز الصلاه فى الجلد و الوبر، فالتحقيق أنّ أصله البراءة الشرعيّة على هذا المبنى كما أنّها تفيد لحليته نفس العمل، فلا مانع من إثباتها لما يرتّب على حليته العمل أيضاً.

خلافاً لبعض الأساتيد قدّس سرّه حيث ذهب إلى أنّه لا يترتّب على الحليته [الثابته] بأصل البراءة ما كان مترتباً على الحليته الواقعيّة و إن كان يترتّب عليها ما كان مترتباً على الأعمّ من الحليته الظاهريّة و الواقعيّة، و الحقّ ما ذكرنا، و وجهه أنّه لا فرق فى ذلك بين هذا الأصل و بين استصحاب الخمرية، أو إثباتها بالبيّنه، فإنّه كما يثبت بهما الحرمة و النجاسة، كذلك الأثر المترتّب على النجاسة و هو المانعيّة فى الصلاه، مع أنّ دليل المانعيّة مختصّ بالنجاسة الواقعيّة، فحال أصله البراءة فى ما نحن فيه بالنسبة إلى الأثر المفروض حال الاستصحاب و البيّنه فى الخمر.

فإن كان دليل ترتّب الأثر على حليته العمل أعمّ من الحليته الواقعيّة و الظاهريّة فنعم المطلوب؛ فإنّه يتحقّق نفس الموضوع حينئذ بالأصل، و إن كان مختصّاً بالحليته الواقعيّة كما هو الواقع، فأصله البراءة تفيد توسعه دائره الموضوع، فلا وجه لعدم توسعه حكمه.

و توضيح هذا الإجمال أنّ عدم نقض الحالة السابقه فى الاستصحاب يكون بمعنى عدم نقض المكلف حاله السابق فى العمل الذى كان يعمل من العمل اللزومى الفعلى، أو اللزومى التركى، أو العمل الدائر مدار ميله و إرادته، و هو الجامع بين الشبهه فى الموضوع و الشبهه فى الحكم، ففى الأوّل يكون للموضوع حكم و للحكم عمل، و فى الثانى يكون العمل للحكم المعلق على موضوع.

و كيف كان فمقتضى عدم نقض العمل السابق عدم التفكيك بين الأعمال السابقة، فلو كان للمكلف في السابق عملاً، أحدهما أكل اللحم و الآخر الصلاة في الجلد و الوبر فمقتضى عدم نقض العمل السابق بقاء كلا العملين في اللاحق.

فنقول مثل ذلك الحال في قوله: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام»، بيانه أن جعل الحلته في الشيء بالعنوان الثانوي تارة يكون في عرض الواقع كما في الحلته لأجل الضرورة، و الحلته بالاصول و الإمارات بناء على ما ذهب إليه شيخ الطائفة من الموضوعية و السببية، و الحلته في هذه الصورة لا ربط لها بالحلته الواقعية، و لا يترتب عليها الأثر المترتب على الحلته الواقعية كما هو واضح.

و اخرى يكون جعل الحلته بلحاظ الواقع و على وجه جعل القانون فيه، كما هو الحال على المذهب المختار في الاصول و الإمارات من الطريقتيه و الحلته في هذه الصورة و إن كانت مغايره للحلته الواقعية باعتبار أن الحلته الواقعية مجعوله بالعنوان الأولي، و هذه بالعنوان الثانوي الذي هو الشك، إلا أن جعل الحلته بهذا النحو راجع إلى تنزيل الحلته منزله الواقعية.

فأصالة البراءة الشرعية على هذا يفيد أن الحلته في موردها بدل عن الحلته الواقعية و تكون عند المكلف بمنزله الحلته الواقعية، فيجب عليه أن يعامل مع هذه الحلته كل معاملة يعاملها مع الحلته الواقعية، و من جملة المعاملات مع الحلته الواقعية جواز الصلاة في الجلد و الوبر من مأكول اللحم، فلا بد أن يعامل ذلك مع الحلته التي يفيدها هذا الأصل.

فإن قلت: القدر المتيقن من هذا التنزيل هو الأثر الأول أعني: جواز نفس العمل، و أما الأثر المترتب على الحلته الواقعية فلا.

قلت: فلم تقولون بترتيب جميع آثار الطاهر على الشيء الذي ثبت طهارته بالأصل، فيحكم بجواز الصلاة معه و عدم نجاسه ملاقيه و لا يقتصر على الحكم التكليفي، و الحال أن دليل التنزيل فيه و هو قوله: «كل شيء طاهر» يكون مثل دليل التنزيل في المقام و هو قوله: «كل شيء حلال».

فإن قلت: فلم لا تقول بترتب الآثار المترتبة بتوسط الآثار العقلية.

قلت: وجهه أنّ التنزيل يقف عند الأثر العقلي ولا يشملها، لأنه ليس من شأن الشارع، فلهذا لا نحكم بترتيب الأثر المترتب على هذا الأثر العقلي، فإنه يقتصر في التنزيل على الأثر المترتب على نفس الموضوع بلا واسطه، فالأثر المترتب على الأمر العقلي يحتاج إلى تنزيل مستقل، وهذا التنزيل لا يفيد بحاله.

نعم هذا التنزيل مفيد في الآثار المترتبة التي تكون بتمامها شرعيه، فإنّ التنزيل في الموضوع الأوّل يكون تنزيلا في الأثر المترتب عليه بلا- واسطه، والتنزيل في هذا الأثر الذي هو موضوع للأثر الثاني يكون تنزيلا في أثره، والتنزيل في الأثر الثاني الذي هو موضوع للثالث يفيد التنزيل في الثالث، والتنزيل في الثالث يفيد التنزيل في أثره الذي هو الرابع، وهكذا، ثمّ إنّ ما ذكرنا غير جار في حديث الرفع؛ فإنّ مفاده رفع تنجز التكليف في الظاهر وهو أعم من الحلته الظاهريه هذا هو الكلام في الشرط الأوّل.

و أما الشرط الثاني أعني: عدم حصول الإضرار بجريان أصل البراءه فهو في الحقيقه ليس بشرط لارتفاع موضوع الأصل مع وجود القاعده، كيف وهذه القاعده حاكمه على الأدله الاجتهاديه أعني: العمومات والإطلاقات في الأدله اللفظيه، فكيف بهذا الأصل الذي هو دليل فقاهتي و موضوعه الشكّ و يكون متأخرا في الرتبة عن الدليل الاجتهادي.

ولا بأس بصرف عنان الكلام فى التكلم فى قاعده الضرر.

فقول:الأخبار فى هذا الباب تكون فى الكثره إلى حدّ لا- يحتاج إلى النظر فى سندها،فإنّها على ما قيل و إن لم يكن متواتره بحسب المضمون لاختلاف المضمون فيها،الأ أنّ التواتر الإجمالى ثابت،و يكون القدر المتيقّن من الجميع أنّ الضرر منفيّ فى الشريعة المطهره،و إذن فاعتبار السند فى هذه الأخبار ممّا لا كلام فيه،مضافا إلى استدلال العلماء بها فى غير مقام.

و إنّما الكلام فى دلالتها و هو فى طى مقامات:

المقام الأوّل: فى بيان أنّ للقاعده احتمالين

و الثانى فى بيان الثمره بين الاحتمالين

و الثالث فى بيان النسبه بين هذه القاعده و القواعد و الأدلّه الأخرى،و أنّها الحكومه أو غيرها.

أمّا المقام الأوّل فنقول:أمّا الاحتمال الأوّل فى القاعده فيبنى بيانه على مقدّمه و هى أنّ النفي إذا تعلّق بموضوع خارجى و كان هذا الموضوع بحسب الواقع موجودا فى الخارج يجعل نفيه راجعا إلى نفي آثاره لا على نحو التقدير،بل بمعنى أنّ الحكم بنفيه يكون بلحاظ نفي آثاره.

و إن شئت قلت:إنّ المصحح لنفيه نفي آثاره،كما أنّ هذا هو الحال فى العكس و هو الحكم بثبوت موضوع لموضوع آخر مع عدم كون الموضوع الثانى من مصاديق الموضوع الأوّل بحسب الواقع كما فى قولنا:زيد أسد؛فإنّ المصحح لهذا

ص:٢٤٦

الحكم الإثباتى هو ثبوت آثار الموضوع الذى حكم بثبوتته، ومثال ذلك فى طرف النفى قول الشارع «لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد» فإنّ الصلاة فعل خارجى متحقّق فى الخارج، فيكون الحكم بنفيه بلحاظ نفي آثاره.

و حيثئذ فنقول: معنى قول الشارع: «لا- ضرر» أنّ الفعل الضررى معدوم، ولا- يمكن حمل ذلك على نفي الحقيقة، فإنّ الفعل الضررى كثير الوجود فى ما بين العباد، فلا بدّ أن يكون هذا النفى بلحاظ نفي الآثار المترتبه على الفعل الضررى، ولما لم يكن الفعل الضررى منفى الأثر رأساً؛ لأنّ الحرمة والضمان ثابتان فلا بدّ من التفكيك بين الآثار التى يكون ترتبها مخالفاً للمنه و بين ما يكون ترتبها موافقاً للمنه و الحكم بأنّ القاعدة نافيه للاولى دون الثانية؛ لأنّها وارده فى مقام المنه.

و أمّا الاحتمال الثانى فهو أن يكون المعنى أنّ إحداث الضرر ليس من شأن الشارع، بمعنى أنّ القواعد التى قرّرها الشارع ليس فيها قاعده كان فيها ضرر على المكلفين، فكلمّا كان عموم أو إطلاق موهما لثبوت حكم موجب للضرر فهذه القاعدة ناطقه بأنّ هذا الحكم ليس من دين الإسلام، وذلك لأنّ الإسلام الذى جعل ظرفاً لهذا النفى عبارته عن القواعد الإسلاميه، ومعنى عدم الضرر فى هذه القواعد عدم مجيئى الضرر من ناحيتها على المكلفين.

و بعباره اخرى: قول الشارع: «لا ضرر فى الاسلام» مساوق لقوله: «لا حرج فى الدين»، فكما أنّ معنى الثانى أنّ الشارع لم يجعل على المكلفين حكماً حرجياً، فكذلك معنى الأوّل أنّه لم يجعل عليهم حكماً ضرورياً.

و أمّا الفرق بين هذين و بين قول الشارع: «لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد» فهو أنّ الصلاة فعل صادر عن المكلف و ليس له صحّه الإضافه إلى الشارع، فلا- محاله يكون نفيه فى كلام الشارع محمولاً- على نفي هذا الموضوع الخارجى الصادر من المكلف.

و أمّا الضرر و الحرج فلهما صحّه الإضافه إلى العباد و الى الشارع، أمّا إضافتهما إلى العباد بأن يوقع بعضهم بعضاً فى الضرر و الحرج فواضح، و أمّا

إضافتهما إلى الشارع فلائذ الشارع إذا أوجب على المكلّف عملاً فيه ضرر و حرج عليه مثل إيجاب الوضوء مع الرمد في العين أو الجراحة في اليد أو الرجل يصدق أنّ الشارع أوقع المكلّف في الضرر و الحرج، فإنّ الضرر و الحرج و إن كانا حادثين بفعل المكلّف و يكون لهما صحّة الإضافة إلى نفسه، إلا أنّ لهما صحّة الإضافة إلى الشارع أيضاً بلحاظ أنّه الأمر بهذا الفعل الضرري الحرجي.

و الحاصل أنّنا نستظهر من خصوص قضيتي لا ضرر و لا حرج أنّ المراد نفيهما بمعنى عدم صدورهما من الشارع، يعني أنّ الشارع لم يجعل على العباد قانوناً ضررياً أو حرجياً، و وجه ذلك أنّه لو جعل القانون الضرري و الحرجي على العباد يصحّ أن يقال: إنّ الشارع أحدث الضرر أو الحرج على العباد، و ليس المعنى نفي الموضوع الخارجي الراجع إلى نفي الآثار، و لكن نستظهر في سائر القضايا مثل:

«لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد» و «لا شكّ لكثير الشكّ» نفي الموضوع الخارجي الراجع إلى نفي الآثار، و وجهه أنّ سائر الموضوعات حالها بالنسبة إلى الشارع حال الحجر بالنسبة إليه في عدم ربطها بالشارع أصلاً، فالمرتبط بالشارع رفع حكمها ليس إلاّ.

و الشاهد على هذين الظهورين ركاه التقييد في سائر القضايا بقولنا: «في الإسلام» أو «في الدين» ألا ترى ركاه قولنا: «لا صلاة لجار المسجد إلاّ- في المسجد في الإسلام» أو «لا- شكّ لكثير الشكّ في الدين»؟ فإنّ الشكّ ليس من شأن الشارع، و كذا الصلاة، هذا مع كمال لياقه هذا التقييد و مناسبه في قضيتي لا ضرر و لا حرج.

ثمّ إنّ الاحتمال الثاني هو مختار شيخنا المرتضى و هو الحق، كما أنّ الاحتمال الأوّل مختار بعض من عاصرناه من الأساتيد مع مبالغته و إصراره على أنّه معنى واضح عرفي.

و أمّا المقام الثاني: ظهور الثمره بين الاحتمالين في العقد الضرري

فنقول: ذهب بعض الأساتيد المتقدم إليه الإشارة إلى ظهور الثمره بين الاحتمالين في العقد الضرري كالعقد المشتمل على غبن أحد الطرفين، كما لو باع عمرو متاعاً من زيد بأعلى من قيمته فصار زيد مغبوناً له في

هذه المعامله، فبناء على الاحتمال الذى اختاره هذا البعض يقال: بأن هذا العقد موضوع ضررى و قد نفاه الشرع، و معنى نفيه أن الشارع رفع عنه حكم اللزوم الثابت له بالأدله الأوليه، فإذا رفع عنه حكم اللزوم يثبت له حكم الجواز، فيجوز للزيد المشتري فى المثال فسخ العقد حينئذ.

و أمّا بناء على الاحتمال الذى اختاره شيخنا المرتضى فلا بدّ من الحكم بعدم حدوث الضرر على الزيد المشتري من طرف الشرع، و ذلك كما يمكن برفع الشارع للزوم عن هذا العقد بالمره، يمكن أيضا برفعه للزوم فى خصوص صوره امتناع الغابن عن بذل الأرش مع بقاء اللزوم فى صوره إقدامه بالبذل، و حينئذ فيقتصر فى تخصيص الأدله المثبتة للزوم بهذه القاعده على صوره الامتناع من البذل، فيختص ثبوت الخيار للمشتري المغبون بهذه الصوره، و الحال أنّ الفقهاء رضوان الله عليهم حكموا بثبوت خيار الغبن من غير فرق بين الصورتين، و من المعلوم انحصار مدركهم فى هذه القاعده، فإنّه لا مدرك لأصل خيار الغبن سوى هذه القاعده.

و هذا الكلام غير جار على الاحتمال الأول، فإنّ خروج المبلغ الكثير من كيس المشتري إلى كيس البائع بإزاء المتاع القليل ضرر بنفسه، و جواز العقد أو دفع البائع الغابن للأرش لا يوجب خروج ذاك العنوان عن حقيقه الضرريه، بل هو معهما أيضا ضرر، غايه الأمر حصول تداركه بسببهما.

و حينئذ فنقول: إنّ موضوع حكم الشارع بالنفى هو الضرر، فمتى تحقّق هذا الموضوع تحقّق هذا الحكم، فتدارك البائع الغابن ببذل الأرش يكون تداركا للضرر الذى حكم بنفيه الشرع، فللمغبون أن لا يرضى بقبوله و يختار الفسخ. هذا ما ذكره قدس سرّه.

و لكنّ الحق أنّ الكلام الذى ذكره بناء على احتمال الشيخ جار فى احتمال نفسه، و ذلك لأنّ نفي الموضوع بناء على احتمال قدس سرّه يكون بمعنى نفي أثره، كما عرفت، و عرفت أيضا أنّ نفي الأثر لا يعمّ جميع الآثار، بل يختصّ

بالآثار التي يكون وجودها مخالفا للمنه، ولا يجرى في الآثار التي يكون وجودها موافقا للمنه أو غير مخالف و لا موافق لها، فإن القاعدة تكون في مقام المنه، ولا منه في رفع ما سوى الطائفة الاولى من الآثار.

و حيثئذ فنقول:الحكم الثابت للعقد الضروري بأدله لزوم الوفاء بالعقود هو اللزوم المطلق الشامل لصورتى بذل ما به التفاوت و عدم البذل، فيستفاد من هذه الأدله شيان: أصل اللزوم و إطلاقه، و لا إشكال في أنّ ثبوت أصل اللزوم في العقد الضروري ليس فيه خلاف منه بأن يكون لازما في خصوص صورته البذل.

نعم ثبوت اللزوم فيه على وجه الإطلاق سواء بذل أم لم يبذل يكون على خلاف المنه، فبناء على الاحتمال المذكور تختص القاعدة بنفي هذا الأثر أعني الإطلاق دون أصل اللزوم، فتكون دلالة الأدله بالنسبه إلى أصل اللزوم سليمه عن حكمه القاعدة، فبناء على هذا الاحتمال أيضا لا تفيد القاعدة ثبوت الخيار المطلق للمغبون كما ذكره العلماء، فالاحتمال المذكور مضافا إلى بعده في نفسه كما عرفت في المقام الأول لا يظهر بينه و بين الاحتمال الآخر ثمره.

فإن قلت: يلزم على ما ذكرت من المعنى تخصيص الأكثر، فإن الواجبات و المحرمات في الدين لا ينفك في الغالب عن الحرج و الكلفه، مثلا- فعل الوضوء و الغسل و الصلاة و الصوم و الحج و الزكاه و الخمس شاق في الجملة، نعم لا يلزم ذلك في قاعده الضرر، فإن المشتمل على الضرر النفسى أو المالى من الأحكام كالحج و الزكاه و الخمس و الجهاد قليل.

قلت: قد يقال في دفع ذلك بأن العمل الصعب إذا كان ذا منفعة لا- يعد في العرف صعبا، بل يكون سهلا بلحاظ غايته، مثلا المتصدى للأعمال السوقية إذا رجع في آخر النهار و قد اكتسب عشره توأمين يكون فيه من الفرح ما لا يوصف و إن كان أعماله في غايه الصعوبه، و كذلك المتصدى للجهاد يكون عليه أعمال آلات الحرب في المعركة بملاحظه النعيم الاخرى الموعود به من القصور و وصل الحور في غايه السهوله و الراحة.

لكن يرد عليه-مضافا إلى أنّ العرف لا يلاحظون حصول النعيم فى الآخرة، بل يصدق عندهم عنوان الضرر و الحرج على الضرر النفسى و العرضى و المالى و إن كان يازائه مثوبه اخرويّه-أنّ القاعدتين على هذا لا حكومه لهما على سائر القواعد فى موارد ثبوت الضرر و الحرج كما يأتى إثباتها فى المقام الثالث، بل يكون لتلك القواعد ورود عليهما، و ذلك لانتفاء موضوع القاعدتين بعد كشف إطلاق تلك القواعد عن ثبوت المنفعة الاخرويه فى تلك الموارد.

فالأولى أن يقال فى دفع أصل الإشكال أنّ معنى نفى الضرر و الحرج فى الدين نفى الضرر و الحرج الحاصلين بعد حفظ أصل الدين، فلا تتعرض القاعدة للضرر و الحرج الحاصلين بنفس المجعول، بل تتعرض للحاصل منهما بواسطة الخصوصيات الخارجة عن المجعول، مثلا ما يقتضيه طبع الوضوء من الحرج مقدار معين، فإذا زاد على هذا المقدار ما يسمّى حرجا عرفيا فلا يستند هذه الزيادة إلى الوضوء، بل إلى أمر آخر كعله مزاج الفاعل أو شدّه بروده الهواء خارجا عن المتعارف أو غير ذلك، فحينئذ يصدق أنّ فى الوضوء قسمين، قسما حرجيا يعنى ما يكون الحرج فيه زياده على حرج أصل الوضوء، و قسما غير حرجي يعنى ما لا يكون الحرج فيه زياده عليه، فيصحّ أن يقال: إنّ الحرج فى الوضوء منفى، لا أنّه لا حرج فى أصل الوضوء.

و كذلك ما يقتضيه طبع الزكاه من الضرر مقدار معين، فإذا زاد عليه ما يسمّى ضررا عرفيا فلا يستند هذه الزيادة الى أصل الزكاه، بل إلى أمر آخر من ظلم ظالم و غيره، فيصحّ أن يقال: إنّ فى الزكاه قسمين، قسما ضرريا و قسما غير ضررى، فالمنفى فيها هو القسم الضررى، لا أنّه لا ضرر فى أصل الزكاه.

و الحاصل أنّ مفاد القاعده نفى الضرر و الحرج الحاصلين فى أقسام المجعولات لا- فى أنفسها، و هذا المعنى له ثمرتان، الأولى: عدم لزوم تخصيص الأ-كثر كما هو واضح، و الثانیه: عدم إمكان التمسّك بالقاعده لنفى الحكم الحرجى المشكوك الابتدائى، لما فرض من عدم تعرّضها للحرج الحاصل بأصل الجعل، و

لذا بخلاف ما إذا كان المعنى نفى الحرج فى أصل الأحكام المجعوله للشرع؛ إذ حينئذ يصير عموم القاعده موهومه بأكثرية الخارج عنها من الداخل، فتصير نظير قاعده أن «القرعه لكل أمر مشكل» و يحتاج فى التمسك بها إلى التأييد بعمل العلماء.

المقام الثالث: فى بيان النسبه بين هذه القاعده و سائر الأدله.

فاعلم أولاً أن النسبه بينها و بين كل واحد واحد من سائر الأدله عموم من وجه، فإن دليل الوضوء مثلاً شامل للوضوء الشينى و غيره، و القاعده تختص بالأول، كما أن القاعده شامله للوضوء الشينى و غيره من سائر أفراد الضرر، و دليل الوضوء يختص بالأول، و كذا الحال بينها و بين دليل لزوم الوفاء بالعقود؛ فإنه شامل للعقد الغبنى و غيره من سائر أفراد العقود، و القاعده تختص بالأول، كما أن القاعده شامله للعقد الغبنى و غيره من سائر أفراد الضرر، و ذاك الدليل يختص بالأول.

و حينئذ فنقول: تاره يقال بتقديم هذه القاعده و قاعده لا حرج على سائر القواعد بطريق آخر مخصوص بهما و لا يجرى فى غيرهما، و هو أن هاتين القاعدتين إذا لو خط النسبه بينهما و بين مجموع سائر القواعد من حيث المجموع كانتا أخص مطلقاً من تلك القواعد، فإن الدين عبارته عن مجموع تلك القواعد، و قد خرج عنه الضرر و الحرج، و لا ينافى ذلك جزئيتها للدين، فإن المراد بالدين فى ما إذا صار موضوعاً لهاتين القاعدتين ليس إلا ما سواهما، فهو نظير الموضوع فى أدله الاصول لو جعلناه الشك فى التكليف الفعلى، فإنه يقال: إن حكم الشك أيضاً تكليف فعلى، فحال المكلف بنفس الشك ينقلب إلى العلم بالتكليف الفعلى فيخرج عن الموضوع، فيقال: إن التكليف الفعلى المأخوذ فى موضوع حكم الشك يراد به غير حكم الشك.

فإن قلت: إن سائر القواعد لو لوحظت مقيدته بالضرر و الحرج فلا معنى لاستثنائها عنها، و إن لوحظت مطلقه بالنسبه إليهما كانت أجنبيته عن الدين.

قلت: هى ملحوظه بالوجه الثانى، و اجنبيتها عن الدين إنما هى بعد جعل رفع

الضرر و الحرج، و أمّا قبله فهي كانت دينا على وجه الحقيقة؛ لأنّ المقتضيات للأحكام تامّة في مورد الضرر و الحرج أيضا، غايه الأمر أنّها كانت دينا ضرريّا حرجيّا، فتفضّل الشارع على العباد برفع اليد عن تلك المقتضيات في موارد الضرر و الحرج، فهي كانت دينا قبل هذا التفضل و ليست بدين بعده.

و لكنّ الحقّ فساد هذا الطريق؛ لأنّ القاعده تعارض مع كلّ واحد من الأدلّه المثبته للأحكام، و ما ذكر من أنّ تلك القواعد بجمعها دين و قاعده لا ضرر أخصّ مطلق منه كلام بلا محصل؛ فإنّ مفاد القاعده أنّ الحكم الضرري ليس مجعولا في الدين، و إيجاب الوضوء الشيني مثلا حكم ضرريّ، فتنفية القاعده بعمومها، و دليل إيجاب الوضوء يفيد بعمومه أنّ هذا الحكم الضرري مجعول في الدين، فيكون بينهما تعارض العموم من وجه، و كذلك الحال في سائر الأدلّه.

ضابط الحكومه

و اخرى يقال بتقديم القاعدتين على سائر الأدلّه من طريق الحكومه، و لتقرير ضابط الحكومه و جهان، أحدهما غير تام في المقام، و الآخر تامّ فيه.

فالأوّل و هو مختار شيخنا المرتضى قدّس سرّه أن يكون أحد الدليلين ناظرا إلى مدلول الدليل الآخر، لا من حيث نفس المدلول و وجوده في عالم الثبوت، بل من حيث كونه مدلول الدليل و وجوده في عالم الإثبات.

و بعبارة اخرى: يكون أحد الدليلين بمنزله كلمه «أى» و «أعنى» بالنسبه إلى الدليل الآخر، و لانزم ذلك أنّه لو لم تكن القاعده الظاهريّه الموجوده في عالم الإثبات التي هي المحكوم كان الدليل الحاكم لغوا؛ لأنّه مفسّر بلا مفسّر و شارح بلا مشروح، نعم يكفي وجود المحكوم لاحقا بأن يكون النظر في الحاكم إلى القانون الذي يضرب بعد ذلك.

و هذا الوجه في كلّ مورد تحقّق لا إشكال في كونه موجبا لتقديم الحاكم، لأنّ المفروض أنّ المتكلّم قد تصدّى لشرح مراده من الدليل المحكوم، إلّا أنّه لا يتمّ في بعض الموارد التي نقول فيها بحكومته دليل على دليل آخر، إذ لا ينطبق هذا الضابط على أدلّه الأمارات التي نقول بحكومتها على أدله الاصول، لوضوح أنّ

دليل اعتبار الأماره مثل «صدق العادل» لا يتّصف باللغويّه لو لم تكن أدلّه الاصول موجوده، وكذلك الحال فى المقام؛ فإنّ قاعده لا ضرر لا تصير لغوا لو لم تكن الأدلّه المثبتة للأحكام موجوده؛ فإنّ معناها أنّ الحكم الضررى غير مجعول فى الأحكام الواقعيّه للشارع، وهذا أعمّ من أن يكون على تلك الأحكام أدلّه فى مقام الإثبات أم لم يكن.

و على هذا فكما أنّ مفاد دليل وجوب الوضوء مثلا- بحسب الإطلاق أنّ وجوب الوضوء الشينى يكون من الأحكام الواقعيّه، كذلك مفاد قاعده لا ضرر بحسب الإطلاق أيضا أنّ نفى وجوب هذا الوضوء يكون من الأحكام الواقعيّه، وإنّما يتمّ هذا الوجه فى ما إذا كان الدليل الحاكم نافيا لموضوع من الموضوعات الخارجيه كما فى قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ».

و وجه تماميته فى هذه الصوره أنّه لا- يمكن أن يكون نفى الموضوع الخارجى باعتبار نفسه، بل لا بدّ أن يكون باعتبار أثره، و النفى باعتبار الأثر أيضا فرع شمول الأثر لهذا الموضوع، كما هو واضح.

و حينئذ فإنّ كان شمول الأثر بحسب عالم الثبوت بأن يكون الموضوع واجدا للأثر واقعا فصار منفيّا عنه بنفس النفى يلزم حينئذ أن يكون النفى نسخا و هو خلاف المراد فى تلك العبارات قطعا، فتعيّن أن يكون الشمول باعتبار عالم الإثبات بأن يكون هناك قاعده ظاهريّه و كان حكمها منسحبا فى هذا الموضوع بالعموم أو الإطلاق، فقولك: لا رجال، يكون باعتبار القاعده الظاهريّه الموجوده فى أفراد الرجال فى عالم الإثبات، و قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» يكون باعتبار القاعده الظاهريّه الموجوده فى الشكوك فى مقام الإثبات، مثل كون حكم الشكّ بين الأربع و الاثنيّن كذا، و بين الثلاث و الأربع كذا، و غيرهما.

و من هنا يعرف تماميه هذا الوجه فى قاعده لا ضرر بناء على الاحتمال الذى اختاره بعض الأساتيد قدّس سرّه؛ فإنّ نفى الموضوع الضررى أيضا إنّما يكون باعتبار القاعده الظاهريّه الموجوده فى أفراد يكون فيها الموضوع الضررى فى

مقام الإثبات، مثلا نفى الوضوء الشينى يكون باعتبار حكم الإيجاب الموجود فى أفراد الوضوء فى عالم الإثبات، و هكذا الكلام فى سائر الأدله.

الثانى من الوجهين لتقرير ضابط الحكمه أن يقال: إنَّ للحكومه موردين، أحدهما: ما ذكره شيخنا المرتضى قدس سرّه، و الآخر: ما إذا ورد دليلان من المتكلم و كان أحدهما متكفلا- للقضيّه الواقعيّه، و الآخر لعدم صدور الإراده من المتكلم، فإنَّ العقلاء يحكمون فى الدليل الأوّل بحسب أصاله العموم و الإطلاق المقرره عندهم فى كلام العاقل الحكيم بأنَّ المتكلم أراد معنى القضيّه فى المورد الفلانى، فيكون نسبه الإراده إلى المتكلم من فعل العقلاء، و يكون خارجا عن مدلول القضيّه.

مثلا- لو قال المتكلم: أكرم العلماء، فالعقلاء يحكمون بأنّه أراد وجوب الإكرام فى العالم الفاسق أيضا، و حكم العقلاء ذلك و إن كان جاريا فى قول المتكلم: إنى لست بطالب لإكرام الفسّاق و لم يصدر منى إرادته ذلك قطّ، فيحتاج إلى حكم العقلاء بأنَّ المتكلم أراد عدم الطلب و عدم صدور الإراده فى مورد الفاسق العالم أيضا، إلاّ- أنّه فى مورد تعارض القضيّتين أعنى العالم الفاسق إذا أغمضنا عن حكم العقلاء و نظرنا إلى مجرّد مدلول القضيّتين أعنى مفهوم وجوب إكرام العلماء و مفهوم عدم إرادته الفسّاق، فحينئذ إذا أردنا إجراء حكم العقلاء فى المفهوم الأوّل- بأن نقول: أراد المتكلم وجوب الإكرام فى هذا المورد- يمانع عن ذلك المفهوم الثانى، و نقول: ما أراد المتكلم ذلك و لا- عكس، فلو أردنا إجراء حكم العقلاء فى المفهوم الثانى- بأن نقول: أراد المتكلم عدم الإراده فى هذا المورد- لا يمانع عن ذلك المفهوم الأوّل، كما هو واضح.

فإذا قال الشارع: يجب الوضوء فإجراء أصاله الإطلاق فيه بالنسبه إلى الوضوء الشينى يعارضه نفس المدلول فى دليل نفى الضرر الذى هو بمعنى نفى إرادته الحكم الضررى، و أمّا إجرائها فى الثانى فلا ينافيه مدلول الأوّل، فأصاله الإطلاق جاريه فى الثانى دون الأوّل.

و من هنا يعرف الفرق بين هذا الوجه و بين ما اختاره بعض الأساتيد في وجه تقديم قاعدتي لا ضرر و لا حرج على سائر الأدله، و حاصل ما اختاره قدس سره أنّ سائر الأدله متعرض لحكم الأفعال بعناوينها الأوليه، و القاعدتين لحكمها بعنوانها الثانوي، يعني أنّ سائر الأدله أحكام اقتضائية حيثيته، و مفادها أنّ ذوات الأفعال من حيث هي مع قطع النظر عن طرق حالتها الضرر و الحرج مقتضيه لحكم كذا، فلا ينافي أن يكون حكمها باعتبار طرق هاتين الحاليتين شيئاً آخر، كما هو مفاد القاعدتين.

و بالجمله، فمفاد تلك الأدله اقتضائي، و مفاد القاعدتين حكم فعلي، و لا تعارض بين الحكم الاقتضائي الغير الناظر إلى الطوارئ و بين الفعلي الناظر إليها أصلاً، ألا ترى أنّه لا تعارض بين دليل حليته لحم الغنم و دليل حرمة إذا كان مغصوباً، و كذلك بين دليل استحباب صلاه الليل مثلاً و دليل وجوبها إذا صارت متعلقه للنذر و شبهه، و كذا بين دليل استحباب الإيكاء على الحسين صلوات الله عليه، و بين دليل حرمة إذا كان مشتملاً على الغناء أو الكذب.

وجه الفرق بين هذا و بين ما ذكرنا أنّ ما ذكرنا غير مبني على عدم الإطلاق لأدله الأحكام بالنسبه إلى موارد الضرر و الحرج، بل يتم مع هذا الإطلاق أيضاً كما هو واضح، و على ما ذكره قدس سره لو لم يكن دليل نفى الضرر و الحرج أيضاً لم يمكن التمسك في موارد ثبوتها بتلك الأدله؛ لعدم الإطلاق لها، بل كان المرجع هو الاصول.

ثمّ قد تحصيل من مجموع ما ذكرنا قاعده كليّه و هي أنّ كلّ دليلين كان لأحدهما لسان الشارحيّه بالنسبه إلى الآخر، أو كان أحدهما متكفلاً لإيراده المتكلم أو عدمها، و الآخر لإثبات حكم، أو كان أحدهما حكماً حيثياً و الآخر فعلياً فالترجيح للأول منهما في الصور الثلاث من دون معارضته بالثاني، و إن كان النسبه بينهما عموماً من وجه.

الفرق بين التعارض و التزاحم

هذا كلّ هو الكلام في بيان نسبه القاعدتين مع غيرهما من القواعد، و أمّا الكلام

فى تعارض إحداهما بالآخرى أو كلّ منهما بالمثل فقبل الخوض فىه لا بدّ من بيان أن هذا التعارض هل هو من باب التعارض المصطلح أو من باب التزاحم، والمراد بالتزاحم أن يكون المقتضى فى كلا الفردين من عامّ أو من عامين موجودا تامّا و حصل الإلجاء بإخراج أحدهما عن تحت العموم من جهة عجز المكلف، والمراد بالتعارض أن يعلم بواسطة دليل لبيّ أو لفظيّ مجمل بأنّ المقتضى فى أحد الفردين من عامّ أو عامين غير موجود، فشكّ فى مرحله الإثبات فى أنّ الخارج هل هو هذا الفرد أو ذاك، فيقع التعارض بين ظهور العموم فى أحدهما و بين ظهور هذا العموم أو العموم الآخر فى الفرد الآخر.

فعلى الثانى إن كان ذلك فى عامّ واحد لا يمكن الأخذ بعمومه فى شىء من الفردين، و يصير مجملا فى كليهما، فلا بدّ من الرجوع إلى الاصول و القواعد الأخرى، و إن كان فى عامين، فإن كان أحدهما أظهر فى شمول أحد الفردين من شمول الآخر للفرد الآخر كان هو قرينه على صرف ظهور الآخر، و إلاّ يحصل الإجمال أيضا، و ينحصر المرجع فى الاصول و القواعد الأخرى.

و على الأوّل نرجع فى جميع هذه الصور إلى العقل؛ فإنّه حينئذ يغنينا عن الرجوع إلى الشرع إلاّ فى خصوص تعيين الأهم، فإنّه من وظيفه الشرع ليس إلاّ، نعم حكم الشكّ فيه مستفاد من العقل.

فنقول:الأظهر أنّ التعارض فى المقام من قبيل التزاحم، و ذلك لأننا كما نعلم بأنّ مطلوبه إنقاذ الغريق المسلم عند الشرع غير مقيد بحال دون حال؛ إذ معنى تقيدها بحال أن يكون الشارع رفع اليد عن عبده المسلم فى غير هذه الحالة، و نعلم أيضا بأنّ قبح الظلم عند العقل لا يتقيّد بحال، بل هو العله التامه للقبح فى جميع الأحوال، كذلك يمكن دعوى أنّ منّ الشارع على العباد برفع الضرر و الحرج عنهم لا يتقيّد بحال دون حال و مقام دون مقام؛ لأنّ معنى تقيدها بحاله أن يكون الشارع طالبا لإيراد الضرر و الحرج على عباده فى غير هذه الحالة.

و على هذا ففى مورد دوران الأمر بين الضرر و الحرج أو بين الضررين أو بين

الحرجين نعلم بأنّ المقتضى و هو منهُ الشرع فى كلا الفردين موجود تامّ، و عدم إمكان الجمع بينهما فى شمول العموم إنّما هو من جهة عجز المكلف، و حينئذ فمجمّل الكلام فى المقام أنّ الضررين أو الحرجين أو الضرر و الحرج إنّما أن يكونا بالنسبه إلى شخص واحد، و إنّما أن يكونا بالنسبه إلى شخصين.

فإن كانا بالنسبه إلى شخص واحد فلا إشكال فى تقديم الأقلّ منهما؛ لأنّ ذلك مقتضى كون المقام من باب التراحم، فإنّ المرفوع جنس الضرر و الحرج، فملاك الرفع فى الأكثر أقوى منه فى الأقلّ.

و إن كان الأمران بالنسبه إلى شخصين، فإن كان الضرر و الحرج على أحدهما أقلّ قدرا منه على الآخر إنّما من جهة تفاوت الشخصين فى الحال، و إنّما من جهة تفاوت الأمرين فى المقدار، و إنّما من جهتهما معا، كما إذا جرى الماء و كان قدّامه دور قوم و مزرعه آخرين، و كان دفعه عن كلّ منهما إرسالا له فى الآخر، فإنّ ضرر خراب الدور على الجماعه الاولى أعظم بمراتب من ضرر غرق المزرعه على الجماعه الثانيه.

فحينئذ ترجيح جانب الأقلّ مبنى على كون رفع الضرر و الحرج دائرا مدار المنه النوعيه لا الشخصيه، فإنّه لو كان دائرا مدار المنه الشخصيه فإيراد الضرر و الحرج على كلّ من الشخصين خلاف المنه الشخصيه بالنسبه إليه و إن كان سببا لدفع الضرر الكثير فى غايه الكثره عن غيره.

و أمّا إن كان دائرا مدار المنه النوعيه فدفع الضرر و الحرج الكثيرين بإيراد القليل منهما و لو كان على شخص آخر موافق للمنه النوعيه، فإنّ الشخص الآخر أيضا يندفع عنه الضرر و الحرج الكثيران بإيراد القليل منهما على غيره عند ابتلائه بواقعه اخرى، و عدم الابتلاء فى خصوص مقام إنّما ينافى المنه الشخصيه لا النوعيه.

و لا يخفى أنّ الظاهر ورود القاعدتين فى مقام المنه النوعيه لا الشخصيه؛ لأنّ ذلك مقتضى كون العباد بتمامهم ملحوظين فى نظر الشارع بنسبه واحده هو جامع

العبوديّه له تعالى، فإنّ الشارع حاله حال الموالى الظاهريّه بالنسبه إلى عبيدهم، فكما يكون عبيدهم جميعا في نظرهم على السواء، فيطلبون سلامه عبيدهم من الضرر مهما أمكن، فلو دار الأمر بين الضرر الأقلّ و الأكثر يختارون الأقلّ؛ لأنّ الضرر على العبيد على تقديره يكون أقلّ، فكأنّهم يرون الضرر على عبيدهم ضررا على أنفسهم، فكذلك حال الشارع بالنسبه إلى العباد.

و أمّا لو فرض مساواه الأمرين في المقدار، و مساواه الشخصين في الحال، كما لو كان حفر المالك البئر في داره ضررا على الجار من جهه أدائه إلى خراب حائط داره بوصول الرطوبه من البئر إلى أصل الحائط، و عدم الحفر ضررا على المالك لأدائه إلى خراب بيته بماء السماء، و كان مقدار الضررين و حال الشخصين متساويا فحينئذ مقتضى القاعده العقليّه هو التخيير، حيث لا أهميّه لشيء من الطرفين.

نعم تكون الأهميّه في خصوص المثال المذكور في جانب الحفر، و ذلك لأنّ المقتضى للمنع عنه شيء واحد و هو دفع الضرر عن الجار، و أمّا المقتضى للاذن فيه فهو شيان، أحدهما دفع الضرر عن المالك، و الآخر كونه تصرّفا من المالك في ملكه، و قضيتّه أيضا هو الجواز و السلطنه، لقوله: «الناس مسلّطون على أموالهم» فيكون حال قاعده السلطنه حينئذ حال جهه العالميه الموجوده في أحد الغريقين المسلمين، فكما تكون الجهه المذكوره مرّجحه هناك، تكون القاعده هنا أيضا مرّجحه، هذا بناء على التزاحم.

و أمّا بناء على التعارض فقد يقال: إنّ قاعده «الناس» بعد تساقط قاعده الضرر و الحرج في الطرفين بسبب المعارضه تصير مرّجعا، فإنّها و إن كانت كسائر القواعد محكومه للقاعدتين، إلا أنّ تساقط الدليل الحاكم من جهه التعارض في نفسه يوجب حياه الدليل المحكوم، و من هنا يعلم أنّ هذا ليس من باب تعدّد الدليل في أحد طرفي المعارضه و وحدته في الطرف الآخر، حيث إنّ المتعيّن حينئذ سقوط الجميع بالمعارضه؛ فإنّ ذلك إنّما هو فيما إذا كان جميع الأدلّه في

عرض واحد، و أمّا لو كان أحدها فى طول الباقي من جهة حكومه الباقي عليه كما فى المقام فلا يكون هذا الأحـد معدودا فى شىء من طرفى المعارضه، هذا ما يقال.

و الحقّ عدم صلاحية قاعده الناس للمرجعيه بناء على التعارض أصلا؛ لأنّ صلاحيتها موقوفه على ثبوت الإطلاق و النظر لها بالنسبه إلى الحالات، بأن يكون مفادها أنّ للمالك التصرف فى ملكه بأى تصرف شاء و لو كان هو الإضرار على غيره، و من المقرّر فى محلّه خلاف ذلك و أنّ القاعده ليست بمشرعه، بمعنى أنّها قضيه حيثيته، و مفادها أنّ المالك من حيث أنّه مالك لا يكون ممنوعا عن التصرف فى ماله كما كان ممنوعا عن التصرف فى مال غيره، فلا تفيد القاعده إلا ارتفاع ذاك المنع، فلا ينافى أن يكون التصرف فى مال النفس ممنوعا من جهة عروض عارض.

ألا ترى أنّ أحدا لا يفهم من هذه القاعده جواز رفع الإنسان عصاه و وضعه على رأس إنسان آخر مع أنّه لم يفعل إلا تصرفا فى ملكه؟ و لا يرى المعارضه أحد بين هذه القاعده و بين دليل حرمة هذا العمل من أدلّه حرمة الإضرار على الغير.

و حينئذ نقول: معنى وقوع التعارض فى قاعده الضرر و الحرج فى الطرفين كون أحد الطرفين خارجا عن عموم القاعده فى نفس الأمر، مع كون الآخر داخلا، غاية الأمر حصول الشكّ لنا فى تمييز الخارج عن الداخـل فى مرحله الإثبات، فـوقـوع التعارض يكون بهذه الملاـحظه، و حينئذ فمن المحتمل أن يكون الفرد الخارج عن العموم هو نفس مورد قاعده «الناس» أعنى الحفر، فيكون محرّما، و قد فرضنا أنّ القاعده لاـ نظر لها إلى المحرّمات، فتكون مجمله لاـ يترتب عليها فائده، بل يساوى وجودها مع عدمها، فينحصر المرجع فى القاعده العقليه و هو جواز الحفر، لعدم الدليل على المنع.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّ الحفر جائز إمّا من جهة مرجعيه قاعده «الناس»

بناء على التراحم، وإما من جهة القاعده العقلية بناء على التعارض، ولكن جوازه لا ينافي ثبوت الضمان، بمعنى أنّ المالك لو حفر البئر كان عليه تدارك ضرر الجار، لكونه داخلا- في عموم «من أتلف» ولا- يمكن رفع هذا الحكم بقاعده لا ضرر باعتبار أنّ الحكم على المالك بالتدارك ضرر عليه، ووجه عدم الإمكان أنّ هذا حكم وارد في مورد الضرر، فيلزم من نفي القاعده إتياء عدم بقاء المورد له أصلا، بل اللازم تخصيص القاعده بهذا الحكم، فيكون دليل الضمان مخصّصا للقاعده لا محكوما لها.

بقى الكلام فيما يقال تمسكا بقاعده نفي الضرر من أنّه لو كان الضرر متوجّها إلى أحد الشخصين فلا يجوز له دفعه إلى الغير، فلو كان ماء السيل جاريا سمت الدار، أو السهم مقبلا سمت الشخص و في رديفه شخص آخر فلا يجوز له أن يفتح سبيل الماء إلى دار الغير أو يخفض رأسه مثلا ليقع السهم على الغير، فإنّه قد يشكل عليه بأنّ منع الشخص عن دفع الضرر عن نفسه ضرر و حرج عليه و ليس فيه منّه شخصيّة و لا نوعيّة كما هو واضح.

و يمكن أن يقال في توجيهه بأنّه إذا كان الماء جاريا بحسب المقتضيات الطبيعيه الخارجيه مع قطع النظر عن المقتضيات الشرعيه الإلهيه إلى دار شخص فخر بها فليس المخزّب هو الشارع، بل هو الماء، و لكن لو جوّز حينئذ إرسال الماء الى دار الغير فخر بها كان المخزّب هو الشارع؛ لأنّ التخريب يستند إلى فعل المرسل، و هو مستند إلى تجويز الشرع، فيكون التخريب مستندا إلى تجويزه، و هذا بخلاف ما إذا لم يجوّز ذلك و منع عن إيجاد المانع عن دخول الماء في الدار، فإنّ حصول الخراب حينئذ و إن كان ناشئا من أمرين: أحدهما جريان الماء بحسب المقتضى الطبيعي و الآخر منع الشارع عن إيجاد المانع، إلا أنّ إسناد التخريب لا يصحّ إلا إلى الماء، فإنّ الأثر إنّما يستند إلى المقتضى دون عدم المانع، فالمحرق إنّما هو النار دون عدم الرطوبه.

و بالجملة، عنوان الإضرار حاله كعنوان القتل، فكما لا يصدق عنوان القاتل إلاّ

على من أوجد المقتضى للقتل دون من حصل عدم المانع عنه، فلو أنّ قاتلاً قال: لا أرتكب القتل، فرأى أحداً يقصد إيجاد مقتضيه من إمرار السكّين على حلق الغير، و آخر يقصد إيجاد مانعه من أخذ السكّين، فممنوع الآخر عن إيجاد المانع لا يعدّ هذا منافياً مع قوله المذكور، ولا - يصدق عنوان القاتل إلاّ على فاعل الإمرار، نعم يصدق على كليهما أنّه ترك حفظ النفس، فيشترك المعصية بينهما، إلاّ أنّ عنوان القاتل مختصّ بالثاني، فيختصّ القصاص و الدية به، فكذلك الحال في عنوان الإضرار.

فلو منع الشارع من إيجاد مانعه مع حصول مقتضيه لا يكون منافياً مع قوله:

«لا ضرر» و أمّا حكم التجويز المذكور فهو راجع إلى إيجاد المقتضى من ناحية الشارع، فيكون منافياً معه، فالمعيار حينئذ ملاحظه أنّه إلى أيّ الشخصين يوجّه الضرر بحسب مقتضيه الطبيعي.

فإن كان متوجّهاً إلى النفس فحكمه ما ذكر، و إن كان متوجّهاً إلى الغير فلا يجب عليه تحمّله للدفع عن صاحبه، فلو رأى الماء جارياً بحسب مقتضيه الطبيعي إلى دار صاحبه لا - يجب عليه فتح سبيله إلى دار نفسه؛ لأنّه لو أوجب عليه الشارع ذلك كان هو المخرب لداره، فيكون منافياً مع قوله: «لا ضرر» و أمّا لو لم يوجب ذلك لم يستند إليه التخريب أصلاً، أمّا بالنسبة إلى هذا الشخص فلعدم الإيجاب، و أمّا بالنسبة إلى صاحبه فلا أنّ المقتضى للتخريب هو الماء دون الشارع، فلا يكون عدم الإيجاب منافياً مع قوله المذكور.

المسأله الثالثه: فى دوران الامر بين المحذورين

الشبهه الحكميّه الغير المسبوقه بالقطع الراجعه إلى حقيقه التكليف قد مرّ أنّ الحكم فيها البراءه عقلا و نقلا، و كذلك الراجعه منها إلى المكلف به المشوبه بالقطع بحقيقه التكليف مع إمكان الاحتياط قد مرّ أنّ الحكم فيها الاحتياط عقلا، و أمّا الشبهه الحكميّه الغير المسبوقه بالقطع الراجعه إلى المكلف به المشوبه بالقطع بحقيقه التكليف مع عدم إمكان الاحتياط بواسطه دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة فهى المقصود بالبحث هنا.

فنقول: دوران الأمر بين وجوب شىء و حرمة شىء آخر خارج عن مقامنا؛ لإمكان الاحتياط فيه بإتيان الأوّل و ترك الثانى، فهو من قبيل القسم الوسط، و أمّا الدوران بين وجوب شىء و حرمة هذا الشىء فقد يكون فى الواقعه الواحده الشخصيه، و قد يكون فى الوقائع المتعدده.

فالأوّل لا- مثال له فى الشبهه الكليه، و إنّما يفرض فى الموضوعيه كالمراه الشخصيه المرّدده بين كونها محلّوفا على و طئها فى الزمان الذى لا يسع إلاّ الوطى، و بين كونها محلّوفا على ترك و طئها فى شخص هذا الزمان المعين، و هذا القسم له صورتان:

الاولى: أن يكون كلّ من الفعل و الترك توصليا لا يعتبر فيه قصد القربه كالمثال المذكور، و فى هذه الصوره لا يمكن المخالفه القطعيه، لعدم إمكان الخلوّ من الفعل و الترك فى الزمان الواحد، و لا- الموافقه القطعيه؛ لعدم إمكان الجمع بينهما فى الزمان الواحد، و الاحتماليه منهما قهريّه لا ينفك.

و الثانيه: أن يكون كل من الفعل و الترك أو واحد منهما تعديداً يعتبر فيه قصد القربه، بأن يدور الأمر بين وجوب الفعل بقصد القربه و وجوب الترك كذلك، أو بين وجوب الفعل بهذا القصد و وجوب الترك مطلقاً أو بالعكس، و في هذه الصورة لا يمكن الموافقه القطعيه لما ذكر، و لكن المخالفه القطعيه ممكنه لحصولها بإتيان الفعل لا بقصد القربه أو الترك كذلك، و أما القسم الثاني و هو الدوران في الوقائع المتعدده فله الوقوع في الشبهه الكليه كالصلاه الجمعه المرده بين الوجوب في تمام الجمعات و بين الحرمة في جميعها، و في هذا القسم لا يمكن الموافقه القطعيه، لعدم إمكان الجمع بين الفعل في تمام الوقائع و الترك في جميعها، و لكن المخالفه القطعيه ممكنه لحصولها بإتيان العمل في واقعه و تركه في اخرى، فلو صلى الجمعه في الاسبوع الأول و تركها في الثاني حصل المخالفه القطعيه؛ لأنها إن كانت محرمة حصل مخالفتها في الاسبوع الأول، و إن كانت واجبه حصل المخالفه في الاسبوع الثاني.

ففي صوره عدم إمكان الموافقه القطعيه و المخالفه القطعيه جميعاً و هي صوره دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة في الشيء الواحد في واقعه الواحده الشخصي في التوصليات يجب تحصيل الظن بأحد الطرفين مع إمكان؛ لأن العلم الإجمالي بالتكليف يقتضى أولاً الامتثال القطعي، و بعد عدم إمكانه بشيء من الوجوه لا بنحو الاحتياط و لا بموافقه العلم أو العلمى و لا بالرجوع إلى الاصول يعين التنزل منه إلى الامتثال الظنى مع الإمكان.

فهذه مقدمات الانسداد، غايه الأمر جريانها في العلم الشخصي في هذا المورد الشخصي، فيفيد حججه مطلق الظن في هذا المورد الشخصي، و أما مع عدم إمكان تحصيل الظن فلا محيص من التخيير عقلاً، هذا هو الكلام بحسب الأصل العقلى.

و أما بحسب الأصل الشرعى فلا مانع من التمسك للإباحه بأدله حل الأشياء

عند الشكّ من مثل قوله: «كلّ شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام» و«كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» و«رفع ما لا يعلمون» فإنّها بإطلاقها شامله للمقام؛ فإنّ العلم الإجمالي لا يوجب انتفاء موضوعها اللفظي، لأنّ الغايه فيها هو خصوص العلم التفصيلي لا الأعمّ منه و من الإجمالي، و أمّا وجه عدم التمسّك بها في سائر موارد العلم الاجمالي فهو لزوم المخالفه القطعيّه، و المفروض عدم إمكانها في المقام.

نعم لو قلنا بلزوم الالتزام بالأحكام الواقعيّه بشخصها و على وجه التفصيل لزم المخالفه الالتزاميّة؛ فإنّ اللازم حينئذ الالتزام بشخص الوجوب أو بشخص الحرمة، و هو ينافي الالتزام بالإباحه، و لكن من المعلوم بطلان هذا القول، فإنّ الالتزام بشخص الوجوب واقعا أو شخص الحرمة كذلك مع فرض الشكّ في الحكم الواقعي ليس إلّا تشريعا محرّما.

و أمّا وجوب الالتزام بالأحكام الواقعيّه على ما هي عليه في الواقع و على وجه الإجمال فلا- ينافي الالتزام بالإباحه في مرحله الظاهر؛ فإنّ نفس كون الحكم الواقعي هو الوجوب أو الحرمة لا- ينافي كون الحكم الظاهري المجموع في حال الشكّ هو الإباحه، فكيف يكون الالتزام بهما غير ممكن.

فتحصّل أنّ الإشكال من حيث لزوم المخالفه القطعيّه غير متوجّه، نعم يمكن منع أصل الإطلاق في تلك الأدلّه بأن يدعى اختصاص مواردّها بصوره تردّد الأمر بين الوجوب أو الحرمة و بين الإباحه، فلا يعمّ صوره تردّده بينهما مع عدم احتمال الثالث.

و أمّا صوره عدم إمكان الموافقه القطعيّه، مع إمكان المخالفه القطعيّه و هي صوره دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة في الشيء الواحد في الواقعه الواحده الشخصيّة مع تعديده كلا الطرفين أو أحدهما، و صوره الدوران بينهما في الشيء الواحد في الوقائع المتعدّده، فاللازم بحكم العقل ترك المخالفه القطعيّه، فيلزم في القسم الأوّل اختيار واحد من الفعل و الترك مع قصد الرجاء لا بدونه مع تعديده كلا الطرفين، و

يلزم هذا القصد في صورته اختيارهما فقط مع عدم لزومه في صورته اختيار الآخر مع تعديده أحد الطرفين.

و يلزم في القسم الثاني اختيار إتيان العمل في تمام الوقائع أو تركه في جميعها، و يلزم البقاء في الوقائع المتأخره على ما بنى عليه في الوقائع الأولى، و ليس له العدول عنه إلى غيره، فيكون التخيير بدويًا.

و لكن قد يقال في القسم الثاني بعدم إمكان المخالفه القطعيه كالموافقه القطعيه بملا-حظه أنّ القطع بالمخالفه لا يحصل إلاّ بملا-حظه كلّ واقعه منضمّه إلى الوقاعه اللا-حقه، و إلاّ فلو لوحظت منفرده كانت واقعه واحده شخصيّه لا يمكن فيها شيء من الموافقه القطعيه و المخالفه القطعيه.

و لا- يخفى أنّ الوقاعه اللا-حقه عند ابتلاء المكلف بالواقعه السابقه لا يكون محلًا لابتلاء المكلف و لا يكون التكليف الموجود فيها منجزا على المكلف؛ لعدم حصول شرطه، فصلاه الجمعه في الاسبوع الثاني لا- يكون المكلف مأخوذا بها في الاسبوع الأول، فلا- وجه لملاحظه التكليفين في حال واحد مع خروج أحدهما عن محلّ الابتلاء، و على هذا فيكون حكم العقل في كلّ واقعه هو التخيير في نفسها، فيكون التخيير استمراريًا.

قلت: بعد ما عرفت في بحث مقدمه الواجب من أنّ الواجب المشروط بالمعلوم حصول شرطه في المستقبل يكون كالواجب المطلق بلا فرق، يتّضح لك دفع هذا، فإنّ صلاه الجمعه في الاسبوع الثاني مشروط بشرط شرعي معلوم الحصول في المستقبل و هو وجود الاسبوع الثاني، و بشروط عقليه يكون بحكم المعلوم بواسطه الأصل العقلائي و هي وجود المكلف و حياته و قدرته في الاسبوع الثاني، فيكون كالتكليف المطلق الموجود في الاسبوع الأول، فكما يجب على المكلف مقدمات وجوده يجب عليه أيضا مقدمه العلم به.

فإن قلت: سلّمنا ذلك و لكن نقول: كما يحكم العقل بقبح المخالفه القطعيه يحكم أيضا بلزوم الموافقه القطعيه، فإذا اختار المكلف الفعل في تمام الوقائع أو الترك في جميعها، فهو و إن لم يصدر منه المخالفه القطعيه، لكن لم يحصل منه الموافقه القطعيه أيضا، و هذا بخلاف ما إذا اختار الفعل في واقعه و الترك في اخرى؛ فإنه يحصل منه الموافقه القطعيه أيضا كما هو واضح.

و بالجمله، فالتخير الاستمراري و إن كان فيه محذور المخالفه القطعيه، لكنّه سالم عن محذور ترك الموافقه القطعيه، و التخير البدوي و إن كان سالما عن محذور المخالفه القطعيه، و لكن فيه محذور ترك الموافقه القطعيه، فهما في نظر العقل على حدّ سواء، فلا وجه لترجيح الثاني على الأول.

قلت: حكم العقل بقبح المخالفه القطعيه ليس بمشابه حكمه بقبح ترك الموافقه القطعيه، فحكمه في الثاني يكون على وجه اللولائيه، و الترخيص الشرعي يكون رافعا لموضوعه، و حكمه في الأول يكون على وجه البتّ و القطع، و لهذا كثيرا ما دلّ الدليل على الترخيص في الموافقه القطعيه و لم يكن منافيا لحكم العقل، و لكن لو كان دليل موهما للترخيص في المخالفه القطعيه و جب تأويله و التزام التخصيص العقلي فيه، و على هذا فالتخير البدوي مقدّم على الاستمراري؛ لأنّ محذور الثاني أشدّ عند العقل من محذور الأول.

فإن قلت: ما ذكرته من أنّه لو كان دليل موهما للترخيص في المخالفه القطعيه و جب تأويله مناف للأخبار العلاجيّه الدالّه على التخير في الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين عند فقد المرجّحات السنديه، فإنه وقع النزاع بين العلماء في كون هذا التخير بدويًا، أو استمراريًا، و منشأ نزاعهم اختلاف الأنظار في ثبوت الإطلاق لهذه الأخبار و شمولها للوقائع المتأخره و عدم الإطلاق لها و اختصاصها بالحيره الأوليه، فالكلّ مطبقون على أنّه على تقدير ثبوت الإطلاق لتلك الأخبار كان

القول بالتخيير الاستمراري بلا مانع، والحال أنه لو كان لهذه الأخبار إطلاق كان من جملة الموارد الداخلة تحت هذا الإطلاق ما إذا دلّ أحد الخبرين على الوجوب و الآخر على الحرمة.

كما لو دلّ أحدهما على وجوب صلاحه الجمع و الآخر على حرمتها، و التخيير الاستمراري في هذا المورد مستلزم للمخالفة القطعيّة، فيعلم من ذلك أنّ الترخيص في المخالفة القطعيّة غير مناف لحكم العقل، و إلاّ كان اللازم على القائلين بالتخيير البدوي ردّ القول الآخر بمنافاته لحكم العقل في هذا المورد ثمّ تتميم المرام بعدم القول بالفصل، فحيث لم يفعلوا ذلك علم عدم منافاه الترخيص المذكور لحكم العقل، و إذن فالنهي الاستمراري و البدوي في مقامنا سيان.

قلت: الترخيص في المخالفة القطعيّة للواقع مع إيجاب ما هو البديل عن الواقع غير قبيح، فإنّ المخالفة القطعيّة للواقع ببديله غير قبيح؛ لرجوعها في الحقيقة إلى عدم المخالفة، و هذا هو الحال في الأخبار المذكورة على تقدير الإطلاق لها، فإنّ مفادها إيجاب التسليم و الانقياد، فهي و إن كانت بإطلاقها شامله للوقائع المتأخّره و بعمومها لما إذا كان أحد الخبرين دالاً على الوجوب و الآخر على الحرمة، و لازم التخيير حينئذ هو الترخيص في المخالفة القطعيّة، إلاّ أنّه لا بأس بها مع إيجاب التسليم المذكور، فإنّنا نلتزم بأنّ عنوان التسليم القلبي يكون عند الشارع بدلا عن الواقع الذي خولف.

و بالجملة، ففي كلّ مورد ورد الترخيص في العمل المستلزم للمخالفة القطعيّة لكن مع إيجاب عمل آخر، نستكشف -بواسطه حكم العقل بامتناع الترخيص في المخالفة القطعيّة- عن جعل الشارع هذا العمل الآخر بدلا عن الواقع، و هذا بخلاف ما إذا لم يكن في البين عمل آخر أوجب الشرع كما في مقامنا؛ فإنّ الترخيص حينئذ ليس إلاّ ترخيصا في المخالفة القطعيّة الصرفة، و لا شبهه في قبحه.

تعريف الاستصحاب

وقد عرّف الاستصحاب بتعاريف كلّها مخدوشه، و التعريف الأسدّ الأخصر ما يقال من أنّه «إبقاء ما كان» و ليس المراد بالإبقاء إبقاء نفس ما كان حقيقه، بل المراد إبقائه من حيث العمل، مثلاً- وجوب صلاه الجمعه كان عمله في حال اليقين إتيان صلاه الجمعه، فإبقاء هذا الوجوب في حال الشكّ عملاً إتيان هذه الصلاه في تلك الحال، و كذلك حياه زيد كان عملها في حال اليقين إنفاق وكيهه على زوجته من ماله، فإبقاء حياته في حال الشكّ عملاً إنفاق الوكيل في تلك الحال، و هكذا.

فالإبقاء في باب الاستصحاب نظير التصديق في باب الأمارات، فكما يكون المراد بالتصديق في باب الأمارات- كاليقين مثلاً- هو التصديق العملي دون الحقيقي، فكذلك الإبقاء هنا هو الإبقاء العملي دون الحقيقي.

ثم إنّ إبقاء ما كان في العمل قد يكون لأجل أنّه كان، و قد يكون لأجل علّه اخرى، مثلاً إتيان الصلاه اليوميّه في كلّ يوم أو صوم شهر رمضان في كلّ سنه يصدق عليه أنّه إبقاء الوجوب السابق في العمل، لكن ليس مستنده ثبوت الوجوب في السابق، بل هو القطع به في اللاحق، و حيثئذ فرّبما يחדش بذلك طرد التعريف.

و يمكن الدفع بأنّ ذكر لفظ «ما كان» مع إفاده لفظ الإبقاء مفاده يشعر بعليّه الكون السابق للإبقاء، فالكلام بمنزله أن يقال: إنّهُ إبقاء ما كان؛ لأنّه كان، فلا يشمل المثال المذكور و أشباهه.

و ربّما يחדش أيضاً بأنّ في هذا التعريف إخلالاً بركني الاستصحاب و هما اليقين السابق و الشكّ اللاحق؛ فإنّهما مع كونهما ركنين لم يصرّح باعتبارهما في التعريف، و كفى عيباً في التعريف أن يكون محلاً بركني المعرّف.

و يمكن الدفع أيضاً بأنّهما و إن لم يصرّح بهما و لكنّهما مفهومان من التعريف من جهه كونهما من لوازمه، فإنّ كون المستند في الإبقاء العملي هو الكون السابق فرع إحراز الكون السابق و ثبوت الشكّ في الكون اللاحق؛ لوضوح أنّه مع عدم

إحراز الكون السابق لا يصلح الاستناد إليه، ومع عدم ثبوت الشك في اللاحق و ثبوت القطع يكون الاستناد إلى الكون اللاحق دون السابق.

ثم إن لفظ الاستصحاب في الاصطلاح عبارته عن العمل الصادر من المكلف على ما يظهر من مشتقاته مثل تستصحب و نستصحب و استصحب و غيرها، وهذا العمل هو الإبقاء العملي المذكور، فهو لا يختلف باختلاف جهات الاعتبار على حسب اختلاف الأنظار؛ فإن الإبقاء العملي الصادر من المكلف شيء واحد في الجميع، غاية الأمر أن وجه وجوبه و اعتباره على رأى هو الأخبار و قول الشارع «لا تنقض» و على آخر هو السيره و بناء العقلاء، و على ثالث هو الظن الحاصل من الكون السابق باعتبار أن ما ثبت يدوم في الغالب.

إشكال على التعريف

و ذكر بعض الأساتيد قدس سره في الحاشية إشكالا على التعريف المذكور حاصله أن الاستصحاب يختلف معناه و حقيقته على حسب اختلاف الأنظار في وجه حجتيه و اعتباره بحيث لا ينضبط معانيه تحت جامع واحد، فلا يصح جعل التعريف له على جميع الأقوال، و ذلك لأنه على رأى من يقول باعتباره من جهة الأخبار عبارته عن حكم الشارع الذى هو مفاد «لا تنقض» و على رأى من يقول باعتباره من جهة بناء العقلاء عبارته عن حكم العقلاء و التزامهم، و على رأى من يقول باعتباره من جهة إفاده الكون السابق للظن عبارته عن المظنه الحاصله من حاله السابقه، و من المعلوم عدم الجامع بين هذه الثلاث.

ثم تفضي عن الإشكال مستمداً بكلمه «اللهم» بما حاصله أن الجامع هو حكم الشارع بالبقاء سواء كان بلا واسطه كما على رأى الأول، أم معها كما على الأخيرين؛ فإن بناء العقلاء و المظنه المذكوره لا بد من انتهائهما إلى حكم الشارع و إمضائه، هذا ما ذكره قدس سره.

و أنت خبير بأن الإشكال و الدفع المذكورين مبنيان على كون الاستصحاب عبارته عن حكم الشرع بالبقاء، و قد عرفت أنه عبارته عن الإبقاء العملي الصادر من المكلف و أن الاختلاف في جهة اعتباره لا يوجب اختلافا فيه.

اعتبار فعليته اليقين و الشك في الاستصحاب

ثم إنه يعتبر في الاستصحاب فعليته اليقين و الشك بحيث يدور مدار فعليتهما

وجودا و عدما، ففي حال الغفلة لا موضوع للاستصحاب واقعا، فلا يكون خطابه متوجها واقعا، لعدم تحقق الوجدانين و الحاليتين للنفس مع الغفلة، لا أنّ الخطاب موجود و الغفلة مانعه عن تنجزه، و الدليل على ذلك أنّنا نقول بحجّيه الاستصحاب من باب الأخبار أو من باب الطريقيه أو من باب السيره و بناء العقلاء.

فإن قلنا بالأوّل فواضح أنّ مفاد قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» هو اليقين و الشكّ الفعليان، فلا يشمل الغافل الفاقد لهما فعلا، و الواجد لهما على تقدير الالتفات.

و إن قلنا بالثاني فمعنى الطريقيه أنّ الكون السابق طريق للثبوت في اللاحق بملاحظه القاعده المتوهمه من أنّ كلّ ما ثبت يدوم بحسب الغالب، فالثبوت في السابق يفيد الظنّ النوعي بحسب هذه الغلبه بالثبوت في اللاحق؛ لأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلّب، و لا يخفى أنّ طريقيه الكون السابق و إفادته الظنّ مخصوصه بحال ذكره و الالتفات إليه؛ لوضوح أنّه مع غفله الذهن و عزوبه عن الكون السابق لا يعقل طريقيته و إفادته الظنّ لا شخصا و لا نوعا، و قد فرض أنّ موضوع الحجّيه هو موضوع الطريقيه و الظنّ النوعي، فإذا انتفى الطريقيه و الظنّ النوعي انتفت الحجّيه بانتفاء الموضوع.

و إن قلنا بالثالث فواضح أنّ المتيقّن من السيره و بناء العقلاء هو اليقين و الشكّ الفعليان.

و قد فرّع على هذا الأصل شيخنا المرتضى قدّس سرّه فرعين:

الأوّل: أنّه لو أحدث ثمّ غفل، ثمّ صلّى غافلا ثمّ التفت فشكّ في كونه متطهّرا حال الصلاه أو محدثا، فالاستصحاب لا موضوع له حال الصلاه و لا قبلها، لوجود الغفله و عدم وجود اليقين و الشكّ الفعليين و إن كان لو التفت كان متلبسا بهما.

نعم يتحقّق موضوعه بعد الصلاه لمكان اليقين و الشكّ الفعليين حينئذ، فيحكم بمقتضى هذا الاستصحاب بكونه محدثا حال الصلاه، فيترتب عليه بطلان الصلاه، و لكن قاعده الفراغ قاضيه بالصّحّه، و ذلك لوجود موضوعها و هو الشكّ الحادث بعد العمل في المقام، و هي مقدّمه على الاستصحاب المذكور للحكومته.

الثاني: أنّه لو قطع بالحادث، ثمّ شكّ، ثمّ غفل، ثمّ صلّى، ثمّ التفت و حصل له

اليقين و الشك فمقتضى الاستصحاب الجارى فى الشك المتحقق قبل الصلاة هو الحكم ببطان الصلاة؛ لأنه دخل فى الصلاة محدثا بحكم الاستصحاب، و لا مجرى للقاعده حينئذ كما هو واضح.

أقول: أمّا ما ذكره قدس سرّه فى الفرع الأوّل من عدم جريان الاستصحاب حال الصلاة و قبلها لوجود الغفله فمتين، و كذا ما ذكره من جريانه بعدها لتحقّق الموضوع متين أيضا، و أمّا ما ذكره من جريان قاعده الفراغ و تقدّمها على الاستصحاب من باب الحكومه فمخدوش؛ لأننا إن بنينا فى القاعده على الطريقيه كما هى الظاهر من الأخبار الوارده بعدم الاعتناء بالشك فى بعض أفعال الوضوء بعد الفراغ منه، و تعليل ذلك بقوله: «لأنّه حين العمل أذكر منه حين يشك» فإنّ ظاهره أنّ الغالب عدم غفله من يشتغل بعمل عن عمله حال الاشتغال، فإذا شكّ المكلف فى غفلته حال العمل و عدمها بنى على عدمها للغلبه المذكوره. (1)

فعلى هذا يخرج عن مورد القاعده ما إذا كان المكلف بعد الفراغ قاطعا بالغفله حال العمل، و ينحصر فيما إذا احتمل بعد الفراغ عدم الغفله حاله.

و لهذا استشكل فى جريان القاعده فيما إذا قطع بعد الفراغ من الوضوء بغفلته عن تحريك الخاتم الذى فى اليد، و لكن احتمل وصول الماء تحته من باب الاتفاق، فيتعيّد بهذه الأخبار المطلقات الوارده بعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ مطلقا من دون ذكر للتعليل المذكور، و حينئذ يكون الفرع المذكور خارجا عن مورد قاعده الفراغ؛ لفرض كون المكلف بعد الفراغ قاطعا بالغفله حال الصلاة، فيكون الاستصحاب جاريا بلا معارض و إن كان على فرض جريان القاعده محكوما لها؛ لكونها من الطرق و الأمارات و كونه من الاصول.

و أمّا إن بنينا فى القاعده على عدم الطريقيه و أنّ التعليل المذكور فى الأخبار

ص: ٢٧٢

١ - ١) فيه أنّه فرق واضح بين جعل الظنّ الحاصل من العاده و الغلبه حجّه، و بين كونه علّه لتشريع الحكم للشاك، و مفاد الطريق هو الأوّل كذا أفاده دام ظلّه. منه قدس سرّه الشريف.

يكون للتقريب إلى ذهن المخاطب والإشارة إلى الحكمه دون بيان العلة (1)، وإلا فالحكم ثابت لمطلق من يشكّ بعد الفراغ و إن كان قاطعا بكونه غافلا حال العمل، والشاهد على ذلك وجود الإطلاقات الواردة في مقام البيان مع خلّوها عن ذكر التعليل المذكور، فيكون الفرع المذكور موردا لقاعده الفراغ، ولكن لا حكومه لها على الاستصحاب، لكون كلّ منهما حكما واردا على موضوع الشك، بل الاستصحاب - بملاحظه برزخيته بين الطريقيّيه والأصليّيه و لهذا يقدم على سائر الاصول - أولى بالتقدم، ولكنّ القاعده مقدّمه عليه من جهه أنّ أكثر أفراد الشكّ بعد العمل تكون لها الحاله السابقه و إن كان يمكن فرض انفكاكه عن الحاله السابقه، لكنّه فرض نادر، فلو قدّم الاستصحاب على القاعده يلزم لغويّه القاعده من جهه خروج أكثر أفرادها عن تحتها.

فتحصّل أنّه بناء على الطريقيّيه لا - جريان للقاعده أصلا و إن كان حكومتها على تقدير الجريان تامّه، و بناء على عدم الطريقيّيه تكون جاريه و مقدّمه على الاستصحاب لكن لا من باب الحكومه، بل من جهه اللغويه، هذا هو الكلام في الفرع الأوّل.

و أمّا الكلام في الفرع الثاني فهو أنّ ما ذكره قدّس سرّه من جريان الاستصحاب في الشكّ المتقدّم على الصلاه، و الحكم ببطلان الصلاه من جهته مخدوش، بأنّا بعد ما قلنا بدوران الاستصحاب مدار الشكّ و اليقين الفعلين، فبانقلابهما إلى الغفله لا بدّ و أن نقول بارتفاع الاستصحاب؛ إذ كما أنّ الاستصحاب في الحدوث يحتاج إلى الشكّ و اليقين الفعلين، كذلك في البقاء محتاج إليهما أيضا، ففي حال بقاء الشكّ يكون المكلف محكوما بعدم جواز الدخول في الصلاه

ص: ٢٧٣

١- ١) - فيه أنّ كون التعليل المذكور من باب الحكمه أو العله لا ربط له بما نحن فيه من استظهار الطريقيّيه منه، فإنّه على فرض تماميّته في نفسه يتمّ على التقديرين، نعم هذا الكلام إنّما ينفع للفرع الفقهي و هو أنّه هل يندرج تحت القاعده صورته القطع بعدم الالتفات حال العمل أو لا، كذا أفيد. منه قدّس سرّه الشريف.

بحكم الاستصحاب، و أما بعد انقلابه إلى حال الغفله يرتفع عنه هذا الحكم بارتفاع الموضوع، ففي حال الدخول في الصلاة كان غير محكوم بالحدث الاستصحابي، فيكون حال هذا المكلف حال المكلف الذي دخل في الصلاة غافلا من الأوّل كما في الفرع المتقدّم.

و حينئذ لا بدّ من نقل الكلام في الشكّ المتأخّر عن الصلاة، فنقول: جريان الاستصحاب فيه معلوم، و أما جريان قاعده الفراغ فهو هنا أشكل منه في الفرع المتقدّم، و وجهه أنّنا إن قلنا بالطريقه فعدم الجريان واضح ممّا ذكر في الفرع المتقدّم، و إن قلنا بعدمها فيمكن القول بعدم الجريان هنا من جهه أنّ موضوع القاعده لا- شكّ أنّه الشكّ الحادث بعد العمل؛ لوضوح أنّه لو لم يكن كذلك فالشكوك الحادثه في أثناء العمل يمكن الصبر عليها و الحكم بالصحة في ما بعد العمل، و من المعلوم بطلان ذلك.

و حينئذ فيمكن أن يقال: إنّ الشكّ الحاصل بعد الصلاة عند العرف عين الشكّ الحاصل قبلها، فيحكمون بأنّه كان مخفيا فظهر، لا أنّه صوره جديده طارئه على النفس، كما أنّ الحال كذلك بحسب الدقه العقلية، ألا ترى أنّ صورته زيد إذا حصلت في النفس ثمّ غفل عنها، ثمّ عادت يحكم العرف بأنّها عين صورته الاولى و إن كانت مغايره لها بالدقه العقلية؟ فكذلك الحال في الشكّ هنا.

و بالجملة، فجريان قاعده الفراغ في هذا الفرع مبنيّ على مقدّمتين، إحداهما القول بعدم الطريقية، و الا-خرى إحراز أنّ العرف يحكمون بمغايره الشكّ الثاني مع الأوّل؛ إذ مع الشكّ أو إحراز عدم المغايره لا- مجرى للقاعده، أما على الأوّل فللشبهه في المصدقيه، و أمّا على الثاني فللقطع بعدم المصدقيه، و الظاهر حكمهم بعدم المغايره، فلا تكون القاعده جاريه مطلقا، سواء قلنا بالطريقية أم لم نقل، فيكون الاستصحاب جاريا بلا معارض و نحكم ببطلان الصلاة من جهته لا من جهه الاستصحاب في الشكّ المتحقّق قبل الصلاة كما زعمه قدّس سرّه.

تقسيمات الاستصحاب

ثمّ اعلم أنّ للاستصحاب تقسيمات باعتبارات ثلاثه، باعتبار نفس المستصحب، و باعتبار دليل وجوده، و باعتبار الشكّ، و له تقسيمات بغير هذه الاعتبارات أيضا، و لكن لا فائده فيها،

مباحث مهمه في الاستصحاب

اشاره

و إنّما المحلّ للنقض و الإبرام أمور:

الامر الأول: هل الاستصحاب جار في ما إذا كان المستصحب حكماً ثابتاً بدليل العقل

بمعنى أنه لو أدرك العقل الحسن أو القبح في شيء ثم شك في حسن هذا الشيء أو قبحه في اللاحق، فهل يجرى الاستصحاب لإثبات الحسن أو القبح السابقين أو لا يجرى؟. (١)

ذهب شيخنا المرتضى أعلى الله مقامه الشريف إلى عدم الجريان مصرّاً عليه، وحاصل ما أفاده في تقريب ذلك بطوله أنّ العقل يستقصى أولاً- جميع ما له الدخول في موضوع حكمه من الأوصاف والقيود والخصوصيات فيأخذ الجميع في الموضوع ثم يحكم بالحسن أو القبح.

مثلاً إذا لا خط عنوان ضرب اليتيم لا يرى له في حدّ نفسه قبحاً، بل يراه متّصفاً به في بعض الأحوال و بالحسن في آخر، فيزيد عليه عنوان الإيذاء فيراه أيضاً كذلك، فيضمّ إليه عنوان كونه صادراً لا عن غرض التأديب فيدرك فيه حينئذ القبح اللازم الثابت في جميع الأحوال.

و كذلك إذا لاحظ عنوان الصدق لا يرى له في حدّ ذاته حسناً، وإذا زيد عليه عنوان النافع يدرك فيه الحسن الفعلي الحاصل في جميع الحالات، وكذلك الحال في عنوان الكذب حيث إنّه من حيث هو لا يحكم العقل فيه بالقبح، ويحكم به بعد انضمام قيد الضارّ.

و حينئذ فنقول: ما دام هذا الموضوع المشتمل على جميع القيود الدخيلة باقياً

ص: ٢٧٥

لا يمكن أن يرتفع عنه حكم الحسن أو القبح، بل هو حسن دائما و في جميع الأحوال، أو قبيح كذلك، فمع بقاء هذا الموضوع لا يمكن أن يشكّ العقل في الحسن و القبح.

نعم إذا زال بعض القيود يمكن أن يشكّ العقل حينئذ في الحكم من جهة الشكّ في دخل القيد الزائل و عدم دخله و احتمال خطائه في حكمه بدخله، و يمكن أيضا أن يعرض للعقل الشكّ في الحسن و القبح من جهة الشكّ في التطبيق، كما إذا كان الموضوع الخارجي منطبقا عليه عنوان الصدق النافع، فشكّ في اللاحق في انطباقه عليه و عدمه، فيحصل الشكّ في الحسن و القبح فيه من هذه الجهة.

فشكّ العقل في حكمه منحصر في قسمين، أحدهما: الشكّ في الكبرى و إن لم يكن شكّ في مقام التطبيق، و الآخر: الشكّ في التطبيق و إن لم يكن شكّ في أصل الكبرى، و الاستصحاب غير ممكن الجريان في كلا القسمين، أمّا في الأوّل، فلأنّه يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع بلا شبهه، لتوقّف صدق نقض اليقين بالشكّ عليه، و مع فرض انتفاء بعض القيود يكون الموضوع بنظر العقل غير الموضوع السابق بلا شبهه، فلا يصدق عنوان نقض اليقين بالشكّ، و أمّا في الثاني فلغرض الشكّ في انطباق العنوان الذي هو الموضوع للحكم بنظر العقل، و معه يكون المقام شبهه مصداقيه لنقض اليقين بالشكّ، فلا يمكن التمسك بعموم دليله.

فإن قلت: إنّا نرجع في تشخيص الموضوع في باب الاستصحاب إلى العرف دون العقل، و لا ينافي أن يكون موضوع الاستصحاب مأخوذا من العرف و نفس المستصحب مأخوذا من العقل، فإن جريان الاستصحاب دائر مدار صدق نقض اليقين بالشكّ، فيمكن أن يكون العقل حاكما بالحسن أو القبح في شيء، فشكّ في بقاء الحسن أو القبح فيه في اللاحق من جهة الشكّ في الانطباق أو الكبرى و كان

الموضوع مع كونه مقطوع الانتفاء أو مشكوك البقاء في نظر العقل معلوم البقاء في نظر العرف، فيكون عنوان نقض اليقين بالشك صادقاً،

مثلاً- عنوان الصدق وحده في نظر العرف موضوع للحسن و إن كان لعنوان النافع دخل في الموضوع بنظر العقل، فإذا شك في بقاء الحسن فيه في اللاحق مع القطع بحسنه في السابق من جهة الشك في التطبيق أو الكبرى، فيصدق على عدم ترتيب الحسن عليه أنه نقض لليقين بالشك.

قلت: إذا كان الدليل على المستصحب لفظياً و اختلف الموضوع بنظر العرف باختلاف التعبيرات كاختلافه في قولنا: الماء إذا تغير نجس، و قولنا: الماء المتغير نجس، حيث إن الموضوع في الأوّل بنظر العرف هو الماء وحده، و في الثاني هو الماء مع وصف التغير، فعند زوال التغير من قبل نفس الماء و الشك في بقاء حكم النجاسة يكون الموضوع باقياً بنظر العرف على الأوّل، و غير باق على الثاني، كان ما ذكر حقاً، فنرجع في تشخيص كيفيّة الموضوع في الدليل إلى فهم العرف و استفادته من الدليل، هذا إذا كان الدليل على المستصحب لفظياً.

و أمّا إذا كان ليّاً و عقلياً كما هو المفروض في محلّ الكلام فليس في البين موضوع مأخوذ من الشرع حتى نرجع في تشخيص كيفيته إلى العرف؛ لعدم وجود الدليل اللفظي، فليس إلّا الموضوع المأخوذ من العقل الذي حكم العقل فيه بالحسن أو القبح، و قد فرضنا أنّ الموضوع العقلي إمّا مقطوع الارتفاع أو مشكوك البقاء.

و من هنا يظهر أنّه كما لا- مجرى للاستصحاب في حكم العقل لا- مجرى له أيضاً في حكم الشرع الذي يجيء بتبع حكم العقل، فإنّه ليس لهذا الحكم الشرعي موضوع مستقل وراء الموضوع المأخوذ من العقل، بل موضوعه و موضوع حكم

العقل واحد، هذا ما ذكره قدس سره.

و الحق جريان الاستصحاب فى الأحكام العقلية، و تقريبه أنّ حكم العقل تاره يراى به نفس إدراكه لحسن شىء أو قبحه و جزمه بذلك، و حصول الشك للعقل فى حكمه بهذا المعنى غير معقول، فلو كان موضوع إدراك العقل للحسن و جزمه به هو عنوان الصدق مع قيد النافع، فزال هذا القيد ينتفى لا محاله إدراك العقل و جزمه، و لا يعقل حصول الشك فى بقائهما و عدمه للشك فى دخاله القيد الزائل فيهما و عدمها؛ إذ لا يعقل أن يشك الحاكم فى موضوع حكمه و يجهل الجازم بمحل جزمه.

و اخرى يراى به ما هو ملاك الإدراك و الجزم المذكورين، أعنى نفس الحسن و القبح الكامنين فى ذوات الأشياء الذين يكون بتبعهما الإدراك و الجزم المذكوران، و حصول الشك فى هذا المعنى للعقل الغير التام بمكان من الإمكان، فقد يصير هذا المعنى مشكوك التحقق فى العنوان ابتداء، و قد يصير مشكوكا بعد زوال بعض قيوده مع معلوميته قبل زواله، فحينئذ و إن كان إدراك العقل و جزمه بعد زوال القيد معلوم العدم، كما كان معلوم التحقق قبله، و لكن يمكن أن يصير ملاكه أعنى الحسن و القبح الذاتيين مشكوكا بأحد نحوين.

الأول: أن يكون منشأ الشك احتمال كون القيد غير دخیل فى ملاك الحسن و القبح أصلا، و يكون ضمّه كضم الحجر إلى الإنسان.

و الثانى: أن يكون منشؤه احتمال وجود الملاك اللزومى فى المطلق مع القطع بدخاله القيد مردده بين دخالته فى اصل اللزوم أو فى الأ-كملية، مع قيام أصل اللزوم بالمطلق، و يمكن أيضا حصول الشك فى الملاك فى الخارجيات من باب الشك فى التطبيق مع عدم الشك فيه بحسب الكبرى، فهذه أنحاء ثلاثه للشك فى

الملاك، ولا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في شيء من هذه الأنحاء بحسب نفس الملاك، فلا يمكن استصحاب الحسن والقبح الموجودين في السابق في شيء من هذه الصور.

وجهه أنّ المفسده و المصلحه الكامنتين في ذوات الأشياء ليستا موضوعين للأثر الشرعي؛ إذ لم يرتب الشارع عليهما حكما شرعيا، والكشف عنهما وإن كان من وظيفه الشارع من حيث إنه أعدل العقلاء، لكنّه خارج عن وظيفته من حيث إنه شارع؛ لعدم انتهائهما إلى العمل، فليستا كالطهاره و النجاسه؛ لانتهاء هذين إلى العمل، و أما وجوب الإتيان بما فيه المصلحه، و التحرّز عمّا فيه المفسده فهو حكم الشرع يستكشفه العقل من قاعده الملازمه بين المفسده و المصلحه و بين حكم الشرع، لا- أنّه أثر لنفس المصلحه و المفسده.

هذا هو الكلام في استصحاب الحسن و القبح العقليين، و أمّا استصحاب حكم الشرع التابع لهما فلا مانع عنه سوى ما ذكره قدس سرّه من أنّ الموضوع مقطوع العدم في بعض الصور و مشكوك البقاء في بعض آخر، فعنوان النقض غير صادق قطعا في الأوّل، و مشكوك الصدق في الثاني.

و الحقّ عدم هذا المانع، بيانه أنّ في طريق تشخيص الموضوع في باب الاستصحاب أوجه ثلاثه: الرجوع إلى العقل، و الرجوع إلى ما يستفاد من الدليل بحسب فهم العرف، و الرجوع إلى العرف ابتداء مع قطع النظر عن الدليل، و حيث إنّ المختار كما يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى هو الوجه الثالث- و حاصل وجهه أنّ الوجه الأوّل مستلزم لسدّ باب الاستصحاب كما هو واضح، و أمّا الثاني فلاّنا متعيّدون في باب الاستصحاب بصدق النقض و الإبقاء و عدم صدقهما لا بغير ذلك- ففي كلّ موضع كان وجود الأثر و الحكم السابق في اللاحق بقاء و عدمه ارتفاعا، و

الالتزام بوجوده إبقاء و بعده نقضا نحكم بمشموليته لعموم «لا تنقض» وإن كان مقتضى الموضوع المأخوذ فى الدليل عدم صدق النقض و الإبقاء.

كما لو قال الشارع: الماء المتغير نجس، فإنّ العرف يرون الطهاره و النجاسه عارضتين على الجسم، و أما التغير و عدمه فيرونهما من حالات الموضوع و عوارضه دون معدّاته و مقوماته، فالتغير على فرض قيديته يكون عندهم قيذا للحكم دون الموضوع، و فى كلّ موضع كان وجود الأثر و الحكم السابق فى اللاحق حدوثا و عدمه انعداما بانعدام الموضوع يحكم بعدم مشموليته للعموم المذكور.

و إن كان مقتضى الموضوع المأخوذ فى الدليل صدق النقض و الإبقاء كان المانع الذى ذكره قدّس سرّه مفقودا، فإنّ العقل و إن كان لا يلقى حكمه إلى العرف بدليل لفظى، لكن وصل إلى العرف خطاب «لا تنقض» فالعقل عند حكم عقله بحسن الصدق النافع مثلا و استكشافه حكم الشرع بوجود هذا العنوان يقطع النظر عن جنبه عاقلتيه و يصير عرفا بحتا و يقول: الصدق النافع كان فى السابق واجبا بحكم الشرع و شككت فى حال زوال قيد نافعته فى ثبوت هذا الحكم فيه، و قد قال الشارع: «لا تنقض اليقين بالشك» فيجد من نفسه مشموليه المقام لهذا الخطاب.

و بالجمله، إنّنا لا نرى فرقا أصلا بين ما إذا قال الشارع: الماء المتغير نجس و بين حكم العقل بالنجاسه فى موضوع الماء المتغير، فكما لو عرض على العرف فى الأوّل حكم النجاسه المعلقه على الموضوع المقيّد، و عرض عليه خطاب لا تنقض، يحكم عند زوال التغير من قبل نفس الماء بمشموليه المورد للخطاب المذكور، كذلك لو عرض عليه فى الثانى الحكم المعلق على المقيّد مستكشفا من العقل و عرض عليه الخطاب المذكور يحكم بمشموليه المورد المذكور لهذا الخطاب بلا فرق.

اعلم أنّ في حججه الاستصحاب و عدم حجته و التفصيل أقوالا- كثيره شتى، و لا- مهمّ لنا في عدّ تلك الأقوال، و إنّما المهمّ التعرّض لبيان أنّه هل يكون دليل على حججه الاستصحاب مطلقا أو في بعض الموارد، أو لا دليل على حججه أصلا، فنقول: يظهر من المتقدّمين عدم تمسّكهم لحججه بأخبار عدم نقض اليقين بالشكّ، بل تمسّكوا بوجوه آخر، مثل أنّ العله الموجوده مبقيه و أنّ ما ثبت يدوم و نحو ذلك، و التمسّك بتلك الأخبار شاع بين المتأخّرين، و أولهم- على ما حكى- والد شيخنا البهائي قدّس سرّهما حيث وقع التعبير عن الاستصحاب في كلامه بعدم نقض اليقين بالشكّ.

الوجوه التي ذكرها الشيخ الانصاري لحججه الاستصحاب في الجملة و حجته في الشكّ في الرفع دون المقتضى

و كيف كان فقد ادّعى شيخنا المرتضى قدّس سرّه حججه الاستصحاب في خصوص ما إذا كان الشكّ اللاحق ناشئا من الشكّ في الرفع مع إحراز المقتضى، دون ما إذا كان ناشئا من الشكّ في المقتضى، و لا يخفى أنّه لو كان المتيقّن من أدله الباب هو الحججه في مورد الشكّ في الرفع كان كافيا في إثبات هذا المدّعى؛ لأنّ عدم الدليل على الحججه في مورد الشكّ في المقتضى يكفي في عدم الحججه كما هو واضح. (1)

و حاصل ما استدللّ به قدّس سرّه لمدّعا من أصل حججه الاستصحاب في الجملة و حجته في الشكّ في الرفع دون المقتضى و جوه ثلاثه:

الأول: ظهور الاتفاق على أنّه متى كان يقين سابق و شكّ لاحق مع إحراز المقتضى يبني على اليقين السابق، و لا ينافي هذا مع ما صرح هو به من أنّ الأقوال في مسأله الاستصحاب أحد عشر أو أكثر؛ لأنّه يمكن حصول الحدس القطعي للفقيه من اتفاق جماعه على المطلب و إن كان الباقيون على خلافه.

الثانى: الاستقراء أعنى: تتبع الجزئيات، و الفرق بين هذا و سابقه أنه قد يتتبع فتاوى الأصحاب بمقدار يبلغ حد الإجماع و هذا هو الوجه الأول، و قد يتتبع حكم الشارع فى الموارد الجزئيه على طبق الحاله السابقه مع قطع النظر عن الفتاوى، و هذا هو المراد بالثانى، و حينئذ فحاصل مرامه قدس سره من هذا الوجه أننا إذا تتبعنا كل مورد مورد من الموارد من أول الفقه إلى آخره مما حصل فيه الشك فى شىء بعد اليقين به سابقا من جهة الشك فى حصول الرفع لهذا الشىء وجدنا الشارع حكم فيه بثبوت هذا الشىء فى اللاحق، و هذا الاستقصاء يفيد القطع بالجامع بين جميع تلك الموارد و هو الاعتبار بالحاله السابقه على وجه الكليه.

و أما بعض الموارد التى لم يحكم الشارع فيها على طبق الحاله السابقه كالحكم بنجاسه الرطوبه المشتبهه الخارجه قبل الاستبراء من البول أو المنى و بعد تطهير المحل على خلاف أصاله الطهاره و استصحاب طهاره المحل، فليس من باب إلغاء الحاله السابقه و عدم الاعتناء بها، بل يكون من باب حجيه الأماره القائمه على الخلاف؛ فإن الغالب فى من بال أو أمنى و لم يستبرئ وجود البول و المنى فى المخرج، فالحكم على خلاف الحاله السابقه يكون من جهة تقديم هذا الظهور على الكون السابق، لا من جهة عدم الاعتناء بالكون السابق، و إلا فإن كان الوجه هو الثانى كان المتعين هو الحكم بالطهاره من جهة قاعده الطهاره، و يظهر منه قدس سره الركون إلى هذا الوجه، و لهذا ذكر بعد ذلك ما حاصله أن هذا الاستقراء يكون أولى من الاستقراء الذى تمسك به غير واحد منهم المحقق البهبهانى و سيد الرياض قدس سرهما، لاعتبار شهاده العدلين على وجه الإطلاق.

الثالث: الأخبار الناهيه عن نقض اليقين بالشك، و يجب ملاحظه كل واحد واحد من هذه الأخبار و التأمل فى مدلوله كما و كيفاً، ثم ملاحظه أن المستفاد من المجموع ما ذاء، و لكن قبل الاشتغال بذلك ينبغى التنبيه على مطلب ذكره شيخنا قدس سره و حاصله أنه و إن كان لهذه الأخبار إطلاق بالنسبه إلى الموارد باعتبار أن نقض اليقين بالشك كما يصدق فى مورد الشك فى الواقع يصدق فى الشك فى

المقتضى، إلا أنّ في إطلاقها بالنسبة إلى مورد الشكّ في المقتضى إشكالا فتح بابه المحقق الخوانسارى.

و حاصل الإشكال على ما نقله شيخنا قدس سرّه عن المحقق المذكور رحمه الله عليه و يظهر منه قدس سرّه ارتضائه و الركون إليه أنّ النقض بحسب اللغه عباره عن إعدام الهيئه الاتصاليه للشىء، و هذا المعنى غير ممكن الإيراد فى هذه الأخبار قطعاً؛ لوضوح أنّه ليس فى البين شىء كان له هيئه اتصاليه حتى يرد فيه النقض و عدمه، و بعد ذلك يدور الأمر بين إرادته رفع اليد عن اليقين السابق بالشكّ اللاحق على وجه أقرب المجازات إلى ذلك المعنى الحقيقى بطريق الاستعاره، و بين إرادته رفع اليد عن اليقين السابق بالشكّ اللاحق مطلقاً، و إن لم يكن على هذا الوجه.

فلو كان لفظ النقض فى هذه الأخبار واردا فى الموارد التى يكون الشكّ فيها فى الرفع كان من باب أقرب المجازات إلى ذلك المعنى الحقيقى، لأنّ اقتضاء البقاء فى ذات الشىء حينئذ قد نزل منزله الهيئه الاتصاليه، فاطلق النقض على رفع اليد عن هذا الاقتضاء من باب الاستعاره، و أمّا لو كان واردا فى الأعم من تلك الموارد و من الموارد التى يكون الشكّ فيها فى المقتضى فيكون مستعملاً فى مطلق الرفع بعد الأخذ و إن لم يكن فيه ما يشبه بالهيئه الاتصاليه، و لا يخفى أنّه إذا دار الأمر بين هذين المعنيين كان الأوّل هو الأوّل، فيكون مفاد الأخبار حجّيه الاستصحاب فى الشكّ فى الرفع دون المقتضى.

فإن قلت: لفظ النقض و إن كان أخصّ بحسب اللغه كما ذكرت، إلا أنّ لفظ اليقين أعمّ بحسب اللغه ممّا إذا كان المتيقن شيئاً له مقتضى البقاء أو غيره، و كذلك لفظ الشكّ أعمّ من صورته كون المشكوك ممّا له مقتضى البقاء و عدمه، فيصرف ظهور لفظ النقض فى التخصيص بواسطه ظهور متعلّقه فى التعميم.

قلت: إذا كان الفعل أخصّ و المتعلّق أعمّ، فالقاعدته رفع اليد عن ظهور المتعلّق فى التعميم بقريته ظهور الفعل فى التخصيص، لا رفع اليد عن ظهور الفعل فى التخصيص بقريته ظهور المتعلّق فى التعميم، ألا ترى إلى قولنا: لا تضرب أحداً،

حيث إنه لا يشمل الأموات، مع شمول لفظ الأحد للأحياء و الأموات و وجهه أن حقيقه الضرب قد اخذ فيها معنى الإيلام المفقود في الأموات كسائر الجمادات، هذا حاصل كلامه قدس سره في نقل الإشكال.

أقول: لا بدّ أولاً قبل التكلّم في الأخبار من طيّ الكلام في الوجهين الأوّلين فنقول: أمّا ظهور الإجماع ففيه أنّ الإجماع المحقّق في مثل هذه المسأله- ممّا تتطرّق فيه الأدلّه الأخرى، ويشتمل كلمات المجمعين على التعليقات- لا يصلح للركون إليه فضلاً عن حكاية الإجماع و حكاية ظهوره.

و أمّا الاستقراء و تتبّع حكم الشارع في الجزئيات، فبعد تصديق هذا المعنى منه قدس سره نقول: من أين يثبت أنّ حكم الشارع في تلك الموارد بالثبوت يكون لأجل الكون السابق و بملاحظته، و ذلك لأنّ الموجود في تلك الموارد أمران:

الأوّل: وجود الكون السابق مع الشكّ اللاحق، و الثاني: وجود المقتضى مع الشكّ في الرفع، فيجىء هنا ثلاثة احتمالات، الأوّل: أن يكون الاعتبار بالحاله السابقه مع قطع النظر عن وجود المقتضى، و الثاني: أن يكون الاعتبار بالحاله السابقه مع دخاله وجود المقتضى، و الثالث أن يكون الاعتبار بوجود المقتضى مع قطع النظر عن الحاله السابقه.

فإن كان الأوّل كان الاستقراء دليلاً على حجّيه الاستصحاب مطلقاً، حتّى في مورد الشكّ في المقتضى، و إن كان الثاني كان دليلاً على حجّيته في خصوص الشكّ في الرفع، و إن كان الثالث كان دليلاً على حجّيه قاعده المقتضى و المانع، ففي كلّ مورد ثبت وجود المقتضى و شكّ في وجود الرفع يبنى على وجود المقتضى، سواء كان في البين يقين سابق أم لا، و الثالث و إن كان بحسب النتيجة شريكاً مع المدعى من حجّيه الاستصحاب في الشكّ في الرفع، فيفيد وجوب البناء على الثبوت في جميع موارد اليقين السابق و الشكّ اللاحق مع إحراز المقتضى و الشكّ في الرفع، لكنّ الحكم بالثبوت يكون من جهه القاعده لا من باب الاستصحاب، فبعد دوران أمر الاستقراء بين هذه الثلاثة يخرج عن صلاحيه

كونه دليلاً على حجّيه الاستصحاب.

نعم لو كان معلوماً من حال الشارع أنّ الحكم بالثبوت في تلك الموارد يكون لأجل الكون السابق، كان دليلاً على المدعى من حجّيه الاستصحاب في الشكّ في الرفع و تردّد الأمر مع ذلك بين الاعتبار بحيثه وجود المقتضى، والإلغاء لها حتى يكون دليلاً على حجّيه الاستصحاب حتى في مورد الشكّ في المقتضى غير مضرّ؛ لما أشرنا إليه سابقاً من أنّه لو كان المتيقّن من الدليل حجّيه الاستصحاب في الشكّ في الرفع كفى في عدم الحجّيه في الشكّ في المقتضى، ولا يحتاج إلى إثبات عدم الحجّيه في الثاني بالدليل.

هذا مع إمكان أن يقال: إنّ معنى التمسك بالاستقراء أن يكون بنفسه مفيداً للقطع بالمدعى، وذلك لا يتمّ في المقام إلا بوجود الدليل الخاصّ على الثبوت في كلّ مورد مورد من الموارد المذكوره، ونحن إذا راجعنا الفقه وجدنا الأمر على خلاف ذلك؛ فإنّ أغلب الموارد المذكوره ليس فيها سوى فتوى الأصحاب اتكالا على الاستصحاب، فإن اتكلنا نحن في تلك الموارد على فتواهم كان ذلك اتكالا في حجّيه الاستصحاب على إجماعهم، ويخرج عن باب التمسك بالاستقراء وإن اتكلنا على عموم أخبار عدم النقض كان أيضاً خارجاً عن هذا الباب؛ لأنّ القطع بحجّيه الاستصحاب حينئذ حاصل من العلم بورود هذه الكليه من الشرع لا من الاستقراء.

و أمّا ورود الدليل الخاص فنحن بعد التبع لم نعثر عليه إلاّ في موارد ثلاثه، الأوّل: عروض الخفقه و الخفقتين بعد الوضوء و الثاني: إعاره الثوب الطاهر للذميّ، و الثالث: عروض الشكّ في الطهاره عن الخبث المعلومه في السابق، و حصول القطع من مجرد هذه الموارد بعيد في الغايه.

الاستدلال بالأخبار على حجّيه الاستصحاب

و كيف كان فالمهم الآن التصدّي لبيان أنّ عدم جواز نقض اليقين بالشكّ على وجه الكليه يمكن استفادته من الأخبار أولاً؟ و هل يكون ناظراً إلى الاستصحاب أو إلى شيء آخر، و على فرض الاستفادة يكون بأيّ مقدار.

صحيحه زواره الاولى

من جمله الأخبار صحيحه زواره «قال قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أ يوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زواره قد تنام العين و لا- ينام القلب و الاذن، فإذا نامت العين و الاذن فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم؟ قال: لا- حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين، و إلا- فإنه على يقين من وضوئه و لا تنقض اليقين بالشكّ أبدا، و لكن تنقضه بيقين آخر».

و لا يقدح إضمارها؛ لأنّ زواره لجلاله قدره و كثره علمه لا يسأل عن كلّ أحد، فيمكن دعوى القطع بأنّ مسأله أحد الصادقين صلوات الله عليهما، هذا مع قوّه احتمال عروض التقطيع على الروايه بأن يكون أصل الروايه طويله و اسم الإمام المسئول عنه مذكورا في صدرها، و حيث كان قطعاتها في مطالب متفرّقه ذكر كلّ قطعها في باب يناسبها، فعرض الإضمار من جهه التقطيع، هذا هو الكلام بحسب السند.

و أمّا بحسب فقه الحديث، فالفقره الاولى من كلام السائل سؤال عن الشبهه الحكميه، بمعنى أنّه بعد الفراغ عن أصل ناقضيه النوم للوضوء وقع السؤال عن مفهوم النوم الناقض و أنّه يكون بحيث يشتمل الخفقه و الخفقتين أو لا، و الشبهه المفهوميه داخله في الحكميه؛ لأنّ معيار الحكميه أن يكون رفع الشبهه من وظيفه الشرع، و كما يكون رفع الشبهه من حيث الحكم وظيفه له، كذلك رفعها من حيث المفهوم، فكما أنّ بيان حرمة الغناء مثلا من شأن الشارع فكذلك بيان مفهومه، و بالجمله، فرفع الإمام عليه السلام الشبهه من الجهه المذكوره، ببيان أنّ مطلق النوم ليس ناقضا للوضوء و أنّ الناقض هو النوم المستولى على العين و الاذن.

ثمّ بعد رفع الجهاله من المفهوم وقع السؤال في الفقره الثانيه عن حكم الشبهه الموضوعيه لهذا المفهوم الناشئه من الاشتباه في الامور الخارجيه، بمعنى أنّه بعد معلوميه عدّ النوم الناقض و مفهومه و أنّه النوم المستولى على العين و الاذن وقع

الشكّ في حصول هذا المعنى و عدم حصوله، و منشأ هذا الشكّ عدم الالتفات إلى تحريك شيء في جنبه و عدم العلم بأنّ عدم الالتفات إليه كان من جهه استيلاء النوم على الحاستين، أو من جهه أمر آخر مع عدم استيلائه عليهما، فأجاب الإمام عليه السلام في هذا المقام بقوله: «لا- حتّى يستيقن أنّه نام حتّى يجيء من ذلك أمر بين» يعنى لا- يجب الوضوء حتى يعلم بحصول ما هو الناقص و يتّضح عنده ذلك.

فانقدح من هنا أنّ الروايه سليمه عن الخدشه فيها باحتمال كونها وارده لبيان حكم الشكّ السارى إلى حال اليقين، فتكون ناظره إلى قاعده اخرى غير الاستصحاب، و ذلك لما عرفت من تمخّص مورد السؤال للشكّ الغير السارى، ثمّ قوله: «و إلا» قضيه مشتمله على الشرط؛ لأنّ معناه: إن لم يستيقن أنّه نام أو إن لم يجيء من ذلك أمر بين، و جواب هذا الشرط يحتمل أن يكون محذوفا و يكون المذكور علّه للجواب المحذوف، لا- أن يكون الجواب نفس المذكور؛ فإنّ من الشائع حذف الجواب و إقامه علته مقامه، كما في قوله تعالى: (وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) و قوله تعالى: (إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرِقَ أَخٌ لَهُ) و التقدير في الأوّل: فلا يضّر كفركم بالله؛ غنى عن العالمين، و في الثانى: فلا عجب لأنّه قد سرق أخ له، و التقدير في المقام: فلا يجب الوضوء لأنّه على يقين من وضوئه، و على هذا يكون قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» فى مقام الصغرى، و قوله: «و لا- تنقض اليقين بالشكّ» فى مقام الكبرى، و يكون الإتيان بهذه الصغرى و الكبرى لأجل كون نتيجهما جوابا للشرط.

و يحتمل أن يكون الجواب نفس المذكور فى الكلام أعنى قوله: فإنّه على يقين من وضوئه، بأن يكون المعنى أنّه على يقين فعلا بحكم التعيّد و إن كان على شكّ، يعنى يجب أن يعامل معاملة اليقين و يجرى على وضوئه، و على هذا يكون قوله: و لا تنقض اليقين بالشكّ تكرار للفقره الاولى للتأكيد، فإنّ مفاده على هذا أيضا وجوب البناء على اليقين السابق و كونه فى اللاحق على يقين تعبدا.

و الفرق بين الوجهين أنّه على الأوّل يستفاد القاعده الكلّيه من الكبرى كما هو

واضح، و على الثانى لا يمكن استفاده الكليه أصلا؛ لأنّ الكلام يفيد وجوب البناء على اليقين السابق فى هذا المقام الشخصى الذى وقع موردا للسؤال أعنى عروض الخفقه و الخفتين بعد الوضوء مع الشبهه الموضوعيه، فلا يمكن التعدى عن هذا المقام الشخصى إلى المقامات الأخر فى باب الوضوء فضلا عن سائر الأبواب.

و الظاهر منهما هو الوجه الأول، و وجهه أنّ الظاهر من قوله: فإنّه على يقين من وضوئه، عدم كونه فى مقام التبعّد و كونه للكشف عن الواقع، و كذلك الظاهر من قوله: و لا تنقض اليقين بالشكّ عدم كونه تكرارا للفقره السابقه و كونه تأسيسا لمطلب جديد.

و على هذا يكون المعنى أنّه إن لم يستيقن أنّه نام فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنّه يكون فعلا على يقين من وضوئه السابق و لا ينقض اليقين بالشكّ، و هذا منطبق على الاستصحاب؛ إذ يعتبر فى الاستصحاب أيضا فعلية اليقين بالمتيقن السابق فى حال الشكّ و عدم سرايه الشكّ إلى حال اليقين.

فإن قلت: غايه ما يلزم بعد اختيار الوجه الأول استفاده القاعده فى خصوص باب الوضوء أو الطهارات الثلاث دون سائر الأبواب، و ذلك لأنّ استفاده الكليه بالنسبه إلى سائر الأبواب متوقّفه على كون «اللام» فى لفظ اليقين للإشاره إلى الجنس؛ إذ حينئذ يكون المعنى: لا- تنقص جنس اليقين بالشكّ، و أمّا إذا كانت راجعه إلى خصوص اليقين بالوضوء فيكون المعنى: لا- تنقض اليقين بالوضوء بالشكّ، فيكون الكلام مفيدا للكليه فى خصوص الوضوء أو مع التعدى إلى سائر الطهارات، و لكن لا يمكن التعدى إلى سائر الأبواب، و الأصل فى اللام و إن كان كونها للجنس، لكن ذلك إنّما يكون حيث لا عهد، و حيث ذكر قبل الكلام قوله: فإنّه على يقين من وضوئه صار المعهود هو اليقين بالوضوء، فالظاهر كون اللام فى كلمه «اليقين» إشاره إلى هذا المعهود.

قلت: إنّ أهل العرف يفهمون فى بعض المقامات اعتبار القيد الزائد الغير

المذكور في الكلام بمعونه المناسبات المقاميّة، و في بعض آخر إلغاء القيد المذكور في الكلام من جهه تلك المناسبات، ففي قوله عليه السلام: الماء إذا بلغ قدر كَرَّ لا ينجسه شيء، يفهمون اعتبار قولنا: بالملاقاه، مع عدم ذكره في الكلام أصلاً، فكذلك في مقامنا هذا يفهمون إلغاء خصوصيّة كون اليقين متعلّقاً بالوضوء من جهه المناسبه المقاميّة. و وجه ذلك أنّه بعد جعل اليقين مقابلاً للشكّ و الحكم عليه بعدم انتفاضه بالشكّ يصير الحكم بعدم الانتفاض مناسباً لجنس اليقين، و لو كان خصوصيّة تعلّقه بالوضوء المذكوره في الكلام يفهم العرف عدم دخاله هذه الخصوصيّة من جهه هذه المناسبه، و حينئذ تكون الروايه مفيده لقاعده كليّه هي حجّيّه الاستصحاب في جميع الأبواب من أوّل الفقه إلى آخره.

بقي الكلام في الإشكال المتقدّم الذي ارتضاه شيخنا المرتضى قدّس سرّه في شمول الروايه للشك في المقتضى، و قد سدّ بابَه الاستاد الأ-كبر و مجدّد المذهب في رأس المائه الرابعه عشر الميرزا الشيرازي قدّس الله تربته الزكيه، كما فتح بابَه المحقّق الخوانساري أعلى الله مقامه الشريف، و شرح ما أفاده قدّس سرّه في تقريب دفع الإشكال أنّ مادّه النقص ضدّ الإبرام، و معنى الإبرام أن يكون للشئ أجزاء شتات، فجمع تلك الأجزاء على وجه التداخل و الاستحكام، و معنى النقص أن يجعل تلك الأجزاء المتداخله المستحكمه شتاتاً منفصلاً بعضها عن بعض.

فالنقص رفع الإبرام و الاستحكام، فنقص الغزل و الحبل ضدّ إبرامهما الذي هو عبارته عن جمع أجزاء الحبل و الغزل و جعلها مستحكمه، و نقضهما جعل تلك الأجزاء شتاتاً، و ليس النقص عبارته عن رفع الهيئه الاتصاليه الطولانيه، و إلاً فقطع الحبل من وسطه لا يسمّى نقضاً، بل قطعاً.

و حينئذ نقول: المعنى الحقيقي لمادّه النقص غير ممكن الإبراده في الروايه؛ لوضوح أنّه ليس في البين شيء له أجزاء محسوسه خارجيّة حتّى يرد فيه الإبرام و النقص، و لكن يمكن أن لا يكون للشئ أجزاء محسوسه و كان استعاره مادّه النقص فيه مناسبه، و ذلك كما في نقض العهد و البيعه، و وجه المناسبه أنّ العهد عبارته

عن بناء القلب على الفعل أو الترك، و ما دام لم يحصل البناء فكأنما أجزاء القلب متشّته، تذهب تاره جانب الفعل و اخرى جانب الترك، و إذا حصل البناء يجتمع أجزاء القلب و تصير مستحكمه و واقفه على جانب واحد.

و كذلك البيعه عباره عن بناء القلب على مساعده الغير، فما دام لم يحصل البناء فكأنما أجزاء القلب متشّته دائره بين المساعده و عدمها، و إذا حصل البناء اجتمع أجزاء القلب و صارت مستحكمه واقفه على جانب المساعده، فنقض العهد و البيعه عباره عن جعل أجزاء القلب متشّته كالأول و دائره بين الفعل و الترك أو المساعده و عدمها.

و من قبيل ما ليس له أجزاء محسوسه، و لكن يناسب استعاره مادّه النقص فيه وصف اليقين؛ فإنه ما دام لم يحصل هذا الوصف فكأنما أجزاء القلب متشّته تذهب تاره إلى جانب الوجود و الوقوع، و اخرى إلى العدم و اللاوقوع، فإذا حصل هذا الوصف اجتمعت الأجزاء و صارت مستحكمه و واقفه في جانب واحد، فنقض اليقين عباره عن جعل أجزاء القلب شتاتا كالأول.

و حينئذ نقول: بعد مناسبه هذه المادّه مع وصف اليقين لا داعى إلى صرف لفظ اليقين عن ظاهره و حمله على إرادته المتيقن حتّى يحصل الإشكال من جهه أنّ المتيقنات مختلفه، ففي بعضها شبيه الهيئه الاتصاليه الدواميه موجود و فى بعضها مفقود فنختار اختصاص الروايه من باب الإلجاء، بل يحمل على ظاهره من نفس اليقين و يراد به الأعمّ ممّا إذا كان للمتيقن مقتضى البقاء، و ما إذا لم يكن؛ إذ لا فرق فى المناسبه بين الصورتين.

فإن قلت: إذا كان للمتيقن مقتضى البقاء كانت هذه المادّه مناسبه، و أمّا إذا لم يكن له المقتضى للبقاء فلا مناسبه، ألا ترى أنّه لو كان للعهد أجل محدود فبعد انقضاء الأجل لا يناسب إطلاق نقض العهد؟ فكذلك بعد انقضاء المقتضى للبقاء لا يناسب إطلاق اليقين، فيلزم اختصاص الروايه على هذا أيضا بالشكّ فى الراجع.

قلت: إن أردت أنّ مادّه النقص غير مناسبه مع انقضاء المقتضى فلا إشكال فى

أن الانتقاض مع عدم المقتضى مناسب، وإن أردت أن الهيئه المفيده للتحريم غير مناسبه مع الانتقاض القهرى و إنما يناسب مع النقض الاختيارى، فهذا مشترك الورد بين نفس اليقين و بين المتيقن مع وجود المقتضى، ألا ترى أن حياه زيد لا يصح النهى عن نقضها لاحتمال حصول انتقاضها قهرا بغير اختيار المكلف؟ فكما تقول هناك فى توجيه الهيئه بأن المراد هو النقض العملى، نقول هنا بذلك.

و بالجمله فلا- فرق بين نفس اليقين و بين المتيقن لا- فى مناسبه الماده و لا- فى عدم إمكان إبقاء الهيئه على ظاهرها، و تعين توجيهها بإرادته النقض العملى، و حينئذ فلا يكون رفع اليد عن ظاهر لفظ اليقين و تخصيص الروايه بالشك فى الرفع إلا أكلا من القفاء.

فإن قلت: نعم، و لكن لا بد من حمل اليقين على المتيقن؛ إذ على تقدير حمله على وصف اليقين كان عدم نقضه عملا عباره عن ترتيب الآثار العمليه الثابته لوصف اليقين، و هو خلاف المراد فى مورد الروايه قطعا و أجنبى عن الاستصحاب أيضا؛ فإنه عباره عن ترتيب آثار المتيقن، فلو كان لليقين بالوضوء أثر عملى كالتصدق بدرهم فاستصحاب الوضوء عباره عن ترتيب أثر نفس الوضوء من جواز الدخول فى الصلاه بلا وضوء، لا عن ترتيب أثر اليقين به.

قلت: إذا نسب شىء إلى اليقين فذلك يمكن بوجهين، الأول: ملا-حظه اليقين على وجه الصفته، و الآخر ملا-حظته على وجه الطريقيه، فإن لوحظ على الوجه الأول كان متمخضا فى آثار نفس اليقين، فلو قيل: عامل معامله من هو على يقين من وضوئه، و لوحظ اليقين بهذا الوجه كان المعنى: تصدق بدرهم إذا كان أثر اليقين بالوضوء ذلك، و إن لوحظ على الوجه الثانى كان متمخضا فى آثار المتيقن، فلو قيل الكلام المذكور و لوحظ اليقين بهذا الوجه كان المعنى: ادخل فى الصلاه بلا وضوء.

و حينئذ فحيث إن ظاهر لفظ اليقين ملا-حظه على وجه الطريقيه، و قرينه مورد الروايه أيضا شاهده بذلك كان لفظ اليقين فى الروايه متمخضا فى آثار المتيقن، فتحصل من مجموع ما ذكرنا تماميه دلالة الروايه الصحيحه على حجيه الاستصحاب

فى تمام الأبواب، سواء كان الشك فى المقتضى أم فى الرفع، والحمد لله على كل حال.

صحيحه زواره الثانيه

و منها صحيحه ثانيه (1) لزواره مضمرة أيضا، قال: «قلت له: أصاب ثوبى دم رعاى أو غيره أو شىء من المنى، فعلمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبى شيئا، و صليت، ثم إنى ذكرت بعد ذلك؟ قال عليه السلام:

تعيد الصلاة و تغسله، قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه أصابه فطلبتة و لم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟ قال عليه السلام تغسله و تعيد، قلت: فإن ظننت أنه أصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت و لم أر شيئا فصليت فيه فرأيت فيه؟ قال: تغسله و لا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا.

قلت: فإننى قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله، قال: تغسل من ثوبك الناحية التى ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت:

فهل على إن شككت أنه أصابه شىء أن انظر فيه؟ قال: لا، و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع من نفسك، قلت: إن رأيتة فى ثوبى و أنا فى الصلاة؟ قال:

تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيتة، و إن لم تشكك ثم رأيتة رطبا قطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شىء اوقع عليك، فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك» الحديث.

و موضع الاستدلال منها قوله فى الموضوعين: و ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك، و الكلام فى تقريب الاستدلال به عين ما تقدم فى الصحيحه الاولى؛ لا شراكه معها فى لفظ النقض و اليقين و الشك.

و لكن يرد هنا على فقه الحديث إشكال و هو أن قول السائل فى الفقرة الاولى: فإن ظننت أنه أصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت و لم أر شيئا فصليت فيه فرأيت فيه يحتمل وجهين.

ص: ٢٩٢

الأول: أن يكون المراد بقوله: فرأيت فيه، أنه رأى النجاسة بعد الصلاة و احتتمل وقوعها بعدها، و حينئذ لا إشكال أن يكون المراد من قوله: فرأيت فيه، أنه رأى بعد الصلاة النجاسة التي خفيت عليه قبل الصلاة كما هو ظاهر الكلام، و حينئذ يرد الإشكال بأن الظاهر من قول الإمام عليه السلام في مقام التعليل للحكم بعدم إعادة الصلاة: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك كون قوله: و ليس ينبغي الخ كبرى لإعادة الصلاة، و يكون المعنى: إنك كنت متيقنا بالطهارة قبل الظن بالنجاسة و شكاً فيها في حال الشروع في الصلاة، فالإعادة بعد الصلاة نقض لذاك اليقين بهذا الشك، و الحال أنه ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

و أنت خبير بأن هذه الكبرى غير منطبقه على تلك الصغرى؛ فإن المفروض أنه بعد الصلاة كان متيقنا بوجود النجاسة من أول الصلاة إلى آخرها، و الإعادة مع هذا اليقين نقض لليقين السابق باليقين لا بالشك، نعم ما دام الشك باقيا فالامتناع من الدخول في الصلاة و عدم إتمامها بعد الشروع فيها و إعادتها بعد الإتمام كل ذلك نقض لليقين بالشك، فيصح أن يقع الكبرى المذكوره كبرى لهذه الامور.

و أقيا بعد انقلاب الشك باليقين فإعادة الصلاة الواقعه في حال الشك بالطهارة ليس إلا نقضا لليقين باليقين، فلا يصح إجراء حكم الكبرى المذكور فيه، و ذلك أنه يعتبر في جريان حكم الكبرى في الصغرى صدق عنوان الموضوع في الكبرى على الصغرى مع قطع النظر عن الحكم، مثلا حكم الحرمة في قولنا: كل خمير حرام إنما يجرى في المائع المخصوص بعد صدق عنوان الخمر عليه مع قطع النظر عن جريان الحرمة فيه، و بعد صدق العنوان يجرى عليه حكم الحرمة بتبع ذلك، فكذلك الإعادة في المقام لا بد أن يكون مع قطع النظر عن حكم الشرع على عنوان نقض اليقين بالشك بعدم الجواز مصداقا لعنوان نقض اليقين بالشك حتى يجرى فيها حكم هذه الكبرى، و أمّا إذا لم يكن هذا العنوان صادقا عليه لم يكن هذا الحكم جاريا فيه.

و حينئذ فلا- محيص عن رفع اليد عن ظهور الكلام في كون قوله: و ليس ينبغي الخ، كبرى للإعادة و الالتزام بأن هذه القاعده محققه لموضوع كبرى اخرى تكون صحه الصلاه مستنده إلى تلك الكبرى، لا إلى هذه القاعده، و هذه الكبرى يحتمل أن يكون إجراء امتثال الأمر الظاهري، و يحتمل أن يكون كفايه إحراز الطهاره في صحه الصلاه، سواء كان باليقين أم بحكم الشرع و عدم اشتراطها بالطهاره الواقعيه.

و على الأول (1) يكون المعنى أنّ حكم الشرع قد استقرّ في حقّ هذا الشخص

ص: ٢٩٤

١ - ١) - و تظهر الثمره بين الوجهين في صوره المعذوريه العقليه كما لو صلّى في النجس معتقداً بأنّه طاهر بالجهل المركّب أو غافلاً- عن أنّه نجس، فإن قلنا بأنّ المعبر هو الحكم الشرعي بالطهاره الخبيثه فهذا خارج عن عموم التعليل، لعدم وجود الحكم الشرعي فيه، و إن قلنا بأنّ المعبر إحراز الطهاره الخبيثه و لو انفكّ عن الحكم الشرعي بها و الاكتفاء بالشكّ المسبوق بالعلم من باب أنّه إحراز بحكم الشرع لا من باب حكم الشرع عليه بالطهاره فهذا داخل، لوجود الإحراز الوجداني فيه. أمّا في صوره الجهل المركّب فواضح، و أمّا في صوره الغفله فلاّنّ الغافل كالناسي يدخلان في العمل باعتقاد أنّه صحيح تامّ الأجزاء و الشرائط و إن لم يكن لهما إحراز تفصيلي لطهاره خصوص هذا الشخص من اللباس، فكما أنّ الغافل أو الناسي عن كون هذا الشيء حيّه مستريح النفس عن إضرار الحيّه، فكذلك هذا المصلّي أيضا مستريح النفس عن مانعيه النجاسه. و بالجمله، فهذا المقدار أيضا مرتبه من الإحراز، غايه الأمر على نحو الإجمال. فإن قلت: لا يمكن حمل التعليل على الوجه الثاني، و ذلك لما تقرّر في محلّه من أنّ اليقين إذا اخذ طريقا موضوعا للحكم و لم يكن للواقع مدخلية في الحكم أصلا فلا يمكن استفاده تنزيل الشكّ منزله اليقين بالنسبه إلى هذا الحكم من دليل التنزيل مثل قوله: لا تنقض اليقين بالشكّ، و على هذا الفرض يكون موضوع الشرطيّه نفس اليقين من دون مدخلية للطهاره الواقعيه فيه. قلت: يمكن فرض الطهاره الواقعيه بحيث لا تخلو عن الأثر رأسا بفرضها موضوعا في الطول، بأن يكون المعبر أولا- هو الطهاره الواقعيه، و على فرض عدمها كان المعبر إحرازها. ثمّ الظاهر من الروايه هو الوجه الثاني، و ذلك لما استفاد من الأخبار و كلمات الأخيار من أنّ المعبر مجرّد عدم سبق العلم بالنجاسه، و هذا يشمل صوره الجهل المركّب و الغفله.

بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ و وجوب الجرى على اليقين السابق، و لازم استقرار هذا الحكم في حقه كون صلاته شرعيه و واقعه بحكم الشرع، و كلّ صلاه كانت شرعيه و مطلوبه للشرع في زمان وقوعها تكون مجزيه، أو أنّها مجزيه في هذا المقام و إن لم يكن كذلك في سائر المقامات.

و على الثاني يكون المعنى أنّ حكم الشرع قد استقرّ في حقه بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ و وجوب الجرى على اليقين السابق، و لازم استقرار ذلك في حقه كون صلاته واقعه مع إحراز الطهاره بحكم الشرع، و كلّ صلاه كانت واقعه مع إحراز الطهاره بحكم الشرع صحيحه و إن صادفت مع النجاسه الواقعيه؛ لأنّ الشرط نفس الإحراز و هو لم ينكشف خلافه بعد.

و بعباره اخرى: يكون المعنى على الأوّل أنّ تحقّق اليقين بالطهاره سابقا و الشكّ فيها لاحقا موجب للأمر الظاهري بالصلاه في حال الشكّ، و امتثال الأمر الظاهري موجب للإجزاء، و على الثاني أنّ تحقّق اليقين بالطهاره سابقا و الشكّ فيها لاحقا موجب للأمر الظاهري بالصلاه في حال الشكّ، فإجراء الطهاره حاصل

بهذا الأمر الظاهري و هو كاف في صحه الصلاه.

و على كلا التقديرين يكون الحكم بعدم الإعادة معللا بنفس حكم عدم جواز نقض اليقين بالشك، لا يصدق عنوان نقض اليقين بالشك بأن يكون المراد إجراء حكم عدم الجواز بتوسط صدق هذا العنوان، فافهم لكي لا يشتبه عليك صدق العنوان بنفس الحكم، بمعنى أنّ الإعادة في مفروض الروايه يكون معامله مع حكم لا تنقض معامله العدم و مخالفه لهذا الحكم باعتبار الكبرى الثابته فوقه، لا أنّها تكون نقضا لليقين بالشك.

و العجب من بعض الأساتيد قدّس سرّه حيث إنّهُ لَمّا تخيّل بعض جعل إفاده امتثال الأمر الظاهري للإجزاء كبرى مطويّه في الكلام عدل عن ذلك؛ لكونه مخالفا لما هو الظاهر من الكلام من استفاده عدم وجوب الإعادة من نفس قاعده لا تنقض وحدها بلا- حاجه إلى وساطه كبرى مطويّه، و اختار هو قدّس سرّه تصحيح الاستدلال بهذه القاعده بجعل الطهاره شرطا علميّا يعتبر إحرارها، لا واقعيّا يعتبر نفسها.

و أنت خبير بأنّه على هذا أيضا لا- يمكن استفاده عدم وجوب الإعادة من نفس قاعده لا تنقض، بل يكون الاستدلال بحكم التحريم الثابت لعنوان نقض اليقين بالشك باعتبار كبرى مطويّه هي كون الطهاره شرطا علميّا، فيشترك هذا مع ما ذكره المتخيّل في الاحتياج إلى الكبرى المطويّه.

و كيف كان، فالاستدلال بالروايه للمدعى من حجّيه الاستصحاب تامّ على كلّ حال؛ لأنّها على كلّ تقدير تدلّ على أنّ تحقّق اليقين السابق و الشكّ اللاحق موجب للأمر الظاهري بالعمل على طبق الحاله السابقه.

توهم و دفع، أمّا الأوّل: فهو أنّه لا يمكن جعل قوله عليه السلام: و ليس ينبغي الخ كبرى لعدم وجوب الإعادة بناء على الوجه الأوّل أيضا من حمل قوله: فرأيت فيه، على رؤيه النجاسه بعد الصلاه مع عدم العلم بكونها هي النجاسه السابقه، و ذلك لأنّ وجوب الإعادة و عدم وجوبها من الآثار العقليّه، لتماميّة الصلاه شطرا أو شرطا و نقصانها، فوجود الطهاره في حال الصلاه أثره العقلي عدم وجوب

الإعادته، ووجود النجاسه فى حالها أثره العقلى وجوبها، فاستصحاب الطهاره بلحاظ هذا الأثر العقلى أصل مثبت.

و أما الدفع، فهو أنّ وجوب الإعاده و عدم وجوبها و إن كانا حكمن عقليين، إلا أنّ منشأهما بيد الشرع؛ إذ للشارع أن يعتبر شيئاً فى المأمور به حتى تجب الإعاده بدونه، و له أن لا يعتبره فيه حتى لا تجب الإعاده بدونه، فإذا حكم الشارع فى حال الشكّ فى الطهاره و النجاسه لاحقاً مع العلم بالطهاره سابقاً لعدم نقض اليقين بالشكّ، فمقتضى ذلك رفع اليد عن اعتبار الطهاره فى حال الشكّ، و لا يزم ذلك عقلاً عدم وجوب الإعاده، فيكون هذا الأثر ثابتاً لنفس الحكم الاستصحابى، و قد حَقَّق فى محلّه أنّ الأثر الثابت لنفس الحكم الاستصحابى مترتب و إن كان عقلياً كوجوب الامتثال.

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه بعد ذكر عدم إمكان جعل قوله عليه السلام: و ليس ينبغى الخ، كبرى لعدم وجوب الإعاده بناء على الوجه الثانى من حمل قوله:

فأيت فيه على رؤيه النجاسه السابقه بعد الصلاه، ذكر إشكالاً حاصله أنّ مقتضى عدم نقض اليقين الحاصل قبل ظنّ الإصابه بالشكّ الحاصل حال الشروع فى الصلاه أمران، جواز الدخول فى الصلاه، و عدم وجوب إعادتها بعد الإتيان، فالإعاده بعد اليقين بالنجاسه نقض لليقين الأوّل بالشكّ المذكور، فيصح الاستدلال على عدم وجوب بقاعده عدم نقض اليقين بالشكّ.

فأجاب عن هذا الإشكال بأنّ عدم وجوب الإعاده أثر عقلى لصحّه الصلاه، فلا يمكن إثباته بالاستصحاب، ثمّ ذكر الوجه الأوّل بعد ذلك بأسطر قليله و حكم بأنّه سالم عمّا يرد على الوجه الآخر، فمقتضى حكمه قدّس سرّه بالسلامه فى هذا الوجه اندفاع إشكال كون عدم وجوب الإعاده أثراً عقلياً بما ذكرنا من كون منشأه بيد الشرع، و مقتضى جوابه قدّس سرّه عن الإشكال المذكور يكون عدم وجوب الإعاده أثراً عقلياً عدم سلامه الوجه الأوّل عن هذا الإشكال أيضاً، فبين كلاميه قدّس سرّه تهافت واضح.

و الحقّ اندفاع هذا الإشكال عن كلا الوجهين بما ذكرنا من كون المنشأ بيد الشارع، و اندفاع الإشكال المذكور بما عرفته سابقا من أنّ الإعادة في حال اليقين بالنجاسة نقض لليقين باليقين لا بالشكّ، فلا يمكن الاستدلال على عدم وجوبها بقاعده عدم نقض اليقين بالشكّ.

صحيحه زواره الثالثه

و منها صحيحه ثالثه (1) لزواره، و المرتبط بالمقام فقره منها، و هي قوله: «و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها اخرى و لا شيء عليه، و لا ينقض اليقين بالشكّ، و لا يدخل الشكّ في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر، و لكنّه ينقض الشكّ باليقين و يتمّ على اليقين فينبى عليه و لا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات.».

و التكلّم يقع تاره في تقريب الاستدلال و اخرى في معنى الحديث، أمّا تقريب الاستدلال فاعلم أنّ قوله: لا ينقض اليقين بالشكّ في هذه الروايه ليس مثله في الروايتين الأوّلتين، و ذلك لأنّه فيهما كان مسبقا بإثبات اليقين و الشكّ مثل قوله:

فإنّه على يقين من وضوئه، و قوله: فإنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و هو عند مسبوقيته بذلك يصير ظاهرا في الكليّه و الكبرويّه، و هذا بخلافه هنا؛ فإنّه غير مسبق بذلك، فمن المحتمل أن يكون تكرارا و تأكيدا لقوله: قام فأضاف إليها اخرى.

و حينئذ لا يمكن استفاده الكليّه منه إلّا- أن يتشبّث في استفاده الكليّه منه بقوله في الذيل: و لا- يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات، فإنّه لا إشكال في استفاده الكليّه من هذه العبارة، غايه ما في الباب أنّه يدور الأمر بين اختصاص الكليّه بباب الصلاه، و بين عدم اختصاصها بباب، و قد عرفت في الصحيحه الاولى أنّ خصوصيّة المقام ملقاه بنظر العرف.

ص: ٢٩٨

و أما معنى الحديث فيشكل بأن ظاهر قوله عليه السلام: قام فأضاف إليها أخرى اتصال الركعه المضافه بأصل الصلاه، و هذا أيضا ظاهر من التعبير عن إتيانها بعدم نقض اليقين بالشك؛ فإن الركعه الأخيره كانت معلومه العدم فى السابق، و مقتضى معاملة اليقين بعدمها فى اللاحق هو الإتيان بها متّصله، فإنّ ذلك عمل من يتيقن بعدم الركعه الأخيره، و هذا مخالف لما عليه العلماء الخاصّه رضوان الله عليهم من انفصال الركعه عن أصل الصلاه.

و قد يجاب بأنّ الروايه صدرت على وفق مذهب العامّه تقيّه، فإنّ مذهبهم فى الشكوك المتعلّقه بركعات الصلاه هو البناء على الأقلّ.

و فيه أنّ هذا بعيد من جهه أنّ صدر الروايه و هو قوله: قلت له: من لم يدر فى أربع هو أو فى ثنتين و قد أحرز الثنتين، قال: ير كع بركعتين و أربع سجّادات و هو قائم بفاتحه الكتاب و يتشّهّد و لا- شىء عليه، ظاهر فى انفصال الركعتين بقريته تعيين فاتحه الكتاب، و من البعيد مراعاة التقيّه فى فقره الثانيه من الروايه مع مراعاة خلافها فى فقره الاولى.

و أجاب شيخنا المرتضى قدّس سرّه بأنّ المراد باليقين فى قوله: لا تنقض اليقين بالشكّ هو الاحتياط الذى قرّره الشرع فى حقّ الشاك فى إتيان الركعه الرابعه، فإنّ أمر المصلّى بعد جعل هذا الاحتياط فى حقّه يدور بين البناء على الأكثر و إتمام الصلاه، و البناء على الأقلّ و الإتيان بالركعه متّصله، و هو فيهما يشكّ فى صحّه صلاته، لاحتمال النقيصه فى الصوره الاولى و الزياده فى الثانيه، و بين أن يعمل بالاحتياط المزبور و هو البناء على الأقلّ- كثر ثمّ الإتيان بالركعه منفصله، و هو حينئذ يقطع بعدم الزياده و النقيصه فى صلاته، فالمراد بقوله: لا تنقض الخ أنّ اليقين بعدم الزياده و النقيصه بإعمال هذا الاحتياط لا يترك بواسطه الشكّ فيهما بالبناء على الأقلّ أو الاكثر، فمفاده تعيين قاعده الاحتياط دون قاعده الاستصحاب، و بعبارة اخرى مفاده وجوب إتيان الصلاه اليقينيّه و عدم جواز الاكتفاء بالصلاه الشكّيه.

و فيه أنه مستبعد من وجهين، الأول: عدم ملائمته مع مادّة النقص كما لا يخفى، و الثانى: مغايرته مع ما اريد بهذه العبارة أعنى: لا تنقض اليقين بالشكّ فى سائر الأخبار، فإنّ المراد بها فيها عدم نقض اليقين السابق بالشكّ اللاحق و وجوب البناء على اليقين السابق، فمن البعيد أن يراد بها فى خصوص هذه الروايه وجوب تحصيل اليقين بالبراءه و عدم جواز الاكتفاء بالشكّ فيها.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون المراد بها فى كلا المقامين معنى عامًا شاملًا لكلا هذين المعنيين، فيكون استعمالها فى موارد كلّ من المعنيين من باب اندراج هذا المعنى تحت ذاك المعنى العام.

قلت: لا- يمكن جمع هذين المعنيين تحت ضابط واحد، و وجهه أنّ أحدهما عبارة عن أنّ اليقين المفروض الوجود لا- ينقض بالشكّ، و الآخر عبارة عن أنّ صرف اليقين يجب تحصيله من دون ملاحظه الوجود و العدم، و الجمع بين اليقين المفروض الوجود و صرف اليقين فى استعمال واحد غير ممكن، لتنافيهما فى اللحاظ.

و الحقّ فى توجيه الروايه أن يقال: إنّ مقتضى عدم نقض اليقين بالشكّ و إن كان إتمام الصلاه بإتيان الركعه الأخيره، و لكن هنا قيّد آخر للصلاه لا بدّ من إحرازه و هو عدم كونها زياده من أربع ركعات، و لا يمكن إحراز هذا القيد بنفس هذا الاستصحاب كما هو واضح، و لا باستصحاب آخر و هو استصحاب عدم الزيادة، فإنّ الصلاه مقيّده بهذا القيد العدمى مطلوبه، فإثبات التقيد بالأصل المثبت للقيد لا- يتمّ إلاّ على الأصل المثبت، فإنّ الحكم بأنّ هذه الصلاه مقيّده بهذا العدم موقوف على وجود أصل الصلاه فى السابق و اللاحق و إحراز القيد فى السابق و الشكّ فيه فى اللاحق، و من المعلوم أنّ الصلاه من أوّل وجودها مشكوك الحال.

فهذا القيد نظير قيد كون اللباس من غير جزء غير المأكول حيث إنّه إن كان راجعًا إلى الصلاه لا يمكن استصحابه فى حال الشكّ؛ لعدم الحاله السابقه، و أمّا القول بأنّ أصل الصلاه محرزه بالوجدان و عدم تلبّس الشخص لجزء غير المأكول محرز بالأصل، فثبت كون الصلاه واقعه فى غير جزء غير المأكول، فداخل فى

الاصول المثبتة و إن كان راجعا إلى الفاعل كما هو الحال فى الطهاره الحديثه فهو و إن كان راجعا إلى الصلاه أيضا، لكن أمكن استصحابه، فيقال: هذا الشخص كان فى السابق غير لابس لجزء غير المأكول فالأصل بقاءه على ذلك، فكما كان صلاته مطلوبه فى السابق فكذا فى اللاحق.

و أما القول بأن هذا محتاج إلى إثبات أن صلاه هذا الشخص صلاه غير اللابس لجزء غير المأكول، فتوهم فاسد، نظير توهم أن استصحاب الخمرية يحتاج إلى إثبات أن شرب هذا المائع شرب الخمر حتى يحكم عليه بالحرمة، وجه الفساد أنه بعد استصحاب عدم التلبس فى الشخص و استصحاب الخمرية فى المائع يكون من آثار نفس الشخص بلا واسطه مطلوبية الصلاه، و من آثار نفس المائع كذلك حرمة الشرب.

و أما ما اشتهر من إحراز أحد الجزئين بالوجدان و الآخر بالأصل فمورده ما إذا كان فى البين محل موجود على كل حال، و كان الشك فى الخصوصية فى اللاحق مع إحرازها فى السابق، كما فى الماء عند الشك فى كرتيتها فى اللاحق مع إحرازها فى السابق، و أما إثبات أصل المحل بأصل و إثبات الخصوصية بأصل آخر ثم الحكم بوجود المحل المتخصص من اجتماع الأصلين فليس إلا من الأصل المثبت. و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن أحد الاستصحابين منقح لموضوع الأربع ركعات، و الآخر لقيده عدم الزيادة، فالحكم بسبب هذين الأصلين بوجود الأربع ركعات المتصفه بعدم الزيادة يكون من الأصل المثبت.

و بالجمله، فإن لنا فى هذا المقام قاعدتين، الأولى: عدم نقض اليقين بالشك، و الأخرى إحراز عدم زياده الصلاه على أربع ركعات، فمقتضى القاعده الأولى أصل إتيان الركعه الأخيره فى مقابل تركها، و مقتضى الثانيه أنه لو كان هناك طريق كان إتيان الركعه بهذا الطريق مفيدا للقطع بعدم الزيادة بعين هذا الطريق، سواء كان هذا الطريق معلوما من عند أنفسنا أم من قبل بيان الشرع، و قد بين الشارع هذا الطريق لنا بقوله عليه السلام: «ألا أعلمك شيئا إذا صنعته ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء».

و حينئذ فلا تتعرض الروايه لإثبات شيء بقاعده عدم النقص إلا لأصل إتيان الركعه فى مقابل تركها، و أمّا كيفيّة الإتيان فموكوله على قاعدته من الإتيان بها منفصله لقاعده إحراز عدم الزيادة، فيكون الإتيان بالركعه منفصله قضيه الجمع بين القاعدتين.

موثقه عمّار

و منها موثقه عمّار (1) عن أبى الحسن عليه السلام «قال: إذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال: نعم» و هذه الروايه استدّلوا بها فى باب الشكوك المتعلّقه بركعات الصلاه، و لهذا قد يقال بعدم كونه دليلاً على التعميم، و ليس فى الروايه سؤالاً و جواباً ما يشعر بالاختصاص، و حينئذ فإن بنينا على استفاده الكلّيه منها و أنّ مجرد استدلال العلماء بها فى الباب المذكور لا يجعلها خاصاً ففيها ثلاثه احتمالات يبنى الاستدلال بها على أظهرّيه ما ينطبق منها على الاستصحاب.

فنقول: المراد باليقين ليس مفهومه، بل هو باعتبار الوجود الخارجى، و هو بهذا الاعتبار لا بدّ له من زمان، فإمّا أن يعتبر فى الزمان الماضى أو المستقبل أو الحال.

فعلى الأوّل يكون المعنى: إذا شككت و كان لك يقين سابق على الشكّ فابن على يقينك السابق، و هذا منطبق على قاعده اليقين.

و على الثانى يكون المعنى: إذا شككت فاختر جانب اليقين و لا تمض أمرك بالشك، بل اجعل مبناه على اليقين، و هذا دليل على وجوب الاحتياط المحصّل لليقين بالبراءه.

و على الثالث يكون المعنى: إذا شككت فابن على يقينك الموجود فعلاً، و هذا أظهر الاحتمالات و هو منطبق على الاستصحاب كما هو واضح، و وجه الأظهرّيه أنّ البناء على اليقين الموجود فى السابق المعدوم فى الحال، أو على اليقين الذى سيحصل بعد ذلك خلاف الظاهر من «ابن على اليقين» و المناسب للأوّل أن يقال:

ابن على اليقين السابق، و للثانى أن يقال: حصّل اليقين، فإذا قيل: ابن على اليقين،

ص: ٣٠٢

كان ظاهراً في اليقين الموجود حال البناء، هذا بناء على استفاده الكلّيه من الروايه.

و أمّا إن بنينا على عدم استفادتها منها و أنّ ذكر العلماء لها في باب ركعات الصلاه-مع عدم قولهم بحجّيه الاستصحاب من طريق الأخبار-موجب لاحتمال كون الروايه محتفّه بما يفيد اختصاصها بذاك الباب، وبذلك يبطل الاستدلال بها على التعميم، فحينئذ يجيء فيها ما تقدّم في سابقها من التوجيهات الثلاثه بعينها؛ فإنّه بعد عدم كون الأخذ باليقين الفعلى في ركعات الصلاه مرضياً عند علماء الخاصّه يدور الأمر بين الحمل إمّا على التقيّه أو على ما ذكره شيخنا المرتضى من قاعده الاحتياط، أو على ما ذكرنا من الاستصحاب بالنسبه إلى أصل إتيان الركعه المشكوكه دون كيفيتها.

روايه محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله في الخصال

و منها ما عن الخصال (1) بسنده عن محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه الصلاه و السلام «قال: قال امير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» و في روايه اخرى عنه عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ».

و قد قيل: إنّ سند الروايه ضعيف بالقاسم بن يحيى لتضعيف ابن الغضائري إياه، و تضعيفه و إن كان غير قادح من جهه كثره وروده في الرواه، إلّا أنّ عدم قدحه غير مثمر من جهه عدم ورود مدح و توثيق أيضاً، فتكون الروايه داخله في روايه مجهول الحال.

و الحقّ أنّ الروايه موثقه، فإنّه قد روى عن القاسم المذكور من الأجلّاء أحمد بن محمّد بن عيسى و أحمد بن أبي عبد الله، هذا بحسب السند.

و أمّا بحسب الدلاله فقد يشكّل في الاستدلال بالروايه للمقام بأنّها ناظره إلى قاعده اليقين، بتقريب أنّ من المسلم اتحاد المتعلّق في اليقين و الشكّ، لوضوح

ص: ٣٠٣

عدم شمول قوله عليه السلام: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، لمن تيقن بعداله زيد فشك في عداله بكر، فلا يقال له: امض على يقينك بعداله زيد، هذا بحسب أصل المتعلق.

و أما بحسب الزمان فظاهر الروايه الاتحاد فيه أيضا، فإن من تيقن بعداله زيد يوم الجمعة ثم شك في يوم السبت في عدالته في يوم السبت مع اليقين بعدالته يوم الجمعة لا- يكون شكه متعلقا بعين ما تعلق به يقينه بالدقه العقليه، و ظاهر الروايه كون الشك متعلقا بعين متعلق اليقين، و عدم المغايره بين متعلقيهما أصلا، و هذا لا يتحقق إلا مع الاتحاد الزماني أيضا، كأن يكون كل من اليقين و الشك متعلقا بعداله زيد يوم الجمعة.

ثم صريح الروايه اختلاف زمان اليقين و الشك لمكان «الفاء» في قوله عليه السلام: «فشك» الداله على تأخير الشك عن اليقين زمانا، فهذا كله معين لكون الروايه منطبقه على قاعده اليقين دون الاستصحاب؛ إذ يعتبر في الاستصحاب تعدد متعلق اليقين و الشك زمانا و فعلية اليقين في حال الشك.

أقول: هذا تام لو لا- إجراء قوله عليه السلام: لا تنقض اليقين بالشك، في الصحاح المتقدمه في مورد الاستصحاب؛ فإن هذا مع ضميمه استحاله الجمع بين القاعده و الاستصحاب في عباره واحده- كما سيجيء إن شاء الله تعالى- قرينه معينه لكون المراد بقوله في هذه الروايه: الشك لا ينقض اليقين، هو مضمون الاستصحاب.

فإن قلت: فقد احتجت في دلاله هذه الروايه إلى التشبث بذيل تلك الصحاح، و هذا ينافي جعلها دليلا مستقلا؛ إذ مع عدم تماميته دلاله الصحاح لا دلاله لهذه كما هو واضح، و مع تماميته دلاله الصحاح كانت هي الدليل دون هذه الروايه، فذكرها دليلا على حده في قبال الصحاح ممّا لا وجه له.

قلت: نعم لو كان استفاده الكليه من تلك الصحاح في غايه الوضوح و قد عرفت أن الأمر على خلاف ذلك، و هذا بخلاف الحال في هذه الروايه، فإنّ

استفاده الكليّة منها في غايه الوضوح، والحاصل أنّه لو اورد الخدشه في استفاده الكليّة من تلك الصحاح من جهه احتمال اختصاصها بباب الوضوء أو الطهاره الخبيثه أو الصلاه، كانت هذه الروايه دليلا على الكليّة، مع استفاده أصل المضمون من تلك الصحاح، فيصحّ عدّ الروايه دليلا مستقلاً؛ إذ مع قطع النظر عن دلالة الصحاح تكون دليلا بالنسبه إلى الكليّة و إن كان الأمر على خلاف ذلك بالنسبه إلى أصل المضمون.

إمكان الجمع بين القاعده والاستصحاب في عباره واحده

بقي الكلام في إمكان الجمع بين القاعده و الاستصحاب في عباره واحده و عدم إمكانه، فعلى الأوّل يحمل عدم نقض اليقين بالشكّ على المعنى الأعمّ منهما حفظاً لظهور هذه الروايه مع تلك الصحاح، و على الثاني يكون إجراء عدم النقض في الصحاح في مورد الاستصحاب دليلا على إرادته هذا المضمون في هذه الروايه.

فقول: غايه ما يمكن أن يقال في تقريب الإمكان: أنا نفرض شخصين أحدهما تيقن بعداله زيد يوم الجمعة، ثم شكّ في يوم السبت في عدالته في يوم الجمعة، و الآخر تيقن بعداله زيد يوم الجمعة ثم شكّ في يوم السبت في عدالته في يوم السبت، فيصحّ أن يقال: إنّ هذين الشخصين كانا على يقين بأصل عداله زيد في الزمان السابق، ثم حدث لهما الشكّ في هذا المعنى أعنى أصل عداله زيد في اللاحق؛ فإنّ الشخص الثاني أيضا لا شكّ في أنّه تعلق كلّ من يقينه و شكّه بأصل العداله.

فحينئذ يمكن توجيه الخطاب إلى هذين الشخصين بإيجاب الأخذ بيقينهما و عدم نقضهما لليقينين بالشكّين، غايه الأمر أنّ مصداق النقض في حقّ كلّ منهما غيره في حقّ الآخر، فمصداقه في حقّ الشخص الأوّل الذي شكّ في العداله الكائنه يوم الجمعة هو رفع اليد عن عداله زيد يوم الجمعة؛ لأنّها متعلّق الشكّ بالنسبه إليه و مصداقه في حق الثاني الذي شكّ في العداله الكائنه في يوم السبت هو رفع اليد عن عداله زيد يوم السبت؛ لأنّها متعلّق الشكّ بالنسبه إليه، دون العداله في يوم الجمعة.

و بعبارة اخرى: أنّ الأوّل قد تعلق شكّه بأصل العدالة حدوثاً، والثاني قد تعلق شكّه بأصل العدالة بقاءً، وأوجب الشارع على كلّ منهما عدم الاعتناء بشكّه، فمعنى عدم الاعتناء بالشكّ في الحدوث هو البناء على حدوث العدالة، ومعنى عدم الاعتناء بالشكّ في البقاء هو البناء على بقاء العدالة.

و الحاصل أنّنا نقول بأنّ المتكلم بقضيّه من تيقّن بشيء فشكّ فيه لا- يلاحظ الوقوع في زمان من الأزمنة في متعلق اليقين و الشكّ، بل يجعل المتعلق مهملاً- عن الوجودات في الأزمان، فمعنى الكلام أنّه إذا حصل يقين ثم شكّ و كان لكلّ منهما تعلق بالعدالة مثلاً وجب المضى على اليقين، فيدخل في عموم الكلام صورته حصول اليقين بالعدالة في يوم الجمعة، و الشكّ بعده في العدالة في يوم الجمعة أيضاً، و هذا شكّ في الحدوث، و صورته حصول اليقين بالعدالة في يوم الجمعة و حصول الشكّ بعده في العدالة في يوم السبت، و هذا شكّ في البقاء، و ذلك لأنّ الشكّ في بقاء العدالة شكّ في العدالة، فيصحّ أن يقال: إنّ هنا يقينا و شكّاً، و لكلّ منهما تعلق بالعدالة، و حينئذ فمعنى المضى في صورته الشكّ في الحدوث بمعنى الشكّ في العدالة في يوم الجمعة هو الحكم بالحدوث، و في صورته الشكّ في البقاء بمعنى الشكّ في العدالة في يوم الشكّ هو الحكم بالبقاء.

و من هنا يظهر اندفاع ما ذكره شيخنا المرتضى قدس سرّه في تقريب عدم الجواز، و حاصله أنّه لا بدّ من ملاحظه الوقوع في زمان من الأزمنة في متعلق اليقين و الشكّ، و حينئذ فإمّا أن يعتبر ذلك قيماً في متعلق اليقين، فحيث إنّ لا بدّ من اتحاد متعلق اليقين و الشكّ، يكون الشكّ لا محالة متعلقاً بالمقيّد بعين الزمان الذي تعلق اليقين بالمقيّد به، فإذا قيل: من تيقّن بالعدالة الواقعة في يوم الجمعة بوصف كونها واقعه في يوم الجمعة فشكّ فيها، فمعنى قوله: فشكّ فيها حصول الشكّ في العدالة الواقعة في يوم الجمعة، فهذا يتمخض لقاعده اليقين.

و إمّا أن يعتبر الوقوع في زمان من الأزمنة في طرف اليقين ظرفاً، و حينئذ فإن اعتبر ظرف المشكوك أيضاً هذا الزمان كان متمخضاً لقاعده اليقين، و إن اعتبر

زمان آخر كان متمخضا للاستصحاب، وحيث إنّ المفروض في القضيه اختلاف زمان اليقين و الشكّ كانت متمخضه للاستصحاب، فإذا قيل: من تيقن بمطلق العدالة في يوم الجمعه فشكّ فيها، فمعنى قوله: فشكّ فيها، حصول الشكّ في مطلق العدالة في ما بعد الجمعه، بمعنى كون الشكّ في البقاء، فيكون متمخضا للاستصحاب، و من المعلوم عدم إمكان الجمع بين هذين اللحاظين في شيء من اليقين و الشكّ.

وجه الاندفاع أنّ نقول بأنّ الوقوع في زمان من الأزمنه غير ملحوظ أصلا لا قيّدا و لا ظرفا، و يكون المتعلّق مهملا عن الوجود في الزمان الأوّل و الثاني و الثالث و هكذا، هذا.

و الحقّ عدم تماميه ما ذكرنا أيضا، بيانه يتوقّف على مقدّمه، و هي أنّه إذا تعلّق نفى أو نهى بالطبيعه المهمله التي هي المقسم بين الوجودات فلازم ما هو معنى النفي و النهي و مدخولهما بحسب اللغه هو استغراق جميع الأفراد و استيعابها، و لا ندور في الحكم بالاستيعاب و عدم الحكم مدار إحراز مقدّمات الحكم في المدخول و عدمه، فإن كان محرزا أنّ المتكلم أراد المطلق من المدخول حكم بالاستيعاب، و إلّا لم يحكم، لاحتمال أن يكون المراد قسما خاصا منه، و يكون النفي و النهي بملاحظته، كما ذكر ذلك بعض الأساتيد قدّس سرّه.

فنقول: حال الشكّ حال النفي و النهي في أنّه إذا تعلّق بالطبيعه المهمله و ما هو المقسم في ما بين الوجودات فلا بدّ أن يكون جميع أنحاء الوجود لهذه المهمله واقعه تحت الشكّ، و ذلك لأنّ الشكّ ذو طرفين؛ لأنّ معناه عدم العلم بالوجود و عدم العلم بالعدم، فمعنى مشكوكيه المهمله عدم معلوميه و جود المهمله، و عدم معلوميه عدمها، و معنى عدم معلوميه و جود المهمله أن تكون بجميع أنحاء وجودها غير معلومه، و إلّا فإن كان نحو خاص من وجودها معلوما و كان سائر الأنحاء غير معلوم فالمشكوك سائر الأنحاء، و لا يصدق أنّه المهمله؛ أو النحو الخاص المعلوم و جود المهمله أيضا.

إذا تمهّد ذلك فنقول: إنّ الاحتمالات المتصوّره في قضيه من تيقن بشيء فشكّ ثلاثه لا رابع لها.

الأول: أن يلاحظ الوقوع في زمان من الأزمنه قيدا في متعلّق اليقين و الشكّ، وهذا منطبق على قاعده اليقين.

و الثاني: أن يلاحظ ذلك طرفا فيهما، وهذا منطبق على الاستصحاب.

و الثالث: أن يجرد النظر عن الوقوع في زمان من الأزمنه و يجعل متعلّق اليقين و الشكّ مهملًا عن الوجودات في الأزمان، وهذا منطبق على قاعده اليقين؛ لأنّ معنى تعلّق الشكّ بالعداله بالمعنى الذى هو المقسم بين الوجودات في الأزمان سرايه الشكّ إلى كلّ وجود في كلّ زمان كما هو المتحقّق في قاعده اليقين، و أمّا لو كان وجود خاص كالوجود في الزمان الأول معلوما و كان الشكّ في الوجودات المتأخّره كما هو المتحقّق في الاستصحاب فلا يصدق أنّه تعلّق الشكّ بالعداله كما عرفت.

فتبين ممّا ذكرنا أنّ الجمع بين القاعده و الاستصحاب في الروايه غير ممكن، و حينئذ فحيث علمنا ورود العبارة المذكور في سائر الروايات في مورد الاستصحاب أعنى ما إذا كان الشكّ في البقاء، تعيّن حملها في هذه الروايه أيضا على الاستصحاب بحملها على الاحتمال الثاني من ملاحظه الزمان في كلّ من اليقين و الشكّ طرفا.

مكاتبه على بن محمّد القاساني

و منها مكاتبه على بن محمّد القاساني «قال: كتبت إليه و أنا بالمدينه عن اليوم الذى يشكّ فيه من رمضان، هل يصام أو لا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤيه و أفطر للرؤيه».

و قوله عليه السلام: اليقين لا يدخله الشكّ، قضيه عامه مفادها أنّ جنس اليقين لا يدخله الشكّ، و المراد به الاستصحاب بقريته تفرّيع قوله: صم للرؤيه الخ، عليه، فإنّه إنّما يصحّ إذا كان المراد أنّ اليقين بعدم دخول شهر رمضان لا يدخله الشكّ في دخوله، و اليقين بعدم دخول شوال لا يدخله الشكّ في دخوله، و لو كان المراد

العمل بالاحتياط و الأخذ بجانب اليقين و عدم الاكتفاء بالعمل المشكوك لما صحَّ هذا التفريع كما هو واضح.

و من هنا يظهر أنّ المراد بنظير هذا، العبارة الواردة في الصحيحه الثالثه لزاره أيضا هو الاستصحاب، دون ما ذكره شيخنا المرتضى من قاعده الاحتياط، هذا ما استدللّ به في المقام من الروايات العامه.

الروايات المؤيده الوارده في الموارد الخاصه

و ربّما يؤيد المقام بالروايات الوارده في الموارد الخاصه.

مثل روايه عبد الله بن سنان الوارده في من يعير ثوبه الذميّ و هو يعلم أنّه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير، «قال: فهل عليّ أن أغسله؟ قال عليه السلام:

لا؛ لأنك اعترته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه».

و هذه الروايه صريحه في الاستصحاب؛ لأنّه عليه السلام جعل الحكم بالطهاره معلّلا- بسبق الطهاره و عدم اليقين بعروض النجاسه، و من المعلوم أنّ الحكم في قاعده الطهاره معلّل بالشكّ الفعلي مع قطع النظر عن اليقين السابق، و لكن لا تصلح هذه الروايه دليلا إلاّ على حجّيه الاستصحاب في خصوص باب الطهاره، و يمكن إتمام الكلام في سائر الأبواب بعدم القول بالفصل.

و مثل موثقه عمّار «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنه قذر» (1) و هذه الروايه على احتمال تكون دليلا على حجّيه الاستصحاب في خصوص باب الطهاره، و على آخر دليلا على قاعده اخرى أجنبيّه عن الاستصحاب و هي قاعده الطهاره، و ذلك لأنّه يحتمل أن يكون المراد بقوله عليه السلام: «طاهر» كما هو الظاهر الحكم بأصل ثبوت الطهاره في كلّ شيء ظاهرا، و ما دام مشكوكا، فحصول العلم بالقذاره غايه لهذا الحكم الظاهري، و المعنى أنّ كلّ شيء محكوم في الظاهر بالطهاره إلى أن يعلم القذاره، فإذا علم القذاره انقطع هذا الحكم الظاهري.

و يحتمل على بعد أن يكون المراد بقوله عليه السلام: «طاهر» هو الحكم ظاهرا

ص: ٣٠٩

باستمرار الطهارة في خصوص الأشياء التي ثبت أصل الطهارة فيها في زمان و كان مفروغا عنه، و المعنى أنّ كلّ شيء ثبت أصل الطهارة فيه في زمان فطهارته محكومته في الظاهر بالامتداد إلى حصول العلم بالقذاره، فالغايه غايه لنفس الطهارة لا للحكم الظاهري، فعلى الأول يكون مفاد الروايه قاعده الطهارة و على الثاني استصحابها.

و يجرى في هذه الروايه أيضا الكلام في إمكان الجمع بين قاعده الطهارة و استصحابها و عدمه، نظير ما جرى في الروايه من البحث في إمكان الجمع بين قاعده اليقين و الاستصحاب و عدمه، و حيث وقع ذلك هنا محلاً للنقض و الإبرام و التشاجر بين الأعلام، فلا بأس ببسط الكلام.

فبقول: ذهب شيخنا المرتضى قدس سرّه إلى عدم إمكان الجمع، لما هو واضح من أنّه لا بدّ في قاعده الطهارة من ملاحظه أصل ثبوت الطهارة غير مفروغ عنه حتّى يصحّ الحكم بأصل ثبوتها، و في الاستصحاب من ملاحظه أصل ثبوتها مفروغا عنه حتّى يحكم باستمرار الثبوت، و الجمع بين ملاحظته مفروغا عنه و ملاحظته غير مفروغ عنه في استعمال واحد غير ممكن.

و اعترض بذلك على صاحب الفصول قدس سرّه حيث إنّّه جوّز الجمع بين القاعدتين، فقال ما حاصله أنّه يستفاد من الروايه شيان، الأول أنّ مشكوك الطهارة و النجاسه طاهر، و الثاني أنّ ما ثبت طهارته في زمان يستمرّ طهارته إلى أن يعلم القذاره.

و قد انتصر بعض الأساتيد قدس سرّه في الحاشيه لصاحب الفصول، و مجمل ما ذكره قدس سرّه بطوله في تقريب الجواز أنّه إنّما لم يمكن الجمع لو اريد من كلمه «طاهر» الحكم بأصل ثبوت الطهارة و الحكم باستمرارها مع الفراغ عن أصل الثبوت، أو اريد من الغايه كونها غايه لأصل الثبوت و غايه للاستمرار في مورد الفراغ عن أصل الثبوت، و نحن لا نقول بشيء من هذين، بل نقول: إنّ القاعده مستفاده من كلمه «طاهر» و الاستصحاب مستفاد من الغايه، فالكلام بمنزله

قضيتين، إحداهما أنّ الأشياء كلّها طاهره، والثانيه أنّ الأشياء الطاهره تبقى طهارتها إلى زمان العلم بالقذاره.

توضيح ذلك أنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر يدلّ بعمومه على أنّ الأشياء بعناوينها الأوّليه كالماء و التراب و غيرهما طاهره واقعا، فيكون دليلا اجتهاديا، و بإطلاقه لحالات الشيء التي منها حاله كونه مشتبه الطهاره إمّا من جهه كونه مشتبه الحكم أو مشتبه الموضوع يدلّ على قاعده الطهاره، فإذا كان هناك ماء و فضله خفّاش و مائع مردّد بين الماء و البول فالروايه تدلّ عموما و إطلاقا على طهاره الجميع.

و إن أبيت إلاّ عن عدم كون الشبهه من حالات الشيء المندرجه تحت الإطلاق و أنّها من حالات المكلف و إن كان لها إضافه إلى الشيء أيضا فنقول: المشكوكيه بالشبهه الحكميه أو الموضوعيه لازمه لبعض الأشياء غير منفكّه عنه أبدا مثل فضله الخفّاش، و هذا الشيء الملازم للمشكوكيه داخل في عموم كلّ شيء، فإذا تمّ دلالة الروايه بالعموم على طهاره هذا المشكوك يتمّ المطلوب في سائر المشكوكات بعدم القول بالفصل.

و لا- ضير في كون مفاد الروايه حكما واقعيّا في بعض الأفراد و ظاهريّا في آخر، فإنّنا لا نعني بالحكم الواقعي إلاّ ما كان متعلّقا بالشيء بالعنوان الأوّلي، و بالظاهري إلاّ ما كان متعلّقا بالشيء بعنوان كونه مشكوك الحكم، فإذا تعلّق الطهاره بالمعنى الواحد بعنوان جامع لكلا هذين الصنفين و هو «كلّ شيء» فلازم ذلك اختلاف الطهاره في الظاهريه و الواقعيّه باختلاف المحالّ.

فقد تبين أنّ صدر الروايه مع قطع النظر عن الذيل يكون دليلا- اجتهاديا و دليلا على قاعده الطهاره في الشبهه الحكميه و في الشبهه الموضوعيه.

و أمّا الاستصحاب فهو مستفاد من الذيل و هو قوله عليه السلام: حتّى تعلم أنّه قدر، و ذلك لأنّ الغايه تدلّ بنفسها على استمرار المحمول إلى زمان حصولها من دون حاجه إلى إرادته الاستمرار من المحمول، غايه الأمر أنّها إن كانت غايه لبيّه كما في قولك: كلّ شيء طاهر حتى يلاقى النجس، يكون دليلا اجتهاديا على

الاستمرار الواقعي، و ان كانت غايه تعديده بأن كانت هو العلم بانتفاء المحمول يكون دليلا على الاستمرار التعبدى عند الشكّ فى الاستمرار و البقاء، و حينئذ فقوله عليه السلام: حتى تعلم أنه قدر يدلّ على أنّ الأشياء الطاهره يدوم طهارتها تعبداً إلى أن يعلم انتفاء الطاهره، و لا نعى بالاستصحاب إلا ذلك... (1)

و يرد على ما ذكره قدس سرّه فى الذيل أنّ أركان الاستصحاب امور ثلاثه، الأول وجود المتيقّن السابق، و الثانى الشكّ فيه فى الزمان المتأخّر، و الثالث و هو المحمول فى باب الاستصحاب الحكم ببقاء ما كان فى زمان الشكّ الذى هو الزمان المتأخّر، فاستفاده الاستصحاب من الروايه يتوقّف على استفاده هذه الامور منها.

فقول: أمّا المتيقّن السابق فيمكن استفادته من صدر الروايه المفيد لطهاره الأشياء واقعا، و أمّا الأمران الآخران فيتوقّف استفادتهما من الروايه حينئذ على الالتزام بأنّ الغايه غير مرتبطه بمحمول الروايه و هو قوله عليه السلام: «طاهر»، و أنّ هنا موضوعا و محمولا آخرين مطويين فى الكلام تكون الغايه مرتبطه بهما، و التقدير أنّه إذا شككت فى بقاء طهاره الأشياء فهى محكومها بالبقاء، لكنّ الالتزام بهذا إخراج للكلام عن قانون المحاوره و خلاف ما اعترف به هو أيضا.

و أمّا إن جعلنا الغايه لنفس المحمول فى الروايه، فيلزم كون المحمول محدودا بزمان الشكّ؛ فإنّ قضيه كلّ غايه جعل المحمول السابق عليها محدودا بضدّها، مثلا- قولنا: كلّ شىء طاهر إلى أن يلقى النجس، معناه كلّ شىء طاهر فى زمان عدم ملاقاه النجس، فكذلك معنى قوله عليه السلام: كلّ شىء طاهر حتى تعلم أنّه قدر، أنّ كلّ شىء طاهر فى زمان الشكّ.

و الحاصل أنّ مفاد الغايه حينئذ أنّ أصل ثبوت الطهاره الذى أفاده قوله عليه السلام: «طاهر» يكون من أوّل زمان الشكّ إلى انتهائه الحاصل بالعلم بالقذاره، و

ص: ٣١٢

(١-١) - هنا فى الأصل بياض بمقدار نصف الصفحه تقريبا.

على هذا يكون مفاد صدر الروايه هو الحكم الظاهري؛ لأنه المغيّا بغايه العلم بالخلاف، و أمّا الواقعي فليس مغيّا بذلك، بل بأمر آخر لبيّ.

و حينئذ و إن كان نفس الحكم بالاستمرار مستفادا من كلمه «حتّى» و كونه حكما فى زمان الشكّ مستفادا من كلمه «تعلم» و لكن ليس فى البين متيقّن سابق؛ لأنه قد صار المتحصّل من مجموع الصدر و الذيل هو الحكم بالطهاره الظاهريه الاستمراريه، و ليس كلّ استمرار ظاهري من باب الاستصحاب، فإنّ استمرار الحكم فى قاعده الطهاره باستمرار الشكّ يكون من باب استمرار الحكم باستمرار موضوعه لا من باب الاستصحاب قطعا.

نعم يمكن جعل الطهاره الظاهريه المستفاده من الصدر حينئذ متيقّنا سابقا، لكن لا لهذا الشكّ، بل لشكّ آخر و هو الشكّ فى أنّ حكم الشارع بالطهاره الظاهريه فى المشكوك هل هو باق أو نسخ، فلو حكم فى موضوع هذا الشكّ بالطهاره كأن قيل: و إذا شككت فى ذلك فكلّ شىء ظاهر حتى تعلم النسخ، كان مفيدا للاستصحاب، و لكن مع أنّ الغايه لهذا الحكم هو العلم بالنسخ دون القذاره، لا- يمكن إرادته من كلمه «ظاهر» فى الروايه؛ لأنّه مستلزم لكون الحكم ناظرا إلى الشكّ فى نفسه و متكفّلا لحكم آخر يكون الحكم الأوّل موضوعا له.

فتحصّل أنّنا لو جعلنا الصدر حكما ظاهريا كانت الغايه مناسبه لهذا المغيّا، و لكن ليس فى البين متيقّن سابق، و لو جعلناه حكما واقعيّا كان هو المتيقّن السابق، و لكن لم يناسب الغايه للمغيّا، و المناسب لها موضوع آخر هو الشكّ فى بقاء طهاره الأشياء، و محمول آخر هو الحكم ببقاء طهارتها، هذا.

و حيث إنّ من الواضح أنّ الغايه لنفس هذا المغيّا فمفاد المغيّا حكم ظاهري و الروايه بصددّها، و ذيلها بمنزله قولنا: كلّ شىء مشكوك طاهر، و لا يستفاد منها سوى قاعده الطهاره.

من جمله أقسام الاستصحاب ما كان المستصحب فيه كلياً، وهذا القسم له ثلاثة أقسام.

الأول: أن يكون الشك في الكلى منشأه الشك في بقاء الفرد، كما لو كان الزيد موجوداً في الدار فشك في بقاءه فيها فشك في بقاء الإنسان من جهته.

الثاني: أن يكون الشك في بقاء الكلى منشأه تردد الفرد الموجود بين القصير والطويل و انقضاء الزمان الذي بعده يزول الفرد القصير، كما لو كان الموجود في الدار مردداً بين البق والفيل و مضى الزمان الذي يبقى البق بمقداره فيشك في بقاء الحيوان لذلك.

و الثالث: أن يكون الشك في الكلى منشأه الشك في وجود فرد آخر مع الفرد المتيقن أولاً أو مقارنة لارتفاعه، كما لو كان الزيد موجوداً في الدار فعلم بخروجه منها و احتمال وجود عمر و معه من الأول أو دخوله مقارنة لخروجه فيشك في عدم خلو الدار عن الإنسان من جهه ذلك.

أمّا القسم الأول فلا إشكال في تحقّق الشك في بقاء الكلى بواسطة الشك في بقاء الفرد، كما أنه يتحقّق القطع بحدوث الكلى بواسطة القطع بحدوث الفرد، و حينئذ فلا إشكال في استصحاب الكلى لو كان هناك أثر مترتب على الكلى، فلو كان أثر وجود الإنسان في الدار وجوب صلاه ركعتين فلا مانع من استصحاب الإنسان عند الشك في بقاءه بواسطة الشك في بقاء زيد بملاحظه هذا الأثر.

ص: ٣١٤

و هل يكتفى بهذا الاستصحاب فى ترتيب الأثر المترتب على الخصوصيه؟ فلو كان لخصوص وجود زيد فى الدار أثر كوجوب التصدق بدرهم، فهل يكتفى باستصحاب الانسان لترتيب هذا الأثر، أو لا بد فى ترتيبه من استصحاب آخر فى نفس الجزئى؟ الحق هو الثانى، و وجهه أنه و إن كان بقاء الكلّى فى الواقع لا يمكن إلا مع بقاء الفرد الخاصّ لمكان الاتحاد بينهما فى الخارج بحسب الفرض، فلا يمكن الانفكاك بينهما فى الخارج، و لكنّ التفكيك بينهما بحسب التعيّد ممكن، فلا ملازمه بين التعيّد بآثار الإنسان و بين التعيّد بآثار الزيد، فالأصل الدالّ على الأوّل لا يدلّ على الثانى. إلاّ بالأصل المثلث، فلا بدّ فى ترتيب أثر الجزئى من استصحاب آخر فى نفس الجزئى و هل يكتفى بهذا الاستصحاب فى ترتيب الأثر المترتب على الكلّى؟ التحقيق أنّ هنا صورتين.

الاولى: أنّ ترتب الأثر على الكلّى على وجه الاستغراق لتمام وجوداته الخاصّه بحيث كان الأثر غير منفكّ عن شىء من وجوداته، و ذلك كقولنا: اكرم العالم فإنّ معناه أن وجوب الإكرام لا ينفكّ عن شىء من وجودات العالم، ففى هذه الصوره يكتفى باستصحاب الخاص لترتيب الأثر المترتب على الكلّى، و وجهه أنّ وجود الخاص حينئذ ذو أثرين، أحدهما حاصل من ناحيه نفس الخاص، و الآخر من ناحيه الكلّى، فالزيد مثلا- ثبت له حكمان، أحدهما من جهه أنه زيد، و الآخر من جهه أنه عالم، فاستصحاب وجوده كاف لإثبات كلا أثره.

و من هنا شاع استصحاب وجود الزيد مثلا لترتيب أحكام الزوجيه مع أنه لم يرتّب هذه الأحكام فى دليل من الأدلّه على عنوان الزيد، بل على عنوان الزوج.

الصوره الثانیه أنّ ترتب الأثر على الكلّى بلحاظ صرف الوجود الغير القابل للوحده و التعدّد، كما لو كان الأثر لوجود الإنسان بالمعنى الذى لا يتفاوت فيه القليل و الكثير و الزيد و العمرو و البكر و غيرهم، ففى هذه الصوره لا يكتفى باستصحاب الخاص لترتيب أثر الكلّى، و وجهه أنه و إن كان بقاء الجزئى فى الخارج ملازما لبقاء الكلّى فيه، و لكن حيث إنّهما ينحلان فى ظرف التحليل إلى

أمرين متغايرين، و في هذه الملاحظه يقع الكلّي محلاً للعرض فلا وجه لسرايه عرضه هذا إلى الجزئي، بل يصحّ سلب الأثر عن الجزئي فيقال: إنّ الأثر لوجود الإنسان لا للزيد و العمرو و البكر.

و الفرق بين هذه الصوره و الصوره الاولى أنّ الكلّي في الصوره الاولى عبره للوجودات الخاصّه، فالوجودات الخاصّه ملحوظه إجمالاً و تكون هي الموضوع للأثر في الحقيقه، و الكلّي جهه تعليليه، و أمّا في الصوره الثانيه فالكلّي ملحوظ على وجه الاستقلال بحيث يمكن أن تكون الوجودات الخاصّه مغفولاً- عنها بالمرّه، و غير ملتفت إليها رأساً، و هذا المعنى قد ينطبق على الزيد دون غيره، و قد ينطبق على العمر و دون غيره، و قد ينطبق على غيرهما، و قد ينطبق على القليل، و قد ينطبق على الكثير، فكيف يكون الأثر المترتب على هذا المعنى مضافاً إلى الزيد مثلاً؟ و هذا بخلاف الحال في الصوره الاولى؛ فإنّ كلّ مصداق لوجود الكلّي اشير إليه يكون ملحوظاً إجمالاً، فيكون واجداً للأثر من جهه إضافته إلى الكلّي، و لأثر آخر من جهه إضافته إلى الفرد.

و أمّا القسم الثاني فلاستصحاب الكلّي فيه صورتان.

الاولى: أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهه الشكّ في المقتضى، و الثاني:

أن يكون من جهه الشكّ في الرفع، فالأوّل كالمثال المعروف من تردّد الحيوان الموجود في الدار بين البقّ و الفيل و مضى زمان ينقضى اعداد عمر البقّ بمضيه؛ فإنّ الشكّ في بقاء أصل الحيوان بعد القطع بحدوثه يكون ناشئاً من الشكّ في أنّ المقتضى لوجود أصل الحيوان هل يكون له استعداد البقاء إلى هذه الحال أو لا؟.

و الثاني كما لو خرج من المتطهر من الحدّين رطوبه مردّده بين البول و المنى فأتى برفع أحدهما، فإنّ الشكّ في بقاء أصل الحدّث بعد القطع بأصل حدوثه يكون ناشئاً من الشكّ في أنّ الحدّث الموجود هل هو ممّا يكون رافعه هذا المأتيّ به، أو أنّ له رافعا آخر، مع القطع بأنّ المقتضى لوجوده لو لا وجود الرفع حاصل على أيّ حال، لكن كون هذا المثال من موارد استصحاب الكلّي مبني على القول

بأنّ الأثر و هو عدم جواز الدخول فى الصلاة إلّا بعد إيجاد الرفع يكون لمطلق الحدث، و الأثر المجعول لموجبات الأصغر تعيين هذا الرفع فى الوضوء، و لخصوص موجبات الأكبر تعيينه فى الغسل.

و أمّا إن قلنا بأنّ الحكم من الابتداء قد قسّم فى الأدلّه على قسمين، فجعل عدم جواز الدخول فى الصلاة إلّا بعد الوضوء أثرا لموجبات الأصغر، و عدمه إلّا- بعد الغسل أثرا لموجبات الأكبر، غايه الأمر أنّ علّه تشريع هذا الحكم إيجاب تلك الموجبات للحدث، و إيجاب الوضوء و الغسل لرفعه، فلا محلّ لاستصحاب الكلّى فى هذا المثال رأسا؛ لعدم الأثر للكلّى، و إنّما هو لأفراده.

فهذا نظير ما إذا قال المولى: يجب عليك شرب السكنجين أو شرب ماء الرمان؛ فإنّ الأثر الذى هو الوجوب يكون لنفس هذين الخاصّين لا لما هو منطبق عليهما و يكون علّه لتشريع حكمها و هو عنوان المزيل للصفراء، فهنا أيضا الموضوع هو الحدث الأصغر بخصوصيّته، و الحدث الأكبر كذلك، و الحكم وجوب الوضوء و وجوب الغسل، لا أنّ الموضوع هو الحدث و الحكم وجوب رفعه، كما أنّ الأمر كذلك بحسب ملاك التشريع.

و كيف كان فلا إشكال فى جريان استصحاب الكلّى فى القسم الثانى، و لا يضرّ تردّده بين ما هو مقطوع بعدم فى الحال و هو الفرد القصير، و بين ما هو مشكوك الحدوث و هو الفرد الطويل بعد فرض تحقّق القطع بالحدوث و الشكّ فى البقاء فى نفس الكلّى.

فتحقّق أنّ الإشكال فى هذا الاستصحاب من جهة اختلال الأركان غير وارد، و كذلك من جهة أمر خارج لو كان الإشكال كون مورده الشكّ فى المقتضى.

بقى إشكال اخرى قد تعرّض لها بعض الساده من أساتيد العصر أدام الله تعالى أيام إفادته فى حاشيته على المكاسب، فإنّه قد تمسّيك شيخنا المرتضى فى بحث بيع المعاطاه على لزوم المعاطاه و عدم فسخها برجوع أحد المتعاطيين إلى ملكه الأصلي باستصحاب الملكيه السابقه، ثمّ استشكل على نفسه بأنّها مردّده بين

الملك اللازم و الجائز، و الملك اللازم مشكوك الحدوث، و الجائز مقطوع العدم بعد الرجوع، فأجاب أولاً بأن اللزوم و الجواز من أحكام الملك، لا من أقسامه، و ثانياً بعد تسليم كونهما من أقسامه بأنه يكفي استصحاب القدر المشترك في إثبات اللزوم.

فعند ذلك ذكر المحسنى دام ظلّه بأنّ الحقّ عدم الكفايه و عدم الجريان، و علّله بأنّ عدم الكلّي مسبّب عن عدم حدوث الفرد الطويل، فأصالة عدم الفرد الطويل لكونه أصلاً في السبب حاكم على أصالة بقاء الكلّي، لكونه أصلاً في المسبّب، فحال الأصل الأوّل بالنسبة إلى الثانی حال أصالة الطهاره في الماء بالنسبه إلى استصحاب النجاسه في الثوب المغسول به.

و هذا الإشكال و إن ثبته عليه شيخنا المرتضى في الاصول و أجاب عنه بأنّ ارتفاع القدر المشترك من آثار كون الحادث هو الفرد القصير، لا من لوازم عدم حدوث الفرد الطويل، نعم من لوازمه عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثانی، نعم لازم عدم حدوث الفرد الطويل بحسب الواقع حدوث التقصير و لازمه ارتفاع القدر المشترك و ليس هذا إلاّ أصلاً مثبتاً، لكن ما ذكره مدفوع بأنّ الأثر لا يناط في الأدلّه على عنوانی البقاء و الارتفاع، و إنّما هو منوط على الوجود و العدم.

فالآثار ثابتة لوجود الطهاره و النجاسه و لوجود الحدث و عدمه؛ لا لبقائهما و ارتفاعهما بما هما بقاء و ارتفاع.

و الحاصل تاره يكون مطلوبنا إثبات أحد من عنوانی البقاء و الارتفاع بالأصل، فلا بدّ لنا من أصل أفاد كون القدر المشترك باقياً أو مرتفعاً، و لا شكّ أنّ أصالة عدم حدوث الطويل غير مفيد لا للبقاء كما هو واضح، و لا للارتفاع، بل لعدم وجود القدر المشترك في ضمنه في الزمان الثانی، و اخرى يكون مطلوبنا إحراز وجود القدر المشترك و عدمه، غاية الأمر ينطبق على الوجود في الزمان الثانی اتفاقاً عنوان البقاء، و على العدم فيه عنوان الارتفاع، لكن ليسا بدخيلين في موضوع الحكم.

و حينئذ يكفى لنا الأصل المحرز لوجود القدر المشترك فى الزمان الثانى أو عدمه و إن لم يمكننا إحراز البقاء و الارتفاع، و لا يخفى أن أصله عدم حدوث الفرد الطويل يثبت عدم وجود القدر المشترك فى ضمنه فى الزمان الثانى، و المفروض القطع بانعدام الفرد القصير، فيكون الحاصل من مجموع ما احرز بالأصل و الوجدان عدم القدر الجامع فى الزمان الثانى.

نعم هذا إنما يتم فيما إذا كان الجامع من الأحكام الشرعيه، و أما لو كان من الموضوعات الواقعيه الغير الشرعيه كالحيوان فلا يتم ما ذكرنا، فإنه بعد إحراز عدم القدر المشترك فى ضمن كل من الطويل و القصير أحدهما بالأصل و الآخر بالوجدان لا بد لنا من الحكم بانعدام الكلّ رأساً، و هذا أعنى ترتب عدم الكلّ على عدم الأفراد ترتب عقلى، فيكون داخل فى الاصول المثبتة.

نعم لو فرضنا الكلّ حكماً شرعياً كالحدث تم فيه ما ذكرنا، مثلاً لو نام و استيقظ و شكّ فى الاحتلام، فالحدث الأصغر متيقن الحدوث مشكوك البقاء، و الأكبر مشكوك الحدوث، فالأصل وجود الأول و عدم الثانى، فيحكم عليه بوجوب الوضوء، ثم بعد الوضوء نقول: ارتفع الأصغر جزماً بالوضوء، و الجنابه أيضاً لم يتحقق بالأصل، فكلّى الحدث غير متحقق فى هذا الشخص، فيجوز له الدخول فى الصلاه، و سرّ ذلك أن ترتب وجود هذا الكلّ على وجود أحد الأفراد، و عدمه على عدمها مستفاد من بيان الشرع؛ فإنّ الأثر ليس للحدث بعنوان كونه جامعاً و كلياً حتّى يقال: إنّ الحاكم هو العقل، غايه الأمر أنه الصغرى بيد الشرع.

و لا- يخفى أن العقل لا- يعلم أن الحدث بم يتحقق و فيم ينعدم، فإذا حكم الشارع بانحصار موارد وجوده فى شيئين مثلاً فهذا عبارته اخرى عن الحكم بعدم الحدث عند عدمهما و لو لم يبين الشرع الانحصار لكان جائزاً عند العقل وجود فرد آخر كان لهذا الكلّى، فلم يمكنه الحكم بعدم الحدث فافهم.

ثم استشكل المحشى على نفسه بأن أصله عدم حدوث الفرد الطويل معارضة بأصله عدم حدوث الفرد القصير، وذلك لأن كليهما مسبوق بالعدم، فإذا سقط الأصل في طرف السبب بالمعارضة بالمثل، يبقى الأصل في طرف المسبب وهو أصله بقاء الكلى سليما عن المعارض، فأجاب عنه بأن أصله عدم القصير غير جاريه؛ لعدم الأثر له شرعا؛ فإن عدم الكلى وجوده في الزمان المتأخر مسبب عن عدم الفرد الطويل وجوده، وأما الفرد القصير فهو مقطوع بالعدم بالفرض، هذا حاصل ما ذكره دام ظلّه.

أقول: بعد تصوير أصل السبب والمسبب بين الفرد والكلى مع ما بينهما من الاتحاد في الوجود الخارجى -بأتهما في لحاظ التحليل متغايران متباينان والسبب والمسبب تعرضان لهما في هذا اللحاظ، وبعد فرض محل الكلام في الجوامع الشرعيه من مثل الملكيه والطهاره والحدث، وأمّا في الجوامع الغير الشرعيه كالحيوان ونظائره فلا- يتم إثبات عدم الكلى بأصله عدم الفرد الطويل إلا- بالأصل المثبت كما اعترف هو دام ظلّه به- يرد على ما ذكره من عدم جريان استصحاب الكلى في القسم الثانى في خصوص الجوامع الشرعيه.

أولا: أنّ نفى الكلى حدوثا مسبب عن عدم كلا فرديه، كما أنّ وجوده كذلك مسبب عن وجود أحدهما، فالفرد القصير و الطويل بالنسبه إلى هذا الأثر الذى هو نفى الكلى حدوثا كلاهما ذو أثر، فيتساقط أصلا عدمهما بالمعارضه، وأما نفى الكلى بقاء فهو مسبب عن كون الحادث هو الفرد القصير، كما أنّ وجوده كذلك مسبب عن كون الحادث هو الطويل، وحيث لا أصل في طرف السبب تعين أحد الأمرين و يبقى الأصل في طرف المسبب سليما عن المزاحم، ولعلّه إلى ذلك يشير كلام شيخنا المرتضى قدس سرّه.

و ثانيا: أنّه بعد تسليم أنّ عدم الكلى في الزمان المتأخر من آثار عدم الطويل فقط، فعدم جريان استصحاب الكلى ليس على إطلاقه، بل الحقّ أنّ هنا ثلاث صور.

الاولى: أنّ لا يكون لشيء من الفرد القصير و الطويل أثر آخر غير أثر نفى الكلى،

و الثانيه: أن يكون لكلّ منهما أثر آخر غيره، و يكون أثراهما كعمريهما قصيرا و طويلا، فيكون أثر قصير العمر قصيرا و أثر طويل العمر طويلا، و الثالثه: أن يكون لكلّ منهما أثر آخر مباين للأثر الثابت للآخر.

ففى الصوره الاولى عدم معارضه أصله عدم الطويل بأصله عدم القصير مسلّم، لعدم الأثر الشرعى لعدم القصير بالفرض، و كذلك فى الصوره الثانيه كما لو تردّد نجاسه الثوب بين نجاسه الدم المحتاجه إلى الغسل مرّه، و بين نجاسه البول المحتاجه إلى الغسل مرّتين، فإنّ وجوب الغسل مرّه حينئذ متيقّن على أىّ حال، و إنّما الشكّ فى وجوب الغسله الثانيه، فأصله عدم النجاسه بالدم غير جاريه؛ لعدم الأثر الشرعى لها، فيبقى أصله عدم النجاسه بالبول سليمه عن المعارض.

و السببىه و المسببىه فى النجاسه و الحدث غير مبتنيه على السببىه و المسببىه بين الكلّى و الفرد؛ فإنّ الأشياء الخاصّه أسباب لحصول الحدث و ملاقيه الامور العشره أسباب لحصول النجاسه بلا كلام.

ثمّ القول بأنّ أصله عدم الملاقاه بالدم لا أثر لها لتيقّن وجوب الغسل مرّه مخدوش؛ إذ ليس من أثر هذا الأصل عدم وجوب الغسل مرّه بالمرّه، بل من جهه النجاسه الدميه، ألا- ترى أنّه فى الشبهه البدويّه ليس من أثر هذا الأصل عدم نجاسه المحلّ بالمرّه، بل المكلف بعد القطع بعدم ملاقيه سائر الامور و تكفّل هذا الأصل لعدم ملاقيه الدم يحكم بعدم مطلق النجاسه.

و حينئذ فالعدم من جهه لا ينافى أصل الثبوت الذى هو المتيقّن، فتكون أصله عدم القصير مطلقا جاريه و معارضه لأصله عدم الطويل، فيبقى استصحاب أصل النجاسه الذى هو الأصل المسببى سليمان عن الحاكم، فافهم و اغتنم.

و أمّا فى الصوره الثالثه كما لو كان أثر الحدث الأصغر فى المثال المتقدم وجوب التصدّق بدرهم، و أثر الأ-كبر وجوب الصوم، فأصله عدم الطويل معارضه بأصله عدم القصير بالنسبه إلى هذين الأثرين المتباينين، فإذا سقط أصله عدم الطويل بالنسبه إلى هذا الأثر تسقط بالنسبه إلى أثره الآخر الذى هو نفي الكلّى،

فإن وجه عدم إمكان العمل بكلا الأصلين لزوم المخالفه القطعيه، و بعد رفع اليد عن العمل بكليهما يدور الأمر بين حفظ أصله عدم الطويل في أثر نفى الكلّي مع طرحها في أثرها الآخر، و طرح أصله عدم القصير في أثرها، و بين حفظ أصله عدم القصير في أثرها و حفظ أصله عدم الطويل في أثر نفى الكلّي مع طرحها في أثرها الآخر، و ترجيح واحد من هذه الثلاثه على الباقي ترجيح بلا مرجح.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ استصحاب الكلّي القسم الثاني في الجوامع الغير الشرعيّه جار بلا إشكال، و كذلك في الجوامع الشرعيّه مطلقاً، بناء على استواء أصله عدم الطويل و أصله عدم القصير في أثر نفى الكلّي و في خصوص ما إذا كان لكلّ منهما أثر مباين لأثر الآخر بناء على عدم الاستواء.

و أمّا القسم الثالث فإمّا أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد المعلوم الحال، كما لو علم بوجود زيد في الدار و خروجه عنها، و لكن احتمال وجود عمرو معه فيها و بقاؤه فيها بعد خروج زيد إلى الآن.

و إمّا أن يكون الشكّ فيه في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال حدوث فرد آخر مقارنة لارتفاع الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه، و هذا على قسمين؛ لأنّ الفرد الآخر إمّا مباين للفرد المعلوم الحدوث و الارتفاع، كما لو علم بوجود زيد في الدار و خروجه منها، و لكن احتمال دخول عمرو فيها مقارنة لخروج زيد، و إمّا مرتبه ضعيفه للفرد المعلوم حاله، و هو مرتبه شديد للفرد الآخر، فيحتمل تبدّل الشديد بالضعيف، كما لو علم بوجود السواد الشديد و زواله بوصف الشده، و لكن تردّد الأمر بين زواله بالمرّه، أو تبدّله بالسواد الضعيف.

و كيف كان فقد ذهب شيخنا المرتضى إلى جريان الاستصحاب في الصوره الثاني من القسم الثاني و عدم جريانه في الصوره الاولى منه.

و حاصل ما يستفاد من كلامه قدس سره في تقريب ذلك أما في وجه الجريان في الثاني فهو أن الشده و الضعف عند العرف من عوارض الموضوع، فالشديد المتبدل بالضعيف متصلا من دون تخلل عدم في البين يراه العرف أمرا واحدا مستمرا قد تبادل فيه الحالتان، فهو كالماء الزائد إذا صار ناقصا، حيث أنه عندهم أمر واحد مستمر قد تبادل فيه الزيادة و النقصان.

نعم بالدقه العقلية، الشديد بمرتبه موضوع مغاير للضعيف كذلك، و الزائد بمرتبه موضوع مغاير للناقص كذلك، و لكن الاعتبار في باب الاستصحاب بالمسامحه العرفيه لا بالمداقه العقيله، فيجوز استصحاب الوجود و لو كان الشديد معلوم العدم و الضعيف مشكوك الحدوث، كما يجوز استصحاب الكريه مع العلم بانتفاء الزائد و حدوث الناقص.

و أما في وجه عدم الجريان في الأول فهو أن المعتبر في باب الاستصحاب أن يكون الشك متعلقا بنفس المتيقن سابقا؛ إذ بدونه لا يصدق الشك في البقاء، و المتيقن سابقا في المقام وجود الإنسان مثلا في ضمن الزيد، و المشكوك لا حقا وجوده في ضمن عمرو، و متعلق كل من اليقين و الشك غير متعلق الآخر، فلا يصدق تعلق الشك ببقاء موضوع اليقين، بل بوجود موضوع آخر، هذا ما يستفاد من كلماته قدس سره.

و الحق جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضا و أنه يصدق تعلق الشك بالبقاء، و ذلك لأن خصوصيه الفرد غير ملحوظه في استصحاب الكلّي بالفرض، و قد عرفت أن تعلق الحكم بالطبيعه الكلّيه يتصور على نحوين، الأول أن يكون باعتبار الوجود السارى، و الثانى أن يكون باعتبار صرف الوجود، و في القسم الأول يكون الموضوع في الحقيقه هو الأفراد، غايه الأمر من طريق انطباق الكلّي عليها، فاستصحاب الكلّي الغير الملحوظ فيه خصوصيات الأفراد لا يتم إلا في القسم الثانى الذى يكون الموضوع فيه نفس الكلّي من دون دخاله للأفراد.

و حينئذ نقول: إن وجود الإنسان باعتبار صرف الوجود يصدق أنه باق، و لا

يتفاوت الحال فى ذلك بين أن يكون المحقق له فردا واحدا أو أفرادا متعدده بأن يكون المحقق لحدوثه فردا و لبقائه فردا آخر، أ
لا- ترى أنه يصح أن يقال: إن نوع الإنسان باق من أول زمان خلقه آدم عليه السلام إلى زماننا هذا، مع كثره تبدل الأفراد و
الأشخاص حسب اختلاف القرون و الأعصار؟، هذا.

مع أنه لا دليل على اعتبار الشك في البقاء في باب الاستصحاب؛ إذا الدليل على حجته الاستصحاب و هو أخبار عدم نقض اليقين
بالشك لا إشعار فيه باعتبار ذلك، نعم يستفاد منه اعتبار وحده متعلق اليقين و الشك بحسب الذات، و هذا المعنى متحقق في
المقام قطعاً؛ فإن اليقين بوجود زيد سابقاً يقين بوجود الإنسان قطعاً، و الشك في وجود عمرو في اللاحق شك في وجود الإنسان
بلا إشكال، فقد صدق اتحاد متعلقى اليقين و الشك سواء صدق الشك في البقاء أم لا، و لهذا نقول بجريان الاستصحاب في
الامور التدريجية الغير القارّه التى توجد فتوجد، من دون أن يكون لها بقاء حتى يتعلق الشك ببقائها، فيستصحب جريان الماء و
حركه الزيد و تكلمه و غير ذلك.

و من هنا يظهر ما فى تفصيل شيخنا المرتضى بين القسم الأول من القسم الثالث و هو ما إذا احتمل وجود عمرو مقارنا لوجود
زيد، و بين القسم الثانى منه، و هو ما إذا احتمل وجود عمرو مقارنا لذهاب زيد بالجريان فى الأول و عدمه فى الثانى.

و حاصل تقريبه أنه لا- بدّ من تعلق البقاء بالأمر الخارجى، فلا بدّ من تعلق الشك ببقاء أمر فى الخارج، و من المعلوم أنّ قضيه
ذلك أن يكون فى البين أمر واحد خارجى، و هذا مفقود فى القسم الثانى، و الجامع و إن كان واحداً لكنّه تعرضه الجامعيه و
الوحده فى الذهن عند التعريه من الخصوصيات لا فى الخارج، و موجود فى القسم الأول كما هو واضح.

و فيه أنّ الجامع الذى ينتزعه العقل من الأفراد و يجزّده عن الخصوصيات يكون موجوداً بعينه و ذاته فى الخارج، غايه الأمر على
نحو الاندكاك فى

الأفراد، لا على نحو الاستقلال كما فى الدهن، و العرف أيضا قد يرى الأثر لهذا الأمر المجرد فى بعض الأحيان، فىرى رفع العطش من آثار نفس الماء من غير دخل لخصوصيته الكون فى آنيه مخصوصه فى ذلك.

و كذلك قد يرى الصلاح فى صرف وجود الإنسان فى الدار من غير فرق بين الواحد و المتعدد و الشخص الخاص فى ذلك، و هذا المعنى لا ينتلم وحدته بتبدل الأفراد المتعدده، فلو دخل الزيد فى الدار فى اليوم الأول و خرج منها، و قارن خروجه دخول عمرو فيها فى اليوم الثانى، صدق أنّ الدار لم تخل فى هذين اليومين عن وجود الإنسان، فاليقين بذلك يقين بعدم الخلو المذكور، و الشكّ فيه بعد اليقين بالوجود الأول شكّ فى عدم الخلو، فإذا صدق الإبقاء بنظر العرف كفى ذلك فى جريان الاستصحاب، مع أنّك عرفت عدم دليل على اعتبار البقاء فى الاستصحاب، و معه يصير الأمر أوضح كما ذكرنا.

نعم لا مجال لاستصحاب بقاء الكلّى إذا كان الحكم متعلّقاً بالطبيعه الساريه، بل المستصحب حينئذ عدم حدوث الفرد المشكوك حدوثه عند زوال الفرد الآخر، أو وجوده عند وجود الفرد الآخر، فإذا تلطّخ الثوب بالتراب المتنجّس و نفض المقدار المتيقّن و شكّ فى بقاء شىء منه، فلا بدّ من ملاحظه دليل مانعيه المحمول المتنجّس فى الصلاه و أنّ المستفاد منه مانعيه صرف الطبيعه أو الطبيعه الساريه.

و تظهر الثمره فيما لو اضطرّ إلى حمل المتنجّس فى الصلاه، فعلى الأول لا فرق بين القليل و الكثير، و على الثانى يجب الاقتصار على مقدار الضروره، فإن كان على الوجه الأول فىجب النفض فى المثال ما دام الشكّ بمقتضى استصحاب بقاء الكلّى، و إن كان على الوجه الثانى لا يجب نفض الزائد على المقدار المتيقّن بمقتضى استصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك، فافهم ذلك و اغتنم.

و من هنا يظهر منع ما ذكره بعض الأساتيد قدّس سرّه من منع جريان الاستصحاب فى كلا القسمين بتقريب أنّ وجود الطبيعى و إن كان بوجود فردة إلا أنّ وجوده فى ضمن أفراده متعدده ليس نحو وجود واحد له، بل وجود كلّ فرد

منه نحو وجود له عقلا و عرفا، فإذا شكَّ في أنه في الزمان الأوَّل كان موجودا بوجود واحد أو اثنين و في ضمن فرد أو فردين لم يكن الشكَّ في نحو وجوده، بل الشكَّ في وجوده بنحو آخر غير ما علم من نحو وجوده، فما علم من وجوده فقد علم ارتفاعه، و ما شكَّ فيه فقد شكَّ في أصل حدوثه، فاختلف أحد ركني الاستصحاب فيه على كلِّ حال، و منه يظهر الحال في القسم الثاني، بل الأمر فيه أظهر.

وجه المنع أننا لو أغمضنا عن الكلام الأوَّل من عدم ابتناء صدق البقاء على عدم تعدّد أنحاء الوجود فلا محيص عن القول بجريان الاستصحاب في القسم الأوَّل و عدم جريانه في القسم الثاني، كما ذكره شيخنا المرتضى قدس سرّه، و ذلك لتمامته أركانه في القسم الأوَّل و عدم تماميتها في القسم الثاني، فإنَّ القطع بوجود أصل الإنسان قد حصل بواسطة القطع بوجود الزيد، و الشكَّ في وجود عمرو في الزمان الثاني شكَّ في بقاء أمر واحد خارجي و استمرار وجود واحد كذلك حقيقه، و بذلك يتمُّ الشكَّ في بقاء أصل الإنسان الذي قد فرض القطع بأصل وجوده.

و هذا بخلاف القسم الثاني، لوضوح أنه ليس لنا في البين أمر واحد مستمر خارجي، و إنما نشكَّ في حدوث وجود آخر مقارنا لزوال الوجود الأوَّل، فالقطع بحدوث أصل الإنسان و إن كان حاصلًا و لكنَّ الشكَّ في بقاءه غير حاصل، نعم لو قيل باعتبار كون الشكَّ متعلِّقا ببقاء ذاك الوجود الخاص المتيقَّن سابقا، كان الأمر كذلك في القسم الأوَّل أيضا، و لكن لا دليل على اعتبار ذلك.

فتحقَّق من جميع ما ذكرنا أنّ استصحاب الكلِّي لا مانع منه في كلا القسمين من جهة اختلال الأركان.

نعم هو محكوم لاستصحاب عدم الفرد المشكوك، فإنَّ الشكَّ في بقاء الكلِّي مسبَّب عن الشكَّ في حدوثه، و ترتَّب عدم الكلِّي على عدم أفراده و إن كان ترتُّبا علقيا، و لكنّه غير مسلم في مثل النجاسة من الجوامع الشرعيّه، فإنَّ الحكم غير معلق على عنوان الكلِّي و الجامع، و إنما ذلك مفهوم ينتزعه العقل، و الأثر ثابت

لنفس ذات النجاسه، و ليس للعقل حكم بأن هذه الذات فى أى موضع يتحقق و فى أى موضع ينعدم و إن كان له حكم بأن الكلى ينعدم بانعدام أفراده، لكن هذا غير مربوط بموضوع الحكم.

و حينئذ فإذا قطع بملاقاه الثوب للدم و شكّ فى ملاقاته للبول مقارنا لملاقاته مع الدم فبعد الغسل مرّه واحده يشكّ فى بقاء أصل النجاسه، و هذا الشكّ مسبّب عن الشكّ فى حدوث نجاسه البول، فإذا أجرينا أصاله عدم حدوثها و المفروض حدوث النجاسه بالدم وجدانا كان من أثره شرعا رفع أصل النجاسه عقيب الغسل مرّه واحده، و هذا حكم استفدناه من الشرع و ليس للعقل سبيل إليه.

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه استثنى من عدم الجريان فى القسم الثانى ما إذا كان الشكّ فى تبدّل المرتبه الشديده إلى المرتبه الضعيفه، كما إذا شكّ فى تبدّل الشديد من السواد إلى الضعيف منه أو انقلابه إلى البياض، فإنّ العرف يعدّون السواد الضعيف مع السواد الشديد شيئا واحدا و إن كانا بنظر العقل شيئين متغايرين.

و ذكر بعض الأساتيد قدّس سرّه فى حاشيته أنّا لو قلنا بأصاله الماهيه فالسواد الضعيف و الشديد ماهيتان مختلفتان، و إن قلنا بأصاله الوجود فالوجود واحد و إن صار منشئا لانتزاع ماهيتين مختلفتين حسب اختلافه شدّه و ضعفا. فالموضوع حينئذ واحد حتّى بالدقه العقليه.

أقول: إن قلنا فى الجسم الواحد أنّه مركّب من أجزاء صغار كثيره مجتمعه متلاصق بعضها مع بعض، فلا شبهه فى أنّه لو انفصل بعض تلك الأجزاء عن الباقي فوجود الأجزاء عين وجودها السابق، لكن هذا قول بالجزء الذى لا يتجزّى، و إن قلنا بأنّه موجود بوجود واحد و ليس لكلّ جزء منه وجود فعلى، نعم له وجود تقديرى بمعنى أنّه لو انفصل يكون موجودا فحينئذ أيضا لا شبهه فى أنّه لو انفصل بعض الأجزاء عن الباقي كان كلّ من المنفصلين موجودا غير الموجود المشار إليه فى الأوّل، و هذا الكلام بعينه جار فى السواد الشديد و الضعيف.

هل الاستصحاب جار في الامور التدريجيّه الغير القارّه كنفس الزمان و الحركة و الطيران و الجريان و التكلم و أشباه ذلك من الزمانيات لإثبات ما لها من الآثار و الأحكام أو لا؟.

تحقيق المقام أنّ إشكال الجريان أمران.

أحدهما: أنّ من أركان الاستصحاب الشكّ في البقاء، و الأمر التدريجي يتجدّد شيئاً فشيئاً، و يتصرّم كلّ جزء منه بتجدّد لا حقه، فليس له قرار في آئين متّصلين، فلا يتّصف بالبقاء حتّى نفرض له الشكّ في البقاء.

و الثاني: أنّ من أركان الاستصحاب وحده متعلّق اليقين و الشكّ بأن يكون الموجود في الآن الثاني المشكوك، مع الموجود في الآن الأوّل المعلوم شيئاً واحداً، و الأمر التدريجي وجودات متبادله متغايره، فالموجود في الآن الثاني المقصود إثباته بالاستصحاب مغاير مع الموجود في الآن الأوّل المعلوم.

و الحقّ اندفاع كليهما، أمّا الثاني فلأنّ التحقيق أنّ الأمر التدريجي ما دامت أجزائه متّصله و لم يحصل الوقفه موجود واحد شخصى عقلا- كما حقّق في محلّه- و عرفاً، فالتدريجيّه و القرار نحوان من الوجود، فالموجود الثاني متّحد مع الموجود الأوّل شخصاً، نعم لا يندفع بذلك الإشكال الأوّل؛ لأنّ هذا الموجود على التدرّج ليس له قرار في آئين متّصلين حتّى يتّصف بالبقاء، بل هو ما دام موجوداً يكون في التجدّد و الحدوث، فكلّ من اليقين و الشكّ متعلّق بمرحله حدوثة.

لكنّه يندفع أيضاً بأنّه لا يعتبر في الاستصحاب سوى صدق نقض اليقين بالشكّ

ص: ٣٢٨

و عدم نقضه به، و لا يعتبر فى ذلك سوى وحده الموجود فى الآن الثانى مع الموجود فى الآن الأول، غايه الأمر ينطبق على ذلك فى الامور القارّه البقاء، فلا ضير فى عدم انطباقه فى غير القارّه.

لكن هذا كله إنّما يتمّ فى الحركة التوسطيه التى هى عباره عن الآن السّيال بين المبدأ و المنتهى، و أمّا الحركة القطعيّه التى هى عباره عن مجموع ما بين الحدّين كالليل إذا قلنا بأنّه عباره عن مجموع ما بين الغروب و الفجر، فلا يمكن تحقّق اليقين و الشكّ فيه عقلاً؛ لأنّ العلم بالمجموع يتوقّف على اليقين بجزئه الأخير، و هذا لا يجتمع مع الشكّ فى أنّه هل بقى منه جزء أو لا؟.

فلا بدّ حينئذ من دعوى المسامحه العرفيه التى ذكرها شيخنا المرتضى -إن صحّت- بأنّ يقال: إنّ العرف يرى هذا المجموع متحقّقاً بتحقّق أوّل جزء منه، فيقول بعد تحقّق الغروب قد تحقّق الليل، و بعد طلوع الشمس قد تحقّق النهار، مع أنّهما اسمان لمجموع ما بين الحدّين؛ إذ حينئذ يفرض الشكّ فى البقاء حقيقه فيقال: إنّ الليل الذى قد علم بحدوثه بتحقّق الغروب نشكّ الآن فى بقائه و ارتفاعه.

و هذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ الليل عباره عن الآن السّيال فيما بين الغروب و الفجر، و يكون كلّ من الآنات المتوسطه ليلاً حقيقه لا بعضاً من الليل؛ إذ يمكن على هذا تحقّق اليقين و الشكّ فيه حقيقه من دون حاجه إلى المسامحه العرفيه بناء على ما عرفت من اتّحاد الوجود الشخصى و إن كان لا يفرض له البقاء.

و حاصل الكلام فى الزمان و الزمانى أنّهما إن اعتبرنا فى موضوع الحكم على نحو الحركة التوسطيه، فلا إشكال فى تحقّق اليقين و الشكّ فيهما على وجه الحقيقه، و إن اعتبرنا على نحو الحركة القطعيّه فلا بدّ فى تحقّق الشكّ فى (1) اليقين فيهما من دعوى المسامحه العرفيه.

ص: ٣٢٩

(١-١) - كذا، و الصحيح ظاهراً: الشكّ و اليقين.

نعم يشكل هذا الاستصحاب في خصوص الزمان في كلاً-الموردين فيما إذا اريد تطبيق العنوان على الجزء الموجود في حال الشك كما إذا لوحظ في موضوع الحكم كون الأجزاء الخارجيه نهارة مثلاً، فإن استصحاب وجود النهار لا يفيد لإثبات كون الجزء الموجود نهارة، اللهم إلا- أن يقال بكون الواسطه خفيه، نعم إذا لوحظ في موضوع الحكم وجود العنوان لا- أتصاف الأمر الخارجى به كما هو الحال في الزمانى فليس لهذا الإشكال مجال، هذا هو الكلام في الزمان و الزماتيات.

و أمّا المقيّد بالزمان كالجلوس و الإمساك الواجب ايقاعهما في النهار على وجه التقييد لا- على نحو الظرفيه كما إذا قيل: اجلس، أو صم في النهار، لا- ما إذا قيل: اجلس أو صم ما دام النهار موجوداً، فلو شك في بقاء حكمه من جهة الشك في انقضاء القيد فالأنحاء المتصوّره من الاستصحاب ثلاثه.

أحدها: استصحاب نفس المقيّد كأن يقال: إن الجلوس كان في السابق في النهار، و الآن نشك في كونه في النهار، فنستصحب، و هذا ممّا ينبغي القطع بجريانه بعد ما فرغنا عن إشكال استصحاب نفس الزمان، فإن الجلوس مثلاً واحد شخصى و ثبت كون النهار أيضاً كذلك، و حينئذ فهذا الاستصحاب نظير استصحاب مضرّيه الصوم بلا فرق.

ثانيها: استصحاب الحكم، أعنى حكم العمل المقيّد بالنهار مثلاً، و هذا ممّا ينبغي القطع بعدم جريانه؛ لأنّه فرع إحراز الموضوع، و المفروض الشك فيه.

و الثالث: استصحاب القيد و هو أيضاً كذلك؛ لعدم إمكان إثبات التقيّد بسببه.

هذا و شيخنا المرتضى قدس سرّه ذكر في أوّل كلامه أنّه إذا جرى الاستصحاب في القسمين الأولين أعنى الزمان و الزمانى فهو يجرى في القسم الثالث أعنى المقيّد بالزمان بطريق أولى، و كأنه أراد أنّ عيب هذا القسم ناش من ذينك

القسمين، فإذا ارتفع العيب منهما كان هذا بلا عيب.

و لکنه قال فى أواسط كلامه: و أما القسم الثالث فمما ينبغى القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه، و مراده ثمه و إن كان صورته القطع بانتفاء القيد و الشك فى بقاء الحكم، لكن فى تعبيره بهذه العبارة ما لا يخفى، فأنها موهنه لاتحاد هذا مع ما حكم فى السابق بجريان الاستصحاب فيه.

و كيف كان فالشك فى بقاء الحكم المعلق على الفعل المقيّد بزمان تاره يكون من جهة الشك فى انقضاء هذا الزمان، و اخرى يكون مع القطع بانقضاء هذا الزمان من جهة احتمال ثبوت هذا الحكم للفعل المقيّد بما بعد هذا الزمان لا على نحو تعدّد المطلوب بأن يكون المقيّد بما بعد هذا الزمان مطلوباً مستقلاً، و ثالثه يكون مع القطع بانقضاء هذا الزمان من جهة احتمال ثبوت الحكم لذات المقيّد على نحو تعدّد المطلوب، بأن يكون الفعل المقيّد بهذا الزمان مطلوباً أتم، و نفس الفعل فى ما بعد هذا الزمان مطلوباً أدون بالغا حدّ الوجوب، و هنا صورته رابعه و هو أن يؤخذ الزمان ظرفاً للفعل، فشك فى بقاء الحكم بعد انقضاء الظرف.

فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فى الصورة الاولى فى نفس المقيّد دون حكمه، كما لا إشكال فى عدم الجريان فى الصورة الثانية؛ لأنّ الفعل المقيّد لا بقاء له مع ارتفاع قيده، مثلاً لو قيل: الجلوس فى النهار واجب، فشك فى ما بعد النهار فى أنّ الجلوس فى الليل هل هو واجب أيضاً أو لا؟ فليس هذا مقام استصحاب الوجوب؛ فإنّ الجلوس الذى جعل موضوعاً للوجوب يكون النهار مقوماً له، فيرتفع بارتفاع النهار لا محاله، و الجلوس المقيّد بكونه فى الليل مباين معه كمباينه العمرى مع الزيد.

و أمّا الصورة الثالثة، فالظاهر جريان الاستصحاب فيها، فيقال بأنّ الجلوس فى ما بعد النهار و إن علم بارتفاع مطلوبيته بتلك المرتبه، و لكن يحتمل بقاء مطلوبيته

بما دونها، فيستصحب، كما أنه لا إشكال في الجريان في الصورة الرابعة، كما إذا قيل: الجلوس واجب في النهار، فشكك في ما بعد النهار في بقاء وجوب الجلوس وارتفاعه.

و على هذا يبتنى اعتراض شيخنا المرتضى قدس سره على بعض معاصريه و هو النراقي قدس سرهما في مثال ما إذا كان الجلوس واجبا إلى الزوال، حيث إنه نقل عنه أنه لو شكك في بقاء الوجوب في ما بعد الزوال فمن حيث إن جلوس ما بعد الزوال لم يكن واجبا في السابق كان المستصحب عدم الوجوب، و من حيث إن الجلوس واجب في ما قبل الزوال يكون المستصحب هو الوجوب، فيتعارض استصحابا الوجود و العدم في جلوس ما بعد الزوال.

ثم اعترض عليه بأنه إن اعتبر الزمان في الدليل قيذا للجلوس كما لو قيل:

الجلوس من الصبح إلى الزوال واجب، فحينئذ لا يجرى إلا استصحاب العدم دون الوجود؛ لأن الجلوس بهذا النظر يتعدّد أشخاصه و افراده عرفا بتعدّد الأزمنه، فالجلوس في ما قبل الزوال فرد، و الجلوس في ما بعده فرد آخر مابين للأول، و كذلك الوجوب على تقدير تعلّقه بالثاني و جوب آخر مغاير للوجوب المتعلّق بالأول، و حينئذ فانتقاض العدم بالوجود في أحد هذين الفردين لا يدلّ على انتقاضه بالوجود في الفرد الآخر، بل هو باق بحاله من دون انتقاضه بالوجود.

و إن اعتبر الزمان في الدليل ظرفا للجلوس كما لو قيل: الجلوس واجب من الصبح إلى الزوال فحينئذ لا يجرى إلا استصحاب الوجود دون العدم؛ لأنّ الزمان بهذا الاعتبار ليس معدّدا لأفراد الجلوس عرفا، بل هو أمر واحد في جميع الأزمنه فإذا فرض انتقاض عدم هذا الأمر الواحد بالوجود في زمان من الأزمنه فهو في الأزمنه المتأخّره محكوم ببقاء وجوده بحكم الاستصحاب.

أقول: و يمكن انتصار المحقّق النراقي بأن يقال أولا: إنّنا نختار الشقّ الأوّل و هو

أن يكون الزمان قيذا للجلوس، قولكم: لا يجرى حينئذ إلا استصحاب العدم دون الوجود غير مسلم؛ لأنّ الطبيعه المهمله أعنى أصل الجلوس متّحده مع المقيّد أعنى الجلوس فى ما قبل الزوال، ضروره كونها مقسما له و لغيره، و المقسم متّحد وجودا مع كلّ واحد من أقسامه، و عرض كلّ واحد منها يصحّ إضافته إليه على وجه الحقيقه من غير فرق بين الوجود و الوجوب، فكما إذا صار زيد موجودا يصحّ إضافه الوجود إلى أصل الإنسان، كذلك لو اتّصف الجلوس المقيّد بكونه فى ما قبل الزوال بالوجوب يصحّ إضافه الوجوب إلى أصل الجلوس، و لا- يعنى مع ذلك بعدم وجود سائر الأفراد أو عدم وجوبها، فلا يقال بواسطه ذلك: إنّ الطبيعه متّصفه بعدم الوجود أو عدم الوجوب، و هذا واضح.

و على هذا يبتنى القول بالبراءه فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

و حينئذ فنقول: إذا حصل الزوال فالوجوب المتشخّص بكون منتهاه هو الزوال و إن علم بارتفاعه، لكن يحتمل مقارنة لارتفاعه حدوث فرد آخر من الوجوب متشخّص بكون مبدئه ما بعد الزوال، فإذا جاء هذا الاحتمال يصحّ أن يقال: إنّنا نشكّ فى بقاء أصل الوجوب فيكون مقتضى الاستصحاب بقاءه، و هذا من أفراد القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، و هو معارض باستصحاب عدم وجوب الجلوس المقيّد بكونه فى ما بعد الزوال.

نعم لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلّي كما اختاره شيخنا المرتضى كان الاستصحاب الثانى بلا معارض، فيستقيم كلام شيخنا فى هذا الشقّ بناء على مختاره ثمّه.

و ثانيا: نختار الشقّ الثانى أعنى كون الزمان ظرفا، قولكم: لا يجرى حينئذ إلا استصحاب الوجود دون العدم، مخدوش بأنّ اعتبار الزمان فى لسان الدليل ظرفا للجلوس لا يوجب إلا عدم كون أثر الوجوب مرتبّا شرعا على الجلوس المقيّد

بالزمان، لكن لو فرض تحقّق اليقين و الشكّ في هذا الموضوع المقيّد باعتبار أثر عدم الوجوب فلا ينافى هذا أن يشمله أدلّه الاستصحاب.

مثلا الجلوس المقيّد بكونه في ما بعد الزوال و إن كان لم يرتّب الشرع عليه أثر الوجوب لما هو المفروض من اعتبار الزمان في موضوع الوجوب ظرفاً، و قد اعتبرناه في هذا الموضوع قيّداً، إلّا أنّ لنا بالوجدان قطعاً سابقاً و شكّاً لاحقاً متعلّقين بهذا الموضوع، فإنّنا نعلم بعدم وجوب هذا الجلوس المقيّد في السابق و نشكّ الآن في عدم وجوبه، فيكون مقتضى الاستصحاب بقائه على عدم الوجوب و هذا معارض باستصحاب بقاء وجوب مطلق الجلوس إلى ما بعد الزوال.

و فيه أنّ لا معارضه بين مدلولي الاستصحابين؛ فإنّ مقتضى أحدهما عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، و مقتضى الآخر كون مطلق الجلوس واجباً إلى ما بعد الزوال، و من الواضح عدم التناقض و التعارض بين هذين المضمونين؛ لتعدّد الموضوع فيهما عقلاً- و عرفاً، نعم يقع الكلام بحسب مقام العمل، فنقول: لا شبهه بحسبه أيضاً في ترجيح جانب الوجوب و عدم مزاحمته لعدم الوجوب، فإنّ الشئ الواحد المنطبق عليه عنوانان بأحدهما يكون فيه مقتضى الوجوب و بالآخر يكون فيه مقتضى عدم الوجوب لا يعقل مزاحمه الجهه المقتضيه للوجوب فيه بالجهه المقتضيه لعدمه، بل لا بدّ من تقديم الاولى بلا كلام.

و بالمقاييسه على هذا يعلم الحال في الصوره الاولى بناء على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من استصحاب الكلّي، ففي كلتا الصورتين يكون الجارى استصحاب الوجود من دون معارضته باستصحاب العدم، و على مبنى شيخنا المرتضى يكون الجارى في الاولى استصحاب العدم دون الوجود، و في الثانيه استصحاب الوجود دون العدم، كما ذكره قدّس سرّه.

قد يكون المستصحب حكماً فعلياً و مثاله واضح، و قد يكون تقديرياً كما إذا علم بأن العنب محكوم بأن مائه إذا غلى يحرم، ثم حصل الشك في ارتفاع هذا الحكم عنه بسبب تبدل رطوبته بالجفاف و صيرورته زيبياً، و يسمى الاستصحاب في الثاني بالتقديري تارة و بالتعليقي أخرى.

و قد يشكل فيه بأن الأمر التقديري لا ثبوت له، و إنما يكون له مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات، و هذا غير كاف في الاستصحاب.

أقول: ليس الأمر كما ذكر، بل الأمر التقديري له ثبوت حقيقه، غاية الأمر إما أن نقول بأن الأمر المعلق بوصف كونه معلقاً يثبت بالجعل، و هذا نحو من الثبوت أيضاً في قبال الثبوت الفعلي، أو نقول: إنه ثابت بالثبوت الفعلي، غاية الأمر في فرض حصول شيء آخر، و لهذا يتوقف تأثيره و فاعليته على حصول هذا الشيء المفروض في الخارج، غاية ما هناك أن يقال: إنه إن كان الغرض من هذا الاستصحاب إثبات نفس هذا المعنى في حال الشك فلا ثمره له أصلاً؛ لأن المفروض أنه بلا فعليته على وجه، و بلا تأثير على آخر، و إن كان الغرض إثبات الفعليه أو التأثير عند حصول المعلق عليه أو الشيء المفروض، فهذا من الأصل المثبت؛ فإن هذا ليس من الآثار الشرعيه للقضييه التعليقيه بأحد من النحوين، و إنما يحكم بترتبه العقل.

و لكنّه مدفوع بأن الوجود المعلق و الوجود الفعلي في فرض حصول شيء لازمه

عقلا هو التبدل بالفعل عليه لدى حصول المعلق عليه، وحصول التأثير لدى حصول الشيء المفروض سواء تعلقا بموضوع الواقع أم بموضوع الشك، ولا يعقل تفاوت في ذلك بين الموضوعين، فكما يحكم بفعله حرمة العصير و مؤثرتها عند الغليان في حال العنسيه بنفس الدليل الاجتهادي، فكذلك يحكم بالحرمة الفعلية المؤثره لدى الغليان أيضا في حال الزيبيه بنفس دليل الاستصحاب، فهذا من اللوازم العقلية لنفس هذا القسم من الحكم واقعيًا كان أم ظاهريًا، بحيث لا يعقل انفكاكه عنه، وليس من اللوازم العقلية لمستصحب حتى يكون إثباته بالاستصحاب من الأصل المثبت.

بقي الكلام في إشكال معارضة هذا الاستصحاب بالاستصحاب الفعلي المخالف كاستصحاب الحليه الفعلية الثابته في العصير الزيبي قبل الغليان، وقد يجاب بحكومه الاستصحاب التعليقي على الفعلي لكون الشك في أنّ العصير المذكور بعد الغليان حلال أو حرام مسببا عن الشك في بقاء حكم «لو غلى يحرم» فيه و عدمه، و بعبارة اخرى عن الشك في سببيه الغليان و موضوعيته للحرمة و عدمها، فالأصل الرافع للثاني رافع للأول و لا عكس.

أقول: لا إشكال في الحكومه في المقام من جهة عدم شرعيه الأثر؛ إذ لا شك في أنّ الحرمة الفعلية بعد الغليان حكم الشرع، و لا ربط له بالعقل، ضروره أنّ الشارع جعل حكما واحدا، غاية الأمر أنّ هذا الحكم الواحد تعليقي قبل المعلق عليه، و فعلي بعده.

ألا- ترى أنّ نجاسة الثوب مثلا بعد ملاقاه النجس من حكم الشرع و لا يرتبط بالعقل، مع أنه لم يصل إلينا من الشرع إلا الحكم بأنّ الثوب لو لاقى نجسا ينجس على نحو القضية التعليقيه؟، نعم للعقل كبرى مسلمه خارجيه و هي أنّ كلّ معلق على شيء يصير فعليًا بعد حصول هذا الشيء، و لكن الذي نصيبه في هذا المقام ليس إلا فهم حكم الشرع.

إنّما الكلام و الإشكال في أنّ تقديم الأصل السببي على المسببي من باب الحكومه مبنّى على أن يكون الشك المسببي مأخوذا في موضوع الأصل المسببي دون السببي،

بمعنى أن يكون الشكّ المأخوذ في موضوع السببي شكّا سببياً لا مسببياً، مثلاً استصحاب طهاره الماء قد اخذ في موضوعه الشكّ في طهاره الماء لا- الشكّ في طهاره الثوب، فمفاده أنّه إذا شككت في بقاء طهاره الماء فاحكم بطهارته السابقه و بطهاره الثوب المغسول به، فحكمه بطهاره الثوب لم يؤخذ فيه الشكّ في طهاره الثوب و نجاسته، و إنّما أخذ فيه الشكّ في طهاره الماء و نجاسته.

و هذا بخلاف استصحاب النجاسه في الثوب، فإنّ مفاده أنّه إذا شككت في نجاسه الثوب فابن على نجاسه السابقه، و لهذا يكون الأصل الأوّل ناظراً إلى الثاني؛ لأنّ الثاني حكم في موضوع الشكّ في الحكم الواقعي بالنسبه إلى الثوب، و الأوّل حكم بعنوان الواقع بالنسبه إليه.

و بعبارة اخرى: مفاد الأوّل في الثوب واقع جعلي تنزيلي، و مفاد الثاني بيان حال الشكّ في حكمه الواقعي، و لو اخذ في موضوع الأصل الثاني الشكّ في الأعم من الحكم الواقعي و الظاهري مع قطع النظر عن نفسه فالأوّل يرفع هذا الموضوع عن اليبين بالوجدان، فيكون واردا على الثاني.

إذا عرفت ذلك فنقول: هذا المعنى غير موجود في المقام، فإنّ الحكم التعليقي المستصحب إلى حصول المعلق عليه المتبدّل بعده بالفعل حكم واحد وارد في موضوع الشكّ في نفسه، فإذا قال الشارع: إذا شككت في بقاء حكم «إذا غلى يحرم» فاحكم ببقائه، فحكمه في هذا الحال «إذا غلى يحرم» لا شبهه في أنّه وارد في موضوع الشكّ، و المفروض أنّ الحرمة الفعلية بعد الغليان عين هذا الحكم، و هذا بخلاف طهاره الثوب في المثال المتقدم، فإنّها مغايره مع طهاره الماء حكماً و موضوعاً و شكّاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ السببيّه و المسببيّه و إن كانت مسلّمه في المقام، لكن لا يتمّ فيه شيء من تقريري الحكومه و الورد.

حقا حكما ثابتا في الشريعة السابقة، ولا مانع عنه سوى أمور موهومه

منها: أن الحكم في الشريعة السابقة كان ثابتا في حق أشخاص غير الأشخاص الذين قصد إثبات الحكم بالاستصحاب في حقهم، والمعتبر في الاستصحاب وحده من يقن في حقه الحكم و من شك في بقاء الحكم في حقه، وبعبارة أخرى:

وحده القضييه المتيقنه و المشكوكه.

و الجواب منع كون الموضوع لحكم الله في أى شريعه كان هو الأشخاص بخصوصياتهم، بل هو المكلفون و العباد، نظير ما هو الموضوع في الوقف على الفقراء و الاولاد، و من المعلوم أن هذا الموضوع لا يتفاوت بتفاوت الأشخاص، و حينئذ فنقول: قد كان حكم الله على العباد في السابق حكما كذا، و الآن نشك في ارتفاع هذا الحكم عنهم و بقاءه في حقهم، فمقتضى الاستصحاب بقاءه، فأركان الاستصحاب تامه، و من هنا أيضا يصح إطلاق النسخ على الشريعه اللاحقه مع أنه يعتبر في النسخ أيضا وحده الموضوع، لأن معناه رفع الحكم الثابت في حق المكلف في زمان عنه في زمان آخر، هذا ملخص ما أجاب به شيخنا المرتضى قدس سره، و هو متين.

و قد أجاب قدس سره أيضا- بعد تسليم تعدد الموضوع و كون الموضوع في الحكم السابق هو الأشخاص السابقين بخصوصياتهم- بأننا نفرض شخصا مدركا للشريعتين، فنقول: إن هذا الشخص قد تحقق له اليقين السابق و الشك اللاحق في

تكليف نفسه، فتمّ أركان الاستصحاب في حقه، فيثبت الحكم في حقه بالاستصحاب، وفي حق غيره بأدله الشركة في التكليف.

و ردّ عليه بعض الأساتيد قدّس سرّه بأنّ أدله الشركة إنّما تدلّ على الأتحاد فيما إذا تحقّق العنوان الذي به ثبت الحكم في حقّ الموجودين في حقّ المعدومين أيضاً، وكان الاختلاف في صرف الوجود و العدم في حال الخطاب، لا فيما إذا لم يتحقّق هذا العنوان، فلا يدلّ على أنّ الحكم الثابت للموجودين بعنوان المسافرّيّه مثلاً ثابت للمعدومين و إن لم يتلبّسوا بهذا العنوان، فكذلك من تيقّن بحكم لنفسه فشكّ، إذا جرى في حقه إبقاء حكمه السابق بالاستصحاب فلا تدلّ أدله الشركة على ثبوت هذا الحكم في حقّ غيره، سواء انطبق عليه عنوان من تيقّن بتكليف نفسه فشكّ، أم لم ينطبق.

أقول: ليس غرض شيخنا أن يستصحب الشخص المتيقّن في تكليف نفسه الشاكّ في بقائه، و يكون هذا الاستصحاب نافعا بحال من ليس له يقين و شكّ، كيف و هذا الكلام لا يصدر من أصاغر الطلبة، فكيف من مثل شيخنا الأعظم قدّس الله تربته الزكيه.

فالمقطوع أنّ غرضه بعد عدم التعرّض لحال الشخص المدرك للشريعتين - فلعله كان قاطعا بالنسخ أو بعدمه - إنّ لنا يقينا و شكّا بالنسبه إلى تكليف هذا الشخص، فنحن نستصحب التكليف في حقه، لأنّ إبقاء تكليفه في الزمان المتأخّر موجب لتعيين التكليف في حقّ أنفسنا بأدله الشركة، و هذا كلام متين، إلاّ أنّه يرد عليه أنّه ليس لهذا الاستصحاب أثر عملي، فإنّ التكليف الثابت في حقّ أنفسنا ليس أثرا للتكليف الثابت في حقّ غيرنا، و إنّما هما من باب المتلازمين في الوجود بأدله الشركة.

و منها: العلم الإجمالي بالنسخ في كثير من أحكام الشريعة السابقه، و ما وصل إلينا من موارد النسخ قليل يقصر عن عدد المعلوم بالإجمال قطعاً، فلا- يوجب انحلالاً- في العلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي في الموارد المشكوكة باق بحاله، و قضيتّه عدم جريان الاستصحاب في شيء من تلك الموارد؛ للزوم المخالفه القطعيّه من جريانه

فى الجمىع، و الترىجىح بلا مرىجىح من جرىانه فى البعض.

و الجواب أنّ من المقزّر فى محلّه إجراء الأصل فى بعض أطراف العلم الإجمالى إذا لم يكن معارضا بجرىان مثله فى البعض الآخر، و ما نحن فىه من هذا القبىل؛ لأنّ أحكام هذه الشرىعه إذا لوحظت مع أحكام الشرىعه السابقه يحصل هنا طوائف خمسه؛ لأنّ الحكم إمّا معلوم فى هذه الشرىعه و غير معلوم فى الشرىعه السابقه، و إمّا معلوم فى هذه الشرىعه و فى الشرىعه السابقه معا مع موافقه الحكمىن، و إمّا معلوم فى الشرىعتىن مع مخالفه الحكمىن، و إمّا مجهول فى هذه الشرىعه و فى الشرىعه السابقه معا، و إمّا مجهول فى هذه الشرىعه و معلوم فى الشرىعه السابقه.

فالعلم الإجمالى بثبوت النسخ منتشر فى ثلاث من تلك الطوائف من دون خروج فرد منها عن تحته، و حىنئذ فإجراء استصحاب عدم النسخ فى خصوص الطائفه الأخرىه لىس فىه مخالفه عملئيه؛ لاحتمال كون المعلوم بالإجمال بتمامه فى تلك الطوائف الأخرى، و عدم تعلّق علم إجمالى آخر صغىر بخصوص هذه الطائفه، و لا يكون معارضا بالاستصحاب فى تلك الطوائف الأخرى، لعدم المجرى له فىها إمّا لعدم أثر عملئى يترتب علىه، و إمّا لاختلال أركانه.

و منها: ما ذكره صاحب القوانىن من أنّ جرىان هذا الاستصحاب موقوف على القول بكون الحسن فى الأشياء ذاتئيا، و حىث إنّ التحقىق كونه بالوجوه و الاعتبار لم يكن لهذا الاستصحاب مجال.

و توجئيه أنّه على القول بكون الأشياء علّه تامّه للحسن أو القبح لا حاجه إلى الاستصحاب أصلا، كما هو واضح، و حىنئذ إمّا أن يقال بكونها مقتضىات للحسن و القبح، فىكون الشكّ راجعا إلى المانع، فىكون الاستصحاب حىنئذ جارئا، أو يقال بكون الحسن و القبح بالوجوه و الاعتبار، فىحتمل كون خصوص الزمان السابق

جزءاً من المقتضى، فيكون الشك حينئذ راجعاً إلى المقتضى، فلا يجرى الاستصحاب حينئذ، فيكون كلامه قدس سره راجعاً إلى التفصيل في جريان الاستصحاب بين الشك في المانع و الشك في المقتضى.

و جوابه يظهر ممّا تقدّم سابقاً من اختيار جريانه في كلا القسمين، مضافاً إلى انتقاضه باستصحاب عدم النسخ في أحكام هذه الشريعة، هذا كله هو الكلام في صورته إحراز حقيته الشريعة اللاحقه و الشك في مخالفتها مع السابقة في حكم فرعى.

و يمكن فرض المورد لاستصحاب عدم النسخ أيضاً مع الشك في حقيته الشريعة اللاحقه و العلم بمخالفتها مع السابقة في الفرعيّات، و هو ما إذا فحص المكلف و عجز عن إثبات صدق النبيّ اللاحق و كذبه، فتردّد أمره بين أن يكون باقياً على عمله السابق، و بين أن يرجع إلى الشريعة اللاحقه و كان حكم «لا تنقض» من أحكام كلتا الشريعتين، فإنّ هذا المكلف يعمل بمقتضى استصحاب عدم النسخ عمله السابق و يكون معذوراً عند الله تعالى على كلّ حال.

و يشارك هذا في النتيجة و إن كان يخالفه في العمل بالاستصحاب ما إذا كان حكم «لا تنقض» من أحكام الشريعة اللاحقه فقط، فإنّ البقاء على العمل السابق حينئذ أيضاً معذور فيه، غاية الأمر أنّه على فرض كذب النبيّ اللاحق حكم واقعي، و على فرض صدقه حكم استصحابي، فهو يأتي بالعمل لا بقصد كونه عملاً بالاستصحاب، و لا بعنوان كونه حكماً واقعياً.

مناظره بعض أهل الكتاب

و حيث انجزّ الكلام إلى هنا فلا بأس بالإشارة إلى مناظره بعض أهل الكتاب مع بعض فضلاء الساده حيث تمسك الكتابي على حقيته دينه بأنّ المسلمين اعترفوا بنبوّه نبينا، فنحن و هم معتقدون بحقيته و نبوته، فمقتضى الاستصحاب بقائها، فعلى المسلمين إثبات الشريعة الناسخه.

فأجاب بعض الساده بما حكى عن مولانا الرضا صلوات الله عليه في جواب

الجائليق حيث قال: ما تقول في نبوّ عيسى و كتابه، هل تنكر منهما شيئاً؟ قال عليه السلام أنا مقرّ بنبوّ عيسى و كتابه و ما يبشّر به أمته و اقرت به الحواريون، و كافر بنبوّ كلّ عيسى لم يقرّ بنبوّ محمّد صلّى الله عليه و آله و كتابه و لم يبشّر به أمته.

فذكر بعض الساده على حسب ذلك بأنّا تؤمن و نقرّ بنبوّ موسى أو عيسى الذى أقرّ بنبوّ محمّد صلّى الله عليه و آله، و لا نقرّ بنبوّ كلّ موسى أو عيسى لم يقرّ بذلك.

فاعترضه الكتابي بأنّ موسى أو عيسى ليس كلياً قابلاً للتقسيم، بل هو جزئى حقيقى، و حاله معهود و شخصه معروف، و نحن و أنتم معترفون بنبوّته، و لا- يفرق الحال فى نبوّه هذا الشخص المعيّن بين إقراره بنبوّه محمّد صلّى الله عليه و آله و عدم إقراره، فمقتضى الاستصحاب بقاء نبوّته إلى أن يثبت بطلان دينه و نسخ شريعته، فعند ذلك أفحم بعض الساده.

أقول: الحقّ فى جواب الكتابي أن يقال: إنّ حال هذا الكتابي لا يخلو من قسمين، لأنّه إمّا أن يتمسك بهذا الاستصحاب فى مقام عمل نفسه فيما بينه و بين الله تعالى، و إمّا أن يتمسك به فى مقام إسكات المسلمين و إلزامهم.

فيتوجه عليه على الأوّل أنّ النبوّ المستصحبه ملزومه لأمرين، الأوّل الاعتقاد الجنانى بها، و الثانى العمل الأركانى بأحكام الشريعة السابقيه، فلا- يمكن إثبات لازمها الأوّل بالاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب حكم فى حال الشكّ، و لا يمكن أن يجتمع الاعتقاد مع الشكّ، فلا- يصحّ أن يقال: أيّها الشاكّ فى الأمر الفلانى تيقن به مع كونك شاكاً به، نعم يمكن إذا كان المقصود مجرد عقد القلب بوجود المشكوك أو إزاله الشكّ و تبديله باليقين، لا تحصيل اليقين مع حفظ الشكّ كما هو المقصود فى المقام، و هل هو إلّا أمراً بالجمع بين النقيضين؟

و أمّا إثبات اللانزم الثانى بالاستصحاب فقد تقدّم الكلام فيه و أنّه لا- إشكال فى جريان الاستصحاب مع أحد الشرطين المتقدّمين، لكن يرد على الكتابي أنّ

الرجوع إلى الأصل في الشبهات الحكمية إنما هو بعد الفحص عن الدليل و اليأس عنه، و الأمر في هذا المقام ليس بهذا المنوال؛ لأنّ الأدلّة الموجوده في هذا المقام تكون بحيث لو راجعها الكتابي و جانب العناد لما يشكّ في تعين العمل بأحكام الشريعة اللاحقه.

و يتوجّه عليه على الثاني-أى على تقدير إرادته إلزام المسلمين كما يشهد بذلك قوله:فعلى المسلمين كذا-أنا (1) معاشر المسلمين إنّما نقرّ نبوّه موسى أو عيسى من جهة الإقرار بنبوّه محمّد صلّى الله عليه و آله و القرآن الناطق بنبوتهما، و لو لا الإقرار بنبوّه محمّد صلّى الله عليه و آله لما كان للإقرار بنبوتهما طريق أصلاً، لانحصار الطريق للإقرار بنبوتهما فى الإقرار بنبوّه محمّد صلّى الله عليه و آله، و لا- محاله يكون المقرّ به حينئذ نبوتهما المعنياه بمجيئى محمّد صلّى الله عليه و آله، و أمّا النبوّه الباقيه بعد مجيئه صلّى الله عليه و آله فلسنا مقرّين بها من أول الأمر، لعدم طريق إليها، بل لوجود الطريق إلى عدمها، و حينئذ فكيف تلزمتنا أيّها الكتابي بهذا الاستصحاب و الحال أنّا لسنا بقاطعين فى فرض، و لسنا بشاكّين فى فرض آخر؛ إذ مع حفظ الإقرار بنبوّه نبينا ليس لنا شكّ لاحق، و مع رفع اليد عنها ليس لنا يقين سابق، و لا يخفى أنّ ما ذكرنا هو مراد مولانا الرضا صلّى الله عليه بجوابه المتقدّم عن الجائليق.

ص: ٣٤٣

١- ١) - فإنّ معرفه النبوّه الشخصيه إنّما يحصل بمعرفه آثارها و هى صدور المعجزات من شخص المدعى، و طريق معرفه ذلك منحصر فى النقل القطعى و هو فى حقّ أمثالنا ممّن يبعد عصره من تلك الأعصار منحصر فى التواتر، و حينئذ فإن ادّعوا وجود التواتر فى نبوّه موسى أو عيسى دون نبينا عليه و على آله و عليهما السلام نقول:علينا بإتيان فوق ما أتيتم به من الأخبار، فإن أفاد القطع فليد كلاهما، و إن لم يقد فلا بدّ أن لا يفيد كلاهما، ففى تقدير لا يقين سابق، و فى آخر لا شكّ لاحق، و هذا مما شاه معهم، و إلا فلا تواتر على ثبوتها غير التواتر القائم على نبوّه نبينا عليه و آله و عليها السلام، فإنّه بضميمه تصديقه صلّى الله عليه و آله لنبوتهما عليهما السلام مفيد لنبوتهما، و حينئذ فالنبوّه التى إثباتها طفيل لإثبات نبوّه اخرى كيف يرفعها بالاستصحاب.

قد عرفت سابقاً أنّ حجّيه الاستصحاب إنّما هو من باب الأخبار، و على هذا فاعلم أنّ المراد بعدم نقض اليقين بالشكّ عدم نقضه و إبقائه عملاً، فإنّ هذا هو المفهوم عرفاً بعد عدم إمكان إرادته المعنى الحقيقي، فإنّ من يعمل حال الشكّ عمله حال اليقين فكأنّه أبقى يقينه، فمن يعمل حال الشكّ في حياه والده عمله حال اليقين بها فكأنّه أبقى والده و هذا هو الجامع بين استصحاب الحكم و استصحاب الموضوع.

فلا- يرد أنّ الاستصحاب في الحكم عبارته عن جعل حكم مماثل للحكم السابق، و في الموضوع عبارته عن جعل أثر المتيقّن السابق، و لا جامع بين جعل نفس المتيقّن و جعل أثره، فكيف يمكن إرادتهما معا من قاعده لا تنقض.

وجه عدم الورود أنّ القاطع بوجوب الجمعه سابقاً كان عمله الإتيان بها، و القاطع بحياه زيد سابقاً كان علمه التصرّف في أمواله و الإنفاق على عياله، فالجامع للاستصحاب في الموردين هو ما ذكرنا من إبقاء اليقين السابق عملاً، غايه الأمر أنّ قول الشارع: اعلم علمك السابق ينطبق في الأوّل على إيجاب الجمعه، و هو حكم مماثل للحكم السابق، و في الثاني على جعل إباحه التصرّف و الإنفاق و هي أثر للمتيقّن السابق (٢)، و من هنا لا يقتصر في مورد الاستصحاب

ص: ٣٤٤

١-١) -راجع ص ٥٤٥

٢-٢) -و لا- يذهب عليك أنّ الجامع ترتيب آثار المتيقّن، فإنّ المتيقّن فيما إذا كان هو الحكم أثره و جوب الامتثال، و حكم العقل لا- يتعلّق به جعل الشارع، فلا- يمكن جعله بالاستصحاب، و إنّما الممكن جعل حكم ظاهري بالاستصحاب، حتّى يصير موضوعاً لوجوب الامتثال؛ لعدم الفرق في ج

على ما إذا كان المتيقن السابق حكماً أو موضوعاً مستقلاً للحكم، بل نقول بجريانه فيما اخذ قيدا للموضوع أو جزءاً، فلو شك في دخاله الوضوء في الصلاة بعد اليقين بها سابقاً يستصحب دخاله؛ لأنّ لنفس الدخاله عملاً سابقاً، فالمعيار في مورد الاستصحاب كلّ ما كان له عمل سابق و كان من شأن الشارع الحكم بإبقائه عملاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ هنا أقساماً مختلفه ظهوراً و خفاءً في جريان الاستصحاب و عدمه.

منها: ما إذا لم يكن المتيقن حكماً شرعياً و لا موضوعاً له، و كان منتهياً إلى الأثر الشرعي بأن كان علّه لما هو الموضوع للأثر الشرعي أو علّه لعلته فصاعداً.

و منها: ما إذا لم يكن حكماً و لا موضوعاً و لا منتهياً إلى الأثر الشرعي و كان لازماً و معلولاً لما هو الموضوع للأثر الشرعي.

و منها: ما إذا كان بينه و بين موضوع الأثر الشرعي مجرّد التلازم في الوجود بأن كانا معلولين لعلّه ثالثه، و حينئذ قد يكون اللزوم بينهما اتفاقياً كما في الإنائين المشتبهين، حيث إنّ طهاره أحدهما ملازمه لنجاسه الآخر و بالعكس اتفاقاً، و قد يكون عقلياً أو عادياً.

و منها: ما إذا كان شيئاً له أثر شرعي بلا واسطه، لكن كان ترتّب الأثر عليه بحكم العقل، كما لو احرز المقتضى للوجوب و شكّ في المانع عنه، فأصالة عدم المانع يترتب عليه الوجوب و هو أثر شرعي، لكنّ الحاكم بترتبه على عدم المانع هو العقل.

و منها: ما إذا لم يكن المتيقن مجعولاً و لا موضوعاً للأثر الشرعي، و لكن كان منتزعا عمّا هو بيد الشرع كالصحة و الفساد، حيث إنّهما أمران عقليان منتزعان عن

المطابقه للمأمور به و عدم المطابقه له، لكن منشأ انتزاعهما بجعل الشرع، إذ للشارع أن يرفع قيديّه القيد في مرحله الظاهر حتى ينتزع الصّحه عن العمل الخالى عنه.

و لا بدّ من التكلّم فى الخفى من هذه الأقسام و هو القسم الأوّل، و يتّضح منه الحال فى غيره.

فقول: إذا كان المتيقّن السابق المشكوك اللاحق موضوعا غير مجعول و كان له لازم عقلى أو عادى، و كان لازمه ملزوما لل لازم عقلى أو عادى، و هذا اللازم أيضا ملزوما لل لازم آخر و هكذا إلى أن ينتهى إلى ما هو ملزوم لحكم شرعى، فقد يقال بأنّه لا مانع من إحراز الاستصحاب فى الشىء الأوّل الذى تحقّق فيه اليقين السابق و الشكّ اللاحق باعتبار ذاك الحكم الشرعى المترتب عليه بوسائط، لأنّ ترتيب هذا الحكم إبقاء عملى لذاك الشىء، فيشمله عموم «لا تنقض اليقين بالشكّ» بناء على ما مرّ من تفسيره بالإبقاء العملى.

و بالجملة، فالإبقاء العملى كما يصدق فيما إذا كان الحكم الشرعى مترتبا على نفس المتيقّن بلا واسطه، كذلك يصدق فيما إذا كان مترتبا عليه بوسائط، فإنّه أيضا ينتهى إليه بالأخره؛ لأنّ أثر الأثر أثر.

و الحقّ خلاف ذلك، لأنّ المتبادر من حرمة نقض المتيقّن السابق و وجوب إبقائه فى اللاحق ترتيب أحكام نفس المتيقّن بلا واسطه، لا ما ينتهى إليه معها، فإذا شكّ فى وجود زيد بعد القطع به سابقا و كان لازم وجوده إلى زمان الشكّ عادة طول لحيته و كان لوجوده آثار و لطول لحيته أيضا آثار فقيل: لا تنقض اليقين بوجود زيد و عامل معاملة بقاءه، كان هذا منصرفا إلى الآثار الاول دون الثانيه؛ لعدم انطباق عنوان معاملة بقاء زيد من حيث إنّ بقاء زيد إلا على الاولى.

و أمّا الثانيه فإنّما ينطبق عليها عنوان معاملة بقاء زيد من حيث إنّ ملزوم لما ينتهى إلى ملزوم هذه الآثار، و الحاصل أنّ تنزيل وجود زيد فى حال الشكّ منزله

وجوده المحقق ينصرف إلى أقرب آثاره دون أبعدها، وحينئذ فحيث إنّ الوسائط أيضا أمور عقليّة أو عاديّة، وهي غير قابله للجعل، فلا محيص عن خروج تلك الأحكام التي تكون بوساطتها عن مدلول دليل الاستصحاب.

فإن قلت: ما الفرق بين الاصول و الأمارات حيث لا يفرق في الثانيه بين الحكم المترتب بلا واسطه و المترتب معها، فإذا قامت البيئه على وجود زيد فكما يرتب آثار وجوده يرتب آثار طول لحيته، والحال أنّ مفاد دليل الأماره تنزيل المؤدّي، كما أنّ مفاد دليل الأصل تنزيل مورده، و عدم قابليته الأثر العقلي أو العادي للجعل مشترك بين المقامين، فإن قيل في الأماره بأنّ تنزيل المؤدّي يكون تنزيلا- للازمه و هو تنزيلا- للازم اللازم و هو للازم اللازم إلى أن ينتهي إلى الحكم الشرعي، فلا بدّ أن يقال بمثل ذلك في الاصول، و إن قيل في الأماره بأنّ تنزيل المؤدّي يكون من أول الأمر بلحاظ ذاك الحكم من دون حاجه إلى التنزيل في الوسائط فلا بدّ أن يقال بمثله في الاصول، فلا وجه للفرق.

قلت: وجه الفرق أنّ مفاد دليل الأماره تصديق الأماره في جميع ما يحكى عنه، لا في خصوص المدلول المطابق؛ لأنّ ذلك قضيه التعيّد بالأماره من حيث كونها طريقا كما هو المفروض المفروغ عنه، فكما أنّ العرف و العقلاء في طرقهم المتعارفه بينهم لا يقفون على المدلول المطابق و يعاملون معها معاملة العلم في ترتيب جميع الآثار و الملزومات و الملازمات، فكذلك لو أمرنا الشارع بمتابعه طريق يجب المعامله معه معاملة العلم.

و سرّ ذلك أنّ الشارع أراد إلغاء كذب الأماره، فكلّ شيء يناط صدق الأماره بوجوده و كذبها بعدمه فالشارع تعبّدنا بوجوده و إن لم يكن بينه و بين مدلول الأماره ارتباط أصلا إلّا في مجرّد الملازمه الاتفاقيه، فضلا عمّا إذا كان في سلسله اللوازم أو في سلك الملزومات.

مثلا إذا أخبر البيّنه بنجاسه أحد الإنائين الذين علم بنجاسه أحدهما و طهاره الآخر، و اشتبه النجس بينهما بالطاهر، فنجاسه الإناء الآخر مستلزمه لكذب البيّنه، و يناط صدقها بطهارته، فالشارع تعيّدنا بطهارته، فهذا وجه التعدّي في الأمارات إلى اللوازم و الملزومات و الملازمات.

و حيثئذ نقول: إنّ إخبار البيّنه مثلا بشيء يفيد لنا حكايات عديده طوليه بالوجدان على حسب لوازمه و ملزوماته و ملازماته، فلو لم يكن للمحكّي بالحكايات التي في الرتبة الاولى أثر شرعي و كان الأثر الشرعي للمحكّي بواحد من الحكايات التي في الرتبة الأخيره فنقول: إنّ هذا المحكّي شيء يناط بوجوده صدق البيّنه و يلزم من عدمه كذبها، فالشارع تعيّدنا بوجوده، فدلّيل حجّيه البيّنه بمحض قيامها على المدلول المطابقى يشمل ابتداء هذا المحكّي من دون حاجه إلى التنزيل في الوسائط حتى يقال: إنّهُ إن اريد بالتنزيل فيها جعل نفسها فهو غير ممكن، و إن اريد جعل أثرها فالمفروض أنّه لا أثر لها.

و هذا بخلاف الحال في الاصول، فإنّ المفروض أنّه ليس في البين فيها سوى دليل التنزيل، و هو بمقتضى الجمود على مفاده لا يشمل إلا آثار نفس المورد، فإنّ قضيتته التعبد بمورد الأصل، و القدر المتيقّن آثار نفس المورد، فلا يشمل آثار الآثار، فضلا عن الملزومات و الملازمات، مثلا قاعده «لا تنقض» إنّما يفيد تعبد بنجاسه أحد الإنائين المشتبهين، و من المعلوم أنّ عدم نقض اليقين بالنجاسه و معاملته بقائها في هذا الإناء المخصوص لا ربط له بطهاره الإناء الآخر، و هكذا الكلام في استصحاب نجاسه الثوب المغسول بالماء المشكوك الحال، حيث إنّ التعبد بنجاسه الثوب لا ربط له بحال الماء.

بقي الكلام فيما إذا لم يكن المتيقّن السابق مجعولا و لا موضوعا للأثر الشرعي بلا واسطه، و لكن كان منتزعا عمّا هو المجعول كما هو القسم الأخير من

الأقسام السابقه مثل المانعيه و الشرطيّه و الجزئيه.

و الحقّ جريان الاستصحاب فيه، و وجهه أنّه لا- دلالة في خطاب «لا- تنقض» على اعتبار المجموعيّه أو الموضوعيّة للأثر في المتيقّن، بل المعيار فيه كلّ أمر تناله يد الشرع و يقبل تصرّفه، فكلّ شيء تحقّق فيه اليقين السابق و الشكّ اللاحق و كان بالوصف المذكور فلا مانع عن شمول الخطاب له، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فلو شكّ في شرطيه شيء أو مانعيته للمأمور به بعد اليقين بها سابقا فهذا الشكّ راجع إلى الشكّ في أنّ المطلوب في الزمان الثاني هل هو مقيد بوجود هذا الشيء أو بعده، أو ليس مقيدا بذلك، و من المعلوم أنّ هذا شيء يكون أمره بيد الشرع، فلا مانع من عموم خطاب «لا تنقض» إياه.

نعم لا ينبغي الإشكال في عدم جريان الاستصحاب في عنوان الشرط و عنوان المانع مع عدم الشكّ في المصداق كما هو القسم الرابع من الأقسام، فلو احرز وجود المقتضى للتنجيس و هو ملاقاه النجاسه في الماء، و شكّ في وجود المانع و هو الكريه من جهه الشكّ في مفهوم الكريه مع عدم الشكّ في المصداق من جهه معلوميته كمّ الماء في السابق و في اللاحق، فأصالة عدم عنوان المانع في الماء الثابت قبل وجود الماء و إن كان يترتب عليها الأثر الشرعي بلا واسطه و هو النجاسه كما في سائر الاستصحابات الموضوعيّة، و لا- مجال للإشكال فيه أيضا بأنّ ترتيب النجاسه على عنوان عدم المانع حكم العقل؛ لأنّ ذلك إنّما هو فيما إذا تحقّق وجود المقتضى و عدم المانع بالوجدان لا فيما إذا شكّ في أحد الجزئين، فللشارع أن يتعبّدنا في حال الشكّ بالبناء على عدم المانع، و لكنّه مع ذلك محلّ إشكال من حيث إنّ هذه العناوين ليس لها أثر أصلا و لو عقلا، و إنّما الأثر لذواتها.

مثلا ذات النار مؤثّر في الحرارة و الإحراق و يعرضها عنوان العليّه في الرتبة المتأخّره عن هذا التأثير، فلا يعقل مع ذلك أن يكون لهذا العنوان دخل في هذا التأثير، و هكذا الكلام في عنوان وجود المانع و عنوان عدم المانع و أشباههما.

إذا كان متعلّق اليقين السابق موضوعاً ملزوماً لموضوع ذي حكم، وكان الموضوع الثانى الذى هو الواسطه بين الموضوع الأول و الحكم خفياً لا يراه العرف، بحيث يعدّ الحكم حكماً للموضوع الأول بلا واسطه، فلا مانع من إجراء دليل الاستصحاب.

مثلاً- لو كان فى أحد المتلاقيين الذين أحدهما نجس رطوبه مسريه قبل الملاقاه فشكّ فى بقائها حال الملاقاه فلا مانع من استصحابها، فإنّه وإن لم تكن النجاسه أثراً لوجود الرطوبه المسريه فى أحد المتلاقيين، بل لسرايتها منه إلى الآخر، و لكن هذه الواسطه لخفائها لا يراها العرف فيعدّ النجاسه أثراً لنفس وجود الرطوبه المسريه، و بعد عدّ الحكم حكماً لنفس الموضوع الأول بلا واسطه بنظر العرف يشمله دليل حرمه نقض اليقين بالموضوع السابق و وجوب إبقائه بمعنى إبقاء آثاره المترتبه بلا واسطه، و لا وجه لانصرافه عن هذا الأثر كما كان منصرفاً عن سائر الآثار المترتبه مع الواسطه، فإنّ المتّبع فى ذلك نظر العرف.

فإن قلت: إنّما يكون المتّبع نظر العرف فيما إذا كان خطائه فى أصل المفهوم، فلو كان بين العرف و العقل اختلاف فى مفهوم من المفاهيم فكان عند العقل أوسع منه عند العرف و رتبّ الشرع على هذا المفهوم أثراً، يجب أن يراعى نظر العرف لئلا يلزم نقض الغرض، لا- بمعنى أن يقيّد المفهوم بكونه عرفياً حتى يكون تقييداً بارداً، بل بمعنى أن يجعل نظره نظراً عرفياً، فيقع حكمه حينئذ على المصاديق العرفيه حقيقه و يكون الموضوع الحقيقى الدقيقى لحكمه هو المصاديق العرفيه و

إن لم يكن مصداقا بنظر العقل، و ما هو مصداق بنظر العقل دون العرف يخرج عن الموضوع حقيقه.

و هذا بخلاف الحال فى التطبيقات، فلو كان هناك مفهوم و اتفق العقل و العرف فى أصله و اختلفا فى تطبيقه على المصاديق و رتب عليه الشارع أثرا، كان المتبع نظر العقل دون العرف، و ما نحن فيه من هذا القبيل، لوضوح أنّ مفهوم عدم نقض اليقين بالموضوع السابق و إبقائه عملا متّحدا عند العرف و العقل، فيتمخض الاختلاف فى مقام التطبيق.

اتباع نظر العرف فى المفهوم و تطبيقه على المصداق

قلت: كما أنّ نظر العرف متّبع فى أصل المفاهيم، كذلك يكون متّبعاً فى مقام التطبيق بعد احراز المفهوم؛ لعين ما ذكر فى الأوّل من لزوم نقض الغرض، فإنّ الشارع لو ألقى حكمه إلى العرف و كان نوع أهل العرف نظرهم خطأ فى مقام التطبيق، فلا شبهه أنّ العرف يأخذ هذا الحكم و يعمل به على حسب تطبيقات نفسه، من دون أن يرجع إلى أهل العلم فى أنّ هذا التطبيق خطأ أو لا، فلو لم يأمره الشارع بهذا الرجوع و كان مراده مع ذلك متعلّقا بالمصاديق الواقعيه كان هذا نقضا لغرضه.

و العجب من بعض الأساتيد قدّس سرّه حيث إنّهُ لما فرض عدم الاعتناء بالمسامحات العرفيه فى مقام التطبيق مفروغا عنه، التجأ إلى جعل المقام من باب الخطأ فى أصل المفهوم، مع أنّك تعرف أنّ مفهوم عدم النقض و الإبقاء عملا واحدا لا اختلاف فيه بين العرف و العقل أصلا، و أنّ الحال فى المقام هو الحال بعينه فى اختلاف صحيح العين و الأحوال فى رويه الشىء الواحد اثنين، حيث إنّهُ لا اختلاف بينهما فى مفهوم الاثنين قطعا.

ثمّ إنّهُ قد ألحق بعض الأساتيد قدّس سرّه بخفاء الواسطه جلائها و وضوحها بحيث كان التلازم بينها و بين ذى الواسطه بمثابة يورث التلازم بينهما فى مقام التعلّب و التنزيل، بأن كان التنزيل فى أحدهما عين التنزيل فى الآخر عرفا، مثلا

تنزيل أبوه زيد لعمره ملازم لتنزيل بنوه عمرو ولزيد، ولا ينفك أحد هذين التنزيلين عن الآخر عرفا.

بعض المقامات التي توهم كونها من موارد الاصول

[المثبته]

و لا بأس بالإشارة إلى بعض المقامات التي توهم كونها من موارد الاصول المثبته و ليس منها:

فمنها ما إذا احرز بالاستصحاب وجود موضوع خارجي لإثبات حكم مترتب على عنوان كلي يكون لهذا الموضوع دخل في تحققه، مثاله ما لو نذر التصدق بدرهم ما دام ولده حيا، فاستصحاب حياه الولد في يوم شك فيها لإثبات وجوب التصدق أصل مثبت، لأن حياه الولد لم يرتب عليها الحكم في خطاب من الخطابات، وإنما تعلق النذر بالتصدق بدرهم ما دام الولد حيا فصار عنوان الوفاء بالنذر منطبقا على هذا الفعل الخاص في فرض كون الولد حيا، فمتى تحقق حياه الولد يتحقق الوجوب بتوسط هذا العنوان الذي هو الوفاء بالنذر.

و من هذا الباب أيضا استصحاب وجود زيد لإثبات وجوب نفقه زوجته من ماله، فإن هذا الأمر إنما يترتب على وجود زيد بواسطة ما يلزمه عقلا من انطباق عنوان الزوج عليه، و عنوان الزوجه على الامراه الخاصه، و تفضي بعض الأساتيد قدس سره عن هذا بما حاصله أن حياه الولد و إن لم يرتب عليها الحكم في خطاب خاص، و لكنّه رتب عليه وجوب التصدق لعموم خطاب وجوب الوفاء بالنذر.

بيان ذلك أنّ عنوان الوفاء أمر انتزاعي منتزع عن العناوين الخاصه المختلفه حسب اختلاف الموارد، و المتعلق للوجوب ذوات هذه العناوين الخاصه بخصوصياتها و قيودها، فإذا وقع عنوان التصدق بدرهم ما دام الولد حيا موردا للنذر، كان الوجوب متعلقا بنفس هذا العنوان الخاص، غايه الأمر أنّه لئلا لم يكن لهذه العناوين ضابط كلي تدرج تحته و كان جامعا و مانعا، انتزع منها عنوان الوفاء و جعل متعلقا للأمر بحسب الصوره، و إلا فالمتعلق له حقيقه نفس تلك العناوين

ص: ٣٥٢

المتشّته بخصوصياتها، دون هذا الأمر الاعتبارى الانتزاعى الذى هو وفاء الناذر و التزامه بما أُلزم به نفسه، فقول الشارع: التزم بما أُلزمت به نفسك يرجع حقيقه فى مسألتنا إلى قوله: تصدّق بدرهم ما دام الولد حيًا.

و هذا هو الحال فى كلّ عنوان منتزع عن العناوين الخاصّه المختلفه ذاتا المتّفقه فى ملاك حكم مثل المقدّميه و الضديّه و نحوهما، و لأجل هذا يكون النهى المتعلّق بالضدّ بناء على اقتضاء الأمر للنهى عن الضدّ من باب النهى فى العباده، لا من باب اجتماع الأمر و النهى، مثلا الصلاه المزاحمه لواجب مضيّق كالإزاله إنّما يكون تركها واجبا بعنوان كونه ترك الصلاه، لا بعنوان المقدّميه، فالنهى يتعلّق بعنوان الصلاه.

فإن قلت: الغصب أيضا أمر انتزاعى، فكيف يكون عند اجتماعه مع الصلاه من باب الاجتماع و ليس من باب النهى فى العباده.

قلت: نعم هو انتزاعى، لكنّه ليس منتزعا عن الأفعال و الحركات الصلاتيه من حيث كونها كذلك، بل منتزع من أصل الفعل و أصل الحركه الذى هو أعمّ من الصلاه، هذا حاصل ما ذكره قدّس سرّه.

و الحق أنّ توهم كون هذا الاستصحاب مثبتا فاسد حتّى على فرض كون الوجوب متعلّقا بنفس عنوان الوفاء بالندّر كما هو ظاهر الأدلّه، و وجهه ما تقدّم فى بعض المباحث السابقه من أنّ وقوع العنوان الكلى موضوعا للحكم يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يكون بعنوان صرف الوجود، و الثانى: أن يكون بعنوان الوجود السارى، و الأصل المثبت فى المقام مبنى على الأوّل دون الثانى؛ لأنّه إذا وقع بعنوان الوجود السارى موضوعا للحكم ينتشر حكمه فى الوجودات الخاصّه و يصير كلّ منها موضوعا له، فإذا قال الشارع اوف بالندّر و كان الملحوظ وجوده السارى يتعلّق الوجوب بالوجودات الخاصّه لعنوان الوفاء، و من جملتها عنوان

إعطاء الدرهم في فرض حياه الولد، فيتعلق الوجوب بهذا العنوان بوجوده الخاص في فرض حياه الولد، غايه الأمر أنّ هذا الوجود الخاص أعني إعطاء الدرهم المفروض في فرض حياه الولد ليس معروضا للوجوب بعنوان نفسه، بل بعنوان كونه مصداقا للوفاء، وهذا لا دخل له بالواسطه بعد فرض أنّ الوجوب مضاف إلى نفس الوجود الخاص من دون وساطه شيء آخر، فيكون إحراز حياه الولد في المقام بالاستصحاب من باب إحراز شرط الوجوب في الواجبات المشروطه بالاستصحاب.

و من هنا يعلم الحال في استصحاب حياه الزيد لإثبات وجوب إخراج نفقه زوجته من ماله، فإنه و إن كان لحياه زيد مدخل في اتّصافه بعنوان الزوج، كما أنّ لحياه الولد في المثال المتقدم مدخلية في اتّصاف الإعطاء بعنوان الوفاء، ولكن حكم وجوب الإنفاق مترتب على نفس الزيد الحيّ، لا- على شيء آخر، غايه الأمر بعنوان كونه زوجا، فالمستصحب نفس موضوع الحكم لا ملزومه.

و الحاصل أنّه لو اريد بالاستصحاب إحراز موضوع ثمّ ترتيب حكم عليه بتوسيط عنوان ملازم معه عقلا- كان هذا من الأصل المثبت، و أمّا لو رتب الشارع حكما على موضوع بتوسط عنوان و كان وظيفه الاستصحاب صرف إحراز هذا الموضوع فليس هذا من الأصل المثبت كما هو واضح، و كلا المقامين من هذا القبيل.

ثمّ إنّ ربّما يتوهم كون استصحاب الخمرية أيضا من الاصول المثبتة، فإن كان وجه التوهم أنّ إثبات الحرمة موقوف على تطبيق عنوان الخمر على المائع المشكوك فهذا واضح البطلان؛ لأنّ هذا التطبيق بنفسه يكون مجرى للاستصحاب، نعم لو كان مجراه مجرد إحراز العنوان و كان تطبيقه على الموضوع الخارجى منّا كان أصلا مثبتا، و لكنّه أجنبيّ عن المقام.

و إن كان وجهه أنّ إثبات الحرمة موقوف على تطبيق عنوان شرب الخمر على شرب هذا المائع و هو ملازم عقلي مع كونه خمرا، و ذلك لوضوح أنّ حرمة الخمر

راجعته إلى شربه فموضوع الحرمة شربه لا- نفسه، كما هو الحال في سائر الأحكام المتعلقة بالأعيان، ففيه أن الاستصحاب جاعل للموضوع اللاحق بمنزلة الموضوع السابق، فالحكم المترتب على الموضوع السابق يكون بعد هذا التنزيل مترتباً على نفس الموضوع اللاحق، فإذا كان الموضوع الأول هو الخمر و كان الأثر حرمة الشرب فمفاد الاستصحاب إثبات هذا الأثر أعني حرمة الشرب لنفس الموضوع الثاني أعني المائع المشكوك، فكما كان حرمة الشرب مترتباً على نفس الخمر فصار الحرام شرب الخمر، فكذلك يكون بعد الاستصحاب مترتباً على نفس هذا المائع، فيصير الحرام شرب هذا المائع، فلا بدّ من طرح إضافته الأثر إلى الموضوع الأول و جعله مضافاً إلى الموضوع الثاني، لأنّ هذا معنى التنزيل.

فإن شئت قلت: إنّ هذا الاستصحاب يفيد توسعه في موضوع خطاب حرمة شرب الخمر، فيكون الخطاب شاملاً للخمر الواقعي و المائع المستصحب الخمريّ في عرض واحد.

و منها: استصحاب وجود ما يكون شرطاً لموضوع الحكم الشرعي أو عدمه، و وجود ما يكون مانعاً للموضوع و عدمه، مثل استصحاب الطهارة أو الحدث للصلاة حيث يتوهم أنّ جواز الدخول في المشروط و الممنوع عند وجود الشرط و فقد المانع حكم عقلي لا شرعي.

و فيه أنّ المترتب بالاستصحاب نفس الحكم الشرعي المنتزع عنه الشرطيّ أو المانعيّ، و لا يعتبر في مورد الاستصحاب أزيد من دخله في موضوع الحكم الشرعي و إن لم يكن تمام الموضوع، بل شرطه أو مانعه، و وجه ذلك أنّه لا بدّ من الأخذ بعموم «لا تنقض» في كلّ مورد كان من وظيفه الشرع، و من شأنه الحكم بحرمة نقض اليقين السابق بالشكّ اللاحق، و كما أنّ له هذا التصرف في تمام الموضوع، له ذلك أيضاً في شرطه و مانعه، فإذا شكّ في الطهارة و الحدث و كانت

الحاله السابقه هى الطهاره فللشارع تنزيل الطهاره المشكوكه منزله الواقعيه حتى يكون توسعه فى موضوع حكمه بأن الصلاه مع الطهاره واجبه،و إذا كانت الحاله السابقه هى الحدث فيجور له عدم الاعتناء بالطهاره المشكوكه،فيكون ذلك تضييقا فى موضوع ذاك الحكم.

و أما استصحاب وجود ما يكون شرطا لنفس التكليف أو مانعا أو عدمهما فقد منعه بعض الأساتيد قدس سره نظرا إلى أنّ ترتب الحكم على المقتضى الواجد الشرط،الفاقد المانع ترتب عقلى من باب استحاله انفكاك المعلول عن علته،و إن كان نفس الحكم شرعيا،و الشىء ما لم يكن واقعه بيد الشرع و بجعله لا يقبل تصرفه فى مرحله الظاهر و عند الشكّ.

أقول:لا أفهم فرقا بين شرط الموضوع و مانعه،و بين شرط نفس التكليف و مانعه،فإنّ أمر الثانى أيضا بيد الشارع،فللشارع إنشاء الإيجاب أو التحريم فى تقدير وجود شىء أو عدمه،فإذا شكّ فى وجود هذا الشىء أو عدمه فله إلحاقه بالواقع مع سبق الوجود و عدم الاعتناء به مع سبق العدم،هذا هو الكلام فى الشكّ فى وجود الشرط أو المانع و عدمهما مع الفراغ عن أصل الشرطيه و المانعيه.

و أمّا لو شكّ فى بقاء شرطيه شىء أو مانعيته للموضوع أو لنفس التكليف و عدم بقائهما فهل يجرى استصحاب الشرطيه أو المانعيه أو لا؟قد تقدّم الحكم بجريانه، لكون الشرطيه و المانعيه مجعولتين بمنشأ انتزاعهما مثل الصحه و الفساد.

و منها:ما نقل حكايته بعض الأساتيد قدس سره عن بعض معاصريه من الاستصحاب فى الموضوعات الخارجيه بتوهم أنّ الحكم إنّما يترتب على تلك الموضوعات المستصحبه بتوسط ما ينطبق عليها من العناوين الكليه،مثلا المائع المستصحب الخمرىه إنّما يترتب عليه الحرمة بتوسط عنوان الخمر،و فيه ما تقدّم ذكره آنفا.

الأمر الثامن: لا فرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك البقاء في جميع الأزمنة المتأخره أو

في قطعه خاصه من الزمان

،فلو قطع بوجود زيد في يوم و معلوم أنه حادث،و لكن شكّ في أنه حدث في هذا اليوم أو في اليوم السابق،و كان لعدمه المطلق أثر شرعى، فلا مانع من استصحاب عدمه المفروض كونه مشكوك البقاء في اليوم الأوّل.

نعم لو كان لحادث زيد في اليوم الثانى أثر شرعى فلا يجوز ترتيب هذا الأثر بهذا الاستصحاب و إن كان التعبير عن هذا الأصل بأصالة تأخر الحادث موهما للحكم بتأخر الحادث،لكن هذا إنّما هو على تقدير كون الحادث أمرا بسيطا منتزعا عن العدم إلى زمان،و الوجود من بعد هذا الزمان،كما هو الظاهر عند العرف،فإنّ العرف يفهم من لفظ«حادث»في العربيّه،و من لفظ«تازه»في الفارسيّه معنى بسيطا،لا ما لم يكن ثمّ كان،نظير أنه يفهم من لفظ«ضارب»في العربيّه،و لفظ«زننده»في الفارسيّه معنى بسيطا،لا ذاتا ثبت له الضرب.

و كذلك الحال لو قلنا بأنّ الحادث عبارته عن المعنى المقيّد الذى هو الوجود المسبوق بالعدم بخصوصيّته كونه كذلك،فإنّ استصحاب العدم لا يثبت التقيّد إلّا أن يقال بأنّ الواسطه خفيّه.

و أمّا إن قلنا بأنّه عبارته عن المعنى المركّب الذى هو نفس العدم إلى زمان،و الوجود من بعد هذا الزمان،فلا إشكال في إحرازه باستصحاب العدم إلى زمان مع كون الوجود من بعد هذا الزمان محرزا بالوجدان،كما هو واضح،هذا كلّه فيما إذا لوحظ تأخر الحادث بالقياس إلى الأجزاء السابقه من الزمان.

و أمّا لو لوحظ بالقياس إلى حادث آخر بأن كان هناك حادثان و شكّ في المتقدّم و المتأخر منهما،كما في الماء الذى لم يكن فيه الكريّه و النجاسه في

الساعة الأولى من النهار، ثم وجد فيه الكريه و النجاسه فى الساعه الثالثه و لم يعلم أنّ أيهما حدث فى الساعه الثانيه و أيهما فى الثالثه، فموارد الحاجه إلى الأصل ينحصر فى ثلاث صور، الجهل بتاريخ كلا الحادثين، و الجهل بتاريخ هذا مع العلم بتاريخ ذاك، و العكس.

و حاصل الكلام أنّه لا إشكال فى شىء من هذه الصور فيما إذا كان الأثر الشرعى للوجود الخاص أعنى وجود كلّ منهما فى ما قبل الآخر أو فى ما بعده بنحو مفاد كان التامّه؛ فإنّ هذا الوجود الخاص لا إشكال فى عدم إمكان إثباته بأصالة عدم كلّ منهما فى زمان الآخر، و أنّه يكون مسبوqa بالعدم مطلقا حتّى فى معلوم التاريخ، فإنّ العلم بأصل تحقّقه لا يمنع عن الشكّ فى خصوصيته وجوده، كيف و أصل التحقّق فى مجهول التاريخ أيضا معلوم، فأصالة عدم هذا الوجود الخاص جاريه فى كلّ من الحادثين، و تكون معارضه بأصالة عدمه فى الحادث الآخر من غير فرق فى ذلك بين جميع الصور الثلاثه.

إنّما الكلام و الإشكال فى ما إذا كان الأثر لعدم كلّ منهما فى ظرف الوجود المفروغ عنه للآخر على نحو مفاد كان الناقصه، كما إذا كان الأثر لوجود الملاقاه إذا كان فى زمان عدم الكريه، فإنّه يشكل حينئذ فى الاستصحاب فى جميع الصور بملاحظه أنّه لا بدّ من وجود الحاله السابقه للعدم فى ظرف الوجود المفروغ عنه، مثلا وجود الملاقاه المفروغ عنها لا بدّ من كونها فى السابق فى زمان عدم الكريه حتّى يستصحب ذلك فى اللاحق، و الحال أنّه لم يعلم فى شىء من الأزمنه السابقه كون الملاقاه فى زمان عدم الكريه بل يحتمل كونها فى زمان عدم الكريه، و كونها فى زمان وجود الكريه.

و لكن يمكن أن يقال: إنّهُ إنّما يلزم ذلك لو جعل مجرى الاستصحاب أنّ الملاقاه كانت فى زمان عدم الكريه الذى هو مفاد كان الناقصه، و لكن لنا إجرائه فى نفس العدم الذى هو مفاد ليس التامّه، ثمّ جرّ هذا العدم إلى زمان وجود الملاقاه المفروغ عنه، فيصير أحد الجزئين - و هو وجود الملاقاه فى زمان خاص - محرزا بالوجدان،

و نفس العدم فى هذا الزمان محرزاً بالأصل.

فإن قلت: إن استصحاب العدم الأزلى إلى زمان وجود الملاقاه، ثم حملة على الملاقاه الموجوده داخل فى الأصل المثبت.

قلت: لا- معنى لحمل عدم الكريه على الملاقاه، وإنما المتصوّر حمل كلّ منهما على الماء، نعم لا بدّ من اتّصال زمان الحملين و اتّحاده، و كلّ ذلك حاصل بلا محذور، فإنّه يقال: إنّ هذا الماء لم يكن فى السابق كزاً، فالأصل بقائه على عدم الكريه فى الحال، و المفروض أنّ الملاقاه فيما إذا علم تاريخها حاصله فى الحال أيضاً، فيتحصّل من ذلك أنّ هذا ماء لاقى نجسا و كان ملاقاته فى حال عدم كونه كزاً.

ألا ترى عدم الإشكال فى استصحاب عدم الكريه فى الماء الذى لاقاه النجس و كان مشكوك الكريه و القله مع سبق الكريه؟، و كذلك الحال فى استصحاب حياه الوارث فى ما إذا شكّ فى حياته و موته فى حال موت المورث، فيتحقّق بذلك أنّ موت المورث يكون فى حال حياه الوارث على نحو مفاد كان الناقصه.

نعم هنا إشكال آخر فى خصوص صوره الجهل بالتاريخين، و هو أنّه ذهب شيخنا المرتضى فى هذه الصوره إلى أنّ أصله العدم فى ظرف الوجود المفروغ عنه جاريه فى كلّ من الطرفين، فيتساقطان بالتعارض.

و الحقّ أنّه لا- مورد للاستصحاب حينئذ حتى يفرض التعارض، و وجهه أنّا إذا قطعنا بوجود الكريه و الملاقاه فى زمان بحيث احتملنا حدوث كلّ منهما فى هذا الزمان و فى ما قبله، فاستصحاب عدم الكريه مثلاً و إن كان يمكن إجرائه إلى الجزء المتّصل بهذا الزمان، لكن كون هذا الجزء زمان الملاقاه غير محرز، و المفروض أنّ الموضوع هو عدم الكريه فى زمان الملاقاه، و ذلك لاحتمال حدوث الملاقاه فى الزمان المتأخّر عن هذا الجزء الذى هو زمان القطع بوجود الملاقاه و الكريه.

و أمّا نفس زمان القطع فوجود الملاقاه و إن كان فيه محرزاً، و لكن لا يمكن

إجراء استصحاب عدم الكزّيّه إلى هذا الزمان؛ لأنّ نقض عدم الكزّيّه بوجودها في هذا الزمان يكون من باب نقض اليقين باليقين لا بالشكّ، وهذا بخلاف الحال في ما إذا كان زمان الملاقاه معلوماً، فإنّ استصحاب عدم الكزّيّه إلى هذا الزمان لا مانع عنه، لكون وجود الكزّيّه فيه مشكوكاً.

و العجب من بعض الأساتيد قدّس سرّه في حاشيته على الرسائل، حيث إنّه لم يفرق بين الجهل بالتاريخين و العلم بأحدهما في شيء من الصورتين، أمّا في صوره كون الموضوع هو الوجود الخاص فلما مرّ، و أمّا في صوره كونه هو العدم في زمان الوجود المفروغ عنه، فلعدم الحاله السابقه لهذا العدم في فرض الفراغ عن الوجود، فلا يجرى الاستصحاب في شيء من الصور على هذا التقدير، كما أنّه يجرى و يسقط بالمعارضه في تمامها على التقدير الأوّل.

و ما ذكره في الصوره الثانيه مخدوش بما عرفت من أنّ إحراز العدم في زمان الوجود المفروغ عنه بالاستصحاب يمكن بنحوين، الأوّل: أن يكون هذا بتمامه مورداً للاستصحاب، و هذا يتوقّف على وجود الحاله السابقه للعدم في فرض الفراغ عن الوجود، و الثاني: استصحاب نفس العدم و جزّه إلى زمان الوجود المفروغ عنه.

و قد عدل عن هذا في الكفايه إلى ما حاصله أنّه لا مورد للاستصحاب في صوره الجهل بالتاريخين، و وجهه أنّا إذا قطعنا بوجود الملاقاه و الكزّيّه في الساعه الاولى من النهار، و علمنا بحدوث أحدهما لا- على التعيين في الساعه الثانيه، و الآخر في الثالثه، فاستصحاب عدم الكزّيّه مثلاً إلى زمان الملاقاه الذي هو زمان الشكّ حسب ما فرض من مقايسه أحد الحادثين إلى زمان الحادث الآخر غير جارٍ؛ لعدم إحراز اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ؛ لا احتمال كون زمان الملاقاه الذي هو زمان الشكّ هو الساعه الثالثه، و هي منفصله عن زمان اليقين الذي هو الساعه الاولى، و هذا بخلاف ما إذا كان الملاقاه معلوماً، فإنّ استصحاب عدم الكزّيّه إلى هذا الزمان جارٍ؛ لا اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ.

لا شبهه في أنّ جريان الاستصحاب مخصوص بما إذا لم يكن في البين عموم أو إطلاق يرفع الشكّ نفيًا أو إثباتًا، فإنّ الحاجة إلى الأصل إنّما هي بعد اليأس عن الدليل، فلا يرجع إليه مع وجود الدليل، وإنّما الكلام في بعض الموارد في أنّه موضع الرجوع إلى العامّ، أو موضع الاستصحاب، وهو ما إذا كان في البين عموم استغراقي، و خرج منه فرد في زمان، فشكّ في حكم هذا الفرد في ما بعد هذا الزمان، كما إذا ورد: أكرم العلماء، و خرج منه زيد العالم في يوم الجمعة، فشكّ في وجوب إكرامه و عدمه في يوم السبت، فهل يرجع فيه إلى عموم العام أو إلى استصحاب حكم الخاص؟.

تحرير الكلام في المقام أن يقال: إنّ العموم الأزمانى تارة يلاحظ على وجه العموم الاستغراقى، فيفرض الزمان متعدّدًا بتعدّد أجزائه، فيفرض كلّ جزء منه موضوعًا مستقلًّا، وهذا على قسمين، الأوّل: أن يلاحظ تلك الأجزاء الملحوظ على وجه الاستقلال في عرض أفراد العموم الأفرادى، فيصير كلّ فردًا فردًا بعدد تلك الأجزاء، فيكون مفاد قوله: أكرم العلماء كلّ يوم على هذا، أكرم زيدا الكائن في يوم الجمعة و زيدا الكائن في يوم السبت، وهكذا بالنسبة إلى سائر الأفراد و سائر الأزمان، و حينئذ يكون الزمان قيدا مفردًا مكثّرًا للأفراد الموضوع.

و الثانى: أن يلاحظ تلك الأجزاء في طول أفراد العموم الأفرادى و ظرفًا للحكم، فيكون مفاد قوله: أكرم العلماء كلّ يوم، على هذا: أكرم زيدا كلّ يوم و عمروا كلّ يوم، وهكذا بالنسبة إلى سائر الأفراد، فالزيد على هذا فرد واحد في تمام الأيام.

فالقضيّة في الصورة الأولى مشتملة على عموم واحد أفرادى، وفي الصورة الثانية على عمومين، أحدهما أفرادى و الآخر أزمانى، و الثانى فى طول الأوّل، و كيف كان فلا إشكال فى الرجوع إلى العموم فى كلتا صورتين فيما إذا خرج فرد فى زمان و شكّ فيه فيما بعد هذا الزمان، نعم لو سقط العموم عن الاستدلال بجهه من الجهات قال شيخنا المرتضى: لا مورد للاستصحاب؛ لأنّه إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

و فيه أوّلا عدم تماميته فى الصورة الثانية؛ لما فرضنا من أنّ وحده الموضوع لا يتنلم بتعدّد الأزمان، و ثانيا أنّ المعيار فى موضوع هذا الاستصحاب ملاحظه دليل الخاص لا العام، فإن اخذ الزمان فى دليل الخاص على الوجه الأوّل لا يجوز الاستصحاب سواء اخذ فى دليل العام على الوجه الأوّل أم الثانى، و إن اخذ فى دليل الخاص على الوجه الثانى يجوز الاستصحاب من غير فرق بينهما أيضا، هذا كلّ لو بنينا فى موضوع الاستصحاب على الموضوع الدليلى.

و لو بنينا على الموضوع العرفى كما هو الحقّ، فيمكن إحراز وحدته عرفا و لو فى ما إذا اخذ الزمان قيّدا مفردا فى كلّ من العام و الخاص كما هو واضح.

و اخرى يلاحظ العموم الزمانى على وجه الاستمرار، فيفرض الزمان شيئا واحدا مستمرا، و هذا فى القضايا التى لم يتعرّض فيها للزمان رأسا، كما فى «أوفوا بالعقود» فإنّه إمّا أن يحمل هذا القضايا على إرادته زمان ما، و هو غير مراد قطعاً؛ للزوم اللغويّه، و إمّا أن يحمل على زمان معيّن و يدفعه مقدّمات الحكمه، و حيث إنّ الزمان بحسب طبعه أمر واحد مستمرّ و إنّما يتقطّع و يتجزّى بسبب فرض الفارض، فلهذا ينزل الإطلاق بدليل الحكمه على الاستمرار دون الاستغراق؛ لأنّ الاستغراق هو المحتاج إلى المؤونه دون الاستمرار.

و قد يصرّح بهذا المعنى أى الاستمرار فى اللفظ كما يقال: أكرم العلماء دائما، و كيف كان فقد يقال فى هذه الصورة أيضا بتعيّن الرجوع إلى العموم بتقريب أنّ معيار الرجوع إلى العموم هو الظهور اللفظى و دخول مورد الشكّ تحت مدلول

اللفظ بنظره اللفظي، وهذا معنى أصاله عدم التخصيص و أصاله الإطلاق و أصاله الحقيقه، و لا شبهه أنّ العام في هذه الصوره ناظر إلى جميع الأوقات، غايه الأمر بنظر وحداني لا بلحاظات عديده، و لا يفرق الحال في التمسك لمورد الشكّ بالعموم بين كونه ملحوظا بالاستقلال أو بالتبع، و مجرد عدم لزوم زياده التخصيص من خروجه في الثاني دون الأول لا يوجب عدم التمسك في الثاني.

ألا ترى أنّه لو قيل: أكرم مجموع العلماء فخرج البعض نتمسك للبعض الآخر بهذا العموم، مع عدم كونه ملحوظا بالاستقلال، بل بالتبع و في ضمن المجموع، و أيضا نقول: الأصل عدم خروج الزائد عن القدر المعلوم و إن كان هذا الزائد على تقدير خروجه خارجا مع القدر المعلوم بعنوان واحد؛ إذ لا- يفرق في جريان هذا الأصل بين كَيْفِيَّاتِ الخروج و أنّه كان بإخراج واحد أو بإخراجين كان الخارج ملحوظا بالاستقلال أو بالتبع، بل المعيار في جريانه كون الخارج قليلا أو كثيرا.

و الحقّ هو الرجوع إلى الاستصحاب وفاقا لمؤسسه شيخنا المرتضى و الأساتيد من بعده، و تقريبه أنّه قد يلاحظ الزمان في العموم و يفرض له الأجزاء و يلاحظ أجزائه في عرض واحد، و هذا على ثلاثه أنحاء.

الأوّل: أن يلاحظ تلك الأجزاء على وجه العموم الاستغراقي و كانت مفزده لأفراد العموم الأفرادي، و الثاني: أن يلاحظ على وجه العموم الاستغراقي و كانت ظرفا للحكم، و الثالث: أن يلاحظ على وجه العموم المجموعي، و لا إشكال في الرجوع إلى العموم في الأوّلين، و كذا في الثالث؛ إذ لو خرج واحد من الأجزاء ينصرف المجموع إلى الباقي، و الفرق بينه و بين الأوّلين أنّ كلّ جزء ملحوظ فيه بالتبع، و فيهما بالاستقلال.

و قد لا يلاحظ المتكلم الزمان أصلا، بل فعله جعل حكم على موضوع ذي أفراد، غايه الأمر نستكشف بمقدّمات الحكمه أنّ ما أفاده لفظه تمام مقصوده، مثلا لو قال: أكرم الرجل، نقول بمقدّمات الحكمه: أنّه لا دخل في مطلبه إلا لإكرام الرجل فينتشر قهرا بين الأسود و الأبيض و الزيد و عمرو و القصير و الطويل، و

غير ذلك، لا- أنّ المتكلم لاحظ العموم بالنسبه إلى هذه الحالات و الأفراد، فالحاصل من قبله ليس إلا عدم لحاظ القيد، فينتج ذلك في بعض المقامات العموم البدلي كما في المثال، و في بعضها العموم الاستغراقى فى أحلّ الله البيع، و فى ما نحن فيه شيئاً آخر.

بيانه أنّ العموم الأفرادى هنا محفوظ بالفرض، فيشمل لفظ العلماء فى قوله:

أكرم العلماء، زيدا، فيتعلّق به حكم وجوب الإكرام، و حيث إنّ الزيد أمر واحد ذو بقاء، و الزمان أيضا أمر واحد ذو بقاء، فإذا لم يلاحظ المتكلم سوى جعل العلاقه بين وجوب الإكرام و بين الزيد فلازمه قهرا استمرار الوجوب باستمرار الزيد و استمرار الزمان، و ليس فى هذا ملاحظه أجزاء الزمان أصلا لا تبعا و لا استقلالاً، و الاستمرار أمر وحدانى ذو امتداد و طول، فإذا ارتفعت العلاقه المذكوره فى زمان ارتفع هذا المعنى الوحدانى الذى هو الاستمرار من البين، و وجود الحكم فى الزمان الثانى ليس محققا للاستمرار أمر وحدانى ذو امتداد و طول، فإذا ارتفعت العلاقه المذكوره فى زمان ارتفع هذا المعنى الوحدانى الذى هو الاستمرار من البين، و وجود الحكم فى الزمان الثانى ليس محققا للاستمرار، بل لحدوث العلاقه و تجددها، و هذا معنى عدم زياده التخصيص و نقصانه بوجود الحكم فى الزمان الثانى و عدمه.

و هكذا الكلام فى ما إذا قال: أكرم العلماء دائما إذا لم يكن الملحوظ مجموع الأزمنه بحيث كانت الأجزاء ملحوظه فى عرض واحد بلحاظ واحد، بل كان الملحوظ هو المعنى الوحدانى الطولانى الذى هو الاستمرار و الدوام، و نظير البقاء و الاستمرار هنا البقاء و الاستمرار فى باب الاستصحاب، حيث إنّه لو انقطع بحدوث اليقين لا يعود بعد ذلك بعود الشكّ.

ثمّ إنّ بعض أساطين العصر حمل كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى هذا المقام على كون الاستمرار قيدا للفعل، بمعنى أنّ الواجب أمر واحد مستمرّ، مثل إكرام زيد مستمرّا، فليس فى البين إلاّ طاعه واحده و معصيه واحده، و هذا خطأ،

بل مراده قدّس سرّه كون الاستمرار وصفا للوجوب، فإكرام زيد واجب مستمرا بمعنى أنّ وجوب الإكرام يلازمه و لا ينفكّ عنه، فكلّ زمان كان الزيد موجودا فمقتضى الوجوب الملازم له كون إكرامه فى هذا الزمان موردا للإطاعة و المعصيه، و الحاصل أنّ المراد استمرار الوجوب، لا وجوب الاستمرار، كما أنّ هذا هو الحال فى البقاء فى باب الاستصحاب.

و ليعلم أنّ ما ذكرنا من الرجوع إلى الاستصحاب إنّما هو فى ما إذا لم يكن خروج الفرد فى زمان من باب تغيير العنوان، و إلا فلا إشكال فى أنّه لو عاد إلى العنوان الأوّل لا يستصحب حكم العنوان الثانى، بل يرجع إلى حكم العنوان الأوّل، فلو صار الحاضر مسافرا ثمّ صار حاضرا لا يستصحب حكم المسافر، بل يرجع إلى حكم الحاضر، فالاستصحاب مخصوص بما إذا كان المتحقّق مجرد إخراج الفرد فى زمان كإخراج زيد يوم الجمعة من دون أن يكون فى البين تصنيف الموضوع إلى عنوانين.

بقى هنا شيء ينبغى التنبيه عليه، و هو أنّه قد قلنا: إنّ المتكلم لا يلاحظ الزمان أصلا، لا بفرض الأجزاء له و ملاحظه كلّ واحد على وجه الاستقلال إمّا بنحو التفريد و إمّا بنحو الظرفيه، و لا بفرض الأجزاء له و ملاحظه المجموع بلحاظ واحد حتّى يكون كلّ واحد ملحوظا بالتبع، بل و لا بنحو الاستمرار، و إنّما يتكلم بقضيه كئيه و مفادها ليس بأزيد من استيعاب الحكم لجميع الأفراد، و هذا يتحقّق بثبوته فى كلّ فرد فى زمان ما و لا يستدعى الاستمرار، و مقدّمات الحكمه لا تفيد لحاظ المتكلم للإطلاق، فإنّ وجه الأخذ بالإطلاق فى قبال التقييد كونه أخفّ مؤونه من التقييد، فإذا كان هو أيضا محتاجا إلى اللحاظ كان كالتقييد، بل مفادها عدم لحاظ غير مؤدى اللفظ و أنّ ما أعطاه المتكلم لفظا فغيره غير دخيل لبنا، فإذا كان ما فى الواقع و اللبّ منحصر فى جعل وجوب الإكرام فى كلّ فرد من العالم فمعناه عدم مدخلية زمان خاص، و حيث أنّ زمانا ما أيضا يوجب اللغويه فلازم ذلك أن يدوم الحكم بدوام الفرد، لا أنّ المتكلم لاحظ الدوام.

ثمّ الدوام المستفاد من المقدمات أمر وحداني، فكما أنّ الفرد أمر وحداني ولا يصير بدوامه أفراداً متعدّده، كذلك الحكم اللاصق به بتلك المقدمات أيضاً أمر وحداني، ولا يصير بالدوام أحكاماً عديده وإن كان مع ذلك يقتضى امتثالات عديده، وقد تقدّم تصويره.

ثمّ قلنا: إنّّه بعد تمام هذه الشروط لا بدّ من ملاحظه المخيصة، فإن كان مفيداً لتقييد العام بغير عنوانه كما في «لا تكرم فساق العلماء» حيث يوجب تقييد إكرام العلماء بغير الفساق يتعيّن العمل بالعام في ما بعد انقضاء زمن الخاص، فلو صار الفرد مصداقاً لغير الفاسق ثمّ صار في زمان مصداقاً للفاسق، ثمّ خرج عنه في ما بعد هذا الزمان و صار مصداقاً لغير الفاسق يلحقه في كلّ زمان حكم ما كان مصداقاً له، وإن كان مفيداً لمحض التخصيص من دون إعطاء عنوان أصلاً، كما لو قام الإجماع في يوم الجمعة على عدم وجوب إكرام زيد و كان المتيقّن منه هذا اليوم فما هنا يرجع بعد انقضاء زمن الخاص إلى استصحاب حكمه.

و على هذا فربّما يחדش في ما يقال في هذا المقام من التفصيل بين منقطع الأوّل أو الآخر، و بين منقطع الوسط بالعمل بالعام في الأوّلين، و بالاستصحاب في الأخير.

فيقال: إن كان وجه العمل بالعموم في الأوّلين إرجاع التخصيص إلى تقييد العام ثمّ إجراء أصاله عدم زياده التقييد كما إذا قيل بانقسام العقد مثلاً إلى الكائن في المجلس و غير الكائن فيه فلا بدّ أن يقال بمثله في منقطع الوسط، فيقال: إنّ العقد مثلاً منقسم إلى الكائن في أوّل أزمنه الأطلاق على الغبن و غير الكائن فيه.

و إن لم يكن وجه العمل هو التقييد فنقول: هنا ظهوران، ظهور العام في شمول هذا الفرد الذي خرج في أوّل زمان وجوده أو في آخره، و ظهور الإطلاق الحاصل من المقدمات في ملازمه الحكم لهذا الفرد، و عدم انفكاكه عنه من أوّل زمان وجوده إلى آخر عمره، و لا يخفى عدم إمكان حفظ الظهورين معاً، و حينئذ فإن رفعا اليد عن

الأوّل و قلنا: هذا الفرد خارج عن العموم رأساً، أو رفعنا اليد عن الثاني و قلنا: إنّه داخل في العموم و لكنّ الاستمرار الذى أفاده مقدّمات الحكمه قد انكشف خلافه في خصوص هذا الفرد، فليس أحدهما بأولى من الآخر؛ لظهور أنّ الأوّل أيضا ليس فيه إلّا مخالفه ظهور واحد.

و لو سلّمنا ترجيح الظهور الأوّل على الثاني لكونه لفظياً و الثاني إطلاقياً، لكن نقول: ما المانع عن الاستصحاب هنا، فإن كان هو ظهور العموم في شمول هذا الفرد فقد عرفت عدم استدعائه للاستمرار، و صدقه بثبوت الحكم في الفرد في زمان ما و لو في أواخر أزمنه وجوده، و إن كان هو الظهور الحاصل من المقدّمات فقد عرفت أنّه دلالة واحده و مدلول واحد و هو الاستمرار من أوّل وجود الفرد إلى آخر عمره، و هو مقطوع الخلاف، و لا يفرق الحال بعد ارتفاع ذلك بين ثبوت الاستمرار في بعض أزمنه الوجود و عدمه.

فإن قلت: ثبوته في بعض الأزمنه مقتضى المقدّمات.

قلت: فيلزم النظر إلى قطعات الزمان و وجود الدلالات العديده على حسبها، و هو خلاف الفرض مع أنّه إن قلت بذلك فلم لا تقول به في منقطع الوسط؟.

و يمكن دفع الخدشه بأنّ مفاد المقدّمات هو عدم انفكاك الحكم عن الفرد مهما أمكن، فإن أمكن فمن أوّل أزمنه وجوده، و إلّا فمن الثاني، و إلّا فمن الثالث و هكذا، و ليس مفادها تعيين المبدأ في شيء منها، و إنّما يتعيّن في واحد منها بواسطه وجود الدليل المخالف و عدمه، و لا إشكال أنّ مقتضى ذلك هو الاقتصار على القدر المتيقّن من دليل الخاصّ إذا كان في أوّل ازمنه الوجود أو في أواخرها، و الرجوع في غيره إلى مقتضى المقدّمات من دون حاجه إلى إثبات دلالتين لها، و هذا بخلاف ما إذا كان دليل الخاص في الأثناء، فإنّه ينقطع بذلك نظام الاستمرار، فإثبات الحكم بعده يحتاج إلى دلالة اخرى.

فإن قلت: لم لا تجعل مبدأ الاستمرار في منقطع الوسط ما بعد زمن المخصّص،

و تجعله أول زمان الوجود؟

قلت: وجهه أنّ جعل المبدأ في ما بعد زمن المخصّص يحتاج إلى لحاظ مستقلّ، و جعله في أول الوجود لا يحتاج إليه.

فإن قلت: هذا مسلّم فيما إذا كان الفرد من أول وجوده داخلا، و أمّا لو علم بخروجه من أول وجوده فينكشف خطأ ما فهمناه من المقدمات من عدم دخل شيء آخر، فيتبين أنّ لشيء آخر أيضا دخلا، و بعد ذلك فإثبات غير ما فهمناه يحتاج إلى دلاله اخرى، هذا حال الإطلاق، و أمّا العموم الأفرادى فقد عرفت عدم استدعائه إلاّ الدخول في زمان ما و لو في آخر أزمه الوجود.

قلت: هذا تفكيك و تقطيع قهري حاصل من وجود المقيّد في بعض من الزمان، و ليس من مفاد المقدمات حتى يكون من باب تعدّد اللحاظ.

فإن قلت: سلّمنا، و لكن إجراء الإطلاق فرع شمول العموم، و المفروض عدم دلاله العموم على تعيين زمان الدخول في هذا الزمان، فيمكن أن يكون شمول العموم في زمان ما من آخر أزمه الوجود، فلا يبقى للمقدمات محلّ.

قلت: الفرد غير خارج عن العموم، و إنّما يخرج عن العموم لو انتفى عنه الحكم في جميع أزمه وجوده، و حينئذ فالظهور الإطلاقي لو سقط عن الحجّيه بالنسبه إلى الزمان الأول لوجود المقيّد، فحجّيته بالنسبه إلى الزمان الثاني محفوظه، و ذلك لما تقرّر في محلّه من أنّ المطلق المقيّد بمقيّد منفصل حجّه في الباقي.

فإن قلت: فلم لا تقول بذلك أعني حجّيه الظهور الإطلاقي بالنسبه إلى ما بعد زمان المقيّد في منقطع الوسط؟.

قلت: الوجه أنّه قد سبق الحكم بالاستمرار هناك و لم يسبق الحكم به بعد هنا.

فإن قلت: فما المعين لمبدأ الاستمرار في هذا الزمان الذي يكون بعد المقيّد الواقع في أول الوجود، مع أنّه ليس في العموم الأفرادى و لا في المقدمات دلاله على تعيين المبدأ.

قلت: المعين عدم وجود المقيّد فيه.

(١)

قد تقدّم حكم الحادثين غير المعلوم سابقهما ولا حقهما بالنسبه إلى استصحاب العدم الأزلى بكلا قسميه، أعنى ما كان بالقياس إلى الأجزاء السابقه من الزمان وما كان بالقياس إلى زمان الحادث الآخر، وبقى الكلام فيهما من حيث استصحاب البقاء فيما إذا كانا متضادّين و كان وجود أحدهما رافعا للآخر، فإنّه يشكّ حينئذ في بقاء كلّ منهما في الزمان الثالث، كما لو علم بحدوث واحد من الطهاره و الحدث لا على التعيين في زمان، و بحدوث الآخر في الزمان الثاني؛ فإنّه يقطع في الزمان الثالث بحدوث كلّ واحد من الحدث و الطهاره سابقا على هذا الزمان مردّدا بين الزمانين، و يشكّ في بقاءه في نفس هذا الزمان.

فهل يجرى استصحاب البقاء في كلّ منهما و يتعارضان، أو لا يجرى الاستصحاب أصلا؟ قد يقال بعدم الجريان من جهة عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين؛ لأنّ كلّاً من الطهاره و الحدث في المثال لو كان حادثا في الزمان الأول فالزمان الثاني فاصل بين زمان يقينه الذي هو الزمان الأول، و زمان شكّه الذي هو الزمان الثالث.

و يقال في وجه اعتبار إحراز الاتّصال بأنّه مع القطع بانفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين بزمان اليقين بالخلاف، فالمقام بالنسبه إلى اليقين الأوّل يكون من

ص: ٣٦٩

موارد»انقض»،لا- من موارد«لا- تنقض» كما هو واضح،فمع الشكّ و تردّد الأمر بين الاتّصال و الانفصال يكون المقام من باب الشبهه المصداقيّه لحكم انقض و لا تنقض.

أقول:يمكن تقريب عدم الجريان بوجه أوضح و هو أنّا لو علمنا بحدوث الأخير من الطهاره و الحدث في أوّل الزوال،فنفس هذا الزمان يكون زمان اليقين بكلّ من الطهاره و الحدث،و لا يقين بهما معا في السابق على هذا الآن؛إذ يكون الأمر في كلّ منهما مردّدا بين الحدوث في هذا الآن و الارتفاع فيه.

و أمّا الآن الثانی بعد هذا الزمان فاليقين السابق و الشكّ اللاحق و إن كانا حاصلين فيه بالنسبه إلى كلّ من الطهاره و الحدث،و لكنّ الشكّ في هذا الآن متعلّق ببقاء كلّ منهما في هذا الآن و عدمه من الآن الأوّل،و لا يحتمل ارتفاع شيء منهما في هذا الآن،و يعتبر في صدق لا تنقض اليقين بالشكّ أن يكون زمان الشكّ محلاً لاحتمال بقاء المستصحب و ارتفاعه،لا لبقائه و عدمه من السابق.

و بعباره اخرى:لا- بدّ أن يكون زمان الشكّ زمانا صالحا لأن يضاف إلى الوجود المعلوم للمستصحب،لا أن يعيّن محلّ الوجود المعلوم للمستصحب في قطعه خاصه من الزمان،و المقام من قبيل الثاني،فوجود كلّ من الطهاره و الحدث في الآن الثاني بعد الزوال مقطوع في آئين،و بقاء كلّ منهما مقطوع في آن واحد،و الاستصحاب يعيّن آن بقائهما المعلوم في الآن الثاني بعد الزوال،لا أن يضيفه إلى آن بقائهما المعلوم،فإنّ آن أوّل الزوال مقطوع كونه آن الحدوث لا آن البقاء.

و بعباره ثالثه:لو فرض بدل التشريع تكوين بقاء كلّ منهما في الزمان الثاني من الزوال فمن الواضح عدم إمكانه.

الأول: بقاء الموضوع،

و المراد به اتحاد الموضوع في القضية المتيقنه و المشكوكه حتى يتحقق اتحاد متعلق اليقين و الشكّ المستفاد من أدلّه الاستصحاب، و هذا لا إشكال فيه، و إنّما الإشكال في أنّه يعتبر إحراز الوجود الخارجى للموضوع أو لا؟.

التحقيق أنّ موضوعا و محمولا و احدين كالزيد و القيام يمكن تركيب القضايا المختلفه منهما، و يختلف الحال بحسب جعل كلّ واحد منها موضوعا للحكم.

الأول: أنّ تركّب القضية على نحو مفاد كان التامه كأن يقال: قيام زيد متى تحقّق يجب صلاه ركعتين، أو ربط القيام بزيد متى تحقّق فافعل كذا، و الثانى: أنّ تركّب على نحو مفاد كان الناقصه كأن يقال: زيد إن كان قائما فصلّ ركعتين، و الثالث: أنّ يركّب السالبه على نحو يلائم مع وجود الموضوع و انتفائه كأن يقال:

إذا كان ليس زيد بقائم فصلّ ركعتين، و الرابع: أنّ تركّب السالبه على نحو كان الموضوع مفروغ الوجود، كأن يقال: إذا كان زيد ليس بقائم فصلّ ركعتين، و الاختلاف بين هذه و سابقتها في عقد الوضع، حيث إنّّه يلاحظ الموضوع بعنايه الوجود في الثانى، و يلاحظ بلا عنايه الوجود في الاولى.

فإن قلت: اعتبار الوجود في الموضوع لا بدّ منه في كلّ قضيه، حيث إنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

قلت: فرق بين اعتبار الوجود في الموضوع، و بين فرض مفروغيه الوجود الخارجى له، و الثانى أكثر مئونه من الأول، و الذى يعتبر في كلّ قضيه هو الأول، و

ما يخصّ به السالبه فى القسم الثانى هو الثانى، فكما أنّ الموجبه لا بدّ فيها من وجود زيد مثلا حتّى يحمل عليه القيام، فكذا فى السالبه فى القسم الثانى أيضا لا بدّ من وجود زيد حتى يرفع عنه القيام.

لا- إشكال فى القسم الأوّل، فإنّ الموضوع فيه ماهيّة القيام و ماهيّة الزيد القابلتان للاتّصاف بالوجود و العدم، و هذا المعنى كما يتوقّف القطع به على القطع بوجود طرفيه، يتحقّق الشكّ فيه بالشكّ فى وجود أحد طرفيه، فمع الشكّ فى وجود زيد لا تختلف القضيه المتيقّنه و المشكوكه، إذ يصدق أنّ قيام زيد كان معلوما فى السابق و صار مشكوكا فى اللاحق.

و كذا الكلام فى القسم الثالث؛ فإنّ قضيه «ليس زيد قائم» لم يعتبر فيها إلّا ماهيّة الزيد و ماهيّة القيام، فيصدق مع الشكّ فى وجود زيد، بل و مع القطع بعدمه، فلو قطع بهذه القضيه فى زمان و شكّ فيها فى الزمان الثانى من جهه الشكّ فى وجود زيد، كما لو قطع بأنّه لو كان موجودا يكون قائما، كان الاستصحاب جاريا؛ لاتّحاد القضيه المتيقّنه و المشكوكه.

إنّما الكلام و الإشكال فى القسم الثانى و الرابع، حيث لوحظ مفروعيّه الوجود الخارجى للموضوع فيهما، فصريح شيخنا المرتضى قدّس سرّه اعتبار إحراز وجود الموضوع فى الاستصحاب، و صريح بعض الأساتيد قدّس سرّه العدم، نظرا إلى أنّ الشكّ فى ثبوت النسبه بين الأمرين الخارجيين كما قد يكون من جهه الشكّ فى المحمول، فقد يكون من جهه الشكّ فى الموضوع، و الشكّ فى الموضوع لا- ينافى إحرازه المعتبر فى باب الاستصحاب، فإنّ المراد بإحرازه فى هذا الباب انسحاب المستصحب إلى عين المعروض الذى كان معروضا له فى السابق و هذا المعنى متحقّق مع الشكّ فى وجود زيد، فإنّ الشكّ إنّما وقع فى القيام أو عدم القيام لزيد الذى هو الشخص الذى كُنّا على يقين من قيامه أو عدم قيامه فى السابق، و إنّما لم يحرز الموضوع لو كان الشكّ فى القيام أو عدم القيام لشخص آخر غير الزيد.

و الحق هو الأول، فإنه لا بد من تعلق الشك بنفس ما أفاده المتكلم لا بشيء آخر أجنبي عنه حتى يتحقق اتحاد متعلق اليقين و الشك، و لا شك أن ما أفاده المتكلم في قضيه «زيد قائم» أو «ليس بقائم» هو إثبات حاله الوجوديه أو العدميه لزيد بعد الفراغ عن وجود زيد في الخارج، فالشك في هذا المعنى إنما يتحقق بالشك في حاله التي أثبتها المتكلم في تقدير هذا الفراغ، و أما الشك في نفس التقدير فهو أجنبي عما كان المتكلم بصدده؛ فإن وجود زيد كان مفروغا عنه بين المتكلم و المخاطب.

فإن قلت: إن الشك في المقيّد يتحقق بالشك في أحد قيوده، فالشك في قولك: زيد الموجود قائم، كما يتحقق بالشك في القيام، فكذلك يتحقق بالشك في الوجود.

قلت: فرق بين اعتبار الوجود قيّدا و بالمعنى الاسمي، و بين فرضه حاصلًا و لحاظه على نحو المرآتيه و بالمعنى الحرفي، فما ذكرته وارد في الأول، و ما ذكرناه وارد في الثاني.

فإن قلت: لا يعتبر في الاستصحاب إلا تعلق الشك بتبدل القضيه المتيقنه إلى رفعها و نقيضها، و لا شبهه أن رفع القضيه المذكوره في ما نحن فيه حاصل في تقدير عدم زيد، و إلا يلزم ارتفاع النقيضين في هذا التقدير، فلهذا يكون الشك في عدم زيد موجبا للشك في رفع القضيه.

قلت: يعتبر في النقيضين وحده المحل، فإذا كان محل وجود القيام زيدا الملحوظ وجوده باللحاظ الفراغي فنقيضه عدم القيام في هذا المحل، لا في محل آخر، و إن شئت توضيح الحال فلاحظ القضيه التعليقيه؛ فإن نقيض هذه القضيه إنما هو رفع المعلق في ظرف حصول المعلق عليه لا- في ظرف آخر، و كذلك الشك في هذه القضيه إنما هو بالشك في المعلق في ظرف حصول المعلق عليه لا بالشك في نفس المعلق عليه، فإن القطع بصدق هذه القضيه يجتمع مع القطع بعدم المعلق عليه، فضلا عن الشك فيه.

فنقول: حال وجود الموضوع في ما نحن فيه حال المعلق عليه في القضيه التعليقيه، فكأن المتكلم يضع نفس الموضوع في جنبه في الخارج ثم يشتغل بذكر

حالاته، فيستغنى عن تعليق القضية على وجوده، و لكنّها في الحقيقة في معنى التعليق، هذا حاصل ما أفاده شيخنا الاستاد دام بقاءه.

و يمكن الخدشه فيه بأن حال المتكلم ب«زيد قائم» بحسب الواقع و إن كان بهذا المنوال، يعني أنّه يعلم بأنّ زيدا موجود، و في تقدير وجوده يعلم بأنّه قائم، و لكن ما له الدخّل في حقيقه هذه القضية ليس إلاّ ماهيّة الزيد و ماهيّة القيام و إيقاع الربط بينهما، و ما سوى ذلك خارج عن حقيقه هذه القضية.

إلاّ أن يقال: نعم، و لكن قد يكون الملحوظ في نسبه المحمول وجود الموضوع، و حينئذ يكون مفاد القضية ثبوت الشيء و قد يكون الملحوظ نسبه المحمول فقط من دون تعرّض لوجود الموضوع، و حينئذ يكون مفادها ثبوت شيء لشيء، فمن الثاني ما لو سئل المتكلم عن حال شخص، فأجاب بأنّه رجل عالم عادل فاضل كامل، فإنّه لو انكشف موت هذا الشخص قبل صدور هذا الكلام لا يصحّ نسبه الكذب إلى المتكلم، فإنّه أخبر بهذه الصفات على تقدير الحياة.

و من الثاني ما لو سئل عن حضور شخص في مجلس فلان في يوم الجمعة إذا كان لحضوره في كلّ يوم أثر خاص، فأجاب بأنّه قد حضر في يوم الجمعة في محضره، فإنّه لو تبين أنّه مات قبل يوم الجمعة يصحّ نسبه الكذب إلى المتكلم؛ لأنّ إخباره كان متضمّنًا لوجود الموضوع.

و من هذا القبيل أيضا قوله عليه السلام: «إلاّ أن تكون المرأه قرشيّه» فإنّ الظاهر أنّ القرشيّه ملحوظه على وجه الموضوعيّة و محطّ النظر بالاستقلال، و كذلك قوله: «لا- يحلّ مال امرئ إلاّ بطيب نفسه» فإنّ الظاهر إرادته كون المالك طيب النفس على نحو ثبوت الشيء، لا كونه كذلك على نحو ثبوت شيء لشيء.

ثمّ إنّّه قد استدلّ شيخنا المرتضى قدس سرّه على لزوم إحراز الموضوع في الاستصحاب بما لفظه أنّه: لو لم يعلم تحقّقه أي تحقّق الموضوع لا- حقا، فإذا اريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به، فإنّما أن يبقى في غير محلّ و موضوع و هو محال، و إمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، و من المعلوم أنّ هذا

ليس إبقاء لنفس ذلك العارض، وإنما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبقاً بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده.

و بعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخر إما لاستحاله انتقال العرض، وإما لأن المتيقن سابقاً وجوده في الموضوع السابق و الحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً لمتيقن السابق، انتهى كلامه رفع مقامه.

و اعترض على هذا الكلام بعض الأستيد قدس سره بأن المحال إنما هو انتقال العرض خارجاً، وكذا بقاء العرض بلا موضوع خارجاً، لا بحسب الوجود التعبدى الذى هو مفاد الاستصحاب و معناه ترتيب الآثار العلميه و الأحكام الشرعيه، فإن مؤونه هذا الوجود خفيفه، فكما يصح أن يحكم الشارع مع بقاء الموضوع بلزوم المعامله مع عرضه معامله الموجود، كذلك يصح مع عدم الموضوع أيضا أن يحكم بالمعامله مع عرضه معامله الموجود بمعنى ترتيب آثاره، و كذلك يصح أن يحكم ببقاء عرض موضوع فى موضوع آخر، بمعنى ترتيب آثار ذاك العرض فى هذا الموضوع، و لا يلزم من هذا محال عقلى، نعم يرد عليه أنه خلاف مفاد دليل الاستصحاب، فإن الظاهر منه وحده متعلق اليقين و الشك، و هذا أمر آخر لا ربط له بالمحال العقلى.

و قد يقال فى توجيه كلام شيخنا المرتضى قدس سره بأن النسبه فى كل قضيه سواء كان مفادها إخباراً عن الواقع أم إنشاء أمر عرضى يحتاج إلى موضوع، فإذا جعلت هذه النسبه فى قضيه فلا يمكن جعل عين هذه النسبه بعد ذلك بلا موضوع، و كذا فى موضوع آخر، لاستحاله الانتقال.

توضيح ذلك أما فى الشبهه الحكميّه فهو أننا لو شككنا فى بقاء حرمه الخمر فإن حكم الشارع ببقائها فلا يخلو إما يحكم ببقائها فى عين موضوع الخمر، فهذا هو المطلوب، و إما أن يحكم ببقائها بلا موضوع فهذا محال، و إما أن يحكم ببقائها فى

موضوع آخر، وحينئذ فإمّا أن يحكم ببقاء عين الحرمة المتعلقة بالخمير فهذا انتقال العرض؛ لأنّ عين النسبه القائمه بالخمير في قضيه «الخمير حرام» لا يمكن جعلها قائمه بموضوع آخر، وإما أن يحكم ببقاء مماثلها، وهذا خارج عن الاستصحاب.

و من هنا يعلم الحال في الشبهه الموضوعيه، فإذا شككنا في خمريّه مائع علم بخمريّته سابقا، فإن حكم الشارع ببقاء الخمريّه لاحقا فإمّا أن يحكم في عين الموضوع السابق فهو المطلوب، أو بلا- موضوع و هو المحال، أو في موضوع آخر مع الحكم ببقاء عين الخمريّه السابقه فهذا انتقال العرض، أو بمماثلها، فهذا خارج عن الاستصحاب.

و يمكن إجراء هذا التقريب في استصحاب الحرمة في هذا الفرض، لكن مع كون الخلّ و الخمر موضوعين عند العرف.

و الحاصل أنّه ليس المراد بالعرض في كلامه هو المستصحب- كما توهم- حتّى يرد عليه أنّه يمكن استصحاب نفس العدالة و نفس التحريم و معناه ترتيب آثارهما، فهذا بقاء العرض بلا- موضوع، نعم لا- يثبت به اتّصاف الشخص الخارجى بالعداله و الموضوع الخارجى بالتحريم، لا- من باب الاستحاله العقليّه، بل من باب عدم حجّيه الأصل المثبت، و إلّا فهو بمكان من الإمكان عقلا و ليس فيه استحاله انتقال العرض.

بل المراد به حكم الشارع بإبقاء المستصحب السابق، كما يدلّ عليه قوله: فإذا اريد إبقاء المستصحب، لوضوح أنّ المراد به الحكم بالبقاء الصادر من الشارع، لا الإبقاء العملى الصادر من المكلف، و قوله: «فإمّا أن يبقى» يكون بصيغه المجهول من باب الإفعال.

و حينئذ فتوجيه الكلام أنّه لا يخفى أنّ الإنشاء يحتاج إلى النسبه، و لا يمكن بدونها، بل هو عين النسبه الحقيقيه الكليّه في القضيه الإنشائيّه، كما أنّ الإخبار عين النسبه الحقيقيه الكائنه في القضيه الإخباريّه، و من المعلوم أنّ النسبه محتاجه إلى طرفين، فالجعل محتاج إلى محلّ و موضوع كون الجعل فيه و كان المجعول

ثابتاً له، كما أنّ الإخبار يحتاج إلى محلّ و موضوع كان الإخبار فيه و كان المخبر به ثابتاً له؛ إذ مع انتفاء هذا المحلّ و الموضوع يلزم كون العرض و هو النسبه الجعليه أو الإنشائيه بلا محلّ و موضوع.

و أمّا ما ذكرت من المثال فليس من باب كون العرض بلا- محلّ، فإنّ المحلّ فيه ذات العداله و ذات التحريم، و المجمعول فيه وجودهما، فإذا ثبت احتياج الجعل إلى الموضوع فإن كان هو الموضوع السابق فهو المطلوب، و إن كان موضوعاً آخر فإن كان الجعل على نحو الإبقاء للجعل السابق فهذا غير ممكن؛ إذ لا يخفى أنّه لا بدّ حينئذ من وحده هذا الجعل مع الجعل السابق في المحلّ و الموضوع، و إلاّ يلزم انتقال العرض، كما أنّ الإخبار على نحو الإبقاء للإخبار السابق لا بدّ فيه من وحده هذا الإخبار مع الإخبار السابق في المحلّ و الموضوع، و إلاّ يلزم انتقال العرض، و إن كان على نحو الإحداث فهذا خارج عن الاستصحاب.

ثمّ إنك عرفت أنّه لو اخذ عرض شيء موضوعاً للحكم على نحو ثبوت شيء لشيء فلا تصير القضية المتيقّنه مشكوكه بواسطة الشكّ في وجود الموضوع، بل المشكوك قضيه اخرى مفادها ثبوت الشيء.

فاعلم أنّ الظاهر من الكلام في هذه الموارد هو اعتبار وجود الموضوع أيضاً، فلو قال: من كان عادلاً و مجتهداً أعلم فللعوام الأخذ بقوله، فكما يعتبر العداله و الأ-علميه على تقدير الحياه، فكذلك نفس الحياه، و حينئذ لو شكّ في حياه المجتهد فلا مانع من الاستصحاب في إثبات نفسها، لما فرض من كونها جزءاً للموضوع، و أمّا العداله و الأ-علميه فإن كانتا معلومتين فلا كلام، و إن كانتا مشكوكتين أيضاً فلا- بدّ من استصحاب آخر لإحرازهما، و لا ينافي الشكّ في الحياه الفعلية إحراز الموضوع المعبر في الاستصحاب الثاني، فإنّ الموضوع فيه هو الحياه التقديرية.

و اعترض بعض الأساتيد قدّس سرّه على الكلام المذكور لشيخنا بعد ما ذكر من الاعتراض بما حاصله: أنّه أخصّ من المدعى، فإنّ المستصحب لا يكون دائماً من مقولات الأعراض حتّى يلزم من بقائه مع انتفاء موضوعه أحد المحذورين،

بل قد يكون هو الوجود، و هو ليس أحد المقولات العشر، فلا جوهر بالذات و لا عرض كذلك و إن كان أحدهما بالعرض.

فإن قلت: نعم و لكنّه عارض على الماهية كالعرض.

قلت: نعم و لكن ليس تشخصه بمعرضه حتى يستحيل بقائه مع تبدل معرضه، بل تشخص معرضه به بحيث لا ينثلم وحده الوجود بتعدد الموجود و تبدله من نوع إلى نوع آخر، فيمكن أن يكون الوجود الواحد الشخصى حسب اختلافه نقصا و كمالا، ضعفا و شدة منشأ لانتزاع ماهيات مختلفه، فيمكن استصحاب هذا الوجود لو شك في بقائه و ارتفاعه و لو مع القطع بتغاير الماهية المنتزعه عنه سابقا مع الماهية التى تنتزع عنه الآن لو كان، فلو علم بزوال المرتبه السابقه من السواد، و لكن شك في زوال أصل السواد بالمره أو تبدل مرتبه السابقه إلى مرتبه اخرى أقوى أو أضعف، فلا مانع من استصحاب الوجود السابق و إن كان الماهية المنتزعه عنه سابقا هو الضعيف، مثلا، و ما ينتزع عنه الآن- لو كان- هو القوي.

و فيه أن تعدد المنتزع إذا كان أمرا واقعيًا نفسا أمرًا لا شك أنه لا بد و أن يكون من جهة تعدد منشأ الانتزاع فى الخارج، فإن كان منشأ الانتزاع هو الامور الخارجيه عن حقيقه الذات و العارضه على الوجود الخارجى كما فى الضارب و القائم، فلا يوجب تعدد المنتزع تعدد الذات، و أمّا لو كان منشأ الانتزاع نفس الذات دون الضمائم الخارجيه كما هو المفروض فى محلّ البحث فإنّ القوى و الضعيف منتزعان من نفس السواد لا من شيء آخر، فلا يمكن تعدد المنتزع حينئذ إلا مع تعدد الذات.

فإن قلت: يكفى تعدد المرتبه، فالمرتبه الدنيا مغايره مع المرتبه العليا.

قلت: إن أردت أن بينهما أمرا واحدا جامعا فهذا موجود بين الزيد و العمرو أيضا، و إن أردت أنّهما متّحدان فى الوجود الشخصى، فهذا غير معقول؛ إذ بعد فرض أنّ المميّز بينهما يكون من سنخ الوجود، فلا بدّ أن يكون التعدد بينهما فى الوجود، نعم هذا مختص بما إذا كان تبدل إحدى المرتبتين بالآخرى بعد تخلل

القطعه من الزمان و حصول الوقفه، و أما لو كان على التدرّيج بدون حصول الوقفه فلا بدّ من وحده الوجود، و إلا يلزم الوجودات الغير المتناهيه المحصوره بين الحاصرين؛ إذ بعد فرض أنّ كلاً من المبدأ و المنتهى الحقيقيين منحصر في الواحد فكلّ جزء يفرض في البين يكون له سابق و لاحق.

فإن قلت: كيف يكون الوجود حينئذ واحداً و الحال أنّ عين الدليل المتقدّم من تعدّد الماهيات المنتزعه موجود هنا.

قلت: بعد فرض عدم حصول الوقفه لا يحصل هنا حدّ خارجي غير المبدأ و المنتهى حتّى ينتزع عنه الماهيه، و إنّما المتحقّق حدود فرضيه لا واقع لها سوى الذهن، و بعبارة اخرى: المتحرّك ما دام متحرّكاً لا يطلق عليه الزائد أو الناقص إلا باعتبار ما يعرضه في المستقبل من الحدّ، و أما باعتبار الحال فلا يتّصف بالزيادة و لا بالنقص، و إنّما يقال: إنّهُ مشتغل بالزيادة.

ثمّ بعد ما عرفت من اعتبار وحده الموضوع في الاستصحاب فلا بدّ من بيان أنّه مأخوذ من العقل أو الدليل أو العرف، فإن كان مأخوذاً من العقل قال شيخنا المرتضى قدّس سرّه ينحصر مورد الاستصحاب حينئذ في ثلاثه مواضع:

الأول: في ما اذا كان الشكّ في مدخلية الزمان الأول، فإنّ الاستصحاب مبنيّ على إلغاء خصوصيه الزمان الأول، و

الثاني: أن يكون الشكّ من جهة الرفع ذاتاً أو وصفاً، و

الثالث: أن يكون المستصحب هو الوجود.

و يرد على الأول أنّه لا فرق بين الزمان و سائر الخصوصيات في كونها على تقدير المدخلية من أجزاء الموضوع بنظر العقل، فعلى هذا لو شكّ في النسخ لا يجوز الاستصحاب؛ لأنّ ما تيقّن به سابقاً قد ارتفع قطعاً، و ما يشكّ في تحقّقه الآن يشكّ في أصل حدوثة، نعم يجري بناء على المسامحه العرفيه، لكنّه خلاف ما فرضناه من تحكيم العقل.

و أورد بعض الأساتيد قدّس سرّه على الثاني أنّ أخذ عدم الرفع

فى الموضوع بحسب حدوث الحكم و إن كان مستلزما للدور لتوقف تحقق هذا العدم على تحقق الحكم فى مقدار من الزمان و توقف تحقق الحكم على هذا على تحقق هذا العدم أيضا، و لكن لا- مانع من أخذه فى بحسب بقاء الحكم، فكل من المانع و الرافع مأخوذ فى الموضوع، غايه الأمر أن أحدهما مأخوذ حدوثا و الآخر بقاء.

إلا أن يقال: إنه بعد فرض أن الموضوع فى القضيه المتيقنه و المشكوكه واحد فلا عبره باحتمال اعتبار شىء فى بقاء الموضوع على حكمه، لصدق نقض اليقين بالشك و لو مع المدافه العقلية على عدم ترتيب الحكم على الموضوع.

و فيه أن كلاً- من عنوانى المانع و الرافع ليس له أثر عقلا؛ لأنهما عنوانان منتزعان عن التأثير كالعليه، فلا بد من ملاحظه ذاتهما، و هو أمر واحد فيهما، غايه الأمر ينتزع عنه عنوان المانع و المدافع بإضافته إلى حدوث الحكم، و عنوان الرافع بإضافته إلى بقاء الحكم، و اعتبار عدم هذه الذات فى الموضوع بمكان من الإمكان، إلا أن يقال: إن تأثير العدم فى الوجود غير معقول، فيكون عدم ذات المانع و الرافع خارجا عن الموضوع.

ثم الفرق بين الأخذ من الدليل و الأخذ من العرف أنه على الأول لا بد من اتباع ما يستفاد من القضيه اللفظيه حسب اختلافه باختلاف الموارد، فربما يكون الشىء مذكورا فى القضيه اللفظيه بصوره القيديه، فيستفاد كونه داخلا- فى الموضوع، كما لو قال: الماء المتغير نجس، و ربما يكون مذكورا فيها بصوره الشرطيه، فيستفاد كونه خارجا عن الموضوع، كما لو قال: الماء نجس إذا تغير، فعلى الأول لا- يجرى الاستصحاب لو زال التغير؛ لانتفاء الموضوع، و على الثانى يجرى؛ لأن الشك فى أمر خارج عن الموضوع و هو كون التغير عله محدثه فقط، أو عله محدثه و مبقية معا.

و على الثانى لا- بد من اتباع نظر العرف حسب اختلافه باختلاف المناسبات بين الموضوعات و الأحكام، فربما يحكم حسب مناسبه الحكم و الموضوع بكون الشىء خارجا عن الموضوع و إن كان مذكورا فى القضيه اللفظيه بصوره القيديه كما فى مثال

التغير، وربما يحكم حسب تلك المناسبه بكون الشيء داخلا- فى الموضوع و إن كان مذكورا فى تلك القضيه بصوره الشرطيه، كما لو أشار إلى شىء و قال بعثك هذا إن كان فرسا. فإنّ العرف يحكم بأنّ الفرس نفس المبيع، فتخلّفه تخلّف المبيع لا تخلّف الشرط.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ القاعده الأوليه يقتضى حمل النقص و عدمه على مصاديقهما العقليه، أعنى ما كان ملحوظا بالإضافة إلى الموضوعات العقليه، و لكن حيث إنّ المحكم فى باب الألفاظ هو العرف فلا بدّ من حملهما على مصاديقهما العرفيه اعنى: ما كان ملحوظا بالإضافة إلى الموضوعات العرفيه؛ إذ هى التى يراها العرف مصاديق للنقص و عدمه، و يلزم من عدم إرادتها و إرادته المصاديق الملحوظ بالإضافة الى الموضوعات العقليه، أو بالإضافة إلى الموضوعات النقليه نقض الغرض، فيتعين الحمل على المصاديق العرفيه فرارا عن هذا المحذور، و لا- يخفى أنّ هذا رجوع إلى العرف فى مقام التطبيق، و إلاّ فمن الواضح أنّ مفهوم النقص و عدمه مفهوم مبين عند العقل و العرف، و لا اختلاف بينهما فى مفهومه، و إنّما الاختلاف فى المصاديق حسب اختلاف أنظارهما فى الموضوعات.

الثانى من شروط تحقّق الاستصحاب أن يكون المكلف فى حال الشكّ فى

الاستمرار قاطعا بالمتيقّن السابق

، فلو كان فى حال الشكّ فى الاستمرار شاكّا فى أصل الحدوث أيضا فهو أجنبى عن الاستصحاب، و لو كان فيه قاعده فهى موسومه بقاعده الشكّ السارى و قاعده اليقين (1)، سواء اريد بها إثبات نفس المتيقّن فقط أو إثباته مع الاستمرار، و من هنا يظهر عدم إمكان الجمع بين القاعدتين فى كلام واحد؛ فإنّ مفاد الاستصحاب الحكم بالاستمرار، و مفاد القاعده الاخرى الحكم بالحدوث فقط أو مع الاستمرار.

ص: ٣٨١

فإن قلت: إنَّ اليقين بعداله زيد يوم الجمعه يمكن اعتباره بنحوين، الأول:

اليقين بعداله يوم الجمعه لزيد، والثاني: اليقين بكون زيد في يوم الجمعه عادلا، والشك في الأول شك في الحدوث، وفي الثاني مع اختلاف متعلق المتيقن والمشكوك شك في البقاء، فالكلام مفيد لعدم نقض هذين اليقينين بهذين الشكين.

قلت: هذان الاعتباران ليسا بفردين لليقين، فإنَّ أفراد اليقين عباره عن اليقين بعداله زيد و فسق عمرو و هكذا، و أمَّا اليقين بعداله زيد فلا- ينحلُّ إلى فردين لليقين، و حينئذ فلا بدَّ من أخذ هذين الاعتبارين في لفظ اليقين، و لا ريب في اتحاد متعلق الشك و اليقين، فلا- بدَّ إيا من ملاحظه المتعلق في كليهما مقيِّدا، أو في كليهما مطلقا، فعلى الأول يتعين في القاعده، و على الثاني في الاستصحاب، و لا يمكن الجمع.

فإن قلت: لا نحتاج إلى هذين الاعتبارين، بل يعتبر اليقين بأصل العداله و الشك في أصل العداله، و كما أنَّ الشك في الحدوث شك في أصل العداله، كذلك الشك في البقاء أيضا شك في أصل العداله.

قلت: ليس الشك في البقاء شكًا في أصل العداله، فإنَّ الشك في المقسم شك في جميع الاقسام، فالشك في الإنسان لا بدَّ و أن يكون شكًا في جميع الأفراد، فلو كان واحد من الأفراد معلوما فليس الشك في الإنسان، فكذلك هاهنا أيضا لو كان الحدوث معلوما فليس الشك في أصل العداله الجامع بينه و بين البقاء، بل يكون الشك في الوجود الخاص و هو البقاء، فعلى هذا أيضا يكون الكلام متعينا في القاعده الثانيه.

فإن قلت: نعتبر متعلق اليقين مقيِّدا، و لكن لا- يلزم اتحاد متعلق اليقين و الشك، بل اللازم عدم بينونه بينهما على وجه يصح إطلاق المضى و عدم النقض، فالمراد باليقين، اليقين بعداله يوم الجمعه لزيد، و لكنَّ الشك يشمل بإطلاقه الحالى الشك في عداله يوم الجمعه لزيد، و الشك في عداله يوم السبت له، فالكلام باعتبار عدم نقض اليقين بالشك الأول يشمل القاعده، و باعتبار عدم نقضه بالثاني يشمل الاستصحاب.

قلت: سلّمنا تعميم الشك بإطلاقه الحالّي، و لكن حيث فرضت التقييد في اليقين يكون معنى المضىّ عليه و عدم نقضه هو الأخذ بعداله يوم الجمعه لزيد، و فرق بين المضىّ على اليقين السابق و إلغاء الشكّ اللاحق، و نحن إنّمَا فسّرنا الأوّل بالثاني في باب الاستصحاب لما فرضناه هناك من اتّحاد متعلّق اليقين و الشكّ بتجريده عن الزمان، و أمّا بعد اختلافهما كما هو المفروض فحال الشكّ حال الحجر في جنب الإنسان، فلو اريد شمول الكلام للاستصحاب فلا بدّ من الإتيان بقضيّه اخرى مشتمله على موضوع و محمول آخرين، و هو قولنا: و اذا ثبت عداله زيد في زمان فلو شككت في استمرارها في ما بعد هذا الزمان فابن على الاستمرار، فالموضوع هو الشكّ في الاستمرار، و المحمول هو الحكم به.

و من هنا يظهر أنّه لا يمكن إرادته الحكم بالحدوث و الحكم بالاستمرار معا من الكلام حتّى لو اريد منه القاعده الثانيه فقط، فإنّ غايه تقريب الإمكان أن يقال: إنّ المراد باليقين اليقين بعداله زيد في يوم الجمعه مثلا، و الشكّ قد يكون في عدالته في يوم الجمعه فقط مع القطع بالعداله أو الفسق في ما بعده، أو يكون في عدالته فيه و في ما بعده، فقضيّه الإطلاق عدم نقض اليقين بكلّ من الشكّين.

و فيه أنّه إن اريد اليقين على وجه التقييد فقد مرّ الكلام فيه، و إن اريد على وجه الإطلاق حتّى يكون المراد أنّه إذا حصل اليقين بعداله زيد في زمان فالشكّ في ما بعده ملغى، سواء تعلّق بالحدوث أم به و بالبقاء، ففيه أنّه لا يمكن الجمع؛ لاختلاف القضيتين موضوعا و محمولا، فالموضوع في إحداهما الشكّ في الحدوث و المحمول الحكم بأصل الثبوت، و الموضوع في الاخرى الشكّ في الاستمرار و المحمول الحكم به، و لا يمكن إرادته كلا- الشكّين من لفظ الشكّ، و لا- إرادته كلا- المحمولين من لفظ عدم النقض في ما إذا قيل لا تنقض اليقين بالشكّ.

الروايات التي استدلت بها على القاعدة

و ربّما يستدلّ على قاعده اليقين بأخبار عدم الاعتناء بالشكّ في الشىء بعد تجاوز محلّه، و لا بدّ من التيمّن بذكر الأخبار و التكلم في مدلولها و تنقيح مضمونها، فنقول و بالله المستعان و عليه التكلان:

روايه حريز بن عبد الله عن زراره عن ابي عبد الله عليه السلام

في الوسائل «محمّد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن حمّاد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زراره، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شكّ في الأذان و قد دخل في الإقامه؟ قال: يمضى، قلت: رجل شكّ في الأذان و الإقامه و قد كبر؟ قال: يمضى، قلت: رجل شكّ في التكبير و قد قرأ؟ قال: يمضى، قلت: شكّ في القراءه و قد ركع؟ قال: يمضى، قلت:

شكّ في الركوع و قد سجد؟ قال: يمضى على صلاته، ثمّ قال: يا زراره إذا خرجت من شىء ثمّ دخلت في غيره فشككت فليس بشىء».

روايه إسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام

«محمّد بن الحسن بإسناده عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شىء شكّ فيه ممّا قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه».

روايه عبد الله بن أبي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام

«محمّد بن الحسن عن المفيد عن أحمد بن محمد بن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن عمرو بن عبد الكريم بن عمرو عن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا شككت في شىء من الوضوء و قد دخلت في غيره فليس شكك بشىء، إنّما الشكّ إذا كنت في شىء لم تجزه».

و رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلا من كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن أبي نصر مثله.

روايه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام

«محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن ابن بكير عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو».

و الكلام يقع في مواضع:

الموضع الأول: اعلم أنّ لنا قاعدتين إحداهما: قاعده التجاوز، و موردها الشكّ في وجود نفس الشيء و عدمه بعد تجاوز محلّه، و الثانيه: قاعده الفراغ، و موردها الشكّ في جامعیه المركّب لما يعتبر في صحّته شطرا أو شرطا بعد الفراغ عن هذا المركّب، و الثمره بينهما واضحه من جهه أعمّيه الاولى من الثانيه من حيث اشتمالها للشكّ في أجزاء العمل في الأثناء، و أعمّيه الثانيه من الاولى من حيث اشتمالها للشكّ في الكيفيه، و للشكّ الواقع في غير باب الصلاه إن قلنا باختصاص الاولى بالشكّ في غير الكيفيه و بباب الصلاه، ففي القاعده الثانيه يكون في البين شيء موجود مفروغ عنه و وقع الشكّ في صحّته و فساده، و في الاولى يكون الشكّ في أصل وجود الشيء و عدمه.

إذا عرفت ذلك فلا بدّ أن لا يفرق بين هذه الأخبار الأربعة في المضمون، بمعنى أنّه إن كان المراد من واحد منها هو القاعده الاولى أو الثانيه أو الجامع بينهما إن قلنا بتصويره بينهما فلا بدّ أن يكون الحال في الباقي على هذا المنوال، و لا سبيل إلى التفرقه بينها في المضمون بتزليل بعضها على اراده معنى و تنزيل الآخر على اراده معنى آخر، و حيث إنّ من المعلوم كون الخبرين الأوّلين دليلين على القاعده الاولى من جهه كون موردهما الشكّ في الوجود تعيّن كون الأخيرين أيضا دليلين على هذه القاعده.

فإن قلت: الشكّ في الشيء و إن كان ظاهرا في الشكّ في أصل الوجود، و لكن التقييد بالخروج و التجاوز و المضى ظاهر في الشكّ في الصحّح بعد الفراغ عن

أصل الوجود، ففي الخبرين الأولين قامت القرينه على رفع اليد عن هذا الظاهر و إرادته الشك في الوجود الذي هو مورد القاعده الاولى، و أمّا في الخبرين الأخيرين فحيث انتفت هذه القرينه، فلا- وجه لرفع اليد عن ظاهرهما الأولى الذي هو الشك في الصحه، فيكون هذان دليلين على قاعده الفراغ.

قلت: إذا قامت القرينه على إرادته خلاف الظاهر في بعض الأخبار يكشف عن إرادته ذلك في الباقي أيضاً، للقطع باتّحاد ما سبق الجميع لإفادته و تأديته، و نظير ذلك أخبار عدم نقض اليقين بالشك، حيث إنّ الظاهر الأولى منها اتّحاد متعلق اليقين و الشك حتى من حيث الزمان الذي هو مورد قاعده اليقين، و مع ذلك حملناها على الاستصحاب من جهه كون مورد بعضها إياه.

فإن قلت: نعم و لكنّ المتعين في موثقه ابن أبي يعفور إرجاع الضمير في «غيره» إلى الضوء لا- إلى الشيء المشكوك فيه، لئلا يخالف الإجماع و الصحيحه الوارده في باب الضوء الدالّين على وجوب الالتفات إلى الشك في بعض أجزاء الضوء بعد الدخول في جزئه الآخر، و حينئذ يكون الدليل أعنى قوله: إنّما الشك الخ مسوقاً لبيان حال الشك في أجزاء المركب بعد الفراغ منه.

قلت: كما أنّه لو حمل الدليل على قاعده التجاوز يلزم تخصيص الروايه بالنسبه إلى بعض مصاديق موردها أعنى الضوء من جهه أنّ التجاوز عن الشيء المشكوك فيه لا- ينحصر بالدخول في غير الضوء، بل يحصل بالدخول في جزء آخر من الضوء غير الجزء المشكوك فيه، فيكون مخصّصه بالنسبه إلى هذا الفرد بالإجماع، و الصحيحه كذلك لو حمل على قاعده الفراغ أيضاً يلزم تخصيصها بالنسبه إلى بعض مصاديق المورد من حيث اشتمالها على أنّ الشك في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا يعتنى به إذا جاوز غسل اليد، فتكون مخصّصه بالنسبه إلى هذا الفرد بالإجماع و الصحيحه.

فكما لا بدّ على الثاني دفعا لمحدور تخصيص بعض مصاديق المورد من تمحل أنّ المراد بالشيء ليس مطلق الشيء، بل خصوص ما كان له استقلال و عنوان لدى العرف

و الشرع مثل الوضوء و الغسل و الصلاه و السعى و الطواف من أفعال الحى؁ فلا يشمل مثل غسل اليد الذى ليس له عنوان و استقلال عند العرف و لا الشرع؁ فكذلك لا بد على الأول من محل أن الوضوء بتمامه فى نظر الشارع أمر واحد و فعل واحد؁ و يوجب ذلك التوسعه فى محل الشىء المشكوك فيه.

فالشك ما دام الاشتغال بالوضوء يكون من باب الشك فى الشىء قبل تجاوز محله؁ و إنما يكون من باب الشك بعد تجاوز المحل إذا كان الشك بعد الفراغ من الوضوء؁ فإن الوضوء أمر واحد بنظر الشارع؁ لبساطه أثره الذى هو الطهاره.

و نظير ذلك الشك فى الركوع فى حال الهوى إلى السجود؁ فإن الهوى و إن كان فعلا- فى نفسه؁ و لكنه غير ملحوظ بنظر الشارع؁ فالمكلف ما دام اشتغاله بالهوى بمنزله كونه مشتغلا بنفس الركوع.

و الفرق بين الوضوء و سائر المركبات- حيث إن الأثر فيها أيضا واحد كالانتهاء عن الفحشاء فى الصلاه- هو أن الأمور به فى سائر المركبات هو نفس الأمر الخارجى المركب من الأمور المتشتملة؁ و أما فى الوضوء فهو الأمر الوحدانى البسيط المتحصل من الأمر الخارجى؁ و الأمور الخارجيه من باب المحصل للمأمور به؁ فالشارع لاحظ هذه الأمور شيئا واحدا من جهه وحده ما هو المأمور به و المحصل منها؁ و بالجملة؁ فإذا كان التمثيل على أى حال محتاجا إليه فلا إشكال فى ترجيح التمثيل الثانى على الأول؁ من جهه مساعده ما ذكرنا من اتحاد المساق فى الروايات.

و يؤيد ما ذكرنا أنه لا ريب فى كون المراد بالشك فى الصدر هو الشك فى الوجود؁ و على ما ذكره لا بد من حمل الشك فى الذيل على الشك فى الصحه و حمل الشىء فيه على العمل المركب؁ فتحصل المخالفه بين الصدر و الذيل فى كلا الأمرين؁ و على ما ذكرنا تحصل الموافقه بينهما فى كليهما؛ لأن المراد بالشك فى الذيل هو الشك فى الوجود؁ و بالشىء فيه هو الشىء المذكور فى الصدر.

و من هنا يظهر الخدشه فى ما ذكره بعض الأساتيد من التفرقه بين صحيحتى

زراره و ابن جابر و بين موثقتى ابن أبى يعفور و ابن مسلم بجعل الأولين ظاهرين فى قاعده التجاوز و الأخيرين فى قاعده الصحه، هذا.

ثم إن له قدس سره هنا كلاما آخر و هو أن قاعده الصحه تعم جميع الأبواب، و قاعده التجاوز تختص بباب الصلاه، و ذكر فى بيان وجه الاختصاص ما حاصله أن تقدم الأسئلة المتعلقة بباب الصلاه لو لم يجعل الكليه المذكوره فى الجواب ظاهرا فى خصوص باب الصلاه فلا أقل عن المنع عن الأخذ بإطلاقها؛ لأن وجود القدر لمتيقن فى مقام التخاطب فى البين يمنع عن الأخذ بالإطلاق.

فإن قلت: هذا إنما يتم فى قوله عليه السلام فى صحيحه زراره: إذا خرجت من شىء الخ، و لا- يجرى فى قوله عليه السلام فى صحيحه ابن جابر: كل شىء شك فيه الخ؛ لأن العموم فيه وضعى و ليس بالإطلاق.

قلت: عموم الكل تابع لسعه المدخول و ضيقه، فلا بد أولا من ملاحظه جريان المقدمات فى المدخول و عدمه، فإن كانت جاريه كان الاستيعاب بالنسبه إلى أفراد المطلق و إن كانت غير جاريه كان العموم بالنسبه إلى أفراد المقيّد، و حيث إن المفروض عدم جريانها لوجود القدر المتيقن فى البين كان الاستيعاب بالنسبه إلى أفراد المقيّد، كما أن إطلاق نفس المدخول لا يشمل أزيد منه، هذا ما ذكره.

و فيه أن ما ذكره و إن كان تاما فى ما إذا كان المدخول منصرفا إلى شىء؛ فإن الانصراف بمنزله التقييد المذكور فى الكلام، فقولك: «كل إنسان» لكونه منصرفا إلى ذى رأس واحد بمنزله قولك: كل إنسان ذى رأس واحد، فإن كان تقدم الأسئلة فى هذه الأخبار موجبا لانصراف كلمه «الشىء» فى الأفعال الصلاتيه كما لا يبعد، فلا كلام، و إلا فمجرد وجود القدر المتيقن فى البين من دون انصراف و إن سلمنا كونه مانعا عن الأخذ بالإطلاق- و إن كان فيه أيضا كلام مذكور فى محلّه- و لكن لا نسلم كونه مانعا عن الأخذ بعموم الكل، و وجهه أن الكل وارد على المدخول فى عرض المقدمات لا فى طولها.

و بعبارة اخرى: وضع لاستيعاب أفراد المدخول على حسب المراد اللفظى لا

على حسب المراد اللبّي حتى نحتاج إلى إحراز أنّ المراد اللبّي هل هو المطلق أو المقيد ثم نحكم بالاستيعاب على حسبه، فلو لم يعلم الحال و تردّد بين الأمرين وجب التوقّف، بل نحكم بالاستيعاب على حسب المراد الاستعمالي و نستكشف منه كون المراد اللبّي هو المطلق.

و بالجمله، لا بدّ من ملاحظه المفاد اللفظي و التفرقه بين إجماله و بين إهماله و إجمال المراد اللبّي، فإن كان في المفاد اللفظي إجمال يسرى هذا الإجمال الى الكلّ، و أمّا إن كان فيه الإهمال بمعنى الصالحية للحمل على الإطلاق و التقييد و المقسميّة بينهما فالكلّ حينئذ يرفع الإجمال عن المراد اللبّي و يعينه في الإطلاق، و على هذا فقول القائل: جئني بأحد و إن كان محتاجا إلى ملاحظه المقدمات، و لكن قوله: جئني بكلّ أحد لا يحتاج إلى ذلك، و من هنا يظهر أنّه لو تكلم بكلمه «كلّ» في مقام الإهمال كان ذلك استعمالا على خلاف وضعه.

و ممّا يشهد لما ذكرنا أنّه لو صرح بقيد الإطلاق في الكلام عوضا عن كلمه «كلّ» فقيل: جئني بأحد مطلقا، فعلى ما ذكره يحتاج إلى ملاحظه المقدمات، و البديهة تشهد بخلافه.

و نظير هذا الكلام يجري في صيغه «افعل» فإنّه كما لو قيل: «كلّ رجل أبيض» لا يلزم تجوّز في الكلّ، كذلك لو قيل: أكرم زيدا، بضميمة قوله: أو عمرو، لا يلزم تجوّز في صيغه «افعل» و مع ذلك لو قيل: أكرم زيدا، لا يتوقّف بمجرد صالحية المفاد اللفظي لكلا الأمرين و إجمال المراد اللبّي بينهما، بل يؤخذ بما هو مفاد اللفظ و يرفع بسببه الإجمال عن المراد اللبّي.

هل يمكن إرادته الأعمّ من قاعده التجاوز و قاعده الصحه

الموضع الثاني: بعد ما عرفت من اتحاد المضمون و المفاد من هذه الكليّته الواردة في الأخبار بعبارات ثلاث من التجاوز و المضى و الخروج يقع الكلام في أنّه هل يمكن إرادته الأعمّ من قاعده التجاوز و قاعده الصحه منها أو لا؟

فنقول: الشكّ في الشيء يكون في قاعده التجاوز بمعنى الشكّ في وجود الشيء و عدمه، و في قاعده الصحه بمعنى الشكّ في صحه الشيء بعد الفراغ عن

أصل وجوده، و الجمع بين هذين اللحاظين في كلام واحد غير ممكن، نعم يمكن تصوير الجامع بينهما بأن يقال: إن المتكلم في كلمة «في» في قوله: «كل شيء شك فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه» لاحظ مطلق التعلق الأعم من التعلق بالصحة أو بأصل الوجود، فإن الشاك في أصل صدور القراءه مثلا و الشاك في كفيته صدورها من الجهر و الإخفات مع الفراغ عن أصل الصدور يصدق على كل منهما أنه شاك في القراءه، فالمتكلم تصوّر هذا الجامع تصوّرا حرفيا و استعمل فيه كلمة «في» و لا غرو في تصوّر الجامع تصوّرا حرفيا.

كما وقع نظيره في موثقه ابن بكير الوارده في لباس المصلّي حيث استعمل فيه كلمة «في» في مطلق التلبس الأعم من اللباسي الظرفي و من المحمولي المصاحبي، و مثله الكلام في كلمة «في» في قولك: من تيقن بشيء فشك فيه فليمض على يقينه، إذا استعملتها في مطلق التعلق الأعم من التعلق بأصل الحدوث أو بالاستمرار بعد الفراغ عن أصل الثبوت، و ممّا يؤيد هذا في ما نحن فيه صحّه تعقيب قولك: كل شيء شك فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه، بقولك: سواء تعلق الشك بأصل وجوده أو بصحّته بعد الفراغ عن أصل وجوده.

فإن قلت: و إن أمكن تصوير الجامع بحسب صدر القضيّه و هو قوله: كل شيء شك فيه، و لكن لا يمكن بحسب ذيله و هو قوله: و قد جاوزه، فإنّ المجاوزه في قاعده التجاوز بمعنى مجاوزه محلّ الشيء، و في قاعده الصحّه بمعنى مجاوزه نفس الشيء، ففي الاولى نحتاج إلى التقدير و في الثانيه لا نحتاج إليه، و الجمع بين التقدير و اللاتقدير غير ممكن.

قلت: تصوير الجامع من هذا الحيث أيضا ممكن بتقدير المحلّ في كليهما إمّا بأن يلاحظ خصوص المحلّ الشرعي، فإنّ صيروره الشك في الشيء شكّا بعد مضيّ المحلّ الشرعي لا يفرق فيه بين تحقّق هذا الشيء في هذا المحلّ و عدم تحقّقه، فالشك في الفاتحه بعد الدخول في السوره مثلا شكّا بعد مضيّ المحلّ الشرعي للفاتحه، و هو ما قبل السوره، و لا فرق في صدق ذلك بين أن يكون

الشكّ في أصل تحقّق قراءه الفاتحه و بين أن يكون الشكّ في كيفيّة قراءتها بعد أصل تحقّق القراءه في هذا المحلّ، و على هذا فيتوقّف إجراء قاعده الصحّحه على الدخول في السوره.

و إمّا بأن يلاحظ مطلق المحلّ الأعمّ من المحلّ الشرعى و المحلّ العرفى الحاوى للأجزاء الخارجيه للشىء، فالشكّ في أصل قراءه الفاتحه إنّما يصير شكّا بعد مضى المحلّ بعد الدخول في السوره، و أمّا الشكّ في كيفيه قراءتها فيصير شكّا بعد مضى المحلّ بمحض الفراغ عن قراءه الفاتحه؛ إذ يصدق أنّه قد مضى محلّها الحاوى لأجزائها الخارجيه، و على هذا فلا يتوقّف إجراء قاعده الصحّحه بعد الفراغ من نفس العمل على الدخول في شىء آخر، هذا كلّه هو الكلام في إمكان تصوير الجامع.

و إمّا في وقوعه بحسب ظاهر القضية فلا يخفى أنّ ظاهر الشكّ في الشىء هو الشكّ في الوجود، كما أنّ ظاهر التجاوز عن الشىء هو التجاوز عن نفسه، فالصدر ملائم مع قاعده التجاوز، و الذيل مع قاعده الصحّحه، فكلّ منهما كان أظهر يجب رفع اليد بواسطته عن ظاهر الآخر، و لكنّ الأظهر هو الصدر بملاحظه أنّ المصاديق التى جعلت هذه الكليه كبرى لها بكون الشكّ فيها ظاهرا في الشكّ في الوجود، فمع حفظ هذا الظهور لا يمكن أن يراد من القضية الشكّ في الصحّحه، فعدم إمكان الجمع بين القاعدتين إنّما هو مع حفظ هذا الظهور، و إلا فلا ريب في إمكانه في حدّ نفسه، و قد تقدّم مثل ذلك في أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ.

و حينئذ فقد يتمسّك لقاعده الصحّحه بتنقيح المناط بتقريب أنّا قد استفدنا من الأخبار أنّ ملاك عدم الاعتناء بالشكّ كون الإنسان بعيدا متجاوزا عن الشىء المشكوك فيه، و لا فرق في هذا الملاك بين كون المشكوك فيه نفس الشىء أو وصف صحّته، و يؤيد هذا المعنى التعليل الوارد في بعض أخبار الوضوء من قوله:

هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ.

أو يقال بتعميم كلمه «الشىء» في صدر هذه الروايات للأجزاء و القيود و الكيفيات؛ فإنّ الشىء كلّما كان، له نفس أمره، و لو كان من الامور الانتزاعيه التى

تحققها بتحقق منشأ انتزاعها مثل الموالاه و الترتيب، و على هذا فيعلم من الروايات حكم الشك في الصّحه أيضا بملاحظه أنّ منشائه إمّا الشك في الجزء أو الشك في القيد و الكيفيه.

و المحصل أنّ قاعده الفراغ يمكن استنباطها من هذه الأخبار إمّا بأن الشك يشمل الشك في الوجود و الشك في الصّحه، و إمّا بأن الشك في الشئ يشمل الشك في الجزء و الكيفيه، و إمّا بإرجاع الشك في الصّحه إلى الشك في الوجود أعني وجود المقيّد الذي يحمل عليه عنوان الصحيح، لا نفس هذا العنوان حتى يقال: إنّ أمر انتزاعي.

و تظهر الثمره بين الوجوه الثلاثه في أنّه على الأولين لا- يحتاج في التجاوز عن محلّ المشكوك إلى الدخول في الغير، و على الأخير يحتاج إليه كما هو واضح، و لو صحّ أحد الأولين أغنى عن الأخير؛ لأنّ الشك فيه مسبب، كما أنّه لو صحّ الثاني أغنى عن الأول بهذا السبب.

المراد بالمحلّ الذي يعتبر التجاوز عنه

الموضع الثالث: في أنّ المحلّ الذي يعتبر التجاوز عنه هل هو المحلّ الشرعي أو العادي، فاعلم أنّه يمكن أن يقال: إنّ المحلّ العادي، و العاده على قسمين: نوعيه و شخصيه، فالاولى كما في الموالاه بين أعضاء الغسل، فلو شك في غسل الجانب الأيسر بعد تخلّل الفصل المخلّ بالموالاه المعتاده يصدق أنّه شك بعد تجاوز المحلّ و كما في الموالاه بين الظهرين، و كما في الموالاه بين التخلّي و التطهير، و الثانيه، كما في من اعتاد بإتيان الصلاه في أوّل الوقت أو مع الجماعه، فشك في إتيانها بعد انقضاء أوّل الوقت أو الجماعه، فالمعتبر هو العاده النوعيه دون الشخصيه.

و وجه الفرق أنّه يصحّ في الاولى انتساب المحلّ إلى الشئ المشكوك على وجه الإطلاق فيقال: إنّ محلّ غسل الأيسر متّصل بغسل الأيمن، و محلّ العصر متّصل بالظهر، و محلّ التطهير متّصل بالتخليه، و لا يحتاج إلى التقييد بقولنا عند النوع، إذ الخطاب موجه إلى النوع، كما لا يحتاج في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»

إلى تقييد البيع بالعرفى، و هذا بخلاف الحال فى مورد العاده الشخصيه، فإنه يحتاج إلى التقييد بقولنا: عند هذا الشخص و لو فرض أن القائل نفس هذا الشخص.

و حينئذ فلا يلزم الالتزام بالفروع التى يبعد التزام الفقيه بها، فإن تلك الفروع إنما هى فى موارد العاده الشخصيه دون النوعيه، و لهذا قد وقع الخلاف فى مثال الغسل الذى هو من موارد العاده النوعيه، و على هذا فقوله: إذا شك فى الأذان و قد دخل فى الإقامه، و رجل شك فى الأذان و الإقامه و قد كبر، فى مقام بيان المحل العادى، غايه الأمر أن العاده هنا نشأت من الشرع.

و يمكن أن يقال: إنّ المعتبر هو الأعمّ من المحلّ الشرعى و العادى بالمعنى المذكور، و على هذا فيقع التعارض فى مثال الغسل و نحوه بين المحلّ الشرعى و العادى، فمقتضى الأوّل كون الشكّ قبل تجاوز المحلّ، و مقتضى الثانى كونه بعد تجاوز المحلّ، و لكنّ المتعين ترجيح الثانى، فإنّ عدم الاعتناء هو المحتاج إلى السبب دون الاعتناء، فإنه من مقتضيات نفس الشكّ، فالتعارض بين المقتضى و اللامقتضى.

و يمكن أن يقال: إنّ المعتبر هو المحلّ الشرعى دون العادى، فإنّ انصراف إطلاق مفهوم فى كلام الشارع إلى الأفراد العرفيه إنّما هو فيما إذا لم يكن الكلام مسبقاً بتصرف من الشارع فى أفراد هذا المفهوم أصلاً، و أمّا إذا تصرف الشارع أولاً بأن عين له أفراداً و إن لم يخطئ أفراد العرفيه، ثم أطلق المفهوم فى كلامه فإنّ المفهوم حينئذ منصرف إلى الأفراد التى عين الشارع له، و المقام من هذا القبيل؛ فإنّ الشارع عين محلّ الظهريين فى ما بين الظهر و الغروب، و هكذا عين لسائر المشكوكات محلاً، فقوله بعد ذلك: الشكّ فى الشئ بعد تجاوز محله ليس بشئ ينصرف إلى هذه المحال.

هل الدخول فى غير المشكوك معتبر فى إجراء هذه القاعده

الموضع الرابع: هل الدخول فى غير المشكوك معتبر فى إجراء هذا الأصل، أو يكفى مجرد مضي المشكوك و الجواز عنه؟ قضيه موثقه ابن مسلم «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» و ذيل موثقه ابن أبى يعفور «إنما الشكّ إذا كنت فى شئ لم تجزه» و التعليل الوارد فى باب الوضوء «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»، و قوله عليه السلام: «كلما مضى من صلاتك و طهورك

فذكرته تذكراً فامضه» هو الثاني.

وقضيه قوله في صحيحه زراره: «إذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشككت فليس بشيء، و في صحيحه ابن جابر: «كل شيء شك فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه»، و صدر موثقه ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء و دخلت في غيره فشككت ليس بشيء»، هو الأول.

و لا يخفى أن الغالب توقّف المضيّ على الدخول في الغير كما في مضيّ المحلّ الشرعيّ للحمد مثلاً بالنسبه إلى الدخول في السوره، فيحتمل كون القيد في الأخبار الثانيه وارداً لنكته هذه الغلبه، و يحتمل كون الإطلاق في الاولى وارداً لذلك، و لكن ظهور المطلق في الإطلاق أقوى من ظهور القيد في التقييد، و على هذا فلا يعتبر أصل الدخول في الغير فضلاً عن اعتبار غير خاص.

فإن قلت: لو كان الأمر كما ذكر لما كان وجه لقوله عليه السلام في صحيحه ابن جابر: إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شك في السجود بعد ما قام فليمض، حيث اعتبر الدخول في السجود في الشك في الركوع، و الدخول في القيام في الشك في السجود؛ لوضوح تحقّق المضيّ عن المشكوك في الأول بالهويّ، و في الثاني بالنهوض، فمن هذا يعلم علاوه على أن للدخول في الغير مدخلية في الحكم، أن مطلق الغير غير كاف، و أنّه لا يكفي إلا الأفعال الأصلية دون مقدّماتها.

قلت: ليس الغرض من ذلك تحديد محلّ الشك في الركوع و السجود بذلك، بل الغرض مجرّد التمثيل، و أمّا ترك الأقرب إلى المشكوك و ذكر الأبعد فلعلّ النكته فيه عدم حصول الشك عند القرب من المشكوك أو عدم استقراره على فرض حصوله، و يتوقّف حصوله و استقراره على بعد الشاك عن المشكوك في الجملة.

و كيف كان فعلى ما ذكرنا يجرى هذا الأصل في الجزء الأخير من العمل بعد حصول الفصل الطويل المحقّق للتجاوز، و كذا في الآيات و الكلمات و الحروف بعد حصول الفصل المخلّ بالموالاه بين المشكوك و سابقه.

الموضع الخامس (1): روايه ابن أبي يعفور الوارده في باب الوضوء مع قيام الإجماع و الصحيحه على عدم جريان قاعده الشكّ بعد التجاوز في هذا الباب لا بدّ فيها من اختيار أحد المذهبين، الأول: ما اختاره بعض الأساتيد قدّس سرّه من كونها إشاره إلى قاعده الفراغ و قد مرّ أنّه على هذا لا- يسلم عن محذور التخصيص إلا- مع التمثيل الذي سبق، و الثاني: ما اخترناه من كون ضمير «غيره» راجعا إلى الوضوء، و فرق بين الوضوء و بين سائر المركّبات، و من هنا أمكن للشيخ المرتضى قدّس سرّه أن يقول بكون الأمر في الطهارات الثلاث متعلّقا بالأمر البسيط الوجداني، و لهذا اختار الاشتغال في كلّ شرط أو شرط مشكوك، فيمكن أن يلاحظ الوضوء بلحاظ البساطه و الوجدانيه بملا- حظّه بساطه أثره، و لا- بلحاظ سائر المركّبات بهذا اللحاظ مع وجود الأثر البسيط فيها أيضا.

و يؤيد هذا الوجه أنّه على هذا يكون الشيء في الذيل عين الشيء في الصدر، و على الأول يكون غيره كما هو واضح، و لا يمكن أن يقال: إنّ الضمير راجع إلى الشيء مع ارتكاب هذا التمثيل أو مع التخصيص في أفراد الغير، أمّا الأول فلا لأنّ الإجماع و الصحيحه أوجبا رجوع الضمير إلى الوضوء، و التمثيل المذكور إنّما هو لتصحیح ذلك، فافهم، و أمّا الثاني فلا أنّه موجب للتخصيص بالفرد النادر كما لا يخفى.

و يمكن أن يقال: إنّ الضمير راجع إلى الوضوء، و جريان قاعده الشكّ بعد التجاوز لا شبهه فيه بالنسبه إلى هذا المورد المذكور في الخبر الذي هو الشكّ في شيء من الوضوء بعد الدخول في غير الوضوء، و إنّما الإشكال في غير هذا المورد و هو

ص: ٣٩٥

١ - ١) - كتب قدّس سرّه الشريف صدر هذه الصفحه روايات أخلاقيه أوردناها تذكارا لأنفسنا و اخواننا الطلبة: إعجاب المرء بنفسه دليل على ضعف عقله، اطلبوا العلم و تزيّنوا بالحلم و الوقار. بالتواضع تعمر الحكمة لا بالتكبر، و كذلك في السهل ينبت الزرع لا في الجبل. لا يدخل الجنّه من كان في قلبه مثقال حبه من خردل من الكبر. من حقّر الناس و تجرّ عليهم فذلك الجبار. من استخفّ بمؤمن فبنا استخفّ و ضيع حرمه الله عزّ و جلّ.

الدخول في جزء من أجزاء الوضوء و الشك في الجزء السابق عليه، وهذا لا شبهه في خروجه عن هذه الكليات مثل سائر الكليات المذكورة في سائر الأخبار بالإجماع و الصحيحه من دون كونه تخصيصاً في مورد الخير.

قاعده الشك بعد التجاوز تشمل الشروط

الموضع السادس: قاعده الشك بعد التجاوز تشمل الشروط كما تشمل الأجزاء، و لا إشكال في هذا الشمول لما مر من عموم الشئ في الأخبار، و على هذا فلا شبهه في الشك في الشرط إذا كان بعد الفراغ عن العمل المشروط، و إنما الكلام في موضعين، أحدهما العمل الآخر الذي لم يدخل فيه، و الثاني نفس هذا العمل بعد الدخول و قبل الفراغ، فهل يكون الشك بمجرد الفراغ عن أحد العاملين المشروطين شكاً بعد المحل بالنسبه إلى العمل الآخر، و كذلك تمحض الدخول في العمل المشروط و مضى بعض أجزائه يكون الشك بعد المحل بالنسبه إلى الأجزاء اللاحقه، أو لا- بد من إحراز الشرط لما يأتي من العمل و الأجزاء؟

فنقول: إن قلنا بأن اعتبار القاعده من باب الطريقيه فلا إشكال في أنّ إحراز الشرط بالنسبه إلى ما تقدم من العمل و الأجزاء كاف للعمل الآتي و الأجزاء الآتية، و إن قلنا بأنه لم يلاحظ فيها الطريقيه، و إنما هي من الاصول المقرره للشاك فحينئذ لا بد من التوقف على مقدار المؤدى و عدم التعدى إلى غيره، فلا بد من إحراز الشرط لما يأتي من العمل و الأجزاء، هذا.

إلا أنه قد يقال في مثل الوضوء إذا شك فيه في أثناء الصلاه بأنه شك بعد المحل حتى بالنسبه إلى الأجزاء المستقبليه، و ذلك لأن محل إحراز الوضوء لجميع أجزاء الصلاه إنما هو قبل الصلاه، و ليس حاله كالستر و نحوه مما يمكن إحرازه عند كل جزء، و على هذا فلا فرق بين الشك في الوضوء في أثناء الصلاه، و بين الشك فيه بعد الفراغ من الصلاه في عدم الالتفات.

إلا أنه قد يشهد على التفصيل بين هذين، صحيحه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر سلام الله عليهما قال: سألته عن الرجل يكون على وضوء، ثم يشك على وضوء هو أم لا؟ قال: إذا ذكرها و هو في صلاته انصرف و أعادها، و إن

ذكر وقد فرغ من صلاته أجزاءه ذلك» بناء على أن المراد في السؤال الكون على وضوء باعتقاده، ثم حصل له الشك السارى، دون أن يكون المراد اليقين سابقا و الشك لا حقا حتى يكون مورد الاستصحاب فتدبر.

قاعده أصله الصحه

الموضع الثامن (١): فى أصله الصحه (٢) فى فعل الغير، لا- دلالة لما استدل به على هذا الأصل من الآيات و الأخبار مثل قوله تعالى: «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» بعد تفسيره بما فى الكافى بقوله عليه السلام: لا تقولوا إلا خيرا حتى تعلموا ما هو، و مثل قوله عليه السلام: ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتىك ما يقبلك عنه، و لا تظن بكلمه خرجت من أخيك سوء و أنت تجد لها فى الخير سيلا. و قوله عليه السلام لمحيد بن الفضيل: يا محيد كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامه أنه قال و قال: لم أقل فصدقه و كذبهم.

و ما ورد مستفيضا أن المؤمن لا- يتهم أخاه، و أنه إذا اتهم أخاه انماث الإيمان فى قلبه كانمياث الملح فى الماء، و أن من اتهم أخاه فلا حرمه بينهما، و أن من اتهم أخاه فهو ملعون ملعون، إلى غير ذلك مما يفيد هذه المضامين أو ما يقرب منها.

و تقريب الاستدلال أن الأمر فى هذه الأدلة لا يمكن صرفه إلى الاعتقاد القلبى بالحسن و الصحه؛ فإن الاعتقاد أمر قهرى الحصول و ليس اختياره بيد الإنسان، فلا يقبل التكليف إيجابا و تحريما، فلا بد من صرفه إلى ترتيب الآثار المترتبة على الحسن و الصحه، و فى بعضها على تحريم ترتيب آثار القبح و الفساد، و يدل بضميمة عدم الواسطه بين الصحه و الفساد و الحسن و القبح على وجوب ترتيب آثار الحسن و الصحه.

و فيه أن هذه الأدلة إنما هى مسوقه لبيان آداب المعاشره، فلا شهاده لها على ما نحن فيه أصلا، فالمراد من الآية- و الله أعلم- هو الأمر بمكالمه الناس بكلام حسن لئلا ينافيه ما ورد فى الكافى أيضا، و المراد من الأخبار هو الحمل على الحسن

ص: ٣٩٧

١-١) قبل هذا بياض فى الأصل بمقدار نصف الصفحه، و الظاهر أنه كان من قصده قدس سره كتابه الموضوع السابع.

٢-٢) راجع ص ٧٠٠

بمعنى عدم ترتيب آثار القبيح، لا مطلقاً حتى بالنسبة إلى ترتيب آثار الحسن، وعدم الواسطه إنما هو بين الحسن و القبيح، لا بين حرمه ترتيب آثار القبيح و وجوب ترتيب آثار الحسن، فيمكن أن يكون ترتيب آثار القبيح حراماً و لا- يجب ترتيب آثار الحسن، و يجوز التوقف من هذه الجبهه، كما يشهد بذلك أخبار أخر.

و منه تظهر الخدشه فى التمسك بقوله تعالى: «اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» بتقريب أن ظنَّ السوء إثم و إلا لم يكن شىء من الظنَّ إثمًا، و لا- يمكن أن يكون الأمر بالاجتناب متوجَّهاً إلى نفس الظنَّ، لعدم اختياريته، فيتعيَّن صرفه إلى ترتيب آثار السوء، و بضميمه عدم الواسطه بين حرمه ترتيب آثار السوء و وجوب ترتيب آثار الحسن يتم المطلوب.

و أضعف من ذلك الاستدلال بقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و قوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» فإنَّ التمسك بهما فى المقام الذى تكون الشبهه فيه موضوعيته تمسك بالعام فى الشبهه الموضوعيه.

نعم الإنصاف قيام السيره أعنى سيره العقلاء لا خصوص المسلمين على هذا الأصل فى العبادات و المعاملات فى الجملة، و أنَّ المحمول عليه عندهم هو الواقعيه لا الفاعليه بمعنى الصحه باعتقاد الفاعل، أ لا ترى أنهم يقتدون بالإمام و لا يتفحصون عن صحه قراءته و وجود سائر شرائط الصلاه فيه، و كذلك لا- يتفحصون عن حال الصفوف الفاصله بينهم و بين الإمام، و كذلك لا يتفحصون عن صيغه الطلاق الصادر عن الغير و عقد النكاح الصادر عنه و عقود المعاملات الصادره عنه من حيث اشتمالها على الشروط المعبره فيها و عدمه، مثل البلوغ و العريته و حضور العدلين و نحو ذلك.

نعم لمّا كان هذا الدليل لبيّاً يقتصر فيه على المتيقن، فالمتيقن منه صورته الجهل بحال الفاعل من حيث كونه عالماً بالمسأله أو جاهلاً، و على تقدير العلم مخالفاً لاعتقاد الجاهل أو موافقاً، و صورته العلم بكونه عالماً و موافقاً، فيبقى صورته العلم

بجهله، و صوره العلم بكونه عالما و مخالفا (١) على الإشكال.

تقديم أصله الصحه على الاستصحاب

الموضع التاسع: في تقديم أصله الصحه في عمل نفس المكلف و في عمل الغير على الاستصحاب (٢)، أما أصله الصحه في عمل نفس المكلف و هي قاعده الشك بعد المحل فبناء على طريقتيها لا إشكال في تقدمها على الاستصحاب، لحكومتها عليه، و أما بناء على أصليته فتحق الاستصحاب و إن كان هو التقدّم موافقا كان أم مخالفا، لبرزخيته بين الأصليته و الأمازيه، لكن حيث إن القاعدة في الغالب مبتلى باستصحاب موافق أو مخالف في موردها مثل الاستصحابات العدميه على خلافها و الاستصحاب الوجودي على وفاقه أحيانا، نعم قد يتفق نادرا خلو المورد عن الاستصحاب رأسا كما في الشك في موضوع الجهر، فإنه ليس موضوع الحكم مطلق وجود الجهر و مطلق عدمه، بل وجوده و عدمه في موضوع القراءة و هو غير مسبوق بحاله السابقه، كان العمل بالاستصحاب في جميع هذه الموارد مستلزما للغويه القاعده، فلو لم يعمل بالقاعده في جميعها يدور الأمر بين ثلاثه امور لا يمكن الالتزام بشيء منها.

إما التخيير العملي في جميعها بين الصحه و الفساد الذي هو غير معقول، و إما التخيير الاصولي في الجميع بين الأخذ بهذا الاصل و الأخذ بذاك، و هذا أيضا بلا دليل شرعي لا سبيل للعقل إلى الحكم به؛ لأن مرجعه إلى تعيين حكم الشرع و لا سبيل للعقل إليه، و إما تعيين هذا في بعض الموارد و تعيين ذاك في البعض الآخر، و هذا تعيين بلا معين، فيتعين العمل بالقاعده في الجميع و طرح الاستصحاب.

و أما أصله الصحه في فعل الغير فلا إشكال في تقديمها على أصله الفساد

ص: ٣٩٩

١-١) - كما لو كان العربيّه شرطا في العقد عند الجاهل و غير شرط عند الفاعل، و لكن احتمل مع ذلك إجرائه العقد بالعربيّه، أو كان حصول الطهاره عند الجاهل متوقفا على الغسل مرتين و عند الفاعل كفي مرّه واحده، و لكن احتمل أنه غسل الثوب النجس مثلا مرتين، منه عفى عنه.

٢-٢) - راجع ص...

الموجوده معها فى كلِّ مقام سواء كانت بمعنى عدم ترتب الأثر على الفعل المشكوك، لأنَّ الشكَّ فى ترتب الأثر و عدمه مسبب عن الشكَّ فى تماميَّه الفعل و عدمها، فإذا حكم بتماميَّته فلا حكم لهذا الشكَّ، أم كانت بمعنى عدم كون الفعل بحيث يترتب عليه الأثر لعين ما ذكر، فإنَّه ليس مفاد أصاله الصَّحَّه إحراز التماميَّه و الصَّحَّه بعنوانها، وإنَّما هو إحراز نفس الجزء أو الشرط المشكوك الذى هو المنشأ لانتزاع الصَّحَّه و التماميَّه.

نعم يبقى الكلام فى الاستصحابات الموضوعيَّه التى لا- ينفك عن هذا الأصل؛ فإنَّ الشكَّ فى صَّحَّه العمل لا محاله يكون من جهه الشكَّ فى ما يعتبر فيه من جزء أو شرط، فاستصحاب العدم إمَّا جار فى نفس هذا الجزء أو الشرط، كما فى استصحاب عدم البلوغ فى ما إذا شكَّ فى بلوغ العاقد، و على فرض عدم جريانه فيه من جهه كونه مأخوذاً باعتبار الوجود فى المحلِّ كما فى عربيَّه العقد- فإنَّ استصحاب العدم غير جار فيها لو شكَّ فيها؛ فإنَّ العبره بالعربيَّه المحموله على العقد و عدمها المحمول عليه فلا عبره بعدم العربيَّه المطلقه- يكون جارياً فى المقيد كأصاله عدم وجود العقد العربى فى هذا المال.

فقول: أمَّا فى ما إذا لم يكن الأصل فى نفس الجزء أو الشرط جارياً فإذا شكَّ فى وقوع العقد عربيَّاً أو فارسياً و اعتبرنا فيه العربيَّه فأصاله الصَّحَّه يقتضى كون العقد عربيَّاً، فيتربُّب عليه الصَّحَّه و الانتقال، و أصاله عدم وجود العقد العربى فى هذا المال يقتضى عدم انتقاله.

فإن قلنا بأنَّ مفاد الأصل الأوَّل هو إحراز نفس العربيَّه المشكوكه لا تطبيقها على العقد فمفادها أنَّ ما صار سبباً للشكَّ و هو المتمم للعقد حاصل، لا أنَّ العقد عربى، كما أنَّ مفاد أصاله الصَّحَّه فى عمل نفس المكلف فى ما إذا شكَّ فى الحمد مثلاً بعد مضيَّه أنَّ الحمد قد أتى به، لا أنَّ الصلاه قد أتى بها مع الحمد، فحينئذ لا إشكال فى تقدُّم الأصل الأوَّل على الثانى؛ لأنَّ الشكَّ فى وجود العقد العربى فى البين و عدمه مسبب عن الشكَّ فى وجود القيد و عدمه، ضروره أنَّ الشكَّ

فى المقيد ناش عن الشك فى أحد أجزاء التحليلية من الذات و التقيد، و الذات هنا محرز بالوجدان، و الشك إنما هو فى التقيد، فإذا حكم بوجود القيد فلا حكم للشك الأول، و لا عكس.

فإن قلت: إحراز ذات القيد وحده غير كاف، بل لا بد من إحراز التقيد أيضا، و إحرازه بهذا الأصل لا يتم إلا على الأصل المثبت.

قلت: هذا إذا كان مجرى الأصل هو القيد بوصف التجرد و كان معتبرا فى العمل بوجوده السريانى فيه، لا- بوجوده فى محل كاعتبار عدم كون اللباس من أجزاء غير المأكول فى الصلاة؛ فإن استصحاب عدم كون اللباس كذلك لا يثبت تقيد الصلاة بذلك، و هذا بخلاف الطهاره، فإنها اعتبرت فى الصلاة باعتبار وجودها فى المصلّى، فاستصحاب الطهاره لا يحتاج إلى إحراز التقيد؛ لأن تقيد الصلاة بصورها عن هذا الشخص محرز بالوجدان، و هكذا الكلام فى ما إذا كان مجرى الأصل هو القيد مع الخصوصيه.

و من هذا القبيل ما نحن فيه، فإن مفاد أصاله الصحه أن كل ما يكون مورثا لشكك حاصل، فيفيد القيد و التقيد جميعا.

فإن قلت: وجود المقيد مغاير للأجزاء التحليلية بالبساطه و التركيب، و الإجمال و التفصيل، و الرتق و الفتق، و لا يكون أثرا شرعيا أيضا لوجود الأجزاء، فما وجه رفع الشك فيه بواسطة الأصل الجارى فى الأجزاء، فإذا كان للإنسان مثلا حكم و كان الأصل عدمه و احرز الحيوان بالوجدان و الناطقيه بالأصل فبأى سبب يترتب على هذا الأصل حكم الإنسان، و كيف يكون هذا من الأصل السببى و المسببى؟

قلت: نعم، و لكن إذا احرز تمام الأجزاء فقد احرز الموضوع عرفا و إن كان بينهما فرق بالدقه العقليه بالإجمال و التفصيل.

و إن قلنا بأن مفاد أصاله الصحه هو التطبيق، فنقول أيضا بتقدمها على أصاله عدم وجود المقيد، و وجه ذلك أن وجه تقديم الأصل السببى على المسببى أنه لو

قدّم الأصل فى السبب كان خروج المسبّب من باب التخصيص، لكونه أثرا شرعيا للسبب، و لو قدّم فى المسبّب كان خروج السبب من باب التخصيص، و الخروج الحكمى، و التخصّص أولى من التخصيص.

و هذا الوجه بعينه موجود فى ما نحن فيه و إن لم يكن المقام من ذاك الباب، و ذلك لأنّ هنا شكّين، أحدهما الشكّ فى أنّ العقد العربى موجود أو لا، و الثانى الشكّ فى أنّ هذا العقد عقد عربى أو لا-؟، و الأصل فى الثانى يرفع الشكّ الأوّل بمفاده الأوّل و لا- عكس، أمّا الثانى فلاّ أنّ أصله عدم وجود العقد العربى لا يثبت كون هذا العقد غير عربى إلّا بالأصل المثبت، و أمّا الأوّل، فلاّ أنّ أصله كون هذا العقد عقدا عربيا الذى هو مفاد أصله الصحّه مفادها الأوّل تطبيق هذا الكلّى على هذا الجزئى و الحكم بوجود هذا الكلّى فى هذا الجزئى.

و أمّا الكلام فى ما إذا كان الاستصحاب فى نفس القيد و الجزء جاريا، فينبغى أولاّ التكلّم فى ضابط جريان الاستصحاب و عدمه فى القيود و نحوها بحسب الكبرى.

فنقول: إن كان التقييد محتاجا اليه و لم يمكن إحرازه بالأصل لعدم الحاله السابقه و كان مجرى الأصل ذات القيد المجزئى و المعزئى عن العلاقه و الارتباط بالذات فلاّ يكون الاستصحاب فى القيد جاريا سواء كان القيد وجوديا أم عدميا، و سواء كان الاستصحاب فى جانب الوجود أم فى طرف العدم، و ذلك لأنّه يحتاج إلى إثبات التقييد الذى هو المعنى الحرفى، و المحتاج إليه فى تحقّق عنوان المقيّد الذى هو الموضوع للحكم.

و مثال ذلك فى الاستصحاب الوجودى واضح، و كذلك فى العدمى سواء فى صورته اعتبار القيد الوجودى أم العدمى كاعتبار العربيه فى الصيغه و اعتبار عدم الوقوع فى جزء حرام اللحم فى الصلاه، فاستصحاب عدمها غير جار؛ لأنّ العدم المرتبط ليس له حاله سابقه، و العدم المطلق يكون استصحابه مثبتا.

فلا سبيل حينئذ إلاّ إلى الاستصحاب فى نفس المقيّد، و قد عرفت أنّها إنّ كان مجرى أصله الصحّه نفس القيد فالمقام من الأفراد الواضحه للشكّ السببى و المسببى، و إن كان مجراه هو المقيّد فالمقام نظير ذاك الباب؛ فإنّ هنا قضيتين

مشكوكتين، الاولى أنّ الإنسان مثلا- موجود أو لا؟ والثاني أنّ هذا الشخص إنسان أو لا؟ ومن المعلوم أنّ الأصل المتكفل لأنّ الإنسان معدوم لا يثبت أنّ هذا الشخص ليس بإنسان إلا على الأصل المثبت، ولكنّ الأصل المتكفل لأنّ هذا الشخص إنسان يرفع الشكّ في وجود الإنسان؛ لأنّه متكفل لأمرين، أحدهما أنّ الإنسان موجود، والثاني تطبيقه على هذا الشخص.

و إن كان التقيّد محتاجا إليه و كان له حاله سابقه أيضا، فاستصحاب القيد وجودا و عدما جار بلا إشكال، و منه استصحاب الكريه و الطهاره في الماء بوصف كونهما مرتبطتين و قائمتين به، و استصحاب عنوان المقيّد أعنى الماء الكثر الطاهر أيضا يجوز في هذا المورد، و لكنّه غير جار، لكون شكّه مسببا عن الشكّ في القيد، ثم استصحاب القيد و التقيّد يترتب عليه أثر المقيّد، و لا يقال: إنّه يحتاج إلى إثبات عنوان المقيّد، فإنّ إحراز الذات بالوجدان و إحراز التقيّد بالتعبّد يكون عند العرف عين إحراز المقيّد و إن كان بينهما و بين المقيّد مغايره اعتباريه.

و لهذا قلنا: إنّ الشكّ في المقيّد يكون مسببا عن الشكّ في التقيّد، فيكون بين هذين و بين المقيّد بينونه و عيّيّه عند العرف، فبلحاظ بينونه يحكم بأنّ شكّيها سببي مسببي، و بلحاظ العيّيّه يحكم بترتب الأثر الثابت للمقيّد على الأصل المثبت للتقيّد، و هكذا الحال بعينه في الكلّ و الجزء، فللعرف هنا نظران متناقضان.

و إن كان التقيّد غير محتاج إليه لكون القيد مأخوذا في محلّ كالفاعل، كاعتبار البلوغ في العاقد و اعتبار الطهاره في المصلّي، فحينئذ لا إشكال أيضا في جريان الاستصحاب في القيد وجودا و عدما، كما في استصحاب الطهاره لجواز الدخول في الصلاه، و استصحاب عدمها لعدمه، و كما في استصحاب البلوغ في شخص لنفوذ العقد الصادر منه و صحّته و استصحاب عدمه لعدمه، فالقيد هنا لم يجعل ساريا في العمل حتّى يحتاج إلى إحراز تقيّد العمل به، و إنّما لوحظ تقيّد الفعل بذات الفاعل و هو صدوره منه، و لوحظ تقيّد الفاعل بهذا القيد، و هذا التقيّد و القيد كلاهما محرز بالاستصحاب؛ لوجود حاله السابقه لهما.

و حينئذ نقول: إن كان مجرى أصله الصحه في عمل الغير نفس القيد و التقيّد حصل المعارضه بينها و بين هذا الاستصحاب، و إن كان مجراها هو المقيّد كان هذا الاستصحاب حاكما و مقدّما عليها؛ لأنّ الشكّ في المقيّد ناش عن الشكّ في القيد.

فإن قلت: إنّ هذا الاستصحاب غير جار حتّى يكون معارضا أو حاكما، و ذلك لعدم الأثر له، فإنّ الأثر للعقد الصادر من البالغ، فعدم الأثر مسبّب عن عدم العقد الصادر عن البالغ، و بهذا الاستصحاب يحرز العقد الصادر عن غير البالغ، و هو مضاف للعنوان الأوّل الذى هو السبب، و ملازم للعنوان الثانى الذى هو نقيض السبب.

قلت: يكفى في شمول أدلّه الاستصحاب و القابليّته لجعل الشارع كون القيد دخيلا- في الأثر، و ثبوت الأثر التعليقى له، و هو أنّ البالغ لو صدر منه العقد فهو نافذ، و غير البالغ لو صدر منه العقد فغير نافذ، فللشارع التوسعه و التضييق في هذين الموضوعين لهذين الأثرين التعليقيين، فله أن يحكم في شخص بالبالغيه فيحكم بنفوذ العقد الصادر منه، و فى آخر بعدمها، فيحكم بعدم نفوذ العقد الصادر منه.

و إن شئت قلت: إنّ أثر البالغ أنّ عقده نافذ، و أثر غير البالغ أنّ عقده غير نافذ، فحال هذين الموضوعين حال موضوع الخمر، حيث أنّ أثره أنّ شربه حرام.

فإن قلت: هذا الاستصحاب مثبت؛ لأنّ ارتفاع الأثر مسبّب عن ارتفاع مطلق السبب أعنى العقد الصادر من بالغ، و غايه الأمر ارتفاع السبب عنه هذا العقد الشخصى بالاستصحاب، و ارتفاع الكلّى إنّما يكون بارتفاع جميع أشخاصه، فلا بدّ من انضمام القطع بعدم صدور سائر الافراد من العقود الصادره عن أولياء هذا الشخص المأذونين من قبله، فيحكم بعدم الكلّى بانعدام بعض الأفراد بالوجدان، و انعدام بعضها بالأصل، و هذا من الأصل المثبت؛ فإنّ عدم الكلّى بانعدام الأفراد عقلى إلّا فى ما إذا كان الجامع شرعيّا و كان ترتيب عدمه على عدم جميع الأفراد، و وجوده على وجود أحدها بترتيب الشرع كالحدث و الطهاره و نحوهما.

و أمّا استصحاب عدم الجامع فرفع اليد عن الفرض؛ فإنّ الفرض إتمام المقصود

باستصحاب عدم البلوغ في هذا الشخص الذي صدر منه هذا العقد، لا باستصحاب عدم العقد الصادر عن البالغ في هذا المال.

قلت: قد يكون الأثر مرتباً على الكلي باعتبار صرف الوجود فلا مدخلية لخصوصيات الأفراد في الأثر أصلاً، وقد يكون باعتبار الوجود الساري، وحينئذ يكون لكل وجود من الوجودات الخاصه أثر مستقل كحراره النار، و من هذا القبيل ما نحن فيه؛ فإن قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» حكم على أشخاص العقود، و حينئذ نفى بعضها بالقطع و بعضها بالأصل لرفع الأثر المترتب على كل واحد مما لا مانع عنه أصلاً.

بقي الكلام في وجه تقديم أصله الصحه على هذه الاصول الموضوعية المقتضية للفساد مع ما عرفت من معارضتها لهذا الأصل أو حكومتها عليه بحسب المفاد.

فنقول: وجهه أنه لو عمل بتلك الاصول في هذه الموارد دونه يلزم لغويته هذا الأصل الثابت حجتيه ببناء العقلاء و قلبه فائده و ندره مورده، فإن الشك في الصحه ناش من الشك في الإخلال ببعض الأجزاء و الشرائط المعبره فيه، و مقتضى الأصل غالباً عدم هذا الشيء الذي نشأ الشك منه كما لا يخفى، فالكلام هنا على نحو ما مر في قاعده الشك بعد تجاوز المحل.

ثم لو فرضنا قلبه موارد جريان هذه الاصول أمكن التمسك لتقديم أصله الصحه عليها أيضاً، بالسيره، فانها قائمه على العمل بأصله الصحه في موارد وجود تلك الاصول كاستصحاب كون المصلّى محدثاً، و عدم مأذونيه البائع من المالك، و بقاء المبيع على ماله الغير و نحو ذلك، و لا يخفى أنّ السيره على العمل الخارجى و لا يمكن الاكتفاء في ردعها بالعموم و الإطلاق، بل لا بد من التنصيص و التصريح، فحيث لم يرد، كشف عن رضاهم عليهم السلام بها و إمضائهم لها، و الحاصل أنّ السيره على العمل الخارجى لا يمكن أن يعارض بالعمومات و الإطلاقات الداله على المنع.

اعلم أنه صرّح شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى غير واحد من كلماته بأنّ وجه تقديم الأمارات على الاستصحاب هو الحكومه (١)، و ضابطها على ما قرره قدّس سرّه فى مبحث التراجيح أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى ناظرا إلى مدلول دليل آخر بما هو مدلول الدليل، و كان بمنزله «اعنى» و بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم كان لغوا، كما يكون كلمه «اعنى» لغوا لو لم يكن مسبوقا بلفظ كان هو تفسيره له، و لا يخفى وجه التقديم فى كلّ دليلين كانا كذلك، و لكنّ الشآن فى ثبوت هذا فى موارد نحكم بالحكومه، كأدله نفى الضرر و العسر و الحرج بالنسبه إلى أدله الأحكام، و كأدله الامارات بالنسبه إلى أدله الشكوك، و كقوله: لا شكّ لكثير الشكّ بالنسبه إلى أدله الشكوك فى الصلاه.

و لا يخفى عدم تماميته فيها، و وجه ذلك أنه لا لغويّه فى قوله: لا ضرر مثلا لو لم يكن فى البين أدله الأحكام، سواء فسّرناه بنفى الحكم الضررى، أم بنفى الموضوع الضررى، أمّا على الاوّل فواضح، و أمّا على الثانى كما فى قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» فلاّن نفى الموضوع و إن كان لا بدّ و أن يكون بلحاظ نفى الحكم، و لكن لا يلزم أن يكون بلحاظ الحكم المدلول للفظ، بل و لا لقاعده بما هو مدلول لهما، بل يكفى أن يكون بلحاظ نفى الحكم واقعا، كما هو الحال فى قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون».

و هنا طريق آخر يمكن إرجاع كلام الشيخ إليه، و هو أن يقال: قد تعلق الحكم على موضوع واقعى كقوله: أكرم العلماء، فإنّه إنشاء و جوب الإكرام فى موضوع

العلماء و قوله: لا- تكرم العلماء إنشاء التحريم فى موضوع العلماء و قوله: لا- تكرم العلماء إنشاء التحريم فى موضوع الفساق من العلماء، و إنشاء التحريم فى موضوع الفساق من العلماء، و حينئذ يتحقق التعارض إمّا بالتباين الكلى كما بين الأولين، أو بالجزئى كما بين الأول و الثالث، و قد تعلق الحكم على نفس الحكم كقوله: الحكم الضررى لم أجعله، و إيجاب إكرام الفاسق ما أنشأته، و هذا حاكم على قوله: أكرم العلماء؛ فإنّ العقلاء إذا لاحظوا هذين لم يندح فى نفسهم التعارض، فإنّ إسناد إرادته المعنى الحقيقى فى أصله الحقيقه و العموم فى أصله العموم من اللفظ إلى المتكلم يكون مغتيا بعدم إظهار من المتكلم على خلافه، فإذا قال: ما أردت و جوب إكرام الفاسق، فأصله الحقيقه و أصله العموم المقتضيان لإرادته المتكلم إيجاب إكرام الفاسق لا محلّ لهما.

و سرّ ذلك أنّ قولنا: أكرم العلماء، ليس معناه إسناد إرادته معناه إلى المتكلم، و أنّما هو متكفل لنفس المعنى، و إسناد إرادته معناه إلى المتكلم يكون بحكم العقلاء، و إمّا قولنا: ما أردت إيجاب إكرام الفاسق فمفاده اللفظى إسناد للإرادته إلى المتكلم نفيًا، فلا بدّ أن لا تعارض أصله العموم فى قوله: ما أردت الخ بأصله العموم فى قوله:

أكرم العلماء و إن فرض كون أصله العموم فى الثانى أرجح منها فى الأول.

مثلا- لو قال: جاءنى أسد أعنى الرجل الشجاع، و كان كلمه «أعنى» مردّده بين التفسير و معنى آخر أجنبى عنه و كان ظاهرا فى التفسير، فأصله الحقيقه فيه يقتضى الحمل على التفسير، و أصله الحقيقه فى الأسد يقتضى الحمل على الحيوان المفترس، فهل ترى تردّدا من نفسك فى تقديم الأصله الاولى على الثانیه و لو فرض كونها أقلّ ظهورا من الثانیه؟، و هذا بخلاف ما لو قال: رأيت أسدا يرمى، فإنّه يجب مراعاة الأقوى ظهورا من اللفظين.

و من هنا يظهر ما فى ما ادّعه بعض الأساتيد من اعتبار كون الدليل الحاكم أظهر فى حيث شارحيته من الدليل المحكوم، و هذا و إن كان ممكن الانطباق على

دليل نفى الضرر و نحوه كما لا- يخفى، و لكنّه غير ممكن الانطباق على ما نحن فيه من أدلّه الأمارات و الاصول؛ فإنّه مبنّى على أن يكون مفاد دليل اعتبار الأماره تنزيل مؤدّى الأماره منزله الواقع، و تنزيل الشكّ معها منزله العدم و اليقين حتّى يكون مرجع التنزيل الثانى إلى نفى الآثار المجعوله للشكّ، فيكون معنى «صدّق العادل»:

اعمل بمفاد قوله و ألق احتمال الخلاف، و من المعلوم أنّ مؤدّى دليل الاعتبار ليس إلّا تنزيل مؤدّى الأماره منزله الواقع من دون تعرّض لحال احتمال الخلاف، مثلاً لو أخبر البيّنه بأنّ هذا نجس، فمفاد دليل الاعتبار أنّه نجس واقعا من دون تعرّض لأنّ احتمال الطهاره يكون كالعدم.

و بالجمله، تقريب الحكومه متوقّف على استفاده هذين التنزيلين من دليل الأماره، و هو إمّا غير معقول؛ لاستلزامه اجتماع اللحاظين المتنافيين- كما مرّ تفصيله فى مبحث القطع- و إمّا لا يمكن استظهاره من دليل الأماره، فمفاده تنزيل المؤدّى ليس إلّا، كما أنّ مفاد دليل الأصل أيضا تنزيل حكمه منزله الواقع، فمن هذه الجهه لا- فرق بينهما، فمفاد جميع أدلّه الاعتبار مفاد قوله: «العمري و ابنه ثقتان، ما أديا إليك فعنّى يؤدّيان» و هو التنزيل منزله الواقع فقط، و أمّا قوله: «لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فى ما يؤدّى عنا ثقتنا» فليس مفاده إلّا نفى التشكيك من جهه الأخذ بقوله، لا رفع التشكيك من جهه الواقع بمعنى رفع آثاره.

و حينئذ لا بدّ لوجه التقديم فى ما نحن فيه من التماس طريق آخر، فنقول: كما أنّا قد قلنا فى مبحث القطع بأنّ القطع المأخوذ فى الموضوع قد يؤخذ على وجه الطريقيّ، و قد يؤخذ على وجه الصفتيّ، و المراد بالأوّل هو الجامع بين القطع و سائر الطرق، و هو مطلق انفتاح باب الواقع و التمكن منه و وصول اليد إليه بحيث أمكن المكلف أن يقول: هذا هو الواقع، سواء كان بطريق وجدانى أم عقلائى، أم شرعى، و المراد بالثانى خصوص الكشف التامّ المانع عن النقيض، كذلك الشكّ

المأخوذ موضوعا قد يؤخذ على وجه الصفته و هو أن يكون المكلف متزلزلا مترددا بين الوجود و العدم و عدم الاحتمال المانع عن النقيض فى شىء من الطرفين.

مترددا بين الوجود و العدم و عدم الاحتمال المانع عن النقيض فى شىء من الطرفين.

و قد يؤخذ على معنى انسداد باب الواقع على المكلف و انقطاع يده عنه بالمره بحيث لم يكن له أن يقول: هذا واقع، و لا إشكال أن كلاً من الأماره و الأصل طريق إلى الواقع، فمع كل منهما يمكن للمكلف أن يقول: هذا واقع، فإن مفاد قاعده الطهاره أن هذا طاهر، يعنى بمنزله الطاهر الواقعى، و مفاد قاعده الحل أن هذا حلال، يعنى بمنزله الحلال الواقعى، و مفاد الاستصحاب أن العمل السابق عملك فى الحال، يعنى أنه بمنزله العمل الواقعى، كما أن مفاد دليل حجيه الأماره أن مؤدى الأماره من الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك يكون بمنزله الواقع.

و الفرق أن موضوع الأماره هو الشك الوصفى و التردد فى الواقع، و موضوع الأصل هو التحير فى العمل المنسوب إلى الواقع بواسطة عدم الطريق لا إلى نفس الواقع و لا إلى بدله و ما هو بمنزله.

نعم حيث لا- يمكن أن يكون الحكم رافعا لموضوعه و جب أن يكون الموضوع هو التحير مع قطع النظر عن حكم هذا الأصل، لا التحير المطلق؛ فإن الأصل أيضا - كما مرّ- طريق إلى ما هو بمنزله الواقع، فلا تحير معه.

و حينئذ قيام الأماره يرفع التحير لو لا الأصل وجدانا، و قيام الأصل لا يرفع الشك و التردد فى الواقع، و هذا معنى الورد، و لا فرق فى ذلك بين الشبهه الحكيميه و الموضوعيه، فإن الخل الذى يحتمل انقلابه إلى الخمر- مثلا- إذا قام البيئه على خمريته يزول التحير فى خمريته؛ لوجود الطريق على الخمريه، فيحكم بالنجاسه و حرمة الشرب، هذا.

و لكن الشأن فى استظهار الشك اللاطريقى من لفظ الشك الواقع فى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» و من الغايه فى قوله: «كل شىء طاهر حتى تعلم» و «كل شىء

حلال حتى تعلم» إلى غير ذلك من سائر أدلّة الاصول فنقول: يمكن استظهاره بوجهين:

الأول: بدعوى أنّ الغالب من حال من يكون بصدد بيان حال الشكّ في الواقعيّات أن يكون متعرّضا لحال انقطاع اليد عنها رأسا و من جميع الوجوه، لا- لحال وصف التردد فيها و إن كان للمكلف طريق إلى الواقع رافع لحيثه وجدانا، فالمراد من اليقين و الشكّ في مثل قوله: «من كان على يقين فشكّ» الخ هو عدم التحير و وجود الطريق، و وجود التحير و عدم الطريق.

الثاني: من المعلوم أنّ اعتبار الأمارات و الاصول إنّما هو في حقّ غير القاطع بالواقع، و أمّا القاطع بالوجود أو بالعدم فليس في حقّه أماره و لا- أصل، و هذا واضح يحكم به العقل، و لم يرد في شيء من أدلّة اعتبار الأمارات التقييد بصوره الشكّ، و جميع أدلّة الاصول مقّيده بذلك، فيستكشف من هذا- يعنى تغيير الاسلوب في البابين- أنّ الشكّ المأخوذ في باب الاصول يكون المراد به الحيره و عدم الطريق، فيكون في الاصول شيئا زائدا معتبرا علاموه على ما يعتبر في الأمارات أيضا بحكم العقل و هو الشكّ الوصفى.

ثمّ على فرض عدم استظهار الشكّ اللا-طريقي من أدلّة الأصل فلا- أقلّ من مساواته مع احتمال الشكّ الوصفى، لا- ظهور الثاني، فيكفى في المطلوب ذلك أيضا لحصول الإجمال في دليل الأصل المسقط عن الاستدلال، فيكون إطلاق دليل الأماره سليما عن المعارض هذا.

فإن قلت: التحير موجود ابتداء و إن كان بعد تقديم أصله الإطلاق في دليل الأماره يرفع حقيقه، و لكنّه بعد أوّل الكلام، فلم لا تقدّم أصله الإطلاق في دليل الأصل؟.

قلت: وجهه أنّه لو عمل بأصله الإطلاق أو العموم في دليل الأصل يلزم رفع اليد عن الحكم في دليل الأماره مع وجود الموضوع، و هذا تقييد و تخصيص، و لو

عمل بأصالة الإطلاق أو العموم فى دليل الأماره يلزم رفع اليد عن الحكم فى دليل الأصل بارتفاع الموضوع، و هذا تقييد و تخصص، و متى دار الأمر بين التقييد و التخصص و بين التقييد و التخصص، فالتقييد و التخصص أولى.

و إن شئت قلت: إن العمل بأصالة الإطلاق أو العموم فى دليل الأماره ليس فيه مخالفه قاعده أصلا، و العمل بأصالة الإطلاق أو العموم فى دليل الأصل مستلزم لأحد محذورين، إما التقييد و التخصص بلا جهه، و إما التقييد و التخصص مع الجهه لكن على وجه دائر، و ذلك لأن حكم الأصل إن لم يكن قرينه على التقييد و التخصص فى دليل الأماره يلزم تقييد دليل الأماره و تخصيصه بلا جهه؛ إذ المفروض عدم قرينه اخرى أيضا، و إن كان قرينه على التقييد و التخصص فهذا متوقف على وجود التحير توقف الحكم على وجود الموضوع، و وجود التحير أيضا موقوف على قرينته على التخصص أو التقييد كما هو واضح.

و العجب من شيخنا المرتضى قدس سره حيث إنّه بعد البناء على أنّ المراد من الشكّ فى الاصول عدم الدليل و الطريق و التحير فى العمل و مع قيام الدليل الاجتهادى، لا حيره، قال ما لفظه: إنّه لا يرتفع التحير و لا يصير الدليل الاجتهادى قطعى الاعتبار فى خصوص مورد الاستصحاب إلاّ بعد إثبات كون مؤداه حاكما على مؤدى الاستصحاب، و إلاّ أمكن أن يقال: إنّ مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على حاله السابقه مع عدم اليقين بارتفاعها، سواء كان هناك الأماره الفلانيه أم لا، و مؤدى دليل تلك الأماره وجوب العمل بمؤداه، خالف حاله السابقه أم لا، و لا يندفع مغالطه هذا الكلام إلاّ بما ذكرنا من طريق الحكومه كما لا يخفى، انتهى.

إذ فيه أنّه كيف يمكن أن يكون للحكم إطلاق بالنسبه إلى وجود موضوعه و عدمه و حينئذ فيكفينا إطلاق دليل الأماره من دون حاجه إلى إثبات الحكومه،

اللهم إلا أن يقال: إن كلامه قدس سره مبني على مقدمه غير المذكوره في الكلام و هو أنه بعد البناء على أن الموضوع في الاصول هو التحير يكون في الأمارات أيضا ذلك بشهاده القطع باتحاد النسق في الأمارات و الاصول، و معلوم أن تقديم الأماره حينئذ يبنى على تقريب الحكومه بأن يقال: إن مفاد دليل الأماره أن المؤدى بمنزله الواقع، و التحير أيضا بلحاظ أثره الذي هو حكم الأصل بمنزله العدم.

إلا- أن يقال: إن تقييد إطلاق دليل الأماره بوجود الشك الوصفى معلوم بحكم العقل، و أما تقييده بالشك اللاطيقى فلا دليل عليه، فإطلاقه من هذه الجهه محفوظ.

و هنا تقريب آخر و هو أن يقال: إن الاصول أحكام في موضوع الشاك في الواقع، و الأمارات أحكام لا في هذا الموضوع، بل في فرض الشك، و الملحوظ فيها رفع الشك.

و توضيح ذلك أنه قد يكون الحكم في القضيه الاخباريه أو الإنشائيه في فرض الشك و بغرض رفعه كما في غالب القضايا الاخباريه، حيث إن المخبر له فيها ذات الخاطب، لا هو بوصف كونه جاهلا بمضمون القضيه، لكن الغرض فيها إعلام المخاطب و رفع الشك عنه بحيث لو علم المتكلم بعلم المخاطب لما أخبر إلا- في مثل «حفظت التوراه» مـ. يكون المقصود فيها إعلام المخاطب بعلم المتكلم بمضمون القضيه، و قد يكون الحكم معلقا على عنوان الشك بحيث يكون عنوان الشاك محكوما بحكم كذا.

و وجه الجمع أن حكم الاصول مجعول في مرحله بقاء الشك و استقراره، و حكم الأمارات مجعول في مرحله ابتداء الشك بغرض رفعه، و حيث لا- رفع حقيقه فيكون الرفع بلحاظ آثار الشك، و هذا تقريب الحكومه، لكن لا بمعنى أن لسان دليل الأماره بمفاده اللفظى لسان الحكومه، بل بمعنى أن دليل الأماره بمعاونه هذا الغرض حاكم على دليل الأصل، فهذا جمع بين الدليلين بحسب اللب لا بحسب

المفاد اللفظي، وهذا سالم عن إشكال الجمع بين اللحاظين، فإنَّ المستحيل هو اجتماعهما عرضاً، وهذا جمع بينهما طولاً وهو بمكان من الإمكان.

و على هذا فالعلم و الشكّ في الاصول و الأمارات مأخوذان على وجه الصفتيه، و لكن لا يلزم من هذا البيان رفع الآثار الثابته لوصف الشكّ إلاّ من حيث التحير في الواقع، و لا إثبات الآثار الثابته لوصف العلم إلاّ من حيث عدم التحير فيه، و أما الآثار الثابته لهما من غير هذا الحيث - كقولك: إذا شككت في كذا فتصدّق بدرهم، و إذا علمت به فصلّ ركعتين - فلا؛ إذ ليس في دليل الأماره نظر إلى تلك الآثار.

و أمّا وجه الاستظهار فهو أنّه كما أنّ نفس قول الصادق صلوات الله عليه يكون بغرض التنبيه و الإعلام و رفع الشكّ و إزاله الجهل كذلك دليل تنزيل ما ينزل بمنزلته من محكى قول العادل أيضا ظاهر في كونه بهذا المنوال، فكما أنّ قول الصادق صلوات الله عليه: الصلاة كذا، و الصوم كذا و نحو ذلك يكون بغرض رفع الجهل، كذلك قوله عليه السلام: «ما أديا إليك فعني يؤديان» أيضا ظاهر في كونه بهذا الغرض، و كما أنّ الأخذ من نفس المعصوم يكون بغرض الاستفهام و الاستعلام، كذلك الأمر بالأخذ في قوله: «خذ معالم دينك من فلان» أيضا ظاهر في كونه بغرض الإفهام و الإعلام.

بل نقول: إنّ تنزيل الشكّ منزله العدم و العلم هو المصرّح به في قوله عليه السلام: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يروى عنا ثقاتنا» و يدلّ بالالتزام على تنزيل المؤدّي منزله الواقع، فالأمر في هذا على عكسه في قوله: «ما أديا إليك فعني يؤديان»، فالمصرّح به فيه تنزيل المؤدّي، و يدلّ التزاما على تنزيل الشكّ، لكن هذا الخبر خبر الواحد، و بخبر الواحد لا يثبت كفيته حجّيه خبر الواحد.

و لبعض الأساطين تقريب آخر، قال: لا - يخفى أنّ مجرد الدليل على الخلاف و إن لم يوجب خروج المورد عن مورد الاستصحاب، إلاّ أنّه يخرج حقيقه عمّا تعلق به

النهى فى أخبار الباب من النقص بالشك، فإنه لا يكون معه نقضا بالشك، بل بالدليل، فلا يعمه النهى فيها كما لا يخفى، و ليس أفراد العام هاهنا هو أفراد الشك و اليقين كى يقال: إنَّ الدليل العلمى إنّما يكون مزيلا- للشك بوجوده، بل أفراده أفراد نقض اليقين بالشك، و الدليل المعتبر و لو لم يكن علميًا يكون موجبا لأن لا يكون النقص بالشك و لو مع الشك، بل بالدليل.

ثم أخذ فى الإشكال بما أشرنا إليه من أنّ الورود إنّما يتم فى صورته تقديم دليل الأماره، و هو بعد أول الكلام و الجواب عنه، ثم إبطال تقريب الحكومه.

ثم قال، لا يقال: قضيه قوله فى بعض أخبار الباب: «و لكنّه تنقضه بيقين آخر» هو النهى عن النقص بغير اليقين و الدليل المعتبر غير موجب لليقين مطلقا، فكيف يقدم كذلك.

لأننا نقول: لا- محاله يكون الدليل موجبا لليقين، غايه الأمر لا بالعناوين الأولى للأشياء، بل بعناوينها الطارئه الثانويه، مثل ما لو قام على وجوبه أو حرمة خبر العدل، أو قامت البيئه على ملكيته و نجاسته بالملاقاه إلى غير ذلك من العناوين المنتزعه من سائر الأمارات، و بأدله اعتبارها علم أحكام هذه العناوين بلا كلام، فلا يكون نقض اليقين إلا باليقين بالخلاف، و لا منافاه بين الشك فيه من وجه القطع من وجه آخر.

و بذلك انقذح وجه تقديم الأمارات على سائر الاصول، و ذلك لأنها أحكام لما شك فى حكمه و لم يعلم بوجوبه أو حرمة بوجه، ضروره أنّ ما علم حكمه و لو من وجه ليس محكوما بالحليه ب«كلّ شىء لك حلال» مثلا، و قد علم بوجه و ببعض العناوين حكم المشكوك عند قيام الأماره، فما قامت الأماره المعتبره على حرمة أو خمريته قد عرفت حرمة، فدخل فى الغايه، فلا يعمه حكم المغيا فى «كلّ شىء لك حلال» كما لا يخفى: انتهى كلامه، رفع مقامه.

و يشكّل بأنّه بعد البناء على أنّ المراد باليقين في قوله: «و لكن تنقضه بيقين آخر» و بالعلم في غايات سائر الاصول هو المتعلّق بالأعمّ من الحكم الأوّلي المتعلّق بالعنوان الأوّلي و الحكم الثانوي المتعلّق بالعنوان الثانوي.

و بعبارة اخرى: المتعلّق بالحكم الفعلي الأعمّ من الواقعي و الظاهري يؤوّل الأمر بالأخره إلى جعل الشكّ في باب الاستصحاب مثل سائر الاصول متعلّقاً بالحكم الفعلي (1)، و حينئذّ فما معنى قوله قدّس سرّه: و ليس أفراد العام هاهنا الخ، بل المتعيّن أن يقال: إنّ الشكّ قد اخذ وصفا لا بمعنى التخيّر، و لكن وقع التصرّف في متعلّق الشكّ، حيث جعل الحكم الفعلي دون خصوص الواقعي، و حيث إنّ احتمال التناقض كقطعه مستحيل فلا بدّ من جعله الحكم الفعلي من غير جهه الشكّ لا من تمام الجهات.

و كذلك يبتنى على القول بجعل الحكم في الأمارات دون جعل الحجّيه، و كذا يجب أن يكون الموضوع هو الشكّ في الحكم الفعلي من غير جهه هذا الأصل، لئلاّ يكون الحكم رافعا لموضوعه، و حينئذّ فلا شبهه أنّه عند قيام الأماره يرتفع الشكّ في الحكم الفعلي من غير جهه الأصل وجدانا، و هذا معنى الورد.

و لكن ينقدح حينئذّ الإشكال بأنّه لا وجه لاختصاص هذا المطلب أعني كون المتعلّق هو الحكم الفعلي بالاصول، بل الحال في الأمارات أيضا كذلك، فالقاطع بالحكم الفعلي ليس موردا للأماره، كما لا- يكون موردا للأصل فلو قطع في مورد باعتبار الاستصحاب مثلا في قبال الأماره كان ذلك ورودا بالنسبه إلى الأماره لا تخصيصا، و حينئذّ فلا محيص عن القول بأنّ الأمارات الملحوظ فيها رفع الشكّ، و الاصول موضوعها الشاك؛ فإنّ جعل المتعلّق بالحكم الفعلي تحقّق ورود الأماره على

ص: ٤١٥

١- ١) - لا يخفى الفرق بين هذا و بين ما ذكرنا، فإنّ الشكّ على هذا مأخوذ صفة، و المتعلّق هو الحكم الفعلي الأعمّ من الظاهري و الواقعي، و الشكّ على ما ذكرنا يكون بمعنى عدم الطريق، و المتعلّق نفس الواقع سواء كان حكما واقعا أم موضوعا واقعا. منه قدّس سرّه الشريف.

الأصل؛ لارتفاع الشك في الحكم الفعلي من غير قبل الأصل حقيقه بقيام الأماره، وإن جعل الحكم خصوص الحكم الواقعي تحقق حكومه الأماره على الأصل بالتقريب المتقدم.

فأضح من هنا صحه الكلام المتقدم من شيخنا المرتضى طاب ثراه و عدم ورود الإيراد الذي أوردناه عليه.

و يشكل على ما ذكره قدس سره أيضا بأنه لا- يتم في الشبهه الموضوعيه؛ فإن متعلق اليقين و الشك في نفس الموضوع لا الحكم، و الموضوع غير قابل للجعل، فلا يتبدل الشك فيه بالقطع في مرحله الفعليه عند قيام الأماره، فلو قطع بالفسق ثم شك في تبدله بالعداله و قامت البيئه على العداله، فبهذه البيئه لا تصير العداله مجعوله كما يصير الحكم في الشبهه الحكميه مجعولا، بل الشك في العداله و الفسق بعد محفوظ، فلا يتم في هذه الشبهه تقريب الورود مع كون الشك مأخوذا على وجه الصفثيه. نعم لو جعل بمعنى الحيره و عدم الطريق تم تقريب الورود في هذه الشبهه أيضا، كما هو واضح.

في وجه تقديم الاستصحاب على ما عداه من سائر الاصول

تممه: في وجه تقديم الاستصحاب على ما عداه من سائر الاصول (1)، أما تقديمه على البراهه العقلية و الاحتياط و التخيير فواضح أنه للورود، لوجود البيان و المؤمن و رفع التحير حقيقه بوجود الاستصحاب.

و أما البراهه الشرعيه المستفاده من قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» فذهب بعض الأساتيد قدس سره إلى أن تقديم الاستصحاب عليه أيضا للورود، بتقريب أن الفعل الذي شك في بقاء حرمة و ارتفاعها بعنوان أنه نقض لليقين السابق و رفع اليد عنه و الجرى على خلاف حاله السابقه يكون حراما، فيدخل في الغايه حقيقه و هو ما ورد فيه النهى و يخرج عن المعنى كذلك أعنى المشكوك الحرمة، فإن المراد بالغايه هو النهى الأعم من المتعلق بالعنوان الأولى و

ص: ٤١٦

المتعلّق بالعنوان الثانوى، والمراد بالمعنيّ هو مشكوك الحرمة بجميع العناوين، وهذا بخلاف أصله الإباحه و الحلّ، فإنّ لسان دليلها أنّ المشكوك حلال، وهذا تجويز لنقض اليقين بالشكّ، فيكون تخصيصا في دليل الاستصحاب.

و فيه أنّ الحال في الاستصحاب هو الحال في أصله الإباحه، والفعل الذى شكّ في حرمة في مرحلة البقاء محكوم بالحرمة في دليل الاستصحاب، والفعل الذى شكّ في حرمة في مرحلة الثبوت محكوم بالحليّه في أصله الإباحه، و أمّا عنوان نقض اليقين السابق و رفع اليد عنه، و الجرى على خلاف حاله السابقه، و إمضاء اليقين السابق و الجرى على وفاق حاله السابقه و عنوان المتيقّن سابقا، فكلّ هذا إشاره إلى كون الشكّ في مرحلة البقاء و الاستمرار، فموضوع حكم الاستصحاب هو المشكوك الاستمرارى لا- عنوان آخر غير الشكّ، و لو سلّم الموضوعيّة لهذا العنوان فإنّما يتمّ هذا التقريب لو جعل الشكّ في باب الاستصحاب خاصّا بالشكّ في العنوان الأوّلى، و أمّا لو جعل فيه أيضا شكّا بجميع العناوين- كما مرّ أنّ كلامه قدّس سرّه يرجع إلى هذا- فيتحقّق الورود من كلا الطرفين كما لا يخفى.

و ذهب شيخنا المرتضى طاب ثراه إلى الحكومه بتقريب أنّ الإباحه في أصله الإباحه معنيّاه بورود النهى في الشىء بعنوانه الخاص، لا بعنوان كونه مشكوك الحكم و دليل الاستصحاب مفيد؛ لأنّه متى ورد النهى في زمان في الشىء بعنوانه الخاص يجب تعميم هذا النهى و إبقائه في ما بعد لو شكّ فيه أو في موضوعه، و هذا معنى الحكومه.

و فيه أنّ مجرّد الحكم بوجوب تعميم النهى السابق المتعلّق بالعنوان الأوّلى غير موجب للحكومته ما لم يكن في البين تنزيل الشاكّ في النهى المتعلّق بالعنوان الأوّلى في اللاحق منزله القاطع أو تنزيل الشكّ في وجوده في اللاحق منزله القطع، فإنّ نفس الحكم بوجوب التعميم حكم ظاهرى في عرض الحكم الظاهرى بالإباحه الواقعيّه في أصله الحلّ، فيتعارضان و يتنافيان، و الحاصل أنّ نفس الحكم و التنزيل ظاهرى في كليهما، و المحكوم أعنى وجود النهى في الاستصحاب و الإباحه

فى أصاله الءل واقعى فى كللهما أيضا؁ فلا فرق بينهما من هذه الجهه.

و الءق أن يقال: إن دليل الاستصءاب تنزيل للشك فى النهى السابق أو فى موضوعه منزله الیقین به؁ أو يقال: إن مفاده إیجاب عمل المئیقن على الشاك؁ و على كلاء التقديرین تتم الءكومه؛ إذ كما أن الءكومه تتم بنفى الموضوع كذلك بنفى ءكم الموضوع؁ فكما أن قوله: «لا شك لكثیر الشك» ءاكم على أدله الشكوك؁ فكذلك قوله علیه السلام: لا ءكم لكثیر الشك.

و الفرق بین الوءهین أنه على الأول ءیء إن لسان الكلام هو التزیل؁ و التزیل یكون بلءاظ الآثار؁ فمعنى نزل الشك منزله الیقین: رتب علیه آثار الیقین؁ فیکون العمل الءارجى على هذا تابعا للآثار؁ و أما على الثانى فلا تنزیل فى الیین و یكون معنى الكلام أولا هو الأمر بالعمل الءارجى للمئیقن.

فلا یرد على هذا ما یورد على الأول من أن العلم بالءءریم لا أثر له إلا وءوب الطاعه و هو أثر عقلى فتنزیل الشك منزله الیقین لا یصء باعتبار هذا الأثر.

و كیف كان فوجه الءكومه على التقديرین واضح؛ إذ مفاد أصاله الإباحه هو الءكم بأن هذا المشكوك مباح لك أيها الشاك؁ و مفاد الاستصءاب على الأول:

نزل نفسك أيها الشاك منزله المئیقن؁ و على الثانى: اعمل أيها الشاك عمل المئیقن؁ و من الواضء ءكومه الثانیین على الأول؁ هذا على تقدير أخذ الشك فى الاصول صفه.

و أما على تقدير أخذه بمعنى التءیر و عدم الطریق فءینء و إن كان الأخذ بكل من أصاله الإباحه و الاستصءاب موجبا لرفع التءیر ءقیقه بالنسبه إلى الآخر؁ إلا أنه مع ذلك یقدم الاستصءاب؛ لأن مفاد أصاله الإباحه لیس إلا أن هذا الفعل مباح؁ فكون المكلف ذا طریق یءصل فى الرتبه المتأخره عن هذا الءكم؁ فیشترك هذا التقدير مع التقدير السابق فى أصل الءكومه؁ و یفترقان فى ارتفاع الموضوع ءقیقه على الثانى دون الأول؁ و أما فى الاستصءاب فءصول الطریق و ارتفاع التءیر نفس لسان الدلیل؛ فإن الءكم فى الاستصءاب على وجه: أنك ذو طریق؁ و على آخر: اعمل عمل ذى الطریق.

و له قسمان، الأول: أن يكون الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر، والثاني: أن يكون الشك في كل منهما مسبباً عن ثالث، و أما كون الشك في كل مسبباً عن الآخر فدور.

أمّا القسم الأول كما في المثال المعروف من غسل الثوب النجس بالماء المشكوك الطهاره في الحال المعلوم الطهاره في السابق، فإنّ الشك في بقاء نجاسه الثوب مسبب عن الشك في بقاء طهاره الماء، فالحقّ فيه تقدّم الأصل في الشكّ السببي عليه في المسببي لوجهين.

الأول: أنّ استصحاب طهاره الماء يثبت طهاره الثوب، و لكن استصحاب نجاسه الثوب لا يثبت نجاسه الماء، أمّا الأول فلأنّ الحكم بأنّ هذا الماء طاهر حكم بأنّ الثوب النجس المغسول به مع شرائط التطهير يصير طاهراً، و هذا الحكم الثاني بالنسبه إلى موضوع الثوب واقعي و إن كان بالنسبه إلى موضوع الماء حكماً ظاهرياً؛ لأنّه قد اخذ فيه الشكّ في الماء، لا الشكّ في الثوب، فيكون نسبه إلى استصحاب نجاسه الثوب الذي اخذ فيه الشكّ في الثوب نسبه الحكم الواقعي إلى الظاهري، فإن اخذ الشكّ صفه كان وجه التقدّم هو الحكومه؛ لأنّ حكم طهاره الثوب يكون بغرض رفع الشكّ و بيان الواقع، و حكم نجاسته يكون موضوعه الشاك، و إن اخذ بمعنى التحير و عدم الطريق تحقّق الورود للجهه المذكوره مع ارتفاع التحير في نجاسه الثوب حقيقه.

و أمّا الثاني و هو عدم إثبات استصحاب نجاسه الثوب نجاسه الماء فلما هو واضح من أنّ نجاسه الماء ليست أثراً شرعيّاً لنجاسه الثوب، نعم بين نجاسه الثوب

و نجاسه الماء من أوّل الأمر ملازمه اتفاقية، فعلم أنه لو قدّم استصحاب النجاسة في الثوب كان الشكّ في طهاره الماء محفوظاً، و لو قدّم استصحاب الطهاره في الماء كان الشكّ في نجاسه الثوب إمّا معدوماً، أو بمنزله المعدوم.

الوجه الثاني: و هو أنفع ممّا تقدّم؛ لأنّه لو قلنا بحجّيه الأصل المثبت أو بحجّيه الاستصحاب من باب الظنّ - كما هو قول مشهور الأصحاب رضوان الله عليهم - أمكن إثبات نجاسه الماء باستصحاب نجاسه الثوب، فيجرى فيه الكلام المتقدم من الحكومه على تقدير أخذ الشكّ صفه، و الورود على تقدير أخذه بمعنى عدم الطريق، فيكون الحال في الاستصحابين على السواء.

و أمّا هذا الوجه الذي نذكره فيتمّ على هذين القولين أيضاً، و هو أنّ الشكّين الذين أحدهما معلول للآخر بالنسبه إلى حيازه حكم لا تنقض ليسا بأقوى من العلتين التامتين العقلين في حيازه معلول واحد، و لا شكّ أنّ العلتين العقليتين يتقدّم أسبقهما رتبه عند تواردهما على معلول واحد، و لا يزاحم بالعلّه الاخرى قطعاً، فكذا الحال في المقام.

أمّا القسم الثاني و هو ما إذا كان كلّ من الشكّين مسبباً عن ثالث كما في صورته العلم الإجمالي بارتفاع أحد الحادثين أو الحادّات فله صور:

الاولى: أن يلزم من إجراء الأصل في جميع الأطراف مخالفه قطعيه عمليه بأن كان العلم الإجمالي متعلّقاً بثبوت التكليف، و الأصل على نفيه في جميع الأطراف، كالعلم بنجاسه أحد الطاهرين.

و الثانيه: أن يلزم من إجراء الأصل في جميع الأطراف مخالفه الإجماع، كما في مسأله الماء المتمّم و المتمّم بناء على الإجماع على اتّحاد حكم المائين المتحدّين ظاهراً و واقعا.

و الثالثه: أن لا يلزم من العمل بالأصل في جميعها مخالفه عمليه قطعيه و لا مخالفه الإجماع، و يرتّب الأثر على الأصل في جميع الأطراف، كالعلم بطهاره أحد النجسين، و كما لو توجّه غفله بمائع مردّد بين الماء و البول، حيث يحكم ببقاء الحدث و طهاره البدن من الخبث مع الاستصحاب.

و الرابعه: أن لا- يلزم من العمل به في جميعها مخالفه عمليه و لا- مخالفه الإجماع، و لكن يرتب الأثر على الأصل في بعض الأطراف دون الباقي، كما في إدعاء الموكل التوكيل في شراء العبد و ادعاء الوكيل بالتوكيل في شراء الجارية.

و مجمل القول أنّ العلم الإجمالي لا يوجب خروج أطرافه عن موضوع الأصل، و ذلك لوجود الشكّ الفعلي في جميع الأطراف بأشخاصها.

لا يقال: نعم، و لكن مقتضى الذيل و هو قوله عليه السلام: و لكن انقضه بيقين آخر، و جوب النقض في أحد الأطراف و هو مناقض مع حرمه النقض في جميع الأطراف بأشخاصها التي هي مقتضى الصدر تناقض الموجه الجزئيّه مع السالبة الكلّيّه، فيكون دليل الاستصحاب في موارد العلم الإجمالي بانتقاض الحاله السابقه ساقطا عن درجه الاعتبار، لمكان هذا التناقض.

لأنّ نقول: لا- يمكن أن يكون الأمر بالنقض في العلم التفصيلي تعبدًا مولويًا؛ لأنّ مرجعه إلى الأمر بالعمل بقطعك، فلا بدّ أن يكون الأمر بالنسبه إليه إرشاديًا، و لكن يمكن أن يكون تعبدًا مولويًا في الاجمالي بالنسبه إلى الموافقه القطعيّه، و حينئذّ فحمل مادّه اليقين على الأعمّ من التفصيلي و الإجمالي مستلزم لإيراده التعديّه و الإرشاديّه معا في الهيئه، و تقييد اليقين بكلّ من التفصيلي و الإجمالي خلاف الظاهر الأوّلي.

فإن قلت: نعم و لكنّ المقدم مع ذلك هو الحمل على الإجمالي لحفظ ظهور الهيئه في المولويّه و التعديّه معه بخلاف التفصيلي.

قلت: بل الأمر بالعكس؛ لأنّ حمل اليقين على التفصيلي و الهيئه على الإرشاد أسهل من حمل اليقين على الإجمالي و الهيئه على ظاهرها من التعديّه، و على هذا فليس في البين قضيه تعديّه اعمل فيها جهه الشارعيّه و المولويه، سوى قوله:

لا- تنقض اليقين بالشكّ، من دون انضمامه بقوله: و لكن انقضه بيقين آخر، و حينئذّ فكون كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي مندرجا في موضوع دليل الأصل واضح.

فإن قلت: سلّمنا ذلك، و لكنّ العمل ب«لا تنقض» في كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي تمسك بالعام في الشبهه المصدقيه، و ذلك لأنّ العلم متعلّق بالواقع و هو محتمل الانطباق على كلّ واحد من الأطراف، و على كلّ منها كان منطبقا لا يكون

هو موردًا للشك؛ لا امتناع اجتماع اليقين و الشك في شيء واحد.

قلت: لو كان العلم التقديرى موجبا لكون المورد شبهه مصداقيه لكان هذا جاريا في جميع موارد الاستصحاب؛ إذ لا مورد منها إلا و يتحقق فيه العلم على تقدير، و إنما يكون من هذا القبيل ما إذا علم تفصيلا بخلاف حاله السابقه في أحد الأطراف معينا، فاريد استصحاب حاله السابقه في الجامع بينه و بين سائر الموارد، و أمّا حديث اجتماع اليقين و الشك في شيء واحد فالممتنع منه الاجتماع في شيء واحد بوجه واحد، و الموجود في المقام اجتماعهما فيه من جهتين؛ لأنّ الواقع بوجهه مورد للعلم، و بشخصه مورد للشك، و لو لا ذلك لزم أن لا يكون للإنسان شك في ما إذا علم إجمالا بنجاسه أحد الإنائين و طهاره الآخره، مع أنّ وجود الشك بديهى و هو الشك في التعيين، و على هذا فلا محيص من القول بأنّ الشك في كل من الأطراف موجود و لا يضرّ العلم الموجود معه في مشموليته لدليل الأصل.

و حينئذ فمجمّل الكلام في الصورة الاولى أنّه حيث إنّ التكاليف ليس بينها و بين المكلف سوى شرائط التنجيز التى يكون أمرها بيد العقل، و العلم الإجمالى أيضا في نظر العقل كالعلم التفصيلى في التنجيز و العليه التامه لحرمة المخالفه القطعيه فلا يمكن إجراء الأصل في جميع الأطراف؛ لأنّه مستلزم للقيح العقلى و هو ترخيص المولى عبده في الظلم على مولاه الذى هو أشدّ أفراد الظلم.

نعم على قول من يجعل للحكم مراتب يمكن إجراء الأصل في جميع الأطراف، و الكلام فيه هو الكلام في الشبهه البدويّه حرفا بحرف، و بعد عدم إمكان الإجراء في جميع الأطراف فالإجراء في الواحد المعين أيضا غير ممكن؛ لاستحاله الترجيح بلا مرجح، و أمّا في الواحد المخير فيمكن إثباته بأحد الوجوه الثلاثه بعد أنّ إجراء الأصل فيه غير مستلزم للترخيص في القبيح؛ فإنّ الترخيص في المخالفه الاحتماليّه ليس ترخيصا في القبيح؛ فإنّ قبح المخالفه الاحتماليّه للعلم الإجمالى معلق على عدم الترخيص، بخلاف المخالفه القطعيه. (1)

ص: ٤٢٢

البحث في تعارض الدليلين:

و المراد به تنافى مدلولي الدليلين بحيث لا يمكن اجتماعهما في عالم الثبوت، و بذلك انقذح أنه لا تعارض بين الدليل الحاكي عن الواقع و الدليل الدالّ على حكم الشكّ؛ إذ مفاد الدليل الثاني أنّ الحكم في حال الشكّ في ذلك الحكم كذا، فهو غير مطارد للحكم المشكوك، بل مسالم معه.

و بعبارة اخرى: مفاده أنّ الحكم الواقعي كان مطابقاً أو مخالفاً، فالحكم كذا، فهو حاك عن إمكان اجتماعهما في عالم الثبوت.

فالشأن حينئذ فهم أنه كيف يجتمعان، فالقائل باختلاف المراتب للحكم يذهب الى مذهبه، و القائل باختلاف الرتبة يختار مختاره، و ليس هذا علاجاً لتعارضهما، هذا حال أدله الواقع و أدله الشكّ.

و أمّا نفس أدله الشكّ بعضها مع بعض فالأمارات و الطرق مع الاصول ينقذح التعارض بين الثانيه و أدله حجتيه الاولى؛ لأنّ كلاً منهما مجعول للشاكّ في الواقع الأولى، و قد فرغنا عن رفع التعارض بأحد الوجهين من الورود أو الحكومه في ما تقدّم، فلا نطيل بالاعاده.

و أمّا العام و الخاص المطلقان فلهما حالات، الاولى: أن يكونا قطعيّ السند، الثانيه: أن يكونا ظنيّ، الثالثه: أن يكون سند العام قطعيّاً و الخاص ظنيّاً، و الرابعه:

العكس، و على أيّ حال إمّا يكون الخاص قطعيّاً من حيث الدلاله و جهه الصدور، أو يكون ظنيّاً من كليهما أو من إحداهما.

لا إشكال في ما إذا كان الخاص قطعيّاً من جميع الجهات الثلاث صدورا و جهه و

دلالة؛ إذ المفروض حصول العلم الذى هو غايه حجيه الظهور، من غير فرق بين كون العام قطعى الصدور أم ظئيه.

و اختلف العلماء فى ما إذا كان العام مقطوع الصدور و الخاص ظئيه، مع كونه مقطوع الدلالة و الجهه، و من مصاديقه تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، و منشأ الإشكال دوران الأمر بين رفع اليد عن أصله العموم فى عموم مثل «أوفوا بالعقود» و رفع اليد عن أصله العموم فى دليل اعتبار سند الخاص مثل قوله: خذ بقول الثقة، فإنّ كلاً منهما بلازم المؤدى ينافى الآخر و يطارده؛ فإنّ المفروض قيام قول ثقة على عدم وجوب الوفاء بعقد فلانى.

فمقتضى العموم الأول هو الوجوب، و حيث لا يحتمل دلالة الخاص و لا جهته احتمالاً آخر، لا محيص عن التصرف فى سنده و القول بأنّه غير صادر ليلزم تخصيص العموم الثانى، و مقتضى العموم الثانى هو القول بأنّه صادر، و حيث لا يحتمل فى دلالة و جهته أمراً آخر، لا محيص عن رفع اليد عن عموم «أوفوا» فى خصوص هذا العقد ليلزم التخصيص فيه، و عند الدوران بين التخصيصين لا مرجح لأحدهما على الآخر.

لا يقال المتعين تخصيص العموم الأول، و ذلك لأنّ دليل حجيه السند مقدّم طبعاً على دليل حجيه الظهور تقدّم ذات الدالّ على الدلالة، و لا تعارض بين السنتين فى رتبتهما، و إنّما ينقذح التعارض فى مرتبه الدالتين، و قد فرض فى هذه المرتبه الفراغ من حيث السند، و نحن لو كنّا قاطعين بالسند لتعين عندنا رفع اليد عن عموم العام بالخاص، لكونه قطعياً من سائر الجهات بالفرض، فكذلك الحال بعد فراغنا عن السند بالتعبّد فى الرتبه السابقه السليم عن المزاحم.

لأنّ نقول: أولاً سلّمنا التقدّم الطبعى، لكن لا نسلّم مثيريته؛ لأنّنا إذا عثرنا فى الرتبه المتأخره على مخالفه القاعده يسرى الشكّ و الترديد فى الرتبه السابقه، و لا يوجب السبق الرتبى محفوظيته عن طرفيه الترديد كما يشاهد ذلك فى الأمثله العرفيه للمقام.

و ثانيا:اللازم من هذا هو القول فى المتباينين الذين لا حيره فى معناهما لو قطعنا عن صدورهما بأن كان كلّ منهما فى وجه نصّيا
وفى اخرى ظاهرا،مثل «ثمن العذره سحت»و«لا- بأس بثمان العذره»حيث إنّ الأوّل نصّ فى عذره غير المأكول و ظاهر فى
المأكول،و الثانى بالعكس،فاللازم الاكتفاء بهذا و عدم عدّهما من المتعارضين الذين نرجع فى علاجهما إلى أخبار العلاج،مع
أنّهم لا يلتزمون به،و ثالثا:لا نسلم التقدّم الرتبى؛إذا المسلم تقدّم سند كلّ على دلاله نفسه،و أمّا على دلاله صاحبه فممنوع،فيقع
التعارض بين سند الخاص و ظهور العام.

لا- يقال:إمّا أن نقول بأنّ المعتمد فى باب الظواهر أصاله عدم القرينه أو أنّه أصاله الظهور،و الأوّل أصل عقلاى،و المراد به أنّ
الطبع الأوّلى للفظ و إن كان هو الاستعمال فى معناه و إرادته معناه منه،و لكن تغير عن هذا الطبع و صار لكثرة استعماله مع القرينه
فى غير معناه بلا- كشف،نعم تحقّق الكاشف له بوصف التجرد، فموضوع الكاشف هو اللفظ المجرد،و عند الشكّ فى حصول
هذا الوصف و عدمه يبنون على تحقّقه و عدم القرينه،و الثانى أماره عقلاىه و المراد به واضح.

و حينئذ نقول:لو أخذنا بسند الخاص يتحقّق لنا لفظ ناصّ على خلاف مدلول «أوفوا بالعقود»مثلا- بعمومه،و لو أخذنا
بعموم «أوفوا»لم يتحقّق لنا لفظ دال على خلاف«خذ بقول الثقة»نعم لازم الأخذ به رفع اليد عن قول ثقه خاص و هو غير الدلاله
اللفظيه فى قبالة،و معنى حجّيه عموم دليل السند أنّ احتمال عدم كون هذا القول قول الإمام مطروح،و هذا الاحتمال هو الذى
حكم عليه فى جانب «أوفوا» بأنّه يجب العمل بعمومه؛فإنّ مفاد الأصل العقلاى فى «أوفوا»أنّه يجب العمل على هذا العموم ما
دمت محتملا- لوجود القرينه على خلافه و عدمه،فإذا حكم بمقتضى الأوّل يطرح احتمال عدم القرينه فمعناه رفع اليد عن هذا
الحكم المرتّب عليه فيتحقّق الحكومه.

هذا بناء على الأوّل،و أمّا بناء على الثانى فأصاله الظهور حجّه مقيّده بعدم القرينه على خلافها،فوجود القرينه رافع لموضوع
حجّيتها،فيتحقّق الورود.

لأننا نقول: إننا لا- نتعقل الحكومه فى اللبئاء، كما لا نتعقل التخصيص؛ فإنّ بناء العقلاء إن كان على رفع اليد عن حكم الشكّ بالأعمّ من العلم و العلمى فهذا معنى ورود كلّ من العلم و العلمى على الأصل، و إن لم يكن بنائهم إلاّ على العمل بالأصل ما لم يعلم خلافه فهذا معنى إلغاء العلمى فى قبال الأصل، و ليس بين الأمرين واسطه، فلا معنى للحكومته، نعم للورود معنى محصّل فى كلّ من الأصل و الأماره، بمعنى أن يكون عقد موضوع الحجّيه فىهما بحسب الشأن و الاقتضاء مقيدا بعدم وجود القرينه المعتبره على الخلاف، و لكنّه خلاف الواقع الذى نجده من أنفسنا، فإنّا و إن كنّا لا نجد من أنفسنا موردا يقدم فيه الخاص على العام إذا كان الخاص قطعىّ الدلاله، و لكنّا لا نجد من أنفسنا أنّ هذا من باب قصور العام فى الحجّيه الذاتيه، بل من جهه تقديم ما هو الأقوى.

فتحصّل أنّ هنا طريقين لإخراج العامّ و الخاص عن المتعارضين، أحدهما:

تقدّم السند رتبه على الدلاله، ضروره أنّ التعبد بالظاهر إنّما يكون بعد الفراغ عن نسبه أصل اللفظ إلى المتكلم، المحلّ لابتلاء الإنسان من المولى و نحوه؛ إذ لا- معنى للتعبد بظاهر كلام غير صادر من متكلم أو متكلم غير محلّ ابتلاء الإنسان، و حينئذ نقول فى رتبه التعبد باسناد اللفظين لا معارضه؛ لعدم التعبد بالظاهر فى هذه الرتبه.

إن قلت: فكيف يصحّ التعبد بالسند مع عدمه بالظاهر؟

قلت: يكفى فى صحّته ملاحظه ترتبه كالعله الغائيه، و بعد التعبد بالسند يحصل التعارض بين التعبد بظاهر العام و نصّ الخاص، و لا معارضه بين التعبد و القطع، و قد عرفت الإشكال فى هذا الطريق.

ثانيهما: إنّنا نقول بعرضيه سند الخاص و دلالة العام، و إنّما المسلّم طوليه سند كلّ على دلالته، لكن نقول: الأخذ بالسند لا محذور فيه؛ فإنّ التعبد بظاهر العامّ إذا انتقض بواسطه لفظ ناصّ الدلاله بالدلاله المطابقه أو الالتزاميه بالمعنى الأخصّ فهو غير خارج عن الطريقه المرسومه المألوفه عند أبناء المحاوره، و الحاصل:

الأخذ بالسند موجب لوجود لفظ فى قبال العموم، و هذا غير محذور.

و أما الأخذ بالظاهر فلا يلزم منه لفظ مخصّص للسند، وإنما اللازم منه بالالتزام العقلي بالمعنى الأعمّ طرح السند، وهذا خارج عن ديدن المحاورة، وبالجملة، كما صار من المرسوم صرف ظهور لفظ بنصب قرينه لفظيّه متصلا بالكلام، كذلك من المرسوم أيضا إتيان العام ثمّ إتيان الخاص في قبالة في مجلس منفصل إذا كان المتكلم بصدد تقنين القانون و عدم الاقتصار على ذكر تمام مراداته في مجلس واحد، فإنّ القرائن المنفصلة في كلام هذا المتكلم يصير كالمتصله في كلام غيره.

و هل هذا لأجل عدم استقرار الظهور أو موضوع الحجّيه إلاّ بعد ملاحظه تمام المجالس كما هو الحال في المتصل في كلام غيره، أو لأجل تقديم الأقوى حجّيه على الحجّيه الذاتيه؟ الظاهر الثاني، و لازم الأوّل عدم صيروره العامّ حجّيه إلاّ بعد الفحص و عدم الظفر على المخصّص؛ لأنّ أصله عدم التخصيص لا تجرى إلاّ بعده، ثمّ لو فحص و عثر على مجمل يسرى الإجمال إلى العام؛ لعدم أصل يحرز عدم قرينته الموجود، كما لو اتّصل بالكلام ما يصلح للقرينته.

بل و كذا الحال لو عثر على مبيّن بحسب المعنى مجهول الحال بحسب السند؛ فإنّه بمنزله كلام موجود في الروايه مردّدا بين كونه من الإمام أو الراوى؛ فإنّ الأصل العقلاني هنا غير جار، و كذا لو علم الحكم المخالف للعام في موضوع مردّد بين مصداقته حتى يكون تخصيصا، و عدمه حتّى يكون تخصّصا، لا يمكن الحكم بالثاني و استكشاف حال الفرد؛ إذ كلّ من التخصيص و التخصّص على هذا خال عن المحذور؛ فإنّ رفع اليد عن العموم بالمخصّص القطعي ليس فيه محذور أصلا بناء على هذا.

و أما بناء على الثاني فالعام في ذاته حجّيه قد ألقاه المتكلم ليعمل بعمومه و ليكون قانونا و قاعده مطرده، و الفحص حينئذ لأجل أنّ المخصّص على فرض وجوده واقعا حجّيه، فالملزم هو احتمال الحجّيه لا- تتميم حجّيه العام، و لا- يوجب العثور على المجمل بحسب الدلاله أو بحسب السند إجمالا، فإنّ الحجّيه إنّما يرفع عنها اليد بالحجّيه، و المجمل ليس بحجّيه، و يكون تقديم التخصّص على التخصيص على

حسب القاعده، وحيث إنّ اللوازم المترتبه على الأول خلاف الواقع فالمتعين هو الوجه الثانى، فيفرق بين القرائن المتصله و المنفصله، فالأولى متممه، والثانيه من باب تقديم الحجّه على الحجّه.

ثمّ هذا الطريق الثانى هو المعوّل فى تقديم الخاصّ على العام و المخرج لهما عن موضوع التعارض، و لولاه لزم الأخذ فيهما بأخبار العلاج، كما هو مختار بعض، و هذا الطريق بعينه جار فى المطلق و المقيد المنفصلين أيضا بلا تفاوت، هذا تمام الكلام فى الخاص و العام و المطلق و المقيد.

و أمّا المتباينان فهما على أقسام أربعة، الأول: أن يكونا نصّيين فى تمام المدلول، و الثانى: أن يكونا ظاهرين كذلك، و الثالث: أن يكون كلّ منهما نصّا فى بعض المدلول و ظاهرا فى بعضه، و كانت النصوصيه مستنده إلى القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، و الرابع: هذا الفرض و كانت النصوصيه مستنده إلى القدر المتيقّن بحسب الخارج.

و قبل الخوض فى أحكام الأقسام لا بدّ من تقديم مطلب و هو أنّ ما تعارف من الجمع بين «افعل» و «لا بأس بالترك» و بين افعل كذا و افعل كذا بطرح ظاهر كلّ من الهيئتين بنصّ الاخرى ليس من باب تقديم النصّ على الظاهر حتّى يقال بمثله فى المادّه أيضا، و يجعل ذلك مؤيدا و شاهدا للجمع فى القسمين الأخيرين من المتباينين أيضا بتقديم نصّ كلّ على ظاهر الآخر.

توضيح الحال أنّ من الشائع المتعارف إطلاق هيهه افعل بلا نصب قرينه صارفه عن الوجوب فى موارد النذب اما لأجل أن لا يتركه المخاطب أو لغير ذلك، و كذلك استعمال هذه الهيئه بلا- نصب قرينه على التخيير فى موارد إمّا لأجل أنّه أفضل الأفراد، أو لرعايه الأنسب بحال المخاطب أو لغير ذلك.

و الحاصل قد تعارف عدم نصب القرينه فى البابين، و نحن و إن كنّا عند عدم العثور على القرينه الصارفه نحملهما على الوجوب و التعيين لا لمقدّمات الإطلاق، و لهذا لا نتوقّف فى مقام لا شكّ فى كون المتكلّم بمقام البيان أو الإهمال، بل لأجل الانصراف اللغوى و إن كان سرّه أخفيه المئونه كما تقدّم فى بابه، و لكن عند العثور

على القرينه الصارفه لا- يحتاج الحمل على الندب و التخيير إلى كثير مئونه و زياده كلفه و عنايه، حتى لو دار الأمر بين هذا التصرف في الهيئه و التقييد في الماده كنا نرجح التصرف في الهيئه لأقلية مئونه، حتى قال صاحب المعالم في الباب الأول بأنه صار من المجاز المشهور المساوي احتماله مع احتمال الحقيقه.

فتبين أنّ الوجه في التقديم هو هذا التعارف، لا ما يتخيل من أنّه تقديم النصّ على الظاهر، حيث إنّ «افعل» ناصّ في مطلق الرجحان و ظاهر في المنع عن الترك و «لا- بأس» ناصّ في عدم المنع و ظاهر في تساوى الطرفين، فيرفع ظاهر كلّ بنصّ الآخر، و هكذا لو قال مثلاً: «لو ظهرت فاعتق رقبه» و قال أيضاً: «لو ظهرت فصم ثلاثين يوماً» و علمنا من الخارج بوحده التكليف، فحينئذ كلّ من الهيئتين ناصّ في الصلاحيه للإجزاء و ظاهر في نفى الصلاحيه عن الغير، فيرفع ظاهرهما بنصّهما.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا القسم الأوّل و الثاني فلا- شبهه في كونهما داخلين في موضوع التعارض، إنّما الكلام في القسمين الأخيرين.

و ربّما يقال بناء على ما مرّ من حديث تقديم السند على الدلاله بالتفصيل بين هذين القسمين بالجمع في الأوّل منهما بتقديم نصّ كلّ على ظاهر الآخر و الرجوع إلى المرجّحات السنديه في الثاني منهما، بيان أنّه إذا كان القدر المتيقّن غير مستند إلى الخصوصيّات المحفوفه بالكلام كما في قوله عليه السلام: «ثمن العذره سحت» و قوله عليه السلام: «و لا بأس ببيع العذره» فإنّنا عند القطع بصدور هذين عن الحكيم لا- نتخيّر في حمل الأوّل على غير المأكول و الثاني على المأكول صونا لكلام الحكيم عن التناقض، و العلم الخارجى بأولويّه غير المأكول بالحرمة من المأكول.

و لكن عند عدم القطع لا نقول بجريان دليل التعيّد في كليهما ثمّ رفع التخيّر بمثل ذلك؛ فإنّه أمر مستنكر بعيد عن المحاوره و نلتزم في صوره القطع بأنّه اقتضت مصلحه لصدور الكلام بهذه الصوره من المتكلّم، و أمّا عند عدم القطع فليس دليل التعبد بهذه المثابه، بل يسرى التعارض إليهما.

و هذا بخلاف ما إذا كان القدر المتيقّن متّخذاً من قرائن المقام، فإنّ الحمل حينئذ

لا يخرج الكلام عن طريقه المحاوره، و يعترض بذلك على شيخنا المرتضى قدس سره حيث لم يفرق بين القسمين بالإرجاع إلى المرجحات السنديه.

قال شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته الشريفه: الحق مع شيخنا المرتضى قدس سره حيث أدرج القسمين في المتعارضين؛ لأن المعيار الذى يخرج به الكلامان المتنافيان عن المتعارضين كونهما بحيث لا- يكون جمعهما فى الكلام خارجا عن طريقه المحاوره، و نحن متى راجعنا أنفسنا لم نسمع و لا نسمع متكلمًا قطّ تكلم ب«أكرم العلماء» و«لا تكرم العلماء» مثلا فى مقام إرادته إكرام صنف و ترك إكرام صنف آخر منهم بدون نصب قرينه صارفه عن العموم داله على الخصوص.

فالمحذور الذى يلزم من أخذ السندين فى هذا القسم ليس إلا قريبا أو مماثلا للمحذور اللزوم منه فى القسم الآخر، و نحن و إن بنينا على صحه تقديم رتبه السند على الدلاله بقول مطلق لا يفيد فى هذا المقام؛ إذ وجود المحذور فى الرتبه المتأخره يمنع عن الأخذ بالسند فى الرتبه المتقدمه، فإن المستلزم للمحذور أيضا كالمحذور.

و هذا نظير ما إذا علمنا بطهاره الخشبه التى يغسل عليها الميّت بماء الغسل، فإنه إما يكون الماء غير متنجس بملاقاه بدن الميّت فيلزم التخصيص فى دليل «كل نجس منجس» و إما يكون الماء متنجسا و لا تكون الخشبه متنجسه بملاقاه الماء ليلزم التخصيص فى دليل كل متنجس منجس حيث إنّ صرف تقدم الدليل الأول على الثانى رتبه لا يعين ورود التخصيص على الأخير، بل يحصل الإجمال، هذا.

مع أنه لا وجه للفرق بين القسمين بعد اشتراكهما فى كونهما على خلاف القاعده، فإن كان التقدم الرتبى موجبا للأخذ بالسند فى أحدهما فلا- بدّ منه فى الآخر أيضا، فلا وجه للتفصيل، إلا أن يقال باختلاف مراتب خلاف القاعده، فإن أحدهما داخل فى المحاوره و لو بنحو بعيد منها، و الآخر خارج عنها رأسا، و الحاكم فيه العقل فقط، هذا و لكن الحق ما عرفت، و قد عرفت أنّ الوجه هو التعارض بين السندين.

و أمّا ما ذكره شيخنا المرتضى قدس سره من أنّ الوجه تعارض ظهور أحدهما المتيقن الاعتبار مع سند الآخر الغير المتيقن الاعتبار فلم نعلم له معنى محصلا؛ فإنه

إن كان المراد تيقن اعتبار أحدهما على سبيل الإبهام بواسطة دليل اعتبار مطلق الخبر، فمضافا إلى أنه لا معنى لحججه الأحد المبهم في ما لا يترتب عليه نفى الثالث- كما لو قام الخبران على طرفي النقيضين كالوجوب و عدمه، حيث إن عدم خروج الأمر منهما قطعي لا- يحتاج إلى التعيد، بل لا- يقبله-لا- معنى لمعارضته مع سند الآخر؛ فإن دليل الاعتبار إنما يدل على اعتبار المعينات، فإنما يتمحض دلالته على المبهم إذا تساقط المعينات بالتعارض، فيكون حدوث الأحد المبهم بعد سقوط الآخر المعارض بواسطة التعارض.

و كذا إن كان المراد تيقن اعتبار كل على فرض ترك الأخذ بالآخر؛ فإنه أيضا لا معنى لمعارضته بالآخر؛ لأن الفرض أن هذا صار علاجا عرفيا للتعارض و جمعا مدلوليا، كما أنه لو كان المراد تيقن الاعتبار الجائي من قبل دليل التخيير عند فقد المرجح و الترجيح عند وجوده، فمن الواضح أيضا عدم المعارضه، لكون الحكم بصدده علاجه بهذا النحو، و بالجمله، فهو قدس سره أعلم بما أفاد.

و قد تحصيل من جميع ما ذكرنا أنه ما لم يكن بين المدلولين جمع مرضي عند العرف فرفع اليد عن أحد المدلولين أو عن كليهما بالآخر ليس جمعا، بل طرحا للسند، و حينئذ فحيث لا- يمكن الأخذ بكلا- المدلولين فلا- محيص عن طرح أحد السندين، فيقع بينهما التعارض.

فلا بد من التكلم في مسأله تعارض الخبرين، و الكلام فيها يقع في مقامين:

مقتضى القاعده في الخبرين المتكافئين

المقام الأول: في ما إذا كان الخبران متكافئين لا يكون لأحدهما مزيه على الآخر.

و الثاني: في ما إذا كان أحدهما ذا مزيه على الآخر.

أمّا الكلام في المقام الأول فيقع في موضعين، أحدهما في ما تقتضيه القاعده مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في الباب، و الثاني في ما يقتضيه الأخبار.

أمّا الكلام في الخبرين المتكافئين على حسب ما يقتضيه القاعده فمحصيله أن حججه الخبر إما أن تكون من باب الطريقيه، و إما من باب السببيه، فإن قلنا بالأول فمقتضى القاعده التوقف في ما يختص به كل من الخبرين من المفاد و الأخذ بما

يشتركان فيه، فلو قام أحدهما على وجوب الظهر و الآخر على وجوب الجمعه فمقتضى القاعده التوقف فى ما يختص به كل من الخبيرين من المفاد الأخذ بما يشتركان فلو قام أحدهما على وجوب الظهر و الآخر على وجوب الجمعه فمقتضى القاعده التوقف فى المدلول المختص بخصوص كل خبر، و الأخذ بثبوت أحد المدلولين واقعا، و فائدته نفى الثالث، فلو كان ثبوت الثالث مقتضى استصحاب يصير محكوما، و لو كان مفاد دليل يصير معارضا.

فهنا دعويان: الاولى: لزوم التوقف فى المدلول المختص.

و الثانيه: لزوم الحكم بأحد المدلولين اللازم منه نفى الثالث.

و الدليل على الاولى أنه قد استقرّ بناء العقلاء فى طرقهم المعموله عندهم على التوقف فى صورته تعارض فردين من الطريق فى أمر، فيترددون و لا يحكمون بأنّ الإنسان فى هذا الحال ذا طريق تخيرى بمعنى أنه يتخير فى تعيين الحجّه بالبناء القلبى و الالتزام النفسانى على الأخذ بما شاء من الطريقتين، بل يحكمون بأنّ هذا الالتزام التزم بغير طريق و من باب المجازفه، فيكون هذا البناء بضميمه عدم الردع الشرعى حجّه شرعيه فى الطرق الشرعيه.

و من هنا تبين أنه لا فائده فى إطلاق أدلّه الحجّيه لصوره التعارض، فلا يفيد الإطلاق على فرض ثبوته ردعا لهذه الطريقه؛ لاحتياج الردع إلى التنصيص، فالإطلاق إنّما يحتاج إليه على فرض الإغماض عن هذه السيره.

و حينئذ نقول: إن قلنا بثبوت الإطلاق للأدله يثبت هنا حجّه تخيريّه، يعنى كلّ على تقدير الأخذ به و ترك الأخذ بصاحبه حجّه، و لا يلزم منه استعمال اللفظ الواحد فى معنيين؛ لأنّ الاختلاف إنّما هو فى اللب دون الاستعمال، كما هو واضح.

و أمّا إن قلنا بعدم الإطلاق لصوره التعارض لا بمعنى أخذ عدم التعارض فى موضوع الحجّيه ليخرجا عن تعارض الحجّتين، بل بمعنى عدم لحاظ حال التعارض لا إطلاقا و لا تقييدا كما هو الظاهر- حيث إنّ الظاهر أنّ الدليل إنّما هو إمضاء الطريقته العرفيه فى الأخذ بقول الثقة، و قد عرفت أنّ بنائهم على التوقف فى مورد التعارض- فحينئذ قد يقال: إنّ غايه الأمر قصور الهيئه عن شمول حال

التعارض و عدم إمكان الجمع، و قد تقرّر في محلّه ثبوت الإطلاق للمادّه بالنسبه إلى مورد فقد أحد الشروط المعتره عقلا في الهيئه التي منها إمكان الجمع، كما هو الحال في إنقاذ الغريقين الغير المقذور إلا احدهما، فيكون الحاكم بالتخير هو العقل، و هذا بعينه موجود في المقام، و حيث إنه لا- معنى للتخير في الحجّيه التي هي المسأله الاصوليه إلا جواز الأخذ بأيهما شاء، كان العقل أيضا حاكما بهذا المعنى.

قلت: فرق بين جعل الظاهري في الاصول و بينه في الطرق، فالأول يمكن شموله لجميع أطراف العلم الإجمالي، و لا يضرّه العلم بالخلاف حسب الواقع؛ لأنّ تمام الموضوع فيه هو الشكّ و هو موجود في كلّ طرف، و هذا بخلاف الطريق؛ فإنّ معناه أنّه لم يلحظ فيه سوى الإيصال إلى الواقع من دون رعايه مصلحه في سلوك نفسه أصلا، و هذا المعنى مقطوع الخلاف في كلا الطرفين، بمعنى أنّه يعلم أنّ كلا الطريقين المتعارضين ليس فيهما ملاك الحجّيه، بل الملاك مختصّ بأحدهما، فليس هاهنا مقام التزاحم.

نعم يبقى هنا ملاك واحد، و نسبته إلى كلّ من الطريقين الذين أحدهما مقتضاه على فرض الحجّيه تنجيز الواقع و الآخر إسقاطه على حدّ سواء، فتطبيقه على كلّ ترجيح بلا مرجّح، فيسقط كلاهما عن التأثير.

و الدليل على الثانيه أنّ موضوع الحجّيه في الطرق هو الكشف الحاصل منها و لو بألف واسطه غير شرعيّه، و ليس مفاد دليل الحجّيه لزوم الأخذ بالمفاد المطابقى حتى يلزم الاقتصار عليه، و حينئذ فلو سقط المدلول المطابقى عن الحجّيه إمّا لخروجه عن وظيفه الشارع، و إمّا لأجل مانع- كما في المقام- فالكشف الحاصل منه بالنسبه إلى المدلول الالتزامى بنفسه فرد من موضوع الحجّيه غير منوط بحجّيه المدلول المطابقى، فتخصيص دليل الحجّيه بالنسبه إليه يكون بلا وجه.

و من هنا ظهر أنّ نفى الثالث لا يحتاج القول به إلى القول بحجّيه الأحد المبهم، بل يستقيم مع عدم القول به أيضا؛ لما عرفت من أنّه مقتضى حجّيه المعيّنين في المدلول الالتزامى يعنى بالأعمّ ممّا بعد في الدلاله اللفظيه و غيره، هذا ما يقتضيه القاعده بناء على القول بالطريقه.

و أما على تقدير اعتبار الأخبار من باب السببيّه فالمصرّح به فى كلام شيخنا المرتضى و المحقّق الخراسانى قدّس سرّهما أنّ المقام حينئذ من قبيل التراحم، و حكم العقل فيه التخيير؛ لعدم الأهمّيّه فى أحدهما، و مقصودهما التخيير فى الأخذ و الالتزام؛ لأنّ هذا معنى التخيير فى الحجّيّه التى هى المسأله الاصوليّّه، و هذا بإطلاقه محلّ نظر، و توضيح الحال يحتاج إلى ذكر الأقسام المتصوّره فى القول بالسببيّه.

فنقول و على الله التوكّل:

تاره يقال لدفع محذور تحليل الحرام و تحريم الحلال الذى أورده ابن قبه على التعلّب بالخبر بأنّ الحكم الواقعى يدور مدار قيام الحجّه، و هذا المعنى غير معقول، يعنى لا- يمكن حصول العلم أو الظنّ بأمر يعلم الإنسان بتوقّف ثبوت ذلك الأمر على علمه أو ظنّه.

و اخرى يقال بأنّ الخطاب الواقعى لا- يتوقّف على حصول العلم و الحجّيّه فعلا بل يتعلّق بمن يعلم الله أنّه يصير ذا علم و ذا حجّه، و هذا معقول و لكنّه مجمع على بطلانه، لقيام الضروره و الإجماع على أنّ لله تعالى فى كلّ واقعه حكما يشترك فيه العالم و الجاهل و من قام عنده الحجّه و غيره.

و ثالثه يقال بأنّ لله حكما واقعا يشترك فيه كلّ الناس، و لكن هذا الحكم يصير شأنا فى حقّ من يقوم الحجّه على خلافه، فيكون قيام الحجّه على الخلاف موجبا لحدوث مصلحه فى المؤدّى غالبه على ملاك الحكم الواقعى، و أمّا الحجّه الموافقه فلا تأثير فيها أصلا، نعم يكون مانعا عن المانع أعنى الظنّ بالخلاف، فتكون الحجّيّه فى الموافقه من باب الطريقيّه، و فى المخالفه من باب السببيّه، و لا مانع من جمعهما فى خطاب واحد.

مثاله أنّه لو أمر المولى عبده بإنقاذ أبنائه، فلم يلتفت العبد أو لم يعرف الأبناء فرأى المولى جماعه غريقين كلّهم أبيض القلنسوه بعضهم بنوه و بعضهم مطلوب الإنقاذ من أجل بياض القلنسوه، فله أن يجمع الكلّ تحت خطاب واحد و يقول لعبده: أنقذ هؤلاء الابيض القلنسوه.

و رابعه يقال بأنَّ لله تعالى أيضا حكما واقعيًا يشترك فيه العالم و الجاهل و لا يتغيّر هذا الحكم بقيام الخبر على وفاقه أو خلافه، و لكن في التدنّين القلبي على طبق مضمون الخبر مصلحه يتدارك بها المصلحه الفائته، أو المفسده الواقعه فيها من ناحيه الواقع.

فإن قيل بالوجه الثالث فتاره يفرض الخبران في مورد واحد و اخرى في موردين، و على كلّ حال تاره يكونان مثبتين و اخرى يكون أحدهما مثبتا و و الآخر نافيا.

فإن كانا في مورد واحد و كانا مثبتين مثل أن يكون أحدهما دالّا على وجوب الجمعه و الآخر على حرمتها، فإن كان أحدهما مطابقا للواقع فالآخر المخالف يحدث له مصلحه في المؤدّي تغلب على مصلحه الواقع، فيصير الفعل مردّدا بين الوجوب و الحرمة، و المرجع فيه التخيير بحكم العقل، و ليس هذا من باب التزاحم بشيء.

و إن كانا مخالفيين للواقع بحسب الواقع فاللازم لغويّه كليهما؛ لأنّ كلّ من الخبرين يقتضى إحداث المصلحه الملزمه في أحد طرفي النقيض على خلاف ما يقتضيه الخبر الآخر فاللازم سقوط كليهما عن الأثر و صيروره كلا طرفي الفعل و الترك جائزا، و ليس هذا أيضا من التخيير في المسأله الاصوليه الذي يحكم به العقل من باب التزاحم بين الحجّتين.

و إن كانا في مورد واحد و كان أحدهما مثبتا و الآخر نافيا مثل أن يدلّ أحدهما على حرمة الجمعه و الآخر على إباحتها فإن كان بحسب الواقع أحدهما مطابقا فالآخر المخالف هو المؤثّر، و حيث إنّه مشتبّه يتردّد أمر الفعل بين الإباحه و الحرمة، و مقتضى العقل فيه البراءه، و على تقدير كونهما حسب الواقع مخالفيين يلزم لغويّه كليهما، فيبقى الفعل و الترك كلاهما جائزين.

و إن كانا في موردين كأن يدلّ أحدهما على وجوب الظهر و الآخر على وجوب الجمعه مع العلم بأنّ الواجب واقعا أحدهما فكّل من الخبرين بالمدلول الالتزامي يدلّ على نفي مفاد الآخر فيرجع التعارض إلى المورد الواحد، فمقتضى أحدهما

وجوب الظهر و مقتضى الآخر عدم وجوبه، وهكذا الجمعه.

فإن كان أحدهما مطابقا فالمخالف هو المؤثر، فيتردد أمر كل من الفعلين بين الوجوب و عدمه، و حيث إن أحدهما واجب يجب الاحتياط، و إن كانا مخالفين يرجع أمر كل من الفعلين إلى الإباحه بعد تساقط مقتضى الإلزام و مقتضى عدم الإلزام.

فقد تحقّق أنّه لا ينجز الأمر فى شىء من الصور إلى التراحم فى الحجّتين المقتضى لتخيير العقلى بين الالتزامين كما هو ظاهرهما قدّس سرّهما.

و إن قيل بالوجه الرابع فإن قيل بعموم المصلحه حتّى فى التدينّ القلبي على طبق مضمون الخبر المطابق فعند التعارض يتعيّن العمل بمؤدى المحتمل المطابقه ملتزما به لو كان، و إلاّ فالتخيير بين كليهما ملتزما به، فحينئذ يتمّ ما ذكره قدّس سرّهما، و كذا إن قيل باختصاص المصلحه بخصوص الخبر المخالف، حيث إنّ الدليل ليس إلاّ العقل دفعا لمحذور تحليل الحرام و تحريم الحلال الذى أورده ابن قبه على التعبد بالخبر، و هو يندفع بمجرد ذلك.

و لهذا قال شيخنا المرتضى قدّس سرّّه لو أتى بالصلاه مثلا- بلا سوره على طبق أحد الخبرين ثمّ انكشف فى الوقت وجوبها وجبت الإعادة؛ إذ لا تفويت هنا حتّى يجب بحكم العقل تداركه، و على هذا فلا بدّ فى المخالف أيضا من التفكيك بين التدينّ بالمدلول المطابقى و الالزامى، فما لا- محيص عنه فى حكم العقل هو الأوّل، فلا وجه للقول به فى الثانى، و على هذا فإن كان الخبران واقعا كلاهما مخالفين فى التدينّ بكلّ مصلحه ملزمه، و حيث لا يمكن الجمع تعيّن التخيير، و إن كان أحدهما مطابقا كان التخيير بين ذات العمل فى المطابق و التدينّ فى المخالف، و حيث اشتبهت تعيّن اختيار أحدهما ملتزما به على أنّ الخبر صادر صادق على تقدير المخالفه.

هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل مع قطع النظر عن الأخبار الواردة فى المقام.

الكلام فى الخبرين المتكافئين بالنظر الى الأخبار الواردة فى المقام

و أمّا بالنظر إليها فهل يحكم بالتخيير أو التوقّف أو الأخذ بما يوافق الاحتياط؟ قد اختلفت الأخبار فى ذلك، فيظهر من بعض منها التخيير و أنّه «بأى من الخبرين أخذت من باب التسليم وسعك»

و يظهر من بعض آخر أنه يجب إرجاء الوقعه و تأخير الأمر إلى لقاء المعصوم عليه السلام و التوقف عن العمل بشيء من الخبرين.

و يظهر من واحد منها و هي مرفوعه زواره أنه: لو كان أحد الخبرين موافقا للاحتياط تعين هو للأخذ، و إلا فالتخير.

و العمده ملاحظه الحال بين الطائفتين الاوليين، و أمّا الأخيره فعلى فرض تسليم السند فالأمر فيها سهل؛ إذ الظاهر ذكر ذلك فيها فى عداد المرجحات، و نحن إذا أقمنا شواهد على كون جميع المرجحات المذكوره فى أخبار الترجيح محموله على الاستحباب كان الأمر فى هذا أيضا سهلا.

فالعمده ملاحظه الاوليين، و قد استراح شيخنا المرتضى قدس سرّه بحمل الطائفه الأمره بالتوقف على زمان التمكن من لقاء المعصوم عليه السلام بقرينه جعل الحكم فيها مغيا بذلك بخلاف الثانيه الدالّه على التخير، حيث إنّها إما غير مغيا أو مغيا بلقاء القائم عجل الله فرجه، فيظهر منها التفصيل بين زمانى الحضور و الغيبه بالتوقف فى الأول و التخير فى الثانى.

و قال شيخنا الاستاد دام بقاءه: إنّ الظاهر أنّ الأمره بالتوقف ناظره إلى مقام التمييز و الرجوع إلى الاستحسانات العقلية فى فهم الصادر من الخبرين عن غير الصادر، أو تعيين المراد منهما على وجه يرفع التناقى من البين بالظنون الاستحسانيه الغير الراجعه إلى الظاهر اللفظى و المفهوم المتعارف العرفى، كما هو دأب الناس و ديدنهم عند ورود الخبرين المتناقين عليهم.

و أمّا الأخذ بأحدهما فى مقام العمل ابتداء بدون إعمال رأى و استعمال نظر فى مرحله تشخيص السند أو الدلاله، بل على نحو الجزاف و على طبق المشيّه و الإراده فليس أمرا شائعا، بل قد عرفت أنّ الشائع المتداول عندهم هو التوقف و عدم الاختيار بالإراده و كون ذلك عندهم أخذا بالجزاف.

أمّا أخبار التوقف فهى ناظره إلى دستور مقام العمل، حيث إنّ المكلف يحتاج فى هذا الحال عملا إلى دستور يرجع إليه فى عمله، فجعلوه له الأخذ بأيّهما شاء من

باب التسليم للأئمة و الانقياد لهم عليهم السلام، فالأخبار الاول تسدّ باب الاجتهاد و استعمال الرأى، و الثانيه تعين الوظيفه العمليه.

فإن قلت: هذا لا- يتأتى فى المقبوله، حيث إنّ المفروض فيها الاحتياج إلى العمل؛ لفرض وقوع المنازعه فى الدين أو الميراث، و كذلك ما فى بعض أخبار التوقف من قوله عليه السلام: «لا يعمل بواحد منهما» حيث إنه صريح الناظرية إلى مقام العمل.

قلت: أمّا المقبوله فحيث إنّ السائل فى مقام رفع الخصومه و المنازعه، و هو لا- يتحقّق بالتخير؛ إذ المنازعه بعد بحالها، فإنّ كلاً يختار ما يناسب مقصوده فتبقى المنازعه بحالها، فلا- محيص عن الترجيح، فبعد فقد المرجّحات المنصوصه لا- ثالث لأمرين، أحدهما: التوقف و إرجاء الواقعه إلى زمان تبيّن الحال و كشف الالتباس، و الثانى: استعمال الظنون و الاستحسانات و تشخيص الصادر عن غيره و جعله ميزاناً لرفع الخصومه، و هو المحذور الذى أشار إليه بقوله عليه السلام: فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات، فسماه اقتحاماً فى الهلكه.

و أمّا الخبر الآخر فيجرى فيه البيان المذكور أيضاً بعد ما عرفت من كون المتداول ليس هو العمل الجزافى بأحدهما، بل العمل بعد استعمال رأى و نظر فى رفع التنافى، فينصرف بهذه القرينه إلى الثانى، فلا ينافى ما أثبتته أخبار التخير من العمل بأيهما من غير سابقه إعمال الرأى، بل من باب التسليم و الانقياد.

و أمّا الخبر الطولانى المروى فى العيون عن مولانا الرضا سلام الله عليه حيث يتوهم أنّ له لسان حكومه على أخبار التخير حيث ذكر فيه أنه: إذا كان أحد الخبرين مشتملاً على النهى الكراهى و الآخر على الرخصه فى ارتكاب المنهى فهذان هما اللذان بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك الاختيار، فيعلم منه اختصاص أخبار التخير بباب المكروهات و المستحبات.

و الجواب أنّ المراد من الحديثين المختلفين المعنون بهما فى صدر الخبر ما يشمل الاختلاف البدوى الحاصل بين مثل العامّ و الخاص أيضاً بقرينه ذكر هذا الفرد فى الذيل، حيث إنّ «لا تفعل» و «لا بأس بالفعل» يكون بينهما جمع عرفى، و إذن

فالمقصود من الخبر تعداد موارد رفع الحيره إمّا من ناحيه السند بأخذ المرّجحات المنصوصه، و ذكر منها موافقه الكتاب و موافقه السنّه، و إمّا من ناحيه الدلاله، و ذكر منها هذا الفرد الذى يكون بينهما جمع مقبول عرفى، فما خرج عن الصورتين ما لم يكن فى البين مرّجّح منصوص و لا- جمع مقبول عرفى و امر فيه بالتوقّف و الكفّ و التثبت يعنى عن التعرّض لرفع التنافى إمّا سندا و إمّا دلالة بالآراء و الظنون و الاستحسانات و القرينه مضافه إلى ما مرّ فى الأخبار الأخر من عدم شيوع العمل الجزاء فى قوله عليه السلام فى هذا الخبر عند أمره بالتوقّف: «و لا تقولوا بأرائكم»، و بالجمله لا أرى فى الأخبار ما يأبى عن هذا الحمل.

ثمّ على فرض تنزيل أخبار التوقّف على مقام العمل فهل المراد منه ما يستلزم الاحتياط فى العمل أو يلائم مع البراءه العمليه؟. صرّح شيخنا المرتضى قدّس سرّه بالأول.

و فيه نظر؛ فإنّ متعلّق التوقّف على هذا امور: القول بالرأى، و الأخذ بأحد الخبرين تعيينا، و الأخذ به تخييرا، و هذه الامور كلّها كما يمكن التوقّف فيها مع الاحتياط فى مقام العمل، يمكن أيضا مع البراءه العمليه، كما هو واضح.

فإن قلت: حذف المتعلّق يفيد العموم، فيدخل تحت الأمر بالتوقّف التوقّف فى مقام العمل عن الإقدام على الشبهه.

قلت: إطلاق التوقّف الذى هو مقابل الحركه سمت الفعل إنّما يصحّ فى خصوص الشبهه التحريميه لا مطلق الشبهه الأعمّ منها و من الوجوبيه.

و هاهنا امور ينبغى التنبيه عليها.

بناء على التخيير هل يختص بالمجتهد ام يشمل المقلد

الأول: بناء على التخيير، فلا إشكال أنّه وظيفه القاضى فى ما إذا تعارض الخبران فى ميزان فصل الخصومه و هذا واضح.

و أمّا فى الفروع العمليه التى يشترك العمل بين العامى و المجتهد و إنّما نصيب المجتهد فيها الإفتاء فهل اللانزم هو تخيير المجتهد فى مقام الإفتاء فيفتى بمضمون ما اختار و هو حكم تعيينى، فيختص التخيير بالمجتهد فى عمله و فى إفتائه، أو أنّ اللانزم على المجتهد إدراج المقلد فى موضوع من جاءه الخبران المتعارضان بعرض الخبرين

عليه ثم إفتاؤه بالتخير في الأخذ بأى الخبرين شاء المقلد، أو أن المجتهد يجوز له اختيار أى الطرفين شاء؟ الظاهر هو الوجه الأخير.

لا يقال: بل المتعين هو الإفتاء بالتخير؛ لأنّ المقام موضوع قبل الاستحضار التفصيلي؛ لأنّ المقصود من المجيء هو المجيء على نحو المتعارف كما في الأخبار الغير المتعارضة، فالتكليف الواقعي في حقه كمجتهده هو التخير في الأخذ، فالفتوى بالتعيين في المسألة الفرعيه حكم بغير ما أنزل الله.

لأننا نقول: ليس الموضوع نفس المجيء كما في الممثل به، بل هو التعارض، وحاله حال اليقين والشك في الاستصحاب، فكما لا يكتفى بوجودهما للمجتهد في حقّ المقلد، بل لا بدّ من تحقّقهما له فعلا، فكذلك الحال في التعارض، و إذن فالمجتهد لكونه موضوعا يندرج تحت الخطاب، وإذا عمل بهذا التكليف التخيري وأخذ بأحد الخبرين كان له الإفتاء بمضمونه وهو أنّه حكم الله تعيينا في حقّ جميع الناس.

فإن قلت: بعد إرجاع هذا الخطاب إلى العمل كخطاب «صدق» حيث إنّه التصديق العملي لا الجناني فحال هذا التخير حال التخير في خصال الكفّاره و شبهها من المسائل الفرعيه، غايه الأمر ضميمة الالتزام والتدين في المقام أيضا في الطرفين، فكما أنّه ليس للمجتهد الإفتاء إلا بالتخير في مسأله الخصال، فكذا في المقام.

قلت: نعم، ولكنّ الفرق أنّ نفس الفتوى أيضا عمل، فيقع تحت التخير، وكما أنّ عمل الجوارحي يتعلّق بالمتعين أبدا، وكذلك الفتوى أيضا إذا وقع تحت التخير فهو يتعلّق لا محاله كالعمل بالمتعين، وأما مسأله الخصال فالتخير فيها إنّما هو في المفتى به و متعلّق الفتوى.

و بالجمله، كما أنّ المجتهد مخير في المقام بين العمل بهذا أو ذاك، كذلك مخير بين الفتوى بهذا أو ذاك، هذا على تقدير عدم إدراجه للمقلد في الموضوع، و له أيضا ذلك بعرض الخبرين عليه ثمّ إفتائه بالتخير في المسأله الاصوليه، هذا.

بناء على التخير هل هو ابتدائي او استمراري

الثاني: بناء على التخير هل هو ابتدائي بمعنى أنّه لو ابتلى بتلك الواقعه في وقت

آخر ليس له الأخذ بغير ما اختاره في الوقت الأول، أو أنه استمراري، فله الاختيار في كل وقت؟.

قد يقال بالثاني نظرا إلى إطلاق قوله عليه السلام: تخير أحدهما، أو: بأيهما أخذت وسعك، لكل وقت ابتلى فيه المكلف بالواقعه، و على فرض الإغماض عن الإطلاق و أنه حكم المتخير، و لا تحيّر بعد الأخذ بأحد الخبرين لنا استصحاب بقاء التخيير، و هو حاكم على استصحاب الحكم المختار، هذا ما يقال.

و فيه نظر؛ إذ الظاهر من قولك: خذ بهذا أو ذاك، إحداث الأخذ، و أما بعد الأخذ ففي الأزمنة المتأخره و إن كان يقال: فلان آخذ بقول فلان، لكن لا يقال:

أخذ أو يأخذ، كما لا يقال على من بقى على هيئه القيام: إنه قام فلان أو يقوم و إن كان يقال: إنه قائم، نعم بعد التجريد عن معنى الحدوث يقال: يقوم أو يقعد، و إلا فيقال: هو باق على قيامه أو قعوده السابق، فكذا الحال في الالتزام و الأخذ القلبي.

و إذن فلا- معنى للتخيير في حاله البقاء على الالتزام بأحد الخبرين بين حدوث هذا الالتزام أو ذاك، نعم يتصور التخيير بين بقاء هذا الالتزام و حدوث ذاك، لكنّ الجمع بينهما في إنشاء واحد مستلزم لجمع اللحاظين في لحاظ واحد.

و من هنا اتضح أنه لا معنى للاستصحاب أيضا، فإنّ التخيير بمعنى بين الحدوثين غير ممكن، و بمعنى بين البقاء و الحدوث أمر مغاير للموجود السابق، فليس وجوده في اللاحق بقاء لشخص الحكم السابق.

فإن قلت: لا نستصحب التخيير، بل نستصحب جواز الأخذ بالخبر الآخر الغير المختار في الوقت الأول، فإنه كان جائز الأخذ سابقا و الآن نشكّ فيه، فمقتضى الاستصحاب بقاؤه.

قلت: جواز الأخذ به كان ثابتا في السابق من باب أنه أحد عدلى التخيير، و بعد الأخذ بعدله الآخر ارتفع ذلك التخيير لا محاله، فارتفع ذلك الجواز أيضا، فالجواز لو كان في اللاحق كان شخصا آخر غير مرتبط بشخص الجواز السابق.

فإن قلت: ما ذكرت سلّمناه، و لكن الالتزام أمر اختياري، فيجوز للإنسان رفع

اليد عنه فيصير متحيراً كأول الأمر، فيمكن في حقه التخيير بين الحدوثين.

قلت: إن كان مرادك الأخذ بالإطلاق لا- مانع منه عقلاً- لو ساعده ظاهر اللفظ عرفاً، وإن كان مرادك الاستصحاب، فلا يجوز لارتفاع شخص الحكم السابق بواسطة تخلل حاله البقاء على الالتزام، وقد اعترفت بعدم تمسك التخيير بين الحدوثين في حاله، فالتخيير على تقدير ثبوته عند رفع اليد عن الالتزام السابق يكون أمراً حادثاً، وليس بقاء للحادث السابق.

و الحاصل أن استصحاب الحكم معلقاً على العنوان كعنواني المسافر أو العادل و إن كان يفيد و لو بعد تخلل حاله الضدّ مثل حاله الحضر و الفسق، و لكنّه في ما إذا شكّ في بقاء الحكم على العنوان الكلّي أو ارتفاعه بالنسخ، و أمّا لو لم يكن الشكّ في النسخ و كان المقصود إبقاء الحكم الثابت للشخص فلا يفيد الاستصحاب معلقاً على العنوان؛ إذ هو غير مفيد بحال هذا الشكّ، و استصحاب الشخص قد انقطع بطرؤ حاله الضدّ.

المقام الثاني في ما إذا كان لأحد الخبرين مزيه على الآخر، و الكلام فيه يقع في أمرين:

هل يجب الترجيح بواسطة وجود المزيه في أحد الخبرين

أحدهما: هل يجب الترجيح بواسطة وجود المزيه في أحد الخبرين أو لا؟،

الثاني: على فرض ذلك هل يقتصر على مزايا مخصوصه أو يتعدى إلى كلّ مزيه.

أمّا الأمر الأول:

إشاره

فالمشهور وجوب الترجيح، و قبل الشروع في الاستدلال لا- بدّ من تأسيس الأصل في المسأله، فنقول و على الله تعالى التوكّل: الكلام تاره على الطريقيه و أخرى على السببيّه.

أمّا على الطريقيه فقد عرفت أنّه سواء قلنا بإطلاق أدلّه حجّيه الأخبار أم لم نقل لا- يمكن الحكم بالحجّيه في حال التعارض؛ لوجود السيره على التوقّف في المدلول

المطابقى، و على فرض الإغماض فإن كان لها إطلاق ثبت التخيير، و إن لم يكن كما هو الحق فليس هنا باب التزاحم؛ للعلم بكذب أحدهما، فيعلم أن الطريقيه التي هي مناط الحجيه ليست بمحفوظه في كلا الخبرين حتى يستقل العقل بالتخيير في الأخذ و الامتزام، و تعيين كل منهما ترجيح بلا- مرجح، فيكون كل منهما على حسب الأصل الأولى غير حجّه، كما قرّر في محلّه أن الأصل عدم الحجيه.

فاعلم أنه لا- فرق في ما ذكر بين حال وجود المزيه في أحد الطريقيين و عدمه؛ فإن بناء العرف على التوقف لا يختلف باختلاف ذلك، كما يعلم بمراجعتهم، و على فرض الإغماض فإن كان إطلاق ثبت التخيير أيضا، و إلا- كما هو الحق ثبت التوقف في المدلول المطابقى بعين التقريب المتقدم حرفا بحرف، هذا بحسب الأصل الأولى.

و أقميا بعد الأخذ عن الشرع في خصوص باب الأخبار و أن المرجع في المدلول المطابقى أيضا ليس هو الأصل المطابق لأحدهما، و لا هو مرجح، بل المرجع و الحجّه يكون في ما بين الخبرين، و لكن لم يعلم في صورته وجود المزيه أن الشارع يحكم بالتخيير أو بالتعيين، فهل الأصل في هذا التقدير يقتضى ما ذا؟.

لا- شك أن المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجيه، و نحن و إن قلنا في المسأله الفرعيه بالبراهه عن التعيين عند الدوران بينهما و إن لم نقل بذلك فيه أيضا لا- بد أن نقول ها هنا بالتعيين؛ لأن الحجيه الشرعيه لا يخلو عن النسبه إلى الشرع، فعند الشك في الحجيه تكون النسبه تشريعا؛ إذ قد نسبنا إلى الشرع ما نشك أنه من الشرع، فيكون حراما قطعيا.

و مع قطع النظر عن ذلك أيضا لا يستريح العقل عن احتمال العقوبه إلا بالقطع بالحجيه، و الاستناد إلى الأمر المشكوك الحجيه غير مجد لما هو مهمّ العقل من تحصيل المؤمن القطعى و الفراغ اليقيني؛ إذ هو بعد احتمال مطابقه ذى المزيه مع التكليف الواقعى و القطع بحجتيه محتمل للحجّه على التكليف و إن كان محتملا للمؤمن منه أيضا؛ لأنه على تقدير حجيه غير ذى المزيه يكون هو مؤمنا، و من المعلوم أن احتمال الحجّه كاف في حكم العقل بالاشتغال، و بعد حكمه بالاشتغال

لا يقنع إلا بالفراغ القطعي، ولا يكتفى بالمؤمن الاحتمالي، وهذا واضح، هذا.

و قد قرّر شيخنا المرتضى قدس سرّه أيضا الأصل على الطريقيه كما ذكرنا و جعله التعيين، و لكن بيان آخر لا يخلو من شيء و هو أنه قدس سرّه بعد أن ذكر أنّ الأصل الأوّلي هو التوقّف قال: و مرجع التوقّف أيضا إلى التخيير، بمعنى أنّه لو بنينا على أنّ الأصل في مورد الخبرين مطلقا ساقط عن الحجّيه، أمّا المخالف لهما فواضح، و أمّا المطابق لأحدهما عقليا كان أم شرعيا فقد استفدنا من الشرع أيضا إغائه و أنّه ليس بمرجع و لا مرجح للخبر المطابق له، و بعد استفاده ذلك فالمتعيّن لا محاله هو التخيير عند فقد المزيّه؛ إذ لو فرض سدّ باب الحجّيه على المكلف من ناحيه الخبرين أيضا يلزم مساواته مع الحيوانات، فإنّه لا محاله برىء الذمّه عن الواقع؛ لفرض عدم الحجّيه عليه على تقدير ثبوته، و لكن هو لا يستند في براءه ذمّته إلى مستند، كالحيوانات، فإنّها أيضا فارغه عن حمل التكليف بدون الاستناد في ذلك أيضا إلى مستند، فحيث لا بدّ من التفاوت فلا بدّ من جعل أحد الخبرين على وجه التخيير في حقّه حجّه.

ثمّ بعد تمهيد هذه المقدمه قال: فالحاكم بهذا التخيير في صورته التعادل إمّا الشرع و إمّا العقل، أمّا الشرع فقد قيد التخيير في لسانه بعدم وجود المزايا، و أمّا العقل فكذا، و ذكر ما قلنا.

و أنت خبير بأنّه لا- يحتاج المقام إلى هذه التجشّمات، بل يكفي ما قلنا من أنّه بعد أن أخذ الشارع الأصل الأوّلي من يدنا في خصوص الأخبار و ألزمتنا بالأخذ بأحد الخبرين و دار الأمر بين جعل المعين حجّه أو المخير، فحينئذ إذا استفتينا العقل في هذا الشكّ كان الحكم هو التعيين كما عرفت، هذا كلّ على الطريقيه.

في المتزاحمين

و أمّا على السببّيه فالمقام من قبيل المتزاحمين مع احتمال الأهميه في أحدهما، فلا بدّ من التكلّم في كلّ المسأله، فنقول و على الله التوكّل: إنّ يظهر من شيخنا المرتضى أنّ حكم العقل هو التعيين، و اختار المحقّق الخراساني قدس سرّه التفضيل بين ما إذا كان منشأ الاحتمال احتمال أشديّه المناط في أحدهما فالحكم هو

التعيين، و بين ما إذا كان احتمال التصادف مع واجب آخر فى أحدهما دون الآخر، فالحكم هو التخيير؛ لأصالة البراءة عن ذلك الواجب الآخر المحتمل.

و تحقيق المقام أن يقال أولاً: تارة يقال بإطلاق الهيئه فى كل من الواجبين مثلاً لحال التراحم، و اخرى يقال بعدمه و كونه حيثياً جهتياً من هذه الجهات و إن كانت بصدد الفعلية من الجهات الراجعة إلى الأغراض الشرعية.

فإن قيل بالأول يعنى أن إطلاق الأوامر و النواهي ناظر إلى حال القدره و العجز و أمثالهما مما يعتبره العقل شرطاً فى حسن توجيه الخطاب، غايه الأمر أن العقل يقيّد الإطلاق بحال القدره و نحوها مما يصحّ معه الخطاب دون ما يقبح، فيتحصّل من الإطلاق مع هذا المقيّد المنفصل العقلى خطاب لئى مقيد بحال القدره و نحوها، فتكون القضية اللبّيه الشرعية: أنقذ هذا الغريق إن قدرت، و أنقذ هذا الغريق إن، قدرت و على مقدار العجز لا خطاب أصلاً، فلا سبيل إلى استكشاف الصلاح فى الزائد عن مقدار القدره أيضاً.

فلا يعلم المكلف العاجز عن الجميع بأنّ هنا غرضين للمولى لا بدّ من فوت أحدهما، و يكون إغماضه عن أحدهما فى الموالى العرفيه صبراً على المكروه، و التراحم فرع هذا العلم.

نعم يعلم بأنّ فى هذا على تقدير ترك ذاك مصلحه و كذا فى ذاك، فلو أدرك أحدهما ما فات هنا من مولاة غرض.

وجه ما ذكرنا من عدم استفادة الغرضين حينئذ عند عدم القدره على الجمع أنّ طريق استكشاف الصلاح الذى يعبر عنه فى لسان أهل هذا العصر و ما قاربه بإطلاق الماده إنّما هو الإراده اللبّيه المستكشفه بالإراداه الصوريه المفاد بالهيئه، فالهيئه تدلّ على الإراده اللبّيه، و حيث قد قرّر من مذهب العدليه ملازمه الإراده للصلاح فى المتعلّق فيدلّ عليه أيضاً ضروره أنّ الدالّ على أحد المتلازمين دالّ على الآخر، و إذا فرضنا تخلف الدالّ عن المدلول الأولى أعنى الإراده اللبّيه فى مورد فلا دلالة له على ملازمه حتّى يدخل تحت الحجّيه.

فلو أخبر الثقة عن حياه زيد و نحن نعلم بطول لحيته على تقدير الحياه، و علمنا بكذب هذا الإخبار بالنسبه إلى الحياه فليس هنا كشف بالنسبه إلى الطول حتى يدخل تحت دليل حجتيه مطلق الكشف الحاصل من قول الثقة، و هذا في اللازم المساوى كالمثال المذكور واضح.

و كذا في اللازم الأعم، فإذا أخبر بوجود زيد في الدار و لازمه الأعم وجود الإنسان فإذا علمنا بكذبه في الإخبار بوجود زيد لا يبقى هنا كشف بالنسبه إلى وجود الإنسان حتى يشمل دليل الحجتيه.

و بالجمله، التفكيك بين المتلازمين في الطرق في الحجتيه إذا كانت الملازمه بين الواقع مع الواقع لا الحجتيه مع الواقع إنما هو في ما إذا كان الكشف الحكائي عن اللازم محفوظاً؛ فإن الحجتيه في اللازم غير مترتبة على الحجتيه في الملزوم، و أما الكشف عن اللازم فلا شبهه في ترتبه على الكشف في جانب الملزوم، فإذا فقد الكشف عن الملزوم بواسطة العلم بكذبه لم يكن الكشف في اللازم محفوظاً حتى يشمل دليل الحجتيه، هذا.

اللهم إلا أن يدعى في المقام بقريته التعارف و العرفيه أن قيد قدره إذا لم يذكر في اللفظ و اعتمد في تقييدها بالقريته العقلية فالهيئه القائمه على الماده المقدوره كاشفه عن وجود الصلاح في الأعم من المقدور و غيره، فحينئذ يتحقق التراحم بين الواجبين، هذا على القول بالإطلاق.

و إن قيل بالعدم و أن الحاكم إنما هو بصدد جمع ما له دخل شرطاً أو شرطاً وجودياً أو عدمياً في غرضه، و ساكت عن الجهات الراجعه إلى حسن الخطاب المستقل بقبحه العقل عند فقدان أحدها، و ليس تلك الجهات ملحوظه لا إطلاقاً و لا تقييداً، فيكون في حال قدره و العجز، سواء العجز التفصيلي أم الإجمالي أعني العجز عن الجمع إرادته الفعلية من جهه غرضه على حد سواء.

و ليس هذا من إرادته غير المقدور القبيحه؛ فإنها الفعلية من جميع الجهات لا- الفعلية من غير جهه العجز، و ليس أيضاً من قبيل الإراده الجهتيه من حيث

الغرض الشرعى، حيث إنها غير موضوع للمحركية و الباعثيه العقلية؛ فإنه فرق عند العقل بين الجهتى فى البابين، فالجهتى من حيث الغرض حكمه ما ذكرت من عدم الباعثيه عند طرؤ الحاله المحتمل المانعيه، و أميا الجهتى من حيث الجهات التى هى وظيفه العقل و إن كان تنالها يد الشرع بتوسط المنشأ فهو موضوع لحكم العقل و تنجزه و تحريكه.

إذا تمهد هذا فنقول: بعد إحراز هاتين الإرادتين الجهتيتين و عدم إمكان الجمع فقد يقال: إنَّ الوظيفة حينئذ للعقل فقط؛ إذ المرحله مرحله الامتثال، و هى ممحضة للعقل و إن كان للشرع التصرف بالتصرف فى المنشأ، لكن التصرف الابتدائى مخصوص بالعقل.

و قد يقال بأنه للشرع هنا سبيل، فيكون هو المسئول عنه دون العقل، و قد يقال بالتفصيل بين التخيير و التعيين عند أهميه أحدهما، فيقال بخروج الأول عن وظيفه الشرع و دخول الثانى فيها.

لا- إشكال على المبنى الثانى و الأخير؛ فإنه على الأول من باب الدوران بين التعيين و التخيير، و الأصل فيه التعيين، فينتجه حينئذ التفصيل المتقدم عن المحقق المتقدم قدس سره، كما أنه يكون المقام على المبنى الأخير من باب الشك فى التكليف، و الأصل فيه البراءة، فينتجه التخيير فى مسألتنا فى كلا فرضيهما.

إنما الكلام على المبنى الأول و هو أنَّ الإراده تمت من قبل المولى حسب الفرض، و بعد ذلك تقع الحكومه بيد العقل، و لا وظيفه للشرع لا فى صوره المساواه و لا فى صوره التفاوت بالاهميه و عدمها، و حينئذ أيضا لا إشكال فى البراءة فى فرض احتمال تصادف أحد الطرفين مع واجب آخر.

و أميا مع احتمال أشديه المناط فيه فقد يقال: إنَّ المتعين حينئذ هو التعيين؛ فإنَّ الأمر فى جانب غير محتمل الأهميه غير معلوم المحركيه؛ لدوران أمره بين المساواه مع عدله حتى يكون محركا و بين أن يكون عدله أهم منه فيكون ساقطا عن التحريك بناء على عدم صحه الترتب، و أمّا الأمر فى محتمل الأهميه فمعلوم المحركيه.

و فيه أولاً: صحّ الترتب كما قرّر في محلّه، و ثانياً: سلّمنا، و لكن سقوطه عند العلم بالأهميّة مسلّم، و أمّا عند الشكّ فهو كالشكّ في القدره يكون محرّكاً عند العقل، و الحكم الجهتي التي لا تحريك له عند طرّو احتمال المانع قد تقدّم أنّه في غير هذا الباب أعنى الجهتي من ناحيه الجهات العقليه.

و قد يقال إنّه سلّمنا محرّكيه الأمر بغير محتمل الأهميّة، و لكن محرّكيه الأمر الآخر مقدّمه على تحريكه كما في صورته العلم بالأهميّة، و ذلك لأنّ الأهميّة و إن كانت غير معلومه، لكن ذات الأمر معلوم، و معلوميّه ذاته كافيّه في تنجيز مرتبته الواقعيّه و إن كانت غير معلومه، فلو كان مرتبته واقعا عظيمه و عصيانه موجبا لعقوبه كبيره كفى في صحّ تلك العقوبه وجود العلم بنفس الأمر و مخالفته، و إن لم يعلم مرتبته فالأمر في الجانب المحتمل الأهميّة منجّز للمرتبه الأهمّ على تقدير ثبوتها، فيكون مقدّما في حكم العقل على الأمر في جانب الآخر.

و الجواب: إنّا سلّمنا ما ذكرت من أنّ المنجّز في صورته تأكّد المناط و شدّته لحدّ التأكّد و الشدّه هو الأمر، لكن هذا في صورته عدم ابتلائه بالأمر المزاحم، و أمّا عند ذلك فيسقط عن هذا التنجيز و يبقى الشدّه و التأكّد بلا منجّز من ناحيه الأمر، نعم في صورته العلم بها يكون المنجّز هو العلم بالعرض، و هذا الغرض حيث لا يمكن إدراكه بالأمر لعدم قابليته المقام حسب الفرض للأمر المولوي يكون العلم به منجّزا؛ لأنّه غرض أراد المولى استيفائه من جوارح العبد، و قرّر في محلّه أنّ مثل هذا الغرض إذا لم يمكن الأمر المولوي به فالعلم به منجّز عند العقل.

و أمّا عند احتمال الأهميّة فلا منجّز بالنسبه إلى حدّ التأكّد لا من ناحيه الأمر و لا من ناحيه الغرض؛ لأنّ المقدار المعلوم منه بمقدار تساوى الطرف الآخر، و أمّا زياده فمنفى بالأصل.

و الدليل على ما ذكرنا من اختصاص تنجيز الأمر للمرتبه الأشدّ بحال عدم الابتلاء بالمزاحه أنّه في صورته عدم الابتلاء لا فرق في تنجّزه تلك المرتبه و بين تعلّق العلم بتلك المرتبه و وقوعها طرفا للاحتمال و تعلّق العمل بخلافها.

فلو فرض أنّ العبد بعد علمه بأمر المولى علم أنّ أمره هذا ليس على حدّ الشدّه و التأكّد، وإنّما هو واقف على أدنى مرتبه الوجوب، و أنّ العقاب عليه من أقلّ أفراد العقاب، و كان الواقع خلاف ما علمه بأن كان بالغاً أعلى مرتبه التأكّد و عقابه أشدّ أفراد النكال و العذاب فعاقبه المولى بتلك المرتبه الشديده، ما كان ملوماً و فاعلاً للعقاب إلاّ بعد إتمام الحجّه.

و حينئذ فلو كان هذه المنجزية للأمر ثابتة في حال الابتلاء لزم مع العلم بالمساواه و وجود الأهميه واقعا صحّح عقوبه المرتبه الشديده لو اختار في العمل غيرها، مع أنّا نقطع بخلاف ذلك، و ليس إلاّ لأنّ تلك المنجزية منوطه بمحفوظيه محرّكيه الأمر نحو متعلّقه على التعيين، و أمّا عند سقوطه عن ذلك بواسطة معارضه المزاحم فيسقط عن تلك المنجزية، فيكون المنجز في حال العلم بالأهميه هو العلم بالغرض الخالي عن اقتضاء الأمر، فينول الأمر لا محاله عند احتمال الأهميه إلى البراءه كما عرفت.

هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل على كلا المذاقين من الطريقيه و السببيه، و حيث إنّ المختار هو الأوّل، فالأصل هو التعيين.

الأدله التي أقاموها على الترجيح

و أمّا الأدله التي أقاموها على الترجيح فامور نذكر بعضها:

منها: الإجماع بأقسامه من القولي و العملي المحقّق و المنقول.

و فيه أنّ الإجماع في مثل هذه المسأله التي يكون للعقل و النقل فيه سبيل، و يحتمل استناد المجمعين إلى تلك الوجوه العقليه أو النقليه، فهو ليس بدليل آخر في المسأله وراء تلك الوجوه، بل لا بدّ من النظر في تلك الوجوه، فإن لم نرها تامّه فلا محذور في المصير إلى الخلاف؛ لسقوط هذا الإجماع عن الكشف، هذا على تقدير تسليم محصليّه الإجماع القولي، فكيف الحال لو كان منقولاً أو عملياً؛ فإنّ الترجيح العملي لا يلازم الترجيح القولي.

و منها: أنّ العدول من الراجح إلى المرجوح قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً، فيجب العمل بالراجح لئلاّ يلزم ترجيح المرجوح على الراجح.

و فيه أنّ المقصود إن كان الراجح بملاحظه الدواعى الشخصيه للفاعل سلّمنا امتناعه، و لكن لا نسلم أنّ تقديم غير ذى المزيه من هذا القبيل، فإنّه ما لم يترجّح بنظره حسب دواعيه الشخصيه لا يعقل أن نختاره، و إن كان المقصود هو الراجح العقلى فلا نسلم الكبرى، بل قد عرفت أنّه مع قطع النظر عن التعيّد، الأصل الأولى هو التوقّف فى المدلول المطابقى و الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما، فليس الداعى إلى العمل بأحد الخبرين إلّا- الأخبار، فلا بدّ من ملاحظتها، فإن دلت على التخيير المطلق عمل به، و إن دلت على الترجيح فكذلك، و إن قصرت دلالتها من هذه الجبهه فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل الذى أسسناه.

و منها: الأخبار الوارده من طرقنا المشتمله على جمع من وجوه الترجيح، و هذه هى العمده فى المقام، و لا بدّ من التيمّن بذكرها و النظر فيها، و قبل الشروع بذكر أخبار الترجيح ينبغى تقديم أخبار التخيير، فلو استفدنا منها التخيير المطلق و ترجّح فى النظر تقديم هذه الأخبار فالمرجع هو التخيير مطلقاً، و إن ترجّح تقديم أخبار الترجيح أو اجمل الأمر، ففى موارد تلك المرجحات المنصوصه فى الأخبار نرجع إلى الأصل المؤسس سابقاً، و يكون المرجع فى سائر مقامات الترجيح الغير المنصوصه هو التخيير أيضاً.

و بالجمله، فالمستفاد من هذه الأخبار أصل ثانوى هو التخيير بعد ما عرفت أنّ الأصل الأولى بناء على الطريقيه هو التعيين.

فنقول و بالله التوكّل: أمّا أخبار التخيير

فمنها: خبر سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو فى سعه حتى يلقاه».

و الاستدلال به مبنى على أن لا يكون قوله: «فى سعه» الخ من قبيل قوله: فى سعه ما لا يعلمون، بأن كان المقصود هو الأمر بالتوقّف و الإرجاع فى مقام العمل إلى البراءه و السعه، فيكون هذا موافقاً للأصل الأولى، بل كان المقصود هو الوسعه

و الاختيار فى ما بين العمل بالخبرين، و لا يبعد هذا بقرينه قوله فى الأخبار الأخر:

«موسّع عليك بأية عملت» حيث إنّ المراد به معلوم أنّه الحجّية التخييريّة لا الإرجاع إلى الأصل، فمقتضى وحده السياق أن يكون هو المراد فى هذا الخبر أيضا، فيكون إطلاق السعه فى خصوص باب الخبرين المختلفين ظاهرا فى التخيير فى المسألة الاصولية أعنى الحجّية.

و منها: ما عن الحميرى عن الحجّية روحى و ارواح العالمين له الفداء إلى أن ذلك حديثان إلى أن قال عليه السلام: «بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صوابا».

و الاستدلال به على العموم -مع عدم لفظ فيه بدل عليه و إنّما هو حكم فى خصوص المورد الخاص و لعلّه لا يتجاوزه أو يتجاوزه إلى ما هو مشارك معه فى الصنف من كون الخبرين معا فى المستحبات -مبنى على استفاده التعليل من قوله فى الجواب عن ذلك حديثان؛ لقوله عليه السلام: و بأيّهما أخذت الخ، كما لعلّه لا يبعد، فلو كان الحكم خاصا بباب المستحبات أو بخصوص الخبرين المتعادلين لكان الواجب التنبيه على ذلك و عدم الاكتفاء بخصوص المورد؛ فإنّ خصوص المورد لا -يخصّص الوارد، فيعلم منه بعد ذلك أنّ ورود الحديثين المختلفين مطلقا فى أى واقعه كانت، متعادلين كانا أم متفاوتين يكون الحكم فيه هو التخيير.

ثمّ إنّ فى هذا الخبر إشكالا آخر و هو أنّ الحديثين المذكورين فيه من قبيل العام و الخاصّ الذى تقدّم منّا عدم إدراجه فى موضوع التعارض، فلا -بدّ إمّا من القول بأنّ العام و الخاصّ أيضا من قبيل المتعارضين و نرجع فيهما إلى أخبار العلاج، و إمّا من القول بأنّ خصوص هذا العام و الخاصّ المذكورين فى كلامه صلوات الله عليه كانا بحيث لا -بدّ من معاملة التعارض بينهما؛ لاحتفاف العام بقرائن لم يقبل الحمل على الخاص، فصار فى الظهور مساوقا مع الخاص.

و منها: ما عن الحسن بن الجهم عن الرضا صلوات الله عليه «قال: قلت له عليه السلام: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه؟ قال عليه السلام: ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّ و جلّ و أحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، و إن لم يكن يشبههما

فليس منّا، قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين، و لا نعلم أيّهما الحق؟ قال عليه السلام: فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأَيّهما أخذت».

دلّاله هذا الحديث على التخيير و عمومته لما إذا كان لأحد الخبرين مزيّة، واضح، و يستفاد منه مطلب آخر أيضا و هو أنّ ما ذكره عليه السلام فى الصدر إنّما يكون فى مقام التمييز للحجّه عن غير الحجّه و تمييز الصادق عن الكاذب، و هو غير الترجيح للحجّه على الحجّه، و يشهد لهذا أنّ السائل ذكر عقيب ذلك «يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة» ففرض أنّ المورد مورد لا يقبل الكذب المخبرى، فاجابه عليه السلام بالتخيير، فيعلم منه أنّ مفروض الصدر هو مورد لم يفرغ عن حجّته قول المخبر، فأحاله عليه السلام إلى علامات يميّز بها الصادق عن الكاذب.

و منها: ما عن الحارث بن المغيرة عن أبى عبد الله عليه السلام «قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلّهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم فتردّ إليه» عجل الله تعالى فرجه.

و الاستدلال بهذا الخبر على التخيير مع عدم ذكر الاختلاف فى الحديث فيه أمران، أحدهما قوله عليه السلام: فموسّع الخ، فإنّه ظاهر بقربنه وحده السياق مع سائر الأخبار أنّ المفروض فيه صورته الاختلاف، و الثانى قوله عليه السلام: حتّى ترى القائم (عج) فإنّ التعبير عن حجّته أخبار الثقات ليس على وجه المغيبيّة، بل يفرض كلامهم عين الواقع، فلا- يفرق بين زمان الحضور و الغيبة، فالمناسب لذكر الغايه إنّما هو التخيير بين الحديثين المختلفين.

و منها: ما عن على بن مهزيار «قال: قرأت فى كتاب لعبد الله بن محمّد إلى أبى الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا فى روايتهم عن أبى عبد الله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر، فروى بعضهم صلّهما فى المحمل، و روى بعضهم لا تصلّهما إلا على الأرض؟ فوقع عليه السلام: موسّع عليك بأَيّهم عملت».

و ليس فى هذا الخبر ما يدلّ على العموم؛ فإنّ ذكر الروايه ليس فى كلام الإمام عليه السلام على وجه يشعر بالعلية، و إنّما سأل السائل عن حكم اختلاف الروايين الخاصتين و أجاب الامام عليه السلام فى هذا المورد بالتخيير، و لعلّه كان

الخيران متكافئين، فلا دلاله فيه على التعدى عن مورده.

و منها: مرفوعه زراره و فيها بعد ذكر المرجحات: «إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به ودع الآخر».

هذا ما وقفنا عليه من الأخبار، و قد عرفت تماميه دلاله غير ما قبل الأخير منها على التخيير على وجه الإطلاق الشامل لصوره وجود المرجح، نعم إطلاق الأخير مختص بصوره عدم المرجح المنصوص، فينفع فى دفع الأصل فى غير المنصوص.

و أما أخبار الترجيح فهى مختلفه، ففى بعضها الترجيح بموافقه الكتاب و السنّه، و فى آخر بمخالفه العامه، و فى ثالث الترتيب بينها بتقديم موافقه الكتاب و السنّه.

و لا بدّ أن يعلم أولاً أنّ فى الاخبار الأمر بطرح ما خالف الكتاب بلسان أنّه ليس ممّا أو لم نقله، أو اضربوه على الجدار، أو زخرف و باطل، أو شبه ذلك، و هذه ليست فى مقام الترجيح، بل فى مقام بيان أصل سقوط الخبر ذاتا عن الحجّيه الأولى و لو مع قطع النظر عن المعارض، فلا بدّ من حملها على صورته المخالفه على وجه التباين الكلى، فإنّه إذا وصل مخالفه الخبر للكتاب أو السنّه القطعيه بهذا الحدّ فمعلوم أنّه غير صادر و أنّ راويه كاذب. و بالجملة، هذا الأخبار غير مرتبطه بمقامنا؛ إذ هى بمقام تميّز الحجّيه عن غيرها، و مقامنا ترجيح الحجّيه على الحجّيه.

و من جمله هذه الأخبار خبر حسن بن الجهم المتقدم فى أخبار التخيير و منها أيضا خبر العيون الطويل. و حينئذ فلا بدّ من فرض الكلام فى ما كان الحكم فيه بتقديم الموافق للكتاب أو مخالف العامه على وجه يعلم منه أنّه بصدد الترجيح بأن فرض ذلك فى الخبرين بعد الفراغ عن شرائط حجّيتهما الذاتيتين من وثوق الراوى و غير ذلك و كان الموافقه أو المخالفه معتبره من باب الكشف النوعى القائم فى ما بين الكاشفين النوعيين كما ان الحال فى المقبوله و المرفوعه كذلك لانه ذكر الموافقه و المخالفه فيهما بعد فرض موثقيته كلا- الراويين و ماموئيتيهما عن الكذب الذى مرجعه إلى موثوقيته خبرهما فى حدّ ذاته لو لا- ملاحظه المعارض، و لا بدّ من حمل مخالفه الكتاب فى هذا المقام على المخالفه بنحو التباين الجزئى أعنى العموم و

الخصوص أو الإطلاق و التقييد كما هو واضح.

و الحاصل لو فرض أنّ بين هذه الطائفة المعلوم كونها بمقام الترجيح اختلاف من حيث الاقتصار في البعض على موافقه الكتاب و في البعض على مخالفه القوم، و في البعض على الجمع بينهما، و دار أمر الثالث أيضا بين الترتيب بتقديم موافقه أو المساواه، فلا بدّ حينئذ من التقييد في الإطلاقيين المتقدمين أو أحدهما لا محاله، فإنّه إن كان مفاد الثالث هو المساواه، فلا بدّ من تقييد كلا- الإطلاقيين الظاهرين في الحكم التعيينى الفعلى بحال عدم اجتماعه مع وجود صاحبه في الطرف الآخر، و إلا كان المورد بلا مرجح.

و إن كان مفاده الترتيب فلا بدّ من تقييد إطلاق ما ذكر فيه مخالفه القوم وحدها بحال عدم اجتماعها مع موافقه في الطرف الآخر و إلا- كان الترجيح مع الطرف الآخر، و على كلّ حال يلزم خلاف الظاهر، و هذا غير الأوامر الوجوبيه الغير المبتلى بالمزاحمات مثل أمر إنقاذ الغريق إلا- نادرا، حيث قلنا بأنّها من هذا الحيث ساكته و أحكام حيثيه لا فعليّه، فإنّ المقام مضافا إلى عدم كونه من قبيل المتزاحمين- بل من باب الطريقيين المعلوم عدم وجود الملاك في أحدهما- ليس الابتلاء بالمزاحم بتلك المثابه من القلّه حتى يكون عدم تكفّل الهيئه لتلك الحال غير مخالف للظاهر، هذا لو حملنا الهيئه على الوجوب.

و هذا بخلاف ما لو حملناها على الاستصحاب، فإنّه يسهل الأمر من هذه الجهه، لشيوع عدم التعرّض في الأحكام الاستجابيه عن مزاحماتها و لو مع كثره الابتلاء، فالأمر دائر بين الحمل على الوجوب و ارتكاب التقييد أولا- فى إطلاقات التخيير و ثانيا فى إطلاقات الترجيح، و بين الحمل على الاستصحاب و الاستراحه من كلا ذينك التقيدين، و الظاهر أولويّه الثانى.

لا يقال: إنّ ظهور الهيئه وضعى و المادّه إطلاقى، و الأوّل أقوى من الثانى، فيتعيّن التقييد.

لأننا نقول: إن كان المراد أنّ رفع اليد عن الإطلاق ليس خلاف الظاهر مع انفصال القيد كما مع اتّصاله، و بعبارة اخرى يتقوم انعقاد أصل الظهور الإطلاقى على عدم المتّصل و المنفصل معا، فهذا خلاف الوجدان الحاكم بعدم توقّف انعقاده

إلا على خصوص عدم القيد المتصل، مضافا إلى أننا نقول بأن ظهور الهيئه أيضا إطلاقي، وإن كان المقصود أن الظهور الإطلاقي مع محفوظيته أضعف من الوضعي ففي محل المنع أيضا، هذا.

و لكن استقرّ بناء المشايخ على أنه متى دار الأمر بين حفظ إطلاق مادّه المطلق و حمل هيئه المقيّد على الاستحباب و بين تقييد مادّه الأوّل و الأخذ بظاهر الثاني يرجحون الثاني، و لهذا شاع بينهم حمل المطلق على المقيّد، و على هذا المبني لا بدّ في المقام أيضا من تنزيل إطلاقات التخيير على صورته المساواه، و كذا إطلاق الترجيح بمخالفة القوم على صورته عدم وجود موافقه الكتاب في الطرف الآخر، هذا تمام الكلام في هذه الطوائف الثلاث من أخبار الترجيح.

بقي الكلام في المقبوله و المرفوعه المشتملتين على هذين و غيرهما ممّا لم يشتمل غيرهما عليه، و لا بدّ أولا من دفع الإشكالات الوارده على المقبوله، ثمّ من ملاحظه المعارضه بينهما بنفسهما، و بينهما مع سائر الطوائف الثلاث المتقدّمه.

فنقول و على الله التوكّل: روى المشايخ الثلاثة باسنادهم عن عمر بن حنظله «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعه في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أي يحل ذلك؟ قال عليه السلام:

من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، و ما يحكم له فإنما يأخذه سحتا و إن كان حقّه ثابتا، لأنه أخذ بحكم الطاغوت و إنّما أمر الله تعالى أن يكفر به، قال الله تعالى: «يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ».

قلت: فكيف يصنعان؟ قال عليه السلام: ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإنّي قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخفّ و علينا قد ردّ، و الرادّ علينا الرادّ على الله و هو على حدّ الشرك بالله.

قلت: فإن كان كلّ رجل يختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا ناظرين في حقّهما، فاختلفا في ما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال عليه السلام: الحكم

ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فإنَّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال عليه السلام: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنَّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنَّما الامور ثلاثه، أمر بين رشده فيتَّبِع، وأمر بين غيئه فيجتنب، وأمر مشكل يردُّ حكمه إلى الله، قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: حلال بَيِّنٌ وحرام بَيِّنٌ وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم.

قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال عليه السلام: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامه فيؤخذ به، ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامه.

قلت: جعلت فداك أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه والآخر مخالفا بأى الخبرين يؤخذ؟ قال عليه السلام: ما خالف العامه ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهم الخبران جميعا؟ قال عليه السلام: ينظر إلى ما هم أميل إليه حكاهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعا؟ قال عليه السلام: إذا كان ذلك فارجه حتّى تلقى إمامك؛ فإنَّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» هذا.

وأما الإشكالات الواردة على هذا الخبر الشريف فمن وجوه: الأوّل: أنّ ظاهر صدره القضاوه والحكومه وفصل الخصومه وقطع المرافعه، وهو لا يناسب التعدّد وإنَّما المناسب له الاستفتاء.

الثاني: بعد الحمل على هذا الظاهر كيف يختنفى على أحد القاضيين معارض مدرك حكمه مع شهرته.

الثالث: كيف يرجع بعد مساواه القاضيين الى تحرّي المترافعين واجتهادهما في مدرك الحكمين.

الرابع: أنّ اللازم مع التعارض لغويّه حكم اللاحق و تساقطهما مع الوقوع دفعه، فما معنى الترجيح.

الخامس: أنّ اختيار التعيين بيد المدّعي، وقد فرض في الروايه الاختيار بيدهما و تحرّيهما بعد اختلافهما في الحكم، هذا.

و أمّا الدفع فبأحد وجهين، الأوّل: تنزيل الروايه على مقام الفتوى دون القضاء و فصل الخصومه، فإنّ المنازعه حيث كانت ناشئه عن الشبهه الحكميّه فطريق ارتفاعها و انفصالها و ضوح الحكم و ارتفاع الجهل بالرجوع إلى خبره ذلك، و قوله عليه السلام: فإنّي قد جعلته عليكم حاكما و إن كان له ظاهر أولى في مقام القضاء خصوصا مع مقابلته بما في الصدر من الردع عن المحاكمه عند قضاء الجور، لكن يمكن حملها على معنى أنّ الفاصل كما كان في المرافعه عند القضاء قوه السلطان يكون الحاسم و الفاصل في هؤلاء قوه الشرع و الديانه، فإنّ من اعتقد بالله و عذابه و نكاله يرتدع بالطبع عن مخالفه احكامه.

و بالجملة، فالكلام مبني على المسامحه و التجوّز، و لا يخفى اندفاع جميع الإشكالات حينئذ؛ لتفرّعها على الحمل على القضاوه.

الثاني إبقائها على ظاهرها من القضاوه و تصحيحها بالحمل على صورته التداعي؛ إذ حينئذ يرتفع جميع الاشكالات.

أمّا الأوّل فلاّنه إذا كان كلّ منهما مدّعيًا، فليس أحدهما ملزما باختيار الآخر، و إذا اختار كلّ قاضيا غير مختار الآخر فحكم كلّ قاض إنّما ينفذ في حقّ من اختاره خاصّه، فلو توافقا في الحكم فلا كلام، و لو تخالفا و كان حكم كلّ على ضرر من اختاره ينفذ أيضا في حقّ كلّ واحد حكم حاكمه، و إن كان حكم كلّ بنفع من اختاره فحينئذ يحتاج إلى فاصل آخر؛ إذ المفروض عدم نفوذ الحكم الصادر من كلّ على ضرر غير من اختاره.

و أمّا الثاني، فلأنّه من الممكن عدم غفلته، بل إطلاعه على المعارض، و لكنّه يعتقد عدم صلوحه للمعارضه كما هو غير عزيز.

و أمّا الثالث، فلأنّ المفروض كون الشبهه حكميّه، فمع فرض مساواه الحكمين أرجع الإمام عليه السلام المترافعين إلى تحرّيهما بنفسهما الخبرين و لم يكن في ذلك الزمان لفهم الحكم من الخبر كثير مؤونه، بل كانت الفتاوى على طبق مضامين الأخبار من غير حاجه إلى إعمال النظر في الامور العلميه المحتاج إليها في هذا الزمان.

و أمّا الرابع، فلأنّ المفروض عدم نفوذ حكم واحد من القاضيين إلّا على من اختاره، و ما ذكر من لزوم تقديم الأسبق مع التعاقب، و التساقت مع التقارن إنّما هو مع كون حكم كلّ نافذا على كلا الطرفين.

و أمّا الخامس، فلفرض التداعي، هذا حاصل الكلام في رفع الإشكالات عن المقبوله.

و أمّا ملاحظه المعارضه بينها و بين المرفوعه، فينبغي أولاً التّمين بذكر المرفوعه أيضا.

فنقول: روى ابن أبي جمهور الأحسائي في غوالي اللثالي عن العلامه مرفوعا إلى زراره «قال: سألت أبا جعفر عليه السلام، فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخذ؟ فقال عليه السلام: يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذّ النادر.

فقلت: يا سيّدی إنّهما معا مشهوران مأثوران عنكم؟ فقال عليه السلام: خذ بما يقول أعدلهما عندك و أوثقهما في نفسك.

فقلت: إنّهما معا عدلان مرضيان موثقان؟ فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما العامه فاتركه، و خذ بما خالف، فإنّ الحقّ في ما خالفهم.

قلت: ربّما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ قال عليه السلام: إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك الآخر.

قلت: إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر.

فنقول: المعارضه بينها و بين المقبوله من وجوه، الأول: الحكم فيها بعد المرجحات بالتخير، و فى المقبوله بالتوقف، الثانى: الحكم فيها بمرجحيه الموافقه للاحتياط دون المقبوله، الثالث: الحكم فى المقبوله بمرجحيه الموافقه للكتاب و السنه قبل المخالفه للعامه دون المرفوعه، و قد فرغنا عن علاج معارضتهما من هذه الوجوه فى ما تقدم، الرابع: ذكر الشهره فى المرفوعه متقدمه على الصفات و فى المقبوله متأخره عنها.

و أما معارضتهما مع سائر الأخبار فلذكر الشهره و الصفات فى هاتين دون سائر الأخبار.

و محصّل القول فى علاج كلا- هذين الوجهين الأخيرين أن يقال: أمّا المقبوله فذكر الصفات فيها ليس من باب المرجح الخبرى، بل من باب المرجح لأحد القاضيين أو المفتيين على الآخر؛ لأنه قال عليه السلام: الحكم ما حكم به أعدلهما الخ، و بعد ما فرض السائل مساواه الحاكمين أرجع إلى الروايتين، فالمعيار فى باب الخبر ما ذكره عليه السلام بعد هذه فقره و هو الشهره و ما بعدها.

فنقول: الظاهر من مادّه الشهره لغه حيث إنه بمعنى الوضوح و الظهور، و لهذا يقال: شهر فلان سيفه، إذا أبرزه عن الغمد، و من تعليقه عليه السلام الأخذ بالمشهور بأنّه ممّا لا ريب فيه، حيث إنه ما لا شكّ فيه حقيقه و هو المقطوع الوجدانى، و من استشهاده عليه السلام بحديث التثليث ما ذكره من التثليث فى كلامه عليه السلام حيث إنه أدرج المشهور فى بين الرشد و الحلال البين أنّه عليه السلام فى هذه فقره ليس بمقام ترجيح إحدى الحجّتين الذاتيتين على الاخرى، بل فى مقام الإرشاد إلى ما هو الحجّه، و الردع عما ليس بحجّه.

فإنّه إذا كان الخبر يرويه كلّ الشيعه، و المفروض أنّ الفتوى كان فى ذلك الزمان على طبق المفاد، فيكون المحصّل أنّ الكلّ إلّا الشاذ القليل يسندون إلى الإمام عليه

السلام وجوب صلاه الجمعه مثلاً، و من المعلوم أنه لو قام في قبال هؤلاء العدد الكثير و الجَمّ الغفير رجل واحد و لو كان ثقه عدلاً مرضياً فقال: بل قال الامام عليه السلام: الواجب صلاه الظهر، فهو و إن كان يؤخذ بخبره لو كان منفرداً، لكن ابتلائه بمعارضه الكلّ أوجب القطع بمخالفه قوله للواقع أعنى مخالفه مضمون ما نقله لحكم الله الواقعي.

فيتردّد أمره حينئذ بين كذبه في الإخبار و بين صدقه، و لكن كان الحكم لمصلحه اقتضت ذلك لا لبيان الحكم الواقعي، و بين صدقه و عدم مصلحه غير بيان الواقع، و لكن كان مع الكلام قرينه متّصله يلائم الكلام معها لما نقله الكلّ و لم يسمعها الراوى، و على كلّ حال يدخل التزلزل في أركان حجّيه كلامه و يسقط عن درجه الاعتبار، و يصير مثل خبر الرجل الواحد الغير المتحرّز عن الكذب، أو مجهول الحال، فبهذه الملاحظه يمكن إدراج خبره في ما فيه الريب، و بملاحظه أنّ ظاهر كلامه على ما هو عليه مقطوع بالخلاف يمكن إدراجه في بين الغي.

نعم الذي ينافي هذا فرض السائل كون الخبرين معا مشهورين؛ فإنّه ربّما يؤيّد كون المراد بالشهره في الأوّل أيضاً ما لا يساوق القطع، و إلاّ لم يمكن فرضه في كلا الخبرين.

و الجواب أنّه حينئذ يدور الأمر بين أحد التصرفين، إمّا رفع اليد عن ظاهر جميع ما ذكر و حمل «لا ريب فيه» على نفى الريب بالإضافة مع أنّه بعيد جدّاً، حيث لا يقال في خبر أخبره جماعه يحتمل في حقّهم عادة التخلف عن الواقع أنّ هذا الخبر لا شكّ فيه و اريد بذلك أبعديّته عن الشكّ بالنسبه إلى خبر آخر هناك أخبره بخلافهم رجل واحد.

و إمّا إبقاء هذا الظاهر القوي بحاله و التصرف في كلام السائل بحمله على إرادته عدم تحقّق ما فرضه الإمام عليه السلام، يعنى أنّه إن لم يكن بينهما هذا الذي ذكرت، بل تساويا في عدد المخبرين بأن روى كلا منهما جماعه من الثقات، و لهذا ذكر عقيب قوله: مشهورين قوله: قد رواهما الثقات عنكم.

وَمِمَّا ذَكَرَ يَعْرِفُ حَقِيقَةَ الْحَالِ فِي الْمَرْفُوعِ أَيْضًا مِنْ حَيْثُ الْإِرْجَاعُ إِلَى مَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ، فَإِنَّهُ يَجْرَى فِيهَا جَمِيعُ مَا ذَكَرَ فِي الْمَقْبُولِ حَرْفًا بِحَرْفٍ، نَعَمْ هِيَ خَالِيَةٌ عَنِ التَّعْلِيلِ وَالِاسْتِشْهَادِ، لَكِنْ ظَهَرَ مَادَّةُ الْاِشْتِهَارِ بِحَالِهِ، وَيَجْرَى فِي قَوْلِ السَّائِلِ فِيهَا أَيْضًا بَعْدَ ذَلِكَ: أَنَّهُمَا مَعًا مَشْهُورَانِ مَأْثُورَانِ عِنْدَكُمْ مَا ذَكَرَ فِي الْمَقْبُولِ.

فِيْبَقِي الْكَلَامِ فِي الْمَرْفُوعِ مِنْ حَيْثُ الْإِرْجَاعُ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى الصِّفَاتِ، فَبِذَلِكَ يَخَالِفُ الْمَقْبُولُ وَ سَائِرَ الْأَخْبَارِ، وَ مُحْصَلُ الْقَوْلِ فِيهِ أَيْضًا أَنَّهُ حَيْثُ فَرَضَ السَّائِلُ اسْتِوَاءَ الْخَبْرَيْنِ مِنْ حَيْثُ الْجِهَةُ الْمَذْكُورَةُ فِي كَلَامِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَ هُوَ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِاسْتِوَاءِ عِدَدِ الْمَخْبَرَيْنِ بِأَنْ رَوَى مِثْلًا هَذَا الْخَبْرَ عَشْرُونَ رَجُلًا، وَ رَوَى ذَلِكَ عَشْرُونَ آخَرُونَ، وَ لَكِنْ لَمْ يَفْرَضْ كَالسَّائِلِ فِي الْمَقْبُولِ كَوْنُ الْمَخْبَرَيْنِ ثِقَاتٍ أَرْجَعَهُ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى صِفَاتِ الرَّائِي وَ الْأَخْذِ بِمَا كَانَ رَائِيَهُ ثَقَةً.

فِ «أَفْعَلٍ» فِي كَلَامِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَظِيرُ «أَفْعَلٍ» فِي قَوْلِكَ: الْإِسْلَامُ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ لَكَ مِنَ الْكُفْرِ، وَ بِالْجُمْلَةِ، اسْتِعْمَالُ «أَفْعَلٍ» فِي مَقَامِ ارِيْدُ بِهِ اتِّصَافِ أَحَدِ الشَّيْئَيْنِ بِوَصْفٍ وَ خُلُقٍ الْآخَرَ عَنْهُ رَأْسًا شَائِعًا، وَ هَذَا وَ إِنْ كَانَ فِي مَقَابِلِ التَّفْضِيلِ الْحَقِيقِيِّ خِلَافَ الظَّاهِرِ، وَ لَكِنْ مَلَا حِظَهُ كَلَامُ السَّائِلِ حَيْثُ فَرَضَ اتِّصَافَ الرَّائِيَيْنِ بِأَصْلِ الْعَدَالَةِ وَ الثَّقَةِ بِشَهْدِ أَنَّ الْمُرَادَ فِي كَلَامِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا ذَلِكَ، وَ إِلَّا- فَإِنْ كَانَ مُرَادُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اخْتِلَافَ الْمَرْتَبَةِ بَعْدَ الْاِشْتِرَاكِ فِي أَصْلِ الصِّفَةِ لِنَاسِبِ التَّعْبِيرِ بِالسَّوَاءِ فِي الْمَرْتَبَةِ وَ الْفَضِيلَةِ كَمَا عَبَّرَ كَذَلِكَ فِي الْمَقْبُولِ.

وَ بِالْجُمْلَةِ، بَعْدَ التَّعْبِيرِ بِمَا فِي الْمَرْفُوعِ عَنِ الْاِسْتِوَاءِ فِي الْمَرْتَبَةِ مَعَ شِيوعِ اسْتِعْمَالِ «أَفْعَلٍ» فِي الْمَقَامَاتِ الَّتِي ارِيْدُ إِثْبَاتَ أَصْلِ الصِّفَةِ كَمَا يَقَالُ: اللَّهُ تَعَالَى أَصْدَقُ قَوْلًا وَ أَوْثَقُ وَعْدًا مِنَ الشَّيْطَانِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ يَعْنِي الْحَمْلَ عَلَى مَا ذَكَرْنَا، فَيَكُونُ الْمُرَادُ فِي هَذِهِ الْفَقْرَةِ أَيْضًا هُوَ الْإِرْشَادُ إِلَى مَا هُوَ الْحَجَّةُ وَ الرَّدْعُ عَمَّا لَيْسَ بِحَجَّةٍ ذَاتًا، يَعْنِي أَنْظِرْ فِي حَالِ هَؤُلَاءِ الرَّوَاهِ لِهَذَا، وَ هَؤُلَاءِ الرَّوَاهِ لِذَلِكَ، فَإِنْ كَانَ إِحْدَى الْجَمَاعَتَيْنِ ثِقَاتًا وَ الْآخَرَى فَسَاقًا أَوْ مَجْهُولَ الْحَالِ فَخُذْ بِخَبَرِ الْجَمَاعَةِ الْأُولَى، فَيَكُونُ أَوَّلَ الْمَرْتَبَاتِ الْخَيْرِيَّةِ فِي الْمَرْفُوعِ مُخَالَفَةُ الْعَامَّةِ، كَمَا كَانَ فِي الْمَقْبُولِ مُوَافَقَةُ الْكِتَابِ وَ مُخَالَفَتُهُمْ.

إن قلت: كيف فهم السائل هنا من صيغته «أفعل» ما ذكرت و لم يفهمه السائل في المقبوله.

قلت: إذ في المقبوله معلوم أنه عليه السلام بمقام ترجيح أحد الحكمين على الآخر، و الحاكم يعتبر فيه العداله، فلا يحتمل «أفعل» فيها غير معنى التفضيل، و بالجمله، أظن أن بما ذكرنا يرتفع التنافي بين جميع أخبار الباب، و الله الموفق للصواب.

و من الغريب ما وقع في الكفايه في هذا المقام حيث إنه استشكل في الاحتجاج بالمقبوله و المرفوعه على وجوب الترجيح في مقام الفتوى بقوه احتمال اختصاص الترجيح بمورد الحكومه لرفع المنازعه و فصل الخصومه قال كما هو مورد هما، و لا وجه معه للتعدى منه إلى غيره كما لا يخفى، و لا وجه لدعوى تنقيح المناط مع ملاحظه أن رفع الخصومه بالحكومه في صورته تعارض الحكمين و تعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح، و لذا أمر عليه السلام بإرجاء الواقعه إلى لقائه عليه السلام في صورته تساويهما في ما ذكر من المزايا، بخلاف مقام الفتوى، و مجرد مناسبة الترجيح لمقامها أيضا لا يوجب ظهور الروايه في وجوبه مطلقا و لو في غير مورد الحكومه كما لا يخفى، انتهى.

و أنت خبير بما فيه بعد الإحاطه بما ذكرنا، و وجه الغرابه أنه قدس سره جعل في ظاهر كلامه الذي نقلنا مورد المرفوعه أيضا مقام الحكومه لرفع الخصومه، مع أنك تعلم بعدم إشعار فيها بذلك، نعم في ذيل كلامه الذي لم نقله دلالة على اختصاص ذلك بالمقبوله.

و بالجمله، هذا حال أدله الترجيح، ثم لو فرض الأخذ بمرجحيه الشهره و الصفات أيضا فلا بد من رفع اليد عن الترتيب بينهما بواسطه اختلاف ما بين المرفوعه و المقبوله في ذلك الكاشف عن كون كل واحد مرجحا مستقلا بدون اعتبار ترتيب في البين، و أمّا على ما اخترنا من انزالهما عن سمت المرجحيه و أن المرجح منحصر في موافقه الكتاب و السنه و مخالفه العامه، فالحق فيهما الترتيب بتقديم الاولى على الثانيه؛ لظهور قوله عليه السلام في بعض الأخبار: فإن لم تجدوا، و كذلك المقبوله في ذلك، هذا.

إشاره

الامر الثاني بعد ما علمت وجوب الترجيح بالمزايا المنصوصه هل يقتصر في الترجيح عليها فيرجع في غيرها إلى إطلاقات التخيير و لو كان في أحد الخبرين ألف مزّيّه، أو يتعدّى إلى غيرها، و على فرض التّعدى هل يقتصر إلى المزّيّه الموجه للظنّ الشخصى، أو إلى ما يوجب الظنّ النوعى، أو إلى مطلق المزّيّه و لو لم يوجب الظنّ لا شخصا و لا نوعا، بل كان موجبا لأبعديه ذيه عن مخالفه الواقع بالنسبه إلى صاحبه؟.

فالكلام هنا في مقامين،

أما المقام الأوّل، فالأقوى فيه الاقتصار على المنصوصات و عدم التّعدى منها إلى غيرها، و الذى يحتجّ به للتّعدى كلّه مخدوش. فمنه: التمسك بالترجيح بالأصديقه و الأوثقيّه، فإنّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا لأجل أقربيّه الواجد لهما إلى الواقع من الفاقد، و ليس للسبب الخاصّ دخل.

و فيه أوّلا: إنك عرفت عدم مساس دينك بمقام الترجيح، و على فرض ذلك نقول:

ما الفرق بين مقام أصل الحجّيّه و مقام المرجحيّه و قد اعترفتم حيث علّق الشارع الحجّيّه الابتدائيّه على خبر الثقة بعدم التّعدى من خبر الثقة إلى كلّ ما يفيد الظنّ شخصا أو نوعا، أو يفيد أقلّيه احتمال المخالفه للواقع، مع أنّ عين ما ذكر هنا جار هناك حرفا بحرف، و السّرّ في كلا المقامين واحد و هو أنّنا نسلمّ عدم مدخلية السبب الخاصّ و أنّ المناط أقربيّه احتمال المطابقه للواقع و غلبه الإصابه، إلّا أنّه لم يحوّل ذلك إلى نظرنا، و الأنظار في ذلك مختلفه.

ألا ترى أنّه لو أمر مولى بأمر طريقيّ باتّباع قول شخص معلّلا بأنّه أمين عندى فلا يمكن التّعدى إلى قول كلّ شخص أحرز العبد أمانته؛ إذ ربّما كان في نظر مولاه غير أمين، و المعيار نظره لا نظر العبد.

و مثل هذا بعينه مقامنا؛ فإنّه إذا جعل الشارع قول كلّى الثقة حجّه أو الأوثقيّه مرجّحه، فهذا يدلّ على أنّه رأى مرتبه من غلبه الوصول إلى الواقع، فبهذا أوجب

حكمه باتباعه، و اللازم من عدم مدخلية السبب أنا متى أحرزنا أن السبب الفلاني الآخر أيضا يوجب تلك المرتبة من الإصابه و الوصول في نظره تعدينا إليه، كما أن العبد المذكور أيضا يتبع قول كل من يحرزه أمينا عند مولاه، و أما لو لم نحرز ذلك و إن أحرزنا البلوغ إلى تلك المرتبه في نظرنا فالتعدى حينئذ كتعدى ذلك العبد إلى قول من أحرزه نفسه أمينا و لم يحرز أمانته عند مولاه.

و من ذلك يظهر الخدشه في التمسك بتعليل الإمام عليه السلام الترجيح بالشهره بقوله عليه السلام: فإن المجمع عليه لا ريب فيه، فإنه بعد ما ليس المراد نفى الريب حقيقه و إلا لم يمكن فرضهما مشهورين لا بد من حمله على جهه التنزيل أعنى تنزيل ما يكون الريب فيه أقل منزله مما لا ريب فيه، فيدل على قاعده كليته هي أن: كلما كان في أحد الخبرين شيء يوجب أقلية الريب فيه من صاحبه فهو متعين الأخذ.

و كذلك التمسك بتعليل الترجيح بمخالفه القوم بأن الحق و الرشده في خلافهم، حيث إنه أيضا ليس على حقيقته، و إلا لم يمكن الأخذ بموافق القوم و لو مع عدم المعارض، فالمعنى أن في المخالف جهه كاشفيه نوعيه عن مطابقه الواقع، فيدل على أن كل شيء فيه جهه الكاشفيه المذكوره فهو صالح للمرجحيه.

إذ فيهما أيضا مضافا إلى ما في أولهما مما عرفت من عدم المساس بباب المرجحيه أنا نسلم كون العبره بجهه الكاشفيه و الأقلية النوعيه من دون مدخلية السبب الخاص، و لكنّ المعبر حصول ذلك في نظر الشارع لا في نظرنا، و لعل ما هو كاشف بنظرنا لا يراه الشارع بذلك الحد من غلبه الوصول، فلا وجه للتعدى، و إذن فالمرجع في موارد وجود المزيه الغير المنصوصه هو إطلاقات التخيير على ما عرفت من ثبوتها.

بناء على التعدى عن المنصوصات فهل يعتبر الظن الشخصى

و أمّا المقام الثانى: و هو أنه لو بنينا على التعدى عن المنصوصات فهل يعتبر الظن الشخصى بمعنى أنه إذا كان أحد الخبرين المتعارضين مع أماره يوجب الظن الفعلى بكونه مطابقا للواقع يؤخذ به، و إلا فلا و إن كان مع أحدها ما يوجب الأقربيه نوعا، أو أنّ المعبر هو الظن النوعى و إن لم يفد الظن الشخصى، أو أنّ

المعتبر أبعديّه أحدهما عن الخلاف، بمعنى أنّه لو فرض العلم بصدق أحدهما و كذب الآخر كان أحدهما أبعد عن الكذب و أقرب إلى الصدق و لو لم يكن مع أحدهما بقول مطلق أماره الصدق.

لا إشكال في عدم اعتبار الظنّ الشخصي؛ لأنّ المرجّحات المنصوصه شيء منها لا يفيد، فيبقى الوجهان الآخران.

و استظهر شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف الوجه الأخير من تعليلهم عليهم السلام الأخذ بالخبر المخالف للجمهور بأنّ الحقّ و الرشد في خلافهم، و من تعليلهم الأخذ بالموافق للمشهور بأنّه لا ريب فيه، بتقريب أنّ نفى الريب بعد عدم إرادته معناه الحقيقي -و إلا- لم يمكن فرض الخبرين مشهورين -يراد به نفى الريب بالإضافة يعنى أنّ في الشاذ احتمالاً ليس في المشهور، فيدلّ على أنّه كلّما كان مع أحد الخبرين مزّيّه يوجب أقلّيه الريب فيه بالإضافة إلى الآخر و إن كان مشكوكاً و غير مظنون لا نوعاً و لا شخصاً فهو المقدم.

و هكذا كون الحقّ و الرشد في خلاف العامّه بعد عدم إرادته معناه الحقيقي -و إلا- لم يكن للأخذ بالموافق مع السلامه عن المعارض وجه -يراد به كون الخبر الموافق مظنّه خلاف الحقّ و الصواب، فاحتمال الكذب فيه أكد منه في الموافق.

و لكن فيه أنّ نفى الريب بعد تعذّر الحقيقة و هو نفى الشكّ حقيقه يكون الأقرب إلى معناه الحقيقي هو الظنّ، و بعد عدم اعتبار الشخصي يتعيّن النوعي، و أمّا أقلّيه احتمال الكذب فهو رفع اليد عن أقرب المجازات إلى أقربها، و هكذا الظاهر من قوله: الحقّ و الرشد في خلافهم بعد عدم إمكان الحقيقة هو وجود الأماره النوعيّة على الصدق و الرشد فيه، و لا شبهه في كونه أقرب إلى المعنى الحقيقي من الأبعديّه عن الكذب، و لا -غرو في كون مقابله الخبر لمذهب العامّه أماره نوعيّة على صدقه إذا علم مقابله مذهبهم نوعاً للواقع و المذهب الصواب، كما يستفاد من قوله عليه السلام: ليسوا من الحنفيّه على شيء؛ فإنّه من قبيل استكشاف الشيء من ضده، كما يقال: يعرف الأشياء بأضدادها.

الأول: هل يشمل التخيير و الترجيح الأظهر و الظاهر و النص و الظاهر

قد عرفت في ما تقدم أنّ تقديم النصّ الظنّي السند أو الجبهه على الظاهر و إن كان قطعي السند جمع مقبول عرفي لا يوجب خروج الكلام عن الطريق المرسوم في المحاوره، وهكذا الكلام في الأظهر و الظاهر، و لازم ذلك عدم التوقف الذي هو الأصل الأوّلي في باب التعارض في مورد النص و الظاهر و الأظهر و الظاهر.

و هل مورد التخيير و الترجيح أيضا خاص بغير ذلك أو هو عام له أيضا؟، وجه الأوّل أنّ مورد أخبار العلاج ما إذا تخير العرف و لم يقدر على جمع الكلامين على وجه لا يخرج عن قانون المحاوره، و وجه الثاني أنّه إن اريد بعدم التخيير أنّه لا ينقدح في الذهن المعارضه.

و بعبارة اخرى: الخاص و الأظهر يمنعان عن انعقاد الظهور في العام و الظاهر كما هو الشأن في القرائن المتّصله، فهذا خلاف الوجدان؛ إذ لا شكّ في انعقاد الظهور الانتقاشي و بقائه بحاله حتّى بعد رؤيه المعارض الأقوى، فالمتحقّق إنّما هو رفع اليد عن الظاهر المستقرّ ظهوره بالظاهر الأقوى ظهورا، فالمعارضه بين المنفصلين متحقّقه غايه الأمر وجود العلاج له أيضا، و بعد صدق مادّه التعارض فالذي يمنع عن شمول الإطلاق و العموم له وجود السيره القطعيه و الارتكاز التفصيلي عند أرباب اللسان كما هو المتحقّق في العمل بقول الثقة و في أصل العمل بالظواهر، و لهذا أوجب قصور عمومات النواهي الوارده عن العمل بغير العلم.

و أمّا هنا فأصل الارتكاز سلّمناه، و لكن كونه بتلك المثابه من الوضوح و الظهور حتّى لا ينقدح في أذهان السائلين عن حكم الخبرين المتعارضين الحاجه

إلى السؤال عن حاله ممنوع، ومجرد الارتكازية لا يوجب كونه أمرا بديهيًا عند أهل العرف، ألا ترى أنّ كثيرا من النزاع الواقع بين العلماء يكون في الارتكازيات العرفية، سلّمنا كونه مرتكزا مشروحا مفضّلا عند السائلين، لكن ليس بحدّ لا ينقدح في ذهنه احتمال ردع الشارع عنه و عدم إمضائه لهذه الطريقة، فلعلّ وجه سؤاله الأطلاق عن مساعده الشرع للعرف و عدمها.

سلّمنا كون تقديم الخاص على العامّ و كلّ نصّ و أظهر على الظاهر من المرتكزات التي ينصرف سؤال السائلين عنها، لكنّ المسلم من ذلك إنّما هو ما كان قبل حضور العمل بأحدهما، و أمّا إذا كان صدور أحدهما بعد مضيّ الزمان المتمادى عن صدور الأوّل و العمل على طبق ظهوره فليس الأمر هنا بذاك الوضوح، بل يمكن دعوى تردّد أهل العرف حينئذ؛ إذ يبقى الأمر بين امور كلّها بعيد.

الأوّل: كذب أحد الناقلين مع كونهما ثقتين.

و الثاني: صدور الأوّل مع القرينه و اختفت مع توفر الدواعى على الضبط و النقل.

و الثالث: كون الأخير نسخا للأوّل مع بعده، بل يمكن دعوى القطع بعدم صدور النسخ بعد زمان النبي صلّى الله عليه و آله بأن يبيّن الإمام عليه السلام النسخ الذي مبدؤه من زمانه.

نعم يمكن ورود النسخ في زمانه صلّى الله عليه و آله، و لكن لم يطّلع الناس عليه فكشف الإمام عليه السلام الحجاب عنه، و أمّا الأوّل فيمكن دعوى ارتكاز جميع المسلمين على خلافه كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: و هل سنّه غيّرتها، بل و يدلّ أيضا قوله عليه السلام: حلال محمّد صلّى الله عليه و آله الخ، فإنّ إرادته بقاء الشريعة و عدم مجيئى النبي النسخ لها خلاف الظاهر، و على الثاني يحمل ما فى بعض الأخبار من قوله عليه السلام: فى أخبارنا ناسخ و منسوخ.

و الرابع: الحمل على الإرادة التوطيئية المنفكّه عن الجديّه و تأخر البيان عن

زمان الحاجه لأجل مصلحه يقتضى ذلك، فإنه كما يقتضى المصلحه كون أصل بيان الأحكام على نحو التدرج و إبقاء الناس على مقتضى البراءه العقليه القاضيه بترك الواجب و فعل الحرام، كذلك قد يقتضى بيان الخلاف فى ضمن عموم أو إطلاق مع إخفاء المخصّص و المقيّد مع كونه موجبا لتفويت الواجب أو الايقاع فى الحرام؛ فإنّ ذلك مع اقتضاء المصلحه غير قبيح، و يكون حاله كالكذب النافع.

و بالجمله، ما ذكرنا يجدى فى رفع الاستحاله العقليه لا فى دخول الكلام فى الطريقه المألوفه عن أرباب المحاوره، فإذا دار الأمر بين هذه الامور المستبعده فاللازم حينئذ التوقّف مع قطع النظر عن أخبار العلاج و الرجوع إلى التخيير أو الترجيح مع النظر إليها.

قلت: يمكن أن يقال كما أنّ العرف يعامل مع كلام الشخص المقنّن و المتكلّم بالامور الكليه غير معاملته مع كلام المتكلّم فى الامور الشخصيه لاقتضاء الأوّل تشكيل مجالس و ينجزّ الأمر بذلك إلى انفصال المطلق عن المقيّد و العام عن الخاص و الظاهر عن الأظهر، كذلك لو استقرّ ديدن هذا المتكلّم لحكمته على رعايه جهات المصالح و المفاسد و التكلّم فى كلّ زمان على حسب اقتضاء الوقت، و رأى منه كرارا فى الكلمات المقطوعه الصدور منه انفصال العام عن خاصّه بقطعه طويله من الزمان، و كذا المطلق عن مقيّده و هكذا، سواء كان المقدم هو العام و المطلق أو الخاصّ و المقيّد بحيث كان العمل فى تلك القطعه المتوسّطه على طبق الكلام الأوّل و صار المتعين بواسطه القطع بعدم النسخ هو الحمل على الإراده الصوريّه مع الانفكاك عن اللبنيه المستكشفه بالمخصّص و المقيّد، فالعرف بعد عرفان هذا الحال منه يعامل مع كلماته من هذه الجبهه معاملته مع الكلمات المتّصله من غيره، و إذا صار هذا المعنى عرفيا فلاحتمالات الأخر فى قبالة مدفوعه بالأصل، هذا بالنسبه إلى عدم التوقّف.

و أمّا بالنسبه إلى عدم التخيير و الترجيح فلائذ المفروض انصراف الأسئلة إلى

غير موارد وجود الجمع العرفي، و لهذا استقرّ ديدن أهل الاستدلال من الصدر الأوّل إلى الحال على عدم ملاحظه التخيير و الترجيح بين العام و الخاصّ و أشباههما.

نعم يبقى هنا خبران قد يتخيل شهادتهما على ملاحظه ذلك بين النصّ و الظاهر، أحدهما: ما رواه عليّ بن مهزيار و فيه الإرجاع إلى التخيير بين قوله: صلّهما في المحمل، و بين قوله: لا تصلّهما إلاّ على وجه الأرض، مع أنّ مقتضى الجمع العرفي هو الجواز في المحمل على كراهه حملا لظاهر كلّ منهما على نصّ الآخر.

و الثاني: ما في التوقيع الشريف عن الحجّه عليه السلام و فيه أيضا الإرجاع إلى التخيير بين قوله عليه السلام: «إذا انتقل من حاله إلى اخرى فعليه التكبير» و بين قوله عليه السلام: «إذا رفع رأسه من السجده الثانيه و كبر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير» الخ، مع وضوح ما بينهما من العموم و الخصوص المطلقين.

و لكن فيه أنّ التخيير في الأوّل يمكن كونه من قبيل التخيير المتقدّم في خبر العيون، فيكون مؤكّدا للجمع العرفي لا منافيا له، و أمّا الثاني فمخدوش بأنّ المحكّي عدم العمل و الفتوى بمضمونه في الفقه.

الامر الثاني: ما قيل لتشخيص الاظهر

قد عرفت تقديم الجمع الدلالي على التخيير و الترجيح، فاعلم أنّه متى علم كون أحد الدليلين أظهر فلا كلام، و متى اشتبه الحال فقد ذكروا لتشخيص الأظهر أموراً لا بأس بذكر بعضها.

منها: أنّه لو دار الأمر بين التقييد و التخصيص فالأوّل أولى، و علّل تاره بأنّ ظهور الإطلاق متقومّ بعدم البيان، و العموم يصير بيانا، فيرتفع موضوع الإطلاق، و اخرى بأنّ الإطلاق ظهور مستند إلى المقدمات و العموم إلى الوضع، و الظهور الوضعي أقوى، و في كلا الوجهين ما لا يخفى.

أما الأول فلأن الإطلاق لا يتوقف انعقاده على مزيد من عدم البيان المتصل و العموم منفصل، و أما الثاني فلأنه بعد الاعتراف بأن الإطلاق أيضا ظهور لفظي مستقر، فلا وجه لدعوى أظهرية العموم، فالحق أن يقال: لا كليته لشيء من الطرفين، بل لا بد من ملاحظه خصوصيات الموارد، فربما يصير التقييد أولى، و ربما يصير التخصيص كذلك.

و منها: أنه لو دار الأمر بين التخصيص و النسخ فالنسخ أولى، لندرته و شيوع التخصيص، حتى قيل ما من عام إلا و قد خص، و فيه أن مجرد الندره و الشيوع إن لم يرجع إلى ظهور لفظي فغاياته الظن الغير المستند إلى اللفظ، و لا دليل على أتباعه و حجته.

و الحق أن يقال: دوران الأمر بينهما إن كان في الأحاديث النبويه صلى الله عليه و آله مع المروي عن الأئمة عليهم السلام مع كون الراوى عن النبي صلى الله عليه و آله غير الإمام فلا مرجح لأحد الأمرين، و لا بعد في النسخ في مثل هذا المورد، كما ورد في بعض الأخبار من أنه «ما بال أقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلى الله عليه و آله لا يتهمون بالكذب فيجىء منكم خلافه؟ قال عليه السلام: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن، و مرجع هذا إلى ورود النسخ في زمانه صلى الله عليه و آله و لم يطلع الناس فكشف الإمام عليه السلام في زمانه.

نعم لو قلنا بأنه يعتبر في النسخ كون المنسوخ ظاهرا في الاستمرار و الدوام حيث إنه التخصيص في الأزمان فلا بد من مضى زمان على المنسوخ لم يستبشع إطلاق الدوام و الاستمرار بالنسبه إليه، و إلا يتعين التخصيص، و أما إن قلنا:

لا يعتبر في النسخ ذلك فلا مرجح لأحدهما مطلقا، هذا في ما إذا دار بين الحديث النبوي الغير المروي على لسان الأئمة عليهم السلام مع أحاديثهم.

و أما إذا دار الأمر في نفس أحاديثهم أو أحاديثهم مع ما يروونه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه و آله حيث إن ظاهر النقل كونه بقصد العمل دون مجرد الحكاياه و لو لم يكن المضمون حكم الله الفعلي في حق المخاطب، فيمكن دعوى

الاطمئنان أو القطع بترجيح التخصيص فيه على النسخ؛ فإنّ النسخ في زمان الأئمّه عليهم السلام مضافا إلى أنّا لم نطلع على فرد واحد منه يكون من المرتكز في أذهان المسلمين أيضا عدم إمكانه و أنّ حلال محمّد صلّى الله عليه وآله و حرامه باقياں غير قابلين للتغيير و التبديل.

و أمّا ما ورد في حقّ الحجّه صلوات الله عليه من أنّه «يأتى بكتاب جديد و دين جديد» فالمراد أنّه يأتى بكتاب جمعه مولانا الأمير صلوات الله عليه، و المراد بالدين الجديد أنّه بواسطه كثره اختفاء الأدلّه على الواقعيّات و كثره العمل على طبق الاصول الظاهريّه و الأحكام العذريّه صار الدين الحقّ الواقعي الذي يظهره صلوات الله عليه دينا جديدا بالنسبه إلى ما في أيدي الناس.

و أمّا ما ورد في ما إذا اتى من أولهم عليهم السلام شيء و من آخرهم خلافه، أو في العام شيء و في القابل خلافه من الإرجاع إلى الأحدث، فهو غير مربوط بالنسخ، بل هو راجع إلى تقيّه السائل و خاصّ بزمانه، نظير ما ورد في الوضوء في حقّ علي بن يقطين، و بالجمله، دعوى الاطمئنان بعدم النسخ في هذه الموارد لا ريب فيها.

و إذن فيتعيّن التخصيص، و لا بعد في كونه بعد مضى العمل و موجبا لتأخّر البيان عن وقت الحاجة، لما مرّ من أنّه كما قد يقتضى المصلحه عدم البيان في مقدار من الزمان، كذلك قد يقتضى بيان العدم بإلقاء عموم أو إطلاق يلقي الناس في خلاف الواقع؛ فإنّ هذا مع المصلحه غير قبيح.

الامر الثالث: في انقلاب النسبه

تعيّن الأظهر و الظاهر في ما إذا كان التعارض بين اثنين لا إشكال فيه، و أمّا إذا كان بين أزيد من اثنين فرمّا يشتهبه الحال من حيث ملاحظه المعارضه بين اثنين منها أولا، فينقلب النسبه مع الثالث.

مثلا لو ورد: أكرم العلماء، و علم من الإجماع خروج الفسّاق من العلماء و ورد

أيضا: لا تكرم النحويين، فملاحظه تخصيص العام بالمخّصّص اللّبي أَوْلَا يوجب انقلاب نسبه مع اللفظي و صيرورتها عموما من وجه.

و لكن هذا فاسد؛ فإنّ مرتبه كلا الخاصين واحده، فلا وجه لملاحظه أحدهما مقدّما على الآخر، نعم لو كان المخّصّص القطعي من قبيل الارتكاز الذي يصلح للاعتماد عليه و جعله قرينه على إرادته الخصوص تتمّ ما ذكره؛ فإنّه من التقييد المتّصل، فيوجب انقلاب النسبه، و أمّا مع عدم ذلك فمجرّد كونه قطعيا إجماعيا أو عقليا أو ارتكازيا غير بالغ تلك المرتبه لا يوجب تقديم ملاحظته على الخاص اللفظي، و هذا واضح.

و قال المحقّق الخراساني طاب ثراه في وجه عدم الانقلاب أنّ النسبه إنّما هي بملاحظه الظهورات، و تخصيص العام بمخّصّص منفصل و لو كان قطعيا لا ينثلم به ظهوره و إن انثلم به حجّيته، انتهى.

و استشكل عليه شيخنا الاستاد أدام الله أترام إفادته الشريفه بأنّ الظهور الذي لم ينثلم في المنفصل إنّما هو الظهور الانتقاشي التصوّري و الظهور التصديقي في الإراده الاستعماليّه على ما هو الحقّ من عدم ورود التصرّف بالمنفصلات في الإراده الاستعماليّه، لكنّ المناط و المعيار في مقام المعارضه و ملاحظه النسبه بين الدليلين ليس واحدا من هذين الظهورين، بل المعيار ملاحظه ما يكون لكلّ من الدليلين في رتبه معارضته مع صاحبه من الحجّيه الذاتيه في الإراده اللّبيّه.

و تظهر ثمره هذا الاختلاف في ما إذا ورد عامان متباينان و ورد خاص موافق لأحدهما و فرض القطع بالصدور، كما إذا ورد: ثمن العذره سحت، و ورد أيضا:

لا- بأس بثمر العذره، و ورد: لا بأس بثمر عذره المأكول اللحم، فعلى ما ذكره قدّس سرّه لا بدّ من بقاء المعارضه بين ظهوري العامين، مع أنّه يمكن دعوى القطع بخلافه، و أنّ العرف حينئذ يحكم بتخصيص ثمن العذره سحت بقوله: لا بأس بثمر عذره المأكول، فيصيران بمنزله دليل واحد مفاده أنّ ثمن عذره غير المأكول سحت، و

نسبته مع ثمن العذره لا بأس به عموم و خصوص مطلق،فيتعين التخصيص و يرتفع التعارض.

فإذا كان هذا هو الحال مع القطع بالصدور فمع عدمه أيضا يكون هو المتعين بناء على ما تقدّم من تقديم الجمع الدلالي على ملاحظه التخيير و الترجيح،ولا- ينافي هذا مع ما تقدّم ممّا في بعض المباحث المتقدمه من خروج هذين العامين عن طريقه المحاوره؛فإنّه في ما إذا لم يكن بدّ في مقام العلاج إلاّ برفع اليد عن ظهور كلّ بنصوصيه الآخر،و أمّا إذا كان في البين خاصّ موافق لأحدهما فيرتفع ذلك الاستيحاش؛إذ بعد ما فرضنا أنّ المنفصلات في كلام هذا المتكلم تكون بمنزله المتّصلات في كلام غيره حتّى في ما إذا كان بعد حضور وقت العمل و مضىّ زمان طويل،فيكون الحال كما إذا صدر هذه القضايا الثلاث من متكلم في مجلس واحد متّصله.

فإذا قال:اعتق الرقبه،و لا- تعتق الكافره،و لا يجب عليك عتق الرقبه،فلا شكّ أنّه بمنزله أن يقول:اعتق المؤمنه،و لا يجب عليك عتق الرقبه.

و حاصل ما ذكرنا أنّه لا بدّ من ملاحظه ما بقى لكلّ من المتعارضين مع قطع النظر عن معارضه من الحجّيه في الإراده الجديّه،فلو نقص عن حجّيته قبل معارضه ما يكون مقدّمًا في الرتبه على معارضه كما في المثال فلا بدّ من ملاحظه ما بقى تحته من الإراده بعد خروج ما أخرجه ذلك المتقدم في الرتبه مع ما اريد من معارضه،فإن كانت النسبه عموما مطلقا عومل معاملته و إن فرض كون النسبه بحسب المراد الاستعمالي و قبل إيراد ذلك المتقدم الرتبي تباينا.

و أمّا وجه تقديم الرتبه في ما ذكر من المثال و أشباهه أنّ الخاص لا معارضه له مع العام الموافق،و هو مخصّص للمخالف،فهو ليس من أطراف تلك المعارضه،بل هو مأخوذ على كلّ حال.

و الشاهد عليه و على ما ذكرنا من أنّ معيار تعيين النسبه ما بقى لكلّ من الدليلين

بعد ملاحظه جميع ما يرد عليه ممّا ينقص عن حجّيته مع قطع النظر عن معارضه ما ذكرناه من مساعده العرف في المثال المتقدّم على عدم المعارضه مع القطع بالصدور، ولو لا أحد الأمرين لكان المتعين هو الحكم بالتعارض.

فقد تحقّق أنّ الوجه في فساد توهم انقلاب النسبه في الخاصّيين أو الخصوصيات مع العام الواحد ما ذكرناه من استواء رتبه الخصوصيات، لا ما ذكره طاب ثراه.

ثمّ ملاحظه التخصيص أيضا مخصوصه بما إذا لم يبلغ عدد الخصوصيات حدّا يستبشع التخصيص في العام إلى ذلك الحدّ، وإلا فلا بدّ من ملاحظه التعارض بين ذلك العام و مجموع الخصوصيات، و حال النسبه بينهما حال التباين، فلا بدّ من ملاحظه التخيير أو الترجيح بينهما حينئذ، فإن لم يكن لأحد الطرفين مرجح فإمّا أن يطرح العام فيؤخذ حينئذ بجميع الخصوصيات، وإمّا أن يؤخذ العام، فحينئذ لا يجوز طرح جميع الخصوصيات؛ إذ المعارضه ليست بينه و بين الجميع، بل بينه و بين جمله مبهمه يلزم من الأخذ بها التخصيص المستبشع، فيطرح هذه الجملة و يؤخذ بالباقي.

فيحصل التعارض حينئذ بين نفس الخصوصيات، فإمّا أن يعمل بالتخيير أو الترجيح، و حيث إنّ الغرض هو المساواه يعمل بالتخيير.

و من هنا يعلم الحال في ما لو كان المرجح في طرف العام، أو يعمل بالتخيير أو الترجيح بين الخصوصيات، كما أنّه لو كان المرجح في جانب الخصوصيات يطرح العام بالمّرّه، هذا مع مساواه حال العام مع جميع الخصوصيات أو رجحانه بالنسبه إلى الجميع أو مرجوحيته كذلك.

و أمّا مع اختلاف حاله بالنسبه إليها بأن كان مساويا للبعض و راجحا على البعض أو مرجوحا، أو كان راجحا على البعض و مرجوحا من البعض فالظاهر معامله حال المساواه مع الكلّ؛ فإنّ المعارض للعام هو البعض المبهم، لا كلّ واحد، و رجحان البعض المبهم يتوقّف على رجحان الجميع و مرجوحيته على مرجوحيه الجميع، و أمّا مع الاختلاف فلا رجحان و لا مرجوحيه.

الامر الرابع: إذا صلح رفع اليد عن كل من ظهوري الدليلين المتنافيين بواسطة ظهور الآخر مع عدم أظهيريه في البين

بناء على ما عرفت من تقديم العلاج الدلالي على السندی لا إشكال في النصّ و الظاهر، و الأظهر و الظاهر، سواء كان ذلك موجبا للتصرّف في طرف واحد كالعام و الخاص، أم في الطرفين كما مرّ من رفع اليد عن ظهور هيئه الأمرين المعلوم وحده التكليف في موردهما في التعيينه بنصوصيه الآخر في أصل الإجزاء و حملها على التخييريّه، و لا إشكال في هذا.

إنّما الإشكال في ما إذا صلح رفع اليد عن كل من ظهوري الدليلين المتنافيين بواسطة ظهور الآخر مع عدم أظهيريه في البين، كما إذا ورد: اغتسل للجمعه و قلنا بظهور الهيئه في الوجوب، و ورد: ينبغي غسل الجمعه، و قلنا بظهور لفظه «ينبغي» في الاستحباب، حيث إنّه من الممكن إرادته الاستحباب من الهيئه، و ليس هذا مخرجا للكلام عن طريقه المألوفه في المحاوره، و من الممكن أيضا إرادته الوجوب من الثاني، و لا يخرج ذلك أيضا عن المرسوم في المحاوره، و فرضنا تساوى الظهورين و عدم رجحان أحدهما على الآخر، فهل يؤخذ حينئذ بالسندين و يحكم بإجمال الروايتين من حيث المدلول المطابقي فيرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما، أو أنّه يرجع إلى المرجحات السنديّه مع وجودها، و مع العدم إلى التخيير؟

و كذا لا إشكال في ما إذا كان التنافي بين الخبرين مع تساويهما ظهورا في بعض من المدلول مع اتّفاقهما في البعض الآخر، مثلا ربّما يكون مفاد أحدهما: أكرم زيدا العالم، و مفاد الآخر: لا تكرم زيد العالم، و هذا لا إشكال في شمول أخبار العلاج له لو كانا متساويين في الظهور.

و أمّا إذا كان مفاد أحدهما: أكرم كلّ عالم، و مفاد الآخر: لا تكرم كلّ فاسق، فاجتمع العلم و الفسق في الزيد و فرض تساويهما في الظهور فحينئذ في شمول الأخبار العلاجيّه لهما إشكال من حيث إنّ المتبادر من الخبرين المتعارضين ما إذا كان التنافي و التكاذب بين نفس الخبرين و هو لا يتمّ إلاّ بوقوعه بين مدلوليهما

المطابقين، و أما بالنسبة إلى المدلول التضمّنى و الالتزامى فليس هنا إخبار عديده بعدد أجزاء المدلول و ملازماته حتى يتحقّق التعارض فى بعضها دون بعض، بل المشتمل على النسبه التامّه التجزّئيه ليس فى البين إلا واحد و هو قوله: قال العالم:

أكرم العلماء، و المفروض أنّ هذا غير متناف مع الخبر الآخر إلا ببعض المدلول.

كيف و لو فرض دخولهما بهذا الاعتبار تحت الاخبار لزم طرح أحدهما الغير المخير أو المرجوح فى تمام مدلوله حتى فى ما لم يتعارض فيه؛ لأنّ الحكم فى الأخبار فى الخبرين المتعارضين هكذا، و لا يمكن الالتزام به و الاقتصار على طرحه فى ما تعارضا فيه خلاف ما حكم به فى الأخبار، فلا بدّ من إدراجهما فى الأخبار باعتبار الخبر التضمّنى، و قد عرفت أنّه ليس فى البين إلا خبران، فلا يقال للمخبر ب «جاءنى القوم» أنّه أخير أخبارا عديده بعدد أفراد القوم.

هذا مضافا إلى أنّه لا ينقدح فى ذهن العرف تعارض بين السندين بمحض ملاحظه العامّين من وجه كما كان ينقدح عند ورود المتباينين مثل أكرم العلماء و لا تكرم العلماء، و السرّ تعارف مثل التكلّم بالعام مع عدم إرادته بعض الأفراد لبا، و بالعام الآخر الذى نسبته مع الأوّل عموم من وجه و إرادته الفرد المجمع للعنوانين من هذا العام الأخير أو بالعكس.

و بالجمله، تخصيصه الفرد المجمع بأحد العامّين فى الإراده اللبّيّه لا يورث خروجاً عن طريقه المحاوره، بخلاف تخصيص أحد العامّين المتباينين بالتباين الكلى ببعض الأصناف فى اللبّ، و الآخر ببعض آخر؛ فإنّه خلاف رسم المحاوره، و لم يسمع من متكلم قطّ، و إذا لم يكن أصل صدور الكلامين غير مخرج للكلام عن قانون المحاوره فلا داعى لهم إلى الترديد فى السند؛ إذ لا يلزم من الأخذ به فيهما محذور.

و بالجمله، مصبّ أخبار العلاج ما إذا حدث فى ذهن العرف ترديد فى سند أحد الخبرين و هو ما إذا قصرت يدهم عن الحكم بصدور القضيتين من المتكلم على النهج العرفى، و أمّا إذا أمكن ذلك فإن اتّضح طريق الجمع بين الكلامين كما فى النصّ

و الظاهر و الأظهر و الظاهر، فلا كلام، و إن لم يتضح و تردّد الأمر بين احتمالين لا مرجّح لأحدهما كما فى العامين من وجه، و مثل اغتسل للجمعه، و ينبغي غسل الجمعه مع عدم أظهره فى البين، فيحكمون حينئذ بإجمال كلام المتكلم، كما لو نقل الناقل الواحد كلاما مجملا ذا احتمالين، فلو سألوا فى هذا المقام لسألوا عن تعيين المراد، و لا يسألون عن أنّ أى الناقلين صادق و أيهما كاذب، كما كانوا يسألون ذلك عند التباين الكلى.

و الحاصل انصراف أخبار العلاج بالنسبه إلى مورد وجود العلاج الدلالى، و هذا المورد على نسق واحد، فلا بدّ من الحكم فى العامين من وجه و المثال المتقدّم و أشباهه بالخروج عن تلك الأخبار و المشى فيهما على القاعده الأولى من التوقّف و الرجوع إلى الأصل.

لا يقال: الأخذ بالسند الذى مرجعه التوقّف فى العمل و الإجمال فى مقام الدلاله لا معنى له.

لأننا نقول: فرق بين التعيّد و البناء العملى الملازم مع العمل الجوارحى على الطباق، بل عينه، ففيه لا يتصور التعيّد المنجز إلى عدم العمل و تركه و بين مقام معامله الطريق العقلانى التى معناها النظر إليه نظر العلم، نعم يعتبر فيه أن لا يكون بلا مساس بالمكلف أصلا، فيكفى كونه محلاّ لابتلائه من حيث صحّه نقله و إخباره الروايه عن الإمام عليه السلام، فهذا المقدار كاف لمقام الطريقيه يعنى لصحّه إمضاء الشارع للطريقه العرفيه فى باب الطرق، بخلاف ما إذا كان الباب باب التعيّد و البناء العملى، فإنّه لا يصحّ إلاّ فى ما إذا كان لنفس المؤدى عمل، و يكون صحّه الإخبار بتبعه، فلا يكفى مصححا له ابتداء.

الامر الخامس: لو بنينا فى المرجّحات على التعدى

لو بنينا فى المرجّحات على الاقتصار على المنصوصات و أخذنا فيها بالترتيب

فلا- كلام، و أمّا إن بنينا على التعدّي و أنّ المعيار مطلق المزيّه الموجهه للأقربيه إلى الواقع أو الأبعديه عن الكذب، أو بنينا على الاقتصار، و لكن اسقطنا الترتيب بمعنى عدم استفادته من الأخبار فحينئذ مقتضى القاعده فى ما إذا تحقّق فى أحد الخبرين مزيّه من المزايا الموجهه لأحد الأمرين، و فى الآخر اخرى هو الرجوع إلى إطلاقات التخيير من غير فرق بين أنحاء المزايا؛ فإنّ منها ما يرجع إلى أقربيه الصدور، و هو إمّا فى الراوى كأوثقيته و أصدقته، و إمّا فى المتن كالفصاحه و الركاه.

و منها ما يرجع إلى جهه الصدور مثل مخالفه العامه و موافقتهم بناء على ما يستفاد من بعض الأخبار من كون جهه مرجحيته ذلك، و هو قوله عليه السلام:

«ما سمعت منّي يشبه قول الناس ففيه تقيّه، و ما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيّه فيه».

و منها ما يرجع إلى أقربيه المضمون و هو الشهره و موافقه الكتاب و سائر الظنون الغير المعبره، فإذا كان أحد الخبرين أوثق راويا من الآخر، أو أفصح متنا، و بعبارة اخرى: أرجح من حيث الصدور، و لكن كان موافقا لمذهب العامه، و كان الآخر مخالفا للعامه و أرجح من حيث جهه الصدور و أقرب إلى كون صدورهما لبيان حكم الله الواقعي فمقتضى القاعده هو معامله التساوى؛ فإنّ موردى المرجحين و إن كان أحدهما و هو الجهه فى طول الآخر و هو الصدور، و لكنّ المفروض عدم الترتيب بين نفس المرجحين، هذا.

و قد خالف فى ذلك شيخنا الأجل المرتضى قدّس سرّه الشريف، فأوجب فى المثال تقديم الأوثق و إن كان موافقا على غيره و إن كان مخالفا، و علّل ذلك بأنّ إجمال المرجّح الجهتي إمّا هو بعد الفراغ عن الصدور فى كلا الخبرين إمّا قطعاً كما فى المتواترين، و إمّا تعديداً كما فى المتكافئين، و أمّا إذا أمكن الحكم بصدور أحدهما المعين و طرح الآخر كما فى المتفاضلين فى الصدور فلا تصل النوبه حينئذ إلى المرجّح الجهتي.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّه لم لا يؤخذ بكلا السندين حتّى يتعيّن حمل الموافق على التقيّه كما فى القطعيين و كما فى النصّ و الظاهر، و الأظهر و الظاهر، حيث يؤخذ

فيهما بالسندين، فيتعين التأويل في الظاهر و حمله على النص أو الأظهر.

فأجاب بأنه لا معنى للتعبّد بالسند لأجل حمله على التقيّه و إغائه عن مرتبه الحجّيه، و الحال أنّ معنى التعبّد لزوم العمل على طبق المضمون.

هذا محضيل صورته مرآه قدس سرّه و لم يتّضح لنا حقيقته؛ فإنّه بظاهره متّضح الإشكال؛ فإنّه قدس سرّه إن أراد بالفراغ عن الصدورين تعبيدا كونهما مشمولين للحجّيه الاقتضائيه الجائيه من قبل أدلّه أصل حجّيه خبر الثقة فلا- إشكال في أنّ المقام كذلك.

و إن أراد كونهما حجّتين فعليتين حتّى بحسب حال التعارض، فكلامه قدس سرّه في جواب الاستشكال مصرّح بعدم إمكانه و عدم المعنى للحجّيه المنتهيه إلى الإسقاط و الطرح في مقام العمل.

و إن أراد أنّ مرتبه الرجوع إلى المرجّح الجهتي متأخّره عن مرتبه المرجّح الصدوري، فهذا عين الدعوى، فلا يصلح علّه لها.

و إن أراد أنّ مقتضى الجمع العرفي عند كون أحد الكلامين مطابقا لمذهب العامّه و كون الآخر مخالفا هو حمل الأوّل على الصدور للتقيّه، و الثاني على الصدور لأجل بيان الحكم الواقعي، فهذا ينافي جعل مخالفه العامّه في عداد المرجّحات السنديّه، بل اللازم ذكره في عداد وجوه الجمع العرفيه، مع أنّ الواجب هو الحكم بذلك في المتفاضلين أيضا، فما وجه التفرقه بينهما و بين المتكافئين و المتواترين، و بالجملة، هو قدس سرّه أعلم بما أفاد.

و الحمد لله على ما تيسّر لى من تحرير هذه الجملة من مسائل التعادل و التراجيح و إياه أسأل أن يجعل أعمالنا الحسنه في كفه الميزان راجحه على سيئاتنا، و أن يغفر زلّاتنا و يصلح شأننا، و ينفع به إيانا و المؤمنين بحقّ محمّد و آله المعصومين الغرّ الميامين، عليهم أفضل صلوات المصلّين، و كان الفراغ في يوم الأحد التاسع و العشرين من جمادى الثانيه من سنه ١٣٤٣ في بلده قم و مجمع أهل العلم و الفضل، صانها الله عن تراحم أهل الجور و الجهل خصوصا في هذا الزمان المعدوم فيه العدل.

فى احتمالات لا ضرر

اعلم أنّ فيه احتمالات،

أحدها ما اختاره المحقق الخراسانى من كونه على نهج سائر التراكيب المماثله له من «لا رجال» و«لا صلاه لجار المسجد إلا فى المسجد»، و حاصله الحمل على نفى الحقيقه بطريق الادعاء، فكما أنّه قد يثبت العنوان لغير الفرد مثل «زيد اسد» و يكون المجاز فى الأمر العقلى و حاصله تنزيل وجود آثار العنوان منزله وجود نفسه، ثمّ الإطلاق مبيّنا على هذا التنزيل، كذلك يصحّ نفى العنوان عن بعض أفراده و يكون المجاز أيضا فى الأمر العقلى أعنى تنزيل عدم الآثار منزله عدم مؤثرها، كما يقال لفرد أسد ليس فيه آثار الاسديّه: ليس هذا بأسد.

و من هذا القبيل قولنا: يا أشباه الرجال و لا رجال، و لا صلاه لجار المسجد إلا فى المسجد، و لا ربا بين الوالد و ولده، و لا غيبه لمتجاهر و أمثال ذلك ممّا لا تحصى، فيحمل قوله عليه السلام: لا ضرر بشهاده تداول هذا المعنى فى أمثاله من إرادته نفى الموضوع ادعاء بمصححيّه نفى الآثار على هذا المعنى، هذا محضّ ما أفاده مع تشريح لمرامه.

و لكن فيه أنّ ما تداول فى أمثاله من التراكيب إنّما هو نفى الآثار المترتبه على نفس هذا العنوان الذى وقع تلو كلمه «لا» كما هو المشاهد فى الأمثله المتقدمه، و هذا المعنى غير متمشّ هنا؛ إذ ليس المقصود أنّ الأثر المترتب على طبيعه الضرر منفى، بل المقصود نفى آثار المعنون بهذا العنوان مثل البيع الضررى و أمثاله، فالمناسب لهذا المعنى أن يقال فى مورد البيع المذكور: ليس هذا بيع، و بالجمله، فعين الوجه الذى دعاه قدّس سرّه إلى اختيار هذا المعنى من شيوعه فى أمثاله لا بدّ من أن

يدعوه إلى طرحه؛ لأنّ الشائع في هذه التراكيب الشائعه أيضا ما لا يتأتى في المقام.

الثانى: أن يراد بالنفى النهى، يعنى لا تضرّوا، كما في «لا رفث و لا فسوق في الحج»، و فيه من البعد ما لا يخفى و أمّا ما مثله فليس من هذا الباب، كما يظهر ممّا سيأتى إن شاء الله تعالى.

الثالث: ما اختاره شيخ الأساتيد العظام شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف من أن يكون المراد نفى الحكم الذى يوجب الضرر و يتولّد منه الضرر على العباد، و بعبارة اخرى: المنفى هو الضرر الذى ينتهى إسناده إلى الشرع و يكون هو السبب له بالأخره، و ذلك بقريته «فى الإسلام».

فالمفاد: ما جعلت الحكم الضررى الذى يوقع العباد فى الضرر، إمّا باستعمال الضرر و اراده السبب منه، و إمّا بتقدير المضاف، أعنى لا موجب ضرر فى الإسلام.

و مثله ما اختاره بعض أساطين العصر-على ما حكى- من إرادته نفى حقيقه الضرر فى المجعولات الإسلاميه من دون حاجه إلى أحد التمهّلين المذكورين، و يكون صحّه نفى نفس الحقيقه بملا-حظه أنّ نفى المنشأ و هو إنشاء الحكم الضررى و جعله بيده، كما أنّ المصحح لرفع المؤاخذه فى حديث الرفع بالنسبه إلى ما لا- يعلمون و أمثاله أنّ إيجاب الاحتياط أو التحفّظ من الخطاء و النسيان من وظيفته، و يكون نفى المعلول بنفى المنشأ و العلّه، و يظهر وجه الخدشه فى هذا المعنى بكلا- تقرّيبه ممّا سيأتى إن شاء الله تعالى.

الرابع: ما اختاره شيخنا الاستاد أطال الله أليام إفاداته الشريفه، و حاصل ما إفاده فى مجلس الدرّس الشريف أنّ جميع هذه التراكيب المشتمله على نفى وارد على موضوع غير خارج عن قسمين، بعد اشتراك الجميع فى أنّ مفادها النفى للحقيقه على سبيل الادّعاء و المجاز السكّاكى، إلّا أنّ المصحح لهذا الادّعاء على قسمين.

الأول: نفى الآثار المترقبه من العنوان عن بعض الأفراد، كما مرّ من مثال نفى حقيقه الأسد من بعض أفراد.

و الثانى: تحقّق أسباب موجبه لانتفاء أسباب وجود العنوان فى الخارج و علله،

و ذلك مثل السلطان القاهر الذى أوعد على وقوع الإضرار فى مملكته، و حينئذ قد يسند الضرر المنفى إلى نفس السلطان، فيقال: ليس من ناحيه السلطان ضرر فى المملكه، و اخرى يطلق النفي بلا تقييده بإضافه، فيقال: قد انتفى أصل الضرر من هذه المملكه، و هذا يحتاج إلى ثلاثه امور.

الأول: أن لا يصدر من السلطان نفسه موجبات ضرر الرعيه، و الثانى: أن يسدّ باب دواعى الإضرار الموجوده فى أنفس نفس الرعيه بعضهم بالنسبه إلى بعض، و الثالث: أن يوجب التدارك على من عصى منهم و أورد الضرر على أخيه؛ إذ بعد تمام تلك الجهات مع فرض قهرماتيه السلطان و شدّه سطوته و أليم عذابه يصحّ إدعاء أنّ الضرر قد ارتفع وجوده عن الرعيه فى هذه المملكه بواسطة سدّ أبواب وجوده من جميع الجهات.

و الحاصل كما أنّ من المصحح للدعاء المذكور فى جانب نفي حقيقه الشىء انتفاء الآثار، كذلك من المصحح له أيضا تحقّق موجبات سدّ أبواب وجوده، و مثل «لا جدال و لا رفث و لا فسوق» يكون من القبيل الثانى و كذلك مقامنا.

و الفرق بينه و بين ما اختاره الشيخ الأجلّ المرتضى قدّس سرّه القدّوسى هو اختصاص المنفى على ما ذكره بالوجوديات، فلا يشمل الأحكام العدميه التى يلزم تحقّق الضرر من عدم انقلابها إلى الوجود، مثل عدم المنع عن دواعى الناس لإضرار بعضهم ببعض، بل و لو الترخيص لهم فيه، إذ الضرر لم يتوجّه إلّا من ناحيه الدواعى، و الترخيص إنّما هو صرف عدم إحداث المانع عن اقتضاء المقتضى، فلا يصحّ أن يقال: إنّ هذا الضرر تولّد من جانب الشرع و من ناحيه حكمه.

و المعين لما ذكرنا ما مرّ من ورود النفي على وجه الإطلاق من دون التقييد بإضافه الضرر إلى الشرع، فالمفاد أنّ فى شريعته الإسلام قد انعدم الضرر من أصله عن المتديّنين به، و هذا لا يتمّ إلّا بالتعميم الذى ذكرنا، هذا حاصل الكلام فى بيان شرح مفاد القاعده.

بيان نسبه القاعده مع سائر الأدلّه

و أمّا بيان نسبتها مع سائر الأدلّه المثبتة بإطلاقها أو عمومها للحكم

الضررى، فنقول: قد ذكر شيخنا المرتضى قدس سرّه ضابطاً لحكومه أحد الدليلين على الآخر، وهو وإن كان صحيحاً في نفسه، لكن لا كليته له، ولا يجرى في جميع الموارد الذى نقول فيها بالحكومه، وهو أن يكون أحدهما بمدلوله اللفظي ناظراً إلى مدلول الدليل الآخر كذلك، وشارحاً للمراد منه.

و بعبارة أخرى: كان منزله الأول من الثانى منزله «أى» و«أعنى» من مفسّرهما، فكما يقدم ظهور هذين فى التفسير و لو كان فى أدنى مرتبه على ظهور مفسّرهما و لو كان فى أعلى مرتبه، فمن هذا القبيل باب الحكومه أيضاً، و لازم هذا أن يكون الحاكم لو لا الدليل المحكوم لغوا، لكونه مفسّراً بلا مفسّر، ككلمتى «أى» و«أعنى» إذا لم يسبقهما ما فسّراه، و هذا كما ترى غير موجود فى أدلّه الأمارات التى نقول بحكومتها على أدلّه الاصول؛ إذ لا يلزم لغويّه فى قضيه «صدّق العادل» لو لم يكن أدلّه الشكوك، و هكذا الحال فى مقامنا، فلا يلزم لغويّه فى قاعده لا ضرر لو لم تكن إلا نفسها.

فالأولى فى تعيين الضابط الذى يشمل المقامين و أشباههما أن يقال: الدليلان المتخالفان تاره يكونان بحيث ينقدح فى ذهن أهل العرف عند عرضهما عليهم التعارض و التكاذب و لو بدوياً، يزول بعد العلاج بتقديم ما كان نصّاً أو أظهر، و هذا فى ما إذا كان الحكم فى كلا الدليلين على الموضوع الواحد مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفسّاق من العلماء.

و اخرى يكونان بحيث لا ينقدح فى الذهن عند العرض عليه تعارض و تكاذب بين مدلوليهما حتّى يحتاج إلى الفحص عن العلاج، و هذا فى ما إذا كان الحكم فى أحدهما على الموضوع، و فى الآخر على الحكم، و ذلك مثل دليل «توضاً» و دليل لا ضرر فى الإسلام فى مورد اجتماعهما و هو الوضوء الضررى، فالأول ليس له نفي و إثبات فى الحكم و الإراده، و إنّما هما فى الموضوع و هو الوضوء، و الحكم ملحوظ على المعنى الحرفى.

نعم مدلول الأصل العقلانى هو الحكم على هذا الحكم ملحوظاً على المعنى

الاسمى، بمعنى أنه يجعل موضوعا و يقال: حيث لم يقيد فى الكلام بشىء مخرج لهذا الفرد الذى هو الموضوع الضررى فهو ثابت فيه، فىعارض هذا الإثبات الذى هو مدلول الأصل و حكم العقلاء نفس المدلول فى قضيه لا ضرر الذى كان هو ابتداء سلب الحكم الذى يجىء منه الضرر و لو كان انسحاب هذا السلب إلى هذا المورد أيضا بحكم العقلاء، و لكن مع ذا يعدّ العمل بالأصل الأوّل فى قبال الثانى اجتهادا فى مقابل النصّ.

و بالجمله، و إن كان كلّ من الأصليين متقوما بعدم ورود البيان من المتكلم، و لكنّ الثانى يعدّ بيانا بالنسبه الى الأوّل دون العكس، فحيث قلنا: إنّ الحاكم متعرّض لنفس الواقع لا أن يكون بلفظه ناظرا إلى حال دليل آخر تخلّصنا عن إشكال أنّ اللازم على هذا لغويّه الحاكم بدون المحكوم مع عدم اللغويّه فى «لا- ضرر» و «صدق العادل» بدون محكومهما و كونهما حكمين مستقلين كسائر الأحكام، و حيث قلنا: إنّ المدلول فى الحاكم هو الحكم على الحكم و تحديده و فى المحكوم هو الحكم على الموضوع تخلّصنا عن النقص بالخاص و العام، حيث إنّ الخاص و إن كان متعرّضا لنفس الإراده الواقعيّه لا بما هى مدلول العام و مراد منه، نعم هو قرينه على المراد منه بحكم العقل بضميمه المرجّح، إلا أنّ حكمه كحكم عامّه وارد على الموضوع.

و هذا أولى ممّا اختاره المحقّق الخراسانى طاب ثراه فى وجه الجمع بين القاعده و أدلّه المتكفّله للأحكام، بجعلها متعرّضه للحكم الفعلى المتعلق بالعنوان الثانوى، و جعل تلك الأدلّه متكفّله للحكم الاقتضائى المتعلق بالعنوان الأوّل، و ذلك لأنّ الحكم الاقتضائى بحسب الاصطلاح عبارته عن حكم متعلّق بذات الشىء فى قبال سائر الذوات المقابله له، من غير نظر إلى الحالات الطارئه على الذات.

كما أنّ الفعلى عبارته عن حكم ناظر إلى الطوارى و الحالات، و ذلك مثل دليل حليّه الغنم و حرمة الغصب، و دليل إباحه الماء و الخبز و سائر الأشياء المباحه مع دليل وجوب الوفاء بالعقد و الشرط و النذر و الحلف، حيث إنّ مفاد «الغنم حلال»

هو أنّ هذه الذات في قبيل الخنزير مثلا حلال، وهكذا مفاد «الماء حلال» أنّه في قبيل الخمر حلال ذاتا، وهذا المعنى لا ينافي مع حكم العنوان الثانوى بل يجتمعان، فالغنم المغصوب حلال ذاتا و حرام عرضا، ولهذا يتفاوت حرمة مع حرمة الخنزير فليس دليل العنوان الثانوى تقييدا و تخصيصا في الدليل الأوّلى، و أيضا لو لم يكن دليل العنوان الثانوى و كُنّا نشكّ في الحكم عند طرؤ بعض الحالات لما أمكن التمسك بالدليل الأوّلى.

و شىء من هذين غير موجود في المقام، فإنّ القاعده مخصّيه لبنا للأدله و إن كان لا تخصيص في الصورة و كان إطلاق تلك الأدله هو المرجع عند الشكّ لو لا القاعده.

ثمّ لا فرق في الحكومه بالمعنى الذى ذكرنا من كون مفاد أحد الدليلين تحديد الحكم الواقعى لا مدلول الدليل بين أن يكون ذلك بلسان نفى الموضوع أو إثباته، و بين أن يكون مدلولاً ابتدائياً، فالثانى كما قلنا فى لا ضرر، و الأوّل كما فى «لا شكّ لكثير الشكّ» و دليل البناء على الأربع مثلا عند الشكّ بينه و بين الثالث؛ لوضوح أنّ التقريب المتقدم جار فيهما بلا فرق.

حكومته قاعده لا ضرر على قاعده الناس مسلّطون

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه جعل لقاعده لا ضرر حكومه على قاعده «الناس مسلّطون» حيث ذكر فى ما إذا كان تصرّف المالك فى ملكه موجبا لتضرّر جاره، و تركه موجبا لتضرّر نفسه أنّه بعد تعارضها نرجع إلى عموم «الناس مسلّطون على أموالهم».

و أنت خبير بأنّه مبنى على عموم القاعده بالنسبه إلى جميع الحالات، إذ لو كانت حكما حيثيتيا متعرّضا لعدم حجب المالك من حيث كونه متصرّفا فى ماله من غير نظر إلى الحالات لما كان معنى للحكومته كما عرفت سابقا؛ لأنّها تخصيص فى اللبّ، و لا تخصيص فى الحكم الحيثى؛ لأنّه مجتمع مع الفعلى المخالف له، و الظاهر هو الثانى، و ذلك لأنّه هل يرضى أحد بأنّ مقتضى الناس مسلّطون جواز ضرب المالك المقمعه على رأس الغير بمحض أنّه تصرّف و تسلّط على ماله، ثمّ خصّص بدليل تحريم الإضرار بالغير؟

و هكذا بالنسبه إلى وطى عبده؛ إذ أنه فى هذا الحال أيضا تسلطه ثابت من حيث المائيه، و إنما الحجز من جهه اخرى، فيفرق بين الضرب بمقمعته و الضرب بمقمعه الغير و بين الوطى لعبده و وطى عبد الغير.

و حينئذ فإما أن نقول بأن بين فردى الضرر أو الضرر فى جانب الجار و الحرج فى جانب المالك تعارضا أو تزامنا، فعلى الأول و إن كان ليس لنا فى مقام الإثبات دليل على الحرمة و لا على الجواز، لكن نحتمل كون الحكم ثبوتا هو الحرمة، و قد فرضنا أن القاعده لا- تدفع احتمال الحرمة، و إنما يعمل بها فى مورد حصل الأمن من احتمال الحرمة من جهات أخرى، و إذن فالمرجع هو البراءه.

و على الثانى فالظاهر عدم أهميه لأحد من الضرر و الحرج بالنسبه إلى الآخر فى نظر الشارع، فيصير حال تصرف المالك بلا ملا-ك من حيث المطلوبيه و الميل الشرعى، و ذلك لتكاثر الجهتين فى عالم المطلوبيه، حيث إن النقيضين ليسا كالضدين فى إمكان توجه الميل نحو كليهما؛ فإن قضيه الميل سمت العدم الاشمئزاز من الوجود، و بالعكس، فمع وجود المصلحه فى الفعل و الترك معا بقدر واحد يلزم انعدام الميل و الاشمئزاز عن النفس، فيصير المتحصّل إباحه لا اقتضائيه، و هكذا الكلام فى ممانعه الجار عن تصرف المالك بعد تعارض الفردين فيه أيضا، حيث إن منعه عن الممانعه حرج عليه، و تجويزها حرج على المالك.

فحينئذ يمكن جعل قاعده «الناس» مرجعا؛ فإن شرط إعمالها و هو الفراغ عن احتمال حرمة المورد موجود؛ لأنّ الفرض تكاثر الجهتين و حصول الإباحه قهرا، فتحقق أنّ حكومه لا- ضرر على القاعده ممنوعه، و مرجعيه القاعده أيضا مبنى على إحراز أنّ المقام من التراحم مع تساوى الطرفين.

ثمّ الظاهر كون المقام من باب التراحم و أنّ الشارع لا يرضى بضرر أحد من عبيده و لا حرجه، فالقصور منحصر فى إمكان حفظ كلا- المطلوبين، و حينئذ و إن قلنا: لا أهميه ظاهرا بين الضرر و الحرج، و لكن يمكن حدوثها من جهات أخرى، فلا بدّ من مراعاة التساوى من تلك الجهات أيضا فى الحكم بجواز تصرف المذكور

و جريان قاعده السلطنه، و ذلك لأنه كما يوازن بين فردى الضررين و لو بالنسبه إلى شخصين و كذلك بين فردى الحرجين، فمع التفاوت نختار الأقل، و ليس هذا من الدوران الغير الراجع إلى الأمر.

دوران الضرر بين شخصين

كما لو دار الأمر بين أن يزني الإنسان زنيّه واحده، و بين أن يزني غيره عشره زنيات، فإنّ أمر الأمر غير دائر؛ لأنه يأمر بترك كلا الطرفين، بل الأمر هنا راجع إلى الأمر و أنّه لا محاله لا بدّ من عدم نيّله إلى أحد غرضيه في مقام الأمر، و حينئذ لا محاله يختار ما كان المحذور المذكور فيه أقلّ و لو كان الدوران بالنسبه إلى شخصين.

ألا ترى أنّ المولى الذى لا يرضى أن يتضرّر واحد من عبيده لو دار أمره بين أن يأمر أمرا يتضرّر هذا بعشره، أو أمرا آخر يتضرّر ذاك بعشرين، لا محاله يختار الأوّل، فكذلك الشارع، كذلك هذه الموازنه يجرى أيضا في فرد من الضرر و فرد من الحرج عند الدوران الأمرى بينهما، كمقامنا، فربّما يكون الحرج الوارد على المالك من منعه من التصرف أهون من الضرر الوارد على الجار على تقدير التجويز، و ربّما يكون الأمر بالعكس، و ربّما يتساوى الأمران، فما ذكرنا من الرجوع إلى قاعده السلطنه مختصّ بغير الصوره الاولى، فإنّه في الصورتين الأخيرتين و إن كان لا يتحقّق الإباحه الشرعيّه، لكن يكفي في مرجعيّه القاعده المعذوريّه العقلية من الجهات الأخر.

ثمّ اللازم من البيان المتقدّم هو الجواز العقلى لإقدام المالك، و هو لا ينافى مع الضمان على تقدير أداء ذلك إلى تلف في ملك الجار، فإنّ الضمان غير دائر مدار التحريم الشرعى، و لهذا نقول به في الأكل من مال الغير عند المخمسه.

بقى في المقام شىء آخر و هو أنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف فرّق في دوران الضرر بين شخصين بين الدوران الابتدائى بينهما بأن يكون المقتضى بالنسبه إلى كليهما على حدّ سواء، كما إذا توجه السيل و كان نسبته إلى كلتا الدارين على السواء، فجعله من باب تعارض الضررين، و بين ما إذا كان المقتضى متوجّها إلى خصوص واحد منهما، كما لو توجه السيل إلى دار هذا، و لو أوجد السدّه يتوجه إلى

دار جاره، أو توجه السهم إلى رأس هذا، ولو تحرك عن محله يتوجه إلى رأس آخر، فلم يجعله من باب التعارض، بل أوجب تحمّل الضرر و عدم دفعه بإضرار الغير.

و يستشكل عليه بأنه ما الفرق بين المقامين، فإنّ منع صاحب الدار عن إيجاد السدّ و دفع السيل عن داره حكم ضررى بالنسبه إليه، سواء كان توجه السيل إلى أحدهما بلا- عينه، أو إلى داره بالخصوص، غايه الأمر معارضته بضرر الجار، فالوجه جعل كلتا الصورتين من تعارض الضررين، و الحاصل أنّه يكفى فى صحّه إسناد الضرر إلى الشارع عدم مانعيته عن وجوده عند تحقّق مقتضيه.

ألا- ترى أنّه كما يصحّ طلب عدم القتل من زيد فى صورته مباشرته للقتل، كذلك يصحّ مع مباشره غيره و قدرته على الممانعه؟ فهنا أيضا بعد فرض أنّ مقتضى خراب الحائط و هو السيل موجود، فعدم ترخيص الشارع للدفع يصحّ استناد وقوع الخراب إليه، فترخيصه مع فرض وجود الداعى فى نفس صاحب الدار تسبب لخراب حائط الجار، و عدم ترخيصه مع فرض وجود السيل المتوجه نحو الدار ترك للممانعه عن سبب خراب حائط الدار، فكّل منهما مناف لقوله: لا ضرر، بناء على أنّ من بعض مدلوله أنّ الحكم الذى يوجب استناد الضرر إلى الشرع منقّى.

و أما الضرر المتوجه إلى الغير فيمكن أن يقال: إنّ إيجاب الدفع عنه و لو مع عدم الإيراد على النفس غير مدلول لا ضرر أصلاً، لا ترى أنّ أحدا لا يفهم من قوله عليه السلام: لا ضرر و جوب دفع السيل المتوجه إلى دار الغير و إرساله إلى الصحراء، و هكذا أمثال ذلك ممّا نقطع بخروجها عن مدلول لا ضرر، لا كونها تخصيصاً فيه.

لا يقال: هذا مناف مع ما اخترت من كون المفاد نفى حقيقه الضرر من دون تقييد، فإنّه على هذا لم ينسدّ هذا الباب من أبواب وجوده.

لأنّ نقول: يكفى فى صحّه نفى الضرر على وجه الإطلاق عدم صدور موجبات الضرر من الأحكام من الشارع و منعه عن الدواعى إلى الضرر، و أمّا إحداث

الداعى للمنع عن مقتضى الضرر فلا يضّر تركه بصدق النفي على وجه الإطلاق.

و حينئذ فنقول: إيجاب الدفع عن الغير بإضرار النفس ضررى على الدافع، و عدمه ليس ضررًا على الغير بحيث شمله القاعده، فلا معارضه و مزاحمه هنا أصلا، هذا.

و يمكن دفع الإشكال فى صورته توجه الضرر الى النفس بأن الحكم بإيجاب التحمل و المنع عن الدفع بإضرار الغير من شئون المزاحمه و اختيار الأخرى.

توضيح ذلك أنه لا شك أننا فى مبعوضات أنفسنا التى ملاكها معلوم لنا لو دار أمرنا بين ارتكاب واحد من المبعوضين المتساويين فى الملاك كقتل واحد من ابنينا المتساويين فى المحبوبيه لنا، و لكن كان طرف الترديد قتل أحدهما بمباشرتنا و تسببنا لأسباب القتل، و قتل الآخر بمباشره غيرنا و عدم المنع منا لمباشر القتل مع قدرتنا على المنع لو لا المزاحمه، فلا شك أننا نختار الثانى، فإن استناد القتل فيه إلينا استناد المعلول إلى عدم المانع، و فى الأول إلى المقتضى، و الثانى أقوى من الأول.

إذا تقرّر هذا فنقول: الأمر فى مقامنا الذى دار فيه أمر الشارع المقدّس بين منع المالك عن دفع السيل و بين عدم منعه عنه مع وجود المقتضى للدفع و إضرار الجار فيه، و الأول حكم ضررى بالنسبه إلى المالك، و الثانى بالنسبه إلى الجار، نظير الأمر فى المثال الذى ذكرنا و إن كان ليس مثالا له.

توضيح ذلك أن منع الشارع عن الدفع مع وجود المقتضى لضرره و هو السيل يوجب استناد الضرر إليه مع الواسطه، فإنه معلول المقتضى و هو السيل، و عدم المانع أعنى عدم دفع المالك، و هذا العدم معلول لمنع الشارع، فمنع الشارع عله لعله الضرر، لا نفس عله الضرر.

و أمّا عدم منعه عن الدفع المذكور مع وجود مقتضيه و هو الداعى فى نفس المالك يوجب استناد ضرر الجار إليه بلا واسطه؛ فإنه معلول المقتضى و هو داعى المالك، و عدم المانع و هو عدم منع الشارع، فعدم منع الشارع نفس عله الضرر، و لا شك أن المتعين عند دوران الأمر بين استناد المبعوض استنادا قريبا و بين الاستناد البعيد هو اختيار الثانى، هذا.

الأول: ملاحظه الشيخ الانصارى على مسأله الضرر الدائر بين الشخصين

قد عرفت سابقا لزوم ملاحظه مراتب الضرر الدائر بين الشخصين كالمالك لو منع من الحفر، و الجار لو لم يمنع و قد نقل هذا شيخنا المرتضى فى رسالته المعموله لهذه القاعده عن بعض من عاصره، ثم قال:

و هو ضعيف مخالف لكلمات الأصحاب، نعم لو كان تضرر الغير من حيث النفس أو ما يقرب منه مما يجب على كل أحد دفعه و لو بضرر لا يكون حرج فى تحمله فهذا خارج عن محل الكلام؛ لأن ما يجب تحمّل الضرر لدفعه لا يجوز إحداثه لدفع الضرر عن النفس، انتهى كلامه، رفع مقامه.

قال شيخنا الاستاد دام أيام أبحاثه الشريفه: لا شكّ أنّا نفهم من قول الشارع: لا ضرر، كون الضرر مبعوضا له مطلقا، حتى لو دار أمره بين إضرار أحد عبديه فقد فات منه فى حق المتضرر منهما هذا الغرض، و من العلوم أيضا أنّ عباده متساوون فى نظره، و بعد ذلك لا يعقل أن لا يلاحظ عند الدوران مراتب الضرر المختلفه حسب اختلاف الموارد و الأشخاص حالا و مالا.

ثم الظاهر حيث جوّزنا للمالك إضرار الغير هو الضمان، لعدم منافاه الإذن الشرعى مع عموم الضمان، هذا و إن كان كل من هذين - أعنى ملاحظه المراتب و ثبوت الضمان - على خلاف ما فى كلمات المشهور رضوان الله عليهم.

الثانى: فى اثبات خيار الغبن بقاعده لا ضرر

المغبون من البائع و المشتري إن كان عالما بمطابقه الثمن للقيمه الواقعيه فلا كلام فى أنّ حكم لزوم البيع عليه حكم ضررى، و كذلك إن لم يعلم، لكن أحرز ذلك بطريق معتمد عند العقلاء مثل إخبار أهل الخبره أو تميز نفسه مع كونه من أهل الخبره، ثم انكشف خطأ الطريق فإنّ اللزوم أيضا حكم ضررى و لم يتحقق من المغبون أيضا إقدام؛ فإنّه و إن كان محتملا، لكن كان غير معتنى به، لقيام الطريق العقلائى على خلافه، و معه لا يصدق الإقدام على الضرر الموجب لعدم جريان نفى الضرر المبني على الامتنان فى حقّه، لو صوح كون النفي فى حقّه أيضا امتنانيا.

و أمّا إذا لم يعلم و لم يقم عنده طريق، و كان إقدامه على البيع بالثمن المسمى مع الجهل و التردد فى مطابقته مع القيمه و عدمها لأجل شدّه الاضطرار و نحوها، فإنّ

هذا الجهل لا يضرّ بصحّحه المعامله، إنّما المضرّ هو الجهل بالثمن.

فلا- إشكال أنّه يصدق حينئذ في حقّه أنّه أقدم على ضرر نفسه، و اللزوم الذى هو حكم الشارع ليس إلّا إمضاء لما فعله نفس المتعاقدين الذى منها أصل القرار، و منها استحكامه و لزومه، و الإقدام ناش من الجهه الثانيه، و الدليل على أنّ الثانى أيضا من فعل المتعاقدين لا حكما من قبل الشارع أنّه لو صدر هذه المعامله الواقعه عن جهل بالقيمه من الدهرى الغير القائل بالشرع يصدق عندهم أنّه أقدم على ضرر نفسه.

و حينئذ فلا وجه لجريان القاعده في حقّه لرفع حكم اللزوم مع أنّه مسوق في مقام الامتنان، و لا امتنان في موارد إقدام المتضرّر على الضرر، مع أنّهم رضوان الله تعالى عليهم أثبتوا خيار الغبن في غير صوره العلم بالحال، و لم يظهر وجهه.

و الغرض أنّه مع تسليم تماميّه الاستناد إلى القاعده لإثبات الخيار لا يتمّ ما ذكره على إطلاقه، و إلّا فأصل إثبات الخيار الذى هو من الحقوق بالقاعده مشكل، إذ أولا- فغايه الأمر ارتفاع حكم اللزوم، و أين هو من إثبات الحقّ، و ثانيا مقتضاه رفع إطلاق اللزوم بالنسبه إلى صوره عدم بذل الغابن التفاوت و عدم إمكان إجباره، و أمّا رفعه حتّى في صوره البذل أو إمكان الإيجاب فلا، إذ ليس اللزوم في هاتين الصورتين حكما ضرورياً، هذا.

الثالث: النقص القيمي مصداق لضرر ام لا

لا إشكال في صدق الضرر على النقص العيني في المال، فهل النقص القيمي أيضا مصداق له أو لا؟ و يظهر الثمر في ما إذا وضع إنسان أمتعته للبيع في دكان بجانب دكان إنسان آخر بائع لتلك الأمتعته إذا أوجب ذلك إمّا كساد مكسب ذلك الآخر أو تنزّل قيمه متاعه.

فإن قلنا بأنّه مصداق للضرر جرى فيه الكلام المتقدم في تصرف المالك في ملكه الموجب لتضرّر جاره من التفصيل بين ما إذا كان اختيار هذا الدكان من ما بين سائر الدكاكين لغوا لا لغرض عقلائي، فنحكم بالتحريم، و بين ما إذا كان ذلك لغرض عقلائي يفوت هذا الغرض في مكان آخر فنحكم بملاحظه مراتب الضررين، و نفى ما كان أرجح و التجويز مع المساواه.

و إن قلنا بعدم الصدق كان العمل المذكور جائزا على كل حال، ولا موقع للمعارضه و المراحمه.

و الظاهر من طريقه العلماء رضوان الله عليهم هو الثانى، و الظاهر من مفهوم لفظ الضرر عرفا هو الأول؛ إذ ليس هو مختصا بالنقص العينى، بل القيمى عندهم من معظم أفراده، فعدم التزامهم بالتفصيل فى المثال المذكور تخصيص فى القاعده، كما أنّ التزامهم فى باب الغصب بعدم الضمان فى النقص القيمى تخصيص فى قاعده من أتلّف، هذا.

الزابع: تخصيص الأكثر فى قاعده لا ضرر

قد يستشكل فى الاستدلال بالقاعده فى موارد الضرر، بموهوتيتها بتخصيص الأكثر، فإنّ من لاحظ الفقه علم أنّ الخارج منها أكثر من الداخلى كالتكليف بالحج و الزكاه و الخمس و الجهاد و الصوم و غير ذلك.

قال شيخنا الاستاد أدام الله أيام إفاضاته الشريفه: يمكن دفع الإشكال عن القاعده بأن يقال: إنّ المنفى إنّما هو الضرر الثابت فى الإسلام، أعنى فى الأحكام المجعوله الاسلاميه بعد حفظ نفس الإسلام و القوانين المقرّره فيه.

توضيح ذلك أنّ كلّ حكم من أحكام الإسلام لا ينفك بطبعه عن إحداث ضرر أو حرج، و القاعده لا ينفى هذا الضرر، ثمّ بعد الإغماض عن هذا يكون بين أفراد هذا المضرّ بالطبع ضررى، أعنى ما يزيد ضرره على أصل الطبيعه بواسطه الخصوصيات الخارجيه، كظلم ظالم، أو علّه مزاج، و غير ذلك من الأسباب الخارجيه، و غير ضررى، أعنى ما يسلم عن هذا الضرر الزائد عن مقتضى الطبيعه، فالقاعده ينفى لهذا الضرر الزائد بعد حفظ أصل الحكم، و بهذا التقريب يخرج كثير من موارد توهم تخصيص عن أفراد القاعده كما هو واضح، و الباقي منها ليس بأكثر من الداخلى، لكن يسقط على هذا عن التمسك فى الحكم الابتدائى الضررى، هذا.

في استصحاب الحكم المستفاد من العقل.

أمّا تقريب مرام شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف فهو أنّه قد يقال: إنّ موضوع حكم العقل أبدا هو البسائط، و حكم العقل في المركّبات و المقيّدات إنّما هو من باب تطبيق تلك البسائط عليها، مثلا حكمه بقبح الصدق الضارّ من باب حكمه بقبح عنوان الضار، و هكذا، و قد يقال: يمكن أن ينعقد حكمه من الابتداء في موضوع ذي جزء أو قيد.

و على كلّ حال لما لم يمكن إجمال الموضوع في نظر نفس الحاكم فلا محاله لا يمكن الشكّ في حدّ موضوع حكم العقل، أمّا على الأوّل فواضح؛ لأنّ معنى ذلك الجهل بأصل الموضوع، و أنّه هذا أو ذاك، و أمّا على الثاني فكذلك؛ لأنّه يرجع إلى الجهل بأنّ موضوع حكمه هل هو المطلق أو المقيّد أو الناقص أو التام، و لا يمكن هذا الجهل في حقّ نفس الحاكم.

و الحاصل موضوع حكم العقل معلوم تفصيلا، فإن علم بقاؤه علم بثبوت الحكم و إن علم ارتفاعه علم ارتفاع الحكم، و إن شكّ فإن كان لأجل الاشتباه في الامور الخارجيه كالشكّ في بقاء الإضرار في السمّ الذي حكم العقل بقبح شربه، فلا- يجوز الاستصحاب، للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشكّ في الموضوع الذي كان يحكم عليه مع القطع، نعم يثبت باستصحاب بقاء الضرر، الحرمة الشرعيه و لو كان ثبوتها سابقا بواسطة الحكم العقلي، و لا- منافاه بين انتفاء الحكم العقلي و ثبوت الحكم الشرعي، لأنّ عدم الحكم العقلي مع الشكّ إنّما هو لاشتباه الموضوع عنده، و باشتباهه يشتهب الحكم الشرعي الواقعي أيضا؛ إلا أنّ الشارع حكم على هذا المشتبه الحكم الواقعي بحكم ظاهريّ هي الحرمة.

و إن كان الشكّ لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً، و احتمال مدخلية موجود مرتفع أو معدوم، حادث في موضوعية الموضوع، فهذا غير متصور في المستقلات العقلية، لأنّ العقل لا يستقلّ بالحكم إلا بعد إحراز الموضوع و معرفته تفصيلاً، لأنّ القضايا العقلية إما ضرورية لا- يحتاج العقل في حكمه إلى مزيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من قيوده، و إما نظرية ينتهي إلى ضروريته كذلك، فلا يعقل إجمال الموضوع في حكم العقل.

فإن قلت: كيف نستصحب الحكم الشرعي مع أنّه كاشف عن حكم عقلي مستقلّ، فإنّه إذا ثبت حكم العقل برّد الوديعة و حكم الشرع على طبقه بوجوب الرّد، ثمّ عرض ما يوجب الشكّ مثل الاضطرار و الخوف، فنستصحب الحكم الشرعي، مع أنّه كان تابعا للحكم العقلي.

قلت: أمّا الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي فحاله حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب، نعم لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل، و حصل التغيّر في حال من أحوال موضوعه ممّا يحتمل مدخليته وجوداً أو عدماً في الحكم جرى الاستصحاب، و حكم بأنّ موضوعه أعمّ من موضوع حكم العقل.

و من هنا يجرى استصحاب عدم التكليف في حال يستقلّ العقل بقبح التكليف فيه، لكنّ عدم الأزلي ليس مستندا إلى قبح و إن كان مورداً للقبح.

قال شيخنا الاستاد دام ظلّه نقلاً عن سيّد مشايخه الميرزا الشيرازي و شيخهم الفاضل الأردكاني قدس أسرارهما: إنّ ما ذكره قدس سرّه من أنّ إجمال الموضوع في الأحكام العقلية غير معقول، فيه أنّ الحكم بمعنى الإذعان الفعلي بالنسبة كذلك لا- يقبل الإجمال في نظر المدعن، و لكن هذا ليس مناطاً للحكم الشرعي.

و الحكم بمعنى الملازمة و المنافرة النفس الأمرين الموجودتين لدى العقل الكامل و هو طرف النسبة التي هي متعلّق الإذعان يمكن إجمال موضوعه في نظر العقل، و مرجع القول بعدم الإمكان أنّ العقل أبداً بين إدراك التمام و جهل التمام و لا واسطه

بينهما، و من الواضح فساد هذا؛ إذ كما يمكن الجهل الرأسى، يمكن الجهل بالبعض بأن يعلم الملاك فى المركب أو المقيّد و لا يعلم قيامه بالمطلق أو بالمقيّد أو قيام ملاك آخر فى المطلق.

و أما حديث عدم إحراز الموضوع فلا فرق بين وقوع المقيّد تحت حكم ثم شكّ بعد زوال قيده، و لكن كان الباقي بحيث يراه العرف متّحدا مع الوجود الأوّل- حيث التزم قدس سرّه فى مسأله الميسور و المعسور بجريان الاستصحاب فيه و إن كُنّا قد خدشنا فيه- و بين وقوعه موضوعا لحكم العقل ثم شكّ فيه بالنحو المزبور، إذا الموضوع مأخوذ من العرف، و لا- يفرق الحال فيه باختلاف المدرّك.

نعم بناء على أخذه من الدليل يتفاوت، و لكنّه خلاف مذاقه و ما هو الحقّ، نعم الخدشه المتقدّمه مشتركه بين المقامين، هذا على تقدير كون الموضوع هو المقيّد أو المركّب.

و أما لو كان هو الأمر البسيط المنطبق عليهما فهنا تفصيل، فإن كان مأخوذاً بنحو صرف الوجود فانطبق على أوّل وجود، ثم شكّ فى انطباقه فى الآين الثانى عليه أو ارتفاعه، فلا يجوز الاستصحاب على ما هو الحقّ من عدم سرايه الحكم من الطبيعه الملحوظه بهذا النحو إلى أفراده- كما بيّن فى مبحث اجتماع الأمر و النهى- من غير فرق بين ما إذا كان الشكّ فى الانطباق حكماً أو موضوعياً، نعم هذا فى استصحاب الحكم، و أما الموضوع فلا مانع منه لو لم يكن الشكّ فى سعه دائره المفهوم و ضيقها، و إلا فلا مجرى له أيضاً، لما حقّق فى محلّه من أنّ العبره بالشكّ الخارجى دون المفهومى.

و إن كان مأخوذاً بنحو الوجود السارى ثم شكّ فى الانطباق على مقيّد بعد زوال قيده بعد العلم به قبله، أو كان الشكّ ناشئاً من اشتباه الأمر الخارجى فأوّلاً نستصحب الموضوع إن لم يكن الشكّ فى ضيقه و سعته، و إلا فاستصحاب الحكم مبنى على أنّ سرايه الحكم من الطبيعه الملحوظه بهذا النحو إلى ما ينطبق هى عليه بذاته، أو بما هو من مصاديق تلك الطبيعه.

و بعبارة اخرى: لا شكّ أنّ الحكم الثابت للعالم يثبت لزيد بترتيب القياس، فيقال: هذا عالم، و كلّ عالم يجب إكرامه، فهذا يجب إكرامه، لكنّ الكلام في أنّ هذا الذى وقع موضوعا في الصغرى و النتيجة هل أخذ فيه على نحو الاندماج و الإجمال حيث العالمية، كما أخذ في الإنسان حيث الحيوانية و الحمل مبنئ على المغايرة بالإجمال و التفصيل، كما في «الإنسان حيوان ناطق» أو أنّه عبارة عن الذات المجرّده عن حيث العالمية؟.

قد يقال بتعين الثانى، نظرا إلى أنّه لولاه لزم امتناع حمل الكليته على الطبيعى في قولنا: الإنسان مثلا كلى؛ لأنّ الكليته مأخوذه في الموضوع إجمالا، و الطبيعى حينئذ يصير كليتا عقليا يباين الخارجيات.

و يمكن دفعه بأنّه لا يبتنى مطلب الخصم على أخذ عين المحمول في الموضوع، بل يكفيه أخذ ما يلازم صدق الحمل.

و بالجمله، فعلى القول بالأخذ يكون الموضوع في مورد الشكّ في الانطباق غير محفوظ، فلا استصحاب، و على القول الآخر يجوز لإحراز الموضوع، و الظاهر بناء على أخذ الموضوع في الاستصحاب من العرف هو القول الثانى، فإنّهم يرون بين الحالتين مشارا إليه محفوظا، نعم لو كان زوال القيد مورثا للتعدّد بنظرهم أيضا فلا مجال للاستصحاب.

فإن قلت: القول بالسرايه من العنوان البسيط إلى المقيد المنطبق عليه ينافى مع ما ذهب إليه في مسأله الأقلّ و الأكثر من أنّ العبره بذلك البسيط، فالقاعده هو الاشتغال، لا بالمقيد حتى يكون مجرى للبراءه.

قلت: المقصود هناك أنّه لا ينفع البراءه في المنطبق عليه بعد الاشتغال في البسيط المنطبق، لا أنّ المقصود نفى السرايه حتّى ينافى المقام.

في حجته الاستصحاب في كل من الشك في المقتضى والرافع

اعلم أنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف جعل التصرّف في لفظ «اليقين» في قوله عليه السلام: لا تنقض اليقين بالشكّ» بإرادته المتيقّن منه مفروغا عنه، نظرا إلى أنّ النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلّق بنفس اليقين على كلّ تقدير، وحيث إنّ النقض اخذ في حقيقته الإبرام و التصاق الأجزاء كان الأنسب بهذا المعنى عند تعذّره بحسب الانس الذهني رفع الأمر الثابت، يعني ما له مقتضى الثبوت، دون مطلق رفع اليد عن الشيء بعد الأخذ به، فيكون الخبر مختصّا بالشكّ في الرافع دون المقتضى.

و استشكل عليه تلميذه سيّد الأساتيد العظام الميرزا الشيرازي قدّس نفسه الزكيه بأنّه لا داعى إلى صرف اليقين عن ظاهره بإرادته المتيقّن منه؛ إذ كما أنّ النقض الاختياري بالنسبه إلى نفس اليقين غير متحقّق و إنّما هو قهري الانتقاض، كذلك الحال بعينه في المتيقّن الذي يشكّ المكلف في بقائه و ارتفاعه، فإنّه أيضا إن كان باقيا فبغير اختياره، و إن كان منتقضا، فكذلك، فالتصرّف في النقض بإرادته رفع اليد عملا- محتاج إليه على كلّ حال، و معه يكون التصرّف في اليقين بلا جهه، و من المعلوم أنّ نفس صفه اليقين كالعهد و البيعه و اليمين ممّا يصحّ استعاره النقض لها، لما فيها من الاستحكام، فيتخيّل كونها ذات أجزاء متداخله مستحكمه، فيكون الخبر شاملا لكلّ من الشكّين.

فإن قلت: على هذا يكون عدم النقض بمعنى إبقاء اليقين عملا- بلحاظ آثار نفس اليقين، و هو خلاف المراد؛ لأنّه إبقاء عمل المتيقّن.

قلت: لمفهوم اليقين قسمان من المصاديق في الخارج، أحدهما ما شأنه شأن المعنى الحرفي في عدم الوجود الاستقلالي في نظر صاحبه، بحيث لا يمكن الحكم عليه و به، و لكن ليس على حدّ الخروج عن الالتفات و الشعور إليه، كيف و المستعمل للحرف ملتفت إلى استعماله و ليس خارجا عن اختياره.

و القسم الثاني ما كان موجودا استقلاليا قابلا للحكم عليه و به من حيث كونه واحدا من الصفات النفسائيه، فظاهر هذا المفهوم عند الإطلاق هو القسم الأول، و لا شك أنّ صاحب هذا القسم يرى المتيقّن و يرى يقينه محرّكا إياه نحو متيقّنه، فالعمل مستند ذاتا و بالطبع إلى اليقين، و لا ينافي هذا مع عدم استقلاله كما عرفت.

و الحاصل أنّ المتيقّن بخطاب لا- تشرب الخمر و كون هذا المانع خمرا يقينه الطريقي مؤثّر طبعا، و فاعل و ذو عمل ذاتا في جوارحه بإمساكها عن شرب الخمر، و لو فرض أنّ لهذا اليقين و لو بحيث طريقيته أثر خاصّ به مثل التصدّق بدرهم، فهذا العمل ليس عملا لهذا اليقين طبعا، و إنّما حاله بالنسبه إليه حال الخمر بالنسبه إلى خطاب «لا تشرب»، بل العمل الطبعي حينئذ يقين آخر بذاك الخطاب الذي موضوعه اليقين الأول.

و بالجملة، فرق بين العمل الطبعي و الأثر الشرعي، فالثاني عبارته عن حكم الحرمة في «لا تشرب الخمر» مثلا، و هو مرتّب شرعا على الخمر، و الأول عبارته عن الكفّ و الإمساك الخارجى عن الشرب، و هو مرتّب طبعا على اليقين المرآتى، بحيث لو كان جهلا مركّبا أيضا لكان العمل بحاله، غايه الأمر اليقين المعترى فى الاستصحاب هو اليقين المطابق للمواقع، و ليس معنى «لا تنقض» جعل الأثر، بل معناه كما تقدّم إيجاب معامله المكلف فى حال الشكّ معاملته التى كان يعملها فى حال اليقين، و بعبارته اخرى: إيجاب إبقاء اليقين عملا، و لهذا قلنا خلافا لشيخنا المرتضى و من تبعه قدّس أسرارهم بجريان الاستصحاب فى العدم الأزلى كما تقدّم بيانه.

و الحاصل عمل المتيقّن يكون يقينه الطريقي، و ليس خطاب «لا تنقض اليقين» و اردا عليه فى هذا الحال حتّى يلزم انقلاب نظره من الطريقيّه إلى الاستقلال، بل يرد عليه فى حال الشكّ و يقول: اعلم الآن عمل ذاك اليقين.

و لا- يرد أنّ العمل حينئذ لليقين بخطاب «لا تنقض» و لا ارتباط له باليقين السابق، فإنّه يقال: نعم، و لكن المتحرّك إليه لهذا اليقين العمل فى حال الشكّ عمل اليقين السابق، فالمكلف يعمل عمل اليقين السابق لأجل اليقين بهذا الخطاب.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى قدّس سرّه بعد أن ذكر إشكال السيّد الأجلّ الشيرازى على شيخه المرتضى قدّس أسرارهم اختار لدفع هذا الاشكال- أعنى لزوم اعتبار

النقض بالنسبه إلى آثار اليقين -طريقا آخر و هو جعل مفهوم اليقين حاكيا و مرآتا للمتيقن، لا كما ذكرنا من كون مصاديقه مرآيا للمتيقنات، قال قدس سره: و ذلك لسرايه الآليه و المرآتيه من اليقين الخارجى إلى مفهومه الكلى، انتهى.

و ما ذكره من السرايه و إن كان حقاً، و لهذا كثيرا ما فى مقام التعبير عن حكم نفس الشىء يطلق اليقين، كما فى موارد دخالته فى الموضوع بنحو الجزئيه أو الاستقلال، فىقال مثلا: إذا رأيت زيدا فبلغه السلام، فإنّ الرؤيه لم يؤخذ فى هذا الكلام إلاّ طريقا صرفا للمتعلق، فالموضوع هو الزيد، لا الزيد المرئى، و لكن لا يخفى اتّحاد هذا الطريق مع ما ذكره شيخنا المرتضى قدس سره، غايه الأمر أنّه الترام بالمجاز فى كلمه اليقين، حيث اريد به المتيقن، و على هذا لا مجاز مع إمكان إرادته الشيخ أيضا عدم المجازيه.

و بالجمله، كلا الطريقين شريكان فى أنّ المتكلم قد حمل خطاب «لا تنقض» على نفس المتيقنات من الطهاره و حياه الزيد و غير ذلك، فىجىء ما ذكره الشيخ من أنّ المناسبه لماده النقض مخصوصه بموارد إحراز المقتضى؛ إذ مع فرض كون اليقين فى موضوع القضيه ملحوظا على وجه الطريقيه، فلا يمكن ملاحظه المناسبه فى ماده النقض معه، لتوقفه على استقلال النظر، فتحقق أنّ المحيص منحصر فى ما ذكرنا، هذا.

بقى فى المقام إشكال آخر و هو أنّه مع تعلق النقض بنفس اليقين أيضا يكون المناسبه فى ما إذا احرز المقتضى أتمّ من صورته الشكّ فيه، ببيان أنّ اليقين فى الاستصحاب لم ينتقض بالشكّ؛ لأنّ اليقين متعلق بالحدوث و الشكّ بالبقاء، و حينئذ فى مورد كون المتيقن ممّا له شأنه البقاء فكأنّ اليقين تعلق بالبقاء أيضا فانحلّ و انفصم بواسطة الشكّ فى البقاء من جهه الشكّ فى رافعه، و ليس هذا فى مورد ليس له شأنه البقاء.

و الجواب أنّ مصحح النقض فى كلا الموردين أمر واحد مشترك بينهما، و هو كون الحدوث و البقاء للعداله القائمه بالزيد مثلا ليس فى نظر العرف كعداله زيد و عداله بكر موضوعين حتّى لا يكون ارتباط لليقين بأحدهما بالشكّ فى الآخر، بل هما عندهم أمر واحد، فلا محاله يكون الشكّ ناقضا لليقين بهذا الاعتبار، من غير فرق بين الشكّ فى المقتضى و الشكّ فى الرفع.

اعلم أنّ قول السائل فى الفقرة الاولى: «فإن ظننت أنّه أصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت و لم أر شيئا، فصلّيت فيه فرأيت فيه» تكون فيه ثلاثة احتمالات.

الأول: أن يكون المراد بقوله: و لم أر شيئا، حصول اليقين بالعدم، و يكون المراد، بقوله: فرأيت فيه، رؤيه النجاسه المرّده بين السابقيه و الحادثه بعد الصلاه، و على هذا يكون قوله عليه السلام: ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ، منطبقا على قاعده الشكّ السارى.

الثانى: أن يكون المراد بقوله: «لم أر» هو البقاء على الشكّ، و يكون المراد بقوله:

«فرأيت فيه» ما تقدّم من رؤيه النجاسه مرّده بين الباقي و الحادث، و على هذا يكون قوله عليه السلام: «ليس ينبغى» الخ منطبقا على الاستصحاب.

الثالث: أن يكون المراد بقوله: «لم أر» أيضا هو البقاء على الشكّ، و لكن يكون المراد بقوله: «فرأيت فيه» رؤيه النجاسه السابقيه، و بعبارة اخرى: كان متعلّق «رأيت» عين متعلّق «لم أر» و على هذا أيضا ينطبق الكلام المذكور على الاستصحاب بالبيان الآتى إن شاء الله تعالى.

ثمّ الاحتمال الأوّل خلاف الظاهر؛ لعدم ظهور قوله: «و لم أر» فى حصول اليقين، بل لو كان المقصود ذلك كان المناسب بمقام السؤال هو التصريح بذلك عقيب قوله:

«و لم أر» للاهتمام بشأنه و قوّه احتمال دخله فى الحكم.

و كذلك الاحتمال الثانى أيضا خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر كما مرّ أنّ الرؤيه المثبتة

ص: ٥٠١

فى قوله: «فرأيت» عين المنفّيه فى قوله: «و لم أر» من حيث المتعلق، و لو كانت النسخه «فرأيت» كان صريحا فى ذلك، و إذن فالظاهر هو الاحتمال الأخير.

ثم نقول: بناء على هذا الاحتمال الأخير لا يمكن حفظ ظهور قوله عليه السلام:

«و ليس ينبغى لك الخ» فى كونه كبرى لعدم الإعادة، و أنّ الإعادة وجه عدم وجوبها كونها نقضا لليقين بالشكّ.

و أنت خير بأنّها على هذا الاحتمال نقض اليقين بالطهاره باليقين بالنجاسه، فلا بدّ حينئذ من التكلّف بإرادته كون الإعادة منافية لحكم «لا- تنقض» الذى كان ثابتا حال الدخول فى الصلاه، فيقال فى توجيه المنافاه: إنّ هذا الحكم الظاهرى مقتضى لعدم الإعادة؛ لأنّ امتثال الأمر الظاهرى مفيد للإجزاء، أو يقال: إنّ مقتضى لعدم من جهه أنّ معه يكون الإحراز للطهاره الذى هو الشرط موجودا، و مع وجود الشرط لا إعادته، و لا يمكن تطبيق شىء من هذين على الظاهر؛ لأنّ الظاهر هو إتمام المطلب بنفس قوله: «لا تنقض» لا بمعونه مقدّمه اخرى.

و بعباره اخرى: الظاهر هو أنّ الكبرى الجاربه فى حقّ المكلف فى هذا الحال التى هى بعد الفراغ من الصلاه هو قوله: «لا تنقض الخ» لا أن يكون المقصود أنّ هذه الكبرى كانت جاربه عليك فى زمان سابق على هذا الزمان، و قضيه جريانها فى ذاك الزمان توليد كبرى اخرى فى حقّك فى هذا الزمان و هو أنّ الأمر الظاهرى مفيد للإجزاء، أو أنّ الإحراز هو الشرط، و الصلاه معه صحيحه، و يكون عدم الإعادة صغرى لهذه الكبرى الثانيه.

و أنت خير بمساواه الوجهين فى مخالفه الظاهر، فلا وجه للعدول من أحدهما إلى الآخر تفصيّا عن التكلّف كما وقع فى الحاشيه.

و يمكن أن يقال: إنّّه إذا دار الأمر بين ارتكاب مخالفه الظاهر فى قوله: «فرأيت

فيه» بحمله على رؤيه المرّد بين الباقي و الحادث حتى يكون قوله: «لا- تنقض الخ» جاريا على ظاهره، و بين ارتكاب مثل أحد هذين التكلّفين فى قوله عليه السلام:

«لا تنقض» محافظه على ظهور «فرأيت» فى رؤيه السابق كان الأول أولى؛ لأنّ مخالفه الظاهر فيه أهون، هذا.

و لكن لا- يخفى أنّه بعد كون الاحتمال الأوّل خلاف الظاهر كانت الروايه دليلا على الاستصحاب، سواء حملت على الثانى أو الأخير.

ثمّ إنّ قد يدعى أنّه بناء على الوجه الأخير تكون الإعادة نقضا لليقين بالشكّ من دون حاجه إلى تطبيق كبرى كون الأمر الظاهرى مفيدا للإجزاء، بل نقول: هذه الكبرى مستفاده من نفس كبرى «لا تنقض».

و بيانه أنّ الطهاره الواقعيه المتحقّقه حال الصلاه من آثارها الإجزاء و الصحّه الواقعيين و عدم لزوم الإعادة كذلك، و إذا كان معنى «لا تنقض» ترتيب آثار تلك الطهاره المتحقّقه الواقعيه و عدم رفع اليد عنها فمعنى ذلك هو الصحّه الواقعيه؛ إذ لو لم يرتّب هذا الأثر كان اليقين منقوضا من حيث هذا الأثر، و بعد عدم النقض حتّى من هذه الجبهه يلزم عدم الإعادة حتّى بعد اليقين بثبوت النجاسه حال الصلاه؛ لأنّ الفرض ترتّب الإجزاء و الصحّه الواقعيين على الشكّ بمعونه «لا تنقض»، و بالجمله، قاعده إجزاء الأمر الظاهرى يكون من نفس مفاد «لا تنقض» لا أنّها كبرى له.

و الجواب أنّ ترتيب هذا الأثر غير مدلول «لا تنقض» لأنّه مختصّ بالآثار الشرعيه، و هذا من الآثار العقليّه؛ فإنّ الطهاره الواقعيه إذا كانت متحقّقه فعدم الإجزاء غير معقول؛ لعدم تعقّل بقاء الأمر مع وجود متعلّقه على ما اعتبر فيه شطرا و شرطاً، و هذا الأثر كسائر الآثار العقليّه غير مشمول لقوله عليه السلام:

«لا تنقض».

ص: ٥٠٣

و بالجمله، شأن «لا- تنقض» جعل حكم ظاهري في موضوع الشك، و يتحقق به الصحه و الاجزاء الظاهري المفيد فائده الصحه الواقعيه ما دام الشك، و أمّا إذا انقلب إلى العلم بالخلاف فلا صحه و لا أجزاء، و أمّا تكوينه الصحه النفس الأمرية الغير القابله لكشف الخلاف فخارج عن شأنه.

هذا و قد وقع الخلط لجمله من الأساطين العظام في فهم مرام الإمام الأعظم في هذا المقام من رسائله، فإنه قدس سره ذكر هذه الدعوى مع جوابها عقيب تخيل المتخيل حسن التعليل لعدم الإعادة بملاحظه اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء.

و الجواب عنه بأنه خلاف ظاهر قوله: «فليس ينبغي» حيث إنّ ظاهره أنّ الإعادة مصداق للنقض، فالدعوى تأييد لمرام المتخيل بأنه ممكن مع حفظ هذا الظاهر بالبيان المتقدم، فذكر دفعها بما ذكر، فتوهموا أنّ هذه الدعوى كلام مستقل غير مرتبط بتتميم كلام المتخيل و هو أنّ من آثار جريان الاستصحاب حال الصلاه عدم الإعادة، فأجابوا بأنه ما دام كونه متلبسا بالشك، فإذا زال الشك ارتفع الحكم الاستصحابي بزوال الموضوع.

و أورد و اعلى الإمام الاعظم حيث قال ردّا على المدعى: هذا الأثر من الآثار العقلية، بأنه لا- بأس بترتيب مثل هذا الأثر؛ لأنه كوجوب الامتثال ممّا يترتب عقلا على الأعم من الحكم الواقعي و الجعلي، و أيضا فكيف يجرى الاستصحاب قبل الصلاه، فإنّ ترتيب الصحه أو البطلان عليه بعينه حاله حال ترتيب عدم الإعادة و الصحه في المقام، فيلزم سدّ باب كلى الاستصحاب الجارى في تنقيح موضوع الشرط أو الجزء.

و أيضا هذا خلاف تصريحه قدس سره في عدّه أوراق قبل ذلك في مسأله ما إذا غفل عن يقينه بالحدث و صلّى، حيث قال: إنّه يوجب الإعادة بحكم استصحاب

عدم الطهاره لو لا حكومه قاعده الشك بعد الفراغ عليه، فافهم. انتهى.

و كذلك فى ذيل حديث الرفع حيث إنه بعد أن ذكر أنّ رفع المؤاخذه ممّا تناله يد الجعل لكون المنشأ و هو رفع إيجاب الاحتياط مجعولا، و بذلك ردّ توهم من توهم ذلك قال: و نظير ذلك ما ربّما يقال فى ردّ من تمسك على عدم وجوب الإعادة و إن كان حكما شرعيّا، إلاّ أنّه مترتب على مخالفه المأتى به للمأمور به الموجبه لبقاء الأمر الأوّل، و هى ليست من الآثار الشرعيه للنسيان، و قد تقدّم أنّ الروايه لا تدلّ على رفع الآثار الغير المجعوله، و لا الآثار الشرعيّه المترتبه عليها كوجوب الإعادة فى ما نحن فيه.

و يردّه ما تقدّم فى نظيره من أنّ الرفع راجع إلى شرطيه طهاره اللباس بالنسبه إلى الناسى، فيقال بحكم حديث الرفع: إنّ شرطيه الطهاره شرعا مختصّه بحال الذكر، فتصير صلاه الناسى فى النجاسه مطابقه للمأمور به، فلا تجب الإعادة، و كذلك الكلام فى الجزء المنسى، فتأمل، انتهى.

و أوضح منافاه قوله قدّس سرّه فى نفس مسألتنا فى الوجه الثانى من الوجهين فى قول السائل: فرأيت فيه، و هو رؤيه النجاسه مع احتمال الحدوث بعد الصلاه، قال قدّس سرّه: و هذا الوجه سالم عمّا يرد على الأوّل، و كذلك تسليمه تماميه الدلاله على الاستصحاب فى قوله عليه السلام أخيرا: فليس ينبغى لك، عقب قول السائل: فإن رأيت و أنا فى الصلاه، هذا.

و أنت خبير ممّا ذكرنا أنّ كلّ ذلك أجنبى عمّا هو مرامه قدّس سرّه.

إجراء «لا تنقض» بالنسبه إلى أصل إتيان الركعه المشكوكه أعمّ من كونها موصوله أو مفصوله مبنى على أنّ العمل الثابت للمتيقّن بعدم الرابعه كان أمرين:

أصل الركعه، وجعلها موصوله، فأعمل بالقاعده من حيث العمل الأول، ورفع عنها اليد من حيث الثانى حفظا لتقيّد الركعات بعدم الزياده.

ولكن من الممكن أن يقال: إنّه عرفا عمل واحد و هو إصاق الركعه بالركعات السابقه، وتقدّم أنّ مفاد «لا تنقض» وجوب عمل اليقين فى حال الشكّ، وأصل الركعه فى ضمن المفصوله يعدّ مغايرا لعمل اليقين بعدم الركعه، لا- تبعضا فيه، فيخرج عن مدلول «لا تنقض».

و إذن فالحمل على تحصيل اليقين بالبراءه إذا كان بعيدا من جهه استبعاد أن يراد بهذه العبارة فى موارد عديده عدم نقض اليقين الموجود، ويراد فى هذا المورد عدم نقض اليقين غير الموجود- ولو قلنا: إنّ تطبيق هذه العبارة عليه أيضا ممكن بملاحظه أنّ رفع اليد عن الموافقه القطعيه بالموافقه الشكيه يصحّ إطلاق النقض عليه- فالمتعيّن هو الحمل على الاستصحاب بالوجه الأول، أعنى كون الكلام صادرا على جهه التقيّه، لكن لا- فى أصل الكبرى، بل فى تطبيقها على المورد، نظير تطبيق حديث الرفع على الحلف بالطلاق و العتاق فى صحيحه البرنظى.

و أمّا تبعيد ذلك بمنافاته مع الصدر حيث لم يراع فيه التقيّه، فلا وجه له؛ لإمكان أن يكون المجلس حين صدور الصدر خاليا عن يتقى منه، ثمّ قارن دخوله مع تكلم الإمام عليه السلام بالذيل.

بقى الكلام فى إمكان الجمع بين الاستصحاب وقاعده الاحتياط فى هذه العبارة و عدمه و لو كان على فرض الإمكان خلاف الظاهر.

فنقول: غاية تقريب عدم الإمكان أنّ اليقين فى الاستصحاب لا بدّ أن يلاحظ مفروض الوجود حتّى يحكم بلزوم رعايه عمله حال الشكّ، و فى قاعده الاحتياط لا بدّ أن يلاحظ غير مفروض الوجود حتّى يصحّ الحكم بتحصيله، و الجمع يقتضى اجتماع هذين اللحاظين فى موضوع اليقين.

لكن يمكن أن يقال: إنّه يقتضى ذلك لو جعلنا القضية طبيعته كان الموضوع فيها طبيعه اليقين، و أمّا إذا جعلناها حقيقته، و جعلنا اليقين مرآتا لأفراده فنقول: لهذه الطبيعه صنفان من الأفراد و الحصص يمكن جعلها مرآتا لكليهما، الأول: الأفراد الموجوده فى الخارج، و الثانى: الحصص التى توجد فى المستقبل، فالمتكلّم يتصوّر كلا الصنفين، بمعنى أنّه يشير بهذه الطبيعه إلى أفرادها من غير أخذها الفراغ عن الوجود أو عدم الفراغ فى لحاظه، و إنّما هذان و صنفان ثابتان واقعا للأفراد، فبعضها مفروغ الوجود، و بعضها غير مفروغه.

و الدليل على قابليته المفهوم لهذه السعه صحّه قولنا «سواء» عقيب كلمه «اليقين» فنقول: اليقين سواء كان موجودا أم سيوجد فحكمه كذا.

و هذا نظير ما قلنا فى إمكان الجمع بين الاستصحاب و قاعده الشكّ السارى فى قبال الاستدلال على العدم بأنّ الشكّ فى الاستصحاب لوحظ الفراغ عن حدوث متعلّقه، و تعلّق الشكّ بمرحله بقاءه، و فى القاعده لوحظ عدم الفراغ عنه و تعلّقه بأصل الحدوث، فقلنا يمكن جعل الشكّ متعلّقا بأصل الحقيقه الصادقه على كلّ واحد من الحدوث و البقاء، و الدليل على قابليته لهذا التعميم إتيان كلمه «سواء» عقيبها، فيقال: الشكّ فى العداله سواء تعلّق بحدوثها أم ببقائها.

هذا كله في إمكان الجمع في موضوع اليقين، ومثله الكلام في موضوع الشك.

و أمّا محمول القضية أعني «لا- تنقض» فإنه أيضا مفاد واحد بالنسبة إلى كلا- الصنفين، وإتّما الاختلاف في محصيل هذا المفهوم، ففي الأفراد الموجوده النقض بالشك يتحقّق برفع اليد عن عملها، وفي ما سيوجد يتحقّق برفع اليد عن تحصيلها بالشكوك التي في قبالتها، هذا هو الكلام في مرحله الإمكان، ولا ينافيه دعوى انعقاد الظهور على خلافه.

و حاصل ما قلنا أنه إذا لوحظ طبيعه اليقين بما هي هي فلا- يخلو الإنسان من ملا-حظه الفراغ عن وجودها، فيتمخض موضوعا للاستصحاب، أو عدم هذه الملاحظه فيتمخض موضوعا لقاعده الاحتياط، ولا يمكن الجمع في لحاظ واحد.

و أمّا إذا علّق الحكم على الحصص كأن قيل: كل حصّه حصّه لو وجدت في الخارج صدق عليها عنوان اليقين، فكذا، فحينئذ أيضا وإن كان لا- يخلو الحال من أحد الأمرين، لكنّ الثاني منهما أعني: تجريد الحصص عن لحاظ الوجود و العدم لا يتمخضها موضوعا لقاعده الاحتياط، و ذلك لأنّ من تلك الحصص اليقينات الموجوده الخارجيه المتعلّقه بالمتعلّقات الخاصه، و منها اليقينات المتعلّقه بالبراءه في الموارد الخاصه الممكنه تحصيلها، و كلّ منهما يصدق عليه أنّ هذا يقين، فيصح أن يقال: جميع حصص اليقين من الموجوده الفعلية و القابله للتلبس بالوجود حكمه كذا، هذا في الموضوع، و أمّا المحمول فقد عرفت أنه من باب الاختلاف في المحقّق، كما في التعظيم.

و لكن يمكن منع ذلك هنا بواسطه اختلاف حقيقه معنى النقض في المقامين، فإنه في الحصص الفعلية عباره عن إبقاء عملها، و في القابله للوجود عباره عن تحصيلها و إيجادها.

ألا ترى أنّ قولنا: «لا تنقض العهد و البيعه» لا يمكن أن يراد الحثّ إلى عقدهما و عدم رفع اليد عن الحاصل منهما؟.

فإن قلت: في قاعده الاحتياط أيضا يمكن فرض اليقين الحاصل، و يراد بعدم نقضه عدم رفع اليد عنه بأن يقال: إنّ الإنسان قبل إتيان العمل المحصّل لليقين متيقّن بالبراءة على تقدير العمل و شاكّ فيها على تقدير الترك، فالمراد بعدم نقض ذلك اليقين بهذا الشكّ تحصيله.

قلت أوّلا: القضية المتيقّنه و القضية المشكوكه ليستا بمتحدتين، و لا بدّ من اتّحادهما في صدق النقض، و ذلك لأنّ اليقين بالشىء على تقدير و الشكّ بذلك الشىء على تقدير نقيض التقدير الأوّل لا معنى لانتقاض أحدهما بالآخر، و هذا لا يرد على تقدير عدم أخذ اليقين حاصلًا، فإنّ القضية الواحده عباره عن أنّ البراءه حاصله، فالمراد بقاعده الاحتياط جعل هذه القضية يقينيّه لا شكيه، فقد اتّحدت القضيتان.

و ثانيا: ليس ليقين البراءه على تقدير عمل حتى يراد وجوب ذلك العمل، و تحصيله ليس إتيانا بعمله، و بالجمله مجرّد ذلك لا ينفع في رفع الاختلاف عن حقيقه النقض في المقامين.

ص: ٥٠٩

اعلم أنّ حالها على تقدير الاختصاص بالركعات الصلّاتيه حال ما تقدّمها بعينه، وأمّا على تقدير الكلّيّه فأمرها دائر بين الاستصحاب وقاعده الشكّ السارى وقاعده الاحتياط، لكنّ الظاهر هو الأوّل؛ إذ اليقين عليه موجود حال البناء دون الأخيرين، فإنّه على الأوّل قد مضى و انقضى، وعلى الثاني سيتحقّق، وتعليق الحكم على العنوان ظاهر في حصوله حال الحكم، بل الحال في مثل لفظ اليقين والإنسان والحجر أصعب منها في ألفاظ المشتقات مثل العالم ونحوه، حيث يمكن القول في الثاني بكونه حقيقه في ما انقضى، ولا إشكال في القسم الأوّل في المجازيه إلا في المتلبّس حال النسبه الحكميه، هذا.

في روايه الخصالن كان على يقين فشكالخ.

الإنصاف أنّ هذه الروايه لو كانت ونفسها كانت ظاهره في قاعده الشكّ السارى، وذلك من جهتين.

الاولى: ظهورها في كون تقدّم زمان اليقين على زمان الشكّ مأخوذا في موضوع القضيه، و كونه صفة غالبيه خلاف الظاهر، بل الظاهر دخالته في الحكم، و من المعلوم أنّ في الاستصحاب ليس قوام الموضوع بذلك، ولا يخفى أنّ كون الغالب في موارد الاستصحاب تقدّم زمان اليقين على الشكّ لا يجدى في تطبيق القضيه التي اخذ في موضوعها تقدّم زمان اليقين على الشكّ على الاستصحاب، فإنّ الغلبه في ذلك الباب لا يوجب انصراف هذا المفهوم بعد كونه في حدّ ذاته ظاهرا في التقييد.

و الثانيه: ظهورها في اتحاد متعلّق اليقين و الشكّ من حيث الذات و من حيث الزمان، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني فلأنّ تطبيق قولنا: كان على يقين فشكّ، في

ص: ٥١٠

ما إذا كان على يقين بعداله زيد يوم الجمعة، ثم شك في عدالته في ذاك اليوم لا يحتاج إلى مسامحه.

و هذا بخلاف ما إذا كان على يقين بعداله يوم الجمعة ثم شك في عداله يوم السبت، فإنه يحتاج تطبيق العبارة عليه من المسامحه بتجريد العداله عن التقييد بالزمان و ملا حظته ظرفا لها، و إلا- فليس مصداقا حقيقيا لمن كان متيقنا فشك؛ لأن معنى ذلك صيروره يقينه شكًا، و في المثال لم يصر شيء من يقينه مبدلاً؛ لأن يقينه بالحدوث محفوظ، و ما شك فيه لم يكن موردا لليقين، فلا يصدق بالحقيقه عند العرف أنه كان ذا يقين فرجع عن يقينه.

بل نقول: قضيه «لا تنقض اليقين بالشك» أيضا ظاهره في هذا المعنى، لكن المانع تطبيقها على مورد الاستصحاب، كما أن المانع في هذه الروايه مساوقه التعليل فيها مع تلك القضيه الوارده في مورد الاستصحاب في الصحاح المتقدمه.

في ما يتعلّق بموثقه عمار: كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر.

(١)

قال شيخنا المرتضى قدس سره الشريف- بعد ذكرها بناء على أنه مسوق لبيان استمرار طهاره كل شيء إلى أن يعلم حدوث قذارته، لا ثبوتها له ظاهرا-: و استمرار هذا الثبوت إلى أن يعلم عدمها، فالغايه و هى العلم بالقذاره على الأوّل غايه للطهاره و رافعه لاستمرارها، فكل شيء محكوم ظاهرا باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذاره، فالغايه الحكم غير مذكوره و لا مقصوده.

و على الثانى غايه للحكم بثبوتها، و الغايه و هى العلم بعدم الطهاره رافعه للحكم، فكل شيء يستمر الحكم بطهارته إلى كذا، فإذا حصلت الغايه انقطع الحكم بطهارته لا نفسها، انتهى موضع الحاجه من كلامه الشريف.

قال شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته العاليه: هذه عباره غامضه قد خفى المراد بها على بعض الأعظم فذكر في توجيهها ما هو أجنبي عنها.

و شرح المقصود منها أن القضيه ليس لها أزيد من نسبه تامه واحده، فهذه

ص: ٥١١

(١-١) - راجع ص ٣٠٩

النسبه الواحده قد تتعلّق بالمحمول و هو ظاهر، فيكون الغايه غايه للنسبه، فالمقصود الحكم بأصل ثبوت الطهاره لكلّ شيء و هو الذى توجه قصد المتكلم إلى إلقائه إلى السامع، و العلم بالقذاره غايه لهذا الحكم و رافعه له، فيصير الشكّ داخلا فى موضوع الحكم، فكأنّه قيل: المشكوك طاهر، و ارتفاع الحكم حين حصول العلم لأجل ارتفاع موضوعه، ككلّ حكم معلّق على كلّ موضوع، و هذا أجنبيّ عن الاستصحاب.

و قد تتعلّق بالغايه، فالذى توجه هم المتكلم نحوه هو بيان الغايه بعد الفراغ عن أصل ثبوت الطهاره، فكأنّه قال: جعلت غايه الطهاره فى كلّ شيء العلم بالقذاره، و ليس المراد أنّ كلمه «طاهر» حينئذ مستعمل بمعنى مستمرّ طهارته حتّى يكون الاستمرار بمفهومه الاسمى ملحوظا، حتّى يرد أنّه ما الفرق بين جعل المحمول «طاهر» أو قولنا: مستمرّ طهارته.

فعلى كلّ منهما تكون الغايه للحكم، فالقول بأنّه على الأوّل غايه الحكم و على الثانى غايه المحكوم به، و غايه الحكم لا مذكوره و لا مقصوده لا وجه له، بل المراد ما ذكرنا من أنّ النسبه التامه تلحظ عند الغايه و تكون هى المقصود بالإفاده و الاستفاده.

مثلا- قد يكون أصل كون زيد فى المدرسه مجهولا للمخاطب فنقول: هو فى المدرسه إلى الليل، فالمقصود بالإفاده أصل نسبه الكون إلى زيد، و الغايه غايه هذه النسبه التامه.

و قد يكون المخاطب عالما بأصل كون زيد فى المدرسه جاهلا- بأمره و نهايته، فيسألك إلى م يكون زيد فى المدرسه؟ فتقول: إلى الليل يكون فى المدرسه، فقولك:

يكون، ليس بمعنى يستمرّ كونه، بل بمعناه فى محلّ آخر، و لكن اتى به للفراغ عنه و توطئه لذكر «إلى الليل»، و ليس المقصود الأصلي إلا- بيان نهايته إلى الليل، فكأنك قلت: غايه كونه الليل، لكنّ الفرق أنّك أفدت عين هذا بالمعنى الحرفى، فالنسبه التامه يكون تمامها بالغايه، فلا تكون الغايه لهذه النسبه مذكوره و لا مقصوده.

وقد تبين أن الاستمرار مستفاد من القضية لا محمولها، فمحمولها هو طاهر، ولكن جعل النظر ووجهه القصد إلى الغاية مع الفراغ عن أصل الطهارة يستفاد منه أن الطهارة مستمره إلى كذا، لا أنه نفس هذا المفهوم، حتى يرد الإيراد المذكور.

و على هذا المعنى ينطبق القضية على الاستصحاب؛ إذ ليس هو إلا جز الطهارة المفروغ عنها في الأشياء إلى حال العلم بالنجاسه، و قد تحقق أيضا عدم إمكان الجمع في العبارة الواحد بين المعنيين؛ لأن القضية الواحده ليست إلا - مشتمله على نسبه تامه واحد، فإن لوحظ أصل ثبوت الطهارة مفروغا عنه تمحضت في المعنى الثانى، و إلا تمحضت في الأول، و الجمع يقتضى اجتماع لحاظى الفراغ و عدمه فى لحاظ واحد و استعمال كلمه «حتى» فى معنيين: غايه الحكم و غايه المحكوم به.

و اعلم أن ما ذكره شيخنا أنه على إرادته القاعده تكون غايه الحكم المذكوره مبنى على ما هو الظاهر من إرجاع القيود المذكوره فى القضية مع كونها فى اللب راجعا إلى أحد طرفى النسبه إلى النسبه، و لهذا نقول: «زيد ضارب غدا» يعتبر فيه تلبس الزيد بالضرب فى الغد لا حال النطق، و كذلك فى المقام كلمه «حتى» قيد للنسبه لا للظاهر، و لا للشىء و إلا كانت غايه النسبه أيضا غير المذكوره و لا مقصوده.

ثم إن للمحقق الخراسانى فى كفايته هاهنا كلاما فى تقريب دلالة هذا الخبر و أمثاله من قوله عليه السلام: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس» و قوله عليه السلام: «كل شىء حلال حتى تعرف أنه حرام» على الاستصحاب لا بأس بنقله و النظر فيه.

قال قدس سره: و تقريب دلالة مثل هذه الاخبار على الاستصحاب أن يقال:

إن الغايه فيها إنما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعا من الطهاره و الحليته ظاهرا ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه، لا لتحديد الموضوع كى يكون الحكم بهما قاعده مضروبه لما شك فى طهارته أو حليته، و ذلك لظهور المعنى فيها فى بيان الحكم للأشياء بعناوينها، لا بما هى مشكوكه الحكم كما لا يخفى، فهو و إن لم يكن له

بنفسه مساس بذيل القاعده و لا- الاستصحاب، إلا- أنه بغايته دلّ على الاستصحاب، حيث إنّها ظاهره في استمرار ذاك الحكم الواقعي ظاهرا ما لم يعلم بطرؤ ضده أو نقيضه، كما أنه لو صار مغنياً بغايه مثل الملاقيه بالنجاسه أو ما يوجب الحرمة لدلّ على استمرار ذاك الحكم واقعا، و لم يكن له حينئذ بنفسه و لا بغايته دلالة على الاستصحاب.

و لا- يخفى أنه لا- يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلا، و إنما يلزم لو جعلت الغايه مع كونها من حدود الموضوع و قيوده غايه لاستمرار حكمه لتدلّ على القاعده و الاستصحاب من غير تعرّض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلا، مع وضوح ظهور مثل «كلّ شيء حلال أو طاهر» في أنه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولى، و هكذا «الماء كلّ طاهر»، و ظهور الغايه في كونها حدّا للحكم لا لموضوعه كما لا يخفى، فتأمل جيّداً، و لا يذهب عليك أنه بضميمة عدم القول بالفصل قطعا بين الحليّه و الطهاره و بين سائر الأحكام لعتمّ الدليل و تمّ.

ثمّ لا- يخفى أنّ ذيل موثقه عمّار «إذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فليس عليك» يؤيّد ما استظهرنا منها من كون الحكم المغنياً واقعيّاً ثابتاً للشئ بعنوانه، لا ظاهريّاً ثابتاً له بما هو مشتبه، لظهوره في أنه متفرّع على الغايه وحدها و أنه بيان لها وحدها، منطوقها و مفهومها، لا لها مع المغنياً، كما لا يخفى على المتأمل انتهى كلامه، رفع في الخلد مقامه.

قال شيخنا الاستاد أطال الله أيام إفاداته الشريفه: لا يخلو الحال إمّا من جعل الغايه راجعا إلى الموضوع، أو إلى المحمول، أو إلى النسبه، لا شكّ على الأولين في كون مفاد القضيه هو القاعده؛ إذ يصير المفاد على الأول أنّ كلّ شيء مشكوك طاهر، و على الثاني كلّ شيء طاهر الشكّ، لكنهما مضافا إلى كونهما خلاف الظاهر- كما تقدّم -خلاف مراده، فإنّه صرح بكونه قيّدا للنسبه.

و حينئذ نقول: إنّ من الواضح أنّ القضيه الواحده لا تشتمل إلاّ على نسبه واحد، نعم يمكن استفاده نسب عديده منها بطريق الانحلال، كما في قولك: رأيت

زيد العالم العادل الكاتب الشاعر، حيث إنّه منحلّ إلى خمس قضايا، لكنّ الانحلال من جهة ضمّ التوابع و اللواحق إلى هذه النسبه الاستقلاليه الوحدانيه بدون تغيير فيها موضوعا أو محمولاً، و من جمله التوابع و اللواحق الغايه، فقولنا: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم» فى حكم قضيتين، إحداهما «كلّ شيء طاهر» و الثانيه هذه النسبه الموجوده ظرفها حال الشكّ الذى هو ما قبل العلم الذى هو الغايه.

و حيث إنّ هذه النسبه أمر وحدانيّ لا أنّ له قطعه حدوث و قطعه بقاء فلا يقال:

إنّ النظر فى الغايه إلى خصوص قطعه بقائها مع مفروغيه قطعه الحدوث، بل هذه النسبه الواحده وضعت فى ظرف الشكّ تحدث بحدوثه و تبقى ببقائه.

و حيث قلنا: إنّ الانحلال من جهة ضمّ التوابع إلى هذه النسبه بحيث لا- يرجع إلى تغيير فى موضوعها و محمولها، ففى المقام المفروض أنّ النسبه واقعه بين الشئ الغير المفروغ عن طهارته و الحكم بأصل ثبوت الطهاره، و هذه النسبه بهذه الحاله إذا جعلت مربوطه بالغايه المذكوره فمعنى ذلك الحكم بثبوت هذه النسبه فى حال الشكّ، و هو أجنبىّ عن الاستصحاب؛ فإنّ النسبه المجموعه فيه فى ظرف الشكّ إنّما هى بين الشئ المفروغ عن أصل طهارته و الحكم ببقاء الطهاره.

فعلم أنّ استفاده الاستصحاب من القضيّه مع الدليل الاجتهادى مبنى على أحد امور كلّها غير معقول.

أحدها: كون القضيّه بوحدتها مشتمله على نسبتين، إحداهما بين أصل الشئ و أصل الطهاره، و الثانيه بين الشئ بوصف الفراغ عن حدوث طهارته و بقاء الطهاره.

و الثانى: كون النسبه بوحدتها منقسمه إلى قطعه حدوث و قطعه بقاء.

و الثالث: كون قيد النسبه مع كونه راجعا إليها مغيرا لأحد طرفيها من المحمول أو الموضوع، و مرجع الأخير إلى الأوّل، فينحصر الأمر فى تقدير قضيّه اخرى، و هو خلاف صريح كلامه.

فإن قلت: ما ذكرت من أنّ قيد النسبه لا يمكن أن يغيّر أحد طرفيها، ينافى مع ما

اخترت في باب تعليق القضية الكليّة على شيء مثل «أكرم العلماء إن كان كذا» حيث قلت: إن صدر القضية عام استغراقى، ولكن الموضوع للتعليق والإناطه عام مجموعى.

قلت: هذا أيضا غير راجع إلى ما ذكرت، فإن طرفى النسبه فى الصدر أيضا هو كلّ عالم و حكم الوجوب، ولا شكّ أنّ «كلّ عالم» لا ينطبق على واحد من أفراد العالم، فالانحلال جاء من ملاحظه هذا العنوان طريقا، لا بانعزاله عن الموضوعيّة رأسا، فالموضوع الحقيقى للنسبه هو العموم بوصف العموميّه.

ثمّ إنّ له قدّس سرّه الشريف كلاما آخر فى تعليقه فى تقريب دلالة صدر الخبر على الحكم الواقعى وقاعده الطهاره لا بأس بنقله والنظر فيه.

قال قدّس سرّه: توضيح ذلك أنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر» مع قطع النظر عن الغايه بعمومه يدلّ على طهاره الأشياء بعناوينها الواقعيّه كالماء والتراب وغيرهما، فيكون دليلا اجتهديا على طهاره الأشياء، وبإطلاقه بحسب حالات الشىء التى منها حاله كونه بحيث يشبهه طهارته ونجاسته بالشبهه الحكميّة أو الموضوعيّة يدلّ على قاعده الطهاره فى ما اشتبهه طهارته كذلك.

وإن أبيت إلا عن عدم شمول إطلاقه لمثل هذه الحاله التى فى الحقيقه ليست من حالاته، بل من حالات المكلف وإن كانت لها إضافه إليه، فهو بعمومه لما اشتبهت طهارته بشبهه لازمه له لا ينفكّ عنه أبدا - كما فى بعض الشبهات الحكميّة والموضوعيّة - يدلّ بضميمه عدم الفصل بينه وبين سائر المشتبهات على طهارتها كلّها، وإلا يلزم تخصيصه بلا مخصّص؛ ضروره صدق عنوان الشىء على هذا المشتبه كسائر الأشياء بلا تفاوت أصلا كما لا يخفى.

و ليس التمسّك به فى ما اشتبهه طهارته موضوعا تمسّكا بالعام فى الشبهه المصادقيه؛ لأنّ التمسّك به إنّما هو لأجل دلالته على القاعده و حكم المشكوك على ما عرفت، لا لأجل دلالته على حكم الشىء بعنوانه الواقعى كى يلزم تخصيصه من هذه الحيثيه بنجاسه بعض العناوين أو بعض الحالات، ولا منافاه بين جواز

التمسك به للحكم بطهاره المشتبه من جهة، و عدم جوازه من جهة أخرى كما لا يخفى.

و لا ضير فى اختلاف الحكم بالنسبه إلى أفراد العام و صيرورته ظاهريًا بالنسبه إلى بعضها، و واقعيًا بالإضافه إلى بعضها الآخر؛ لأنّ الاختلاف بذلك إنّما هو من اختلاف أفراد الموضوع، لا من جهة الاختلاف فى المعنى المحكوم به، بل هو بالمعنى الواحد و المفهوم الفارد يحمل على ما هو واحد يعمّ تلك الأفراد على اختلافها كما هو أوضح من أن يخفى.

فلا مجال لتوهم لزوم استعمال اللفظ فى المعنيين من ذلك أصلاً، فعلى ذلك يكون دليلاً بعمومه على طهاره الأشياء بما هى بعناوينها و بما هى مشتبه حكمها مطلقاً، بضميمه عدم الفصل فى المشتبهات بين ما يلزمه الاشتباه و بين ما لا يلزمه الاشتباه، انتهى المقصود من كلامه، رفع فى الخلد مقامه.

و قد استشكل عليه شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته العالیه، و حاصل ما استفيد من مجموع كلماته الشريفه أنّ الحكم الظاهرى لا بدّ من أخذ الشكّ فى الحكم الواقعى قيده إمّا فى الموضوع أو المحمول أو النسبه، و تكفّل الإنشاء الواحد للحكم الواقعى و الظاهرى المتعلّق بالشكّ فى الأوّل غير ممكن على جميع وجوهه المذكوره.

أمّا جعل الشكّ طرفاً للنسبه فقد تبين ممّا مرّ حاله، و أمّا إدراجه فى أحد طرفيها فلأنّ النسبه لا محاله متأخّره عن الطرفين، و الشكّ فى نفس هذه النسبه متأخّر عن هذه النسبه، و لا يعقل أخذ المتأخّر عن نفس النسبه فى أحد طرفيها، فإنّه تقدّم الشىء على نفسه.

و أمّا الإطلاق الذاتى بمعنى وجود النسبه بين ذات الطرفين حتّى فى حال الشكّ فى هذه النسبه فلا يكفى فى الحكم الظاهرى، و إلّا فكلّ حكم واقعى لا بدّ أن يكون مشتملاً على حكم ظاهرى، هذا كلّ فى النسبه الإنشائيّه.

و أمّا الإخباريّه الحاكيه عن النسب الإنشائيّه المتعلّقه بالذوات بما هى و المتعلّقه

بها بما هي مشكوك الحكم الواقعي بلفظ واحد جامع بينهما مع كون الطائفتين مجعولتين بإنشاءين، فهي بمكان من الإمكان، كأن يقال: الأشياء كلها مجعول في هذا الشرع طهارتها مطلقا في رتبته ذاتها ورتبه الشك في طهارتها حكما أو موضوعا. أو يقال: مجعول فيها الطهاره بالأعم من الواقع و الظاهر.

و الأول دليل اجتهادي لا ينفع معه حكم الشك في الشبهه الحكميه، و الثاني يسقط عن الدليل الاجتهادي؛ لأنه بالفرض دليل على الأعم، فينفع حكم الشك في الشبهه المذكوره.

فانقذ بما ذكرنا أن ما ذكره قدس سره الشريف لا يتم، لا بحمل نسبه القضيه على الإنشاء، و لا بحملها على الإخبار، أما الأول فلعدم المعقوليه، مع أن قوله قدس سره على تقدير عدم كون الشك من حالات الشيء بكفايه شمول العموم الفردي للشيء الذي يلزمه الاشتباه معناه كفايه تحقق الحكم المتعلق بذات الشيء في حال الشك في الحكم الظاهري، فيرد عليه مع عدم صحته في نفسه أن اللازم كما ذكرنا اشتمال كل حكم واقعي على ظاهري، لثبوت الاطلاق الذاتى فيه.

و أمّا الثاني فلأنّ القضيه على أحد الوجهين دليل اجتهادي، و يلغو كونه دليلا فقاهتيا في الشبهه الحكميه، و على الآخر لا يلغو كونه فقاهتيا كذلك، لكن ليس دليلا اجتهاديا، هذا.

و قد تبين من جميع ما ذكرنا أن القضيه بصدرها و ذيلها لكونها قضيه واحده لا يفي إلا لبيان القاعده أو الاستصحاب، و دلالتها على الاستمرار على تقدير إرادته القاعده ليس استصحابا؛ لأنه في قضيه «كل مشكوك طاهر» أيضا ثابت؛ لأن معناه أنه ما دام مشكوكا طاهر، و التحقيق كما مرّ عدم كون مثل هذا استصحابا، لاعتبار الفراغ عن أصل الطهاره فيه مع عدمه هنا، كما تقدّم تفصيل ذلك.

نعم الكلام الذى ذكرنا فى «لا- تنقض» فى وجه إمكان إرادته الاستصحاب و قاعده تحصيل اليقين بالبراءه آت هنا أيضا حرفا بحرف فى إمكان إرادته الاستصحاب و القاعده فراجع.

ثم إنه لا- بأس بصرف الكلام هاهنا إلى تحقيق حال الوضع في كونه كالتكليف مستقلاً بالجعل أو منتزعا عن جعله، أو فيه تفصيل؟ فنقول و بالله الاستعانه:

اعلم أن المعنى الجامع للتكليف و الوضع كلّ شيء كان بيانه وظيفه للشارع و كان هو المرجع عند الشكّ للسؤال عن حاله، و بعبارة اخرى: ما تناله يد الجعل، سواء كان مجعولا بالاستقلال أم بتبع منشأ الانتزاع، أم كان غير مجعول، بل أمرا واقعيا.

كشف عنه الشارع.

و حيث كان الكشف وظيفه للشارع كالطهاره و النجاسه بناء على كونهما أمرين واقعيين و حينئذ فتحقيق المقام يقتضى بسط الكلام في كلّ قسم من الوضع على حده.

فمن الأحكام الوضعية السببية، فاعلم أنّ هنا مطلبا لا يصحّ أن ينسب النزاع فيه إلى أهل العلم، و هو أن يكون الشيء الغير المرتبط ذاتا بشيء آخر بإنشاء العلية فيه من دون أن يتفاوت بذلك في صفاته و ذاتياته علّه لذاك الشيء الآخر و مؤثرا فيه تكوينا، فإنّ العلية منوطه بالخصوصية القائمة بذات العلّه، و إلا لأثر كلّ شيء في كلّ شيء، فمع وجود ذلك الربط و العلقه يتحقّق العلية و إن لم ينشأ السببية، و مع عدمها لا يتحقّق و إن انشأت ألف مرّه، بل لا يقبل الجعل بالاستقلال تكوينا أيضا فضلا عن التشريع.

و لهذا قيل: ما جعل الله المشمشه مشمشه بل خلقها، نعم من الممكن أن يكون نفس الجعل تمام السبب لأمر أو جزئه، كما أنّ جعل الوجوب محرّك عقلي تكويني،

فغير المعقول جعل السبب، لا جعل كان هو السبب، وهذا كله واضح لا ينسب إلى عالم النفوس بخلافه.

فالذى ينبغى البحث فيه هنا أن يقال: إنَّ من المسلّم فى ما بينهم قبول التكليف للجعل، و من أفراده الوجوب، و الوجوب فى مقابل الامكان، و الامتناع عبارته عن ضروريّة الوجود للماهيّة و انسداد العدم فيه و عدم تطرّقه إليه، و فى الوجوبات بالغير عبارته عن وجوب وجود الإحراق مثلا بعد وجود علته التامّة، فالإيجاب بمعنى إعطاء ضروريّة الوجود من شأن العلة التامّة العقليّة، فقالوا:

مرادنا بأنّ الوجوب شرعى و مجعول للشارع أنّ للمولى فى مقام الأمر حالتين.

الاولى: الإرادة المظهره، و هذه بمجردّها لا يكفى فى الإيجاب، إذ ربّما يريد الإنسان بالإرادة الأكيدة التى يدعو الله بغايه التضرع لإنجاحها صدور فعل من الغير، لكن بإرادته منه من دون استناد إلى إرادته حتّى بنحو الداعى إلى الداعى، بحيث يكون المراد مقيدا بذلك، و من المعلوم عدم تحقّق الإيجاب حينئذ مع تحقّق الإرادة التى هى غايه مراتب الشوق.

و الثانية: بعث العبد و تحريك عضلاته و إيجاد الداعى فى نفسه و تحميل الفعل عليه، و فى هذه المرتبه المتحقّق فى نظر الأمر هو الالتزام بالتصاق الوجود و ارتباطه بحيث لا يتطرّق إليه العدم بماهية الفعل، فهو فى قوله: «أوجد كذا» قد ربط الوجود بكذا، و هذا هو الإيجاب الشرعى الذى هو تميم العلة للوجود من قبله و سدّ باب العدم فى نظره. و بعبارته بعض الأكابر: إيجاد بالعناية.

فقد اكتفوا فى باب جعل الوجوب مع أنّه من شأن العلة التامّة العقليّة بهذا المعنى الذى سمّوه بالوجوب الشرعى الذى هو وجوب الوجود بنظره و من قبله، و لم يرقّبوا منه تحقّق الوجوب العقلى حتى يصير من المحالات.

و المدعى فى المقام أنّه ما الفرق فى هذه الجهة عند هؤلاء بين جعل الوجوب و

جعل السبب، حيث تلقوا الأوّل بالقبول، والثاني بالإنكار الشديد، و ترقّبوا فيه حصول السبب العقليّ، مع أنّه فيها أيضا يجيء نظير ما ذكره في جعل الوجوب، وهو أن يقال: إنّ المولى قد جعل في نظره لزوم وجود فعل كذا عقيب وجود أمر كذا، بحيث رأى الترتب لوجود الأوّل على الثاني لا لوجوبه. كما لو جعل بالعناية و البناء القلبي هذا المعنى بين وقوع الكلب في البئر و نزح أربعين دلوا، و أثر هذا الجعل و فائدته أنّه يلزم عقلا على العبد أن يصير خادما لهذا السبب الجعلى بترتيب مسببه عليه، كما صار فائده جعل الوجوب لزوم أن يصير خادما للوجوب النظرى بإعطاء الوجود للفعل.

و لشيخنا المرتضى فى بحث منزوات البئر فى تقريب الأصل على عدم تداخل الأسباب كلام يظهر منه تسليم هذا فراجع.

و بالجمله، فكما اكتفوا فى جعل الوجوب بحصول الوجوب النظرى الشرعى و قالوا: هو أمر اعتبارى نفس أمرى منشائه هذا الجعل و العناية، فلا بدّ أن يكتفوا بمثله فى هذا المقام، و لا يترقّبوا حصول الربط الواقعى العقلى، و يقولوا أنّ هذا أيضا أمر اعتبارى نفس أمرى منشائه هذا الجعل و العناية.

ثمّ هذا جعل للسبب بالاستقلال و للوجوب الشرعى بالتبع؛ إذ بواسطه قول الشارع: جعلت الملازمه بين وجود الكلب فى البئر و تعقّب نزح الأربعين، ينتزع الوجوب للنزح و يقال: إنّّه واجب شرعى.

و العكس أيضا ممكن، بأن يتعلّق الجعل بالاستقلال بالتكليف و ينتزع منه السبب لشيء حتّى فى السبب العقليّ، و هذا كما إذا علّق وجوب الفعل على حصول أمر، كما لو قال: أكرم زيدا إن جاءك، فإنّ هذا جعل ابتدائى للوجوب المشروط، و لازمه صيروره المعلق عليه و هو المجيء الذى علّق عليه وجوب الإكرام علّه عقليّه لمحزّكه الأمر المشروط؛ فإنّ إناطه الأمر بفرض حصول المجيء أن يكون مؤثريّه

هذا الأمر و محرّكته متوقّفه على حصول المجرىء فى الخارج، و لا يكون له تحريك فى غير حاله.

و ليس هذا منافيا لما قدّمنا من استنكار كون العليّه العقليّه قابله للجعل، فإنّ المراد هناك أن يصير ذات الشىء بواسطه جعل السببيّه فيه سببا و علّه من غير أن يصير موضوع السببيّه هو الشىء المجمعول، بل ذاته، و المراد هنا أن يكون الشىء المجمعول عنده الوجوب من لوازمه الذاتيه عقلا- هو التأثير فى محرّكته ذلك الوجوب بحيث يكون هذا له بوصف الجعل، فشأن الجاعل إيجاد موضوع هذه الكبرى العقليّه و جعله متعلّقا بالوجوب لا بالسببيّه، لكن اللازم منه عقلا تحقّق السببيّه العقليّه للمجرىء.

و هذا هو المراد بالجعل التبعي، كما هو المتحقّق فى جعل الشرطيّه و الجزئيه للمأمور به عند من يقول بكونهما مجعولتين بتبع جعل التكليف، فلم نعلم ما وجه إنكاره لمثله فى السببيّه للتكليف مع أنّه بعينه جاء فى السببيّه.

و أمّا إشكال الدور-بتقريب أنّه لا يعقل تأثير ما هو المتأخّر عن المعلّق عليه و هو التكليف فى إعطاء السببيّه للمعلّق عليه بالنسبه إلى نفسه، كما لا- يعقل تأثيره فى وجوده، فإنّه دور محال-فغير لازم؛ لأنّ هنا وجودين، أحدهما الوجوب المشروط و هو حاصل قبل المجرىء، و الآخر الوجوب المطلق و هو معلول المجرىء، و إن شئت فعبر عنهما بفعليّه الوجوب و فاعليّته، كما عبرنا آنفا.

فتعليق المرتبه الاولى على المجرىء صار سببا لصيروره المجرىء سببا للمرتبه الاخرى، فلم يؤثّر المعلّق فى المعلّق عليه، و إنّما أثر فى سببيه المعلّق عليه.

نعم لو كانت السببيّه هى المعلّق عليه لزم الدور، و لا أثر للمعلّق فى المعلّق عليه سببيّته لنفس المعلّق حتّى يلزم الدور أيضا، و إنّما أثر فى سببيّته لشيء آخر، هذا تمام الكلام فى السببيّه، و يعلم منها الحال فى الشرطيّه و المانعيه للتكليف.

و أما الشرطيّه و الجزئيّه للمأمور به فالحقّ عدم كونهما قابلتين للجعل أصلاً لا استقلالاً و لا تبعاً.

أما الأول فواضح، فإذا أمر بالصلاه مثلاً مطلقاً، ثم جعل الطهاره شرطاً لها، فهذا غير معقول؛ لأنه تصرّف في مرحله الامتثال، و هو محال، فلا يعقل جعل امتثال الأمر بالصلاه هي الصلاه مع الطهاره.

و أمّا الثاني فلا يَنّ مفهوم الصلاه مع الطهاره قبل تعلّق الأمر بها مفهوم يتوقّف وجوده على وجود الطهاره، فلا تأثير في الأمر في حصول الشرطيّه، و ليس مجرد تصوّر هذا المفهوم جعلاً للشرطيّه، و إلاّ- لزم أن يكون تصوّر الإنسان أيضاً جعلاً للجزئيّه في الحيوان و الناطق.

و بالجمله، ليس شأن التصوّر إلاّ- رؤيه المفهوم، لا- جعل الشرطيّه و الجزئيّه لشرطه و جزئه، بل هما ذاتيتان للمتصوّر لا- يعقل انفكاكهما عنهما، كما أنّ المفهوم الخالي عن الجزء و الشرط لا يعقل إثباتهما له.

و حينئذ فالأمر إذا تعلّق بهذا المتصوّر لا يؤثر شيئاً إلاّ إضافة تلك الشرطيّه و الجزئيّه المحققين إلى عنوان المأمور به، لا أنّه يصير منشئاً لانتزاع نفسها كما هو المقصود بالجعل التبعي.

فإن قلت: ما ذكرته في المقيّد تامّ، و أمّا المركّب فالتركّب فيه لا- بدّ له، حيث إنّ ذاتا كثرات من ملاك، و هو أحد من ثلاثه امور: وحده الأمر، و وحده اللحاظ، و وحده الغرض، و انتزاع الكليّه و الجزئيّه إنّما هو فرع رؤيه ما به الوحده، و حيث إنّ الوحده اللحاظيه و لا- العرضيه ليستا بملحوظتين للأمر فلا- يعلّق أمره بما اخذ فيه احدي هاتين الوحدتين، و إنّما تعلّقه بنفس الكثرات، فينحصر أن يكون ما به الوحده هو الأمر، فليس الجامع لشتات الأجزاء إلاّ الأمر، و هذا معنى كون الجزئيّه مجعوله بتبع الأمر و التكليف.

قلت: ما هو متعلق للحاظ الواحد أيضا واحد و ليس بكثرات، و توضيح ذلك أنّ الحالات و الصفات التي تتولد و تنشأ للملحوظ بتوسط اللحاظ، مثل آليته الابتداء مثلا و استقلاليته، و تجريد الإنسان مثلا عن الخصوصيات إذا قطع النظر عن اللحاظ و لم يلاحظ على وجه الاستقلال، فتلك الحالات كصفات ثابتة للملحوظ في ظرف التقرّر، أعنى ظرف التجريد عن الذهن و الخارج.

فنقول في مقامنا: العشره المتكثّره الوجود في الخارج إذا لوحظت بلحاظ واحد فقد وجدت في الذهن بوجود واحد، و لا ينسلب عنه هذه الوحده بواسطه عدم رؤيتنا الوجود الذهني استقلالا، بل تبعا و مرآتا، فعدم الرويه الاستقلاليه لا- ينافي مع الثبوت الواقعي، فالملحوظ واقعا ذو عشره أجزاء و لو لم يمكننا في هذا اللحاظ الحكم بالكلية و الجزئية، و لهذا لا- يقبل إلا- إشاره واحده، كما أنّ وصف التجريد حاله ثابتة للإنسان حتّى مع تجريده عن اللحاظ، مع أنّه ليس إلاّ من قبله، و لهذا يقبل الحكم بالكلية دون الجزئية.

و من الأحكام الوضعيه الصحّح و الفساد، بمعنى موافقه المأتيّ به للمأمور به و مخالفته له، و هذا المعنى كنفس المأمور بهيه من الامور المنتزعه عن التكليف، و لو جعلناهما بمعنى التمام و النقص فحالهما حال الجزئية و الشرطيّه في عدم الانتزاع عن التكليف.

و منها: الحجّيه، و المراد بها كون الشيء بحيث يعدّ العبد بسببه تاره، و يعدّ المولى اخرى، و هذا المعنى لا يمكن أن يكون له واقع مع قطع النظر عن العلم، لا- بمعنى أنّ العلم بهذا المعنى مقوم لأصل المعنى، كيف و هو الدور المحال، بل بمعنى أنّ العلم بالتكليف هو المعدّ و المنجز، و لا- يمكن حصول العذر و التنجيز مع الجهل بالتكليف و جعل الحجّيه رأسا، و لو كانت الحجّيه بالمعنى المذكور قابله للجعل يلزم وقوع الإنسان- مع عدم اطلاعه بالواقع و لا جعل خبر الواحد مثلا حجّه- في محذور استحقاق العقوبه، أو في استراحه المعدوريّه.

فإن قيل بتخصيص الحجّيه بظرف العلم بالجعل فإن اريد أنّ العلم كان مقوما لها

فهو الدور المحال، و إن ارید كون العلم كاشفا فهو و إن سلم عن محذور الدور- بأن يكون الجاعل قد خصص من الابتداء جعله بمن يعلم- لكنّه غير سالم عن المحذور الذى أشرنا إليه من عدم دخاله العلم فى المعذوريه و عدمها و كونه كالحجر المضموم.

نعم هنا معنى آخر نظير ما قلنا فى جعل السببیه و الوجوب، و هو سدّ باب عدم المعذوريّه أو المعذوريّه من قبل المولى، فلا ينافى اشتراط حصوله و فعليته عقلا بالعلم.

و بعبارة اخرى: العلم بهذا المعنى هو المعدّر الواقعى، و خبر الواحد مثلا هو المعدّر الإنشائى، فتكون الحجیه كالملكيه اعتبارا من الاعتباريات خفيف المئونه قابلا للجعل و الإنشاء، و فائده هذا الإنشاء أنّ العلم به يصير معدّرا كالعلم بالتكليف، فلا ينحصر الأمر فى الأمارات و الطرق بجعل الأمر بالاتباع، بل يحصل المقصود بجعل الحجیه كما ذهب إليه بعض الأساطين قدّس أسرارهم.

فإن قلت: بل لا محيص عن القول بجعل الحجیه، فإنّ الأمر الطريقي على فرض القول به، معناه عدم الأمر فى تقدير المخالفه و عدم الإصابه، لا بمعنى تقييد الأمر بالإصابه، بل بمعنى إلغائه فى الذهن عدم الإصابه و الالتزام القلبي بكونه دائم المطابقه، فلا يسرى الأمر إلى حال عدم الإصابه، فإذا صارت حال الإصابه و العدم مشكوكه فلا محاله يكون الأمر مشكوكا، فلا علم بالأمر و لا بالحجیه حسب الفرض.

قلت: يتم المقصود بجعل الطريقيه كما قرّرتّه، حيث انسدّ باب عدم الإصابه شرعا، و التزم بالإصابه كذلك و الأمر فى فرض الإصابه مقطوع، فالحاجه على هذا القول أنّما هى إلى جعل الطريقيه دون الحجیه، و بينهما بون بعيد.

و منها: الملكيه و الزوجيه و الحرّيه و الرقيّه و هذه الأحكام غير قابله للانتزاع عن التكليف المتعلّقه بعناوينها، للزوم تأخر الموضوع عن الحكم، نعم يمكن انتزاع الملكيه عن الأحكام المتعلّقه بغير عنوانها، كما لو ابيح جميع التصرفات من الناقله و غيرها للإنسان فى مال، فإنّه ينتزع من هذه الاباحه، الملكيه، و أمّا فى مثل: «الناس مسلّطون على أموالهم» فلا يمكن كون المحمول محققا لإضافه المال إلى الناس.

هذا تمام الكلام فى الأحكام الوضعيه، و الله تعالى هو الهادى للصواب فى كلّ باب.

اعلم أنّه لا إشكال فى عدم الاستغناء باستصحاب الكلّى عن استصحاب الفرد لو كان للفرد أيضا أثر؛ لأنّه مثبت، وإنّما الكلام فى العكس و هو الاستغناء باستصحاب الفرد عن استصحاب الكلّى.

و الحقّ هنا هو التفصيل بين ما إذا اخذ الجامع بلحاظ وجوداته الخارجيّة الساريه، كما فى عروض الحراره لطبيعه النار فىغنى، و بين ما إذا اخذ بلحاظ صرف الوجود المجزى عن جميع الخصوصيات و عن الوحده و الكثره، كما فى عروض الكلّيه لطبيعه الإنسان مثلا فلا يغنى.

أمّا الإغناء فى الأوّل؛ فلأنّ الطبيعه بطبعها يكون فى الخارج مع كلّ فرد فرد متّحده، و مندمجا كلّ فى الآخر، بحيث لا ميز أصلا بينهما، فإذا جاءت فى الذهن محفوظا لها هذا الطبع و من دون تصرّف من الذهن و تغيير فى حالتها الأصليه، فكلّ عرض ألصق بها فى هذا اللحاظ فهو يسرى إلى كلّ فرد فرد.

و إن شئت قلت: كلّ فرد فرد على ما هو عليه من عدم الميز لخصوصيّة مع الطبيعه و كونه معها شيئا واحدا ملحوظ إجمالى، فيتعلّق الحكم بكلّ فرد ابتداء، غايه الأمر بعليّه الطبيعه، فالطبيعه حيثه تعليليه، فالحكم فى الحقيقه يلصق بذات الزيد و العمر و البكر لعلّه كونها إنسانا مثلا، فيكون ذات الزيد مثلا ذا أثرين، أحدهما ما رتبّ عليه بعليّه الإنسانيّه، و الآخر ما رتبّ عليه لخصوصيّة الزيديّه، فيكون الاستصحاب فى الفرد متكفّلا لكلا أثرية.

و أمّا عدم الإغناء فى الثانى فلأنّ الذهن قد حلّل الخصوصيات عن الطبيعه المندمجه فيها و أخذ الطبيعه، و ألغى الخصوصيات، فالطبيعه فى هذا اللحاظ متّصفه بوصف التعريه و التجريد، لا بمعنى أنّها اخذت مقيدة بالتجريد، فإنّ الإنسان بقيد

التجريد عن الخصوصيات الخارجيه كلى عقلى مباين مع الخارج، بل بمعنى أنها يكون من حالاتها واقع التجريد و ما هو بالحمل الشائع تجريد، و إذا كان هذا حاله فلا محاله يغير مع ما ليس ذا بحاله، كما أنّ الجسم الخارجى الأبيض يباين مع اللاأبيض.

ثم هذه الحاله العارضه فى الذهن لها مدخلية فى عروض الحكم، بمعنى أنه لو تبدلت بصدّها و هو حاله المحفوفيه و الاندماج مع الأفراد لا يتّصف بالمطلوبيه، كما لا يتّصف بالكلية، و كما لا يسرى عرض الكلية إلى الأشخاص، فكذلك هنا أيضا الشخص الأول المنطبق عليه صرف الوجود لا- يسرى إليه عرض المطلوبيه، و لا- يلزم عدم حصول الامتثال؛ لأنّ المعروف و هو نفس الطبيعه المطلوبه منطبق على أول الوجود؛ لفرض عدم تقييده بالتجريد، و إنّما لا يسرى عرضه؛ لأنّ لحوقه فى لحاظ التجريد.

فكما أنّ الإنسان بذاته ينطبق على الزيد لا- بوصف الكلية، فكذا هنا أيضا الطبيعه بذاتها منطبقه على أول الوجود لا بوصف المطلوبيه، و هذا يكفى فى صدق الامتثال، و كما يقال: الكلية خاصّه للإنسان لا ربط لها بالزيد، و الجزئيه خاصّه الزيد لا ربط لها بالإنسان، فكذلك يقال بالنسبه إلى العرض اللاحق شرعا للإنسان- مثلا- فى لحاظ التجريد: أنّه خاصّه و غير مرتبط بالزيد، كما أنّ حكم الزيد غير مرتبط بالإنسان بهذا اللحاظ، فلهذا لا يكفى استصحاب الفرد فى ترتّب أثر الجامع بهذا المعنى.

فى ما يتعلّق باستصحاب الكلى فى القسم الثانى.

اعلم أنّه لا إشكال فى تحقّق أركان الاستصحاب فى الكلى فى هذا القسم، كما هو واضح، و لكن هنا تفصيلا، و هو أنّ الجامع قد يكون عقليا، يعنى ليس محققاته و تشخيص أنّه بم يتحقّق من وظيفه الشارع، كالحيوان، فلا إشكال فى هذا القسم عند تردّد فرده الموجود بين الطويل و القصير فى استصحابه و الشكّ فى بقائه لو قلنا

بأنه متسبب و مترتب على الشك في وجود الفرد الطويل، لكن استصحاب عدم ذلك الفرد بضميمة القطع من الخارج بانتفاء سائر الأفراد ليرتب عليه نفي أصل الجامع لا إشكال في كونه من الاصول المثبتة؛ لأن ترتيب عدم الحيوان مثلا على انعدام جميع أفرادها عقلي لا شرعي.

وقد يكون شرعياً، يعنى بيان محققاته و أنه بم يتحقق يكون من وظيفه الشرع، و حينئذ أيضا قد يكون البيان الوارد من الشرع متكفلاً. لبعض محققاته مع عدم التعرض لنفي غيرها، كما إذا علمنا منه أن الحدث يتحقق بالبول و الغائط و المنى، و لم نعلم الانحصار، فلا شبهة أنه عند القطع بانتفاء هذه الثلاثة أيضا ليس لنا الجزم بانتفاء أصل جامع الحدث الذى فرضناه مانعا عن الصلاه، إذ هذا القطع لا يفيدنا مزيد من انتفاء هذا الجامع من قبل هذه الأشياء، و نحن نحتمل وجوده من قبل أشياء آخر كالمذى و نحوه، فمع إحراز عدم هذه الأشياء كلاً أو بعضاً بالأصل لا يمكن الحكم بانعدام الجامع كلياً بطريق أولى.

وقد يكون البيان الواصل متكفلاً. لكلى طرفى القضية من الثبوت عند الثبوت، و الانتفاء عند الانتفاء، كما لو فرض فى البيان اللفظى أنه اقتصر على الثلاثة، و قال:

إذا حدث أحد هذه الامور فأنت محدث، و كان فى مقام البيان، فإن المفهوم منه أنه إذا لم يحدث أحدها فلست بمحدث.

ففى هذه الصورة هل الحكم بانتفاء أصل جامع الحدث مرتباً على استصحاب عدم هذه الامور كلاً أو بعضاً مع إحراز عدم الباقي وجدانا يكون مبني على الأصل المثبت أو لا؟.

غايه تقريب الأول أن الشارع يبين عليه هذه الأشياء للحدث و انحصار العلية بها أيضاً، و أما الحكم بأن المعلول عدم عند عدم علته المنحصره فمن وظيفه العقل ليس إلا.

و هذا مدفوع بأن الذى تكفله الشرع نفس تطبيق الجامع عند الوجود، و رفعه عند العدم، لا بيان العلية المنحصره بما هى هذا العنوان، فكما لا يتوقف فى طرف

الوجود فى ترتيب وجود الجامع على الأصل المنقح لوجود أحد الأشياء، فكذلك فى جانب العدم.

فكما أنا لو كنا قاطعين بخروج البول و عدم خروج المنى، ثم توضينا فنحكم بارتفاع أصل الحدث عنا بحكم الشارع، كذلك لو قطعنا بخروج البول و شككنا فى خروج المنى بعده، فنحن نجرى استصحاب عدم خروج المنى فإذا توضينا كان الحكم بعدم المحدثيه من شأن الشارع.

فإن قلت: سلمنا أن حكم الشارع ليس على عنوان العليه، بل بتطبيق ذات المعلول عند وجود ذات العله، لكن نقول: كل من هذه الأشياء إنما يتعقبه حصه من جامع الحدث، غايه الأمر أن الحصه مشتمله على أصل الجامع، و حينئذ فالمتحصل من نفيها نفي الحصص، و ترتيب نفي الجامع بنفي الحصص عقلى.

قلت: و إن كان الجامع لا يتحقق إلا فى ضمن الفرد، و لكن الشىء يؤثر فى حقيقه الأثر، مثلا النار إنما يؤثر فى حقيقه الإحراق، لا فى الإحراق الخاص بخصوصيه كونه من قبل هذه النار الشخصيه، و كذلك مفاد القضييه اللفظيه أو اللبنيه فى مقامنا ترتيب أصل حقيقه الحدث على كل واحد من الامور.

فإن قلت: هذا لا يتأتى فى ما إذا كان المسبب من هذه الامور مختلفا بالشده و الضعف و لو كان حقيقه واحده، و ذلك مثل الدم و البول، حيث إن الأول مؤثر فى الحد الضعيف من النجاسه المرتفع بالغسل مره، و الثانى فى القوى منها المتوقف رفعه على الغسل مرتين؛ فإن نفي أصل الحقيقه بانتفاء مراتبها عقلى.

قلت: ليست المراتب منتزعه من أمر خارج عن أصل الحقيقه، فالنور الشديد ليس ما به الامتياز فيه عن النور الضعيف إلا من جنس النور، لا أنه نور و شىء آخر، فزياده التأثير لا يخرجها عن التأثير فى أصل الحقيقه.

فإن قلت: سلمنا كل ذلك، و لكن استصحاب عدم موجب الحدث الأكبر مثلا بضميمه القطع بأنه لو لم يحدث الأكبر فى الموارد الخاص بحدث الأصغر و ارتفع يفيد الحكم بانتفاء حقيقه الحدث، و لكنّه غير قاض بارتفاعها، و قد كان الموضوع

للاستصحاب في جانب الكلّي أعني حقيقه الحدث هو الشكّ في البقاء و الارتفاع، أعني منشأ انتزاعهما، و هو الوجود بعد الوجود و العدم بعد الوجود، لا هما بما هما.

و هذا مراد شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف حيث قال: و توهم عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء و ما هو مشكوك الحدوث محكوم الانتفاء بحكم الأصل، مدفوع بأنّه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشكّ في بقاءه و ارتفاعه.

كنوهم كون الشكّ في بقاءه مسببا عن الشكّ في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك، لأنّه من آثاره، فإنّ ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر، نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين، و بينهما فرق واضح، انتهى كلامه، رفع في الخلد مقامه.

و بالجملة، الحاكم المتوهم هنا لا- يرفع التحير عن الواقع في مورد المحكوم، فإنّ مورد استصحاب بقاء أصل الحدث الذي هو المحكوم هو الشكّ في بقاء و ارتفاع أصل الحدث، و يحكم في هذا الموضوع بالبناء على البقاء و عدم الانقطاع.

و الحاكم على هذا الأصل لا بدّ أن يرفع التحير عن أحد الأمرين من بقاء حقيقه الحدث أو ارتفاعه ناظرا إلى إلغاء الشكّ في بقاءه و ارتفاعه، بأن يكون واردا في موضوع الشكّ في سبب البقاء و الارتفاع، و هو الأصل المحرز؛ لكون الحادث موجب الأصغر، فإنّه رافع للشكّ في الارتفاع بعد الوضوء.

و أمّا ما جعلته حاكما و هو استصحاب عدم حدوث موجب الأكبر، فغايه ما يرفع التحير عنه هو عدم وجود ما في ضمن الأكبر من حقيقه الحدث، هذا لو لوحظ بنفسه.

و لو ضمّ إليه الوجدان الخارجى أعني أنّه لو لم يحدث هو لحدث الأصغر و ارتفع، فكلاهما يرفع التحير عن عدم وجود أصل حقيقه الحدث، و هو أعمّ من

ارتفاعه، فالشك في بقاء و ارتفاع أصل الحقيقه باق بحاله لم يتكفل لرفعه حاكم، و مجرد كون هذا الأصل ليس في موضوع الشك في بقاء و ارتفاع الكلّي، و إنّما هو في موضوع الشك في حدوث و عدم حدوث الفرد الأكبر، و يحكم بعدم الكلّي لا ينفع في الحكومه.

نعم لازم عدم الحقيقه في خصوص المورد ارتفاعها، لكن هذا إثبات لأحد المتلازمين بالآخر، و يخرج عن باب الانتقال من السبب إلى مسببه.

و الحاصل أنّنا سلّمنا السبب و المسبب شرعا بين عدم الأسباب الخاصه و عدم الحدث بتقريب ذكرت، و سلّمنا أنّ أصله عدم موجب الأكبر في المثال، أعنى ما إذا خرج من المتطهر عن الحدثين رطوبه مردده بين البول و المنى يترتب عليها عدم أصل الحدث لا- الحدث في ضمنه، بملاحظه ما ذكرت من ضم الوجدان إلى هذا التعيد، لكن لا يلزم منها رفع الشك في البقاء و الارتفاع الذي هو الموضوع للأصل في جانب الكلّي.

و هذا بخلاف الحال في مثل استصحاب الطهاره في الماء المغسول به الثوب النجس؛ فإنّه يرفع موضوع الاستصحاب في الثوب، و هو الشك في بقاء النجاسه و ارتفاعها بواسطه الحكم بارتفاعها.

قلت: بعد تسليم كون المعترف في الاستصحاب هو الشك في البقاء و الارتفاع، و الغض عن أنّه ليس المعترف إلا الشك في الوجود و العدم في زمان بعد القطع بالوجود قبله، سلّمنا اعتبار البقاء، لكن ليس المعترف أن يكون عدله هو الارتفاع، بل يكفي الشك في البقاء و عدم البقاء أنّ الأصل المنقح لعدم أصل الكلّي كاف لرفع الشك في البقاء و الارتفاع؛ لأنّ العدم في الزمان الثاني لا شبهه أنّه نقيض البقاء، و الأصل المحرز لأحد النقيضين رافع للشك في النقيض الآخر، و إذا ارتفع الشك في البقاء يرتفع موضوع الاستصحاب في جانب الكلّي؛ لأنّه الشك في البقاء و الارتفاع، و هو يرتفع بارتفاع أحد عدليه و لو مع بقاء التحير بالنسبه إلى العدل الآخر و هو الارتفاع، فتدبر.

في ما يتعلّق باستصحاب الكلّي في القسم الثالث.

اعلم أولاً- أنّ محلّ الكلام ما إذا ربّ الأثر في الدليل على صرف وجود الطبيعه المعرّى عن خصوصيّته جميع الأفراد، و عن خصوصيّته الحدوث و البقاء، كما إذا ورد: إذا كان الإنسان موجودا في الدار فافعل كذا.

و حينئذ نقول: لا- يمكن الاستشكال في أنّه في صورته القطع بوجود زيد و ارتفاعه و احتمال حدوث عمره في الدار مقارنة لارتفاعه قد وقعت قضيه «الإنسان موجود» في الزمان الأوّل مقطوعه، و في الزمان الثاني المتّصل بالأوّل و الغير المتخلّل بينهما بزمان مشكوكه.

و لا يمكن القول بأنّ ما قطع بحدوثه و ارتفاعه حصّه من وجود الإنسان، و ما يحتمل حدوثه في الآن المقارن لارتفاع الأوّل حصّه اخرى، و ليس لنا معنى واحد محفوظ في كلا المقامين موجود في الخارج.

نعم هذا المعنى عند التحليل الذهني يكون موجودا في الذهن، و أمّا الخارج فحيث إنّ الوجود فيه مساوق مع التشخيص فلا محاله تكون الطبيعه فيه مرهونه بالتشخيص، و ليس لها وراء وجود التشخيصات وجود آخر لم يكن مرهونا بالتشخيص، فإذا ارتفع فرد خارجي فقد انعدم بما فيه، و إذا حدث فرد فقد حدث بما فيه، فلم يجتمع اليقين بالحدوث و الشكّ في الارتفاع بأمر واحد في الخارج.

و ذلك لأننا نقطع بأنّ بين تلك الوجودات جامعا و ليست متباينه بالكنه، و هو أمر خارجي متّحد معها منطبق عليها، فالذي ينتزعه العقل بذاته موجود في الخارج، نعم بوصف تجرّده غير موجود.

و على هذا فذلك المعنى إذا انعدم أحد تلك الوجودات لا ينعدم و لا يصحّ نسبه العدم المطلق إليه إلا بعد انعدام تمام تلك الوجودات، و إذن فإذا قطع بوجود زيد في الآن الأوّل و ارتفاعه في الثاني و وجود عمر و مكانه في الآن الثاني، فالقطع بوجود الإنسان قد تعلّق بشيء واحد في كلا الآنين، فكذلك لو شكّ في وجود عمر و مقارنة

لارتفاع زيد، فالقطع والشك بملاحظه الزمانين قد تعلّقاً بأمر واحد خارجي، وإنكار هذا لا يليق صدوره من العالم.

نعم هنا مطلب آخر وهو أن يدعى أنّ موضوع الأثر الواقعي وإن كان نفس وجود الطبيعه المعزى من جميع التشخيصات، ومن القله والكثرة ومن الحدوث والبقاء، ولكن قد اخذ في موضوع الاستصحاب كون الشك متعلّقاً ببقاء ما كان في السابق.

وفي المثال المفروض أعني ما إذا قطع بوجود زيد في زمان وارتفاعه بعده، واحتمال حدوث عمر و مقارنا له مع عدم تخلّل زمان بين الزمانين وإن كانت هنا قضيه واحده تحت اليقين والشك بملاحظه الزمانين، بمعنى أخذ الزمانين طرفاً لمتعلّق اليقين والشك، لا لنفسهما، لكن ليس هذا ملازماً مع الشك بعنوان بقاء الكلي.

وجه العدم أنه لا يمكن انتزاع الشيء من وجود أمرين كلاهما ضدّان منافيان له، وفي المقام، المفروض أنّ زيدا قد ارتفع، وعمر و على فرض الوقوع قد حدث، وكلّ من الارتفاع والحدوث أمر منافر مع البقاء، فكيف يؤخذ من هذين المنافرين عنوان البقاء ويسند إلى الطبيعه.

فإن قلت: فإذا لم يسند البقاء فلا بدّ من صحّه إسناد الارتفاع إليها، وهذا التزام بانتفاء الطبيعه مع عدم انتفاء جميع أفرادها.

قلت: فرق بين الارتفاع والانتفاء، فإنّ الأوّل صفه وجوديه؛ إذ هو عباره عن انعدام الوجود السابق في الآن اللاحق، فخصوصيه الوجود السابق مأخوذ فيه، وأمّا الثاني فهو مطلق الانعدام في مقابل أصل الوجود.

بقي أنّا نرى صحّه إطلاق البقاء في أمثال هذه الموارد، ألا ترى صحّه قولنا: نوع الإنسان باق من لدن خلقه آدم على نبينا وآله و عليه السلام إلى يومنا هذا؟.

ويمكن الجواب بأنّه مبني على المسامحه، وتنزيل تلك الوجودات المتغايره بمنزله وجود واحد ممتد، نظير المسامحه في بقاء الزمان مع كونه غير قارّ الذات.

و على هذا فتفصيل شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف- بين ما إذا احتمل حدوث الفرد الآخر مقارنا لزوال الفرد المقطوع، فلا يجرى استصحاب الكلي، وبين ما إذا احتمل وجود فرد آخر مقارنا لوجود ذلك المقطوع، واحتمل بقائه بعد

ارتفاعه، فيجری استصحابه-يكون متوجّها، هذا.

و لكنّ الحقّ خلاف الدعوى المذكوره، فإنّ تعريف القوم بأنّ الاستصحاب إبقاء ما كان و إن كان يساعدها، و لكن ليس فى الأخبار ما يستظهر منه هذا القيد؛ فإنّ المستفاد منها ليس بأزيد من توارد اليقين و الشكّ على أمر واحد و لو لم ينطبق عليه فى الآن الثانى البقاء، كما فى الزمان و الزمانى، إذ لو لم يعامل فى الآن الثانى حينئذ معاملته فى الآن الأوّل يصدق أنّه نقض يقينه عملاً.

و هذا هو المعيار فى جريانه، و هو مطّرد مع وحده القضيه المتيقنه و المشكوكه و لو لم يكن فى البين بقاء، هذا هو الكلام فى جريان الاستصحاب بحسب الذات.

و أمّا فعليته فمبنى على عدم محكوميته باستصحاب عدم حدوث الفرد المحتمل الحدوث مقارنة لوجود مقطوع الزوال أو لزواله و قد عرفت أنّ هذا الاستصحاب حاكم فى الجوامع الشرعيه.

و على هذا فلو غسل الثوب المتنجس بالدم مرّه، و احتمال ملاقاته مع البول فى حال تنجسه بالدم أو مقارنة للغسل مرّه، فاستصحاب أصل النجاسه ليرتّب عليه المانع للّصلاه و إن كان جارياً ذاتاً، و لكن استصحاب عدم ملاقاته البول يرفع هذا الشكّ، و يترتّب عليه بعد وجدان حدوث الدم أنّ الغسل مرّه كافٍ لطهاره المحلّ و ارتفاع نجاسته، و هذا واضح من التقرير السابق، فراجع.

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى بعد ما اختار التفصيل المتقدّم قال: و يستثنى من عدم الجريان فى القسم الثانى ما يتسامح فيه العرف، فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد فى محلّ و شكّ فى تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأوّل، فإنّه يستصحّب السواد، إلى أن قال: و بالجمله، فالعبره فى جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمراً إلى اللاحق و لو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقّه للفرد السابق، انتهى المقصود من كلامه الشريف.

و قال المحقّق الخراسانى فى ما علّقه هنا: بل يجرى فى مثله مع ابتناؤه (أى الاستصحاب) على المداقّه، بناء على ما هو التحقيق من أصاله الوجود، لما حقّق فى

محلّه من أنّ الوجود عليه في جميع المراتب المتبدّله شدّه و ضعفًا واحد شخصي ما دام متّصلاً و لم يتخلّل العدم في البين و إن انتزعت عنه ماهيات مختلفه و أنواع متفاوتة، انتهى كلامه الشريف.

قال شيخنا الاستاد دام أريام إفاداته الشريفه: حال الشدّه و الضعف في الأعراض بعينها حال الزيادة و النقصان في الجواهر، مثل البحر و القطره، و لا يخفى أنّ ما هو المادّه لتلك المراتب المتكثّره، ممّا دون القطره إلى ما فوق البحر ليس له فعلية الوجود إلا في حال تلبسه بإحدى تلك الصور، و إلاّ- فإن لم يكن مرهونه في فعلية الوجود بها فاللازم أن يكون البحر فعليات و وجودات غير متناهيه، غير أنّها متّصفه باتّصال كلّ منهما بالآخر، فإذا فرق بينهما فلم يتبدّل إلاّ- الوصف العرضي هو الاتّصال، و إلاّ- فعين الوجودات السابقه باقيه بحالها، و هذا هو محلّ التشاجر بين المشائين و الإشراقيين.

قال المحدّث الأسترآبادي في كلامه الذي نقله شيخنا المرتضى في بحث حجّيه القطع: و من الموضحات لما ذكرنا من أنّه ليس في المنطق قانون يعصم من الخطاء في مادّه الفكر، أنّ المشائين ادّعوا البداهه في أنّ تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه و إحداث لشخصين آخرين، و على هذه المقدّمه بنوا إثبات الهيولي، و الإشراقيين ادّعوا البداهه في أنّه ليس إعداماً للشخص الأوّل و في أنّ الشخص الأوّل باق، و إنّما انعدمت صفه من صفاته و هو الاتّصال، انتهى.

فتحصّل أنّ الهيولي موجوده، لكن بعين وجود البحر أو القطره، و ليس لها وجود منحاز، نعم هي بالقوّه موجوده بوجود القطره، و الوجود الفعلي خاصّ بالبحر، و كذا العكس، نظير وجود العلقه في ضمن النطفه بالقوّه.

و بالجملة، فعلية الوجود بالحدّ، فما لم ينضمّ إليه الحدّ الكذائي فلا وجود و لا فعلية، نعم له شأنية الوجود و استعداده و قوّته، فإذا ارتفع الحدّ ارتفع ذلك الشخص من فعلية الوجود و حدث مقارنا لزواله شخص آخر من الفعلية المتقوّمه بالحدّ الآخر الحادث.

ثمّ لا فرق في ذلك بين الجواهر و الأعراض، لاشتراك الملاك في البابين، كما هو واضح.

و الزمانى و المقيّد بالزمان.

(١)

اعلم أنّه لا شبهه فى ما إذا قطع بوجود السير و الحركة المبتدئه من مكان كذا مثلا إلى مكان كذا، و شكّ فى وصولها إلى غايتها و عدمه، و بعبارة اخرى: شكّ فى أنّ الفاعل أعطاهما الحدّ أولا، فهناك قضيتان، متيقّنه و مشكوكه متّحدتان؛ لأنّ متعلّق اليقين و الشكّ أمر واحد شخصى و هو وجود الحركة، و لا- شبهه أنّ هذه الحركة المتوسّطه بين الحدّين- ما لم يعرضها حدّ- واحد شخصى بالدقّه و عند العرف.

أمّا الثانى فواضح، و أمّا الأوّل فلاّنه لو كان هنا وجودات متلاصقه يلزم الانتهاء إلى الجزء الذى لا يتجزّى، أو الانتهاء إلى ما لا يتناهى، فينحصر الأمر فى أنّ هنا حدّا واحدا خارجيا، نعم يفرض له حدود كثيره غير متناهيه، لكن لا واقعته لها غير الفرض.

و بالجملة، لا شبهه فى وحده القضيتين، و بعد ذلك فإنّ شئت سمّ الشروع حدوثا و ما بعدها بقاء، و إن شئت فسّم التمام حدوثا و قل: إنّ أمر واحد يحدث شيئا فشيئا و على التدرّج.

كما أنّه لا شبهه فى أنّه لو كان موضوع الأثر قطعه خاصّه من الحركة محدوده بالحدّين فلا يفرض فيه القطع بالحدوث و الشكّ فى البقاء عقلا؛ لأنّه أمر أنّى الحصول؛ إذ ما لم يحرز الجزء الأخير منه لا- نقطع بالحدوث، و إذا حرز لا- يمكن الشكّ فى البقاء؛ لأنّه مقرون بالقطع بالارتفاع.

ثمّ الزمان كلّ من هذا القبيل؛ فإنّ أقسامه من الدقيقه و الساعه و نصف الساعه و النهار و الليل، إلى غير ذلك أسام لقطعات خاصّه محدوده بحدود معيّنه من حركة

ص: ٥٣٦

الفلك، نعم هذا القسم المسمّى بالحركه القطعيّه مع الأوّل المسمّى بالتوسّطيه كلاهما يجريان في الزماني، مثل حركه زيد، كما هو واضح، هذا بحسب الدقّه.

و أمّا عرفا فمن الممكن حصول اليقين و الشكّ؛ فإنّ العرف يسامحون، فيرون هذا المجموع المركّب حاصلًا بحصول أوّل جزء منه، ألا- ترى أنّ الليل مع أنّه اسم لمجموع ما بين الحدّين- و لهذا يطلق نصف الليل و ليله واحده و ليلتان- يرونه داخلا بمجرّد دخول أوّله، فيقولون: دخل الليل، و كذلك يطلقون البقاء فيقولون:

كم بقي من الليل، و على هذه المسامحه فرض اليقين و الشكّ في غايه الإمكان.

نعم استصحاب الزمان على هذا الوجه لا- يفيد تطبيق عنوان الليل أو النهار مثلا- على الجزء الموجود فعلا- فالذى يفيد الاستصحاب إنّما هو مفاد كان التامه و هو وجود الليل مثلا، دون مفاد كان الناقصه و هو وجود الليليّه لهذا.

و على هذا فاستصحاب عدم دخول رمضان ليرتّب عليه عدم إيجاب الصوم و استصحاب بقائه ليرتّب عليه حرمة الإفطار لا ينطبق على القاعده، إذ لا يثبت به رمضانيّه هذا اليوم حتّى يكون الإفطار إفطارا في رمضان، و لا عدم رمضانيّته حتّى يكون الصوم صوما في غير رمضان.

نعم لو كان المستفاد من الأدلّه أنّ وجود رمضان سبب لإيجاب الصوم لا أن يكون المسبّب الصوم المتقيّد بكونه في رمضان أمكن الاستصحاب؛ إذ لم يرتّب الأثر إلا- على مفاد كان التامه، كما أنّه يمكن إجراء الاستصحاب على فرض جعل الأثر لمفاد كان الناقصه بنحو آخر و هو إجرائه في نفس الفعل المقيّد، بأن يقال: لم يكن الصوم على فرض تحقّقه في اليوم الماضي صوما في رمضان، فالآن كما كان، و كذا كان الإفطار في اليوم الماضي على فرض تحقّقه إفطارا في رمضان، فالآن كما كان.

فإن قلت: هذا استصحاب تعلّيقى في الموضوع، و قد تقرّر في محلّه بطلانه.

قلت: ما تقرّر بطلانه غير هذا، و هو ما إذا رتّب الأثر في الأدلّه على الوجود

الفعلى، كوجود الكز الفعلى، فاستصحاب وجوده التعليقى لا- ينفع-على ما قرّر فى محلّه-و هذا بخلاف المقام، فإنّ الأثر قد رتب على نفس الملازمه، فإنّ الوجوب مرتب على الصوم الذى لو تحقّق كان فى رمضان، والحرمة على الأكل الذى لو تحقّق كان فى رمضان، وذلك لعدم إمكان ترتبه عليهما على نحو فعليّه الوجود، للزوم الأمر بالحاصل و الزجر عن الحاصل، فالمقام نظير استصحاب المضريّه فى الصوم.

و من هنا يظهر الحال فى القسم الأخير أعنى المقيّد بالزمان إذا كان الشكّ من جهه الشكّ فى انقضاء قيده، إذ استصحاب نفس المقيّد بعد كون الزمان بالمسامحه العرفيه ممّا يقبل البقاء لا مانع منه.

نعم لو كان الشكّ من جهه الشكّ فى حدوث حكم آخر فى المقيّد بما بعد ذلك الزمان أو فى المطلق على نحو تعدّد المطلوب فلا استصحاب الموضوعى لا- وجه له أصلاً، للقطع بالارتفاع بسبب القطع بانقضاء القيد، كما لا مجرى لاستصحاب شخص الحكم، و أمّا استصحاب الجامع فمبنى على جريان استصحاب الكلّى فى القسم الثالث، هذا.

و لشيخنا المرتضى فى هذا القسم كلامان متدافعان، لأنّه قدّس سرّه فى صدر المبحث بعد أن نقل عن جماعه جريان الاستصحاب فى نفس الزمان قال: فيجرى فى القسمين الأخيرين بطريق أولى، ثمّ عند ذكر القسم الأخير فى مقام التفصيل قال: و أمّا القسم الثالث و هو ما كان مقيّداً بالزمان فينبغى القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه، فإن كان القسم الثالث فى كلامه عباره عمّا كان الشكّ فيه من جهه الشكّ فى تقضى الزمان صحّ كلامه الأوّل، كما عرفت، و لكن لا يصحّ كلامه الأخير.

و إن كان عباره عمّا كان الشكّ بعد القطع بتقضى الزمان من جهه الشكّ فى بقاء الحكم بأحد النحويين المذكورين كان كلامه الثانى صحيحاً، و لكن لا يصحّ الأوّل، كما هو واضح، و كون المقصود به متعدداً فى المقامين ممّا ياباه عباره؛ لأنّ القسم

الثالث متّحد مع ما ذكره في صدر البحث، و إذن فلا محيص عن وقوع سهو من قلمه قدّس سرّه أو قلم النساخ.

بقي الكلام في ما تنظر فيه شيخنا المرتضى من كلام المحقّق النراقي قدّس سرّهما، و حاصل ما ذكره المحقّق المذكور أنّ الامور المجعوله الشرعيّه كالوجوب و الطهاره الحديثه و الخبيثه إذا علم وجودها في قطعه خاصّه من الزمان، كوجوب الجلوس يوم الجمعة، إلى الزوال و شكّ فيها في ما بعد تلك القطعه فهنا استصحابان متعارضان؛ لأنّ هنا شكّا و يقينين، أمّا الشكّ ففي الوجوب في ما بعد زوال يوم الجمعة، و أمّا اليقينان، فلأنّ المفروض هو اليقين بالوجوب في ما قبل الزوال من يوم الجمعة، و مقتضاه استصحاب وجود هذا الوجوب، و كذا اليقين بعدم مجعوليّه الوجوب من الأزل في ما بعد ظهر يوم الجمعة، و مقتضاه استصحاب بقاء هذا العدم الأزلّي.

و حاصل إشكال شيخنا قدّس سرّه عليه أنّه: لا يخلو الأمر من شقّين، إمّا نفرض الزمان قيّدا لهذا الأمر المجعول أو لمتعلّقه بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيّد بما قبل الزوال شيئا مغايرا للجلوس المقيّد بكونه بعد الزوال، و إمّا نفرض ظرفا له، بأن لوحظ ما قبل الزوال ظرفا للتكليف و لوحظ الجلوس أمرا واحدا مستمرا في الأزمنه.

فعلى الأوّل يجرى استصحاب عدم وجوب هذا المقيّد، و لا مجال لاستصحاب الوجود؛ للقطع بارتفاع ما علم وجوده، بل لا يتصوّر البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان من مقوماته.

و على الثاني يجرى استصحاب الوجود، و لا- مجال لاستصحاب العدم؛ لأنّ العدم انتقض بالوجود المطلق، و قد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلّه الاستصحاب.

و انتصر شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته الشريفه للمحقّق المذكور على شيخنا المرتضى قدّس سرّهما بأننا نختار الشقّ الأوّل تاره، و نقول بأنّ استصحاب عدم المقيّد معارض باستصحاب جامع الوجوب المحتمل بقاءه بحدوث فرد آخر له بعد زوال فرده الأوّل بلا فصل زمان، كما في كلّ استصحاب جار في الكلّي في القسم الثالث، فإنّه معارض باستصحاب عدم الفرد المشكوك الحدوث إذا كان أمرا مجعولا.

نعم هذا الإشكال لا- يرد على مذاقه (قدّس سرّه) المتقدّم من اختيار عدم الجريان في القسم الثاني من القسم الثالث مع عدم المسامحة العرفيه الذي مقامنا من قبيله، لكن كلام المحقّق قابل للحمل عليه.

و نختار الشقّ الثاني اخرى و نقول: المفروض و إن كان ظرفيه الزمان للوجوب، لكن لنا شكّ و يقين بالنسبه إلى المقيّد بالزمان، و عموم «لا تنقض» يشمله، و هو معارض لاستصحاب الوجوب.

ألا- ترى أنّه لو كان دليلان اجتهاديّان مفاد أحدهما أنّ الجلوس واجب في ما بعد زوال الجمعه، و مفاد الآخر أنّ جلوس ما بعد زوال يوم الجمعه غير واجب، كانا متعارضين، فإنّ الحكم في الأوّل و إن كان على المطلق، و في الثاني على المقيّد، لكنّ المطلق أيضا مقيّد في اللبّ؛ إذ ليس المراد أنّ ما بعد الزوال ظرف التكييف مع كون المكلف به موسّع الزمان، فكذا الحال في الاستصحابين.

و قد أجاب عن هذا شيخنا الاستاد دام ظلّه في الدرر بما لفظه: «و أمّا الشقّ الثاني فاستصحاب الوجوب ليس له معارض، فإنّ مقتضى استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيّد بالزمان الخاص أنّ هذا المقيّد ليس موردا للوجوب على نحو لوحظ الزمان قيدا، و لا ينافي وجوب الجلوس في ذلك الزمان الخاصّ على نحو لوحظ الزمان ظرفا للوجوب» انتهى كلامه الشريف.

و استشكل دام ظلّه على هذا الكلام في مجلس البحث بما حاصله أنّ المنافاه العرفيه حاصله بين قولنا: عتق الرقبه واجب، و قولنا: عتق الرقبه الكافره غير واجب، و قولنا: العالم واجب الإكرام، و زيد غير واجب الإكرام، ضروره أنّ المطلق و المقيّد لا يمكن عروض المتضادّين أو المتناقضين عليهما، و المقيّد بما هو مقيّد و إن كان يصحّ سلب الوجوب عنه مع إثباته للمطلق، لكن سلب الوجوب عنه بقول مطلق و بلا قيد- كما هو المستصحب في المقام- لا إشكال في عدم اجتماعه مع الإثبات للمطلق.

هذا مضافا إلى إمكان دعوى إرجاع المطلق في المقام إلى المقيّد، فإنّ الزمان- أعنى ما بعد الزوال مثلا- و إن كان ظرفا للوجوب بحسب الصوره، لكنّ الجلوس

مقيّد به بحسب اللب؛ إذ ليس المراد إيجاب أصل الجلوس و لو كان في زمان آخر، فيرجع الأمر بالأخره إلى إيجاب المقيّد و سلب إيجابه.

و لكن أجاب (1) دام ظلّه عن هذا أيضا بأنّ إضافه الوجوب إلى المقيّد يمكن بطريقتين، الأولى بالجعل الابتدائي المتعلق بنفس المقيّد، بحيث يكون للقيد دخل في الجعل، و الثاني بالجعل في طبيعه الذي لازمه السرايه قهرا إلى أفرادها، فيصير المقيّد أيضا محكوما بالوجوب، فيقال: زيد واجب الإكرام عند جعل الوجوب في طبيعه العالم بنحو الوجود السارى، نعم خصوصيه القيد لا دخل لها في الحكم، لكنّ الحكم وارد على المقيّد بتبع المطلق.

و حينئذ فإذا شككنا في وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، فتاره يكون الشكّ في الجعل الابتدائي، و اخرى في الجعل بالسرايه و التبعية، و الأوّل في المقام مقطوع بعدم، و على فرض الشكّ فيه محكوم بعدم بمقتضى الأصل، و لا منافاه بينه و بين استصحاب الوجوب في أصل الجلوس، فالكلام كلّه في القسم الثاني، و لا إشكال في أنّ الشكّ في وجوب المقيّد بهذا النحو أعنى بالجعل التبعية مسبّب و ناش عن الشكّ في بقاء الوجوب في موضوع أصل الجلوس إلى هذا الحين الذي هو ما بعد الزوال، فيكون الأصل الجارى فيه محكوما للأصل الجارى في السبب.

و نظير هذا ما إذا شككنا في بقاء حكم حرمة شرب الخمر أو ارتفاعه بالنسخ، فلا إشكال أنّ مقتضى الاستصحاب هو البقاء، مع أنّ مقتضى الاستصحاب بملاحظه تقييد شربها بهذا الزمان المقارن للشكّ هو عدم المحكوميّه بالحرمة بالعدم الأزلى الثابت قبل تشريع الشرع أيّاهما، مع ذلك لا يعامل معاملة المعارضه بينهما، و سرّه ما ذكرنا من أنّ ارتفاع الشكّ في الكلّي رافع للشكّ في الأشخاص، و من أثر محكوميّه الكلّي محكوميّه الأفراد، سواء ذلك في المحكوميّه الظاهري أم الواقعي، فليس هذا من الأصل المثبت الممنوع، هذا.

و لكنّ الكلام الوارد في مسأله الاستصحاب التعليقي الآتى بعيد هذا إن شاء الله تعالى آت هنا حرفا بحرف.

ص: ٥٤١

(١-١) - سيأتى نقض هذا الجواب بدعوى العينيه بين الحكم الكلّي و حكم الفرد في الأصول المثبتة فراجع.

اعلم أنّ المهمّ فى هذه المسأله بىان حكومه هذا الاستصحاب على استصحاب الحكم الفعلى، و حاصل الإشكال فىها أنّ المستصحب فى جانب الحكم الفعلى هو الإباحه الثابته قبل الغلىان فى مسأله العصير الزبىبى، و رفعها ملازم للحرمة الفعلية اللازمه للحرمة المعلّقه عند حصول الغلىان، و حىث إنّ الملازمه كاللزوم فى فعلية الحرمة ثابته للأعمّ من الحكم الظاهرى و الواقعى فإشكال مثبتيه الاستصحاب المقصود ترتيب رفع الإباحه عليه مرتفع.

و كذا لا شبهه أىضا فى جريان ما هو ملاك الحكومه فى البىن، بىيان أنّ استصحاب الحرمة المعلّقه موضوعه الشكّ فى الحرمة المعلّقه، و الملازم للحرمة الفعلية اللازمه للحرمة المعلّقه إنّما هو نفس رفع الإباحه، لا- رفعها فى موضوع الشكّ فى الإباحه، فإنّ الحرمة سواء ظاهرىّا أم واقعىّا ملازم مع ارتفاع الإباحه، نعم فى موضوع نفس الحرمة إن كان شكا و إن كان واقعا.

و لكنّ الإشكال كلّه أنّ الكلام بعینه وارد فى العكس أىضا، فىقال: استصحاب الإباحه أىضا موضوعه الشكّ فىها و المضادّه من الطرفين، فلازم هذه الإباحه و لو فى الظاهر عدم علّه ضدها أعنى الحرمة المعلّقه، و هذه الحرمة المعلّقه التى يحكم بعدمها العقل لىس موضوعها الشكّ فى نفسها، نعم يحكم بعدمها فى موضوع الشكّ فى الإباحه، و بالجمله، عىن تقربى الحكومه فى جانب استصحاب الحرمة التعليقىه جار فى استصحاب الحلیه الفعلية.

و الحقّ عدم ورود هذا الإشكال، و أنّ الإشكال من جهه اخرى، توضىح الحال یحتاج إلى بسط المقال.

فنقول: و على الله الاتّكال: إن كان لنا حكم تعليقى كأكرم زىدا إن جاءك، فطرأ حاله شككنا فى بقاء هذا الحكم، لا إشكال فى تمامیه الأركان و أنّ الحكم التعليقى

أيضا نوع من الحكم، لا أنه لا حكم قبل المعلق عليه، فمقتضى الاستصحاب هو الحكم الظاهري بأنه إن جاء ك زيد فأكرمه، ثم كما في حال القطع عند حصول المجيء كان لازم ذلك الحكم التعليقي الواقعي هو الفعلية عند الشك، أيضا لازم هذا الحكم الظاهري التعليقي هو الفعلية عند حصول المجيء، وليس مثبتا من هذه الجهة، لأن اللازم من لوازم نفس الحكم، الأعم من الظاهري والواقعي.

لكن الكلام في أن هنا استصحابا آخر مخالفا، وهو أن الزيد قبل حصول المجيء ليس في حقه حكم (أكرمه) مجعولا، ففضيئه الاستصحاب عدم المجعوليه، فهل أحد هذين مقدم على الآخر أولا؟ قال شيخنا المرتضى قدس سره: إن الاستصحاب التعليقي مقدم على الفعلي، للحكومة وهو محل إشكال.

و توضيحه بعد تقديم مقدمه، وهي أن ملاك حكومه أصل على آخر أن يكون مفاد أحد الأصليين مؤلدا لحكم في موضوع في غير حال الشك في ذلك الموضوع، وكان مفاد الآخر إثبات نقيض ذلك الحكم في ذلك الموضوع في حال الشك، فحينئذ لا محاله الأصل الأول يزيل الحكم الثاني، مثلا الأصل أو الاستصحاب المفيد لطهاره الماء يتولد منه حكم بأن الثوب المغسول بهذا الماء طاهر، لا ظاهر إذا شككت، ومقتضى الاستصحاب في نفس الثوب أنه إذا شككت فيه فابن على النجاسه، و من المعلوم حكومه ما مفاده هذا طاهر على ما مفاده هذا: إن شككت في طهارته، فابن على نجاسته، ووروده على ما مفاده هذا: إن ليس لك طريق فابن على نجاسته.

إذا تمهدت هذه المقدمه نقول: ليس هذا الملاك موجودا في المقام، وذلك لأن حكم أكرمه في قولنا: إن جاء ك زيد فأكرمه ليس قبل المجيء و بعده إلا حكما واحدا، غايه الأمر قبل المجيء لا فعلية له، و بعده يتصف بها، فإذا كان قضيه الاستصحاب جعل هذا الخطاب التعليقي في موضوع الشك اعنى: إذا شككت فابن على وجود خطاب: إن جاء ك فأكرمه، فليس هنا حكم آخر متولدا من هذا الحكم.

نظير طهاره الثوب في المثال بأن يقال هنا أيضا: يترتب عليه حكم آخر وهو خطاب «أكرمه» الفعلي بعد تحقق المجيء، وهو حكم في غير موضوع الشك، فيقدم

على ذلك الاستصحاب المفيد؛ لأنّ خطاب أكرمه الفعلى غير مجعول إذا شككت، بل هنا حكم واحد فى موضوع الشكّ، فى رجع الأمر بالأخره إلى أنّ هنا أصلين، أحدهما يقول: هذا العصير المغلى مثلا- حلال إذا شككت، والآخر يقول: حرام إذا شككت، فىكون مثل ما إذا كان من أثر طهاره الماء طهاره الثوب إذا شكّ فى طهارته؛ إذ لا شبهه فى عدم الحكمه حينئذ، لعدم الناظرية لأحدهما على الآخر.

إن قلت: هذا بالنسبه إلى الحرمة متين، و أمّا بالنسبه إلى رفع الحليه فلا، لأنه من باب المضاده، و ليس حكما فى حال الشكّ.

قلت: لا يفرق الحال من هذه الجهه بين الحرمة و عدم الحليه؛ لأننا نقول: مفاد القضيّه الاستصحابية التعليقيه أنّه إذا شككت فى أنّ الزبيب إذا غلى حرام أو حلال فاستصحب حكمه السابق، و هو أنّه إذا غلى يحرم و لا- يحلّ، فكلّ من يحرم و لا يحلّ وارد فى موضوع الشكّ فيه. فالحاصل بالأخره أنّ مفاد أحد الأصلين أنّه يحلّ و لا يحرم إذا شككت، و مفاد الآخر أنّه يحرم و لا يحلّ إذا شككت، و ليس بين هذين حكومه، هذا.

و الذى اختاره شيخنا الاستاد دام بقاه فى دفع إشكال المعارضه هو اختيار طريقه اخرى غير الحكمه المصطلحه، و هو أنّ يقال: الحكم و إن كان قبل الشرط و بعده واحدا، فلهذا ليس هنا مناط الحكمه، و لكن مع ذلك لا شكّ أنّه يحدث لنا شكّ آخر عند حدوث الغليان غير الشكّ الذى كان قبل تحقّقه، فإنّه قبل تحقّقه كنا نشكّ فى ثبوت الحكم التعليقى فيه و ارتفاعه، و لكن لا- نشكّ فى الشرب الخارجى، و أمّا بعده فمضافا إلى ذلك الشكّ نشكّ أيضا فى أنّ هذا الشرب حرام فعلى أولا؟ و الحرمة و إن كانت نفس الحرمة المشكوكه السابقه، لكن صفه الفعليه مشكوك حدث، و كانت فى السابق مقطوع العدم.

و منشأ هذا الشكّ الثانى هو الشكّ الأوّل؛ لأنّ الفعليه من آثار وجود الحكم المعلق، فىندرج تحت قاعده تقدّم الأصل الجارى فى المنشأ على الجارى فى الناشئ، و لو لم يرجع إلى الحكمه المصطلحه، و يأتى تفصيله إن شاء الله تعالى فى محلّه.

اعلم أنّ النهى عن نقض اليقين لا بدّ بدلاله الاقتضاء من حملة على النهى عن النقض العملى؛ إذ النقض الحقيقى غير قابل لورود النهى، ومعنى النقض العملى هو عدم المعاملة فى حال الشكّ المعامله التى كانت لوصف اليقين بعنوان الطريقيّ، والنهى عن النقض بهذا المعنى قد يكون موجبا لجعل حكم مماثل للسابق، وقد يوجب جعل أثره، وقد لا يوجب شيئا منهما.

مثلا- المتيقّن بوجوب صلاحه الجمعه سابقا الشاكّ فيه فى اللا-حق إذا قيل له:عامل مع الشكّ معاملتك التى كنت تعاملها سابقا لوصف اليقين بما هو طريق،فمعنى ذلك إيجاب صلاحه الجمعه، وهو مماثل للمستصحب،و المتيقّن بحياه زيد الشاك فيها إذا قيل له:عامل عمل اليقين،فمعناه انفق على زوجته،و المتيقّن بعدم التكليف فى الأزل الشاك فيه إذا قيل له:اعمل عمل اليقين بعدم التكليف،فمعناه جعل الإباحه، و هو غير المستصحب و غير أثره،وقد مرّ هذا فى ما تقدّم أيضا.

و على هذا فكلّ مورد كان لليقين السابق على تقدير بقائه عمل فهو مجرى الاستصحاب بلا كلام،و أمّا ما لم يكن لليقين السابق عمل فهو على أقسام يختلف وضوحا و خفاء فى عدم الاندراج تحت لا تنقض.

منها:أن ينتهى إلى ما له عمل و كان الانتهاء من الملزوم إلى اللازم العقلى أو العادى.

و منها:أن ينتهى إلى ما له عمل،و لكن كان الانتهاء من أحد المتلازمين فى الوجود إمّا عقلا و إمّا اتّفاقا إلى الآخر.

و منها: أن لا ينتهى إلى العمل، و لكن كان ملزومه أمرا له أثر.

و منها: أن يكون له أثر شرعى، و لكن لم يرتبه الشرع، بل رتبه العقل، مثل ترتيب الحكم الشرعى على وجود مقتضيه و فقد مانعه.

و منها: أن يكون له عمل، و لكن كان مجعولا يتبع منشأ انتزاعه، كالجزئيه و الشرطيّه.

و عدم جريان الاستصحاب فى بعض هذه الاقسام لا- يحتاج إلى كثير مئونه، و هو القسم الثانى و الثالث، مثلا المتيقن بطهاره إحدى الإنائين الشاك فيها لا حقا مع العلم بأن إحداهما طاهر و الآخر نجس ليس من جمله عمله الذى كان يعمله لأجل اليقين بطهاره هذا الإناء الاجتناب من ذلك الإناء الآخر، بل إنَّما كان هذا اليقين مورثا ليقين آخر بواسطه اليقين بالملازمه متعلق بنجاسه ذلك الآخر، و كان الاجتناب عملا له، لا لهذا و إن كان نشأ اليقين المذكور من هذا اليقين.

و الحاصل، مجرد انتهاء العمل و لو بالواسطه إلى اليقين لا يصحح استناده إليه عرفا و إدخال كلمه اللام عليه، و لهذا لو سئل عن المتيقن المفروض لم تجتنب عن هذا الإناء؟ فقال: لأنى متيقن بطهاره ذلك؛ أو لأن ذلك طاهر، كان باردا.

من هنا يعلم الحال فى النقض باللائم إذا قصد ترتيب عمل اليقين بالملزوم عليه، فإنَّ عمل اليقين بالملزوم لا يسند إلى اليقين باللائم.

و أما القسم الرابع أعنى: ما إذا كان الأثر شرعيا، و لكن ترتيبه على شىء واقعا كان من وظيفه العقل، فالحق فيه الجريان، لأنَّ حكم العقل إنَّما هو فى موضوع الواقع، و لا حكم له فى حال الشكِّ فى الموضوع، و الفرض أنَّ المحمول شرعى قابل للجعل، فلا مانع عن عموم الأدلّه، هذا بحسب كبرى المسأله.

و أمّا بحسب ما عدَّ لهذا مصداقا أعنى: مسأله ترتب الحكم الشرعى على عدم المانع مع وجود المقتضى كما هو مبنى شيخنا المرتضى قدس سرّه فى كتاب طهارته-

حيث أسيس الأصل في حال الشك في الانفعال و عدمه، وجعله الانفعال بتقريب أننا قد استفدنا من الأدله سببته الملاقاه للنجس و أن الكريه مانعه، فإذا شكنا في حد الكر و تردد بين الزائد و الناقص، و لاقى الماء المحدود بالحد الناقص مع النجاسه، فاستصحاب عدم وجود عنوان المانع ليرتب عليه النجاسه لا- مانع منه؛ فإن الحكم بالنجاسه في موضوع عدم المانع الواقعي و إن كان عقلياً، لكن في موضوع العدم المشكوك لا حكم للعقل، و المفروض أن نفس الحكم أعنى النجاسه مما يقبل الجعل، فلا مانع من جريان عموم الأدله-فالحق عدم الجريان، لا لأن الأثر ممّا رتبه العقل، بل لأنه ليس لهذا العنوان أثر أصلاً حتى بحكم العقل، فإن المؤثر إنما هو ذات المانع لا هو بعنوان أنه مانع و كذا في جانب العدم، مثلاً الذي هو المؤثر ذات الكر أو عدمه، لا هو بعنوان المانع، و إنما هو وصف ينتزعه العقل من مرتبه تأثير الذات، و هذا واضح.

و أما القسم الخامس، أعنى ما كان مجعولا شرعياً، و لكن لا استقلالاً، بل تبعاً لجعل شيء آخر كالجزيئه و الشرطيه، فربما يستشكل في الاستصحاب فيه بأنه لا عمل لليقين في مثل ذلك، فإن الجزيئه مثلاً بالفرض منتزع عن جعل الوجوب على المركب فهو متقدم رتبه عليها، و الإنسان حال يقينه إنما يتحرك نحو إتيان الجزء بسببته اليقين بالوجوب، لا اليقين بمعلوله الذي هو الجزيئه و لو كان للجزيئه أيضاً على فرض انفكاكها عن الوجوب محالاً- هذا التأثير و الاقتضاء أيضاً، لكن حال اجتماعهما مع الوجوب يكون التأثير، لا سبق العلتين و هو الوجوب، فينزل الجزيئه عن التأثير. فيندرج تحت القسم الثالث المتقدم آنفاً من ترتيب عمل الملزوم على اليقين باللازم، و قد استشكلنا في دخوله تحت العموم، لأن عمل الملزوم لا ربط له باليقين باللازم.

و لا يخفى أنّه لا يندفع هذا الإشكال بفرض معارضة الاستصحاب فى المنشأ أعنى الوجوب و سقوطه بها، فإنّ ذلك لا يصحّح جريان الاستصحاب فى الجزئيه بعد كون العمل فى حال اليقين إنّما هو مضاف إلى يقين الوجوب دون يقين الجزئيه، كما لا يندفع أيضا بأنّ الاستصحاب المثبت أو النافى للجزئيه يلزمه الإثبات أو النفى فى المنشأ؛ إذ لا- يجتمع وجود الجزئيه مع عدم الوجوب و لو فى الظاهر، و لا عدمها مع الوجوب كذلك، فإنّ هذه النتيجة فرع عدم المانع عن أصل الجريان، و ما ذكرنا موجب لعدم انطباق مورد الأدله على الشكّ فى الجزئيه المسبوق باليقين.

و اجيب عن الإشكال أوّلا: بأنّ حاله ليس بأدون من استصحاب الموضوع كحياه الزيد، فإنّ العمل أوّلا و بالذات لحكم الشرع عليه بكذا و إسناده أوّلا إلى يقين الحكم، و ثانيا إلى يقين الموضوع، فكما صحّ هناك هذه المسامحه و لم يوجب خروجه عن مورد الدليل، فليكن الحال فى المقام أيضا كذلك؛ إذ ليس المسامحه فى إسناد عمل الوجوب على العشره من حيث إضافته إلى كلّ من الأحاد إلى جزئيه كلّ واحد إلّا- مثل تلك المسامحه، فكما يصحّ أن يقال: إنّه يعمل العمل لأجل كونه متيقّنا بوجوبه الضمنى، كذلك يصحّ أن يقال لأجل جزئيه للمأمور به.

و ثانيا: نمنع عدم العمل للجزئيه و الشرطيّه و نحوهما، فإنّ عنوان صحّحه العمل و فساده لا يتحقّق بالجعل الأوّلى، و إنّما ينتزع من الجزئيه و الشرطيّه، فهما متأخّران فى الانتزاع عن انتزاع الجزئيه و الشرطيّه؛ فإنّ الصحّحه عباره عن كون العمل موافقا للمأمور به فى الأجزاء و الشرائط، و الفساد عباره عن خلافه، و هكذا نفس الصحّحه و الفساد، فإنّ عنوان الإجزاء و عدمه مترتبان عليهما.

و حينئذ نقول: لا شبهه أنّ هذه العناوين أعنى الجزئيه و شبهها قابله للجعل، غايه الأمر تبعاً، فكما أنّ جاعل الأربعة جاعل للزوجيه و يصحّح أن يقال: جعل

الزواجيه تحت ولايته، كذلك جاعل الوجوب فى المركب و المقيّد يكون جعل الزوجيه و الشرطيّه تحت ولايته، و يكفى فى عموم «لا- تنقض» قابليّه المورد للجعل و لو بهذا النحو، فيكون جعل الجزئيه فى الظاهر أيضا ملازما لجعل الوجوب فى ذات الجزء، و ليس كنجاسه الثوب، حيث يمكن التفكيك فى الظاهر بينهما و بين نجاسه الماء بأن يحكم بنجاسته و طهاره الماء، و كذلك الحال فى جعل الصّحه فى قاعده الفراغ، فإنّه ملازم حتّى فى الظاهر لجعل المنشأ و هو تقبّل الناقص مكان الكامل.

و بالجملة، لا يعتبر فى المتيقّن سابقا المشكوك لا حقّا أن يكون بنفسه أو بأثره مجعولا بالاستقلال، بل المعتر قابليته للأعمّ منه و من الجعل بالتبع.

و إذن فالمعتبر فى الاستصحاب أن يكون فى البين عمل كان باقتضاء اليقين، و كان العمل أيضا من وظيفه الشارع أن يتعيّدنا فى حال الشكّ و كان فى البين أثر شرعى قابل للجعل بأحد النحوين، فمع اجتماع هذه القيود يصحّ الاستصحاب، و مع فقد أحدها لا يصحّ.

فإن قلت: أى فرق بين استصحاب عدم عنوان المانع و بين استصحاب عنوان المانع و الشرطيّه للتكليف، حيث منعت الأوّل و جوّزت الثانى.

قلت: المنع السابق من جهه توهم الأثر لعنوان المانع حتّى يندرج استصحابه فى استصحاب موضوع الأثر، و لو اريد إثبات استصحاب المانع للتكليف أيضا بهذا الوجه توجه عليه المنع، و المدعى فى المقام إثبات جوازها من طريق كون نفس المانع من المجعولات من غير ملاحظه ثبوت أثر لها و عدمه، و لو اريد إثبات استصحاب عدم عنوان المانع أيضا بهذا الوجه بأن يكن المصحح هو التصرف فى المنشأ لم يكن به بأس.

بقى فى المقام الفرق بين الاستصحاب حيث منعنا عن إثبات اللوازم

الشرعيه المترتبه على المستصحب بتوسيط اللوازم أو الملازمات العقلية أو العاديه، أو الملزومات مطلقا، و بين الطرق و الأمارات، حيث لا يقتصر فيها على الآثار الشرعيه المترتبه على مؤدياتها بلا واسطه، فإن مفاد دليل الحجية أيضا معاملة الواقع مع مؤدى الأماره و الطريق، فيجرى عين ما تقدم في دليل الاستصحاب حرفا بحرف، فإن ترتيب الآثار المترتبه على لوازم المؤدى أو ملازماته أو ملزوماته ليس عملا مضافا إلى المؤدى ابتداء.

و محصيل الفرق أنه فرق بين لسان الدليل هنا و لسانه هناك، فلسانه هنا التعيد بعدم نقض اليقين بالشك، لا جعل الكون السابق من حيث إفادته للظن النوعى بالبقاء حجه و معتبرا، فلا محاله لا بد من الاقتصار على موارد صدق عنوان النقض.

و لسانه هناك جعل الأماره أو الطريق من حيث كشفه و إفادته للظن النوعى بمطابقه الواقع حجه و معتبره، و بعبارة اخرى: إيجاب تصديقها و عدم الاعتناء باحتمال كذبها، لا التعيد و إيجاب العمل بمؤدى قولها، و مشابهته للمقام إنما هي على هذا التقدير، إذ المقول منصرف إلى المقول الابتدائي.

و أما على التقدير الأول فاللازم التعدي من المقول إلى ما يترتب عليه بواسطة ملزوماته أو ملازماته أو لوازمه إذا كنا قاطعين من الخارج بأصل الملازمه و عدم انفكاك وجود الواسطه عن وجود المقول واقعا؛ إذ حينئذ عدم تحقق ذلك الأمر الشرعى المترتب و لو بألف واسطه ينحصر فى أحد أمرين، إما كذب الأماره، و إما سهوها، إذ بطلان الملازمه غير محتمل حسب الفرض، و إذا كان باب سهوها أيضا مسدودا بالأصل العقلائى ينحصر الأمر فى كذب الأماره، و قد فرضنا أن الشارع ألغى احتمال كذبها، فلم يبق إلا الحكم بترتيب ذلك الأمر.

و بعبارة اخرى: إذا جعل الشارع المرتبه الخاصه من الظن النوعى أعنى

الحاصل من قيام الأماره حجّه، و المفروض أنّ عين تلك المرتبه حاصله في ذلك الأمر المترتب بألف واسطه كما في مقول قولها، كما هو المشاهد لو كان مكان الظنّ النوعي الظنّ الشخصي، و قد حصلت من الأماره، فتكون مشموله لدليل الاعتبار بلا واسطه، فإنّ المفروض عمومه لكلّ كشف نوعي حاصل من قولها مرتبط بأمر شرعي، فلا حاجه إلى إجراء دليل الاعتبار في كلّ واحد واحد من الوسائط على الترتيب حتى يقال ليست هي قابله لأن يعتبر فيها الأماره.

الإشارة إلى بعض الموارد التي توهم كونها من موارد الاصول

إشاره

المثبته و ليس منها]

ثمّ لا بأس بالإشاره إلى بعض الموارد التي توهم كونها من موارد الاصول المثبته و ليس منها.

أحدها: ما إذا نذر التصدّق بدرهم عند حياه الولد

،فيتوهم أنّ استصحاب الحياه في زمان شكّ فيها مثبت؛ لأنّه محتاج إلى وساطه أنّ التصدّق وفاء بالنذر حتى يترتب الوجوب، و إلاّ فنفس التصدّق من حيث هو غير موضوع للوجوب، لكن لازم حياه الولد عقلا كونه ملتزما به و مندورا، فيتربّ عليه الوجوب بتوسط هذا العنوان الملازم العقلي.

و من هذا القبيل استصحاب حياه زيد لترتب وجوب الانفاق على زوجته، فإنّه أيضا بتوسط عنوان الزوج، و مثله استصحاب حياه زيد الموقوف عليه لإثبات الاستحقاق من الوقف، فإنّه بتوسط عنوان الموقوف عليه، و هكذا.

و أجاب المحقّق الخراساني قدس سرّه بما هذا لفظه: و التحقيق في دفع هذه الغائله أن يقال: إنّ مثل الولد في المثال و إن لم يكن يترتب على حياهه أثر في خصوص خطاب، إلاّ أنّ وجوب التصدّق قد رتب عليه، لعموم الخطاب الدالّ على وجوب الوفاء بالنذر، فإنّه يدلّ على وجوب ما التزم به الناذر بعنوانه الخاص على ما التزم به من قيوده و خصوصياته، فإنّه لا يكون وفاء لنذره إلاّ ذلك.

و بالجمله، إنّما يجب بهذا الخطاب ما يصدق عليه الوفاء بالحمل الشائع، و ما يصدق عليه الوفاء بهذا الحمل ليس إلا ما التزم به بعنوانه بخصوصياته، فيكون وجوب التصدّق بالدرهم ما دام الولد حيّا في المثال مدلولاً عليه بالخطاب لأجل كون التصدّق به كذلك وفاء لنذره، فاستصحاب الحياه لإثبات وجوب التصدّق به غير مثبت.

و وجه ذلك أى سرايه الحكم من عنوان الوفاء بالوعد أو العقد أو النذر و شبهه من الحلف و العهد إلى تلك العناوين الخاصيه المتعلقة بها أحد هذه الامور حقيقه هو أنّ الوفاء ليس إلا منتزعا عنها، و تحقّقه يكون بتحقيقها، و إنّما اخذ في موضوع الخطاب مع ذلك دونها لأنّه جامع لها مع شتاتها و عدم انضباطها، بحيث لا يكاد أن يندرج تحت ميزان، أو يحكى عنها بعنوان غيره كان جامعا مانعا كما لا يخفى.

و هذا حال كلّ عنوان منتزع عن العناوين المختلفه المتّفقه في الملاك للحكم عليها المصحح لانتزاعه عنها، كالمقدّميه و الضديّه و نحوهما، و لأجل ذلك يكون النهى المتعلّق بالصدّ بناء على اقتضاء الأمر بالشىء له من باب النهى فى المعامله أو العباده، لا من باب اجتماع الأمر و النهى.

لا يقال: إنّ الغصب مثلا له عنوان منتزع، فكيف إذا اجتمع مع الصلاه يكون من باب الاجتماع، لا النهى فى العبادات و المعاملات.

لأننا نقول: إنّ الغصب و إن كان منتزعا، إلا أنّه ليس بمنتزع عن الأفعال بما هي صلاه، بل بما هي حركات و سكنات، كما ينتزع عنها عنوان الصلاه أيضا، و هذا بخلاف عنوان الصدّ؛ فإنّه منتزع عن الصلاه بما هي صلاه فى ما إذا زاحمت هي كذلك واجبا مضيقا، فإذا اقتضى الأمر به النهى عن صدّه يكون النهى متعلّقا بالصلاه، فاحفظ ذلك؛ فإنّه ينفعك فى غير مقام.

قال شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته الشريفه: أمّا ما يستفاد من ظاهر كلامه من

أنّ المناط كون العنوان المأخوذ في موضوع الحكم على نحو الجبهه التعليليه أو على نحو التقييديه، فعلى الأول يجرى الاستصحاب لإجراء الحكم في المصاديق، وعلى الثاني لا يجرى، فهو حق لا محيص عنه.

و ذلك لما هو واضح من أنّ الموضوع بالحقيقه على الأول نفس المصاديق بما هي هي، والعنوان بمنزله المصالح والمفاسد التي هي ملاك الأحكام.

و أمّا على الثاني فالموضوع نفس العنوان بما هو هو و في عالم تجريده عن الخصوصيات، فاستصحاب الزيد لإثبات أثر نفس الإنسان بهذا المعنى يكون مثبتاً، كما تقدّم الإشارة إليه في مبحث استصحاب الكلّي.

و لكنّ الكلام كلّه في ما ذكره قدّس سرّه معياراً للجبهه التعليليه و أنّه إذا كان العنوان أمراً منتزعا عن الامور الخارجيه عن الذات و لم يكن بحدائها شيء في الخارج مثل الملكيه و الغصبيه و غير ذلك، فالجبهه تعليليه و إن كان منتزعا عن الامور المتأصّليه الخارجيه عن مرتبه الذات مثل الضارب و العالم، و غير ذلك، فالجبهه تقييديه. فإنّنا لا نعقل الفرق بين المقامين.

إلا أنّ الأول شيء ينتزعه العقل و لا يضاف إليه الوجود في الخارج، و بعبارة اخرى: ليس بحدائها شيء في الخارج، فإنّ الموجود هو الزيد مثلاً و ليس الملك موجوداً آخر و في مقامنا الموجود هو الولد و التصدّق و الدرهم، و ليس مطابقه التصدّق للمنذور التي هي عبارة عن الوفاء موجوداً آخراً.

و الثاني أيضاً شيء ينتزعه العقل، و لكن يضاف إليه الوجود في الخارج، و بعبارة اخرى: يكون بحدائها شيء في الخارج، فالزيد موجود، و الضرب أو العلم موجود آخر، و لكنّهما في الحمل على المصاديق على نحو واحد و كيفيّة واحده و إن كان أهل المعقول يسمّون كلّاً باسم خاصّ به، فيسمّون الأول بالخارج المحمول، و الثاني

بالمحمول بالضميمه، وبالجمله، لا يتصور مدخلية في هذا الفرق في صيروره أحدهما جهة تعليليه، والآخر تقيديه.

والذى يمكن أن يقال فى ملاك الجهتين: إنه متى وقع العنوان باعتبار الوجود السارى تحت الحكم من غير فرق بين الانتزاعى و الأصالى فهو جهة تعليليه، والحكم يعبر عنه إلى المصاديق.

و الشاهد صحه تشكيل القياس، فيقال مثلاً: هذا عالم، و كل عالم يجب إكرامه، ينتج: هذا يجب إكرامه، و كذلك يقال: هذا إنسان، و كل إنسان ضاحك، ينتج: هذا ضاحك، فإنه بعد وضوح أن المشار إليه بهذا ليس إلا الذات لا هى معنونه بالعنوان، لا محيص عن القول بكون الجهه تعليليه، و إلا كان اللازم عدم صحه الانتساب إلى الذات إلا مع تقييدها بالعنوان.

و السرّ فى أن معنى تعلق الحكم بالطبيعه بهذا الاعتبار جعلها مع أى وجود أتحدت ذات أثر كذا، بحث اضعيف الأثر إلى ذلك الموجود المتحد معها، كما هو الحال فى حراره النار، فإنها تسرى بسرايه النار، فكما أن نفس النار متّحده مع هذه النار الشخصيه المدوّره مثلاً، مع أن المدوّريه خارجه عن حقيقه النار، كذلك حرارتها أيضا قائمه فى الخارج بهذه النار الشخصيه المدوّره، و لا يخفى أن هذا مقتضى طبع الطبيعه، و خلاف ذلك أعنى التجريد عن الخصوصيات مع حفظ السريان هو المحتاج إلى المثونه.

و على هذا فالجهه التقيديه إنما يتحقّق بملاحظه التقييد فى الموضوع الخاص، كأن تعلق الحكم على الزيد المقيّد بالصدقه أو العلم.

و حاصل ما ذكرنا أن الحكم المتعلق بالطبيعه بلحاظ الوجود السريانى - نحو أكرم العالم - يكون متعلقاً بعين الأشخاص الخاصه من الزيد و العمرو و البكر و

غير ذلك، غاية الفرق أنّ هذه عناوين تفصيليّة، والملحوظ بمرآتيه العالم نفس تلك الذوات بطريق الإجمال.

و الشاهد على هذا المدعى صحّته تشكيل القياس، حيث إنّ من المعتبر في إنتاج الشكل الأوّل كون الكبرى محصوره حتّى يكون الأصغر محكوما عليه فيها بالعنوان الإجمالى، فيكون الفرق بينها وبين النتيجة في صرف كون الحكم فيها بالعنوان التفصيلي، دون الكبرى.

و بالجمله، فحال العنوان حال «هؤلاء» و«من في الصحن» في كونه غير مقصود بالأصالة، و إنّما جرى به للإحاطة بتمام الجزئيات المشتتة حتّى لا يشذ عنها شيء، فشأنه السوريه و الإحاطة.

و لكنّ الفرق بينه و بين «هؤلاء» و شبهه أنّ فيه مضافا إلى هذه الفوائد فائدة اخرى ليست في «هؤلاء» و شبهه، و هي الإشارة إلى علّة الحكم و أنّه وجود هذا العنوان، فالحكم أوّلا على الفرد، و العلّة تحقّق الطبيعه في ضمنه، لا أنّ الحكم على الطبيعه و هو علّة لثبوته على الفرد حتّى يقال: لا سببّه و لا مسببّه بين الكلّي و الفرد، لا في ذاتهما و لا في عرضهما.

و الحاصل أنّه تارة يقال: الحكم على العالم بالوجود السرياني سبب للحكم على الزيد و العمرو و البكر، و هذا مخدوش بما عرفت، و اخرى يقال: الحكم على الزيد و العمرو و البكر، و العلّة وجود العلم فيهم، و هذا يستفاد من مناسبة الحكم و الموضوع.

و يمكن أن يكون هذا وجها لعدّ الأصل الجارى في حكم العنوان و الجارى في حكم الشخص من باب الأصل في السبب و الأصل في المسبب، مثلا إذا شككنا في نسخ حكم أكرم العالم فهنا شكّان، أحدهما في بقاء هذا الحكم، و الآخر في حكم الزيد الشخصى، فتارة يقال: وجهه سببّه حكم الكلّي لحكم الفرد، و هذا

منقوض، و اخرى يقال: وجهه كون الشك في بقاء حكم الزيد ناشئا عن نفاذ عليه العلم للوجوب أو بقائها، فاستصحاب حكم الكلّي - حيث إنه رافع للشك في بقاء العليّه - يكون مقدّما على استصحاب حكم الجزئي، و بهذا يمكن تقريب تقدّم الاستصحاب التعليقي أيضا على الفعلي المخالف، فإنّ الشك في بقاء حكم الحرمة مسبّب عن نفاذ عليه الغليان و عدمه، فالاستصحاب التعليقي يرفع هذا الشك.

فإن قلت: تمام ما ذكرت إلى هنا مبني على أن يكون الأفراد الملحوظه هي الذوات المعرّاه عن وصف تلبّسها بالعنوان؛ إذ هذا معنى التعليقي، و لو كان الوصف مأخوذا لكان العنوان جهه تقييديّه، و كذلك يكون النتيجة في القياس أيضا و هو قولنا: العالم حادث مثلا هو ذات العالم، لا العالم المتقيّد بوصف التغير، و مسلميّة هذا في محلّ المنع، لإمكان أن يقال: إنّ قولنا: زيد عالم، يكون الملحوظ فيه عند قولنا:

زيد، هو المعنى الذي لا يقبل محمولا مقابلا للعالم، و هكذا قولنا: زيد جاهل يكون ملحوظ المتكلّم عند قوله: زيد، معنى غير قابل لحمل غير الجاهل، و على هذا تكون الجهه تقييديّه لا تعليبيه، كما هو واضح.

قلت: نعم ما ذكرت أيضا ممكن، لكنّ الأمر على هذا دائر بين ما ذكرنا - فلا إشكال - و بين ما ذكرت، و حينئذ يمكن دعوى خفاء الواسطه، فإنّ وجود هذا التقيّد في الموضوع على فرض ثبوته يكون بمثابة من الدقّه و الخفاء، بحيث يشتهب الأمر على العرف و يتوهّمون كونه نفس الذات.

و الحاصل إمّا ندعى أنّ ملحوظ القائل في جميع الموارد ليس إلا معنى واحدا، و هو مفاد زيد الذي هو لا بشرط عن العلم و غيره، و على هذا فلا - إشكال في الاستصحاب، و إمّا ندعى بأنّ الموضوع و الملحوظ و لو بنحو تعدّد الدال و المدلول هو المقيد، لكنّ العرف لا يفهم التقييد، و على هذا أيضا لا إشكال في الاستصحاب لخفاء الواسطه.

ثانيها: الاستصحاب فى الموضوعات الخارجيه بتوهم أنه لا- أثر لها شرعا إلا بواسطة انطباق العناوين الكليه عليها، ضروره أن الأحكام الشرعيه يكون لها لا للموضوعات الخارجيه الشخصيه، فيكون استصحابها بملاحظه تلك الأحكام مثبتا.

قال شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته الشريفه: يمكن توجيه الإشكال بثلاثة وجوه.

الأول: أن يكون المراد استصحاب وجود الموضوع بتوهم أنه محتاج إلى انطباق عنوان الكلى عليه، مثل استصحاب وجود الزيد، فإنه يحتاج إلى تطبيق «هذا زوج» عليه، فإن الحكم مرتب على الزوج لا الزيد، وهذا إشكالا و دفعا مثل المورد المتقدم حرفا بحرف.

الثاني: أن يكون المراد استصحاب اتصاف الموجود الخارجى مع الفراغ عن وجوده بعنوان كذائى، مثل استصحاب خمريه هذا المائع الموجود إذا شك في انقلابها خلا بتوهم أن ما هو شأن الشارع هو الكبرى، و هو أن الخمر حرام، و أمّا الصغرى و هو أن هذا خمر، ثم النتيجة و هو أنه حرام، فهو من فعل العقل، فاستصحاب خمريه المائع محتاج إلى تطبيق خطاب «لا تشرب الخمر» على هذا المائع و هو عقلى.

و جوابه أن التطبيق هنا بنفسه من فعل الشرع، و معنى تطبيق الخمر أيضا ترتيب حكمه - و هو الحرمة - على هذا المائع، و الحاصل أن العقل بالنسبه إلى الأفراد الواقعيه للخمر يرتب القياس و يدرك حكم الشرع فى موضوعه، فشأنه الإدراك فقط، لا الحكم أو ترتيبه، و أمّا الفرد التعديدى فما كان يفعله العقل فى الواقعي بنحو الإدراك يتصداه الشرع فيه بنحو الجعل و التنزيل، و لا دخاله للعقل بوجه.

الثالث: أن يكون المراد استصحاب الاتصاف فى الموجود الخارجى أيضا، لكن بتوهم أن الحكم الشرعى لم يترتب على نفس الموضوع الخارجى، بل على فعل

المكلف متقيدا بإضافته إلى الموضوع الخارجي، مثلا لم يترتب الحرمة على عين الخمر، بل على الشرب المضاف بها، فاستصحاب كون هذا المائع خمرا يحتاج إلى واسطه أن شربه شرب الخمر، وعلى هذا يسرى الإشكال إلى موارد كثيرة.

مثلا استصحاب القله في الماء يحتاج إلى إثبات أن ملاقاته هذا الماء ملاقاته القليل، واستصحاب نجاسه اليد مثلا يحتاج إلى إثبات أن ملاقاتها ملاقاته النجس.

و استصحاب الطهاره في الماء مع حدوث الكريه في اللاحق، أو استصحاب الكريه مع حدوث الإطلاق في اللاحق يحتاج إلى إثبات أن الكريه المضافه إلى هذا الماء هي الكريه المضافه إلى الطاهر، أو أن الطهاره المضافه إلى هذا المائع هي الطهاره المضافه إلى الماء.

و استصحاب الطهاره الحديثيه في المصلّى يحتاج إلى إثبات أن صلاته صلاه شخص طاهر واقعي، إلى غير ذلك من موارد كثيرة يجدها المتأمل.

و حاصل الجواب عن الكلّ أنّ خطاب «لا تنقض» بحسب ما مرّ من البيان مخصوص بما إذا كان للمستصحب أثر مرتّب عليه بلا واسطه حتّى يكون الشارع جاعلا لهذا الأثر عليه بلسان «لا تنقض».

و نقول في المقام: إذا رتب الشارع حكم الحرمة على شرب الخمر بنحو التقييد فالموضوع ينحلّ إلى شرب و خمر، فما كان من هذا الحكم حصّه الخمر و أثرها بلا واسطه هو أنّ الشرب المتقيّد بها حرام، فاستصحاب الخمرية ناظر إلى هذا الأثر، فمفاده أنّ الشرب المتقيّد بهذا المائع بمنزله الشرب المتقيّد بالخمر.

و كذا إذا رتب حكم العصمه على الماء الطاهر الكرّ بنحو التقييد، فالموضوع منحلّ إلى أجزاء، فما يصير حصّه الماء الطاهر هو أنّ الكم الخاصّ القائم به عاصم، فاستصحاب الطهاره مع حدوث الكريه ينزل الكمّ المضاف بهذا المشكوك منزله الكمّ المضاف بالطاهر الواقعي.

و كذا إذا رتب حكم الوجوب على الصلاة الصادره عن الشخص الطاهر بنحو التقييد،فما يكون حصه للشخص أن الصلاة الصادره منه واجبه،فمعنى استصحاب الطهاره الحديثه أن الصلاة الصادره من هذا الشخص صلاه صادرة من الطاهر الواقعي.

نعم هذا إنما يستقيم إذا اعتبرت الطهاره وصفا في الفاعل، كما هو الواقع، و أما اذا

في الفرق بين ما اذا اعتبر الطهاره قيدا للمصلي او قيدا للصلاه

اعتبرت وصفا في الصلاه فاستصحابها لا يثبت تقييد الصلاه بها.

و حاصل الفرق بين المقامين أن تقييد الصلاه في الأول بشخص هذا المصلي محرز بالوجدان و الاستصحاب أيضا يفيد تنزيل صدورها منه منزله صدورها عن الطاهر الواقعي، و أما في المقام الثاني فليس للصلاه تقييد وجداني حتى ينزل منزله الواقعي، و لا يتكفل الاستصحاب أيضا أزيد من الحكم بالطهاره مع كون الأمر بحسب الواقع مرددا بين تقييد الصلاه بالطهاره و عدمها.

و الحاصل أن التقييد ليس مميا تكفله الاستصحاب، و لا- هو وجداني حتى يلحقه التنزيل، و لا- يتوهم أن هنا أيضا تقييدا بحاله المكلف أيا ما كانت، فإن استصحاب الطهاره لا يفيد كون الحاله طهاره، بل يفيد نفس الطهاره، و بعبارة اخرى: مفاده أن الطهاره باق بنحو مفاد كان التامه، لا أن هذه الحاله طهاره بنحو مفاد كان الناقصه.

و ضابط المقام أنه كلما اعتبر القيد في محل و اعتبر إضافه المقييد إلى ذلك المحل، فاستصحاب القيد ينزل المقييد بهذا المحل منزله المقييد بالمحل المتلبس الواقعي، فتلبس المحل محرز بالأصل، و تقييد الذات بالمحل محرز بالوجدان، فصار الموضوع محرزا بكلا جزئيه، و كلما اعتبر القيد أولا في الذات فاستصحاب القيد غير مثمر؛ لأن مفاده أن الذات المقييده به محكوم بكذا، و لكن التقييد غير محرز لا بالأصل و لا بالوجدان.

اعلم أنّه لا فرق فى جريان الاستصحاب بين ما إذا كان المستصحب مشكوك الارتفاع من رأس، و بين ما إذا كان أصل الارتفاع معلوماً و كان المشكوك تقدّمه و تأخّره، فكلا القسمان مشتركان فى أنّه يجرى الاستصحاب إلى آخر أزمنه الشكّ، فلو علم انقلاب العدم بالوجود و لم يعلم متى انقلب فالعدم المحرز فى الزمان السابق مجرور بالاستصحاب الى أن يتيقّن بالانقلاب.

نعم هذا مختصّ بما إذا كان الأثر ثابتاً لذات العدم، و أمّا الأثر المترتب على عنوان الحدوث فلا يترتب بهذا الاستصحاب، لكونه مثبتاً إلا على تقدير كون الحدوث عبارة عن نفس العدم السابق و الوجود اللاحق.

و هكذا الحال فى جانب الوجود إذا احرز فى زمان سابق و شكّ فى أنّه فى هذا الزمان انقلب أو فى الزمان البعد مع مفروغيه أصل الانقلاب، فإنّه لا شبهه فى الاستصحاب فى الزمان المشكوك بالنسبه إلى أثر أصل الوجود، هذا هو الكلام فى ما لو اريد الاستصحاب بالقياس إلى ذات الأمر الحادث، و أمّا بالقياس إلى حادث آخر كما إذا كان هنا حادثان فلو كان الأثر لتأخّر أحد الحادثين عن الآخر فلا إشكال فى عدم إثبات عنوان التأخّر بالاستصحاب، و لو كان لعدم كلّ منهما فى زمان وجود الآخر، فهذا يتصوّر له ثلاث حالات.

الاولى: أن يعلم تاريخ حدوث كليهما، الثانية: أن يجهل تاريخ كليهما، الثالثة: أن يعلم تاريخ أحد الحادثين و يجهل الآخر، فالاولى لا كلام فيها، لعدم الشكّ فيبقى الكلام فى الاخرين.

أمّا صورته الجهل بالتاريخين فذهب شيخنا المرتضى قدس سرّه الشريف إلى أنّ أصله العدم فى كلّ منهما جاريه ذاتاً، و لكنهما يتساقطان بالمعارضه، مثاله ما إذا

علمنا بملاقاه اليد النجسه لهذا الماء و علمنا بقله الماء سابقا و صيرورته كترًا فى بعض الأزمنه اللاحقه إجمالاً، و لكن يحتمل كون الكريه قبل الملاقاه و العكس و كونهما متقارنين، فاستصحاب القله المعلومه إلى حال حدوث الملاقاه يفيد كون الملاقاه الوجدانيه لهذا الماء بمنزله الملاقاه للقليل، و استصحاب عدم الملاقاه المعلومه إلى حال حدوث الكريه يفيد كون الملاقاه الوجدانيه لهذا الماء بمنزله الملاقاه للكتر، و أثر الأول التنجس و الثانى عدمه، فيتعارضان.

الاستصحاب فى صوره الجهل بتاريخ أحدهما و العلم بالآخر

و أمّا صوره الجهل بأحدهما و العلم بالآخر فالاستصحاب فى المعلوم التاريخ غير جار؛ لعدم الشكّ فى الأجزاء الخارجيه؛ إذ ما قبل ذلك التاريخ نقطع بعدمه، و بعده بوجوده، فيبقى استصحاب العدم فى الطرف المجهول إلى حال الحدوث المعلوم للآخر جارياً بلا معارض.

قال شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته الشريفه: ما ذكره قدّس سرّه فى المجهول تاريخ أحدهما متين، و أمّا حديث المعارضه فى مجهولى التاريخ فمخدوش بعدم جريان الاستصحاب رأساً، لا أنّه جار و يسقط بالمعارضه، و ذلك لأنّ كلّاً من الموردین شبهه مصداقيه لنقض اليقين بالشكّ.

بيان ذلك أنّا لو فرضنا العلم فى أوّل الزوال بوجود كليهما، و لكن احتملنا حدوث كلّ واحد فيه و فى ما قبله، فاستصحاب عدم كلّ إلى زمان حدوث الآخر بعد احتمال كون زمان حدوث الآخر هو أوّل الزوال الذى فرض العلم فيه بانتقاض ذلك العدم بالوجود يكون من الشبهه المصداقيه لنقض اليقين بالشكّ؛ لاحتمال كونه نقضا لليقين باليقين.

توضيح المقام أنّ المقصود تاره إثبات أو نفي حقيقه الوجود لكلّ من الحادثين فى الأزمنه المشكوكه، و اخرى مع قيد زائد على أصل الوجود، كالوجود المتّصف بصفه المقارنه للحادث الآخر أو التقدّم أو التأخّر.

لا إشكال فى كون الثانى مسوقاً بالعدم بنحو مفاد كان التامه، سواء فى معلوم التاريخ أم مجهوله، و ليس له حاله سابقه بنحو مفاد كان الناقصه، من غير فرق بينهما

أيضاً، فالكلام كله في ما إذا اريد إيراد النفي و الإثبات على أصل وجود كل من الحادثين، بدون إضافه قيد إليه أصلاً.

الفرق بين ما اذا كان أحد الحادثين معلوم التاريخ و بين مجهولى التاريخ

و حينئذ يفترق الحال فى ما كان أحد الحادثين معلوم التاريخ و الآخر مجهوله، و فى ما كان كلاهما مجهوله، ففى الأول لا استصحاب فى المعلوم التاريخ، إذ الفرض أنّ حدوث الملاقاه مثلاً- فى أول طلوع الخميس معلوم، فلا- شكّ فى عدم الملاقاه قبله، و لا شكّ فى انتقاض عدمها بالوجود بعده.

و هذا بخلاف الحال فى المجهول التاريخ، فإنّ أصل انتقاض عدم الكريه مثلاً بالوجود و إن كان معلوماً، لكن زمانه مردّد بين ما قبل طلوع الخميس و نفسه و ما بعده، فلا- يجرى استصحاب عدمه فى الجزء الأخير المعلوم فيه انتقاض العدم إتياناً فيه أو فى سابقه، و لكن لا مانع من استصحاب عدمه فى ما قبله، الذى منه زمان الطلوع الذى حدث فيه الملاقاه.

هذا هو الحال فى مجهول تاريخ أحدهما، فيكون عدم الكريه محرزاً بالأصل و الملاقاه التى هى جزء آخر للموضوع محرزه بالوجدان، فيكون الماء قد لاقى النجس بالوجدان، و هو ليس بكّر فى حال حدوث الملاقاه بالأصل.

الاستصحاب فى مجهولى التاريخ

و أمّا المجهول تاريخ كليهما فالمقصود فيهما أيضاً استصحاب أصل الوجود إثباتاً أو نفيًا، لا- الوجود المضاف بأحد الاعتبارين، فإشكال عدم الحاله السابقه على تقدير و عدم الفرق بينهما و بين المجهول أحد التاريخين و إن كان مدفوعاً، و لكن هنا شبهه اخرى و هى أنّ قيد زمان الحادث الآخر فى قولنا: نشكّ فى وجود أحد الحادثين و انتقاض عدمه فى زمان الحادث الآخر ليس جزواً من المستصحب حتّى يكون هو الوجود الخاص بأحد الاعتبارين، بل المستصحب نفس العدم الأزلى فى كلّ منهما بلا أخذ شىء فيه.

و حينئذ لا محاله يصير قيد زمان الآخر إشاره صرفه إلى الأجزاء الخارجيه من الصبح و العصر و الظهر و غير ذلك، فلا بدّ أن يكون الشكّ متحقّقاً فى نفس الزمان الخارجى المشار إليه بهذا العنوان.

و نحن إذا راجعنا الخارج رأينا من جمله قطعات الزمان الخارجى الذى يحتمل كون عنوان زمان الآخر منطبقا عليه و إشاره إليه زمانا نقطع باجتماع كلا- الحادثين فيه، و نحتمل كونه ظرفا لحدوث كليهما، و نحتمل حدوث كليهما أو أحدهما فى ما قبله، و المفروض أنه لا شك لنا فى هذا الجزء الخارجى، و قد كان المعبر وجود الشك فى انتقاض العدم الأزلى فى أى زمان خارجى فرض تطبيق ذلك العنوان عليه.

ألا- ترى أنه لو اريد استصحاب الفرد الواقعى فى ما إذا تردّد فرد الكلّى بين البقّ المقطوع الزوال و الفيل المقطوع البقاء، بحيث جعل عنوان الفرد الواقعى عبره و حكاية عن نفس الجزئى الواقعى لا يصحّ الاستصحاب؛ إذا المعبر حينئذ تحقّق الشكّ فى البقاء فى كلّ شخص خارجى محتمل انطباق هذا العنوان عليه، و ليس فى شىء من الخارجيين شك فى البقاء.

و هنا أيضا لنا قطعتان خارجيتان من الزمان، إحداهما طلوع الخميس، و هى ظرف الشكّ فى انتقاض كلّ من العدمين بالوجود، و الأخرى زواله، و هى ظرف القطع بالوجود و انتقاض العدم، فإذا لوحظ عنوان زمان حدوث الآخر و اشير به إلى نفس حقيقه الزمان الخارجى من الطلوع و الزوال، و اريد استصحاب نفس العدم الغير المقيّد بشىء إلى هذا الزمان فلا بدّ من تحقّق الشكّ فى أى زمان خارجى فرض مصداقا لهذا العنوان، و المفروض تحقّق القطع فى الزوال، مع كونه محتمل المصداقيه لهذا العنوان.

فإن قلت: زمان حدوث الآخر و إن كان إشاره، لكنّه مع ذلك مفترق عن الصورة التفصيليّة المشار إليها، فإنّها بين المشكوك انتقاض العدم فيها و المعلوم، و لكن هذه الصورة الإجماليّة الحاكية حيث إنّها ذات تقديرين، بأحدهما يكون مقطوعه؛ لأنّها إن انطبقت على قطعه الزوال كانت ظرفا للقطع، و إن انطبقت على الطلوع كانت ظرفا للشكّ، كان المتحصّل من اجتماع التقديرين هو الشكّ.

قلت: نعم الحاصل فعلا من اجتماعهما هو الشكّ، لكن لا فى الانتقاض و عدمه، بل فى الشكّ و القطع، يعنى أنه لا يدري هل هو شكّ فى هذا الزمان، أو هو قاطع، و

لا يضّر شكّ الإنسان في حالته الوجدانيّة إذا كان الملحوظ وجه المطلوب، لا هو بصورته التفصيلية، و الممتنع هو الثاني.

ألا- ترى أنّك لو علمت بأنّ زيدا عادلا، و شككت في عداله عمرو، فعنوان أحدهما بما هو هذا العنوان و إنّ كان لا محاله مشكوك العداله، و لكنّ العنوان المشير إلى الفردين مثل «كلّ منهما» أو «أىّ منهما» ليس مشكوكا، بل محتمل الانطباق على المشكوك و المعلوم، و من هنا نقول في استصحاب الحيوان المرّد بين الفرد القصير و الطويل: إنّما يجرى لو جعل الحيوان موضوعا، و أمّا لو جعل عبره و معرّفا للفردين فلا مجرى للاستصحاب فيه؛ لعدم الشكّ في البقاء في شيء من الفردين.

فإن قلت: لا نجعل زمان حدوث الآخر جزء المستصحب، بل هو نفس العدم، و لكن لا نجعله عبره و إشارة أيضا، بل ملحوظا على وجه الموضوعيّة و الاستقلال، و قد اعترفت بحصول الشكّ فيه على هذا التقدير.

قلت: إذا اعترفت بكون المستصحب نفس العدم فلا- يجدى حصول الشكّ فيه بملاحظه اقترانه بأمر خارجي كطيران الغراب و نحوه، بل لا- بدّ من لحوق الشكّ في قطعه الزمان المتأخّر الذي يراد استصحابه إليه بنفس المستصحب، و المفروض أنّ نفس العدم بلا لحاظ شيء معه أصلا إذا اريد جرّه إلى زمان الحدوث الواقعي الخارجى للآخر، يكون أمره متردّدا بين الجزّ إلى زمان الشكّ في انتقاضه، و بين الجزّ إلى زمان القطع بانتقاضه، و إن كان انتقاضه بملاحظه انضمام بعض العناوين الخارجيه مشكوكا فيه، و هذا واضح لا ستره عليه.

فإن قلت: كما أنّه في مورد العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإنائين مثلا يكون عنوان الأحد معرّفا، و مع ذلك هو معروض العلم، و كلّ من الإنائين مشكوك و لا يلزم اجتماع الضدّين بواسطة عدم سرايه العلم من الصورة الإجماليّة إلى التفصيليّة و هما صورتان منحاّزتان، كذلك نقول بعينه في المقام أنّ قطعه الزوال بهذه الصورة التفصيلية معروض القطع، و لا ينافي كون العنوان المجعول عبره إلى إحدى القطعتين منها و من قطعه الطلوع معروضا للشكّ؛ لاختلاف الصورتين.

قلت: ما ذكرته في مورد العلم الإجمالي أيضا في محلّ المنع، وكيف يكون العنوان عبره و اللّازم منه اجتماع الضدّين، بل متعلّق العلم هناك عنوان الأحد بنحو الاستقلال و الموضوعيّة و عدم سرايه نجاسه إلى كلا الفردين منه؛ لأجل أنّ النجاسه المعلومه ليست متعلّقه بعنوان الأحد ابتداء، بل في ضمن الخاصّ، فالمعلوم لنا بالحقيقه ليس إلّا الأحد النجس، و قولنا: الأحد النجس، يكون الموضوع فيه ذا تضيّق ملازم مع عنوان النجس، و ليس مطلقا مرسلا.

و الشاهد الآخر على هذا أنّه لو فرض نجاسه كلا الإثنين واقعا فلا مفرّ لك عن القول بعدم الميز الواقعي للمعلوم إجمالا، و أنّه أمر متساوي النسبه إلى الطرفين، و لا ميز له واقعا، و الفرق بينه و بين صورته نجاسه أحدهما، فيه ما لا يخفى من عدم اختلاف متعلّق العلم حسب الاختلاف في الواقع و نفس الأمر.

ملخص الكلام في مجهولى التاريخ

و ملخص الكلام في مجهولى التاريخ أنّا إذا قطعنا تفصيلا بأصل وجود كلا الحادثين في أوّل الزوال مع التردّد في كونه زمان الحدوث أو قبله، فاستصحاب العدم الأزلى لكلّ منهما إلى الآن المتّصل بالزوال قبله لا إشكال في تحقّق أركانه، لفرض كونه ظرف الشكّ في البقاء، و لكنّ الموضوع بمجرد هذا لا يتمّ بواسطة عدم إحراز جزئه الآخر و هو حدوث الآخر في هذا الآن.

كما لا إشكال في أنّ استصحاب العدم إلى نفس الزوال الذى فرض القطع التفصيلى فيه بالانتقاض لا مجرى له، لعدم الشكّ.

فيبقى استصحاب العدم إلى الزمان الواقعي لحدوث الآخر، و هو مردّد بين آن قبل الزوال الذى قلنا بتحقّق المجرى للاستصحاب، و نفس الزوال الذى قلنا بعدم تحقّق المجرى له، و هذا معنى كونه شبهه مصداقيه.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى قدّس سرّه حاول في الكفايه عدم جريان الاستصحاب في مجهولى التاريخ ببيان آخر، و هو عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

قال شيخنا الاستاد دام أ أيام إفاداته الشريفه: ليس مقامنا محلًا لهذا الكلام؛ إذ المفروض أنّ أزمناه الشك في بقاء العدم الأزلي متّصله بزمان اليقين به، وإنّما محلّه ما إذا كان الحادثان اللذان تكلمنا في استصحاب عدمهما الأزلي بحيث وجود كلّ منهما كان ناقضا للآخر، مثل الطهاره و الحدث في ما اريد استصحاب وجودهما، حيث إنّّه لو علم المكلف بتعاقب حالتى الطهاره و الحدث عليه في ساعتين و لم يعلم بأنّ أيّهما مقدّم و أيّهما مؤخّر، فهو لا محاله في الساعه الثالثه شاكّ في بقاء كلّ من الحالتين مع علمه بأصل حدوثهما في إحدى الساعتين، فتاره يقال بجريان الاستصحاب في الطرفين و التساقت بالمعارضه.

و لكنّ الحقّ عدم الجريان، و المانع هنا من طرف الأوّل، كما كان في استصحاب العدميين من طرف الآخر.

بيانه أنّ من المعتبر في الاستصحاب أن يكون زمان الشكّ عند جزّه بطريق القهقرى متّصلا بزمان تكون فيه الحاله السابقه المتيقّنه، و في المقام لا- يحرز ذلك؛ إذ لا- يحرز اتّصال أزمناه الشكّ في الطهاره مثلا- بزمان الطهاره المتيقّنه، لاحتمال اتّصالها بزمان الحدث المتيقّن، فهذا الاستصحاب شبهه مصداقيه من طرف الأوّل لكبرى الاتّصال، كما كان في المقام المتقدّم شبهه مصداقيه من طرف الآخر لكبرى نقض اليقين بالشكّ.

و أمّا البرهان على اعتبار الاتّصال وجهان:

أحدهما: أنّ مفاد الاستصحاب جرّ المستصحب، يعنى أن نضيف إلى العمر المتيقّن للمستصحب عمرا آخر و نجعل عمره مطوّلا، و في ما نحن فيه لا نضيف عمرا إلى عمره، بل على فرض الجريان يطبّق مطوّل العمر الذى فرغ عنه على المستصحب.

مثلا- نفرض أنّ أيّا من الطهاره و الحدث كان متقدّما كان مدّه بقائه ساعه، و أيّا منهما كان متأخرا، فهو إلى الآن الذى هو زمان الاستصحاب باق، و نفرض أنّ

الساعات المتوسّطه بين الساعه الاولى و زمان الاستصحاب ستّ ساعات، فحينئذ لسنا بشاكّين في أنّ عمر كلّ منهما على فرض التأخر ستّ ساعات لا أزيد منها.

إنّما الكلام في أنّ المتأخر هو الطهاره حتى يكون هو واجد هذه الست ساعات، أو الحدث حتى يكون هو كذلك، فالاستصحاب يفيد على فرض الجريان تعيين هذه المدّه المطوّله المحدوده التي لا تزيد و لا تنقص في الطهاره أو في الحدث، و قد فرضنا أنّ شأن الاستصحاب إعطاء البقاء للمستصحب، لا تعيين البقاء المفروغ عنه في المستصحب.

و الحاصل أنّ عدم النقض الاستصحابي متعلّق باليقين بملاحظه استمرارها الجائي من قبل استمرار متعلّقه، و إلاّ كان قاعده الشكّ السارى، و حينئذ فمفاد الاستصحاب تحصيل عدم النقض في مقام الدوران بين أصل حصول هذا العدم و نقيضه، فلسانه جعل العدم في هذا التقدير مضافا إلى اليقين، و لازم ذلك أطوليه عمر اليقين و انجرار استمراره.

و أمّا لو كان هذا العدم حاصلًا، يعنى نعلم بأنّ في البين عدم نقض محقّقًا، و شكّ في إضافته إلى اليقين أو إلى أمر آخر، فليس تحصيل هذه الإضافه من وظيفه الاستصحاب، ففي المثال السابق و إن كان لنا يقين بالحدوث و شكّ في البقاء بالنسبه إلى كلّ من الطهاره و الحدث في الساعه الأخيره، و لكنّ الشرط المذكور و هو كون التبعّد في أصل حصول عدم النقض في قبال نقيضه مفقود، و إنّما يكون موجودا لو كنّا نحتمل كون مدّه كلّ من الأمرين سبع ساعات، و ليس هذا بمحتمل.

فالذى نعلم أنّ لنا موجودين، أحدهما في ساعه واحده، و الآخر في ستّ ساعات، و لا يحتمل في البين موجودا في سبع ساعات، و الذى نشكّ هو أنّ الموجود الأطول هل هو الطهاره أو الحدث، و حيث إنّ الاستصحاب حكم ظاهرى فهو لا محاله معمول في مورد الشكّ، و هنا بعد التحليل صار المشكوك لنا

تعيين الغير المنقوض، و أنه هذا أو ذاك، لا أن المشكوك هو أن هذا منقوض أو لا، و مجرى الاستصحاب هو الشك الثاني دون الأول، هذا.

و لكن يمكن أن يقال: إنَّ المعتمد في الاستصحاب ليس إلاّ يقينا و شكًا موجودين بالفرض، و عند ذلك يجرى حكم «تعبد بالبقاء» و ليس فيه أن يكون منشأ الشك في البقاء ما ذا، فقد يتحقق الشك في بقاء الشيء بواسطة عدم العلم بأن المنطبق عليه أي من الموجودين الذين أحدهما قصير و الآخر طويل.

فالمحصّل بالأخره حينئذ هو الشك في أن هذا الشيء باق أو لا، و هذا المقدار كاف، و لو لا ذلك لما كان مجرى للاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي بانتقاض الحاله السابقه، فإن لنا موجودين، أحدهما منتقض قطعاً، و الآخر غير منتقض كذلك، فهذا الطرف المعين مثلاً- نشك في كونه هو المنتقض أو غير المنتقض، و حينئذ يبقى ما ذكرتم من لزوم أطوليه عمر المستصحب بالاستصحاب، و هو موجود في أطراف العلم و غير موجود في المقام.

و يمكن جوابه أيضا بأنه إن كان المقصود أن الشارع بالاستصحاب يجعل العمر الواقعي للمستصحب أزيد و أطول، فهذا المعنى مقطوع العدم في جميع المقامات؛ إذ الاستصحاب تعيد ظاهري مع بقاء المستصحب على ما هو عليه من العمر الواقعي بحده الواقعي.

و إن كان المقصود أنه مع دوران أمره واقعا بين الحدين الأقل و الأ-كثر يتعبدنا الشارع في الظاهر بالبناء على الأكثر، فهو في المقام موجود؛ إذ من المعلوم أن قول الشارع: ابن علي بقاء الطهاره في المقام، لا مانع منه في الظاهر أصلا، سواء كان عمره الواقعي ساعه واحده أو ستّ ساعات، و ليس مفاده: ابن علي أنه سبع ساعات، حتّى يقال: إنه مقطوع الخلاف؛ فإن لسانه عدم نقض اليقين بالشك في البقاء من دون نظر له بأن الواقع ما ذا.

نعم لو علمنا أنّ مبدأ وجود الطهارة أوّل السبع ساعات كان اللازم من هذا الحكم الظاهري مع هذا العلم كونه سبع ساعات، و
بالجملة، لا نظر للاستصحاب في تعيين المبدأ أو تعيين كمّ الوجود، وإنما ينظر إلى تعيين المنتهى.

و لكنّه دام أريام إفاداته الشريفه أجاب بأنّنا و لو قلنا بالاستصحاب من باب الأخبار، و لكنّ الموضوع المحكوم عليه في الأخبار
متّحد مع ما يقوله القائل بأنّ ما ثبت يدوم، و كما أنّ مجرى هذه القاعده على فرض ثبوتها ما إذا كان الشكّ في الطول و الدوام
للشياء الثابت، و يزيد بسببها على مقدار ثبوته المتيقّن زمان آخر مشكوك فيه الثبوت، كذلك الحال في الاستصحاب المأخوذ
من الأخبار، فيكون من المعبر فيه زياده زمان على أزمنه الثبوت المتيقّن للمستصحب، فلا مجرى له في ما لا مجال لزياده شيء
بواسطه الاستصحاب.

و إن شئت الدليل على أنّ المقام من هذا القبيل فافرض أنّنا علمنا بأنّ مدّه ثبوت كلّ من الحدث و الطهارة كانت ستّ ساعات و
شككنا في المتقدّم و المتأخّر، فهل نشكّ في أنّه بالاستصحاب لا يزداد مدّه الطهارة أو الحدث على الستّ ساعات، و على هذا
فقس سائر الأمثله، هذا.

و الوجه الثاني على اعتبار الاتّصال في الاستصحاب أنّنا و لو قلنا بأنّنا لا ندور في الاستصحاب مدار الشكّ في البقاء و الارتفاع، و
لهذا قلنا بجريانه في ما ليس له البقاء و الارتفاع كالتدريجيات، و لكنّه من المعبر فيه بحسب الانصراف تحقّق زمان كان المكلف
شاكّا في الوجود و العدم بملاحظه ذلك الزمان، بحيث احتمل كونه ظرفا للوجود أو للعدم، و ليس الحال في زمان الشكّ في
المقام على هذا المنوال؛ لأنّ أحد طرفي الاحتمال هو الوجود فيه، و الآخر هو العدم، لكن لا فيه، بل من السابق على هذا الزمان، و
هذا هو الحال في تمام آفات زمان شكّنا.

فإن قلت: قوله عليه السلام: «بل انقضه بيقين آخر» معناه حصر نقض اليقين

باليقين، و لو نقضنا يقيننا فى المقام بالطهاره لكننا نقضناه لا باليقين.

قلت: المدعى أنّ هذا المورد حسب الانصراف خارج عن طرفى المستثنى منه و المستثنى، فلا تشمله قضيه انقض و لا لا تنقض.

هذا هو الكلام فى اعتبار الأتصال فى الاستصحاب، و قد عرفت تفرّع عدم جريان الاستصحاب فى الوجودين الذين أحدهما ناقض الآخر عند العلم بتحققهما و عدم العلم بالسبق و اللحق.

و يظهر من المحقق الخراسانى قدس سرّه أنه يتفرّع عليه أيضا عدم جريان الاستصحاب فى العدمين الأزليين للحدثين المجهولى التاريخ الذى استندنا فى منع جريانه بكونه شبهه مصداقيه لنقض اليقين بالشكّ.

قال فى كفايته بعد ذكر عدم المورد للاستصحاب فى ما كان المستصحب و ما له الأثر هو العدم المضاف، ما لفظه: و كذا «يعنى لا مورد للاستصحاب» فى ما كان «أى الأثر» مترتبا على نفس عدمه فى زمان الآخر واقعا و إن كان على يقين منه فى آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما؛ لعدم إحراز اتّصال زمان شكّه و هو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه، لاحتمال انفصاله عنه باتّصال حدوثه به.

و بالجمله، كان بعد ذلك الآن الذى قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانان، أحدهما زمان حدوثه و الآخر زمان حدوث الآخر، و ثبوته الذى يكون ظرفا للشكّ فى أنّه فيه أو قبله، و حيث شكّ فى أنّ أيهما مقدّم و أيهما مؤخّر لم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، و معه مجال للاستصحاب، حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشكّ من نقض اليقين بالشكّ.

لا- يقال: لا شبهه فى اتّصال مجموع الزمانين بذاك الآن، و هو بتمامه زمان الشكّ فى حدوثه، لاحتمال تأخّره عن الآخر، مثلا إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما فى ساعه، و صار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين فى ساعه اخرى

بعدها و حدوث الآخر فى ساعه ثالثه كان زمان الشكّ فى حدوث كلّ منهما تمام الساعتين، لا خصوص أحدهما كما لا يخفى.

فإنّه يقال: نعم و لكنّه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان و المفروض أنّه بلحاظ إضافته إلى الآخر، و أنّه حدث فى زمان حدوثه و ثبوته أو قبله، و لا- شبهه أنّ زمان شكّه بهذا اللحاظ إنّما هو خصوص ساعه ثبوت الآخر و حدوثه، لا الساعتين، انتهى كلامه قدّس سرّه.

أقول: إجراء القاعده المذكوره على الاستصحاب فى العدميين فى مجهولى التاريخ مبنى على القول بكون العلم الإجمالى ناقضا؛ إذ حينئذ نقول: نعم بانتقاض العدم الأزلى للكريّه، غايه الأمر تردّد زمانه بين الساعه الاولى بعد الزوال مثلا، و الساعه الثانيه.

فتاره نجعل مجموع الزمانين ملحوظا و ظرفا للشك، فنقول: كنا قاطعين بعدم انتقاض العدم الأزلى إلى الزوال، و شكّ فى انتقاضه فى هذا الزمان و نشير إلى الزمان الخارجى الذى مبدؤه الساعه الاولى، و منتهاه الساعه الثانيه، باستثناء مقدار من آخرها يحصل فيه العلم بالانتقاض، إمّا فيه و إمّا فى ما قبله، فحينئذ لا شبهه فى اتصال زمان الشكّ بزمان العدم المتيقّن، لكن موضوع الاثر لا يحرز بذلك؛ إذ لا يحرز انطباق زمان حدوث الملاقاه على شىء من أجزاء هذا الزمان، و قد كان الموضوع للأثر هو عدم الكريّه فى هذا الزمان بالفرض، لا- العدم المطلق، فإنّه الفرض الأوّل، أعنى ما إذا اريد استصحاب عدم الحادث بالقياس إلى نفس أجزاء الزمان، لا بالقياس إلى حادث آخر.

و اخرى لا نلاحظ إلاّ زمان حدوث الملاقاه، أعنى نشير بهذا العنوان إلى زمانه الواقعى الخارجى المرّدّد عندنا بين الساعه الاولى و الثانيه، فنقول: فى ذلك الزمان الواقعى للملاقاه اجتمع لنا يقين بعدم الكريّه فى السابق و شكّ فى انتقاضه فى ذلك الزمان بالوجود.

فحينئذ حيث إنّ هذا الزمان الذى ظرف الشكّ مردّد بين الساعه الاولى و الثانيه، و انتقاض عدم الكريه الذى قلنا: إنّهُ معلوم لنا أيضا مردّد بين الساعتين، فيكون إحدى الاحتمالات كون ذلك الانتقاض ثابتا فى الساعه الاولى، و كون ذلك الزمان منطبقا على الساعه الثانيه، فيكون فى هذا التقدير زمان شكّنا إذا جرّ بطريق القهقرى لا- يتّصل بزمان العدم المتيقّن الذى هو ما قبل الزوال، بل يتّصل بزمان نقضه الذى علم إجمالا و تردّد زمانه بين الساعتين.

فيكون الحال فى هذا التقدير هو الحال فى استصحابى الوجوديين لو اتّصل فى استصحاب الطهاره مثلا زمان الشكّ فيها بزمان الحدث المتيقّن، غايه الأمر الاشتباه هناك مع زمان الحاله السابقه المتيقّنه و هو الطهاره مع تعيّن زمان الشكّ و عدم اشتباهه، و هنا الأمر بالعكس، فيكون الاشتباه مع زمان الشكّ مع تعيّن زمان الحاله السابقه المتيقّنه و هو العدم الأزلّى و عدم اشتباهه، فتكون نتيجه الاشتباه فى كلا المقامين عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان الحاله السابقه المتيقّنه.

و من هنا يعلم عدم جريان هذا الكلام فى استصحاب الطهاره فى الإنائين المعلوم وقوع نجاسه فى أحدهما لا بعينه، فإنّه ليس انتقاض الطهاره فى شخص كلّ منهما معلوما بالتفصيل، و كان زمانه مردّدا، بل مشكوك تفصيلي، بخلاف المقام، حيث إنّ الانتقاض معلوم تفصيلي إضافته بشخص كلّ من العدميين، و التردّد إنّما هو فى الزمان، فلهذا يكون استصحاب الطهاره فى كلّ من الإنائين فى حدّ ذاته بلا مانع.

كما أنّه لا مانع منه فى مجهول التاريخ من الحادثين إذا كان الآخر معلوم التاريخ، فإنّه لاحتمال تأخّره عن معلوم التاريخ يكون تمام ما بين الزوال و زمان حدوث المعلوم التاريخ و نفس هذا الزمان ظرفا لشكّه، و هذا المجموع متّصل بالزوال الذى هو آخر أزمنه اليقين، و لو كان تاريخ المعلوم هو الزمان المتّصل بالزوال فالأمر أوضح.

اعلم أنّه لو دلّ الدليل الدال على الحكم فى الزمان السابق عليه فى اللاحق إثباتا أو نفيًا، فلا- إشكال فى عدم جريان الاستصحاب، لأنّ مورده عدم وجود الدليل الاجتهادى.

إنّما الكلام فى أنّه لو كان لنا عام يدلّ على ثبوت الحكم لأفراده، ثمّ خرج منه فرد فى زمان ففى ما بعد ذلك الزمان هل نرجع إلى استصحاب حكم المخصّص، أو إلى عموم العام؟ مثلا- لو قال: أكرم العلماء، ثمّ علمنا بالإجماع عدم وجوب إكرام زيد فى يوم، ففى ما بعد ذلك اليوم هل نرجع إلى استصحاب عدم وجوب الإكرام أو إلى عموم أكرم العلماء؟.

لا- بدّ أوّلا- من تعيين موضوع البحث، فنقول و بالله المستعان و عليه التكلان: إن لاحظ المتكلّم قطعات الأزمنة أفرادا، كما لو قال: أكرم العلماء فى كلّ زمان، فلا- شبهه فى أنّه إذا خرج فرد فى زمان يحكم بدخوله فى حكم العامّ فى ما بعد ذلك الزمان، سواء جعل تلك القطعات بحسب عناية الدليل قيّدا للفعل المأمور به أم ظرفا للنسبه الحكميّه، فإنّه على الفرض الأوّل يصير الإكرام فى كلّ زمان فردا مستقلاّ للعام غيره فى زمان آخر، و على الثانى يصير القضية متعدّده بتعدّد الأزمنة.

و لا إشكال فى أنّ خروج زيد يوم الجمعة لا يوجب سقوط العام عن الحجّيه فى ما بعده على التقديرين، فإنّه على الأوّل إكرام زيد يوم الجمعة فرد من الإ-كرام، و إكرامه فى يوم السبت فرد آخر، فإذا خرج فرد من العام نتميّك فى الباقي بعمومه، و على الثانى القضية فى حكم القضايا المتعدّده، فكأنّه صدرت من المتكلّم قضيه فى يوم الجمعة و خرج منها زيد، و أيضا صدرت منه تلك القضية فى يوم السبت و لم نعلم بخروجه من تلك القضية الثانيه.

ص: ٥٧٣

و الحاصل أنّ المقام مقام الأخذ بالعموم دون الاستصحاب، بل قال شيخنا المرتضى قدس سرّه: إنّهُ في هذا المورد لم يجر التمسك بالاستصحاب و إن لم نتمسك بعموم العام أيضا.

لكن في ما أفاده قدس سرّه نظر بته عليه سيد المشايخ الميرزا الشيرازي قدس سرّه، و هو أنّ المانع من الأخذ بالاستصحاب مع قطع النظر عن العموم ليس إلّا عدم اتحاد الموضوع، و الموضوع في الاستصحاب بعد عدم أخذه من العقل - كما سيجيء إن شاء الله تعالى - إمّا مأخوذ من الدليل، و إمّا من العرف.

فإن اعتبرنا الأوّل فالمعيار هو الموضوع المأخوذ في دليل الحكم المستصحب، و ربّما يكون الزمان قيّدا بحسب الدليل الدالّ على العموم و ظرفا للحكم بحسب الدليل الدالّ على المخيّص، و إن اعتبرنا الثاني فالأمر أوضح، فإنّه قد يكون الزمان قيّدا في دليل المخيّص أيضا، لكنّ العرف يراه ظرفا للحكم، مع ما عرفت من عدم ملازمه ملاحظه الأزمنه أفرادا مع كونها قيّدا للمأمور به، لما مضى من وجه آخر أيضا، هذا على تقدير ملاحظه الأزمنه أفرادا.

و أمّا على تقدير عدم ملاحظه ذلك فالظاهر أنّ الحكم في القضيّه المفروضه يتعلّق بكلّ فرد، و يستمرّ ذلك دائما، حيث إنّهُ لم يحدّده بحدّ خاص، و لم يقيّد به بزمان خاص بالفرض، و لا يخفى أنّ الاستمرار المستفاد هنا من مقدّمات الإطلاق حاله حال الاستمرار المستفاد من دليل الاستصحاب، فيقتضى إطاعات عديده بتعدّد الأزمنه، و يكون له عصيانات كذلك.

و الحاصل أنّه فرق بين استمرار نفس الحكم و بين استمرار المأمور به، فالأوّل يفرض له إطاعات و عصيانات، و الثاني لا يفرض له إلاّ إطاعه واحده و عصيان واحد، و المقام من قبيل الأوّل.

و كيف كان فرّما يدعى في هذه الصوره أنّه إذا خرج الفرد من تحت العام في زمان لم يكن العام دليلا على دخوله في الزمان الآتي؛ لأنّ دلالة العام على استمرار الحكم المتعلّق بالفرد فرع دلالة على نفس الفرد، فإذا خرج الفرد من تحته يوم الجمعة

فأنتى لنا بعموم یشمل ذلك الفرد يوم السبت حتّى یشمله الحكم، و یحكم باستمرار ذلك الحكم أيضا من أوّل يوم السبت؟.

و الحاصل أنّه على الفرض الأوّل كان الفرد الخارج يوم الجمعة فردا، و الفرد الذى یتمسّك بالعموم له فى السبت فردا آخر، أو كان لنا فى يوم الجمعة قضیه عامّه خرج منها فرد، و فى يوم السبت أيضا قضیه عامّه مثلها نشكّ فى خروج الفرد منها، و لا إشكال فى كلا- الاعتبارین فى التمسّك بالعموم فى المشكوك؛ لأنّ عدم دخول الفرد المفروض تحت العام یتلزم تخصیصا آخر زائدا على التخصیص المعلوم، و هذا واضح، بخلاف الفرض الثانى، فإنّ الفرد المفروض خروجه يوم الجمعة لو كان خارجا دائما لم یلزم إلاّ مخالفه ظاهر واحد، و هو ظهور وجوب إكرامه دائما.

فإن قلت: كيف تتمسّك بالإطلاقات بعد العلم بالتقييد و تقتصر فى عدم التمسّك بها على المقدار الذى علم بخروجه، و الحال أنّ مفادها واحد، و بعد العلم بالتقييد يعلم أنّه ليس بمراد.

مثلا لو فرضنا ورود الدليل على وجوب عتق الرقبه، و علمنا بالدليل المنفصل أنّ الرقبه الكافره عتقها غير واجب، فيلزم أن لا يكون الموضوع فى الدليل الأوّل هو المفهوم من اللفظ المذكور فيه، و بعد ما لم یکن هذا المعنى مرادا منه لا یتفاوت فى كونه خلاف الظاهر بین أن يكون المراد منه الرقبه المؤمنه، أو مع كونها عادله، و ليست مخالفه الظاهر على تقدير إرادته المفهوم الثانى من اللفظ أكثر حتّى یحمل اللفظ بواسطه لزوم حفظ مراتب الظهور بقدر الإمكان على الأوّل؛ إذ ليس فى البین إلاّ تقييد واحد كثرت دائرته أم قلت، و المفروض أنّا نرى أنّ ديدن العلماء قدّس أسرارهم على التمسّك بالإطلاق فى المثال المذكور و الحكم ببقاء الرقبه المؤمنه، سواء كانت عادله أم فاسقه تحت الإطلاق.

قلت: الفرق بین المطلق و ما نحن فيه أنّ المطلق یشمل ما تحته من الجزئيات فى عرض واحد، و الحكم إنّما تعلّق به بلحاظ الخارج، فظهور القضیه استقرّ فى الحكم على كلّ ما يدخل تحت المطلق بدلا، أو على سبيل الاستغراق على

اختلاف المقامات، فإذا خرج بالتقييد المنفصل شيء الباقي بنفس ذلك الظهور الذي استقرّ فيه أولاً.

و هذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الزمان في حدّ ذاته أمر واحد مستمرّ ليس جامعا لأفراد كثيره متباينه، إلا أن يقطع بالملاحظه و جعل كلّ من قطعاته ملحوظا في القضيّه كما في قولنا: أكرم العلماء في كلّ زمان، و أمّا إذا لم يلاحظ على هذا النحو كما في قولنا: أكرم العلماء، و مقتضى الإطلاق أنّ هذا الحكم غير مقيد بزمان خاصّ فلازمه الاستمرار من أوّل وجود الفرد إلى آخره، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد في يوم الجمعه مثلا فليس لهذا العام المفروض دلالة على دخول ذلك الفرد يوم السبت؛ إذ لو كان داخلا لم يكن هذا الحكم استمرارا للحكم السابق كما هو واضح، هذا غايه ما يمكن أن يقال في تقريب الدعوى.

و لكنّه مع ذلك قد استشكل فيه شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته الشريفه أولاً:

أنا نتصوّر المعنى الواحد الذي لا يتنلم وحدته بالاستثناء من وسطه، و ذلك كما في العموم المجموعى مثل قولك: أكرم زيدا في مجموع السنه إلا يوم كذا في وسطها، و كما في عنوان الاستمرار لصحّه قولك: أكرم زيدا مستمرا إلا يوم كذا، فوجود الحكم في ما بعد يوم كذا لا- شبهه في كونه حفظا للعموم المجموعى في الأوّل، و لمعنى الاستمرار في الثانى، و عدمه مخالفه ظاهر آخر فيهما.

نعم يتصوّر أيضا معنى واحدا يتنلم وحدته بالاستثناء كما في عنوان البقاء، فليس الوجود بعد تخلّل العدم بقاء للوجود السابق، و لهذا لا نتمسك بالاستصحاب لو خرج منه فرد في زمان في ما بعد ذلك الزمان، و لكن أنّى لنا بإثبات أنّ المعنى الواحد الذي هو مفاد المقدمات عنوان البقاء، فمن الممكن أن يكون عنوان الاستمرار الذي قد عرفت أنّ حاله حال العموم المجموعى.

و ثانيا: سلّمنا أنّ مفاد المقدمات معنى البقاء الذي يفيد الاستصحاب، لكنّ الملا-ك الجارى في الأخذ بالإطلاق في سائر المطلقات بعد ورود التقييد بالنسبه إلى ما عدا مورده بعينه جار في المقام، و ما ذكرت من عرضيه الأفراد في غير المقام

بخلاف المقام غير فارق.

بيان ذلك أنّكم قلتم في وجه التمسّيك هناك: إنّنا نجمع بين دليل المقيّد و ظهور المطلق بحمل المطلق على الإرادة الإنشائيّه المنشأه بغرض التوطئه و ضرب القانون، و هي محفوظه كما كانت من غير تصرّف فيها، غايه الأمر التصرّف في أصل عقلائي آخر و هو الأصل الحاكم بتطبيقها على الجدّ، ففي كلّ مورد ظهر خلاف هذا الأصل نرفع اليد عنه و يبقى في غيره على حاله.

و بالجمله، دليل المقيّد يحكى عن ثبوت الإراده الجديّه على خلاف المطلق في موردّه، لا- عن كون المطلق مستعملا في غير الإطلاق، و حينئذ فظهور المطلق في استعماله في الإطلاق يبقى بلا مزاحم، فيحمل على الإراده الإنشائيّه المنطبقه مع الجدّ تاره و المنفكّه عنه اخرى.

و بعباره اخرى: كون المتكلم في مقام البيان من حيث الإراده الإنشائيّه التوطيّه لا ينثلم بظهور المقيّد، و الذي تفيده المقدمات ليس إلّا ظهور المطلق في هذه الإراده، و تطبيقها على الجدّ خارج من وظيفه المقدمات، و يكون بمقتضى الأصل العقلائي الآخر.

و حينئذ فنقول: عين هذا المعنى جار في المقام، فإنّ ظهور المقيّد في بعض الأزمان لا ينثلم بسببه ظهور المطلق في بقاء الإراده الإنشائيّه، فإنّها كما عرفت باقيه بحالها غير مرتفعه في زمان من الأزمنه، و إنّما التصرّف في أصاله الجدّ.

و بالجمله، حال معنى البقاء الذي يفيد المقدمات هنا حال العموم البدلي أو الاستغراقى الذي يفيد في الأفراد العرضيّه، فكما أنّ مصبّ الأخيرين هو الإراده الإنشائيّه، فكذلك الأوّل بلا فرق.

و حاصل الكلام أنّه كلّما كان الحال في الاستثناء المتّصل هو الأخذ بالثاني، فالحال في المنفصل أيضا كذلك، و الإشكال الوارد في الثاني مدفوع، مثلا لو قال:

كل هذا الرغيف إلّا هذا الجزء، فاللازم أخذ البقيّه، و كذلك لو ورد منفصلا عدم جواز أكل ذلك الجزء، فإنّه يؤخذ بدليل: كل هذا الرغيف، بالنسبه إلى البقيّه.

ص: ٥٧٧

و الإشكال بأنّه بعد عدم إرادته المعنى الشامل لهذا الجزء، الأمر دائر بين أمور، و التجوّز فى كلّ منها من حيث الانس اللفظى على نسق واحد، مثلاً إرادته ما سوى هذا الجزء و ما سوى الجزءين و الثلاثة إلى أن يبقى مقدار لا يصحّ فيه التجوّز كلّها فى القرب و البعد على حدّ سواء، فتعيّن الأوّل من بينها بلا مرّجح، مدفوع بأنّ الاستثناء ليس عن الإرادة الاستعماليّه، بل اللفظ قد اعطى معناه، و إنّما الاستثناء يتعلّق بمقام الجدّ، فيكون المتّبع فى ما بقى أصاله التّطابق بين الاستعمال و الجدّ.

و هذا الإشكال عين الإشكال الذى أوردوه على العام الاستغراقى المخصّص بالمنفصل على القول بحجّيته فى الباقى و على المطلقات المقيّده بالدليل المنفصل على القول بالحجّيه فى الباقى، فإنّ تقريب إشكالهما أنّه بعد ورود المخصّص و المقيّد نعلم بعدم إرادته المتكلّم ما هو معنى الكلّ من الاستيعاب، و ما هو معنى الإطلاق من وقوع الطبيعه بنفسها بلا ضمّ شىء إليها تحت الحكم، و بعد معلوميّه ذلك يبقى الأمر دائرا بين المراتب، و ليس المرتبه الثالثه للعموم و الإطلاق أقرب من حيث الانس، و إنّما هو أقرب من حيث السعه و الكمّ، و المعيار الأوّل.

و جواب هذا الإشكال الذى أوردوه فى ذينك البابين عين ما ذكرنا من أنّ التّخصيص و التقييد ليسا إخراجا عن المراد الاستعمالى، بل اللفظ مستعمل فى معناه و الإخراج إنّما هو عن المراد اللبىّ الجدّى، فالمتّبع فى ما عدى مورد التّخصيص و التقييد هو الأصل العقلاى على تطابق الارادتين.

و على هذا فنقول: عين هذا المعنى إشكالا و جوابا و ارد فى مقامنا، فإشكاله ليس إشكالا آخر، و جوابه أيضا ذلك الجواب، فإنّ إشكال المقام هو أنّ الاستمرار أمر وحدانى، فما دام الفرد باقيا تحت العامّ يكون الاستمرار محفوظا، و إذا خرج فى زمان فقد انقطع الاستمرار، و شمول العامّ لما بعده فرع دلّالته على هذا الجزء من الزمان بعنوانه و مستقلا، و أمّا إذا كانت الدلاله بتوسيط عنوان الاستمرار فبعد تخلّل العدم فى البين لا يبقى الأمر الواحد المستمرّ، بل الموجود شيئا متماثلا موصولان، و هذا معنى كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه من أنّه لا يلزم من ثبوت

حكم الخاص في ما بعد الزمان المتيقن الخروج زياده تخصيص في العام حتى يقتصر فيه على المتيقن بل الفرد خارج واحد، دام زمان خروجه أو انقطع، فليس الأمر دائرا بين قلّه التخصيص و كثرته حتى يتمسك بالعموم في ما عدا المتيقن.

و الحاصل أنّ الاستمرار إذا انقطع فلا دليل على العود إليه، كما في جميع الأحكام المستمره إذا طرأ عليها الانقطاع.

و حاصل الجواب أنّه بعد أنّ التخصيصات المنفصله ليست إخراجا عن المراد الاستعمالي، فالاستمرار في المقام بوحدته باق، من غير انثلام فيه أصلا بحسب الاستعمال، و لم يطرأ عليه الانقطاع بحسبه، و بعد ذلك يبقى الأمر منحصر في الأصل العقلائي على التطابق، و من المعلوم لزوم الاقتصار في مخالفته على المقدار المعلوم.

نعم لو كان التخصيص يوجب انثلاما و انصداما في المراد الاستعمالي لكان تمام ما ذكره واردا؛ إذ الأمر الوحداني لم يبق بعد تخلّل العدم في البين، و لكن لو بنينا على هذا ليسرى الإشكال في العموم الاستغراقي أو الإطلاق الحالي أيضا، فإنّه يقال: إنّ المعنى الوحداني البسيط غير مراد من اللفظ، و التجوّز بالنسبه إلى غيره من مراتب التخصيص و التقييد على نسق واحد.

و بالجمله، لا- نعقل فرقا أصلا بين مفاد الكلّ و مفاد لفظ «دائما» و نحوه، فكلّ منهما أمر وحداني لا ينحفظ مع خروج بعض ما يشملها، فكيف لا يرتفع هذه الوحده في الأوّل بسبب التخصيص، و يرتفع في الثاني، و قد عرفت الحال في مثال الرغيف؟.

و كذا الحال في دليل الاستصحاب الذي مفاده الإبقاء و عدم نقض ما كان؛ فإنّه قد ينقطع البقاء فيه بواسطة تبدّل الشكّ باليقين بخلاف حاله السابقه، و لا كلام فيه، فإنّه من تبدّل الموضوع، و قد ينقطع هذا الحكم الظاهري من الوسط مع بقاء الشكّ بالنسبه إلى الواقع و إن كان هذا مجرد فرض لا واقع له، فحينئذ يجرى فيه ما ذكرنا من أنّه بعد انقضاء الزمان المتيقن من الدليل المخرج نرجع إلى عموم إبقاء ما كان.

و على هذا لا يبقى فرق بين منقطع الوسط و الابتداء و الآخر في جواز التمسك في الكلّ كما هو واضح بعد ملاحظه ما ذكرنا من أنّه بحسب الاستعمال قد اعطى كلّ

من العموم الفردى و الإطلاق الزمانى معناه، وإنما التصرف بحسب الجد، فيقتصر فى مخالفته على مقدار العلم و يرجع فى ما زاد إلى أصالة الجد.

و نقل شيخنا الاستاد دام ظلّه عن سيّده الاستاد طاب ثراه أنّه استدلّ على عدم جواز التمسك بالعموم فى جميع الصور الثلاث المذكوره بأنّ الاستمرار الذى يفيد الإطلاق إنّما هو تبع لما هو مفاد اللفظ بحسب الوضع، فإذا كان المفاد الوضعى منحصرًا فى تعليق الحكم على كلّ فرد فالإطلاق من حيث الزمان فى كلّ فرد منوط بدخول هذا الفرد تحت العموم، فلو خرج فى زمان و لم ينعقد فيه مفاد القضية، فليس لنا مقدّمات حكمه قاضيه بالاستمرار، لانتفاء موضوعها، والعمل بالعموم يكفيه دخول الفرد زمانا ما و لو كان فى آخر وجوده.

نعم لو كان هنا فى مدلول القضية و ما هو ملحوظ المتكلم ملاحظه الزمان سواء بنحو العموم الأفرادى أم المجموعى كان للأخذ بالعموم الزمانى بعد انقضاء الزمان المتيقن مجال، و لكنّه خلاف الفرض و أنّه من باب الإطلاق و عدم لحاظ الزمان أصلا، و حينئذ فعقد المقدّمات منوط بالعموم الفردى، و هذا ما استفاده هذا الحقيير من نقله دام ظلّه فى مجلس الدرس.

و لكن للحقيير إشكال فى هذا و هو أنّ العموم الفردى إذا كان يكفيه زمان ما و لو فى آخر أزمنه الوجود، و الإطلاق الزمانى أيضا تابع للعموم الفردى فيلزم جواز الرجوع إلى استصحاب عدم الحكم من أوّل وجود الفرد و الحال أنّ هذا خارج عن قضيه كلّ من العموم و الإطلاق، و ليس فى البين حسب الفرض ظهور آخر كان قضيته ذلك، و لهذا صرّحوا بأنّ الأمر فى صورته خروج الفرد من أوّل الأمر دائر بين رفع اليد عن أحد الظهورين من العموم و الإطلاق، و على هذا لا منافاه فيه لشيء منهما.

هذا مضافا إلى عدم تماميه أصل الكلام على فرض السلامه عن هذه الخدشه، لورود الإشكال السابق عليه، و قد اعترف بذلك الاستاد دام علاه؛ إذ بعد محفوظيه مرتبه الاستعمال عن ورود التصرف عليه لا مجال للكلام المذكور، كما هو واضح من البيان المتقدّم.

فى ما يتعلّق بمسأله بقاء الموضوع فى الاستصحاب.

يعتبر فى الاستصحاب كون الشكّ فى بقاء القضية المحقّقه فى السابق بعينها فى الزمان اللاحق، و هذا المعنى يتوقّف على بقاء الموضوع، و الموضوع مختلف حسب اختلاف القضايا، ففى قضيه «زيد موجود» و كذا «قيام زيد موجود» هو الطبيعه المقرّره ذهنا، و فى قضيه «زيد قائم» هو الطبيعه بوصف وجودها الخارجى، فلا بدّ من تحقّق الموضوع فى اللاحق على النحو الذى كان معروضا فى السابق.

و على هذا فإذا شكك فى اللاحق فى قيام زيد مع الشكّ فى وجوده، سواء كان الشكّ الأوّل مسببا عن الثانى أم لا- صحّ الاستصحاب إذا كانت القضية الشرعيه على النحو الأوّل، و لا يصحّ إذا كانت على النحو الثانى.

أمّا الأوّل فواضح؛ لأنّ الشكّ قد تعلّق بعين ما كان متيقّنا و هو مفهوم قيام زيد، و أمّا الثانى فالأنّ القضية الشرعيه هو زيد قائم، و هى محتاجه إلى وجود زيد و الفراغ منه، و هو منتف حسب الفرض، فما كان موضوعا للأثر ليس مشكوكا حتّى يستصحب، و الذى هو مشكوك ليس له أثر شرعى.

لا يقال: فى صورته عدم الموضوع يكون نقيض القضية متحقّقا، و إلا يلزم ارتفاع النقيضين، ففى جانب الثبوت و إن ثبت الاحتياج إلى فراغ الوجود، و لكن فى جانب اللابثبوت يكفى عدم الموضوع، كما يكفى عدم المحمول، فالقضيتان مشتركتان فى صحّه الاستصحاب.

و الحاصل: لا- إشكال فى صورته الشكّ فى أصل حدوث الزيد، فإنّ المستصحب إمّا عدم تحقّق قيام زيد، و إمّا عدم تحقّق قضيه «زيد قائم» و أثره ارتفاع الأثر المترتب على الأمرين، و كذا لا إشكال أيضا فى صورته العلم بحدوثه و بقائه مع العلم باتّصافه سابقا إمّا بالقيام، و إمّا بنقيضه، فإنّ المستصحب هو الحاله السابقه

على كلا الفرضين، إنما الإشكال في صورتين.

إحدهما: صورته العلم بالحدوث و الشك في البقاء إما مع وجود حاله السابقه فى الاتصاف بالقيام أو بنقيضه، أو مع عدمها، و الثانيه: صورته العلم بالحدوث مع البقاء و عدم حاله السابقه فى الاتصاف، ففى كلتا الصورتين مع عدم حاله السابقه يستصحب عدم تحقق قضيه «زيد قائم» و عدم خروجها عن العدم الأزلى إلى الوجود، و كذا فى الصوره الاولى مع سبق الاتصاف بعدم القيام، و فى الصوره الاولى مع سبق الاتصاف بالقيام نقول: الأصل بقاء قضيه «زيد قائم» و بقائها فى عالم الكون، و عدم انقلابها بالنقيض.

لأننا نقول: استصحاب عدم تحقق القضيه أو تحققها لا يثبت اتصاف شىء خارجى بعدم المحمول أو بثبوتها، وإنما يثبت معنى بسيطاً و هو ثبوت الشىء أو نفيه، و هو غير ثبوت شىء لشىء، و نفى شىء عن شىء.

مثلاً- لو شككنا فى الماء الموجود فى اتصافه بالكريه أو عدمها من أول وجوده فعلى قولك يصح استصحاب عدم تحقق قضيه «هذا الماء كز فى الازل» فيحكم بترتب آثار قلّه هذا الماء الخارجى، و يقال: إنه بالملاقاه تنجس، و ذلك لأن عدم الانفعال مرتب على قضيه «هذا الماء كز» فإذا استصحب نقيض الموضوع لا- يبقى شك فى نقيض الحكم، و نقيض عدم الانفعال هو الانفعال، فيحكم بانفعال الماء الخارجى، هذا ما يلزم من قولك، مع أنه لا يمكن الالتزام به؛ لأن الانفعال أثر الاتصاف بالقلّه و عدم الكريه، و الاستصحاب المذكور لا يثبت حال الماء الخارجى و أنه كز أولاً، و إنما يثبت أن قضيه هذا كز غير متحقق، و هذا غير أن هذا الماء غير كز.

و كذلك استصحاب عدم حيضيه هذا الدم من الأزل لا يفيد بحال هذا الدم، و لا يحكم بأنه استحاضه، فيرتب عليه ما يرتب على دم الاستحاضه من الآثار.

و من هذا الباب استصحاب عدم التكليف الأزلى الذى تمسك به للبراءه فى الشبهه الحكميه، فإن عدم مجعوليته الحرمة فى شرب التتن من الأزل لا يفيد بحال

هذا المكلف و هذا التتن، فإنَّ المستصحب عدم القضيّه لا جعل قضيّه موضوعها الأفراد الفرضيّه، و محمولها عدم الحرمة، فإنَّ هذا ليس له حاله سابقه، فلعلّه كان من الأزل الملازمه بين الوجود و الحرمة ثابتة.

لا- يقال: يمكن إثبات حال الموضوع الخارجى أيضا بأن يقال: هذا الشىء المفروغ عن وجوده لم يكن فى الأزل موجودا أو موصوفا بوصف كذا، فالفراغ عن الوجود حالى، و ظرف النسبه استقبالى فيقال: هذا الماء الذى فرغ عن وجوده فى الحال لم يكن فى الأزل متّصفا بالكريّه.

و بعباره اخرى: كما يقال: زيد كاتب و شاعر و قائم مع الإشاره إلى الوجود المفروغ، كذلك يقال: زيد حادث بعين العنايه الاولى، بلا فرق أصلا، و معنى حدوثه انعدامه فى الأزل، و كذلك يقال: هو بحيث ينعدم، و ليس هذا اجتماعا للنقيضين؛ لاختلاف الزمان، و إنّما يلزم مع اتّحاده، كما قيل: زيد كان معدوما، كما يقال: كان كاتبا، و يلاحظ عنايه وجوده فى ظرف النسبه، و المفروض أنّ عنايه الوجود فى حال النطق.

و لا فرق بين قولنا: هذا الزيد غير كائن فى المسجد، و بين قولنا: هذا الزيد غير كائن فى الأزل، فكما لا يلزم اجتماع النقيضين فى الأوّل، فكذا فى الثانى، غايه الأمر لاختلاف المكان فى الأوّل و لاختلاف الزمان فى الثانى، ثمّ بعد ما صحّ سلب أصل الوجود الأزلى و لم يناف مع عنايه الوجود فليس حال أعراض الوجود من القيام و غيره بأعلى منه، فكما أنّ وجود زيد حادث، كذلك كتابته و قيامه و غير ذلك من عوارضه، فكما يقال: زيد المتلبّس بالوجود فعلا غير متلبّس بالوجود فى الأزل، كذلك يقال: زيد المتلبّس فعلا بالوجود غير متلبّس بالكتابة الكائنه فى الأزل.

لأنّنا نقول: لا- يخلو الحال إمّا [أن] يجعل الزمان و الأزل قيّدا للمحمول، أو يجعل ظرفا للنسبه، فعلى الأوّل لا ينافى مع عنايه الوجود كما ذكرت، و لكن هذا المعنى غير قابل للاستصحاب؛ لأنّ عدم الأزلى غير مشكوك حتّى يستصحب، و على الثانى فلا بدّ من تعليق عدم فى ظرف الأزل بالموضوع مع عنايه الوجود، كما يقال

فى جانب المكان: هذا الزيد المتلبس بالوجود فعلا لم يكن فى المجلس المنعقد عشر سنين قبل هذا حاضرا، و من المعلوم اجتماع النقيضين لو اعتبر هذا المعنى بالنسبه إلى ظرف الأزل، بأن يقال: هذا الزيد المتلبس بالوجود لم يكن فى الأزل موجودا أو كاتباً، فالذى يتعلّق به النسبه إنّما هو الذات المعرّاه، و عنايه الوجود يكون من قبيل ضمّ الحجر.

و حينئذ فحقّ الكلام أن يقال: لا مانع من استصحاب نقيض قضيه «زيد قائم» فى صورته الشكّ فى أصل الحدوث، و فى صورته العلم بالحدوث مع عدم الحاله السابقه، سواء مع العلم بالبقاء، أم مع الشكّ فيه، و لكن فى صورته العلم بالبقاء لا يفيد اتّصاف هذا الموجود بعدم القيام، فلا يفيد فى إثبات أثر اتّصافه بعدم القيام لو كان له أثر، و إن كان يفيد فى رفع أثر اتّصافه بالقيام، بل حينئذ يجرى استصحاب نقيض قضيه «زيد ليس بقائم» أيضاً، فيتعارض الاستصحابان لو كان فى البين مخالفه عمليه.

و أمّا فى صورته العلم بالحدوث مع الشكّ فى البقاء مع الحاله السابقه القياميه، فلا يمكن استصحاب قضيه «زيد قائم»؛ لأنّه لا يفيد لنا وجوداً خارجياً يحكم عليه بأنّه قائم، فهو نظير ما قلنا من عدم إفاده استصحاب نقيض القضيه أنّ هذا الموجود غير قائم.

و بعبارة اخرى: فرق بين قولنا: قضيه زيد قائم موجود، و بين قولنا: زيد قائم، فإنّ الأوّل من مفاد كان التامه، و ليس من ثبوت شىء لشىء، فالذى يستصحب غير ذى أثر، و الذى له الأثر لم يستصحب.

نعم لو كان الأثر مرتّباً على الوجود و القيام على تقدير الوجود، جاز إحراز جزئى الموضوع بإجراء استصحابين، أحدهما فى إثبات الوجود، و الآخر فى إثبات القيام على تقدير الوجود، فإنّ لوجود الموضوع على هذا دخلا- فى موضوع الحكم، و كذا لثبوت المحمول على تقدير وجود الموضوع، من دون حاجه إلى توسّط تشكيل قضيه كان الناقصه، نعم هذا فى ما إذا كان فى كلّ منهما شكّ مستقلّ.

و أمّا لو كان الشكّ في القيام مسبباً عن الشكّ في الموضوع فلا يجرى إلاّ استصحاب الموضوع وحده؛ إذ ليس في القيام على تقدير الوجود شكاً مستقلاً حتى يجرى فيه الاستصحاب، و لعلّ من هذا القسم وجود المجتهد و اجتهاده و أعلميته في موضوع التقليد، فالموضوع هو الشخص الحيّ الذي كان على تقدير حياته مجتهداً أعلم.

لا يقال: ما ذكرت من قبيل الاستصحاب التعليقي في الموضوع، و قد منع عنه في محلّه.

لأنّنا نقول: لا بأس به إذا كان التعليق مأخوذاً في لسان الدليل و موضوعاً للأثر، نظير الصوم، حيث إنّهُ عند كونه بحيث لو وجد كان غير مضرّ وقع تحت الإيجاب، فتحقّق أنّ المتصوّر في موضوعيّه قيام زيد للأثر الشرعيّ انحاء ثلاثه يختلف حكمها في جريان الاستصحاب.

ثمّ إنّ الدليل على اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب توقّف صدق البقاء و النقص عليه، فليس عدم الحكم بقيام عمرو نقضاً لقيام زيد، و لا عدم الحكم بقيام زيد نقضاً لزيد قائم، و هكذا، و على هذا فلا يحتاج إلى إقامه برهان و إن أقامه شيخنا المرتضى قدّس سرّه.

قال قدّس سرّه: الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح؛ لأنّه لو لم يعلم تحقّقه لا حقاً، فإذا اريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به إمّا أن يبقى في غير محلّ و موضوع و هو محال، و إمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، و من المعلوم أنّ هذا ليس ابقاء لنفس ذلك العارض و إنّما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقة بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده.

و بعبارة اخرى: بقاء المستصحب لا- في موضوع محال، و كذا في موضوع آخر، إمّا لاستحاله انتقال العرض، و إمّا لأنّ المتيقّن سابقاً وجوده في الموضوع السابق و الحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقّن السابق، انتهى كلامه قدّس سرّه.

و اعترض عليه المحقق الخراساني طاب ثراه بأنّ المحال إنّما هو الانتقال و الكون في الخارج بلا موضوع بحسب وجود العرض حقيقه، لا- بحسب وجوده تعديدا، كما هو قضيه الاستصحاب، و لا- حقيقه لوجوده كذلك إلا- ترتيب آثاره الشرعيه و أحكامه العمليه، و من المعلوم أنّ مئونه هذا الوجود خفيفه، مع أنّه أخصّ من المدعى، فإنّ المستصحب ليس دائما من مقولات الأعراض، بل ربّما يكون هو الوجود، و ليس هو من إحدى المقولات العشر، فلا جوهر بالذات، و لا عرض و إن كان بالعرض.

إن قلت: نعم لكنّه ممّا يعرض على الماهيه كالعرض.

قلت: نعم إلا أنّ تشخّصه ليس بمعروضه، فيستحيل بقاءه مع تبدّله، بل يكون القضيه بالعكس، و يكون تشخّص معروضه به- كما حَقّق في محلّه- بحيث لا ينثلم وحدته و تشخّصه بتعدّد الموجود و تبدّله من نوع إلى نوع آخر، فينتزع من وجود واحد شخصي ماهيات مختلفه حسب اختلافه نقصا و كمالا، ضعفا و شدّه، فصحّ استصحاب هذا الوجود عند الشكّ في بقاءه و ارتفاعه و لو مع القطع بتبدّل ما انتزع عنه سابقا من الماهيه إلى غيره ممّا ينتزع عنه الآن لو كان، هذا، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: يمكن توجيه كلام الشيخ على وجه يندفع عنه الاعتراض، و توضيحه أنّه ليس مراده قدّس سرّه من وجود الموضوع خارجا وجوده الخارجى البحت، بل المقصود وجوده الذهني الحاكي عن الخارج، كما في وجوده التقرّرى، و لهذا يصرّح بعد هذا في كلامه بجريان استصحاب العدالة على تقدير الحياه.

و بالجمله، من الواضح أنّ المقصود ليس العارض و المعارض في الخارج، بل المقصود بالمعروض، الموضوع في القضيه الاستصحابيه، و بالعارض المحمول فيها؛ فإنّ المحمول عارض في الذهن في مقام تشكيل القضيه على الموضوع، و لهذا يقال: الأخبار بعد العلم بها أوصاف.

و حينئذ نقول: إنّنا عند إبقاء هذا العارض بالحكم ببقائه في القضيه الاستصحابيه

فى ما كانت القضية المتيقنه: الصلاة واجبه، أو هذا المائع خمر مثلا، إمّا نقول واجبه، أو خمر و لا ترتبطها بشىء أصلا، فهذا يلزم منه تركب القضية من جزئين، و بقاء هذين العارضين بلا معروض، و إمّا نقول: واجبه أو خمر و ترتبطها بشىء آخر غير الصلاة و هذا المائع، و حينئذ إمّا نجعل المرتبط نفس المحمول العارض على الصلاة و هذا المائع، فهذا انتقال للعرض، و إمّا نجعله محمولا مستقلا أجنبيا عنه، و هذا ليس إبقاء للمحمول السابق، بل حكم بحدوث مثله فى موضوع جديد.

و على هذا فالكون بلا موضوع و الانتقال إمّا هما بالنسبه إلى وجود العرض حقيقه، غايه الأمر لا فى الخارج، بل فى الذهن، و لا فرق أيضا بين حمل الوجود و غيره من العوارض.

لا يقال: لا شبهه أنه يجوز عند الشك فى وجود الزيد مثلا تشكيل قضيه «زيد قائم» على وجه الكذب، و لا شبهه أن التعبد أيضا من سنخه، غايه الأمر أنه مجوز، فيصح أن يقال فى صورته الشك: إن الاستصحاب مفيد لبقاء هذه القضية حتى ينحل إلى تعبدين، تعبد بوجود الزيد و آخر بقيامه على تقدير الوجود لو كان مشكوكا، بل و إن لم يكن مشكوكا أيضا كان جاريا بملاحظه التعبد الأول، فهذا أنفع من الاستصحابين المتقدمين.

لأننا نقول: لا- يخفى أن التعبد الجائى من قبل الحكم الاستصحابى إمّا هو فى المحمول فى القضية الاستصحابيه، لا- فى موضوعها، و إلا- يلزم اشتمالها على نسبتين، فلا- محيص عن إجراء الاستصحابين، أحدهما مفاده التعبد فى وجود الموضوع، و الآخر فى ثبوت المحمول للوجود المفروض.

فيما يتعلق بتعيين معيار الوحده.

اعلم أن المعيار لتشخيص وحده القضيتين، و الحاكم باتحاد الموضوع فى القضيتين تاره هو العقل، و اخرى هو الدليل، و ثالثه العرف، فعلى الأول لا يجرى

فى الشبهات الحكميه اصلا بناء على تبعيه الاحكام الشرعيه للاحكام العقليه، ذلك لان الموضوع فى القضيه العقليه هو العله التامه للمحمول، و لا يعقل انتفاء المحمول مع بقاء الموضوع، و لهذا لا تخصيص فى الاحكام العقليه، فكل موارد عدم المحمول راجع الى التخصيص، لان جميع ما له دخل فى الحكم حتى عدم المانع مأخوذ فى موضوع حكمه، فكلما انتفى عنه الحكم فلا محاله خارج عن دائره الموضوع، فلا يمكن الشك مع حفظ الموضوع، بل لا بد من الشك فى بقاءه.

نعم لو قلنا بالمصلحه فى نفس الحكم كما هو الحق أمكن الشك مع حفظ الموضوع لاحتمال مفسده فى نفس الحكم، و لكنّه نادر، و بالجملة، على هذا يختص الاستصحاب بالشبهات الموضوعيه دون الحكميه، كما هو مذهب أصحابنا الأخباريين، و لا يمكن عدّ هذا دليلا على بطلان هذا الوجه كما هو واضح، بل الوجه ما سيأتى إن شاء الله تعالى فى بطلان الوجه الثانى.

و على الثانى يختص بما إذا كان فى البين دليل لفظى و كان الموضوع المعتر فيه باقيا، فلا يجرى فى ما كان الدليل ليئا، و لا إذا كان لفظيا، و لكن لم يبق الموضوع الدليلي، فيفرق إذن بين ما إذا كان مفاد الدليل اللفظى نحو قولنا: الماء نجس إذا تغير، فيحكم بالبقاء بعد زوال التغير، و بين ما كان نحو قولنا: الماء المتغير نجس، فلا يحكم، و كذا بين قولنا: ثمره الكرم إذا كان عنبا لو غلى ينجس، فيحكم بالبقاء عند الجفاف، و بين قولنا: العنب لو غلى ينجس، فلا يحكم، و بالجملة، لا بد من اتباع دليل المستصحب فى كل باب، و اللازم سدّ باب الاستصحاب كثيرا.

و على الثالث يجرى و لو كان مفاد الدليل نحو قولنا: الماء المتغير نجس، و قولنا:

العنب لو غلى ينجس؛ إذ بعد زوال التغير و العنبه يرى العرف مشارا إليه محفوظا، فيقول: هذا كان متغيرا أو عنبا، فيصدق فى نظره بقاء النجاسه فى هذا و ارتفاعها عن هذا، و أما وجه عدم جرمه من نفس الدليل فلأجل احتمال اشتراط النجاسه ببقاء التغير العنبه.

تنزيل الخطابات على المصاديق العرفيه

ثمّ الحقّ تعين الوجه الأخير، و الدليل عليه أنّ الخطابات المعلقه على العناوين

منزله بقرينه حكمه الشارع على المصاديق العرفيه دون الدقيه، فإنّ القضايا الملحوظ فيها وجود الطبيعه بنحو السريان حال العنوان فيها حال «هؤلاء» في كونه إشاره إلى الأفراد، ومحطّ الحكم نفس الأفراد، غايه الفرق أنّ الحكم في مثل هؤلاء يمكن أن يكون بملاكات عديده، وأما هنا فالظاهر أنّه في الجميع بملاك واحد وهو وجود العنوان فيها.

و إذن فنقول: إمّا يلحظ الشارع بتوسيط العنوان المصاديق الواقعيه، ويجعل نظر العرف طريقاً، وإمّا يضيق العنوان تاره و يوسّعه اخرى، مثل أن يقيده بقيد العرفي، وإمّا ينزل نظره و يصير بمنزله أحد من العرف و يتكلم مع العرف بلسانهم، نظير من يتكلم مع أهل بلده كلهم إلا نادراً حول يرى الواحد اثنين؛ فإنّه في تفهيم مراده يتكلم معهم بلسانهم و يشير إلى الواحد و يقول: يا هذا ايتنى بهذين الاثنين.

و ليس هذا منه تصرفاً في لفظ اثنين و استعمالاً له في غير معناه، بل هو سنخ المجاز السكاكي، غايه الأمر كان التنزيل و التصرف هناك في الشياء الخارجى المطبق عليه العنوان، و يكون هنا في نظر المتكلم، فيجعل نفسه أحولاً- ثم يتكلم مثل الأحوال بلا تصرف، لا في الكلمه و لا في الإسناد و لا في الأمر العقلي.

ثمّ المتعين من بين الوجوه الثلاثه هو الأخير؛ لأنّه المحفوظ عن المحذور، بخلاف الأولين، إمّا محذور الأول فهو أنّه في مقام التفهيم ما اتى بشيء مفهم للمقصود، بل اتى بما يدلّ على خلاف المقصود في بعض الموارد، و ذلك للعلم بتخلف نظرهم نوعاً عن الواقع، و أمّا الثاني فهو تصرف في اللفظ على وجه بارد، فيدفعه ظاهر اللفظ، فتعين الثالث، و لازمه عدم رجوع أحد من العرف لو اتضح له الواقع عن الحكم؛ لأنّه و إن كان يصدّق عدم مصداقيه المورد، و لكن يحكم بكونه مصداقاً لموضوع حكم الشارع بالدقه، أو أنّه مع كونه مصداقاً للعنوان ليس بمصداق لموضوع الحكم كذلك.

إذا عرفت ذلك فنقول: من جمله الخطابات قول الشارع: «لا تنقض اليقين بالشك» و لو قال واحد من أهل العرف هذا الكلام لآخر لا شبهه أنّه يعامل على نحو ما مضى في الوجه الثالث من عدم الاعتناء بالموضوع الدليلي و لا العقلي، و إنّما

يلاحظ أنّ المشار إليه المحفوظ في أىّ موضع تحقّق و في أىّ موضع غير متحقّق، فيعمل القاعده في الأوّل دون الثانى، هذا.

تذييل: و إذ قد عرفت أنّ المتّبع هو العرف فاعلم أنّ العرف يختلف نظره، فتاره يرى المشار إليه محفوظا و اخرى يراه مرتفعا و أنّ الموجود فعلا- مباين معه، و على الأوّل تاره يجزم بالحكم بعد زوال العنوان بنفس الدليل من غير حاجه إلى الأصل، و اخرى لا يجزم، بل يحتاج في حكمه بقاء الحكم إلى الأصل المقتضى للبقاء، فهذا ثلاثه أقسام.

مثال الأوّل- أعنى ما كان المشار إليه محفوظا و رأى بقاء الحكم بنفس الدليل- مثل قولك في الحنطه المغصوبه: هي حرام على الغاصب، فإنّه يحكم ببقاء الحرمة على ذات الحنطه في أىّ صورته دخلت من الدقيقه و العجيبه و الخبزيه.

مثال الثانى هو هذه الصوره مع الاحتياج فى الحكم بالبقاء إلى الاستصحاب، مثل ما تقدّم من مثالى الماء المتغيّر و العنب.

مثال الثالث نحو ما إذا صار الخشب رمادا، فإنّهم يحكمون بأنّهما وجودان، أحدهما صار منشأ للآخر و سببا لتوليدته، و نظير الأب و الابن، و كما فى الماء و السماد الغائرين فى الأرض، فيورث الثمر فى الشجر المغروس فيها، فإنّه بحسب الدقه و إن كان عين ذلك الماء و السماد، و لكنّ العرف يراهما منعدمين فى أعماق الارض و مورثين لاستعداد الشجر لحمل الثمر.

و على هذا فنقول: لا فرق بين استحاله النجس و المتنجّس فى أنّه متى صارت الاستحاله إلى حدّ صار المستحال منه مبائنا و معدّا عند العرف لحدوث المستحال إليه، كما فى العذره يصير دودا، و الخشب يصير رمادا، فهنا لا مجرى لاستصحاب النجاسه، بل نرجع إلى إطلاق دليل طهاره المستحال إليه لو كان، و إلاّ فالى قاعده الطهاره، و متى لم يصل إلى هذه الحدّ، بل كان عندهم شىء مشار إليه بهذا محفوظا كما لا يبعد أن يكون منه استحاله الجسم النجس أو المتنجّس ملحا، فاستصحاب النجاسه حينئذ جار فى كليهما، و الله العالم.

اعلم أنّ في مسأله بقاء الموضوع في الاستصحاب مطلبين لا يحتاج شيء منهما إلى زياده مؤونه.

أولهما: أنّ البقاء بمعنى اتحاد القضيتين المتيقّنه و المشكوكه موضوعا و محمولا إلا في جهه اليقين و الشكّ ممّا لا بدّ منه، فإنّه بدونه لا يصدق النقض العملي، فإنّا لو علمنا سابقا بوجوب الجمعه و عملنا بها، و شككنا في اللاحق في وجوب الدعاء عند الرؤيه فلم نعمل، فلا يصدق في حقنا أنّا نقضنا عملنا السابق.

و بالجمله، لا إشكال في احتياج صدق عنوان خطاب «لا تنقض» إلى وحده الموضوع و المحمول، و لا نحتاج إلى إقامه برهان كما تكلفه شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف.

و ثانيهما: أنّ الوحده المذكوره تاره تكون بالدقّه، و اخرى بالعرف بحسب النظر في المدلول اللفظي للدليل الدالّ على الحكم المستصحب، و ثالثه بالعرف بحسب تشخيص الموضوع الذي شكّ في محموله، و لا يخفى الفرق بين الأول و الأخيرين، فإنّ العقل يدرج الشرائط و عدم الموانع في الموضوع، فباختلاف كلّ من الامور المحتمله الدخل نحتمل اختلاف موضوعه، نعم إلا في ما إذا شكّ في محمول الوجود للماهيه، أو إذا احتملنا ارتفاع الحكم لمحض طرؤ مفسده في نفس الحكم مع القطع بتماميه ملاكه في المتعلّق على ما هو عليه.

و أمّا الفرق بين نفس الأخيرين فهو أنّ الأول إعمال نظر العرف في تشخيص موضوع القضيه اللفظيه الحاكيه للحكم، و الثاني إعماله في تشخيص الموضوع الذي شكّ في محموله، و هما مقامان و لا تلازم بينهما.

لا يقال: كيف لا تلازم و الحال أنّه إذا حكم العرف بأنّ الموضوع في القضيه اللفظيه مثلا هو الماء المقيّد بالتغيّر، ثم شككنا بعد زوال التغيّر من قبل نفسه في

زوال النجاسه، فكيف نحكم بأن موضوع هذه النجاسه المشكوكه هو الماء، فادعاء ذلك مساوق لادعاء أن العرف لا يرى التفاوت بين المطلق و المقيّد، بل لا حاجه حينئذ إلى التشبّث بذيل الاستصحاب، بل نتشبّث بنفس دليل نجاسه الماء المتغيّر.

لأننا نقول: المقصود أن العرف بعد جزمه بأن الموضوع المقيّد و الموضوع المطلق متغايران لا يراهما موضوعين كزيد و عمرو، و لا يرى بينهما المباينه و التعدّد الموضوعى بحيث لا يرى بينهما هذيّه محفوظه.

مثلا لو علّق البيع بهذا الفرس بشرط كونه عربيا، فتبيّن أنه عجمي، فهو يفهم أن واجد القيد غير فاعده، و لكنّه لا يرى هذا الفرس غيره في حال العربيه مثل تفاوت الفرسين، بل يقول: هذا هو الذى وقع العقد عليه، فوجه عدم التشبّث بالدليل أنه قد أخذ فيه القيد، و المفروض انتفائه، و المقيّد لا يصدق على فاقد القيد، فلا يمكن التمسك بإطلاق الدليل.

و أما التمسك مع ذلك بالاستصحاب مع احتمال دخاله القيد حدوثا و بقاء فهو أن هاهنا هذيّه محفوظه، و لهذا لو قطع بأن القيد دخيل حدوثا و بقاء يصدق عند العرف عنوان الارتفاع و الذهاب، و لو قطع بعدم دخالته بقاء يصدق عندهم عنوان البقاء، و هذا كاشف عن محفوظيه الموضوع، فلو شكّ فى الأمرين فلانزومه الشكّ فى البقاء و الارتفاع، و لازم ذلك أن يصدق على عدم ترتيب العمل السابق أنه نقض عملي.

إذا عرفت ذلك فنقول: المعتبر من هذه الوحدات الثلاثه هو الأخير، و هذا المطلب أيضا كالمطلب السابق لا يحتاج إلى زياده مئونه؛ لأنّ الخطاب الصادر فى المقام ينصرف إلى ما هى مصاديق بنظر العرف لكبرى نقض اليقين بالشكّ، لا إلى مصاديقها العقلية كما هو الحال فى كلّ مقام.

فإذا فرضنا أن الدليل اللفظى قد أخذ الموضوع للنجاسه، الماء المتغيّر، فالموضوع بحسب الدليل و العقل كليهما غير باق مع زوال التغيّر، و لكن مع ذلك رأينا العرف يطلقون بواسطه رويه الهذيّه المحفوظه عنوان نقض اليقين بالشكّ على

ترك الامتناع من التوضؤ بالماء المذكور بعد ما كان ممتنعا منه، كُنَّا تابعين لنظر العرف دون نظر العقل، كما فى اختلافهما فى تشخيص مصداق الدم فى اللون، حيث يراه العقل مصداقا، ولا يراه العرف، فكما تتبّع فى ذاك الباب طريقه العرف و نقول بعدم نجاسه اللون من هذه الجهه، نقول هنا أيضا بأنّ المعيار فى الوحده هى الوحده العرفيه بالطريق الثالث، دون الوحده العقليه و دون العرفيه الدليليه.

و هذا لا- إشكال فيه بناء على مذاق من يقول بأنّ العناوين الواقعه فى لسان الشارع يقع عبره و مرآتا للأفراد العرفيه، بمعنى أنّ الشارع ينظر بها إلى الأفراد بالنظر العرفى المسامحى، لا الدقّى العقلى، فيقع حكمه بالدقّه على المصدايق العرفيه للعناوين.

و إنّما الإشكال يكون بناء على مذاق آخر فى المسأله و هو أنّ العناوين يجب أخذ مفهومها و مدلولها اللفظى من العرف لو وقع الاختلاف بين الحقيقه الواقعيه للشئ و بين مدلوله و متفاهمه من لفظه، كما فى حقيقه الدم و الماء و مدلولى لفظهما فى اللون و الماء الممزوج بمقدار كثير من التراب، حيث إنّ الحقيقه الواقعيه بخواصّها و آثارها باقيه فى الموردین، و لكن لا يصدق مفهوم لفظى الماء و الدم.

و وجهه أنّ الواضع هو العرف و هم ينتزعون من المصدايق الخاصّه بخصوصيّه مفقوده فى الموردین- كالكون ذا جسميّه محسوسه أو غير ممزوج بشئ آخر بمقدار- جامعا و يضعون اللفظ لهذا الجامع، هذا فى الموارد التى يكون بين العرف و العقل اختلاف مفهومی.

و أمّا فى ما إذا لم يكن بينهما اختلاف فى المفهوم كالبيع و الباطل، فإنّ المبادله المسببیه و مقابل الحقّ أمران غير قابل للاختلاف بين العقل و العرف، و إنّما الاختلاف فى تعيين أسباب هذين المسببين، ففى هذه الموارد نقول: إنّ نظر الشارع حين الخطاب تعلق بالمصدايق الحقيقيه لهذه العناوين.

و أمّا وجه كوننا آخذين بنظر العرف ما لم يرد تخطئه من الشرع فهو من باب تقرير الشارع و عدم تخطئته لنظرهم، كما فى سائر السير العرفيه الغير المخطئه فى لسان الشارع.

و يظهر الثمر بين المذاق الأول و هذا المذاق فى هذا القسم فى ما إذا قطعنا من الخارج بخطاء العرف، فإنه لا وجه للأخذ به بعد انكشاف خطاء الطريق بناء على المذاق الثانى، و يجب الأخذ به بناء على الأول؛ لأنه من المصاديق الحقيقىة لمحل الحكم، و كذا فى ما لو ورد من الشرع حكم بعدم ترتيب الأثر على مصادق عرفى، فإنه تخصيص بناء على المذاق الأول و ليس بتخصيص بناء على المذاق الثانى، و إنما هو تخطئه للطريق و أن ما عيّن الطريق مصادقا ليس بمصادق.

و بالجمله، فعلى هذا المذاق الثانى يشكل الحال فى مسألتنا هذه كما فى مسأله حجّيه الاستصحاب فى ما إذا كان فى البين واسطه خفيّه، و وجه الإشكال أنّ صاحب هذا المذاق يلتزم فى موارد اختلاف العقل و العرف إمّا بالاختلاف المفهومى كما فى الدم و الماء، و إمّا بالطريقىة لنظر العرف، و شىء من الأمرين لا يجىء فى هذين المبحثين.

أمّا الثانى فواضح؛ لأنّ الطريق إنّما هو طريق ما لم ينكشف خطائه بالقطع، و قد فرضنا أنّه لا يصدق كبرى نقض اليقين بالشكّ بحسب الدقّه العقلية فى الموردين، أعنى فى مورد خفاء الواسطه و فى مورد تخلف الوصف الذى يراه العرف تخلف حال الموضوع لا تخلف ذاته، فكيف مع القطع بهذا نتبع نظره؟.

و أمّا الوجه الأول فلأنّ فى لفظى الدم و الماء أمكنه أن يقول بأنّ هنا جامعا مغايرا للجامع الدقى الحقيقى مثل ما هو ذو الجسميه المحسوسه أو ما هو ممتاز عمّا عداه غير مخلوط بغيره، و أمّا فى المقام فألفاظ اليقين و الشكّ و النقض ليس فى شىء منها تطرّق لمثل هذه الدعوى؛ إذ كما أنّ اليقين ليس بين العقل و العرف فى مفهومه خلاف و كذا لفظ الشكّ، كذلك حال لفظ النقض، فإنه بمعنى واحد عندهما و هو ضدّ الأبرام، و إذا كان مفردات الدليل هكذا فكيف يحصل الخلاف من هيئه تركيبهما؟.

و الحاصل أنّ فى العناوين الواقعه فى الخطابات الشرعيّه مذاقين.

أحدهما للمولى الخراسانى و هو أنّها مرايا للمصاديق الواقعيّه الحقيقىة التى لا مسامحه فى مقام التطبيق أصلا، بل العقل يشخصها مصاديق لتلك العنوانات، نعم فى مقام أخذ حدود أصل المفهوم يكون المرجع هو العرف، و أمّا بعد أخذه بماله من

السعه و الضيق عندهم فهي عبره للمصدايق النفس الامريه فلو فرض ان العرف تخيل خطأ ما ليس بمصداق مصداقا فهو اجنبى عن الحكم، و إلا- يلزم ان يكون الالفاظ استعمال اللفظ فى معناه الغير الواقعى، بل التخيلى للسامع، و هو مقطوع الخلاف، كما هو الحال فى عامه الالفاظ، فمن يقول: أنا مجتهد، يريد بلفظ المجتهد معناه الواقعى، لا المقيّد بالعنديه، و هكذا الشارع إذا قال: حكم العنوان الكذائى كذا. يريد به افراده النفس الأمرىه لا الخياليه المعتقده عند المخاطبين و المكلفين.

ثانيهما للسيد المحقق الفشاركى الأصفهانى استاد استادنا اعلى الله مقامه، و هو أنّ الالفاظ لا يريد فى مقام الاستعمال غير معناه الحقيقى، بل يجعله قالبا له، لا المقيّد بالعنديه للسامع حتى يقال: إنّه مقطوع الخلاف مخالف للوجدان، بل اللفظ المعطى معناه قد استعمال على نحو يستعمله واحد من أهل العرف و ينزل المتكلم نفسه مع كونه عالما بحقيقه الحال و أنّ مخاطبيه مخطئون كثيرا فى تشخيص المصدايق كواحد منهم، و بعد جعل عينه إلى المصدايق الخارجيه عينا عرفيا يجعل المفهوم عبره للخارج، و لا محاله يقع حكمه حينئذ على المصدايق العرفيه، و لنعم ما قيل فى الفارسيه:

چون كه با كودك سر و كارت فتاد پس زبان كودكى بايد گشاد

فهذا مشترك فى النتيجة مع التقييد فى مقام الاستعمال بقيد العنديه العرفيه، و لكنّه سالم عن محذوره، أ لا ترى أنّ واحدا من أهل العرف متى يستعمل اللفظ لا يريد منه غير معناه الحقيقى، و مع ذلك لا يريد بالإراداه الجديّه إلاّ الأفراد التى هى أفراد فى نظره، لا الأفراد النفس الأمرىه، فلا- فرق بينه و بين الشارع غير أنّ الشارع عالم بحقيقه الحال و جاعل نفسه كذلك عن التفات و عمد، و هم مجبولون غير شاعرين بذلك.

مثلا لو أردت من عبدك الأحوال العين المجىء برجل واحد أمامكما، فأمرك دائر بين أن تقول: جئنى بهذا الرجل الواحد، فيبقى عبدك متحيراً؛ لأنّه لا يرى فى أمامه إلاّ اثنين و لا يرى فى غيرهما شخصا.

و بين أن تقول: جئنى بهذين الا-ثنين حتى تصل إلى مقصودك بسهولة، فأنت تختار هذا الطريق الثانى، و أنت حين تقول: لفظ الاثنين، لا تريد به غير معناه فى سائر الأحيان، و لكنّ التفاوت إنّما هو فى نظرك التطبيقى، فمورد حكمك جدّا هو

الواحد الحقيقي، والاثان الحقيقيان غير مورد لِحَبِّكَ جَدًّا.

و هكذا في خطابات الشرع، فالمصاديق النفس الأمرية التي لا يفهما العرف غير متعلق لِحَبِّ الشارع و بغضه و جعله جَدًّا و دَقَّه و حقيقة، والأشياء الأجنبية التي يتخيلونها أفرادا موضوعات لأحكامه كذلك أعنى دَقَّه و حقيقة.

إذا عرفت المذاقين فنقول: موارد اختلاف الحقيقة النفس الأمرية عن النظر العرفي على قسمين، أحدهما: ما يمكن إرجاعه إلى الاختلاف المفهومي، بمعنى أنّ الحقيقة النفس الأمرية و إن كان أعمّ أو أخصّ، لكنّ العرف في وضعهم اللفظ اعتبروا خصوصية زائده غير دخيله فيها، مثلا حقيقة الدم التي هي واحد من الأخلاط الأربعة لها واقعية محفوظة لا مدخلية في تحقّقها وجود الجرم المحسوس لها، ولهذا يراه العقل مع اللون أيضا، ولكنّ العرف قد أخذوا في مفهوم لفظ الدم كونه مع الجسميّة المحسوسة.

و كذا حقيقة الماء التي من أحد العناصر الأربع له حقيقة محفوظة و لو مع الاختلاط بمقدار كثير من التراب، بحيث صار اسمه عند العرف طينا، فإنّ حقيقة المائيّة و الترابيّة محفوظتان فيه قطعا، و لكنّ العرف في وضعهم لفظ الماء اعتبروا خلّوه عن المزج بالغير بهذا المقدار.

فالاختلاف بين العقل و العرف في أمثال هذه الموارد يكون في أصل العنوان، و يمكن في مثله القول بأنّ العنوان العرفي عبره لمصاديقه بالنظر التدقيقي العقلي، لا المسامحي العرفي، فالمسامحة و إن عملت في عالم استعمال اللفظ و إرادته المفهوم، و لكن في عالم التطبيق روعي التدقيق و التحقيق.

و القسم الثاني ما لا يجري فيه الكلام المذكور أعنى القول بأنّ هنا حقيقة واقعية نفس أمرية و مفهوما عرفيا مخالفا له بالعموم و الخصوص، بل المقطوع أنّ الحقيقة الواقعية و المتفاهم العرفي واحد لا تفاوت بينهما أصلا، بل منشأ الاختلاف إنّما هو ضعف و نقصان في فهم العرف، حيث يرون غير المصداق مصداقا، أو المصداق أجنبيّا، كما كان المنشأ في الأحوال ضعفا و نقصانا في حاسته، و إلّا فليس للأحول

فنقول: هكذا الكلام فى عنوان نقض اليقين بالشك فى مورد خفاء الواسطه و فى مورد زوال الوصف المحتمل الدخل عن الموضوع، فإنه بحسب الحقيقه و نفس الأمر لا مصداق للنقض فى المردين؛ لاختلاف الواسطه و ذبيها حقيقه و عدم ترتيب أثر شىء على شىء آخر لا يسمى نقضا حقيقه، و كذلك الموصوف بالوصف العوانى إذا زال عنه الوصف و قد كان الحكم منوطا به وجودا و عدما، فقد تبدل ما هو الموضوع للحكم حقيقه؛ إذ لا فرق بين تبدل الذات و تبدل الوصف مع بقاء الذات فى أن الموصوف بما هو موصوف قد انتفى فى كليهما حقيقه.

و على هذا فإن احتملنا دخالته فى الحكم بقاء بعد القطع بدخالته حدوثا فزال، كان من باب الشك فى بقاء الموضوع و تبدله.

هذا بحسب الحقيقه و نفس الأمر، و أما بحسب نظر العرف فلو فرض القطع أيضا بدخاله الوصف حدوثا و بقاء و دوران الحكم مداره وجودا و عدما، فزال الحكم بزوال الوصف، فالعرف يحكمون مع ذلك بأن الحكم على هذه الذات قد ارتفع بعد ما ثبت، كما أنه لو حدث فيه الحكم متصلا بزوال الوصف بواسطه ملاك آخر يقولون: حكمه ما ارتفع، و ليس الحال هكذا عندهم فى ما إذا تبدلت الصوره النوعيه للشىء، كما إذا صارت النطفه إنسانا، فلا يقولون: هذا كان نجسا ثم ارتفع عنه حكم النجاسه، بل يقولون: النطفه شىء آخر و هذا موضوع آخر، و لم يكن قط محكوما هذا الموضوع بالنجاسه حتى يرتفع عنه.

و قد عرفت أن ما يحكمونه فى هذه الصوره هو الحقّ الواقع فى صوره تبدل الوصف العرضى أيضا إذا فرض تقييد الحكم به وجودا و عدما.

ففى صورتين لا يكون مصداق للبقاء و الارتفاع حقيقه، و فى صوره الشك فى الدخاله بحسب البقاء يكون من باب الشك فى بقاء الموضوع، فليس تصحيحهم لإطلاق عنوانى البقاء و الارتفاع فى صوره تبدل الوصف العرضى إلا ناشئا عن أحوليه عين عقلمهم و التباس الأمر عليهم، حيث مع التفاتهم إلى دخاله الوصف فى

الحكم ثبوتاً و عدماً و التفاتهم إلى أنّ الكلّ ينتفى بانتفاء جزئه، و الموصوف بما هو موصوف ينتفى بانتفاء واحد من الذات و وصفه يرون في صورته زوال الوصف صحّه إطلاق الانتقاض و الارتفاع حقيقه.

فنقول: صاحب المذاق الثاني في فسحة في هذا المقام، فإنه يقول: قد ألقى الشارع خطاب «لا تنقض» بالنظر العرفي، فوقع نظره على هذه الأشياء الموهومه المتخيله للعرف كونها نقضا، مع أنه لا واقعته لنقضيتها، ف وقعت موردا لحكمه بالدقه و الحقيقه.

و أما صاحب المذاق الأوّل فلا مخلص له هنا بالذهاب إلى الاختلاف المفهومي بأن يقول: هنا نقض حقيقى نفس أمرى، و نقض خيالى موهومى و العرف فى وضعهم لفظ النقض أخذوا الجامع ممّا يشمل الأفراد الموهومه، و ذلك لأنّنا نقطع بأنّ ألفاظ النقض و اليقين و الشكّ و النسب التركيبية الواقعية بينها ليس شىء منها محلّ اصطلاح خاصّ لأهل العرف وراء حقائقها النفس الأمرية، كما عرفت فى مثال الاثنين عند الشخص الأحوال العين، بحيث كان لها حقائق يدركها العقل، و كان لها مفاهيم يدركها العرف، و كان بينهما العموم و الخصوص المطلقان أو من وجهين، و إنّما نشأ الاشتباه من نقص الفهم كما نشأ فى الأحوال من نقص الحاشه.

تتميم: حكى شيخنا المرتضى قدّس سرّه عن بعض المتأخرين أنّه فرّق فى الاستحاله بين نجس العين و المتنجس، فجعل الأوّل طاهرا بعدها دون الثاني، نظرا إلى أنّ النجاسه فيه غير معلّقه إلّا على عنوان الجسميه المحفوظ بعد الاستحاله، و بالجمله، الموضوع فى نجس العين قد زال، فارتفع النجاسه بارتفاع الموضوع، و أمّا فى المتنجس فهو محفوظ غير زائل؛ لأنّه مطلق الجسم من غير مدخليه صورته من الصور.

و أورد عليه شيخنا المرتضى قدّس سرّه بأنّه و إن كان جسما فى بادى النظر، و لكن دقيق النظر يقتضى خلافه؛ إذ لم يعلم أنّ موضوع النجاسه فى المتنجس مطلق الجسم، و أمّا قاعده «كلّ جسم لاقى النجس برطوبه فهو نجس» فليست مورد خبر، و إنّما هى معقد الإجماع، و من الممكن أنّ المقصود بها الإشاره إلى عموم الحكم لكلّ فرد من أفراد الجسم بلا استثناء شىء منها، و كانت متّخذة من الأخبار

ألا ترى أنه لو قال قائل: كل جسم له خاصيته، فليس مراده أن الخاصية قائمه بعنوان الجسميه بحيث لو تبدلت صورته النوعيه أو الصنفيه أيضا لم يزل تلك الخاصيه، بل المقصود منه إلقاء العموم، وإلا فالخاصيه في كل جسم قائمه بصورته النوعيه أو الصنفيه، فمن المحتمل أن يكون الأمر في مقامنا أيضا كذلك؛ إذ بعد احتمال أن يكون منشأ القاعده هي هذه الأخبار، فالمدرک في الحقيقه ليس إلا تلك الأخبار.

ولو كنّا نحن و هذه الأخبار التي قد وردت في الموارد المختلفه في الثوب و اليد و الإناء و القربه إلى غير ذلك، لم يكن لنا استفاده أن قوام التنجس بالملاقاه إنما هو بعنوان الجسميه، نعم الذي كنّا نستفيد هو العموم و عدم الاختصاص بفرد من أفراد الجسم، و أمّا أن القوام بحيث الجسميه أو بحيث الصوره الفعليه فليس على شيء منهما دليل؛ إذ العموم مع كل منهما تمام.

و بعبارة اخرى: يمكن أن يكون الأثر قائما بالهيولى القابله للصور التي ليس إلا صرف الاستعداد و الشأتيه لقبول الصور، و يمكن أن يكون للوجود الفعلي الحاصل حال الملاقاه، و لازم الأول بقائه بعد التبدل، و لازم الثاني انتفائه، فإذا تردّد الأمر بين الوجهين فلا- دليل لنا عند تغير الصوره، بحيث عدّ الوجود الفعلي عند العرف غير الوجود الفعلي الثابت حال الملاقاه يدلّ على ثبوت التنجس، و حينئذ فالموارد بين ثلاثه.

أحدها: ما يستقلّ العرف بنفس الدليل الأول، لعدّهم التغير من باب تغير الحال، و لعلّ منه تبدل الحنطه المتنجسه بالدقيق.

و ثانيها: ما يقع في الشكّ معه و لا- يرى للاستصحاب أيضا مجال، و لعلّ منه تبدل الماء المتنجس بولا لمأكول اللحم أو ماء للبطيخ.

و ثالثها: ما يقع معه في الشكّ من حيث الدليل و لكن يراه موردا للاستصحاب، و لعلّ منه تبدل الخشب المتنجس بالفهم، كما أن هذه الأقسام بعينها موجوده في طرف الأعيان النجسه، فعلم أن الحقّ عدم الفرق، هذا محصل ما يستفاد من كلماته

قدس سرّه فى هذا المقام.

و لكن استشكل عليه شيخنا العلامة الاستاد أدام الله علينا و على المحصلين أيام إفاداته بأن احتمال كون العموم المذكور ملقاه لأجل محض العموم، و لو كان معقدا للإجماع، خلاف الظاهر، أ لا ترى أنه لو قام الإجماع على أنّ كلّ جسم نجس كان الظاهر أنّ النجاسة معلقه بعنوان النجاسة، فكذلك إذا قام على أنّ كلّ جسم ملق للنجس نجس يفهم أيضا بملاك الجسميّة و الملاقيه.

و أقيا التنظير بقولهم: كلّ جسم له خاصيّة، فالإنصاف أنّه مع الفارق، فإنّ أشخاص الأجسام فى أشخاص الخاصيّة مختلفه، فكّل صنف أو نوع يفيد خاصيّة غير ما يفيد الآخر، و هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث إنّ المحمول شىء واحد و هو النجاسة، فالظهور المذكور إنّما نشأ من اختلاف المحمولات هناك، فلا ربط له بالمقام المفروض فيه وحده المحمول.

قال الاستاد دام ظلّه: و ما ذكرناه فى الدرر أيضا غير مرضى، و هو أنّ الموضوع هو مطلق الجسم، و لكن نحتمل أن يكون تبدّل الصورة من المطهّرات و المزيلات للنجاسة، و الدليل المثبت للنجاسة غير متعرّض لحيث المزيل، فلا ينافى الاعتراف بموضوعيّة الجسم الاحتياج إلى الاستصحاب مع بقاء الموضوع فى الحكم ببقاء النجاسة، بخلاف ما إذا لم يبق الوحده العرفيّة، فحينئذ لا يكفى الدليل، لما مرّ، و لا الاستصحاب، لعدم الموضوع العرفى.

إذ فيه أنا بعد تسليم كون الموضوع مطلق الجسم لا نحتمل كون التبدّل الصورى من المطهّرات الشرعيّه، بل من المقطوع كونه من باب زوال الحكم بزوال الموضوع، و الاعتراف المذكور سدّ لهذا الباب.

فالأولى و الأسدّ بعد تسليم موضوعيّة مطلق الجسم أن يقال: إنّ الجسم إذا لاقى يصير هو ما دام محفوظيّة هذائيته العرفيّة نجسا، و أمّا بعد ما صار جسما آخر و وجودا آخر بنظرهم، فلا يبقى موضوع الملاقيه، لأنّهم يقولون كان فى البين جسم لاقى و هو ارتفع، و هذا جسم آخر و لم يلاق من أوّل وجوده.

ص: ٦٠٠

نعم يقولون: هذا كان كذا، كما يقولون مشيرا إلى آدمي: هذا كان نطفه، لكن محطّ الإشاره عندهم هو الهيولى التى قلنا: إنه وجود استعدادى، لا- فعلى، و ليس محطّها الوجود الفعلى، و المعيار فى التمسك بالدليل و تشكيل الصغرى و الكبرى إنما هو الوجود الفعلى بأن أمكننا أن نقول: هذا لاقى النجس، و كلّ ملاق للنجس نجس، فهذا نجس، و هذا منتف مع فرض استحاله الموضوع و تبدل الوجود الفعلى و عدّه عرفا وجودا مغايرا للوجود الأوّل.

نعم كلام البعض المتقدّم ذكره من الفرق بين النجس و المتنجس صحيح فى بعض الموارد و هو صورته انقلاب العنوان إلى عنوان آخر مع عدم الوصول إلى حدّ الاستحاله و تبدل الحقيقه العرفيه و إن كان محلّ كلامه هو الاستحاله، مثلا إذا علّق الشارع حكم النجاسه العيئيه على عنوان الخمر فزال و تبدل بالخلّ فالدليل قاصر عن شموله، نعم لا مانع من الاستصحاب، و هذا بخلاف ما إذا لم يجعل الخمر نجسا ذاتيا، و لكن تنجس عرضا بالملاقاه ثمّ تبدل خلا، فإنّ الدليل هنا واف بنجاسته من غير حاجه إلى الاستصحاب.

فإن قلت: لو صنع لبن نجس العين سمنا، فكيف تحكمون بنجاسته مع زوال العنوان عنه بنفس دليل نجاسه الكلب و الخنزير.

قلت: وجهه أنّ النجاسه لم يعلّق بعنوان اللبن من حيث أنّه لبن، بل بالكلب و الخنزير و الأجزاء المنفصله منهما، و هذا و إن صار سمنا لا يخرج عن كونه من الأجزاء المنفصله منها.

نعم لو كان الحكم فى الدليل معلقا على عنوان اللبن لتوقّفنا عن الحكم بعد صيرورته جينا أو سمنا، و لكن لا نتوقّف فى اللبن المتنجس؛ لأنّ ذلك ليس مغير الحقيقه العرفيه، بل يعدّ من اختلاف الحالات و الطوارى مع محفوظيه الموضوع، و قد قلنا: إنّ هذا المقدار كاف فى دليل المتنجس.

و حاصل الكلام أنّ الفرق بين النجس و المتنجس فى باب الاستحاله غير صحيح، و فى باب الانقلاب صحيح بحسب الدليل و إن كان لا فرق أيضا بحسب أصل الحكم بالنجاسه بالأعمّ من كونه بالدليل أو بالاستصحاب.

لا إشكال في عدم حجتيه الاستصحاب مع وجود الدليل الاجتهادي، لكن لو ورد عام و خرج منه فرد في زمان و شكّ فيه في ما بعد ذلك الزمان فهل يرجع فيه إلى عموم العام، أو إلى استصحاب حكم المخصّص؟ فيه خلاف بين إمامي الفن المحقّق الثاني و الشيخ العلّامة الأنصاري أعلى الله مقامهما، فذهب الأوّل إلى الأوّل و الثاني إلى الثاني.

و لا بدّ أوّلا من تحرير محلّ النزاع، ثمّ التكلّم بما يقتضيه المجال و على الله التوكّل في كلّ حال، فاعلم أنّه لا كلام في ما إذا كان المخرج يخرج الفرد بالعنوان، كما لو وجب على كلّ مكلف الصلاه الرباعيّه، ثمّ أخرج الدليل المنفصل عنوان المسافر، فكان زيد يوم الجمعة حاضرا، ثمّ صار يوم السبت مسافرا، ثمّ عاد يوم الأحد حاضرا، فلا شكّ لأحد في أنّ المرجع هو عموم العام دون الاستصحاب.

فمحلّ الكلام ما إذا لم يكن للدليل المخرج اعتبار عنوان، بل إنّما أخرج ذات الفرد في زمان خاصّ مع السكوت عمّا بعده.

و حينئذ نقول: حال المتكلّم بالعام بالنسبه إلى الزمان لا- يخلو من أحوال؛ لأنّه إمّا أن يلاحظ أجزاء الزمان بنحو التقطيع، و إمّا يلاحظها بنحو الوحده و الاستمرار و كونه شيئا واحدا و على الأوّل إمّا يلاحظ أجزاء الزمان قيودا في الموضوع أو في المحمول، و إمّا يلاحظها ظروفًا للنسبه الحكميّه، فالأوّل كأن يقول:

كلّ عالم في كلّ زمان أكرمه، بحيث ينظر إلى زيد في يوم الجمعة بنظر وراء النظر إليه في يوم السبت، و الثاني كأن يقول: إكرام كلّ يوم لكلّ عالم واجب، بحيث جعل كلّ إكرام يوم مصداقا ورائه في يوم آخر، و الثالث كأن يقول: إكرام العلماء واجب في كلّ يوم، فكأنّه قال: هذه النسبه الانشائيّه يتجدّد كلّ يوم يوم، فقضيّه يوم الجمعة غير قضيّه يوم السبت و هكذا.

إذا عرفت ذلك فمحلّ الكلام ما إذا لم يكن الزمان بأحد هذه الأنحاء ملحوظا له، أعني بأنحاء التقطيع بجمعها، بل إنّما قال: أكرم العلماء مثلا، فحينئذ إذا خرج زيد

العالم لا- بعنوان من العناوين فى يوم الجمعة مثلا- فشكّ فى يوم السبت فمختار المحقق هو الرجوع إلى العام، ومختار شيخنا عدمه.

أمّا تقريب كلام الأوّل فهو أنّ المفروض أنّ الحكم تعلّق بالطبيعه بلحاظ الوجود السارى دون صرف الوجود الذى يقنع فيه بفرد واحد، وذلك بقضيّه المقدمات، فكما أنّ قضيّه السريان الأحوالى التى يقتضيه المقدمات أنّه إذا خرج حال يوجد بمقتضاها، فى غيره، فكذلك الحال فى السريان الزمان الذى هو أيضا بمقتضاها لا بالعموم الوضعى على ما هو مفروض محلّ الكلام، فلا فرق فى المقامين فى الأخذ بالإطلاق فى ما سوى المقدار المتيقّن من التقييد المنفصل، فنقول: إنّ الزيد المقيّد بما سوى يوم الجمعة مثلا حكمه بنحو السريان الزمانى وجوب الإكرام، ومقتضاه كونه فى يوم السبت واجب الإكرام.

و أمّا تقريب مرام الشيخ الذى هو العمده فى المقام و محلّ التشاجر بين الأعلام، فنقول و بالله الاعتصام: إنّ شيخنا الاستاد العلامة أدام الله على جميع المسلمين و لا سيّما المحضّلين أيامه ذكر وجهين لذلك.

الأوّل: أن يقال أنّ الأخذ بالإطلاق إنّما هو فى موضع كان فى البين ملحوظ فشككنا فى أنّ الزائد عليه هل له مدخل أو لا؟ و مفروض كلامنا أنّه لم يتعلّق بجنس الزمان لحاظ من المتكلّم أصلا.

توضيحه أنّ الحكم تاره يعلّق على الطبيعه باعتبار صرف الوجود، وهذا لا يقتضى أزيد من فرد ما فى زمان ما، و ليس هذا محلا للكلام، و اخرى يعلّق على الطبيعه بلحاظ سريانها، أعنى أنّ المنشئ ينشئ الإيجاب فى طبيعه الإ-كرام و يجعله لازم وجود ماهيته، نظير لازم الوجود للماهية فى التكوينيّات، مثل حراره النار، فكما أنّ النار الكبيره حرارتها أشدّ و النار الصغيره حرارتها أضعف و تسرى الحراره معها أينما سارت و تجرى معها فى الزمان، كذلك الأمر أيضا جعل الوجوب لوجود طبيعه الإكرام أيضا لازما لوجود ماهيته بحيث لا ينفكّ عنه، و لازم هذا قهرا أن يجرى معها بجريان الزمان و يدوم معها بدوامه، لا أنّ الدوام أو جنس الزمان وقع تحت لحاظ منه، و إجراء المقدمات و الأخذ بها فرع للحاظ، لا لوصف الإطلاق،

بل لما يزيد توسعته، مثل جنس الزمان فى المقام، فإذا لم يكن جنس الزمان ملحوظا فمن أين لنا الحكم بإطلاقه و التسويه بين أجزائه، هذا.

و لكنّه دام ظلّه استشكل فى هذا الوجه بأنّ الجعل الإنشائى الذى ينتزع منه السريان الزمانى و يكون هو لازما قهريًا له يكون بحسب مرحله الاستعمال محفوظا، و التقييد إنّما هو وارد على اللبّ، فلا- نحتاج إلى لحاظ الزمان، بل يكفينا لحاظ الطبيعه بنحو السريان الذى هو ملزوم للسريان الزمانى.

الوجه الثانى: أن يقال: إنّ الزمان أيضا ملحوظ باللحاظ الإطلاقى، كالأحوال، إلا أنّ بينهما فرقا من حيث إنّ الأحوال بذاتها أشياء متبدّده متعدّده، فيلزم من تسريه الحكم إليها تعدّد الحكم و انحلاله أيضا، فإذا ورد التصرّف فى لبّ بعض هذه الأحكام فأصالة التطابق بالنسبه إلى باقى المنحلّات محفوظه، و أمّا أجزاء الزمان فليست أشياء متعدّده فى نفسها، ألا ترى أنّ الزيد فى اليوم ليس بغيره فى الأمس و الغد، و المفروض أنّ المتكلم أيضا لم يقطعها فى اللحاظ، فهى باقيه على وحدتها خارجا و ذهنا.

فكما أنّ الزيد شخص واحد بمرور الزمان لا يثلم وحدته، كذلك قضيه أكرم العلماء المنحلّ إلى: أكرم زيدا و أكرم عمروا و هكذا، أيضا كلّها أحكام واحده لا- يثلم وحده كلّ من هذه الأحكام بمرور الزمان و إن كان فى كلّ جزء من الزمان له أثر الأحكام المستقلّه، بمعنى أنّه له بحسب أجزاء الزمان إطاعات و عصيانات، و لكن لا يضرّ هذا بوحدته، فإنّ تعدّد الأثر لا يضرّ بوحدته المؤثر.

و حينئذ فليس لنا أحكام عديده حتّى نقول: إذا تبين مخالفه بعضها مع الجّد فأصالة التطابق فى الثانى محفوظه، بل إنّما هو حكم واحد كوحده موضوعه، فكما إذا قتل الزيد فى زمان فليس لحياته فى اليوم البعد أثر، كذلك إذا مات حكمه فى زمان أيضا لا يبقى لمؤثره الأوّل تأثير فى ما بعد، بل يحتاج إلى مؤسّس جديد، بل نقول: لو لوحظ مثل هذه الوحده فى جانب الموضوع أيضا مثل أن يلاحظ العشره بما هى واحده و شىء واحد و علّق عليها حكما، فعلم عدم الحكم فى شىء من تلك الأشياء العشره.

فيجىء هنا ما ذكره القائل بعدم حجّيه العام المخصّص في الباقي من استكشاف عدم الاراده الاستعماليه للعموم من الابتداء، ثم بعد عدم إرادته الأمر دائر بين المراتب الأخرى، وكلها متساوي النسبه إلى المعنى الحقيقي، وليس أقربها كما أقربها انسا، وهو المعبر في علاقه المجازيه، فيجرى في هذا الموضوع أيضا نظير هذا الكلام.

نعم يبقى على هذا علينا الإشكال بأنه لا- يبقى وجه للتمسك بالعام بمجرد خروج فرد من الأفراد عن تحته في شيء من أزمته عمره، سواء من الابتداء أم الوسط أم الآخر، فلا- يجوز في منقطع الأول أيضا التمسك للأزمته المتأخره، ولا في منقطع الآخر للأزمته المتقدمه لعين ما ذكرت من عدم إمكان حفظ ذلك المعنى الوجداني أصلا، إلا إذا لم يخرج من أجزاء الزمان من أول عمر الفرد إلى آخره شيء أصلا.

غايه الأمر أنّ أصله العموم الفردي مقتضيه لعدم خروج الفرد بالمره عن تحت الحكم؛ لأنه إذا دار الأمر بين ورود التصرف على الظهور الإطلاقي أو وروده على العموم الفردي، فحيث إنهما في كلام واحد، والأول متقوم بعدم البيان المتصل، فالعموم مقدّم بمراعاة عدم ورود التخصيص عليه، ويصير قرينه لورود التصرف على الإطلاق، فمقتضى ذلك أنّ الفرد المذكور يكون داخلا تحت الحكم ولو في زمان ما من عمره، وليس على ما زاد من ذلك دليل؛ لأنه فرع إمكان تقييد الإطلاق.

و بالفرض أنّه أمر واحد غير قابل للتقطع و التجزى كنفس الفرد في أزمته عمره، ولكن الحق على ما أفاده شيخنا الاستاد دام ظلّه العالی في مجلس البحث- على خلاف ما كتبه في الدرر- هو الفرق، و حاصل ما ذكره في وجهه أنّ الحاكم و المنشئ لم يلحظ في إنشائه مبدءا و لا منتهى، و إنّما جعل الحكم متعلّقا بالموضوع و لم يقيده بزمان، و لازم هذا هو السريان بسريان الزمان.

و هكذا في ما إذا لاحظ الزمان بنحو الاستمرار مثل قوله: دائما أو مستمرا، فإنه أيضا ليس فيه تعيين المبدءا و المنتهى، و إنّما يتعيّن قهرا من عدم وجود المخرج، فإن لم يرد مخرج لا في أول عمر الفرد و لا في آخر عمره استوعب الحكم قهرا جميع عمره، و إن وجد في أوله أو في آخره انقطع من الاستمرار مقدار زمان المخرج من

أوله أو من آخره، فيتعين المبدأ في الأول قهراً من أول انقضاء زمان الخروج، والمنتهى في الثاني في ما قبل زمان حدوثه، وأما إذا حدث في وسط عمر الفرد فليس لنا عموم يقتضى الشمول للفرد مرّة أخرى، والشمول في المرّة الأولى قد حصل مقتضاه في ما قبل حدوث المخرج.

و بالجمله، حاصل إشكال المستشكل أنّ مقدار زمان الخروج من الأول في منقطع الأول و مقداره من الآخر في منقطع الآخر يكون بتقييد في إطلاق أكرم العلماء، وبالفرض إطلاقه يفيد معنى واحداً و هو من أول الفرد إلى آخره و ليس لنا إطلاق آخر، نعم لنا عموم فردى لا إطلاق له و هو يقتضى أنّاً ما، و أمّا الاستمرار فهو ببركه الإطلاق المفروض القطع بعدم إرادته.

و الجواب أنّ الإطلاق إنّما اقتضى من أول الفرد إلى آخره بواسطة عدم المخرج، و إلاّ فليس فيه تعرّض للأول و الآخر.

و إن شئت قلت: إنّنا بأصالة العموم إنّما نحز الإرادة الجديّة، و إلاّ فالإنشائيّة في كلّ فرد مقطوع لا يحتاج إلى إجراء الأصل، و هذا الحكم المستفاد في الفرد من بركه أصالة العموم ليس فيه تقييد بزمان دون زمان، و لازم عدم تقييده بزمان هو أنّه متى دخل الفرد تحت هذا الحكم الجديّ بقى في سلسله الزمان، و بعد انقضاء المخرج في منقطع الأول يكون الفرد داخل كما يكون كذلك قبله في منقطع الآخر، و لازم ذلك استيعاب ما عدى زمان المخرج في القسمين.

و أمّا عدم اندراج الفرد في منقطع الوسط بعد انقضاء زمان المخرج فلاجل عدم أصالة عموم أخرى غير ما أجريناه من الأول، و أمّا وجه اندراج الفرد في منقطع الأول متصلاً بزمان انقضاء المخرج لا متراخياً فهو الوجه الذى اقتضى اندراج الفرد من أول وجوده في ما إذا لم يكن مخرج له أصلاً، لا أولاً و لا آخراً و لا وسطاً.

فإن قلت: إنّّه باقتضاء الإنشاء، قلت: كلاً، بل الإنشاء في ظرف الزمان، و هو غير إنشاء المقيّد بالزمان، فلا يبقى إلاّ أنّه شمول قهرى من جهه وجود المقتضى و عدم المانع، و هو بعينه موجود بعد زمان انقضاء المخرج في منقطع الأول.

مقدمه: قد يتوهم من قولهم فى مقام تصحيح بعض الأجزاء بالأصل و بعضها بالوجدان أنه إن كان اعتبارها بنحو التركيب جاز، و إن كان بنحو التوصيف و التقييد لم يجوز، فرّما يتوهم من هذا الكلام أنّ موضوع النجاسه هو الماء الملاقى للنجس مع عدم الكريهه، بحيث يعرض النجاسه على المجموع فى عرض واحد.

و هو توهم بارد، بل المقصود من قولهم اعتبار التركيب أنّ الموضوع هو الماء الملاقى فى حال عدم الكريهه لا بوصف عدمها، فلو لاقى اليد النجسه الماء وجدانا و استصحب عدم كريتته فإن اعتبر عدم الكريهه فى التنجس حالا جاز، و إن اعتبر وصفا لم يجوز.

و ليس المراد بالحال هو الحال النحوى أعنى ما عبّر عنه فى الألفيه بقوله:

«الحال وصف فضله منتصب» فإنه أيضا وصف لذى الحال، و قد اعتبر أتصافه به، مثلا إذا قيل: لو مات الميت و الحال أنّ عليه الدين فكذا، أو تولّد الولد حالكونه حيا فكذا، فلا يجوز ضميمة استصحاب الحياه و الدين إلى الولاده و الموت الوجدانيين، لعدم إحراز الاتصاف إلا على الأصل المثبت، نعم قد تصوّرنا وجها لجريانه بإرجاعه إلى إسقاط الوصف، لكنّ الكلام الآن مع الغضّ عنه و المماشاه على طريقه القوم.

بل المراد به هو ما يعبّر عنه فى الفارسيه ب«گاه و هنگام» أعنى أنه إنّما اعتبر مجرد أن يكون زمان واحد مجمعا للأمرين، أعنى الملاقاه و عدم الكريهه، بدون ملاحظه لزائد على هذا.

فكلّ موضع اعتبر أحد الشيين فى حال الشىء الآخر بهذا المعنى جاز إثبات أحدهما بالأصل و الآخر بالوجدان، سواء كان ذلك بنحو مفاد كان التامه، أعنى

ص: ٦٠٧

اعتبر مجموع الأمرين بما هو شيء واحد كالملاقاه في حال عدم الكريه، أو بنحو مفاد كان الناقصه أعنى اعتبر أحد الأمرين مفروغا عنه و اعتبر كونه في زمان الآخر، كالملاقاه المفروغه المعتبر كونها في حال عدم الكريه.

ففى كل من الصورتين جاز استصحاب عدم الكريه و جزه إلى حال الملاقاه، فإن المجموع المركب بعنايه الشىء الواحد أو بعنايه الشيين متحقق بعضه بالأصل و بعضه بالوجدان، فلا يبقى مجال لجريان الأصل فى المركب، أعنى أنه لم يكن أزلا، فالآن كما كان، لأن الشك فيه مسبب- كما فى كل مركب- عن الشك فى أجزائه، فإذا جرى الأصل المنقح للسبب لا يبقى للمسبب مجال.

فإن قلت: هذا على تقدير الاعتبار بنحو كان التامه- أعنى الملاقاه الخاصه موضوعا لأثر النجاسه- حسن، و أما على تقدير الاعتبار بنحو كان الناقصه- أعنى أن الملاقاه المفروضه الوجود اعتبر كونها فى حال الكريه موضوعا للأثر المذكور- فلا نسلم جريان الاستصحاب فيه لا بلحاظ مجموعه و لا بلحاظ جزئه.

أمّا الأول فلعدم الحاله السابقه؛ إذ فى أى زمان كنّا عالمين بحال هذه الملاقاه المعينه من حيث كونها فى زمن عدم الكريه و عدمه حتى نستصحبه فى اللاحق؟.

و أمّا الثانى فلمنافاته مع ما قلتم فى مثل هذه القضيّه أعنى مفاد كان الناقصه من أن جزّ العدم الأزلى بالاستصحاب إلى حال الموضوع المحرز بالوجدان لا يتحقق لنا القضيّه المذكوره، مثلا جزّ عدم القيام إلى حال وجود الزيد المفروغ لا يحقق لنا قضيّه زيد ليس بقائم، فكذا فى المقام جزّ عدم الكريه إلى زمان وجود الملاقاه لا يحقق لنا قضيّه الملاقاه كائنه فى حال عدم الكريه، و بيان ذلك فى محله.

قلت: أمّا ما ذكرت فى عدم جريانه فى المجموع لأجل عدم الحاله السابقه فمتين، بل الحاله السابقه على الخلاف متحقق، بمعنى أنه بعد الغض عن استصحاب الجزء نقول: الأصل عدم تحقق هذا المجموع المركب، أعنى القضيّه بموضوعها و محمولها، فإنها حادثه و لم تكن فى الأزل، فيرفع أثر التنجس بارتفاع موضوعه.

و أمّا ما ذكرت من عدم الجريان فى الجزء ففيه أن هذا الكلام غير مناف مع ما

قرّناه فى محلّه؛ لأنّ العدم الأزلى فى موضوع الماء له حاله سابقه متيقّنه، و لم نقصد بالعدم الأزلى إحراز الاتّصاف فى الماء، و إنّما اريد جرّ هذا الاتّصاف بالعدم فى الماء الذى له حاله سابقه إلى زمان وجود الملاقاه لينتج جمعها فى الوجود فى زمان واحد، فيقال: هذا الماء غير كترّ بحكم الاستصحاب، و هذه ملاقاه للنجاسه فى زمانه، فقد اجتمع كلا جزئى الموضوع.

إذا عرفت هذه المقدّمه فنقول فى الحادثين المشكوك تقدّم أيّهما و تأخر أيّهما كالكريّه و الملاقاه للنجاسه الحادثين كلاهما فى الماء و لم يعلم السابق منهما، فلا يدرى أ هو نجس أم طاهر: يفترق الحال فى جريان الاستصحاب و عدمه بين صورتى الجهل بكلا- التاريخين و العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر، و كذا بين اعتبار خصوصيّة عدم الكريّه حالا للملاقاه فى جانب النجاسه، و عدم الملاقاه حالا للكريّه فى جانب الطهاره، و بين اعتبارهما و صفتين لهما أعنى الملاقاه المقترنه بعدم الكريّه، أو الكريّه المقرونه بعدم الملاقاه.

فعلى تقدير دخاله وصف الاقتران لا يجرى إلّا استصحاب عدم هذا المجموع؛ لأنّ الخصوصيّة مشكوكه و لو كان أصل الوجود معلوما، من غير فرق بين الاعتبار بنحو مفاد كان التامّه أو الناقصه، و من غير فرق أيضا بين مجهولى التاريخين و المجهول أحدهما، و هذا واضح.

و على تقدير الدخاله بنحو الحائيّه لا إشكال أيضا فى احراز وجود هذا المجموع جزء بالأصل و جزء بالوجدان، من غير فرق بين مفاد كان الناقصه أو التامّه فى خصوص المجهول أحد التاريخين فى خصوص مجهولهما، و أمّا معلومهما فليس فيه شكّ كما هو واضح، نعم لو فرض عدم إجراء الأصل فى هذا الجزء لعلّه من العلل، نرجع إلى أصله عدم المجموع أيضا، كما هو أيضا واضح.

و أمّا فى مجهولى التاريخ بناء على الاعتبار بنحو الحائيّه فلا- غبار على إحراز المجموع أيضا، سواء اخذ بنحو كان التامّه أو الناقصه، جزء بالأصل و جزء بالوجدان من جهه المثبتيّه كما مرّ تقريبه فى المقدّمه.

نعم هنا إشكال آخر وهو كون المورد شبهه مصداقيه لنقض اليقين بالشك أو لنقض اليقين باليقين كما هو مبين في محل آخر، فلا مجرى للأصلين في الجانبين أصلا، لا أنهما يجريان و يتعارضان.

نعم هذا حال الأصلين الجاريين في مجموع القضيتين، لكونهما معدومتين في الأزل، أعنى قضيه الملاقاه كانت في زمن عدم الكريه، و بارتفاعها يرفع أثر النجاسه، و قضيه الكريه كانت في زمن عدم الملاقاه و بارتفاعها يرفع أثر الطهاره، فيتعارضان، هذا هو الحال في الحادثين الذين ليس أحدهما ناقضا للآخر كما مر من المثال.

بقي الكلام في الناقضين كالحديث و الطهاره إذا علم بحدوث كليهما و لم يعلم المتقدم منهما، فنشك لأجله في الحال الفعلية، فقد يتوهم أن الاستصحاب في كل من الحدث و الطهاره جار في حد ذاته، غايه الأمر أنهما يتعارضان.

و ليعلم أن محل الكلام ما إذا لم يعلم الحاله السابقه مع معلوميه تحققهما بوصف الناقضيه، فإنه حينئذ لا يبقى شك في الحال الفعلية؛ إذ على تقدير كون الحاله السابقه هي الطهاره يعلم أنه طاهر، و على تقدير كونها الحدث يعلم أنه محدث، كما هو واضح.

فمحل الكلام ما إذا لم تكن حاله سابقه معلومه، أو كانت و لم يعلم وصف ناقضيه السابق منهما، بأن احتمل أنه كان الوضوء على الوضوء، أو الحدث على الحدث. و حينئذ نقول: الحق عدم الجريان الذاتى لوجوه ثلاثه و إن كان الظاهر رجوعها إلى الواحد.

أحدها: أن المعبر في الاستصحاب أن يكون في البين شك بمقدار عمر زائد على مقدار عمر متيقن للمستصحب، و هاهنا ليس الأمر هكذا؛ إذ كل من الحدث و الطهاره معلوم محدود عمره لا يزيد و لا ينقص، فإننا نعلم أن طول مدّه السابق منهما مثلا خمس ساعات، و اللاحق أربع، فعلى تقدير اللحق لا نحتمل الزيادة، و على تقدير سبق أيضا لا نحتمل الإضافة على عمر كل منهما على المقدار الذى نعلمه.

ثانيها: أنَّ المعبر في الاستصحاب أن يكون الشك في ارتفاع المستصحب وبقائه في زمان واحد، و هو هنا منتف؛ إذ كل من الحدث و الطهاره لا- نحتمل ارتفاعه حالا، كما لا نحتمل بقاءه في رأس الساعه السادسه في المثال، بل نحتمل بقاءه هنا و ارتفاعه هناك، و في سائر المواضع هذا المعنى متحقق و لو دفعه، كما في الحيوان المرّد بين البقّ و الفيل، فإنّه في آخر الزمان الذي هو آخر عمر البقّ نحتمل البقاء و الارتفاع، فنجرى الاستصحاب، و هو بوحدته كاف لجميع الأزمنه المتأخره، و لا يحتاج إلى إجراء مستقلّ بالنسبه إلى كل جزء جزء من الزمان.

ثالثها: إنّه لا بدّ في الاستصحاب أنا إذا رجعنا قهقري وردنا من حاله شكنا إلى حاله اليقين بالوجود في استصحاب الوجود، و إلى حاله اليقين بالعدم في استصحاب العدم، و لو كان يقينا تقديرياً مرّداً بين زمانين، كما في استصحاب الحدث في ما إذا علم بتحقيقه إمّا في الساعه الاولى و إمّا في الثانيه، و لكن شكّ على كلّ تقدير في بقاءه إلى الثالثه، بل يحتمل زواله عقيب حدوثه بسرعه، فإنّا حينئذ و إن كنا لا نصل إلى زمان اليقين بالوجود التفصيلي، و لكن نصل إلى الإجمالي.

و هذا المعنى في المقام مفقود، فإنّا و إن كنا شاكين في الحدث و عدمه، و لكن لا يصل هذا الشكّ بطريق القهقري إلى زمان يقين و لو مرّد بين زمانين؛ إذ على تقدير لحوق الحدث لا نشكّ في بقاءه، و على تقدير تقدّمه لا نشكّ في ارتفاعه.

نعم هذا المعنى الذي ذكرنا في مثال الحدث المتقدم متحقق في ما نحن فيه بالنسبه إلى جامع الحدث و الطهاره لو كان بينهما جامع، و لكن لا- جامع بينهما، و إمّا بالنسبه إلى شخص كلّ منهما فلا يتحقق فيهما شكّ و يقين متّصل ذلك الشكّ بذلك اليقين؛ إذ مع تقدير اليقين في الزمان اللاحق لا يبقى شكّ، و مع الغضّ عن هذا التقدير يتحقق الشكّ، و لكن لا يتّصل باليقين أبداً، بل جميع الأزمنه مستوعب بحال الشكّ و التردّد؛ لأنّ المعبر حال إجراء الاستصحاب، لا ما تقدّمه من الأزمنه، و في هذا الحال إذا نظرنا إلى الأزمنه السابقه فكّلها يكون حالنا فيه مرّداً بين الحدث و الطهاره كهذا الحال.

نعم كان في موطنه لنا يقين بالحدث و يقين بالطهاره، لكنهما فعلا زالا و تبدّلا بالشك، و المعيار هو الحال الفعلى.

إشكال: و هو أنّ من المقرّر عندهم جواز استصحاب الطهاره للمصلّى و عدم الإشكال فيه بأنّه مثبت؛ لإحراز تقيّد الصلاه و اتّصافها بكونه حاصله عن طهاره، فلا يعلم الفرق بينه و بين استصحاب عدم لبس جزء الغير المأكول و إن اعتبر قيدا فى الصلاه، و كذا فى استصحاب حياه الولد إلى حال الولاده لإثبات إرثه، و استصحاب دين الميت إلى زمن الموت، فيقولون: لا يثبت بهذه الاصول اتّصاف الصلاه بكونها واقعه فى جزء غير المأكول، و اتّصاف الولاده بكونها فى حال الحياه، و اتّصاف الموت بكونه فى حال الدين.

و حاصل الإشكال أنّ كلّ شىء فرض فى الخطاب مفروغا بمعنى أنّه لم يحمل إيجاداه على المكلف، بل أو كل إلى أسبابه، مثل ذات المكلف فى قوله: أيّها المكلف افعل كذا، فهذا الشىء متى اعتبر فيه قيد فاللازم أن لا يتعلّق به التكليف الذى يتعقّب هذا الشىء، فمتى اعتبر فى قوله: أيّها المكلف خصوصيّة فاللازم عدم إحاطه التكليف بهذا الخصوصيّة، بل يكون المكلف الواقع تحت الخطاب مكلفا مخصوصا، كما هو الحال فى أيّها المكلف المسافر قصير، فإنّ تكليف قصير لا يحيط بوصف المسافر، كما لا يحيط بموصوفه، فإن كان قيد الطهاره فى الصلاه من هذا القبيل فاللازم أن لا يجب تحصيله، بل يكون الوجوب مخصوصا بمن يتّصف به اتّفاقا.

نعم يمكن وقوعه تحت تكليف مستقلّ نفسى و لو للغير، لكنّه خلاف المحقّق المسلم من كونه مكلفا به تكليفا غيريّا، و هو لا يمكن إلاّ بملاحظه القيد فى جانب الفعل، بأن يقول: أيّها المكلف افعل الصلاه المخصوصه بكونها فى حال طهارتك.

نعم لو كان المحلّ الآخر غير الفعل أيضا ممّا يجب تحصيله، كأن يجب تحصيل اللباس و يعتبر فيه قيد، لا- مانع من جريان الاستصحاب فيه؛ فإنّ استصحاب طهاره اللباس يفيد أنّ الصلاه فى هذا اللباس بمنزله الصلاه فى اللباس الطاهر، فلو كان الخطاب هنا أيضا هكذا، بأن يجب تحصيل صلاه صادرة من فاعل طاهر بحيث كما يجب

تحصيل الصلاه يجب تحصيل الفاعل أيضا و لو بالإجاره و التسبيب كان أيضا جريان الاستصحاب بلا مانع.

لكن العمده هو أنّ المحلّ أعنى الفاعل قد اخذ موردا للخطاب و مفروغا عنه، فلا يقع التكليف إلا متعلّقا بما بعده، فكلمّا اخذ فيه من الصفات، لا محاله يقع التكليف متعلّقا بما بعده كالموصوف، فالمحيص منحصر في أن يلاحظ قيّدا في نفس العمل الصلاتي فيقال: أيّها المكلف افعل الصلاه عن طهاره، و لا يصحّ: أيّها المكلف الطاهر افعل الصلاه.

و إذن فيرد الإشكال بأنّه ما الفرق بين هذا المورد حيث تسالموا على جريان الاستصحاب، بل و قد ورد فيه النصّ، و بين الموارد الأخر التي اخذ القيد في نفس الموضوع، حيث يقال: إنّ استصحاب القيد إلى حال الموضوع لا يثبت اتّصاف الموضوع بذلك الوصف، كما في قيد عدم وقوع الصلاه في جزء غير المأكول و تقييد ولاده الولد في إرثه بكونه حيّا، و تقييد الموت في الحكم بصرف التركه في الدين بكونه في حال الدين؟.

و يمكن التخلّص عن إشكال المثبتيه في جميع تلك الموارد بأنّه إنّما يلزم الإشكال لو اريد بالأصل إثبات المتّصف أو الاتّصاف، و لكن يمكن إجراء الاستصحاب بدون توسيط ذلك و الانتفاع به.

توضيحه أنّه كما يكون من مصحّح جريان الاستصحاب كون المورد بنفسه مجعولا- و كونه ذا أثر مجعول بلا- واسطه، أو مع واسطه شرعيه و كونه مجعولا بتبع المنشأ كما في استصحاب الشرطيه، حيث ليست بنفسها مجعوله و لا لها أثر مجعول، فإنّ جواز الدخول في المشروط عند حصول الشرط أثر عقلي، و لكنّها بالمنشأ تناله يد الجعل، كذلك يكون من مصحّحات جريان الاستصحاب كون المورد قابلا للتصرف الشرعي، بأن يكون معنى عدم نقضه عملا إسقاطه عن المكلف في بعض الموارد، كما في استصحاب الطهاره أو تحميلة عليه في بعض آخر، كما في استصحاب الحدث، فإنّه قد تحقّق للمكلف في هذين الموضوعين يقين سابق و شكّ لاحق، و

كان يعمل في حال يقينه بها عملاً- وهو كونه آتياً ببقية المأمور به في الأول و بها مع الطهاره في الثاني، فالشارع بلسان: أبق عملك الذي كنت تعمله في حال اليقين بهذين يسقط القيد عن العمل في صورته استصحاب الطهاره و يضيفه إليه في صورته استصحاب الحدث، وهكذا الحال في سائر الموارد الأخر.

و الحاصل لا إجماع إلى انتهاء الأمر إلى إثبات الموضوع المتّصف في قابليته المورد لشمول دليل لا تنقض، بل الدليل واف بنفس اجرائه في القيد بدون الانتهاء المذكور، إذ لا يعتبر في شموله إلا وجود العمل المربوط بالشرع مع وجود قابليته المحلّ للتصرف الشرعي بأحد أحواله، و قد فرضنا حصولهما بالنسبه إلى نفس القيد، فلا حاجه إلى إثبات المتّصف أو الاتّصاف به.

نعم قد يكون الوجود الاستصحابي للقيد غير كاف إمّا للتكليف (1) بالبقية، و إمّا لتحقق عنوانه، توضيح ذلك أنّ بعض التكاليف لا يقنع فيها بالوجود الأصلي، بل و لا بالوجود الأماري، بل لا بدّ فيها من وجود الموضوع تحقيقاً مثل تكليف تقبيل اليد، فإنّه لو شهدت البيئه أيضاً بالحياه لا- يتوجّه إلى المكلف تكليف «قتل» فضلاً عن قيام الأصل على الحياه، و ذلك للشكّ في مقدوريته بدون القطع الوجداني.

و بعضها يكون كذلك لأجل تقوّم عنوان التكليف بالوجود الحقيقي، و ذلك مثل عنوان القتل لو وقع مورداً لتكليف، فرأينا جثّه ملقاه على الأرض و شككنا في حياتها و موتها، فقدّها رجل نصفين، فلا يمكن استصحاب الحياه إلى زمان الضرب نصفين؛ لأنّ القتل ليس عبارته عن الضرب في حال حياه المضروب، بل هو إزهاق للروح الحقيقي، و لا يكفي الروح الاستصحابي.

و الفرق بين هذا المثال و المثال السابق أنّ الأماره هنا لو قامت على الحياه كانت مفيده لإثبات القتل، بخلافها هناك كما عرفت.

و حينئذ نقول: يمكن أن يكون إشكالهم في استصحاب حياه الولد حين انفصاله

ص: ٦١٤

لإثبات إرثه من هذه الجبهة، لا لعدم إثبات الاتّصاف، وذلك لأنّ مفهوم الإرث و الوارثيه قد اخذ فيه كون الشخص حيًا، لا أنّه عباره عن انتقال مال إلى شخص مطلقًا، غايه الأمر شرط وجوده و وقوعه الحياه، بل في حاقّ معناه و مفهومه قد اخذ قيد الحياه، فهو كعنوان القتل في المثال الثاني من المثالين.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّا لم نعثر بعد التأمّل على وجه لما قالوه من الفرق بين القيد المأخوذ في الفاعل و المأخوذ في الفعل و إن كنّا نعتقده سابقًا.

كلام صاحب الكفايه في المقام

في الكلام على مرام الكفايه في الحادثين المجهول تقدّم أيهما و تأخر الآخر، فإنّه قدّس سرّه قسّم الموضوع إلى أنحاء يختلف باختلافها الحال في جريان الاستصحاب و عدمه و في وجه عدم جريانه.

منها: أن يكون الموضوع هو الوجود المتّصف لكلّ منهما بعنوان التقدّم أو التأخر أو التقارن بالإضافة إلى الآخر، فإن كان بنحو مفاد كان التامّه فالاستصحاب جار في مجهولى التاريخ و فى المجهول أحدهما، و يتعارضان، و إن كان بنحو مفاد كان الناقصه فلا حاله سابقه لهذا الاتّصاف فى الوجود المفروغ عنه، فلا استصحاب أصلا فى شىء من مجهولى التاريخ و شىء من المجهول أحدهما.

و منها: أن يكون الأثر للعدم فى زمان الآخر، و هذا على قسمين:

أحدهما: أن يعتبر الاتّصاف بهذا العدم فى الوجود بأن يكون الأثر للوجود المتّصف بالعدم فى زمان، فهذا أيضا لا حاله سابقه فيه للوجود المفروغ حتّى يستصحب.

و ثانيهما: أن لا- يعتبر الاتّصاف به فى الوجود، بل كان الموضوع نفس العدم فى زمن الآخر، و فى هذا القسم يختلف الحال فى مجهولى التاريخ و المعلوم أحد التاريخين، فلا مجرى للاستصحاب فى المجهولين، و له المجرى فى المجهول أحد

التاريخين بالنسبه إلى مجهولهما دون معلومهما.

أما عدم المجرى فى المعلوم من الأخيرين، فلأجل عدم الشكّ فى عدمه و وجوده فى زمان حتّى يستصحب، و أما عدم الجريان فى المجهولين، فلأجل عدم إحراز اتصال زمان الشكّ باليقين، بخلاف الحال فى المجهول التاريخ من المختلفين؛ فإنّ الاتصال فيه محرز.

و قد بين مرامه قدّس سرّه على سبيل الاحتمال شيخنا الاستاد دام ظلّه فى مجلس بحثه الشريف بأننا نعلم بأنّ الملاقاه مثلا إمّا حدث سابقا على الكريّه و إمّا العكس، فاستصحاب عدم الملاقاه إلى الزمان الواقعى لحدوث الكريّه غير جار؛ إذ زمان اليقين بعدم الملاقاه يحتمل فصله عن زمان شكّه بتخلّل حدوثها بأن كان زمان حدوثها أسبق من حدوث الكريّه، و على تقدير هذا يكون متعلّقا لعلمنا؛ لأننا نعلم إجمالا بحدوثها إمّا فيه و إمّا فى اللاحق، فإذا فرضنا ثلاثه آتات و كان الآن الأوّل زمان قطعنا بعدم كليهما، و الآن الثانى زمان القطع بواحد منهما، و الثالث زمان القطع بالآخر لا على التعيين، فاستصحاب عدم الملاقاه مثلا إلى الآن الثالث غير جائز؛ لاحتمال انفصال الآن الأوّل بحدوث الملاقاه فى الآن الثانى، فيكون نقض اليقين بعدم حينئذ نقضا باليقين بالوجود، لا بالشكّ، و هكذا الحال فى استصحاب عدم الكريّه.

و لا يخفى عدم رجوع هذا إلى مختاره دام ظلّه؛ لأنّه دام ظلّه يدعى ذلك بالنسبه إلى زمان العلم التفصيلى بوجود الملاقاه الأعمّ من حدوثها و بقائها على تفصيل مرّ فى ما تقدّم، و هذا كما ترى مبنى على ناقضيه العلم الإجمالى أيضا.

و على هذا فأورد عليه أوّلا بجريانه فى المجهول التاريخ من المختلفين أيضا؛ لأننا نعلم إجمالا بحدوثه إمّا قبل معلوم التاريخ، و إمّا بعده، فبجرّ عدمه بالاستصحاب إلى زمان معلوم التاريخ مشكوك كونه نقض اليقين باليقين أو بالشكّ؛ لاحتمال تقدّم حدوثه على حدوث المعلوم التاريخ.

و ثانيا بجريان نظيره فى أطراف العلم الإجمالى كالإناءين المشتبهين الذين

حالتهم السابقيه هي الطهاره مع القطع ببقاء الطهاره في أحدهما، و التبدل بالنجاسه في الآخر فإن استصحاب الطهاره في كل منهما غير جار فإن ترتيب اثر النجاسه على كلّ يحتمل كونه نقضا لليقين بالطهاره باليقين بالنجاسه، و يحتمل كونه مخالفه لليقين الفعلى الحاصل بالطهاره، فلا يحتمل كونه من مصاديق نقض اليقين بالشكّ.

بل و كذا الحال في ما نحن فيه؛ فإنّ الآنين الذين قطع بحدوث واحد لا بعينه من الملاقاه و الكريه في كلّ منهما يكون ترتيب أثر الوجود فيهما مرّدا بين كونه نقضا لليقين باليقين الفعلى، فلا وجه لاحتمال كونه نقضا لليقين بالشكّ.

و ثالثا بأنّ العلم الإجمالى غير قادح في صدق الشكّ، فإنّ اليقين التقديرى مع مشكوكيه التقدير يكون شكّا فعلا، و أمّا عدم جريان الأصل مع ذلك فلاحتمال انطباق زمان حدوث الآخر على زمان القطع التفصيلى بوجود المستصحب كما تقدّم بيانه.

و رابعا بأنّه قدّس سرّه في طيّ شرحه لمرامه ذكر إيرادا على نفسه بأنّنا نفرض أنّ هنا ثلاث ساعات، و الساعه الاولى نقطع بعدمهما، و الساعتان الاخرتان نقطع فيهما بحدوث الأمرين، غايه الأمر نشكّ في أنّ حدوث أيّهما في الساعه الثانيه، و حدوث أيّهما في الثالثه، فمجموع هاتين الساعتين ظرف الشكّ في الحدوث لكلّ منهما.

فذكر في الجواب تسليم ذلك لو كان المقصود هو استصحاب العدم في نفس أجزاء الزمان، و أمّا مع كون المقصود استصحاب العدم بالقياس إلى الآخر، فزمان الشكّ في خصوص زمان حدوث الآخر، لا مجموع الساعتين، هذا ما ذكره.

و أنت خبير بأنّه بعد فرض القطع بحدوث الأمرين مع الشكّ في التقدّم و التأخّر في هذين الآنين، فكيف يقول بإمكان جريان الاستصحاب إذا لوحظ بالنسبه إلى نفس الزمان إلى الآن الثانى منهما، و الحال أنّ من المقطوع فيه الوجود لكلّ منهما بالأعمّ من الحدوث و البقاء، و الأثر غير مرتّب على خصوص العدم في زمان الحدوث حتّى يقال: إنّ عنوان الحدوث مشكوك في كلا الآنين، بل مرتّب على الأعمّ منه و من البقاء.

فالإلصاف أنّ ما ذكره في الإيراد تأييد لما ذكرناه من التقريب لعدم جريان الاستصحاب فتذكر، هذا حاصل ما ذكره العلامة الاستاد دام ظلّه في هذا المقام.

و لكن ذبّ الإشكال عن وجه مرام المحقّق الخراساني طاب ثراه بعض الأفاضل الحاضر في مجلس بحث الاستاد دام ظلّهما، و حاصل بيانه لمرام المحقّق المذكور أنّ المحقّق المذكور لا يقول بأنّ العلم الإجمالي مناف لصدق الشكّ، بل مقصوده من جعل الاستصحاب في المجهولي التاريخ شبهه مصداقيه للا تنقض اليقين بالشكّ أنّ المفروض لمّا كان عدم ترتّب الأثر على العدم في نفس الزمان بلا إضافته إلى الآخر بل للإضافه أيضا مدخل في الأثر، فلا محيص عن ملاحظه الإضافه، و مع ملاحظتها لا يحرز اتّصال زمان اليقين بالعدم- و هو الآن الأوّل ما قبل الآنين- بزمان الشكّ، أعنى زمان حدوث الآخر الذي هو معروف الأثر، لا مطلق الزمان.

وجه عدم إحرازه أنّه يحتمل أن يكون هو الآن الثاني من الآنين، و على هذا التقدير حصل الطفره؛ لأنّنا قد جرّنا العدم من الآن الأوّل إلى الآن الثالث بدون توسيط للآن الثاني؛ إذ لم يتحقّق فيه الإضافه المذكوره التي فرضنا مدخليتها في ترتّب الأثر، و على هذا فلا يرد عليه قدّس سرّه شيء من الإشكالات بأسرها.

أمّا إشكال ابتناؤه على ناقضيّ العلم الإجمالي مع بداهه عدم منافاته مع الشكّ الفعلي، فلوضوح عدم الابتناء عليه على هذا التقرير.

و أمّا إشكال لزوم عدم جريان الاستصحاب في المجهول أحد التاريخين، فلوضوح إحراز الاتّصال فيه بهذا المعنى الذي ذكرنا.

و أمّا إشكال النقض بأطراف العلم الإجمالي كالإناءين المشتبهين، فلما عرفت من عدم قوله بنا قضيّه العلم الإجمالي، و لا إشكال في اتّصال زمان الشكّ في كلّ إناء بخصوصه بزمان يقينه.

و أمّا الإشكال الأخير فقد أصلحه في حاشيه الكفايه فراجع.

و الحاصل أنّ مراده قدّس سرّه لزوم اتّصال زمان الشكّ في ما هو الموضوع و المنشأ للأثر بزمان يقينه، و المنشأ هاهنا حيث إنّه خصوص العدم في زمان حدوث

الآ-خر، فلا- جرم لا- بدّ من مراعاة هذه الإضافة إلى الآ-خر في الزمان الذي نريد جرّ العدم بالتعيّد إليه، وإلاّ- فلا- يفى دليل الاستصحاب بجرّ العدم إلى نفس الزمان من دون تطبيق الإضافة المذكوره عليه.

و حينئذ فكما يحتمل انطباق الزمان بوصف الإضافة إلى الحادث الآ-خر على الزمان المتقدّم المتّصل بزمان اليقين بعدم الحادثين، كذلك يحتمل انطباقه على الزمان المتأخّر المنفصل عنه بالزمان المتقدّم، فيكون على هذا التقدير قد جرّنا العدم من زمان إلى زمان مع عدم لحاظ ما بينهما من الزمان، وهذا خارج عن عهده «لا تنقض اليقين بالشكّ»، وهذا شكّ في الاتّصال من جانب تردّد زمان الشكّ بين المتقدّم و المتأخّر مع تبين حال زمان القطع.

و مثله الحال في عكسه أعنى تبين زمان الشكّ و تردّد زمان القطع و المستصحب بين المتأخّر المتّصل بزمان الشكّ و المتقدّم المنفصل عنه، كما هو الحال في مسأله توارد الحالتين الحدث و الطهاره، فإنّ الساعه الثالثه زمان الشكّ، و الثانيه و الاولى مجموعهما زمان القطع، و لكن لا نعلم أنّ الاولى زمان الطهاره و الثانيه زمان الحدث أو بالعكس.

فاستصحاب كلّ من الحدث و الطهاره إذا أردناه في الساعه الاولى فلا قطع لنا فيها إلاّ بواحد غير معيّن منهما، و إن أردناه في الساعه الثانيه فالعلم حاصل لكليهما حينئذ، و لكن لا نعلم أنّ أيّا منهما حدث في الساعه الاولى و قد ارتفع جزما، و أيّا منهما حدث في الثانيه، و مع هذا التردّد لا يحرز اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ، فإنّ من المحتمل أنّا قد جرّنا الطهاره المتيقّنه الكائنه في الساعه الاولى إلى الساعه الثالثه و الحال أنّ الساعه الثانيه في ما بينهما فاصله، فيكون هذا أيضا طفره و خارجا عن صدق لا تنقض، هذا.

و لكنّك خبير بأنّ ما ذكره في توارد الحالتين إن رجع إلى ما حقّقه استادنا العلّامه أدام الله أيّامه فهو، و إلاّ فلا نسلم و إنّما هو دعوى بلا بينه.

و أمّا ما ذكر في الحادثين المجهولى التاريخ فمجرد كون الأثر مرتباً على العدم فى زمن حدوث الآخر لا يوجب عدم جريان الاستصحاب فى الآن الأوّل من الآنين المتّصل بآن اليقين بالعدم؛ فإنّ للعدم أثر الجزء الموضوعى، فأشكاله إنّما هو فى عدم إحراز الجزء الآخر، و هو حدوث الآخر فى زمان هذا العدم، فلو اقتصر إلى ما قبل زمان القطع التفصيلى بكلا الحادثين بالأعمّ من الحدود و البقاء فلا- يحرز ذلك، و إن اشير إلى واقع زمان حدوث الآخر و يجزّ العدم بالاستصحاب إليه كان من المحتمل انطباقه على زمان القطع التفصيلى، و هذا ما حقّقه شيخنا الاستاد العلّامه أيضاً، فلا- إشكال وراء ما ذكره، ألا- ترى صحّه الاستصحاب فى ما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ و الآخر مجهوله فى مجهولهما.

و الحاصل أنّ زمان الحادث الآخر إن اعتبر قيذا للمستصحب، بأن كان المستصحب عدم الكريه المتّصف بكونه فى زمان الملاقاه مثلاً- فالمستصحب حينئذ عدم هذا العدم الخاص لا- نفسه إن اعتبر الاتّصاف بنحو مفاد كان التامه، و إن اعتبر بنحو مفاد كان الناقصه فلا حاله سابقه أصلاً.

و إن لم يعتبر قيذا بأن كان المستصحب نفس عدم الكريه بدون قيد له فلا جرم يكون عنوان زمان الملاقاه إشاره إلى الزمان الخارجى، و لا- شكّ أنّ الزمان الخارجى منقسم إلى قسمين، قسم يكون فيه الشكّ التفصيلى فى وجود الكريه، و لكن لم يحرز فيه وجود الملاقاه، و قسم احرز فيه وجود الملاقاه، و لكن يكون ظرفاً للعلم التفصيلى بوجود الكريه، فالاستصحاب غير جار؛ لكونه شبهه مصداقيه لنقض اليقين بالشكّ أو باليقين الآخر، و أين هذا من عدم إحراز اتّصال زمان شكّه بزمان يقينه كما هو مرام المحقّق المزبور و أيّده الفاضل المذكور.

و إن شئت توضيح المقام ازيد من هذا فارجع إلى ما كتبناه من تقريرات بحث الاستاد العلّامه أدام الله على المحصّلين أيّامه فى الدوره السابقه، و الله العالم و هو الهادى إلى الصواب فى كلّ باب.

لا- إشكال في جريان استصحاب الحكم التعليقي في حد ذاته، لتحقق الأركان فيه، فإنه حكم و له نحو ثبوت و نفس أمره، فإذا صار متعلقًا لليقين و الشكّ مع وحده الموضوع عرفًا، فلا مانع من عموم دليل الاستصحاب.

و توهم أنه ليس بحكم أصلا قبل وجود المعلق عليه- كما يظهر من كلام بعض الأكابر أعلى الله مقامهم- و بعد وجوده يكون مشكوك الحدوث، قد بين دفعه في محله من أن الوجوب المشروط يكون للمنشأ فيه وجود و ثبوت و تحقق.

نعم قد يستشكل في المثال الذي دار في الألسن لهذا الاستصحاب من قضيه «إذا غلى العصير يحرم» إذا تبدل العنبه بالزبيبه و صار منشأ لشكنا في زوال الحرمة التعليقيه المذكوره عن الزبيب، بأن سنخ الحكم الذي كان في السابق غير محتمل البقاء في الحال اللاحق؛ لأنه حرمة عصير العنب في تقدير الغليان، و هذا يعلم بعدم تحقّقه في موضوع الزبيب المفروض كونه جافًا لا ماء له.

نعم يمكن وضعه في الماء حتى يتداخل منه أجزاء لطيفه في ذلك الماء، لكن هذا لا يصحّ إضافة ذلك الماء إليه إلا بضرب من المسامحه، و الحاصل كانت الحرمة التعليقيه في العنب متعلقه بمائه الحقيقي، و ليس للزبيب ماء حقيقي حتى يتعلّق ببركه الاستصحاب التعليقي الحرمة المذكوره أيضا به، و إنما قال من قال بحرمة العصير الزبيبي بواسطه الأخبار الخاصه، كما يعلم بمراجعته الفقه.

و كيف كان فهذه مناقشه في المثال لا يضرّ بأصل المطلب و هو تحقق الأركان في الاستصحاب في الحكم التعليقي في ما إذا كان محتمل البقاء لاحقا مع حفظ الوحده العرفيه في الموضوع، إنما الإشكال في معارضته مع الاستصحاب الفعلي الموجود في غالب الموارد على خلافه و إن أمكن تفكيكه في بعض الموارد لتحقق موافقه بينهما.

ص: ٦٢١

و تقريب المعارضه أنّ العصور الزيبى مثلا- كان قبل الغليان محكوما بالإباحه التنجيزيّه، و بعده صارت مشكوكه البقاء، فنستصحبها، و قد كان مقتضى استصحاب الحرمة التعليقيه الحرمة الفعلية بعد الغليان.

لا- يقال: كما كانت الحرمة معلقه بالغليان كانت الحلته أيضا مغناه به، و هما مع القطع بثبوتها كما فى حال العنيه لم يكن بينهما تضاد، بل كانتا مجتمعين، فكيف يتحقق التضاد من وجودهما الاستصحابى.

لأننا نقول: ليس مقصودنا استصحاب حكم «يحلّ إذا لم يغل» حتّى نقول: لا- معارضه بينه و بين استصحاب «يحرّم إذا غلى» بل المقصود استصحاب الحلته الفعلية الثابته قبل الغليان، و هى من المحتمل أن تكون محدوده بالغليان كما كانت فى حال العنيه، و أن تكون باقيه بعده و كان ذلك من خواصّ حال الزيبى، فنستصحب الحلته المتيقنه قبل الغليان إلى ما بعده.

و الظاهر أنّه ممّا لا- إشكال فى جريانه و معارضته مع استصحاب الحكم المعلق و إن جزم بعض الأساطين بوحده الشكين خارجا، أعنى الشكّ فى بقاء الحكم المعلق و فى بقاء الحكم المطلق.

تقدّم الاستصحاب التعليقى على التنجيزى للحكومه و الاشكال عليه

و بالجمله، قد أجاب شيخنا العلامة الأنصارى أعلى الله مقامه الشريف عن إشكال المعارضه بتقدّم الاستصحاب التعليقى على التنجيزى للحكومه.

و قد استشكل عليه شيخنا الاستاد العلامة أدام الله أيامه فى كتاب الدرر، و حاصل مرامه أنّا نسلّم أنّ الحكم التعليقى سواء كان واقعيّا أم ظاهريا أصليا، يكون من اللوازم الثابته له بحكم العقل الفعلية عند ثبوت المعلق عليه، فإذا شككنا فى الثانى كان هذا الشكّ مسببا عن الشكّ فى منشائه أعنى الحكم المعلق.

و بعباره اخرى: نسلّم أنّ هنا حكمن، أحدهما ثابت قبل حصول المعلق عليه، و الآخر يحدث بحدوثه، و الثانى من توابع الأوّل و لوازمه العقلية، فمن يحكم بحرمة

العصير إذا غلى، يحرمه تنجيذا لا محاله بعد حصول الغليان خارجا، والشك في الثاني مسبب عن الأول، إلا أن مطلق تسبب أحد الشكّين عن الآخر لا يكون ملاكاً للحكومه، بل الملاك لها أن يكون أحد الأصلين دليلا على حكم الشرع في مورد الآخر مع قطع النظر عن حال شك نفسه، حتى يكون طريقا رافعا للتحرير عن الواقع فيه، حتى يرتفع عنه حكم الأصل بنحو التخصيص، ولا كذلك العكس، بمعنى أننا لو قدّمنا الأصل في المورد الآخر لم يكن رافعا لتحريرنا عن الواقع و طريقا شرعيا إلى الواقع بالنسبه إلى مورد الأصل الأول، بل تحريرنا باق، فلو ارتفع الأصل عنه كان تخصيصا.

ولا إشكال في عدم جريان هذا الملاك في هذا المقام؛ فإنّ الحكم الفعلي و إن كان مرتبا على التعليق إلا أنّ الحاكم بترتبه عليه ليس هو الشرع، فالحكم المنسوب إلى الشرع حكم واحد و هو الحكم التعليقي في موضوع الشكّ فيه، و ليس هنا حكم آخر من الشارع بأنّه متى تحقّق في موضوع حكم معلق فهو فعليّ عند حصول المعلق عليه، بل هو صرف حكم عقلي في كلّ حكم في موضوعه واقعا كان أم شكّا.

فالحاصل أنّ الشارع حكم على الشاك في بقاء الحرمة المعلقه بالإبقاء لها، و العقل أيضا حكم بعد هذا الحكم في موضوعه الذي هو الشكّ بصيرورتها فعليّه، فالحكم بالفعليّه ناش من العقل و في موضوع الشكّ، و قد فرضنا أنّه يلزم في الحكومه وجود الحكم من الشارع و ناظرا إلى مرحله الواقع بالنسبه إلى مورد الشكّ المسبب.

و إن كان صرف حكم العقل في مرحله الشكّ و الظاهر كافيا لرفع موضوع الأصل عن الجانب الآخر، لكان الأصل الجارى في جانب الحكم التنجيزى أيضا كافيا لرفع الموضوع بالنسبه إلى الاستصحاب التعليق، فإنّ التضادّ ثابت بين الإباحه الفعليّه و عدم علّه ضدّها، سواء في الواقع أم الظاهر.

و قد عرفت جريان مثل هذا الإشكال بعينه فى حكومه استصحاب الوجوب فى جانب مطلق الجلوس على استصحاب العدم فى جانب الجلوس المقتد فى الفصل المتقدم آنفا، هذا محصل الإشكال.

و لكنّه دام بقاءه قد أجاب عن هذا الإشكال فى كلا الموضوعين فى مجلس درسه الشريف بما حاصله: أمّا ما ذكرتم من حديث الحكومه العقلية فى جانب الحكم الفعلى و ترتبه على التعليق فمحلّ المنع، بل التحقيق أنّ الحكم شرعى و ترتبه على التعليق أيضا شرعى، بمعنى أنّ نفس المرید بالإرادته التعليقيه بشىء متى التفت بحصول المعلق عليه لا محاله يريد به إرادته فعلية، و أمّا نصيب العقل فى هذا المقام هو الإدراك و الكشف عمّا يفعله الشارع.

و حينئذ نقول: كما أنّ الشارع رتب على طهاره الماء واقعا و جعل من آثاره كذلك طهاره الثوب المغسول به مع الشرائط، فيكون الأصل الذى مفاده طهاره الماء، طريقا شرعيا حاكما بطهاره المغسول به واقعا، لا فى موضوع الشكّ فيها، كذلك الشارع الذى جعل الوجوب فى مطلق الجلوس، أو جعل الحرمة التعليقيه حكم فى موطن الواقع و نفس الأمر بالوجوب فى المقتد و بالحرمة التنجيزية عند حصول المعلق عليه مترتبا كلّ منهما على ذينك الحكمين الأولين ترتب الأثر على مؤثره الشرعى.

فالأصل الذى مفاده إثبات الحرمة التعليقيه أو وجوب مطلق الجلوس يكون طريقا شرعيا و مثبتا للحكم الشرعى بالنظر إلى الواقع و نفس الأمر بالنسبه إلى حكم ما بعد المعلق عليه و حكم الجلوس المقتد، يعنى يفيد أنّ حكمها عند الشارع هو الحرمة و الوجوب، و ليس هذا الحكم فى موضوع الشكّ فى هذين، بل فى موضوع الشكّ فى الملازمه و حكم مطلق الجلوس.

و هذا بخلاف الحال فى العكس، بمعنى أنّ الأصل الجارى فى نفي الوجوب عن

المقيّد، أو فى الإباحه التنجيزيّه لا يفيد شرعا انتفاء الوجوب فى المطلق، أو انتفاء الحرمة التعليقيّه واقعا و بحسب نفس الأمر حتّى يكون طريقا رافعا للتخيّر عنهما، بل العقل حاكم بأنّه متى ثبت الرخصه فى المقيّد أو الإباحه التنجيزيّه فى مرحله الظاهر و مقام الشكّ فلا- يتمشى من جاعلها أن يجعل فى مرحله الظاهر و مقام الشكّ أيضا الحكم بالوجوب فى المطلق أو الحرمة المعلقه، لتهافت ما بين الحكمين فى أى عالم كان.

ففى عالم الواقع يلازم جعل الرخصه و الإباحه المذكورتين عدم جعل الوجوب و الحرمة التعليقيّه المذكورين فى ذلك العالم، و فى عالم الظاهر و الشكّ أيضا يلازم عدمه فى هذا العالم، فالأصل المثبت للرخصه و الإباحه غايه ما يثبت بتوسط الملازمه العقليه الثابته للأعمّ من الظاهر و الواقع إنّما هو انتفاء الجعل الاستصحابى فى جانب المعلق و الجلوس المطلق، و أين هذا عن الكشف لحال الواقع مع قطع النظر عن الشكّ.

و بالجمله، مفاده أنّ الشاكّ فى هذين الحكمين إذا جعل فى حقّه دستورا لمقام شكّه استصحاب الإباحه الفعلية، فهذا ملازم مع أن لا- يجعل فى حقّه الدستور الظاهرى الآخر، اعنى استصحاب الحرمة المعلقه، لمكان المصادره بين الحكمين بمرتبته استصحابيّتهما، و هذا كما ترى معناه ارتفاع حكم الاستصحاب عن الحرمة المعلقه مع حفظ موضوع تخيّرهما، و هو تخصيص.

و أمّا استصحاب الحرمة المعلقه فهو و إن كان حاكما فى موضوع الشكّ فى الملازمه ببقاء الحرمة المعلقه، إلاّ أنّه حاكك عن ثبوت الحرمة الفعلية بعد حصول المعلق عليه بعنوان أنّه نفس أثر الحرمة التعليقيّه الواقعيّه بدون ملاحظه الشكّ فى نفس هذا الحكم فى موضوعه، فيكون رافعا للتخيّر عن مورد الأصل التنجيزى و هو تخصّص، و عليك بالتأمل التامّ فى المقام.

فى جريان الاستصحاب فى الزمان و الزمانى، و جامعهما الامور التدريجيه الغير القارّه التى يتجدّد شيئاً فشيئاً، التى يقال لها بالفارسيّه: «دارد موجود مى شود» و فى المقيّد بأحدهما.

و مجمل الكلام فى المقام أنّ الموضوع للحكم تاره يكون الحركه التوسطيه التى هى عباره عن كون الجسم بين المبدأ و المنتهى بدون تعيين محلّ له إلاّ كونه بين الحدّين، و هذا المعنى أمر خارجى واقعى له الحدوث و له البقاء و الاستمرار.

و حينئذ لا إشكال فى تحقّق أركان الاستصحاب سواء فى الزمان أو الزمانى، أو المقيّد بأحدهما حتّى على القول باحتياجنا فى باب الاستصحاب إلى تعلق الشكّ بعنوان البقاء؛ لأنك عرفت أنّ البيّنه أمر ذو بقاء بالحقيقه و الدقّه.

و اخرى تكون الحركه القطعيّه و هى المحدوده بالحدود الفرضيه الخياليّه الوهميه فى ما بين المبدأ و المنتهى بدون واقعيّه لتلك الحدود، و إلاّ يلزم كون الغير المتناهى محصوراً بين حاصرين، فإنّ الحدود الفرضيه غير متناهيه بعد بطلان الجزء الغير المتجزّى، فكلّ جزء و لو بلغ التقسيم إلى ما لا نهايه له قابل للانقسام و التحديد و التجزئه، فلو كان الحدود واقعيّات و خارجيات لزم ما ذكرنا.

بل هى صرف التخيل، و ينتزع الحركه القطعيّه من هذه الحدود الموهومه، فيتخيّل أمر ممتدّ متّصل مرّكب من هذه الحدود الفرضيه، و هذا المعنى كما ترى ليس له بقاء، بل أبداً يكون فى الحدوث و التجدّد، و لهذا يقال بالفارسيّه: «دارد هست مى شود» و لكنّه وجود واحد بالوحده الشخصيه الحقيقيه بالدقّه العقليه، لما ذكرنا من لزوم محصوريه غير المتناهى بين الحاصرين لو فرض التعدّد.

نعم بالمسامحه العرفيه يصحّ إطلاق البقاء، بأن يلاحظ ذلك الأمر الطولانى الغير

المتحقّق في كلّ آن إلّا جزئه، ثمّ ينعدم و يتحقّق جزئه الآخر، كأنّ مجموعه من البداءه إلى النهايه قد تحقّق أوّل جزء منه، و لهذا يقال: تحقّق الليل بمحض الغروب، و في الفارسيّه: «شب شد» و مع ذلك يطلقون النصف، فيقولون: انتصف الليل.

فالتعبير بالانتصاف بملاحظه الواقع، و التعبير بالتحقّق مبنيّ على المسامحه التي ذكرنا، فباعتبار هذه المسامحه يصحّ إطلاق البقاء و إن كان ليس مطروفا للزمان، بل هو نفسه الزمان، فإنّه من قبيل: مضى الزمان، و علم الله، فليس في حاقّ البقاء و المضىّ عنايه الزمان، و لهذا صحّ إطلاقهما بلا عنايه على نفس الزمان و على المجرّدات في المثالين.

و كيف كان ففي هذا القسم لا يتحقّق أركان الاستصحاب إن اعتبرنا في الاستصحاب تعلّق الشكّ بعنوان البقاء كما اعتبروه في تعريفه إلّا- على المسامحه المذكوره، و إن لم نعتبره كما هو الحقّ فالوحده الشخصيه هنا متحقّقه بالدقه العقليه بلا حاجه إلى المسامحه أصلا، و لكنّ تحقّق اليقين و الشكّ بهذا الأمر المحدود محتاج إلى المسامحه، و إلّا فلا يفرض اليقين به إلّا بعد تحقّق جزئه الأخير، و معه نقطع بارتفاعه و لا نشكّ في بقائه.

و الوجهان كما ترى مشتركان في الجريان بين الزمان و الزماني أعني الامور التدريجيّه غير الزمان مثل التكلّم و المشى و الحركه و نبع الماء و سيلان دم الحيض و نحوها، و المقيّد بأحد الأمرين كما لو ربّ أثر على قيام زيد في النهار فشككنا في النهار أو في قيامه.

فإنّ الوجهين جاريان في التكلّم و أمثاله كما في الزمان، غايه الأمر نقول في الزمان: إنّ التوسيط عباره عن كون الشمس بين المشرق و المغرب فوق الأرض في النهار، و كونها بينهما تحتها في الليل، و القطعيه عباره عن حركتها المحدوده بحدود المسافه، و في التكلّم مثلا- نقول: التوسيط عباره عن كون الكلام و الأصوات و الحروف بين المبدأ و المنتهى، و القطع عباره عن الأصوات المحدوده المتّصله المعدوده شيئا واحدا، و هكذا قياس البواقى.

و على هذا فلو ترتب على وجود النهار وجوب التصدق بدرهم بنذر و نحوه أو على وجود تكلم زيد متصلا إلى ساعه مثلا، أو على قيامه في النهار، فشك في الاول في انقضاء النهار و دخول الليل و عدمه، و في الثاني في انقضاء التكلم قبل الساعه، و في الثالث في وجود النهار مع القطع بقيامه على تقدير الوجود أو في قيامه مع القطع بالوجود، فلا إشكال في الاستصحاب في الجميع بناء على جميع المباني في الاستصحاب، بدون حاجه إلى المسامحه العرفيه لو اخذ النهار و التكلم على معنى الحركة التوسطيه موضوعا للأثر.

كما أنه لو أخذ على المعنى الآخر فالاحتياج ثابت على جميع المباني، كما يتضح وجهه من البيان السابق.

نعم هنا استصحاب آخر في المقيّد بالزمان و هو الاستصحاب الحكمي بعد القطع بتحقق انقضاء زمانه و عدم الشك الموضوعي في البين، و هذا الاستصحاب لا وجه لتوهم جريانه بعد فرض أخذ الزمان قيذا للواجب، كما هو المفروض، لا ظرفا للوجوب، فإن وجوب المقيّد مقطوع و ليس بمشكوك حتى يستصحب، فضلا عن أن ينتفع به لإثبات الوجوب في المقيّد بالزمان المتأخر، كما لو كان الجلوس إلى النهار واجبا و شككنا في وجوبه في الليل، فإن استصحاب وجوب المقيّد بالنهار غير جار أولًا، و غير نافع بحال وجوبه في الليل ثانيا.

نعم يمكن أن ينتزع مهمله وجوب مضافه إلى مهمله جلوس، فيقال: هذه المهمله المتعلقة بتلك المهمله كانت مقطوعه في النهار و نشك فيها في الليل، فيكون مستصحبه، و من استشكل فيه، و لكنّه من استصحاب القسم الثالث من الكلّي كشيخنا المرتضى قدس سرّه لا بدّ أن يستشكل فيه، نعم لا غبار عليه على المختار من جريانه.

و ربّما يتخيل أنّ الحركة القطعيه أمر خيالي كالشعله الجوّاله لا واقعيه لها، و ليس كما يتخيل، فإنّ الشعله الجوّاله يخفى عن الحس انفصال الأجزاء، فلهذا يتخيل الدائره المتصله، و أمّا المقام فليس رأس الأمر المستطيل الممتدّ من مبدأ الحركة إلى منتهاها و آخره مجتمعين في الحس المشترك حتى يتشكل مثل تلك الدائره شيء متّصل في الخيال.

فالحقّ الذى نتصوّره أنّ هنا أمرين واقعيين، أحدهما موجود خارجى و هو كون الجسم بين المبدأ و المنتهى الذى هو الحركة التوسطية، و الآخر أمر واقعى يتحصّل من عدمين، عدم الحركة الثابت قبل المبدأ، و عدمها الثابت بعد المنتهى، مثل شروع الطائر فى الطيران من محلّ و نزوله فى محلّ، و الفرق بينه و بين الخطّ أنّ الخطّ قد حواه بجميع أجزائه زمان واحد، و لكنّه منبسط الأجزاء على أجزاء الزمان، فلو اجتمع شتاته أيضا لصار خطّا واقعيّا، لا خياليّا، و المقصود حساب الواقع، و لسنّا بصدد بيان مراد اصطلاح أهل المعقول.

و على كلّ حال ففى الحركة القطعيّة لا- يمكن حصول القطع و الشكّ بواسطة انبساط أجزائه على أجزاء الزمان، فهو أمر آتّى الحصول، و ليس كالخطّ موجودا بوجود استقرارى حتى يتعلّق به اليقين و الشكّ باعتبار زمانين، سواء قلنا: إنّ المعتمد فى الاستصحاب هو الشكّ فى البقاء، أم قلنا: يكفى الشكّ فى عين ما قطع به، كما أنّه يمكن إجراء الاستصحاب بناء على المسامحة المتقدّمة على كلا المذاقين، هذا.

و لكنّ العمده فى المقام التى صارت معضله و عويصه غامضه فيه فهم مرام شيخنا الأعظم الأجلّ المرتضى أعلى الله مقامه فى هذا الموضوع من رسائله، فإنّه قدّس سرّه أولا- قسّم المستصحب فى هذا الموضوع إلى ثلاثة أقسام: الزمان و الزمانى و المقيد بالزمان و قال: لما كان المعتمد فى الاستصحاب هو الشكّ فى البقاء و هو وجود ما كان موجودا فى الزمان الأوّل فى اللاحق، و هو غير معقول فى الأقسام الثلاثة، فلا- مجرى له فيها، نعم يظهر من كلمات جماعه جريانه فى الزمان، و لو فرض إمكان جريانه فيه لكان جاريا فى القسمين الآخرين بطريق أولى.

ثمّ صار بصدد تحقيق المقام، فقال فى القسم الأوّل ما محصّيه أنّه لا- يعقل له البقاء حقيقه و بلا تجوّز و عناية، نعم مبتيا على المسامحة و التنزيل بأن ينزّل مثلا- وجود الجزء الأوّل من الليل منزله وجود كلّه، و ينزّل وجود الأجزاء الباقية منزله بقائه، صحّ اعتبار اليقين و الشكّ و إجراء الاستصحاب فى الليل مثلا بهذه الملاحظه عند الشكّ فى انقضائه، و لكنّه لا ينفع لتطبيق عنوان الليل على الجزء المشكوك فيه لو

كان المطلوب ذلك، نعم في نفسه لا مانع منه بعد المسامحة المذكوره.

و مثل ذلك قال في القسم الثانى إلى أن انتهى إلى القسم الثالث فقال فيه: ينبغى القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه، هذا محصل موضع الإشكال من كلامه قدس سره.

أما بيان الإشكال فهو أن المراد من القسم الثالث الذى هو المقيّد بالزمان الذى جعله فى أوّل الكلام موردا للاستصحاب بطريق أولى لو فرض جريانه فى الزمان، و فى ذيل الكلام جعله ممّا ينبغى القطع بعدم الجريان فيه غير معلوم، فإنّ الأنحاء المتصوّره فى مراده قدس سره لا يتمّ فى شىء منها هذان المطلبان، أعنى الأولويّه و الجزم بالعدم.

فإنّه إمّا يقال بأنّ مراده الموضوع المقيّد إذا شكّ فى انقضاء زمانه الذى هو قيده، مثل ما لو تعلق الوجوب بالجلوس المقيّد بالنهار، فشكّ فى انقضاء النهار، و هذا عين القسم الأوّل و ليس مغايرا له أصلا، فضلا عن أن يكون جريان الاستصحاب فيه بطريق أولى، و لا أن يكون العدم فيه مقطوعا.

و إمّا يقال: إنّ مراده الحكم و مطلق الأمر المجعول الشرعى المقيّد بالزمان إذا شكّ فى حصول ذلك الأمر المجعول بعد ذلك الزمان بدون شكّ فى الخارج فى انقضاء ذلك الزمان، و هذا يتصوّر له صور.

الاولى: أن يفرض مثلا- أنّ خطاب الصوم توجه إلى المكلف فى يوم الجمعة بنحو يكون يوم الجمعة ظرفا للخطاب، لا- عنوانا و قيّدا له، ثمّ شكّ فى يوم السبت فى وجود الصوم و عدمه، و هذا لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه.

و الثانيه: أن يفرض يوم الجمعة فى المثال عنوانا و قيّدا للخطاب، و لكنّا نحتمل تعدّد المطلوب بأن يكون الصوم المطلق أيضا مطلوبا مع القيد، ففى السبت يبقى المطلق و إن انتفى المقيّد، و هذا أيضا يجرى فيه استصحاب القسم الثالث من أقسام الكلّى على النحو الذى لا يستشكل فيه شيخنا العلامة المرتضى قدس سره، و هو أن يكون مع الفرد المقطوع وجود فرد مقارن محتملا.

و الثالثه: أن يفرض قيّدا و بنحو وحده المطلوب، و لكن يَحتمل وجود ملاك

آخر خاص بالمقيّد بيوم السبت، وهذا لا- إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه، أعني استصحاب الوجود، بل الجارى، فيه استصحاب عدم الوجوب المتعلّق بصوم السبت، ولكن كيف يتمّ فيه أولويّه الجريان على تقدير الجريان في نفس الزمان.

الرابعه: أن يعلم بالوجوب مثلا و كونه مقيّدا بالزمان، ولكن دار الأمر بين كون الزمان الذى قيده هو النهار مثلا، أو مجموع النهار و الليله، وهذا أيضا له شبهه في جريان الاستصحاب فيه.

فهذه خمسہ أنحاء، وقد عرفت عدم مبيّنه الأوّل منها مع نفس الزمان، و البقيّه لا يتمّ في شىء منها كلا الأمرين الذين أثبتهما الشيخ العلامة أعلى الله مقامه.

هذا حاصل الإشكال على ما استفدته من بحث شيخى الأجلّ أدام الله علينا و على المحصّلين بركات أنفاسه الشريفه.

و يختلج بخاطر هذا القاصر في مقام التفضيى عن هذه العويصه أنّ مراد شيخنا العلامة أعلى الله مقامه هو الحكم المقيّد بالزمان، لكن تقييد الحكم إذا كان هو الطلب بل مطلقا لا يمكن إلا بتقييد متعلّقه على ما اختاره قدّس سرّه في بحث الواجب المشروط، فلو تعلّق في صورته العبارة بالطلب أيضا فهو لا محاله راجع إلى المطلق، لكن بعد تقييد المطلق لا محاله يصير الطلب مقيّدا بتبعه، مثلا لو قال:

مطلوبى هو الجلوس المقيّد بالنهار، فلا محاله يصير الطلب مقيّدا بالنهار.

و حينئذ فتقريب القطع بعدم جريان الاستصحاب أعني استصحاب الوجود لو احتمل وجود الملاك في المقيّد الآخر، و فرض عدم دليل في السبب يرتفع به الشكّ واضح، كما أنّ الفرق بين صورته التقييد و صورته الظرفيه و المظروفيه بجواز استصحاب الوجود في الثانيه أيضا لا يكاد يخفى.

و أمّا تقريب أنّه كيف يكون حال استصحاب الوجود في صورته التقييد أولى و أسهل من الاستصحاب في نفس الزمان، فهو أنّ مراده قدّس سرّه أنّه لو فرض محالا- تصوّر البقاء في نفس الزمان، و قلنا بجريان الاستصحاب فيه على حسب الدقّه مع كونه متمخّضا في التدرّج و مأخوذيه التدرّج في حاقّ ذاته، ففي الأمر

الذى يكون التدرّيج فيه عرضيًا و بواسطة الزمان-و إلا ففى ذاته لا تدرّج فيه مع قطع النظر عن الزمان، كالتكلم و الوجوب المقيّد بالزمان-يكون جاريا بطريق أولى.

و ينادى بأنّ مراده قدّس سرّه ما ذكرنا من استصحاب الحكم المقيّد امور، الأول: ما أشار إلى سبق التكلم فيه من الاستشكال فى استصحاب الأحكام التكلّيفيّة، فراجع محلّه فى كلامه، و هو فى ذيل بحثه على تفصيل الفاضل التونى قدّس سرّه.

و الثانى: تفرّيعه البحث مع المحقّق النراقى قدّس سرّه على هذا المقام.

و الثالث: ذكره فى طيّّ الجواب عن إشكال المحقّق المذكور-فى مواضع- ما يدلّ على ذلك، منها: قوله قدّس سرّه: الأمر الوجودى المجعول إن لوظ الزمان قيّدا له أو لمتعلّقه، بأن لوظ وجوب الجلوس المقيّد بكونه إلى الزوال شيئا، و المقيّد بكونه بعد الزوال شيئا آخر متعلّقا للوجوب، فلا مجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما علم وجوده، و الشكّ فى حدوث ما عداه، و لذا لا يجوز الاستصحاب فى مثل «صم يوم الخميس» إذا شكّ فى وجوب صوم يوم الجمعة.

و منها: قوله قدّس سرّه: الموجود فى الزمان الأول إن لوظ مغايرا من حيث القيود المأخوذه فيه للموجود الثانى، فيكون الموجود الثانى حادثا مغايرا للحادث الأول، فلا مجال لاستصحاب الوجود؛ إذ لا يتصوّر البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأول من مقوماته.

و منها: قوله قدّس سرّه: و إن اخذ قيّدا له «يعنى الزمان للشىء» فلا يجرى إلا استصحاب العدم؛ لأنّ انتقاض عدم الوجود المقيّد لا يستلزم انتقاض المطلق، و الأصل عدم الانتقاض، كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة و لم يثبت غيره، انتهى.

و قد أشار قدّس سرّه إلى عدم جريان الاستصحاب فى الحكم المقيّد فى خيارات المكاسب عند البحث عن كون خيار الغبن على الفور أو على التراخى، حيث قسّم اعتبار الزمان على قسمين: كونه مكثرا لأفراد العام، و كونه ظرفا لها، فعلى الأول صرح بالرجوع إلى العام، بل لو لم يكن عام لما يرجع إلى استصحاب حكم الخاص، و وجهه هو ما فصله فى هذا المقام.

و بالجمله، لا- يكاد يشكّ أحد في كون مراده قدّس سرّه من القسم الثالث هو ما ذكرنا، الذي هو الوجه الرابع من الوجوه المتقدّمة، دون الوجوه الأربعة الأخرى؛ إذ لا يلائم أحد منها مع ما نقلناه من عبارته، كما هو أوضح من أن يخفى، فراجع.

تنبيه: في ما إذا شككنا في امتداد وجوب فعل إلى أمد أو إلى أزيد منه و لم يكن في الدليل إطلاق زمانى

وقع بين إمامى الفنّ الاستاد المحقّق النراقى و الاستاد المحقّق المرتضى الأنصارى أعلى الله مقامهما تشاجر في هذه المسألة في ما إذا شككنا في امتداد وجوب فعل إلى أمد أو إلى أزيد منه و لم يكن في الدليل إطلاق زمانى، فذهب الأوّل إلى أنّ استصحاب بقاء ذلك الوجوب إلى ما بعد ذلك الأمد معارض باستصحاب عدم وجوب الفعل مقيدا بالزمان المتأخّر.

مثلا لو وجب علينا الجلوس في ظرف الزمان بحيث لم يلاحظ تقطيعه بقطعات الأزمان، بل لوحظ شيء مستمرّ باستمرار الزمان، و لكن شككنا في العشاء مثلا أنّه يمتدّ إلى هذا الحين أولا، فاستصحاب الامتداد إليه معارض باستصحاب عدم وجوب الجلوس الخاص بخصوصيّته كونه في العشاء.

لا- يقال: لا- معارضه في البين؛ لأنّ الأوّل مثبت للوجوب في الجلوس بما هو جلوس مع قطع النظر عن الخصوصيّة الآتية من قبل الزمان، و الثانى ناف له بملاحظه الخصوصيّة الزمانيّة، و لا منافاه بين الأمرين أصلا.

لأنّنا نقول: نعم لو كان الحكم متعلّقا بصرف وجود الجلوس، و لو كان في سنه بعد الخطاب كان الأمر كما ذكرت من عدم المنافاه، و لكنّ الأمر ليس على هذا النحو، بمعنى أنّ زمان الخطاب بعينه هو زمان الفعل، ففي الحقيقة الطلب يوجّه نحو الفعل المقيد بكونه في هذا الزمان، و هذا بديهيّ المنافاه مع الرخصه في ترك المقيد الذى معناها أنّه مرخص في تركه رأسا، و هو مع وجوب الفعل ممّا لا- يجتمعان، و ليس معنى الرخصه رفع البأس من حيث الخصوصيّة حتى لا- ينافى مع وجوده من حيث الذات، بل معناها رفعه عنه بشر اشره، و هو مع الخطاب الفعلى الحالى نحو

الفعل ممّا لا يجتمعان، هذه غايه تقريب مرام المحقق النراقي أعلى الله مقامه الشريف.

و أما شيخنا الأجلّ العلامة الأنصاري عليه رضوان الله الملك الباري، فذهب إلى عدم المعارضه بتقريب أنّه إذا كان لسان الدليل الدالّ على الحكم في الزمان الأوّل حسب ما فرض اعتبار الزمان ظرفاً، فلا يجرى إلّا استصحاب الوجود، كما أنّه لو فرض أنّ لسانه تقطيعه الحكم بحسب قطعات الزمان كان الجارى استصحاب العدم فقط، وهذا بظاهره مخدوش بأنّ إجراء الاستصحاب في جانب العدم غير دائر مدار لسان الدليل في طرف الوجود، فإنّه وإن فرض أنّ لسانه اعتبار ظرفيه الزمان، لكن لنا اعتبار الزمان المتأخّر قيدا في الفعل، و يكون هو موضوعا مستقلاً متعلقا لليقين و الشكّ باعتبار سبقه بعدم جعل الحكم فيه من الأزل، و الشكّ في انقطاع سلسله العدم الأزلى فيه و تبدّله بالوجود أو لا، فيجرى فيه دليل الاستصحاب و يعارض استصحاب الوجود بالتقريب المتقدم.

كما أنّه على تقدير اعتبار قيديّه الزمان في لسان الدليل يمكن إجراء استصحاب الوجود على مذاق من يقول بجريان استصحاب المهمله عن الخصوصيّات في ما إذا قطع بزوال خاص و شكّ في حدوث خاص آخر مقارنا لزواله، فيعارض هذا الاستصحاب أيضا مع استصحاب عدم الخاصّ المتأخّر بالتقريب المتقدم نعم هذا الإشكال غير وارد على مذاقه حيث لم يقل بجريان الاستصحاب في المهمله في الصورة المذكوره، هذا ما يورد على ظاهر عبارته.

و لكن وجه مرامه شيخنا الاستاد العلامة أدام الله علينا أتيّامه في مجلس بحثه الشريف بإمكان أن يكون نظر شيخنا أعلى الله مقامه إلى أنّ الاستصحابين و إن كانا في حدّ ذاتهما جاريين في صوره اعتبار الزمان في لسان الدليل ظرفاً، و الجلوس شيئا واحدا يمرّ عليه الزمان، إلّا- أنّ استصحاب امتداد حكم الوجوب إلى زمان الشكّ يرفع بلسانه الشكّ عن وجوب الجلوسات الخاصّه بخصوصيّات الأزمان التي منها هذا الجلوس الخاصّ العشائي مثلا.

و ذلك لأنّه لو فرض بحسب موطن الثبوت أنّ حكم الوجوب كان متعلّقا بالجلوس المطلق الممتدّ من حيث الزمان، فلا محاله يسرى منه الوجوب إلى

الجلوسات الخاصه بتبع ذلك الجلوس العام الذي هو القدر المشترك بينها، والمفروض انحصار شكنا في وجوب الجلوس الخاص في سرايه الوجوب إليه من ناحيه المطلق أو لا، ولا يحتمل أن يكون واجبا بوجوب مستقل آخر، ولو فرض كونه محتملا كان منفيًا بحكم الاستصحاب بلا معارض، فالشك ممحض في وجوبه من جهه السرايه المذكوره و العدم.

و حينئذ فالاستصحاب المثبت لامتداد الوجوب في موضوع الجلوس المطلق رافع للشك بلسانه بالنسبه إلى وجوب الجلوس المقيد، فإن السرايه المذكوره ثابتة للحكم الأعم من الظاهري و الواقعي، و لا عكس.

فاستصحاب عدم الوجوب للمقيد لا ينفي الامتداد في المطلق بلسانه الاولى، بل بالملازمه، و هي و إن كانت ثابتة أيضا للأعم من الظاهري و الواقعي - حيث إن عدم الوجوب للمقيد لا - يجمع مع امتداد الوجوب للمطلق لا في الظاهر و لا في الواقع - إلا أنه لا فرق بين الانتقال من حكم إلى حكم آخر بواسطة الملازمه، و بين إثبات الملزوم الذي لازمه شيء، و خصوصا كان ذلك اللازم أيضا حكما شرعيا كما في المقام، حيث إن حكمه بأن الجلوس واجب حالا، يثول إلى أن الجلوس الحالى واجب.

و أمّا الحكم بأن الجلوس الحالى غير واجب فليس لسانه أن الامتداد في حكم مطلق الجلوس غير ثابت، بل هو ممّا يحكم به العقل بعد ملاحظه عدم إمكان الجمع بين الأمرين، لا نقول: إن حكم الوجوب في المطلق عين الوجوب في المقيد، كيف و يمكن في حق غير الشارع أن لا - يخطر الثانى بباله حين إنشاء الأول، بل نقول: إن الحكم الأول متضمن للثانى بنحو الإجمال، فالأصل الذى مفاده الحكم الأول يكون رافعا للتخير عن مرحله واقع تلك الأحكام الجزئيه، لا - عن موضوع شكها، كما يأتي مزيد توضيحه في المبحث الآتى إن شاء الله تعالى.

و إن شئت التعبير بالفارسيه قلت: «حكم أول سايه مى اندازد بر أحكام جزئيه و سايه اش آنها را فرا مى گیرد» و هذا بخلاف العكس؛ فإنه لا يرتفع تخيرنا في الواقع بواسطة أصاله عدم وجوب المقيد بالنسبه إلى حكم امتداد المطلق.

نعم الذى يثبت أنّ الجاعل الذى جعل الاستصحاب الأول فى مرحله الظاهر و الشكّ، لا يجعل الاستصحاب الثانى أيضا فى هذه المرحلة، و يجىء إن شاء الله تعالى مزيد توضيح فى الاستصحاب التعليقى.

ثمّ هذا كلّهُ هو الكلام فى صورهِ ظرفيه الزمان للحكم، كما استظهر شيخنا الاستاد دام بقاءه كونها مورد كلام المحقّق النراقى.

و أمّا الصورهِ الأخرى فعلى ما تقدّم فى محلّه من جريان الاستصحاب فى المهمله عن القيود لتحقّق اليقين و الشكّ بالشىء الواحد حقيقه كان اللازم جريانه فى المقام، و معارضته مع استصحاب العدم فى المقيد المتأخّر.

نعم الذى يزيده مقامنا على سائر المقامات أنّه يحتاج إلى انتزاع المهمله عن شيئين، أحدهما عن الموضوع و هو الجلوسات المقيد، فينتزع منها أصل الجلوس، و الثانى عن الحكم و هو الأحكام الجزئيه فينتزع منها أصل الوجوب المتعلّق بأصل الجلوس، و هذا هو الذى قلنا بأنّه متيقّن فى باب الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

و كيف كان فقد يقال: إنّ استصحاب جامع الموضوع حيث إنّهُ جعل الأثر لا مانع منه، و أمّا استصحاب جامع الحكم فحيث إنّهُ جعل نفس ذلك الجامع فلا يعقل، لكنّه مع إمكان دفعه -بأنّه غير قابل للجعل المستقلّ، و أمّا الجعل بتبع جعل الجزئى فقابل، فهو نظير استصحاب الجزئيه -فيه أنّه مبنى على الالتزام بلزوم رجوع الاستصحاب إلى أحد الجعلين، إمّا جعل مماثل أثر الموضوع المستصحب، و إمّا جعل مماثل الحكم المستصحب.

و لكنّا قلنا فى محلّه: أنّا لا نفهم من قوله عليه السلام: لا تنقض اليقين الخ إلاّ أنّ كلّ مورد كان عمل مربوط بالشرع و الآن نشكّ فى بقاءه، فالشرع يحكم بإبقاء ذلك العمل و عدم نقضه بواسطة الشكّ؛ فإنّ تحقّق بواسطه ذلك جعل مماثل فهو، و إلاّ فلا مانع من إجرائه بعد تحقّق موضوعه، و فى مقامنا أيضا نشكّ فى بقاء العمل الذى كان لمهمله الوجوب فى مهمله الجلوس، فيحكم بعدم جواز نقضه، و هذا معناه إيجاب جزئى فى مهمله الجلوس، و لا بأس به بعد مساعدته الدليل.

و في تعارض الاستصحابين

(١)

و نذكر ذلك في طيّ مقالات.

الاولى: في حالها مع أصاله الصحه في فعل النفس التي يعبر عنها بقاعده الفراغ، و في فعل الغير، و مع قاعده التجاوز.

فنقول: أما بناء على الطريقيه في القاعدتين فالحال واضح، و أما على الأصليه فلتقديم القاعدتين على الاستصحاب طريقتان، الأول لزوم اللغويه، و لا- بدّ أولًا- من ملاحظه النسبه بين مفادى القاعدتين مع مفاد الاستصحاب و أنّها التعارض أو الحكومه؟ الظاهر حكومه القاعدتين على الاستصحاب تاره، و حكومته عليهما اخرى، و لا ثالث.

و تفصيل الموارد أنّ كلّ ما اعتبر من وجودى أو عدمى في المركب في الموضوع المفروغ عنه فشكّ في ثبوته و عدمه نظير الموالات في الصلاه و العربيته في العقد، فلا مجرى للاستصحاب لا في طرف الوجود و لا العدم، لعدم الحاله السابقه، نعم يمكن جريانه في الصلاه المقيده أو العقد المقيده، و لكن شكهما مسبب عن الشكّ في التقييد، و القاعدتان رافعتان للشكّ فيه، فتكونان حاکمتين على الاستصحاب.

و كلّ ما اعتبر من وجودى أو عدمى في المركب بلا عنايه الفراغ عن الموضوع، فالاستصحاب جار و هو حاکم على القاعدتين، و ذلك مثل طهاره الفاعل في الصلاه، و بلوغ العاقد في العقد، فإنّه إذا استصحب طهاره المصلّى أو عدمها، أو عدم بلوغ العاقد كان الشكّ في التقييد مرتفعا.

بيان ذلك أنّ الطهاره من حيث نفسها و مع قطع النظر عن ارتباطها إلى مركب لا- يتصور فيها الشكّ بعد المحلّ و لا- بعد الفراغ؛ إذ ذلك مع فرع وجود المحلّ و العمل

ص: ٦٣٧

الذى اعتبر أصل الطهاره فيه، و من المعلوم أنّ الطهاره فى أى وقت صحيحه و مع أى عمل حاصله، و لا اختصاص لها كصوم رمضان بوقت دون وقت، و لا- كالركوع بعمل دون عمل، و إذن فالشك فيها من حيث إنها شىء بحيله و حال من حالات المكلف لا- يكون مصداقا إلا- لموضوع الاستصحاب إذا كانت مسبوقه بحاله سابقه، و أمّا القاعدتان فصيورتها مصداقا لموضوعهما متوقفه على لحاظ تقيّد عمل بالطهاره.

و إن شئت قلت: الطهاره المتقيّد بها الصلاه شك فيها بعد المحلّ أو بعد الفراغ، و من المعلوم أنّ الشكّ فى عنوان التقيّد أو فى الطهاره المتقيّد بها الصلاه مسبّب عن الشكّ فى نفس الطهاره، فإذا جرى الاستصحاب فيها ارتفع موضوع القاعدتين.

فإن قلت: إذا صدق الشكّ فى الطهاره الخاصه بعد المحلّ أو بعد الفراغ فقد صدق بالنسبه إلى أصل الطهاره، لوجود المقسم فى القسم.

قلت: هذا على سبيل المسامحه و الوصف بحال متعلّق الموصوف؛ فإنّ قولنا:

الطهاره المتقيّد بها الصلاه مضى محلّها أو فرغ عن عملها بمعنى أنّ تقيدها مضى محلّه أو فرغ عن عمله، و ذلك لأنّ المحلّ و الفراغ إنّما يتحقّقان بالنسبه إلى ما هو جزء العمل و هو التقيّد؛ فإنّه الداخلى، و أمّا القيد فخارج، غايه الأمر أن التقيّد جزء عقلى تحليلى، لا خارجى.

ثمّ إنّ هذا الكلام بعينه جار فى البلوغ المعتبر فى العقد و إن كان فى كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه أنّ مفاد أصاله الصّحّه فى فعل الغير مقدّمه على الاستصحابات الموضوعيه، ببيان أنّ الاستصحاب إنّما يفيد كون هذا العقد صادرا عن غير البالغ، و هو لا يفيد فى نفي الأثر إلاّ بعد القطع بعدم فرد آخر صادر من البالغ، و القاعده تفيد العقد الصادر من البالغ، و هو و إن ذكر ذلك فى أصاله الصّحّه فى فعل الغير، و لكنّك خبير بجريانه فى قاعده الفراغ أيضا، فعند الشكّ فى تحقّق الركوع مقتضى الاستصحاب أنّ هذه الصلاه غير واجده الركوع، و الإعاده أثر عدم وجود الصلاه مع الركوع، و أمّا القاعده فتفيد تحقّق الصلاه مع الركوع.

و فيه أنّه كما أنّ من مقتضى القاعده كون هذا العقد صادرا من البالغ، و كون هذه

الصلاه مع الركوع و أثرهما صحّٰه هذا الشخص، كذلك مقتضى الاستصحاب كون هذا العقد صادرا من غير البالغ و كون هذه الصلاه بلا ركوع، و أثرهما فساد هذا الشخص، فيحصل التنافي بين المضمونين.

و إذن فحاصل المقام أنّ الاستصحاب حاكم فى الطائفة الثانيه من الموارد على القواعد الثلاث، و هو غير جار، أو جار و محكوم لتلك فى الطائفة الاولى، فاللغو به إنّما يلزم إذا كان ندره الطائفة الاولى بحدّ يوجب الاقتصار عليها فى إجراء القواعد الثلاث صيرورتها كاللغو، و الإنصاف حصول ذلك.

و الطريق الثانى شهاده نفس أخبار القاعدتين، حيث اجريت فيها قاعده التجاوز فى موارد يجرى فيها لولاها الاستصحاب، و كذا قاعده الفراغ فراجع.

ثمّ إنّ ما ذكرنا فى الطريق الأوّل غير جار فى الأجزاء؛ لأنّها معتبره فى المركّب بنحو العرضيه، يعنى كلّ واحد فى عرض الآخر، و ليس حالها كالشرط حتّى يكون التقيد داخلا و القيد خارجا، فإذا شكّ فى وجود الحمد فمقتضى الاستصحاب عدمه، و مقتضى قاعده التجاوز و الفراغ وجوده، فيتعارضان من دون حكمه بينهما أصلا، هذا.

و لكنّ الحقيير يقول: يمكن نظير ما ذكر هناك هنا أيضا، بأن يقال: الذى هو مجرى القاعدتين هو الجزء بالنظر الاندكاكى فى الكلّ الذى باعتباره يحمل عليه عيئته الكلّ، و كونه ذا المقدمه و مجرى الاستصحاب هو بلحاظه الاستقلالى الذى بهذا الاعتبار يتّصف بالغيريه مع الكلّ و المقدميه له، و لا شكّ أنّ الشكّ فيه بالاعتبار الأوّل مسبّب عن الشكّ فيه بالاعتبار الثانى؛ إذا الشكّ فى ذى المقدمه مسبّب عن الشكّ فى مقدمته، هذا.

لا- يقال: ما ذكرتم من الحكمه من كلّ من الجانبين أعنى من جانب القاعدتين، بل القواعد على الاستصحاب و من جانب الاستصحاب عليها مبنيّه على الترتّب الشرعى، و ليس، و المتحقّق هو العقلى؛ فإنّ إثبات المقيد بإثبات التقيد عقلى، و كذلك اثبات التقيد بإثبات القيد.

لأننا نقول: كلاً بل هو في كلاً-الموردين شرعي، أمّا الأول فلائذ إثبات المقيّد نفس مفاد قاعده الفراغ و الصحّه، فإنّ مفاده أنّ المرّكب من ناحيه الخلل المشكوك غير مختلّ، فالحكم بثبوت المقيّد من نفس حكم الشرع، وكذلك في قاعده التجاوز يكون ترتيب عدم اختلال المقيّد على الحكم بثبوت قيده من الشارع كما هو واضح.

و أمّا الثاني فلائذ من آثار كون الإنسان طاهراً تعبدياً من الحدث كون الصلاة الصادره منه بمنزله الصلاة الصادره من الطاهر الواقعي.

نعم يبقى الكلام في ما ذكره الحقيّر من إلحاق الأجزاء بالشروط، فإنّ ترتيب وجود ذي المقدمه على مقدمته عقليّ، وإن شئت قلت: ترتّب الكلّ على الجزء عقليّ.

في حال الاستصحاب مع القرعه

(١)

فنقول: في روايه الخاصّه: «كلّ مجهول ففيه القرعه، قلت له: إنّ القرعه يخطئ و يصيب، قال: كلّ ما حكم الله به فليس بمخطئ».

و في روايه العامّه على ما حكى «القرعه لكلّ أمر مشكل» و في اخرى «لكلّ أمر مشتبّه».

أمّا الاولى فلا- إشكال في تقديم دليل الاستصحاب، بل كلّ أصل شرعي عليها؛ لأخصيّه دليله عن دليلها، و أمّا في غير مورد الاصول الشرعيّه، سواء كان حكم عقليّ مثل موارد البراءه و الاشتغال و التخيير أو لم يكن- و إن كان في هذا إشكال؛ إذ لا مورد إلّا و للعقل فيه تعيين الوظيفه عند انقطاعه عن الشرع، و على كلّ حال فحيث نعلم إجمالاً بورود التخصيص على عموم القرعه في تلك الموارد أيضاً و ليست مواردنا تفصيلاً- فلا بدّ في العمل به من ملاحظه جبره بعمل الأصحاب.

إن قلت: إن كان سنده صحيحاً و كان دلالتة تامّه فنحن لا نقبله في الدلاله، و إن كان السنده صحيحاً و لم تكن الدلاله تاماً فلا يكفي عمل الأصحاب.

ص: ٦٤٠

قلت: نعم و لكن وجه اتّباعهم أنّه يكشف كثره موارد التخصيص عن احتفاف الكلام بقرينه إمّا لفظيّة و إمّا حالتيه لم يلزم معها التخصيص المستبشع، فبواسطة العمل نستكشف كون المورد من موارد تلك القرينه، أو يقال: و إن لم يلزم التخصيص المستبشع، لكن حيث إنّ لنا علما إجمالياً بأزيد من الموارد المعلومه تفصيلاً فبعملهم نستكشف كون المورد خارجاً عن مصداقيته عنوان المخصّص، و هكذا الكلام في روايه العامه على تقدير روايه المشتبه.

و أمّا على روايه المشكل فيشكل العمل حتّى في موارد وجود حكم من العقل؛ إذ لا يصدق أنّه أشكل الأمر على الإنسان إلاّ بعد انسداد جميع الطرق و الحيل عليه، نعم بعض الأحكام من العقل محمول على موضوع المشكل، مثل حكمه بالتخير في دوران الأمر بين المحذورين، فحينئذ يقدّم عموم القرعه مع عدم العلم بالتخصيص، و لكن في هذه الموارد مع قلّتها أيضاً نحتاج إلى الجبر بعمل الأصحاب، للعلم الإجمالي بالتخصيص و عدم وضوح عنوان المخصّص علينا و وضوح خروج المورد عن مصداقيته بعد عملهم.

في حاله مع اليد.

(١)

أمّا على أماريّة اليد فلا إشكال، و أمّا على الأصليّه فوجه تقديم اليد هو ما أشار إليه الإمام عليه السلام في روايه حفص بن غياث من أنّه لو لا ذلك لم يتم للمسلمين سوق، إذ لو بنى على ترجيح الاستصحاب لزم ذلك.

و أمّا تحقيق كون اليد أماره أو أصلاً حتى يظهر الثمر في إثبات اللوازم، و على تقدير الأماريّة هل لها الأماريّة المطلقه أو المقتيده الغير المفيده لإثبات اللوازم؟ الظاهر من ارتكازيات العرف و العقلاء هو المعامله معها معاملة العلم و سائر الطرق.

نعم لا دلالة في روايه حفص المتقدم إليها الإشارة على الأماريّة بملاحظه جواز

ص: ٦٤١

الشهادة بالملكيه الواقعيه بسبب اليد و جواز الحلف على طبقها، فإنّ هذا موجود في الاستصحاب مع عدم الأماريه، فمن الممكن كون اليد من هذا القبيل، و أمّا الارتكاز و السيره فلا شبهه فيه.

فإن قلت: فما وجه حكمهم بأنّ ذا اليد إذا اعترف بانتقال الملك إليه من المدعى انقلب مدعى، مع أنّه لو كانت اليد أماره مطلقه كان اللازم إثبات اللازم، و هو سبب الملك الذي بالفرض منحصر في الانتقال عن المدعى، و معه لم ينقلب صاحبها مدعى، لمطابقه قوله مع الأماره، فحكمهم يشهد بأنّ المحكم في تعيين السبب هو استصحاب عدم الانتقال، و المطابق له قول الطرف الآخر، فهو المنكر و صاحب اليد هو المدعى، فهذا يدلّ إمّا على أصله اليد، أو قصور أماريته عن إثبات اللوازم.

قلت: ما ذكرت إنّما يتوجه لو كان من المفروغ عنه أنّ المطابقه للأماره لا ينفك عن المنكره و لا يجتمع مع المدعيه، و هو محلّ الإنكار، بل المدعى مفهوم من المفاهيم المرجوع في تعيينها إلى العرف و هو من ينشئ الخصومه، و من الممكن بمكان دعوى صيروره ذى اليد في الفرض المذكور هو المنشئ للخصومه بعد ما كان المنشئ لها قبل اعترافه هو خصمه.

و إذن فينطبق كلامهم مع أماريه اليد و لهذا لو لم يكن في قبالة مدع، أو كان و لكن اسند الملك السابق إلى غيره بأن ادعى عليه الزيد فقال: اشتريته من عمر و لم ينتزع العين من يده و يعامل معاملة ملكه، و لو كان وجه حكمهم جريان الاستصحاب في السبب كان اللازم هو التوقف عن الحكم بملكيته في هذين أيضا.

و حينئذ نقول في ما إذا كان في قبالة منكر أيضا لم يخرج اليد عن الأماريه، و الاستصحاب في السبب محكوم لها، و لكن ذاهما مدع عرفا، و قد استقرّ حكم الشارع على اختصاص الفاصل للخصومه بالبيّنات و الأيمان.

و من هنا صحّ للصدّيقه الطاهره سلام الله عليها تشبثها باليد مع دعواها عليها السلام تلقى الملك من رسول الله صلّى الله عليه و آله، و احتجاج الأمير صلوات

الله عليه على أبى بكر بمطالبته إياها عليها السلام البيّنه مع كونه سلام الله عليها ذا اليد، فإنّه يقال: إذا اعترف ذو اليد بالانتقال من الطرف و لم يظهر الطرف لا تصديقا و لا إنكارا، بل ادّعى عدم العلم- كما هو الحال فى تلك الواقعة- لم تكن فى البين مخاصمه و خصومه، فإنّ الشاك أيضا تكليفه الرجوع إلى هذه الأماره و رفع الشكّ بها، لعدم اختصاص حجيتها بواحد دون واحد.

فوجه الاحتجاج أنّ مقام مطالبه البيّنه صورته وجود خصومه فى البين، و أمّا مع اقتران الدعوى باليد و عدم منكر فى القبال، فليس مطالبه البيّنه إلاّ ديدن الجهّال.

فى حاله مع الأمارات و الأدلّه الاجتهاديّه، و يعبر عن الكلّ بالطرق

الشرعيّه.

(١)

اعلم أنّه لا ريب حسب الارتكاز و شهاده الطبع فى تقديم الطرق على الاصول أعنى قول الشارع: خذ بحكايه الأماره الفلانيّه على قوله: خذ بالحاله السابقه عند الشكّ، أو ابن على الحليّه أو الطهاره كذلك.

إنّما الكلام فى أنّ هذا التقديم هل هو من باب التخصيص أو التخصّص أو الحكومه؟

اختار شيخنا المرتضى قدّس سرّه أنّه من باب الحكومه، و ذكر فى توضيح الحكومه أنّها كون أحد الدليلين بمفاده اللفظى بيانا و تفسيراً للمفاد اللفظى للدليل الآخر؛ فإنّ مقتضى الجمع العرفى حينئذ الأخذ بظهور التفسير و إن فرض فى أدنى مرتبه، و رفع اليد عن ظهور المفسّر و إن كان فى أعلى مرتبه، و تطبيق ذلك على المقام أنّ الشارع جعل فى حقّ الجاهل طائفتين من الوظيفه.

الاولى: بلسان حفظ الشكّ فى الواقع و الحكم على موضوع الشكّ، و الثانيه:

بلسان رفع الشكّ و إزالته، فيشترك مع الإخبار فى هذه الجهه، أعنى كما أنّ نظر المخبر إلى الواقع المشكوك و رفع حجاب الشكّ عنه، كذلك الشارع فى قوله: قول

ص: ٦٤٣

الثقة عين الواقع، نظر إلى الشكّ بعنوان إزالته، غايه الأمر أنّ الرفع في الإخبار وجداني و هنا تعيّد، فكأنّه قال بعنوان التعيّد قد اتّضح الواقع فلا شكّ بعد اتّضاحه، وقوله: ما قاله العادل عين الواقع، نظير قولك مشيراً إلى جاهل: هذا عالم عند قصد ترتيب آثار العلم، وقوله: لا شكّ لك بعده، نظير قولك مشيراً إلى عالم:

هذا ليس بعالم، بقصد رفع أثر العلم عنه.

فتحصّل من هذا أنّ قوله: إذا شككت في كذا فابن على كذا، لا نظر له أصلاً إلى قوله: قول الثقة عين الواقع، ولكنّ الثاني ناظر إلى الأوّل باعتبار اشتماله على أنّه لا - شكّ بعد قوله بعد معلومته أنّ نفي الموضوع تعيّدًا إنّما هو بلحاظ رفع آثاره، كما أنّ إثباته كذلك بلحاظ إثباتها، هذا.

و استشكل عليه قدس سرّه بأنّ ما ذكره في ضابط الحكومه لا إشكال في مصححيته للتقديم متى تحقّق، ولكنّ الشأن في إثباته في المقام و سائر المقامات التي يقولون بالحكوميه فيها، بيان ذلك أنّ اللازم من هذا التقرير أن يكون الدليل الحاكم لغوا و بلا مورد لو لم يكن الدليل المحكوم، فإنّه بمنزله «أعني» فكما أنّه ناظر إلى مقام الإثبات، و لو لم يكن قبله مفسر في مقام الإثبات كان لغوا و بلا مورد، كذلك الدليل الحاكم على ما قرره قدس سرّه.

و لا شبهه في عدم حصول هذا المعيار في شيء من موارد الحكومه، فإنّ منها قاعده لا ضرر في الإسلام، و من المعلوم أنّ القائل بهذا الكلام يفيد هذا الكلام منه، و لو لم يصدر منه لعارض في مرحله الإظهار و عالم الإثبات شيء من المجعولات الاسلاميه، فإنّ الإسلام عبارته عن الوجود اللوح المحفوظي، و هكذا في قوله: لا شكّ لكثير الشكّ، فإنّه لو لم تكن الأدلّه المتكفّله لحكم الشكوك في ركعات الصلاه لما خلّى من الفائدة، فإنّ عدم الحكم في نفسه أمر واقعي، و هكذا في «لا حرج» و كذا في المقام، لو صوح عدم لغويّه قوله: الحكايه الفلانيه صدق و عين الواقع لو لم يكن حكم في موضوع الشكّ مجعولا أصلاً.

و إذن فيتحقّق التنافي بين مدلولي الأصل و الطريق، فإنّ مفاد الأصل أنّ الحكم

اللوح المحفوظى فى حقّ الشاك كذا، و مفاد الأماره أيضا إثبات خلاف ذلك فى اللوح المحفوظ، من دون نظر أحدهما إلى ما يفیده الآخر فى مرحله الإثبات.

و قد ذكر للحكومہ ضابط آخر مسلم الانطباق على غير المقام، و هو كون أحد الدليلين متكفلاً للحكم على غير الحكم من الموضوعات الأخرى، و الآخر متعرّضاً للحكم على الحكم و لو بوجوده النفس الأمرى الثبوتى لا الإثباتى.

مثلا لا ينقدح التعارض بين قوله: أكرم العلماء و قوله: إرادتى للإكرام فى الفاسق غير ثابتة، أو إرادتى للإكرام فى حقّ زيد الجاهل ثابتة، و لا يلاحظ الترجيح فى مرتبه الظهور، بل يرجح الثانى و لو كان أضعف ظهوراً على الأوّل.

فإن قلت: كيف تقول: ليس الحكم فى قضيه أكرم العلماء على الإراده، مع أنّ مفاد الهيئه هو الطلب.

قلت: فرق بين إيجاد الطلب الحقيقى فى النفس متعلّقاً بفعل من الأفعال-ففى هذا للحاظ لا يمكن الحكم على الإراده- و بين لحاظ الطلب بما هو كسائر العناوين و الحكم عليه.

و لعلّ السرّ فى التقديم أنّ نسبه الإراده إلى المتكلم فى قضيه أكرم العلماء خارج عن مفاد اللفظ، و إنّما هو حكم العقل فى مقدار، و العقلاء فى الزائد عليه، فيتحصّل من العقل و العقلاء حكم على موضوع إرادته المتكلم و طلبه، و هو نسبه إليه، و أمّا فى القضيه الأخرى فهذا المطلب صار مفاداً لفظياً، و قد تكفّله نفس المتكلم، فإذا اريد بالحكم العقلى العقلانى أن يحكم على مورد التصادق بثبوت إرادته الإكرام للقائل يعارضه نفس قول القائل: إرادتى غير موجوده هنا، و إن كان هذا أيضا محتاجاً إلى إجراء الأصل العقلانى فيه، لكن هذا الأصل العقلانى ينتهى إلى قول من القائل له إثبات و نفى فى نفس مورد القضيه العقلانيه فى الجانب الآخر.

لا يقال: حكم العقل إنّما هو بمطابقه الاستعمال للجدّ، و لازم هذا ثبوت الإراده، و حكم الشارع فى الحاكم بنفى الاراده على وجه المدلول المطابقى، فما حصل التكاذب بينهما فى المدلول المطابقى.

لأننا نقول أولاً: حيثية المطابقه تعليليه، يعنى يحكم بالإراداه الجديّه بعليّه مطابقتها للاستعماليه، و على فرض التسليم فالعقل يحكم بالإراداه الخاصّه، و الشرع ينفى الإراده المطلقه، فيحصل التنافى.

ثم لا يجرى هذا الضابط أيضاً فى المقام؛ لأنّ الشارع ما حكم فى دليل اعتبار الطريق إلاّ بواقعيّه المؤدى، و لم يحكم بنفى الشكّ تعبداً حتى يرجع إلى نفي أحكامه فيجىء فيه التقريب المذكور.

فإن قلت: بعد أن لسان التعيّد بالأماره إنّما هو لسان الإرشاد إلى الواقع فكما أنّ المخبر حقيقه إنّما يخبر بغرض رفع الشكّ بإخباره بأن يحصل العلم الحقيقى فيرتفع الشكّ حقيقه، أو العلم العادى فيرتفع تعيّدًا، كذلك التعيّد بلسان الإرشاد أيضاً ظاهر فى كونه بغرض رفع الشكّ تعبداً، فهاهنا تنزيلان طوليان، أحدهما غرض للآخر، فلا يقال: يلزم اجتماع اللحاظين.

قلت: مضافاً إلى أنه يلزم ترتيب الآثار المترتبّه على صفه اليقين - لأنّ غرض المخبر الحقيقى حصوله أيضاً ففى التعيّد يكون الغرض هو التعيّد بثبوتّه، فيرجع إلى ثبوت آثاره، و لا تلتزمون به - يرد عليه أنا لو سلّمنا هذا الظهور فإنّما هو فى رفع الشكّ بلحاظ ما له من الأثر بالنسبه إلى الواقع، و أمّا الأثر المترتب على صفه الاحتمال و الترديد فلا، هذا.

و هاهنا تقريب لورود أدلّه الطرق على أدلّه الاصول و هو أن يقال: إنّ العلم المجعول غايه فى الاصول - أعنى قوله: لا تنقض اليقين بالشكّ بل تنقضه بيقين آخر، و كذا قوله: كلّ شىء حلال حتّى تعلم أنّه حرام، و قوله: كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر، و نحو ذلك - يراد بحسب لفظه ما يقابل الثلاثه من الظنّ و الوهم و الشكّ، و لكنّ المناسبه المقاميّه مقتضيه لتعميم الحكم إلى غيره من سائر أفراد الحجّج و ما يوجب رفع الحيره عن الواقع.

و ذلك بدعوى أنّ الأحكام المعلقه عند العرف على صفه اليقين يفهمون منها إلغاء هذه الصفه فى ترتيب تلك الأحكام و أنّها منوطه بذلك الجامع، نظير قول

المولى: يا فلان، مناديا لأحد عبيده باسمه، حيث يفهمون أنه بملاك يشمل سائر العبيد، أو قولك: ينبغي للإنسان أن يحفظ قبائه من القذاره، حيث يفهم أنه بملاك يشمل اللباده و سائر اللباس، فإنه إذا قيل: لا ينبغي رفع اليد عن اليقين بالشك، يفهمون أنه بملاك مطلق عدم الحيره عن الواقع و ثبوته فى اليد و لو بحجّه غير علميّه، و إذن فيراد بالشكّ ما يقابله و هو عدم الطريق، فعند قيام الطريق يرتفع موضوع عدم الطريق وجدانا.

لا- يقال: كما يكون الشكّ فى الاصول بهذا المعنى، كذلك فى جانب الطريق؛ إذ لا شكّ أنّ التعيّد إنّما يصحّ فى مورد عدم العلم، فدلّيل اعتبار الطريق حيث إنّ تعيّد يكون مختصّا بغير العالم، فيراد بعدم العلم المعتبر فيه عقلا أيضا عدم الطريق للمناسبه المقاميّه.

لأنّ نقول: ليس فى دليل اعتبار الطريق لفظ اليقين أو الشكّ مذكورا، و إنّما ورد التعيّد على سبيل الإطلاق، و المناسبه المقاميّه مستفاده من ذينك اللفظين، نعم العقل حاكم بالتقيّد، و القدر المسلم الحاكم به العقل إنّما هو عدم العلم بمعنى الصفه، و الزائد عليه تقيّد بلا داع يقتضيه.

و إذن فيلزم من تقديم دليل الطريق التخصّيص فى دليل الأصل، و يلزم من تقديم الأصل التخصيص فى دليل الأماره، و إذا دار الأمر بين الأمرين فالتخصّص أولى.

و هنا تقريب آخر للورود اختاره بعض الأساطين طاب ثراه، و هو أنّ الشكّ و إن كان باقيا، إلا أنّ ما تعلق النهى به و هو نقض اليقين بالشكّ يرتفع بعد قيام الأماره، فيصير النقض بالأماره لا بالشكّ.

فإن قلت: قد جعل الغايه هو اليقين؛ لقوله: بل انقضه بيقين آخر.

قلت: الطريق أيضا مفيد لليقين، غايه الأمر بالحكم الظاهرى لا الواقعى.

و الحاصل أنّ كلاّ من الطريق و الاصل مشتركان فى أنّه يحصل بسببهما اليقين مع وجود الشكّ فى الواقع بوجه فى كليهما، و لكنّ الفرق أنّ العلم جعل غايه فى أدلّه الاصول، و لم يجعل كذلك فى أدلّه الطرق فمع تقديم الاصل يلزم تخصيص دليل

الطريق و أما مع تقديم الطريق فلا يلزم تخصيص في دليل الاصول، لحصول غايته و هو العلم، و الحاصل أنّ حكم الأصل مرتّب على الشكّ في الواقع بوجه من الوجوه، و غايته العلم به أيضا بوجه من الوجوه.

و استشكل عليه الاستاد أولا- بأنّه لا وجه للالتزام ببقاء الشكّ، فإنّ الظاهر أنّه مقابل اليقين المجعول غايه، فالمراد به عدم ذلك اليقين، فإذا كان المراد اليقين بوجه فالمراد هو الشكّ من جميع الوجوه.

و ثانيا: لا يتم هذا في الشبهه الموضوعيّة، مثل الشكّ في حياه زيد مع قيام اليقينه على موته، فإنّه لم يحصل القطع الذي هو الغايه بواسطه اليقينه بشيء من الوجوه؛ لأنّ الحياه غير قابله للجعل.

و ثالثا: التعبير بالوجه لا- يحسن؛ لأنّ عنوان تصديق الطريق و أخذ حكايته ليس كعنوان الغصبيّه، بل هو إشاره إلى العنوان الواقعي، فالذي يناسب هو التعبير بأنّ الحكم الفعلي في عنوان الفعل الكذائي صار معلوما بعد قيام الطريق، فحصل الغايه.

و لكن فيه أنّ الظاهر كون المراد بالشكّ و اليقين في أدلّه الاصول تعلقها بالواقع، فإنّها وظائف مقرّره لرعايه الواقع، فالملحوظ فيها نفسه، لا الأعمّ منه و من المجعول في مرتبه الشكّ فيه.

في حاله مع سائر الاصول.

(1)

و الأمر هنا أشكل من المسأله السابقه، فإنّ الشكّ في كلا الطرفين مأخوذ، فإن جعل عباره عن الصفه فتقريب الحكمه وارد في كليهما، و إن جعل عباره عن عدم الطريق فالورود وارد في كليهما.

و الذي اختاره هنا أيضا بعض الأساطين قدّس سرّه أنّ أصاله الحليّه أو الطهاره حكم على الشكّ ما دام لم يحصل العلم بوجه من الوجوه بالحرمة و النجاسه، و الاستصحاب يوجب حصول هذه الغايه وجدانا، و هو أيضا و إن كان مغنياً بمثل ذلك، و لكن ذينك الأصلين ليس مفادهما إلّا نفس الحليّه و الطهاره، و

ص: ٤٤٨

هو عين تجويز نقض الحاله السابقه،و لا يثبتانها بتوسط عنوان من العناوين غير الشك،بخلاف الاستصحاب،فإنه يثبت ضدّيهما بعنوان نقض اليقين بالشك.

و قد استشكل عليه شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته الشريفه بأنّ المفروض عدم الطريقيه في جانب الاستصحاب،و إنّما هو صرف التعيّد الشرعي و إن كان بلحاظ الكشف النوعي الحاصل من حكاية الثبوت السابق عن الدوام،و حيثذ ففى كلّ من الطرفين المتحقّق حكم من الشارع،غايه الأمر في أحدهما بلسان:هذا حلال أو طاهر،و فى الآخر بلسان:لا يجوز نقض الحاله السابقه،و أىّ مرجح لتقديم الثانى حتّى يحصل غايه الأوّل،و لم لا يجوز العكس حتى يحصل غايه الثانى؟.

و اختار شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف الحكومه،بيان أنّ الاستصحاب معّم للنهى السابق إلى زمان الشكّ،فهو ناظرا إلى رفع الحكم المعنى بورود النهى فى قوله:كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى،فالاستصحاب مفيد لبقاء النهى السابق، يعنى أنّ الغايه حاصله.

و لكن فيه أولا: أنّ الغايه هو العلم لا- واقع النهى،و ثانيا: كما أنّ مفاد الاستصحاب أنّ النهى الواقعي باق،مفاد أصاله الحلّ و الطهاره أنّ الترخيص الواقعي حاصل،فلم لا يقدّم هذان و يحكم بحصول غايه الاستصحاب،و ما الترجيح للعكس.

و يمكن أن يقال: إنّ مفاد لا تنقض الخ:أبق آثار اليقين و عامل معاملته، و لا داعى للحمل على المتيقّن،و لهذا يشمل الشكّ فى المقتضى؛لأنّ صفه اليقين مشتمله على إبرام يصحّ بلحاظه إتيان ماده النقص،غايه الأمر أنّ مصاديق هذا المفهوم فى الخارج مرايا للمتعلّقات،يعنى أخذه المتكلّم جامعا لتلك المصاديق الخاصّه،لكنّه نظر إليه بنظره موضوعيّ،لا أنّه جعله عبره للمتعلّق،فيكون المعنى:

أنّك أيّها الشاك كما كنت سابقا ذا يقين و كان يقينك لأجل طريقيته و بلحاظ مرآتيته محرّكا سمت المتعلّق و آثاره،فكن حال الشكّ أيضا كذى اليقين.

و لا يخفى أن صاحب اليقين المرآتى كما يتحرّك سمت الواقع و آثاره،لا يحتاج

أيضا إلى دستور لأجل الواقع؛ لأن من وجد نفس الواقع غير محتاج إلى الدستور، فالتنزيل المفاد للاستصحاب يشمل هذا الأثر أيضا، يعني: كن كحال يقينك طالبا و عاملا بآثار الواقع و غير متفحص عن الدستور المضروب لأجله.

و حينئذ نقول: تاره نقول: إنَّ الشكَّ و العلم في دليلي البراءة و الطهاره مثلا يراد بهما الصفتان الخاصَّتان بملاك خاص بهما، و اخرى نقول: علق الحكم عليهما بملاك أعم شامل للطريق المعبر و عدم الواجديَّه له.

و على كلِّ حال فالظاهر أنَّ المراد بالعلم المجعول غايه هو العلم المصيب إلى الواقع لا الأعم منه و من الجهل المركَّب؛ إذ هي بمقام إعطاء دستور للواقعيات في حال الجهل، فالمفاد أنَّك لو جهلتها فدستورك كذا إلى أن تعلمها، فتقطع بطبعك عن الدستور.

و بعبارة اخرى: الموضوع هو الشاك بالواقع من حيث كونه محتاجا إلى الدستور للواقع، و العالم غير موضوع من حيث إنَّه واجد الواقع، و واجد نفس الواقع لا يحتاج إلى دستور له.

و على هذا فتقريب الحكومه أو الورود واضح من طرف الاستصحاب على أصاله البراءة و الطهاره؛ لأنَّ مفاده على الحكومه: إنَّك ذو يقين بالواقع، و قد فرضنا الغايه في الأصلين هو اليقين بالواقع، و لا عكس.

إن قلت: بل العكس أيضا ممكن؛ لأنَّ الأصلين أيضا مفادهما: هذا حلال واقعا، و طاهر كذلك، و مفادهما و إن لم يكن واجديَّه الواقع، لكنَّ الواجديَّه قهرى عقيب وجود الحكمين للمكلف، فيحصل بذلك غايه الاستصحاب، أو يرتفع موضوعه تعديدا؛ إذ الموضوع كما مرَّ ليس الشكَّ إلا بحيثيه الاحتياج إلى دستور الواقع، فيرفع هذا الموضوع بدليل كان لسانه إعطاء الواقع، كما يرفع بدليل كان لسانه إعطاء يقين الواقع و كونه في اليد على نحو الجزم.

قلت: نعم، لكن رتبه الدليل الثانى أعنى ما كان لسانه إعطاء الواجديَّه و الكون في اليد أسبق من رتبه الدليل الأول الذى مفاده جعل الواقع الأولى بلسان التنزيل؛

إذ كما أنّ جعل الواقع الأوّلى الحقيقي أمر، و واجديته أمر آخر، كذلك ما يتصدّاه الدليل المفيد للتنزيل ليس إلّا نفس الجعل بلسان الواقع، و أمّا الواجديّه فخارج عن مدلوله المطابقي و الالتزامي، و إنّما هي لازمه لوجوده و متأخره عنه، و هذا اللازم لتأخر مصرّح به في القضيه في الجانب الآخر، و الحاصل أحدهما يعطى الواقع ليصير المكلف واجدا لواقع، و الآخر يقول: أنت واجد الواقع، فلسان الثاني أقدم حكمه من الأوّل.

و بهذا البيان يتّضح الحال بناء على الورود، فإنّه و إن كان كلّ لو قدّم صار واردا على الآخر، لكن هذا اللسان للاستصحاب يوجب تقدّمه للحكومه، فهو ورود للحكومه.

ثمّ إنّك من مطاوى هذه الكلمات قدرت على إجراء الحكومه في الأمارات على الاصول بناء على أخذ الشكّ و العلم في الاصول بالمعنى الصفتي بالملاك الأخصّ؛ فإنّها دستورات للشاك الغير العالم بالواقع من حيث احتياجه إلى دستور للواقع الذي جهله، و الأماره أيضا و إن كانت دستورا له، و لكن بلسان أنّ ما أذاه هو الواقع، فقد أعطى المحتاج ما احتاج إليه، لا أنّه رفع عنه الاحتياج، فلا يقال: إنّّه ورود، و لكن لما أنّ لسانه: هذا واقع، تكون حاكمه على الاصول المعلق فيها الحكم على المنقطع اليد عن الواقع المحتاج إلى دستوره، هذا.

في تعارض الاستصحابين:

(1)

و هو على قسمين:، أن يكون أحدهما جاريا في الشكّ السببي، و الآخر في المسببي، و أن يكونا جاريين في شكّين مسببين عن ثالث.

أمّا القسم الأوّل، فمثاله ما إذا علم بطهاره ماء قليل ثمّ شكّ فيه لاحتمال وقوع نجاسه فيه ثمّ غسل الثوب القطعي التنجّس بصبّ ذلك الماء القليل عليه مع مراعاة شرائط التطهير، فإنّ هنا استصحابين، و استصحاب طهاره الماء من أثره طهاره

ص: ٦٥١

الثوب، واستصحاب نجاسه الثوب ليس من أثره نجاسه الماء؛ إذ لو كان نجسا ليعلم أنه بغير نجاسه الثوب.

و على هذا فالتقريبان المتقدمان من الحكومه و الورود تامان فى الاستصحاب الجارى فى السبب، بيانه أما على الحكومه فلائنه يحكم فى موضوع الشكّ فى الماء بطهارته، و فى الطول بطهاره الثوب المغسول به، فحكمه بطهاره الثوب نظير حكم الأماره حكم بالثبوت بلسان الواقع بدون التعليق على الشكّ، و إنما علق على الشكّ فى شىء آخر، و أما الحكم بالنجاسه فى جانب استصحاب المسبّب فهو حكم معلق على الشكّ فى نفسه، فمفاد أحدهما «الثوب طاهر» و مفاد الآخر الثوب عند الشكّ فيه نجس، فيكون الأوّل حاكما لو اريد من الشكّ الصفه بالملاك الأخصّ، و واردا لو اريد به ذاك بالملاك الأعمّ، و لا عكس؛ إذ استصحاب المسبّب ليس له نفى و إثبات فى جانب السبب، لعدم حجّيه الأصل المثبت.

نعم يتمّ فيه أيضا ذلك لو قيل بطريقه الاستصحاب و أنّه من باب جعل الظنّ النوعى بأنّ ما ثبت يدوم معتبرا و حجّه، أو بأصلئته مع القول بحجّيه الأصل المثبت، و قد رام على هذين شيخنا الاستاد فى درره أيضا تقديم الأصل السببى بواسطة تقدّم الرتبه طبعاً.

و لكنّه - كما تبّه هو دام بقاء فى مجلس بحثه - مخدوش أولا بأننا نرى وجدنا انقذاح التعارض بين أمارتين إحداهما تخبر بالعله و الاخرى بعدم المعلول، أو تقول إحداهما: هذا الرجل ابن زيد و الاخرى: زيد لا يقتل ابنه، ثم رأينا الزيد قتل الرجل، و لو كان التقدّم الطبعى كافيا فى حيازه الأماره الأسبق حكم الحجّيه و الاعتبار لما انقذح التعارض فى المثال، و التالى باطل بالضروره.

و ثانيا بأنّ التقدّم و التأخر فى الرتبه بين الفردين للعام بحسب الوجود الخارجى لا ينافى عرضئتها بحسب المشمولئيه للعام و فى لحاظ المنشئ للعموم، فالمنشئ لأكرم العلماء لاحظ العالم الأب و العالم الابن فى فرض واحد و إن كانا فى الخارج مترتبين.

إن قلت: نعم لكنّ الكبرى بدون الصغرى غير مفيدة، والصغرى أبداً محقّقة في المتقدّم أسبق منها في المتأخّر.

قلت: وإن كان الحكم على الفرد المحقّق فعلياً دون الغير المتحقّق، لكنّه في غير المتحقّق أيضاً موجود في تقدير الوجود، فيتحقّق المنافاه بين الحكمين الفعلي والمشروط، وهذا الإشكالان كما ترى وارد في عامّه مقامات الترجيح بالتقدّم الطبيعي.

و ثالثاً وهو خاص بالمقام، بأنّ الترتّب بين طهاره الماء و طهاره الثوب بحسب الواقع كما لا يلزم الترتّب بينهما بحسب العلم فقد يكون علم المعلول سبباً لعلم العلّه، وقد يكونان معلولين لثالث، فكذا الحال في شكّيهما، فليس أبداً شكّ طهاره الثوب متولّداً عن شكّ الماء، بل قد ينعكس، فيتولّد شكّ الماء من شكّ الثوب، وقد يكونان حاصلين دفعه، فالكلام المذكور لا يصحّح المطلب على وجه الكليّه، بل يوجب عكس المدّعى في بعض المقامات.

و رابعاً وهو أيضاً خاص بالمقام، بأنّه كما لا تنافى بين الأحكام الواقعيّه و الأحكام الظاهريّه، كذلك لا تنافى بين طبقات الأحكام الظاهريّه، أعني ما بين الأحكام الطريقيّه و الأحكام الاستصحابيه، و ما بين الأحكام الاستصحابيه و الأحكام البراءتيّه؛ إذ عين النسبه الكائنه بين الأحكام الواقعيّه و الظاهريّه حاصله بين الطائفتين في المقامين الأخيرين، مثلاً لو كان طريق في الواقع حجّه و قائماً على الوجوب مثلاً و لم يظفر به المكلف بعد الفحص بالمقدار اللازم و كان الاستصحاب مفيداً للحرمة مثلاً، فهو واقعا موضوع للاستصحاب، لا- أنّه يجرى أوّلاً- أصلاً في عدم وجود الطريق المعبر، ثمّ يعمل بالاستصحاب حتّى يكون حكماً ظاهريّاً في ظاهري، بحيث لو تبين الخلاف له انقدح أنّه ما كان موظّفاً بوظيفه الاستصحاب.

و الحاصل أنّ وجود الطريق واقعا ليس بأعلى من وجود نفس الواقع، فكما أنّه بوجوده لا- يوجب تقييد دليل الأصل، بل بعلمه، كذلك الطريق المعبر أيضاً بوجوده الواقعي غير مقيد و رافع للحكم الأصلي، و إنّما يرفعه بلسان الحكومه أو

الورود على المذاقين السابقين بوصوله و حجّيته و صيرورته علميًا عند المكلف.

و كذا الحال في الاستصحاب السببي مع المسببي و في الاستصحاب مع سائر الاصول، مثلا لو اعتقد أحد بعدم جريان الأصل السببي باعتقاد خاطئ فلا شبهه أنّه محكوم بالأصل المسببي.

و الحاصل: لا تنافي بين المجعولين في جميع هذه المقامات بحسب واقعتهما، و إنّما يحدث التنافي في مرتبه الوصول و العلم.

و حينئذ نقول: تعدّد الرتبة لو سلّم في المقام فإنّما هو في مقام أصل الجعل، يعنى جعل الأصل السببي أسبق من المسببي، و قد عرفت عدم التنافي بينهما في هذا المقام، و المقام الذى يحدث التنافي بينهما و هو عند علم المكلف فلا تعدّد و ترتّب بينهما، لأنّهما في رتبة واحده معلومان، و لو فرض حصول الترتب بين العلمين أحيانا بملا-ك ترتّب المتعلّقين أعنى الحكمين فإنّما هو أحيانا و في بعض المقامات، و أين هذا من دعوى الكليته.

و أمّا القسم الثانى و هو ما إذا كان الشكّ في كليهما ناشئا عن أمر ثالث، و مثاله لو علم إجمالا بنقض الحاله السابقه في أحد المستصحبين، و محضّيل القول في ذلك أنّ العمل بالاستصحابين تاره يوجب المخالفه القطعيّه العمليه، و اخرى لا- يوجب ذلك، أمّا الأوّل و هو ما إذا كان العلم الإجمالى بالتكليف، و الاستصحابان نافرين له، كما لو علم بنجاسه أحد الإنائين و كان مقتضى الاستصحاب طهارتهما.

تنقيح المقام يبتنى على الكلام أوّلا في إمكان الترخيص على الخلاف في مورد العلم الإجمالى بالتكليف و عدمه.

فنقول: أمّا على قول من يجعل للحكم مراتب من الشأئيه و الفعلية فإمكان الترخيص في كلا- الطرفين فضلا عن الطرف الواحد واضح، بل و كذا مع العلم التفصيلي، نعم لمّا يكون الإيصال من مرتبه الشأئيه إلى الفعلية أمرا وظيفته للشارع أمكن أن يجعل الشارع العلم الإجمالى كالتفصيلي موصلا.

و أمّا على ما هو الحقّ من عدم المرتبه للحكم و أنّه فعلى أبدا، فمجمّل الكلام أنّه

لا يحتمل مع العلم التفصيلي أن يكون غرض آخر أهم من امتثال المعلوم؛ إذ لو كان لكان جعل ذلك الحكم لغوا، وأما مع العلم الإجمالي فلا يحتمل أيضا حدوث غرض أهم مزاحم لحرمة المخالفه القطعيه للزوم اللغوي، و لكن يحتمل حدوث غرض أقوى و أهم من إدراك الموافقه القطعيه، و حيث إن هذا الغرض يعلم عدم مربوطيته بالغرض الإجمالي فهو كالاضطراب إلى واحد لا- معين، لا- إلى الواحد المعين، فلا يوجب التقييد في الواقع، بل هو على ما عليه من المطلوبيه التامه، و المكلف قادر على امتثاله، غايه الأمر جاهل به تفصيلا، و هو غير مناف مع قدرته و اختياره المصحح لتكليفه.

و لا يصح القول بأن التكليف حينئذ مشروط بعدم اختياره دفع ذلك المحذور الأقوى في الواقع و في علم الله في ضمن الطرف المشتمل على الواقع، و أميا مع ذلك فلا- تكليف؛ إذ الفرض أنه مع اختياره ذلك أيضا يفعله باختياره لا- خارجا عن قدرته و اختياره.

و بالجمله، يصير مع وجود هذا المزاحم حال المقام حال الحرج المخلّ بالنظام اللازم من الموافقه القطعيه، فكما أن العقل يستقلّ حينئذ برفع اليد عن الموافقه القطعيه مع ثبوت التكليف الواقعي على ما هو عليه من المطلوبيه التامه، و لهذا لا- ينقلب العلم احتمالا، كذلك مع وجود هذا الغرض الذي لا يدركه عقولنا.

إن قلت: نعم لكن الفرق أن الحاكم بالترخيص هناك هو العقل، و لا يلزم من حكمه نقص و كسر في ناحيه حكم الأمر، و أما هنا فالأمر و المرخص واحد و هو الشارع، فحينئذ فلا محاله يرفع اليد عن أمره عند وجود متعلقه في الطرف المرخص فيه؛ إذ لا يمكن طلب الواقع مطلقا بنحو الإيجاب الكلي مع الإيذن في مخالفته في بعض التقادير، ضروره مناقضه الإيجاب الكلي مع السلب الجزئي، و حينئذ فيلزم من الترخيص ارتفاع العلم الإجمالي، فلا- مقتضى للاحتياط بالنسبه إلى الطرف الآخر الغير المرخص فيه أيضا.

قلت: يمكن دفع الإشكال بأن الترخيص صادر منه بما هو حكيم و مرشد للعباد إلى ما لا يصل إليه عقولهم، والأمر صادر منه بما هو مولى و شارع، ويمكن نقض الحاكم الواحد غرض نفسه باختلاف الحثيتين، و كم له من نظير.

و بالجمله، فلا- مانع عقلا- من شمول أدله الترخيص لبعض أطراف العلم الإجمالى جمعا بين الغرضين و بما أنّ الشارع حكيم مرشد لعباده إلى مصالحهم، هذا بحسب الثبوت.

أما بحسب الإثبات فاعلم أن العلم الإجمالى غير رافع لموضوع الاصول؛ إذ العلم الذى غايتها و يرفع موضوعها هو ما يزول الشكّ و يتبدّل هو به، و أمّا مع محفوظيّة الشكّ كما هو المفروض فلا، و ذلك لأنّ هذا هو الظاهر من أدلتها.

و حينئذ فحيث لا يمكن الإجراء فى كلا الطرفين، فلا بدّ من التخصيص على وجه لا يلزم ذلك بحكم العقل، و الإجراء فى واحد معيّن ترجيح بلا مرجح، لوضوح كون نسبة العموم إلى هذا كنسبته إلى ذاك.

فيبقى القول بإبقاء الواحد المبهم المعزى عن الخصوصيّة تحته، و هو مبتن على كونه مدلولاً للعموم حتّى يكون حفظه حفظ ظهور للعموم، و غايه ما يمكن أن يقال لتقريب ذلك أنّه كما أنّ الجمع مفاد التزامى للعموم عند بقاء كلا الفردين تحت العموم، كذلك لو لم يمكن بقاء كلا الفردين لمحدور فى الجمع يكون الأحاد المبهم حينئذ مدلوله الالتزامى، و الدليل على ذلك صحّه الاستثناء.

ألا ترى صحّه قولك: جئنى بهذه العشره إلا واحدا، و الاستثناء دليل العموم، و لهذا نراهم يتمسّكون بظهورها بعموم قوله تعالى: «أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» لجواز نكاح إحدى الاختين بعد خروج الجمع بقوله تعالى «وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ».

فإن قلت: العلم الإجمالى إنّما هو مقتض بالنسبه إلى إيجاب الموافقه القطعيّه بمعنى الاكتفاء بجعل البدل، بمعنى أنّه لو كان العلم بالحرام يجعل أحد الأطراف حراما ظاهريا، و لو كان بالواجب يجعل أحدها واجبا كذلك، فحينئذ لا مانع من الرخصه فى ارتكاب أو ترك البقيّه.

و أما بلا جعل بدل أصلا للواقع في مرحله الظاهر فالعقل لا يجوز المخالفه الاحتماليه حينئذ، و وجه الاكتفاء في الأول أنه جازم بإتيان الواقع إما نفسا، وإما بدلا، و أما بدون ذلك فلا جزم بالامثال بأحد النحويين، نعم يحتمل الامثال، و الامثال الاحتمالي لا يجوز العقل، و على هذا فحيث ليس في أدله الترخيص في المشكوكات عين و لا أثر من جعل البدل، فلا يمكن القول بشمولها للمقام.

قلت: لم يحدث للمقام شيء زائد على سائر المقامات التي تحكمون بورود دليل الترخيص الجائي من غير ناحيه الشك في أطراف العلم، مثل دليل رفع الاضطرار و رفع الحرج إذا كانا شرعيين، فكما تقولون بشمول تلك الأدله لمورد العلم و تبعضون في الاحتياط فكذلك نقول في أدله المشكوكات و الحل في الكل هو الكشف إنا عن جعل البدل و جعل الطرف الآخر حراما ظاهريا و ممنوعا.

إن قلت: ما ذكرت حق لو كان الترخيص حكما فعلياً، و أما إذا كانا حيثيتياً فمعناه أنك لا تعاقب لأجل أنك ارتكبت أو تركت المشكوك، و هذا لا ينافي ثبوت العقاب من حيث ارتكاب أو ترك المعلوم الإجمالي، و على هذا ففي كل مورد كان العلم الإجمالي موجبا للاحتياط بحسب العقل و لم يكن في أحد الأطراف أصل لخروجه عن محل الابتلاء أو غير ذلك، لا يمكن لنا إجراء الأصل في الطرف الخالي عن المزاحم؛ لأنه لا يفيد إلا حكما حيثيتياً، و هو غير نافع، فيبقى اقتضاء العلم بحاله.

قلت: كونه حكما حيثيتياً خلاف الظاهر، فكما أنه قبل العلم حكم فعلي، فكذلك بعده، و يشهد له فهم العلماء منه ذلك، فهم بين مرخص في جميع الأطراف تدريجاً، و بين مرخص في أحد لا بعينه تخيراً قائلاً بجعل البدل، و يشهد له أيضاً قوله عليه السلام في بعض الأخبار الواردة في الجبن و نحوه مِمَّا يَعْلَمُ إِجْمَالاً - بوجود الحرام فيها: «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» و قد مضى في أصل البراءة.

هذا غايه ما يمكن أن يقال، و لكنه مع ذلك لا يخلو عن الخدشه، و ذلك لأن الأحد الذي قلنا بدخوله تحت العام إنما هو أحد مندك في المعينات و الحكم عليه

من باب أنّ الحكم إذا تعلّق بالمعيّنات كما هو المفروض من كون القضيه محصوره أو طبيعته ملحوظا فيها الطبيعه بالوجود السارى يتعلّق بالمهمله فيها أيضا بالتبع، فيصحّ نسبة الحكم إليه بالحقيقه، و لكن هذا الحكم المتعلّق بالمهمله بهذا النحو لا إطلاق فيه و لا تقييد، و ليس اختيار تطبيقه بيد المكلف.

و الحاصل فرق بين وقوع الأحد تحت الحكم أوّلا و أصاله. فحيث نحكّم بمقدّمات الإطلاق بأنّ تطبيقه على كلّ مصداق شاء المكلف جائز، و بين المقام الذى وقع تحت الحكم بتبع الحكم على المصاديق، فليس هذا الحكم بأزيد من علمنا، لأننا نعلم أيضا بأنّ الأحد لا- منع منه، و لكنّ الشأن كلّه فى إثبات أنّ لنا اختيار تعيينه فى ما شئنا، و ليس فى البين مقدّمات إطلاق حتى نحكّم بواسطتها بذلك، هذا.

و لإثبات الرخصه فى الواحد التخييرى طريقان آخران، الأوّل التمسّك بإطلاق المادّه بعد سقوط الهيئه فى المعينّات، للزوم المخالفه القطعيه و الترجيح من غير مرجح، فيكون الحال كما لو ابتلى المكلف بغريقين لا يقدر إلاّ على إنقاذ أحدهما، حيث إنّ الهيئه ساقطه و يحكم بإطلاق المادّه بمطوريّه الإنقاذ، و حيث لا ترجيح فالعقل حاكم بالتخيير، فكذا هنا بعد سقوط الهيئه للقصور اللفظى و المانع العقلى العقل حاكم بعد استظهار وجود مقتضيين للترخيص فى الطرفين من إطلاق المادّه و عدم إحراز الأهميه بالتخيير، و ليس الحكم من الشارع حتى يقال بعدم الاستظهار من الدليل، بل من العقل، كما فى أمثال المقام.

و فيه أنّ الفرق بين المقام و مثال الإنقاذ عدم ابتلاء المكلف بجهه اخرى احتمل مزاحمتها لمطوريّه الإنقاذ، و لهذا استقلّ العقل بالتخيير، و أمّا هنا فيزاحم التخيير مع وجوب الموافقه القطعيه الذى اقتضاه العلم الإجمالى و لم يحرز أهميه مقتضى الترخيص عن هذا المقتضى لعدمه.

فإن قلت: كما يستكشف بإطلاق المادّه عن وجود المقتضى، كذلك يستكشف به عن عدم المانع و المزاحم، و المفروض تسليم كون الهيئه على تقدير جريانها فى أطراف العلم مفيده لحكم فعلى ناظر إلى جميع الطوارى حتىّ هذا الطارى، و لازم ذلك أنّها على تقدير السقوط أفادت مادّتها الاقتضاء الغير المزاحم بشيء فى هذا الحال.

قلت: أولاً يمكن منع استكشاف عدم المانع من إطلاق المادّة، والقدر المسلّم بمناسبه الحكم مع الموضوع هو وجود المقتضى، وعدم المانع إنّما يستكشف إنّما من فعلية الحكم المستفاد من الهيئه، فإذا سقط الهيئه فلا دليل على عدم المانع.

و ثانياً: سلّمنا استكشاف عدم المانع أيضاً، لكنّ المسلّم هو وجود العلّة التامّة من حيث القيود و الشروط الراجعة إلى الغرض المولوى، ودون الجهات الراجعة إلى صحّة الحكم و عدمها عقلاً، فالخطاب من حيث هذه الجهات ساكته، و من المعلوم أن اقتضاء العلم لوجوب الموافقه حكم عقليّ في مرحله الامتثال غير راجع إلى أغراض الشرع.

فإن قلت: حكم العقل باللزوم في جانب الموافقه حكم تعلّيقى معلق على عدم الترخيص و المؤمن في بعض الأطراف، و ليس كحكمه بحرمة المخالفه القطعيه حكماً مطلقاً غير قابل للرفع، و على هذا فبعد فرض أنّ المقتضى للتخصيص في بعض الأطراف من حيث الغرض الشرعى موجود و المانع منه من هذا الحث أيضاً مفقود بواسطه إطلاق المادّة، فهذا مؤمن.

قلت: المفروض عدم مزاحمه ذلك الغرض المقتضى للتخصيص بالغرض المعلوم الإجمالى، و إنّما يزاحم الموافقه القطعيه له، فحاصل إطلاق المادّة أنّ هنا مقتضياً تاماً للتخصيص غير مزاحم بشيء أصلاً في الأغراض الآمرى، مع السكوت عن حاله من حيث مزاحمه احتمال مخالفه الغرض المعلوم الذى هو محذور عقليّ في مرحله الامتثال، و الذى علّق عليه حكم العقل هو الترخيص المطلق حتّى من هذا الحث.

نعم لو فرض حفظ الهيئه كان ذلك مستكشفاً من فعلية الحكم بطريق الإنّ، إذ ليس هذا من الشرائط العقليه لحسن الخطاب حتّى لا- يمكن استكشافها من أصاله العموم لاشتراط الخطاب الظاهرى أيضاً كالواقعى، بل هو كالمصالح و المفاسد المستكشفه من العموم و الإطلاق فى الحكم الفعلى.

الطريق الثانى، التمسك بإطلاق الهيئه، بمعنى أن الترخيص فى كلّ طرف شامل لحال ارتكاب الآخر و حال تركه، فيتقيّد عقلاً فى الشبهه التحريميه بحال تركه، و فى

الوجوبية بحال فعله، ولا مانع من هذا الوجه إلا أمور كلها مردوده.

الأول: أنه يلزم التفكيك في مدلول دليل الترخيص بالنسبة إلى الشبهات البدوية و المقرونة بالعلم بحمله على الترخيص المطلق في الأولى و المشروط في الثانية، و جوابه أن التصرف إنما هو في اللب مع بقاء الاستعمال بحاله.

و الثاني: أنه يلزم الترخيص في كلا الطرفين في صورته تحقق شرط الترخيص فيهما و هو تركهما في التحريميه و فعلهما في الإيجابيه، و جوابه أن إطلاق الحكم تكليفا و ترخيصا لا يشمل حال وجود المتعلق، و لا حال عدمه، لامتناع طلب الحاصل أو المعدوم و الزجر عنهما و الإذن فيهما، فمورد الحكم هو الذات، و أثره إما طرد الوجود و جلب العدم أو العكس أو التخيير فيهما، و هذا واضح.

و الثالث: أن الأمر بين التقييد على الوجه الذي ذكرت و بين التخصيص بالأخذ إما مخيرا و إما مبهما، و حيث قد مر عدم فائده الإذن في الأحد المبهم فيحصل الإجمال و يسقط الدليل عن قابليته الاستدلال، و جوابه أن الأحد المبهم طرح للظهور بالنسبة إلى الخصوصيات، بخلاف الوجهين الآخرين، أعنى الأحد المخير و التقييد، فإن الأحد المبهم حاصل مع الخصوصية، فاختيار الأول مع إمكان هذين طرح للظهور بلا جهه، و حينئذ فيدور الأمر بينهما، و كل منهما كان فنتيجته الرخصه في الواحد و المخير بشرط لا، و لا وجه لتساوقهما في ما توافقا عليه.

أما القسم الثاني فهو على قسمين، أحدهما: أن يكون مقتضى الاستصحاب في أحد الطرفين ثبوت التكليف و في الآخر عدمه، و نحن نعلم بعدم التفكيك بينهما، و الثاني: أن يكون مقتضاه ثبوت التكليف في كليهما، و نحن نعلم بعدمه في أحدهما.

أما الأول فلا مانع من الأخذ بالاستصحاب فيه، لعدم لزوم المخالفه القطعيه، و مجرد العلم بعدم التفكيك واقعا لا يؤثر شيئا إلا أن يعلم بعدم التفكيك و ثبوت الملازمه حتى في مرحله الظاهر، كما لو قام الإجماع على وحده الماءين المختلطين طهاره و نجاسه حتى في الظاهر، فيتعارض استصحاب طهاره أحدهما و استصحاب نجاسه الآخر، و يرجع إلى قاعده الطهاره في الماء المذكور.

أما الثاني فإن احتمل وجود التكليف في الآخر فالظاهر عدم المانع من الاستصحاب أيضا، ففائدته تنجيز ذلك التكليف المحتمل في كل طرف على تقدير ثبوته.

و أمّا إن علم بثبوته في الآخر، كما علم بنفيه في أحدهما، فإن ترتب على الاستصحابين أثر آخر غير تنجيز الواقع المعلوم مثل نجاسة الملاقي في الإنائين المشتبهين المعلوم نجاسه أحدهما و طهاره الآخر فلا مانع أيضا، وإن انحصر الفائده في تنجيز المعلوم بالإجمال فالظاهر عدم الجريان؛ لأن الأحكام الظاهريّة ليست بنفسية مجعوله لمصلحه في متعلقاتها، وإنما روعي حال الواقعيّات في جعلها، و المفروض في المقام العلم بعدم التكليف في أحد الطرفين، و العلم بثبوته في الآخر، فالتكليف الموجود معلوم، و قد مرّ في محلّه أنّ التكليف بعد ما علم لا محلّ لأمر مولويّ آخر بنفس متعلّقه؛ لأنّ شأن الأمر المولوي هو الصالحية لإيجاد الداعي في المكلف، و الأمر الثاني غير صالح لذلك، بل إما لغو و إما جزء المؤثر.

فإن قلت: مؤثريه العلم في التحريك إنّما هو بحكم العقل، و هو معلق على عدم بيان من الشرع، فإذا ورد حكم الشرع ارتفع موضوع حكم العقل، كما هو الحال في البراءة الشرعيّة، حيث إنّها وارده على العقليّة، و لا- يوجب استقلال العقل في موردها بالبراءة لغويّتها و سقوطها عن المولويّة، فكذلك المقام بلا فرق.

قلت: الظاهر الفرق بين المقامين؛ فإنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب هو عدم البيان مطلقا، لا على الوجود و لا على العدم، و البراءة الشرعيّة بيان العدم، و أمّا المقام فبابه باب التكليف، و لا بدّ فيه من صلاحية العله التامة المفقوده بالفرض.

و بعبارة اخرى: يمكن القناعه في باب البراءة بالتأكيد بأن يكون الغرض من بيان العدم مع كفايه اللابياتيه هو التأكيد، و لكن لا يمكن في باب الأمر و النهي المولويين، فتدبر، و الحمد لله ربّ العالمين.

لا- إشكال أنه يعتبر في الاستصحاب ثبوت اليقين بالمستصحب بالنظر إلى زمان السابق، و تمخض الشك فيه بالنظر إلى الزمان اللاحق، فلو سرى الشك إلى الزمان السابق فليس هو استصحابا، نعم يمكن ورود التعيد فيه أيضا بعدم الاعتناء بالشك، و يسمى حينئذ في لسانهم بقاعده اليقين و قاعده الشك السارى.

و ربما يتوهم إمكان إرادته الجامع بين الاستصحاب و القاعده من قولهم صلوات الله عليهم: لا تنقض اليقين بالشك، و من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، و تقريب ذلك يكون بأحد وجهين.

الأول: أن المتكلم بالكلام المزبور لا يخلو حاله من ثلاثه وجوه لا رابع لها؛ لأنه إذا قال مثلا: لا تنقض اليقين بعداله زيد بالشك فيها، فإما يريد من قوله: بعداله زيد، عدالته المقيده بالزمان السابق، كعداله زيد المقيده بيوم الجمعة، فحينئذ لا محاله يرجع الضمير في قوله: بالشك فيه، أو أصابه شك فيه إلى ذلك المقيده، لا إلى غيره، لوضوح اختلاف المتعلق حينئذ مع وضوح استفادته اتحاده من القضية المذكوره، و حينئذ يتعين الكلام في القاعده.

و إما يريد عداله زيد باعتبار الزمان السابق بحيث يجعل الزمان طرفا لا قيدا، و يريد من الشك فيها الشك باعتبار الزمان اللاحق كذلك، لوضوح عدم اختلاف النظر و اللحاظ في الكلام الواحد، فإذا لاحظ الزمان طرفا في جانب اليقين فيكون هكذا الحال في طرف الشك، نعم يمكن اعتبار الزمان الأول أيضا طرفا في جانب المشكوك حتى ينطبق أيضا على القاعده، لكن لا يمكن الجمع بين لحاظ ظرفيه الأول و لحاظ ظرفيه الثانى، و قد عرفت أن قوام القاعده بالأول، و قوام الاستصحاب بالثانى.

و إما يريد نفس عداله زيد مجزده عن ملاحظه الزمان رأسا، لا بنحو الظرفيه، و لا بوجه القيديه، فاليقين بأصل وجود عداله زيد لا بد أن لا ينقض بالشك في أصل وجود تلك العداله.

و الكلام على هذا قابل للانطباق على القاعده و الاستصحاب كليهما، و جه ذلك أنا نفرض شخصين أحدهما قاطع بعداله زيد يوم الجمعه مثلا و شك فيها في يوم السبت، و الآخر كان قاطعا بعدالته يوم الجمعه، ثم تبدل يقينه بالشك في نفس عدالته يوم الجمعه، فهما معا في عرض واحد في شمول عموم «لا تنقض» لهما.

فمقتضاه في حق الأول أن لا يرفع اليد عن يقين عداله يوم الجمعه بالشك في يوم السبت، و معناه البناء على العداله يوم السبت، و مقتضاه في حق الثاني أن لا يرفع اليد عن يقين عداله يوم الجمعه بالشك في يوم الجمعه، و معناه البناء على ترتيب آثار العداله يوم الجمعه لو كان له آثار في المستقبل، و بالجمله، فاليقين بأصل الشئ إذا قوبل بالشك في أصل الشئ يجب الأخذ باليقين و طرح الشك، و هذا حاصل تقريب الوجه الأول.

و قد أجاب عنه شيخنا الاستاد العلامة أدام الله علينا أيامه بما حاصله يحتاج إلى تمهيد مقدمه، و هي أن الطبيعه المهمله للشئ التي يكون لها أنحاء من الوجود و يعرضها الحياه بعدد ما لها من الأفراد لا يمكن أن يطرأها العدم و الحال أن أحد أنحاء وجوده ثابت، للزوم اجتماع النقيضين، مثلا طبيعه الإنسان لا يعرضها العدم إلا إذا انعدم تمام ما له من الأفراد، فلو انعدم العمرو و كان الزيد موجودا فلا يصدق عدم الطبيعه؛ إذ المفروض صدق وجودها بواسطه وجود الزيد، و بعد صدق الوجود يستحيل بداهه صدق العدم.

فإن قلت: ما ثبت لأحد المتحددين ثبت للآخر بالضروره، و لا- ينقض هذا بجزئيه الزيد و كليته النوع؛ لأن الجزئيه و الكليه من عوارض المفهوم، و هما متغايران مفهوما و إن اتحدا خارجا، فالعارض على أحدهما في الخارج الذي هو موطن اتحادهما لا محاله يثبت للآخر، و إلا كان خلفا في الاتحاد، مثلا لو قام الزيد

صدق أنه قام الإنسان، ولو قعد العمرو في ذلك الحال صدق أنه قعد الإنسان، ثم لما يصدق أن زيدا ما قعد بحكم أن ضدّ الشئ يلازم نقيضه، يصدق أيضا: ما قعد الإنسان، ولكنّ الحصّه المتّحده مع الزيد غير الحصّه المتّحده مع العمرو، ولهذا لا يلزم اجتماع النقيضين و لا الضدين في الشئ الواحد.

و الحاصل: كما أنّ عوارض الوجود و نقائضها مضافه إلى الطبيعي بواسطة اتّصاف الأفراد المختلفه بها، كذلك الوجود و العدم أيضا مضافان إليها بواسطة إضافتهما إلى الفردين له، ويرفع غائله اجتماع الضدين و النقيضين تعدّد الحصص المتّحده من الطبيعي مع الأفراد و كونها كالأباء مع الأولاد، لا الأب الواحد مع الأولاد المتعدّدين.

قلت: الحقّ الفرق بين الضدين و النقيضين في الطبيعي بصدق الأولين معا في زمان واحد فيه بواسطة اتّصاف فردين منه بهما، و عدم صدق الثانيين، أمّا الأوّل فلأنّ محلّ عروض الضدين هو الوجود، لا نفس الطبيعه المهمله، فالقيام و القعود مثلا إنّما يعرضان مهمله الإنسان بتبع عروض الوجود عليها، فإنّ العارض على العارض عارض، فإذا فرض تعدّد أنحاء الوجود للمهمله و أمكن تلبس كلّ وجود منها بضدّ غير ما تلبس الآخر به صحّ إضافه الضدين إلى المهمله في زمان واحد.

و أمّا الثاني فلأنّه إذا تعدّد أنحاء الوجود العارضه على الطبيعي، فنحو من وجوده و جوده مع زيد، و نحو منه وجوده مع عمرو، و هكذا إلى آخر الأفراد، و هكذا الحال في الأعراض العارضه عليه بتبع عروض الوجود مثل القيام و القعود، فلا محاله لا يصدق الانعدام مضافا إلى الطبيعي أو إلى أحد الأعراض المتأخّره عن الوجود مضافا إلى الطبيعي إلاّ بعد سلب جميع تلك الأنحاء الوجوديّة عنه؛ إذ مع ثبوت واحد من تلك الأنحاء لا مجال لصدق الانعدام مع ضروره النفاضه بينه و بين الوجود.

و على هذا فلا ضير في اجتماع الضدين في الطبيعي في زمان واحد، إذ قد عرفت

أنهما لا يعرضان عليه بلا واسطه حتى يمتنع حين اتصافه بالقعود مثلا اتصافه بالقيام، بل هما عارضان أولاً على الوجود، و العارض الأولى على الطبيعه منحصر في الوجود و العدم، و إذا تعدد الوجودات العارضه على الطبيعه المهمله بوحدتها و كان واحد من تلك الوجودات قائما و الآخر قاعدا، فلا مانع من عروضهما الثانوى على الطبيعه في زمان واحد، فالممتنع اجتماعهما في الوجود الواحد من وجوداته في زمان واحد، لا في مطلق وجوده الصحيح إضافته إليه، فإنه لا محذور في اجتماع الضدين فيه بحسب هذا الوجود لا تساعه و سعته للضدين بدون حدوث مضاده و مزاحمه بينهما، و هذا واضح.

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول: كما أنّ الانعدام لا يعرض الطبيعى إلا إذا ارتفع جميع أنحاء وجوده، و لا يصدق الانعدام مع بقاء واحد منها في دار الوجود، كذلك لا يتلبس الطبيعى بمشكوكيه الوجود و العدم إلا مع تلبس جميع أنحاء وجوده بالشك، و لا يصدق الشك فيه مع كون أحد أنحاء وجوده مقطوعا.

و حينئذ ففى الفرض الثالث من الفروض الثلاثه المتقدمه التى فرضتم فيه الشك في أصل وجود عداله زيد فى العالم بالأعم من يوم الجمعه و يوم السبت لا بدّ فى تحقّق هذا الشك من الشك في عدالته الخاصّه فى كلّ من اليومين؛ إذ مع القطع بأحد الخاصّيين كيف يمكن تعلق الشك بالعام الجامع بينهما؟ و الحال أنّك عرفت أنّ الشك في المقسم لا يطرأ إلا بطرؤ الشك في جميع الأقسام، و على هذا فالكلام يكون كالفرض الأوّل ممحّضا فى الشك السارى، لا جامعا بينه و بين الاستصحاب كما ادّعا المدعى.

الوجه الثانى: نظير ما ذكره صاحب الفصول فى قاعده «كلّ شىء طاهر حتى تعلم أنّه قذر» من إمكان استفاده الاستصحاب و قاعده الطهاره منها صدرا و ذيلا، و قد وافقه المحقّق الخراسانى مصرّا عليه، فقال هنا بنظير ذلك، و حاصل تقريبه أن يقال: إنّنا نعتبر المتيقّن مقيدا بالزمان، و لكن نقول: الشك فيه تاره مقرون بالقطع فى ما بعده، و اخرى بالشك.

مثلا إذا قطعنا بعداله زيد المقيده بيوم الجمعه، ثم شكنا في هذا المقيده، فتاره نقطع بعدالته أو فسقه في ما بعد يوم الجمعه، و اخرى نشك فيهما بعده أيضا، فقاعده لا تنقض اليقين بالشك بإطلاقه يعم كلا الشكين، فمفاده عدم رفع اليد عن عدالته يوم الجمعه بواسطه الشك، بل البقاء عليها و المعامله معه معامله العداله ما دام الشك، و يؤيده قوله عليه السلام: بل تنقضه بيقين مثله، فما دام لم يحصل اليقين الآخر بالفسق يبقى على اليقين الأول.

قال شيخنا الاستاد دام ظلّه: قد أجبنا في ما تقدم عن نظير هذا التوهم في قاعده «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر» و يجرى مثله في المقام، و حاصله أنّ القضيّه غير مشتمله إلا على نسبه تامّه واحده، و هي لا محاله إمّا الحكم بأصل الثبوت في الموضوع الغير المفروغ عن ثبوت المحمول له، و إمّا الحكم بالاستمرار و البقاء في الموضوع الذي فرغ عن أصل الثبوت فيه، و هذان حكمان يحتاجان إلى موضوعين و محمولين، و النسبه التامّه في أحدهما غير النسبه التامّه في الآخر، و لا يمكن أن يجتمعا في قضيّه واحده.

و قوله: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم...» في قوه قولك: كلّ شيء مشكوك طاهر، و دوام الحكم بدوام موضوعه و هو الشك لا يسمّى استصحابا؛ إذ يعتبر فيه الدوام المسبوق بالحدوث المفروغ، لا مطلق الدوام.

ففي المقام أيضا إذا فرضتم أن المتيقن هو العداله المقيده بيوم الجمعه، و الدليل دالّ على عدم نقض هذا اليقين بالشك ما دام الشك باقيا، و عدم رفع اليد عنه إلاّ بيقين آخر، فهذا معناه أنّ أحكام هذه العداله المقيده بيوم الجمعه لا بدّ من ترتيبه في المستقبل و لو إلى آخر العمر، و أين هذا من ترتيب آثار العداله يوم السبت و الأحد و ما بعدهما؛ إذ متعلّق اليقين و الشك لا بدّ من وحدتهما، فإذا فرضتم أخذ الزمان في متعلّق اليقين قيّدا فلا بدّ من أخذه في متعلّق الشك أيضا كذلك، و إلاّ خرجا عن الاتّحاد.

و لو فرض تجريد المتيقن عن قيد الزمان رأسا حتّى بنحو الظرفيه - كما مرّ في

الوجه الثالث-فعدم نقض يقينه حينئذ بالشك في أصل الشيء و إن كان يعم الشكوك المتأخره،فيلزم البناء على آثار العدالة مثلا- في يوم السبت و الأحد و ما بعده في المثال المتقدم،إلا- أنه حينئذ تصير قاعده نظير قاعده الطهاره،و ليست بقاعده الاستصحاب و لا قاعده اليقين،و ذلك لعدم المفروغيه عن أصل الثبوت فيه المعبر في الاستصحاب و كونه متعرضا للشكوك المتأخره المفقوده في قاعده اليقين.

و قد تحقق ممّا ذكرنا أنّ المعبر في قاعده اليقين أخذ الزمان قيّدا في المتيقن و المشكوك،فمتعلقهما شيء واحد من جميع الخصوصيات حتى الزمان،و لا- اختلاف بينهما حتى في الزمان و الاختلاف الزماني إنّما هو لوصفي اليقين و الشك، و إلاّ فالتعلق واحد لا اختلاف فيه،و المعبر في الاستصحاب تجريد المتعلق عن الزمان بنحو القيديه و ملاحظه الوحده بين ما كان منه في الزمان السابق و ما كان في اللاحق،و لكن ملاحظه الزمان أيضا لا- بدّ منه لكي يكون اليقين متعلقا بالحدوث و الزمان السابق،و الشك بالبقاء و الزمان اللاحق،و الجمع بين هذين أعنى الاتحاد بين المتعلقين و مفروغيه أصل الثبوت إنّما هو بلحاظ الزمان السابق و اللاحق ظرفين للموصوفين لا للوصفين.

و أنت خبير بأنّ ملاحظه الزمان قيّدا في الشيء و ظرفا له-فينتلم وحدته في الأوّل و لا- ينتلم في الثاني-لحاطان متغايران غير مجتمعين في لحاظ واحد،و هذا مع ملاحظه الزمان بنحو ما في المتعلق.

و مع تجريده عنه رأسا بنحو من الوجهين أيضا قد عرفت عدم صيروره القضيه جامعه بين المعنيين،و قد عرفت حال الغايه أيضا آنفا.

و قد أشار شيخنا المرتضى قدس سرّه إلى الوجه الثاني لوجهي الجمع الذي هو نظير ما توهم في قوله:«كلّ شيء ظاهر حتّى تعلم أنّه قدر»و ردّه بأنّه مستلزم للاستعمال في معنيين،و مقصوده قدس سرّه ما ذكرنا،لا ربّما يتوهم في بادي النظر من أنّ محطّ كلامه إرادته بقاء الحكم بقاء الشك،كيف و قد أوضح هو نفسه في طيّ

الكلام على قوله عليه السلام، كل شيء طاهر الخ أن هذا المعنى غير منطبق على الاستصحاب المصطلح و أن دوام الحكم ما دام الموضوع الذى هو الشك فى مقامنا ليس استصحابا، بل هو الحكم بالاستمرار المقرون بالفراغ عن الثبوت، وهذا لا يجتمع فى كلام واحد مع التكفّل فيه للحكم بأصل الثبوت، و غرضه قدّس سرّه فى هذا الكلام الذى أفاده فى هذا المقام أيضا هذا المعنى، أعنى دفع توهم الجمع بين الاستصحاب و القاعدة بهذا النحو، فلا تغفل.

ثمّ لَمّا فرغ قدّس سرّه عن بيان عدم الإمكان بشيء من النحويين فى كلامه، أورد بناء على المماشاه و تسليم إمكان الجمع بأنّ اللازم حينئذ وقوع المعارضه بين القاعده و الاستصحاب، فإنّ من تيقّن بعداله زيد يوم الجمعة ثم شكّ فيها، فلهذا الشكّ فردان معارضان من اليقين، أحدهما اليقين بعدم العداله المطلقه قبل يوم الجمعة، و الآخر اليقين بعدالته المقيده فى يوم الجمعة، و مقتضى عدم نقض اليقين الثانى هو البناء على وجود العداله يوم الجمعة، و مقتضى عدم نقض الأول هو البناء على عدمها، فيسقط الكلام بسبب ذلك عن قابليته التمسك.

و اعترض عليه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه فى حاشيته بما حاصله أنّ التعارض و إن كان حاصلًا، إلّا أنّ بين القاعده و الاستصحاب السببيّه و المسببيّه، و ليس المراد هو السببيّه و المسببيّه الواقعتين بين فردين من الشكّ، كما فى الأصل السببى و المسببى، لفرض وحده الشكّ هنا، و لكنّه حيث إنّ له طرفان: احتمال الوجود و احتمال العدم، فلكلّ من طرفيه يقين مناقض، لا أنّ هنا شكّان مستقلّان.

فالمقصود بالسببيّه و المسببيّه نظير ما نقول فى دليل حجّيه الأماره فى مورد جريان الأصل حيث إنّ الشكّ هناك أيضا واحد، و لكن لو قدّم دليل الأماره يوجب ارتفاع الشكّ و هو الموضوع لدليل الأصل، و لكن لو قدّم الأصل فحيث إنّ حكم فى موضوع الشكّ و دليل الأماره ليس حكما فى موضوع الشكّ، فيكون موضوعه محفوظا.

نعم لا يمكن الجمع بينه و بين الأصل المخالف لمؤداه فى المشموليه لدليلها، فلا بدّ

من تخصيص دليل الأماره على فرض تقديم الأصل، و لكن لا يلزم ذلك فى دليل الأصل على تقدير تقديم الأماره، بل اللازم فيه هو التخصّص، فمراده قدّس سرّه فى المقام إثبات مثل هذه السببّه بين القاعده و الاستصحاب.

و الذى ذكره الاستاد و دام ظلّه لتوجيه هذا المعنى بينهما أن يقال: إنّ اليقين بعدم العداله المطلقه قبل يوم الجمعه قد انتقض حقيقه بواسطه حصول اليقين بالعداله المقيده يوم الجمعه، بخلاف العكس، فلم يحدث انتقاض لهذا اليقين الثانى باليقين الأوّل، لفرض تأخره عنه.

و حينئذ فمتى تبدّل هذا اليقين الثانى بالشكّ السارى، فالموضوع للاستصحاب و إن كان يتحقّق، إلاّ أنّ القاعده تنزل الشكّ المزبور منزله اليقين بالعداله المقيده الذى كان بوجوده مانعا و رافعا لليقين بمطلق العداله، فكأنّه يقول: الآن أيضا أنت على يقينك الناقض.

و هذا بخلاف الحال لو أجرينا الاستصحاب، فليس له هذا اللسان؛ إذ لم يحدث خارجا لليقين بعدم العداله صفه الناقضيه لليقين الوجود حتى ينزل الاستصحاب الشكّ الطارى بمنزلته فى هذه الجهه، فالقاعده يثبت وجود الناقض التنزيلي للاستصحاب، و لكنّ الاستصحاب لا يفيد وجود الناقض كذلك للقاعده، نعم لا يمكن مع جريانه جريان القاعده، فلا بدّ من رفع اليد عن حكمه مع بقاء موضوعه، هذا غايه تقريب مرامه.

و لكن استشكل عليه شيخنا الاستاد دام ظلّه بأنّ صفه الناقضيه إنّما هى ثابتة لنفس اليقين، سواء كان صفه أم طريقا، لا للمتيقّن، و يكون أثرا عقليا أيضا، لا بترتيب من الشارع، و لو فرض ورود الحكم به من الشارع كان محمولا على الإرشاد، و قد عرفت فى ما تقدّم فى مبحثه أنّ النقض و عدمه ملحوظان بالنسبه إلى آثار المتيقّن، و بعبارة اخرى إلى الآثار المترتبه على اليقين من حيث كونه طريقا، فلا ينظر إلى ما يرتّب على نفسه، سواء حملنا العبارة على الاستصحاب أم على القاعده، فعلى كلّ منهما يكون المفاد عدم النقض لآثار العداله المتيقّنه.

و على هذا لا- يبقى ترجيح لأحدهما على الآخر، بل هما في عرض واحد، فأحدهما يثبت وجوب ترتيب آثار وجود العدالة، و الآخر وجوب ترتيب آثار عدمها، و بين هذين المضمونين تهافت و تناقض بدون سبق لأحدهما على الآخر.

ثم إنَّ الظاهر من كلام شيخنا العلامة قدس سرّه أنّ وجود هذا التعارض دائميّ.

و استشكل عليه شيخنا الاستاد دام ظلّه بأنّه إنّما يتمّ لو اريد من اليقين بالعدم الثابت قبل يوم الجمعة اليقين بعدم هذا المقيد، فإنّه حينئذٍ دائميّ؛ إذ ما من مقيد بزمان إلّا و هو مسبوق بعدمه قبل ذلك الزمان.

و أمّا لو اريد به اليقين بعدم العدالة المطلقة كما هو الظاهر، بل الصريح من كلامه، ففيه أنّه لا يلزم أن يكون هذه المعارضه دائميه؛ إذ ربّما لا يكون هنا حاله سابقه من أوّل وجود الزيد، نعم حينئذٍ يجرى أصله عدم العدالة بنحو مفاد ليس التامه، لكن إنّما يفيد هذا لو كان مورد الأثر هو بهذا المعنى، و أمّا إذا كان الأثر لثبوت العدالة لزيد و نفيها عنه فلا يكفي هذا الاستصحاب في إثباته، فلا معارضه حينئذٍ؛ لعدم الجرى للاستصحاب، فتدبرّ.

ثم بعد ما عرفت من عدم إمكان إرادته القاعدتين من هذه الأخبار فنقول: لا بدّ من حملها على الاستصحاب بملاحظه تطبيق العبارة عليه في بعض الأخبار بقرينه المورد، حيث إنّ مورد بعضها الشكّ في الطهاره الحديثه، و الآخر الشكّ في الطهاره الخبيثه بقاء مع العلم بالحدوث، فيكون سائر الأخبار التي وردت العبارة فيها بلا سبق سؤال و تطبيق على مورد محمولاً على هذا المعنى حتّى لا يلزم اختلاف السياق و المضمون في العبارة الواحد المتكرّره في الموارد العديده. و على هذا لا يبقى على قاعده اليقين دليل.

نعم ربّما يتمسك بقاعده التجاوز عن المحلّ، و لكنّها غير قاعده اليقين، لعدم اعتبار اليقين السابق فيها، بل من المحتمل الغفله في المحلّ عن المشكوك، نعم يعمّ موارد الشكّ السارى أيضا بناء على تعميم تلك القاعده لجميع الأبواب، فاللازم التكلّم في تلك القاعده، و ملاحظه مقدار مدلولها.

ذكر الأخبار الواردة في القاعده

اشاره

و لا بدّ أولاً من التيمّن بذكر الأخبار الواردة في تلك القاعده فنقول:

منها: صحيحه زراره «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شكّ في الأذان و قد دخل في الإقامه؟ قال عليه السلام: يمضى، قلت: رجل شكّ في الأذان و الإقامه و قد كتبر؟ قال عليه السلام: يمضى، قلت: رجل شكّ في التكبير و قد قرء؟ قال عليه السلام: يمضى، قلت: شكّ في القراءه و قد ركع؟ قال عليه السلام: يمضى، قلت: شكّ في الركوع و قد سجد؟ قال عليه السلام: يمضى على صلاته، ثم قال عليه السلام: يا زراره إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء» (خ ل) فشكك ليس بشيء.

و عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه».

و في الموثّق عن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه».

و في الموثّق عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليهما السلام قال: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو».

و التكلّم في مدلول هذه الأخبار يكون في مقامات.

المقام الأول: الظاهر من هذه الأخبار

اعلم أنّ الظاهر من هذه الأخبار أنّه متى شكّ في وجود الشيء و قد كان مضى محلّه، كما لو شكّ في قراءه «غير المغضوب» و الحال أنّه في قراءه «و لا الضالين» أو في كيفيه قائمه بالشيء بعد إتيان ذلك الشيء الذي اعتبر فيه الكيفيه،

ص: ٦٧١

كما لو شكّ في الجهر بالقراءة بعد إتمام القراءة، فإنّ محلّ الكيفيّة هو الشّيء المكيف، أو في نفس العمل المأمور به بعد مضى محلّه ووقته مثل الشكّ في أصل الصلاة بعد الوقت، فكلّ ذلك بملاك واحد محكوم بعدم الاعتناء، وهو كون الشكّ بعد مضى محلّ المشكوك.

و العبارة و إن كانت قابله للتطبيق على معنى آخر و هو الشكّ في جزء المركّب المأمور به أو شرطه بعد الفراغ منه، بل قد يستظهر هذا المعنى بملاحظه أنّه لا يحتاج إلى تقدير المحلّ للمجاوزة و المضى؛ لأنّ المتجاوز عنه على هذا هو المركّب، و قد شككنا فيه، أعنى في جزئه أو قيده، و لكن حيث قد طبقت العبارة في صحيحه زراره و روايه إسماعيل بن جابر على الشكّ في وجود الشّيء بعد مضى محلّه كان هذا-بقرينه استبعاد إرادته معنيين من عبارته واحده وارده في موارد-دليلا- على إرادته في الخبرين الأخيرين أيضا.

فالمعيار في الكلّ شيء واحد و هو الشكّ في الشّيء، سواء كان جزءا، أم شرطا، أم وصفا كيفيه، أم عملا مأمورا به بعد مضى محلّه، غايه الأمر في بعض المقامات لا يتحقّق المضى إلاّ بالدخول في الغير كما في الأجزاء، و قد يتحقّق بلا حاجه إلى الدخول في الغير كما مثلنا من مثال الشكّ في الكيفيّة بعد الفراغ عن الذات و لو لم يدخل في الغير.

و لكن يرد على هذا الذي استظهرناه أنّه لا- يتمّ في موثقه ابن أبي يعفور بملا-حظه الإجماع و الأخبار الواردة بالاعتناء في باب الوضوء بالشكّ في أجزائه ما دام في أثناءه و لو دخل في الجزء الآخر، و نحن و إن أرجعنا الضمير في غيره إلى الوضوء بقرينه هذا الإجماع و الأخبار، و لكنّ الذيل يفيدنا أنّ المصدر أحد مصاديق هذه القاعدة، فيحصل المحذور و هو مخالفه الإجماع من جهه الذيل؛ إذ بعمومه شامل لما إذا شكّ في أحد أجزاء الوضوء بعد الدخول في غيره مع كونه في أثناء الوضوء، و لا يقبل التخصيص بهذا الفرد، لأنّه من قبيل تخصيص المورد بخلاف سائر الأخبار.

و إن شئت قلت: قيد الدخول في غير الوضوء في مصداقيه الشكّ في أحد أجزاء

الوضوء لكبرى الشك في الشيء بعد تجاوز محله قيد مستهجن، فهو نظير قولك:

أكرم العالم الذي هو أفقه البلد؛ لأنه يجب إكرام العلماء.

و من هنا ذهب المحقق الخراساني طاب ثراه إلى أن الاستفادة من هذه الأخبار قاعدتان، إحداهما مضروبه للشك في الشيء بعد تجاوز المحل، وهي مستفاده من الصحيحه و روايه إسماعيل بن جابر، والثانيه مضروبه للشك في المركب و المقيد بعد الفراغ منه في جزئه و قيده، وهي المستفاده من الموثقين، فلا يلزم المحذور المذكور أعني تخصيص المورد.

و هو قدس سره ارتكب هذا مع كونه مخالفا لظاهر الأخبار من وحده المضمون، لأجل التخلص عن الإشكال المذكور و التمحل الذي ارتكبه شيخنا المرتضى قدس سره في مقام دفعه من أن المطلوب بالأفعال الوضوئية حيث إنه شيء واحد، فنزلت هذه الأفعال منزله الشيء الواحد البسيط، فيكون الشك فيه بعد المحل لا محاله بعد الفراغ عن مجموعته، و أمّا في أثائه فالشك شك قبل مضى المحل.

و أنت خبير بأنه قدس سره أيضا محتاج بعد ما ارتكبه من خلاف الظاهر إلى هذا التمحل أيضا؛ لأننا نقول: من أحد مصاديق الكليه المذكوره في الذيل أعني قوله:

إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه، هو الشك في غسل المرفق بعد الفراغ عن غسل اليد في الوضوء، فإن غسل اليد شيء مركب و قد وقع مأمورا به في قوله تعالى:

(فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) فيكون داخلا تحت الكبرى المذكوره، فيلزم تخصيصها بما عدى هذا الفرد بحكم الإجماع.

نعم هذا سالم عن الاستهجان السابق؛ لأن الفرد الخارج على هذا ليس من قبيل المورد، لكن نحتاج في خروجه إما إلى دعوى مثل التمحل المذكور حتى لا يجعل كل جزء من الوضوء شيئا مستقلا، أو دعوى أن كلمه «الشيء» عباره عن المركبات المأمور بها، و المركب لا يشمل مثل غسل اليد، و مثل الفاتحه في الصلاة؛ لأنها جزء للمركب لا نفس المركب، و على هذا فيكون ما ارتكبه من خلاف الظاهر بلا وجه.

بل احتمال شيخنا الاستاد دام ظلّه أن يكون المراد بقوله عليه السلام في الروايه المصرّحه بلفظ الفراغ عن الصلاه و أنّه لا اعتناء بالشكّ في شيء منها بعد الفراغ أيضا هو ذكر أحد مصاديق قاعده التجاوز، و النكته لذكر قيد الفراغ أنّ الشكّ في الأثناء له حالتان، قبل التجاوز و بعده، فالمقصود أنّ الشكّ بعد الفراغ محكوم بالمضىّ بنحو الكليه و بلا تفصيل.

ثم أنّه قدّس سرّه جعل الروايتين الأوليين خاصّتين بباب الصلاه و ما يحسب منها من الأذان و الإقامه، و الأخيرتين عامّتين لجميع أبواب العبادات، بل المعاملات، و جعل الوجه في تخصيص الاولى أنّ العموم فيه إنّما هو بمعونه مقدّمات الحكمه و من جملتها عدم القدر المتيقّن في مقام الخطاب و هو موجود بواسطه سبق السؤال عن غير واحد من الأفعال الصلاتيه و ما يحسب منها، فلا يكون له عموم بالنسبه إلى سائر الأبواب.

و في تخصيص الثانيه مع اشتمالها على كلمه «كلّ» في قوله: كلّ شيء شكّ فيه الخ أنّ عموم الكلّ إنّما هو بتبع سعه المدخول و ضيقه، و المعيار في تعيين حاله من هذه الجبهه هو المقدّمات، و هو أيضا كسابقه محفوف بالسؤال عن الأجزاء الصلاتيه، فيكون القدر المتيقّن منه ذلك الباب، و لا ينفع بعده عموم كلمه الكلّ، فهاتين الروايتين غير شاملتين لباب الوضوء، و أمّا الأخيران فليس فيهما ما يوجب التخصص بباب دون باب، أمّا الأخيره فواضح، و أمّا الاولى فلا يوجب كون السؤال فيها عن الوضوء تخصيص الكليه به، إذ يستلزم تخصيصها بفرد واحد، و هذا واضح.

و قد استشكل شيخنا الاستاد دام ظلّه على ما ذكره قدّس سرّه مضافا إلى ما مرّ من مخالفته لظاهر الأخبار من وحده المضمون مع عدم نفعه في رفع الإشكال السابق بأنّ: ما ذكره في وجه اختصاص الاولى مبنىّ على مختاره قدّس سرّه في باب المطلقات من أنّ من جمله شرائطها عدم وجود القدر المتيقّن في مقام الخطاب، و نحن قد استشكلنا على هذا الكلام في الباب المذكور، فلا نطيل بالإعاده، فلو

فرض أنّ سبق الأسئلة المذكوره أورت انصرافا فى الكلام المذكور فهو، وإلاّ فصرف كونها قدرا متيقنا لا يفيد بالاختصاص.

و أما ما ذكره قدس سرّه فى وجه اختصاص الثانيه مع كونه مشتمله على كلمه «كلّ» ففیه أنا و لو سلّمنا مختاره فى باب المطلق من شرطيه عدم القدر المتيقن فى مقام الخطاب، فلا بدّ أن نقول بعدم شرطيته فى ما إذا وقع اللفظ الدالّ على الطبيعه تلو كلمه «كلّ» و شبهها، فإنّ العموم المستفاد من هذه الكلمه إذا انضمّ مع مفاد لفظه «الشيء» أو الرجل مثلا و هو الطبيعه المهمله يصير المحصّل استيعاب تمام أفراد هذه الطبيعه المهمله، و يكون هذا بيانا لفظيا رافعا لاحتمال دخاله قيد آخر و لو كان متيقنا فى مقام الخطاب؛ إذ المفروض أنّ لفظه «رجل» ليس معرّفا لشخص خاص، كما فى قوله تعالى: «وَ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ»، لأنّ هذا خلاف الظاهر، بل استعملت فى نفس معناها و هو المهمله الجامعه بين المطلق و المقيّد، و هو غير كون المعنى مرددا بين المطلق و المقيّد.

و الحاصل: تاره تكون كلمه «رجل» مجملا من حيث المعنى إمّا لأجل كونه معرّفا لشخص خاص و هو مردّد بين الخصوصيات، و إمّا لأجل كون معناه مرددا بين المطلق و المقيّد، و حينئذ لا محاله لا يفيد عموم الكلّ شيئا، و كذا لو أورت قرينه المقام انصرافا فى معناه إلى قيد خاص، فإنّه أيضا فى حكم الذكر اللفظى.

و أمّا إذا فرضنا عدم شىء من هذه الوجوه فإنّ المهمله معنى معيّن لا- ترديد فيه أصلا، نعم الترديد حاصل فى وجودها فى الذهن، حيث أنّها لا ينفكّ عن أحد الأمرين، إمّا المتحقّق فى ضمن المطلق، و إمّا فى ضمن المقيّد، و أين هذا عن كون اللفظ مرددا بين المعنيين و مجملا.

و كذلك كونه معرّفا عن المتخصّص بخصوصيه أيضا خلاف الظاهر، و لا انصراف فى لفظه أيضا، و إنّما المتحقّق صرف أنّ المتيقن بحسب الخطاب خصوص صنف خاص من الرجل كالبغدادى مثلا.

فحينئذ و إن قلنا: إنّّه لو لا كلمه «كلّ» لتوقّفنا عن الحكم بالعموم، لأنّ برهان

نقض الغرض غير تامّ مع كون القيد قدراً متيقّناً، إذ لا يلزم نقض غرض على تقدير إرادته المقيّد، فإنّ القيد قدر متيقّن بالفرض، و لكن لا- يمكننا هذا الكلام في ما إذا لم نتكل في الحكم بالعموم إلى ذلك البرهان، بل كان اتكّالنا إلى كلمة «كلّ» فإنّ مفادها اللفظي مع مفاد لفظه «الرجل» يكفى في دفع احتمال القيد المذكور.

و الحاصل أنّ موضع «كلّ» و موضع المقدمات كليهما هو المهملة، فكما يفيد الثانيه وصف العموم و السرايه في المهملة، فكذلك الأوّل، لا أنّ موضع الكلّ هو المهملة بعد جريان المقدمات عليها، و اتّصافها ببركتها بوصف الإطلاق، و لعلّ عرفيه المسأله أغنتها عن زياده شرح و بيان، فراجعهم، فالعرف ببابك و العرب جنابك، فتراهم لا يتوقّفون عن الحكم بالعموم بعد وجود كلمه «كلّ» و أمثاله في الكلام، و إذن فالأقوى هو العموم و عدم العبره بخصوصيته المورد.

و حاصل ما اخترنا أنّ القضايا الوارده في أخبار المقام باختلاف تعبيرها من الشكّ في الشىء بعد الخروج عنه و الشكّ فيه بعد مجاوزته و الشكّ فيه بعد مضيّه كلّها آتله إلى المضمون الواحد، و مفيده لمعنى فارد، نظير العبارات المختلفه الصوره المتّحده المعنى في باب الاستصحاب من قولهم عليهم السلام: لا- تنقض اليقين بالشكّ، و لا- يدفع اليقين بالشكّ، و اليقين لا- ينقضه الشكّ، فكما قلنا بوحده المضمون فيها فكذا في المقام.

و ذلك المعنى الواحد في ذاك المقام كان مردّدا بين الاستصحاب و القاعده و الجامع، لكن استحاله الجامع و ورود التنصيص على تطبيقها على مورد الاستصحاب صار منشأ لحملها عليه، و هو في هذا المقام أيضا مردّد بين الشكّ في الوجود و بين الشكّ في الصحّه للشىء المفروغ الوجود و الجامع بين الشكين.

و كما قلنا في ذلك المقام أنّ الشكّ في الحدوث كما هو موضوع القاعده، و الشكّ في البقاء مع مفروغيه الحدوث كما هو موضوع الاستصحاب يستحيل اجتماعهما في اللحاظ؛ إذ يلزم اجتماع الفراغ و اللافراغ، كذلك هنا أيضا يجرى مثل هذا الكلام، حيث إنّ الشكّ في الوجود الذى هو موضوع قاعده التجاوز يكون لا محاله مع عدم

الفراغ، والشك في الصحه الذي هو موضوع قاعده الفراغ يكون مع الفراغ عن وجود الشئ، و الجمع بينهما غير ممكن.

و حينئذ يدور الأمر بين خصوص إحدى القاعدتين، و لكن تطبيقهما على الشك في الوجود منصوص في روايتين من الأخبار المتقدمه، فيكون هذا دليلا على حمل البقيه على قاعده التجاوز كما قلنا في أخبار الاستصحاب حرفا بحرف، هذا ما ربّما يقال في هذا المقام.

و لكن الحقّ إمكان إرادته الجامع في مقامنا و إن قلنا باستحالته في المقام المتقدم؛ لأنّ وجه الاستحاله في هذا المقام أمران، أحدهما: ما تقدّم من عدم إمكان إرادته الشكّ في الشئ مع الفراغ و مع عدمه من قولنا: كلّ شئ شكّ فيه، و الآخر أنّه لا بدّ في الشكّ في الوجود من تقدير المحلّ في قولنا: و قد جاوزت منه، أو خرجت منه، أو مضى، بأن يكون المراد مجاوزه محلّ الشئ المشكوك، و أمّا في الشكّ في الصحه فلا حاجه إلى التقدير؛ لأنّ الخروج و المجاوزه يكون عن نفس الشئ المشكوك في صحته.

أما الوجه الأوّل فمدفوع بأنّ الشكّ إذا اضيف إلى الشئ الغير الملحوظه معه وجود و لا عدم و لا شئ من الأعراض، فلا معنى له، فلا بدّ من ملاحظه شئ خارج عن ذاته حتّى يصحّ إضافه الشكّ إليه و تعلقه به.

و ذلك الشئ تاره يكون الوجود و العدم، و اخرى يكون الصحه و الفساد، و بعبارة اخرى الكيفيه القائمه بالوجود و الوصف العارض عليه، و ثالثه يلاحظ مطلق التعلّق و التماس للشكّ بذات الشئ، سواء كان من جهه الوجود، أو من جهه كيفيته، فنحن لا نتصوّر حين قولنا في شئ إلاّ ذات الشئ بلا أخذ الوجود معه، و نلاحظ تعلق ما للشكّ به، فيكون جامعا بين القسمين.

و لا- غرو في استعمال لفظه «في» في جامع التعلّيقين، كما استعملت في موثقه ابن بكير الوارده في باب لباس المصلّي من قوله: فالصلاه في وبره و شعره و روثه و بوله الخ، في جامع التعلّق بوجه الظرفيه المتحقّقه في اللباس و بوجه المصاحبه المتحقّقه في المحمول.

لا يقال: مثل هذا يرد في أخبار الاستصحاب؛ لأنّ الملحوظ هناك أيضا ذات العدالة المعرّاه عن الوجود و العدم، و يرد من الشكّ المتعلّق بهذه الذات هو جامع التعلّق الحاصل بالشكّ في الحدوث و الشكّ في البقاء.

لأنّ نقول: ما ذكرنا سابقا إنّما كان مبتيا على أخذها باعتبار الوجود- كما هو الظاهر- بمعنى أن يكون المراد الشكّ في وجود العدالة، لا الشكّ المماسّ بماهيّة العدالة مساسا ما، و إلا فمع هذا المعنى و الغصّ عن الظاهر المذكور الحقّ في ذاك الباب أيضا إمكان الجمع بين الاستصحاب و القاعده.

و أمّا الوجه الثانی فمدفوع أيضا بإمكان تقدير المحلّ في كلا الشكّين، مثلا إذا دخل المصلّي في السوره و شكّ في أصل وجود الحمد، أو شكّ في صحّته بعد فراغ وجوده، فكلاهما شكّ مماسّ بالحمد بعد مضى محلّه الشرعي، فإنّ محلّه شرعا قبل السوره.

نعم لو شكّ في صحّته و جهره بعد فراغه قبل السوره لا يكون على هذا محكوما بالصّحّه بقاعده الفراغ، كما أنّه لو شكّ في الركعات بعد فراغ الصلاه، فلا بدّ من الفرق بين بقاء الوقت و عدمه، فيحكم بالصّحّه مع العدم و بالإعاده مع البقاء بمقتضى هذه الأخبار.

هذا بحسب مقام الإمكان، و أمّا بحسب الظهور فيمكن دعواه في الجامع بقريته قوله عليه السلام: هو حين العمل أذكر؛ فإنّه يعلم منه أنّ المناط في الحكم بالمضى في الكبريات المذكوره هو الأذكريّه حال العمل، و من المعلوم تحقّقه في مورد كلتا القاعدتين و لكن الإنصاف أنّ إرادته الجامع خلاف الظاهر، بل ظاهرها هو الشكّ في الوجود، خصوصا مع تطبيقها في روايتين على الشكّ في وجود الأجزاء الصلّاتيه.

بل نقول في موثقه ابن أبي يعفور الوارده في الوضوء أيضا يكون من ذلك القبيل، و أمّا الاستيحاش السابق في التقييد بقوله: و دخلت في غيره فيمكن رفعه بدون الحاجه إلى تمحلّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه، بأن يقال: إنّ التقييد تاره لأجل

أنّ الشىء ناقص فى المصداقيه للكبرى المذكوره فى الذيل بدون هذا القيد، وهذا هو المستوحش، و اخرى لا لأجل ذلك، بل لأجل أنّه ورد التخصيص فى الصحيحه الاخرى بالنسبه إلى الشكوك الواقعه فى أثناء الوضوء، و بعد هذا التخصيص المنفصل يكون الحكم فى الأفراد الباقيه معللاً- بتلك الكبرى، فكان الإمام عليه السلام حاله حال المفتى المستدلّ فى فتواه بكلام المعصومين صلوات الله عليهم.

فكما أنّه لو بلغه العام و الخاصّ المذكوران منفصلين فأراد بيان الفتوى فى الشكوك الحادثه بعد الوضوء مع الاستدلال، لكان يقول: الشكّ الذى فى بعض أجزاء الوضوء إذا حدث بعده يكون غير معتنى به بقولهم عليهم السلام: إنّما الشكّ إذا كنت فى شىء لم تجزه، فكذلك حال الإمام عليه السلام.

و بالجمله، الإمام عليه السلام قد يكون لسان الله فى بيان الكبرى عن الله، و قد يكون مفتياً، فيتمسك بالكبرى التى بينها عن الله فى مقام آخر، فيكون مقامنا نظير ما إذا قال عليه السلام: الزوجه يرث من غير العقار، لقوله تعالى: و لهن الربع.

و بالجمله، مجرد هذا التقييد لا- يخرج الكلام عن الظهور فى وحده السياق، ألا ترى أنّه لو قال المتكلم: أكرم علماء هذا البلد لوجوب إكرام العلماء، و هكذا قال بالنسبه إلى علماء بلدان كثيره فى كلمات منفصله معللاً فى الجميع بوجوب إكرام العلماء، و قال فى بلد مخصوص: أكرم علماء هذا البلد إن كانوا فقهاء، لوجوب إكرام العلماء، و علمنا أنّ القيد المذكوره فى كلامه احترازى لأجل الإخراج، فهل ترى أنّه يدخل فى ذهننا كبرى اخرى وراء ما سبق إليه ذهننا فى الكلمات السابقه؟ لا أراك تشكّ فى ذلك، و مقامنا من هذا القبيل.

و حينئذ فالروايات المذكوره غير متعرضه للشكّ بالصّححه بهذا العنوان، نعم يمكن أن يقال: إنّ يعلم منها حكم هذا الشكّ باعتبار أنّ منشأ الشكّ فى الصّححه هو الشكّ فى تحقّق أمر وجودى معتبر فى الصلاه مثلاً، جزاء كان أم وصفاً أم كيفيّة، و على كلّ حال يكون مصداقاً للشىء، و الروايات ناطقه بأنّه متى شككت فى الشىء

و قد جاوزت عن محلّه فلا تعتن بالشكّ، ولا وجه لدعوى انصراف الشيء إلى غير الكيفيّة و الوصف أعنى ذا الكيفيّة، فإنّ الجهر في القراءه مثلا شيء، و نفس القراءه أيضا شيء، فكلاهما مشمولان للقاعده في عرض واحد.

هذا مضافا إلى عموم التعليل المستفاد من قوله عليه السلام في بعض أخبار الشكّ في الوضوء بعد الفراغ منه: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ؛ إذ لا فرق في عمومه بين الكيفيّة و ذى الكيفيّة.

و قد يقال في تقريب إدراج الشكّ في الكيفيّات في عموم الشكّ في الشيء بعد تجاوزه: بأنّ المقيّد بما هو مقيّد بالكيفيّة المشكوكه مشكوك التحقّق فبهذا الاعتبار يصحّ إدراجه في العموم، مثلا القراءه الجهرية مشكوك الوجود بواسطه الشكّ في كيفيتها، لا- نقول ذلك باعتبار الشكّ في تحقّق عنوان الصحيح حتى يقال: الظاهر من الشيء هو بعنوانه الأولى دون مثل هذا العنوان الانتزاعي، بل نقول: إنّ المشكوك منشأ انتزاع هذا العنوان و هو القراءه الجهرية، فإنّه داخل في عموم الشيء قطعا و قد شكّ فيها بعد محلّها.

و الفرق بين هذا التقريب و ما قبله يظهر في ما إذا شكّ في الجهر في الحمد بعد الفراغ عنه قبل الدخول في السوره مثلا، فإنّه على هذا التقريب لم يمض محلّ المشكوك و هو المقيّد، و على الأولى مضى؛ لأنّ المشكوك هو الجهر في الحمد و محلّه الحمد و قد مضى، هذا بناء على أنّ الدخول في الغير إنّما اعتبر في الاخبار، محققا لعنوان التجاوز و ليس له موضوعيّة، و إلا فلا فرق بينهما.

و هذا التقريب و إن لم نستشكل عليه بانصراف الشكّ في الشيء إلى الشكّ الأولى، و هذا أعنى الشكّ في المقيّد شكّ ثانوي، و ما يتحقّق الشكّ فيه ابتداء إنّما هو الجهر و الكيفيّة، و ذلك لأنّه لو صحّ هذا الانصراف لما صحّ شمول الأصل المسببي في شيء من الاصول و هو خلاف بنائهم، يرد عليه أنّه بعد صحّ التقريب الأول تكون القاعده باعتبار الشكّ في نفس الكيفيّة أصلا في الشكّ السببي، و باعتبار الشكّ في المتكيف في الشكّ المسببي، فلا يبقى للثاني مجال مع جريان الأولى، نعم له مجال مع

عدم جريانه كما هو الشأن في كلّ أصلين، أحدهما سببيّ و الآخر مسببيّ.

فعلى هذا لو قلنا بأنّ الشىء منصرف إلى الأشياء الوجوديّة فلا يدخل في عمومه الكيفيات العدميّة المعتبره في الصلاه مثل عدم التكفير و عدم التكلّم و عدم الحدث، إلى غير ذلك، فلا مجرى للقاعده باعتبار الشكّ في نفس هذا الأمر العدمي للانصراف، و يكون لها المجرى باعتبار الشكّ في المكيف به، لأنّه أمر وجوديّ.

ف نقول حينئذ: لو شكّ في تحقّق التكفير في صلاه الظهر مثلا و عدمه، فإن كان الوقت ماضيا، كان الشكّ باعتبار المكيف مشمولا للأخبار، و إن كان باقيا فلا يشمل هذه الأخبار، أمّا باعتبار نفس العدم فلانصراف الشىء عنه، و أمّا باعتبار الصلاه المقيده به فلعدم مضيّ وقته و محلّه، نعم التمسك بعموم التعليل المتقدّم له وجه.

كما يصحّ التمسك بقوله في روايه محمّد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكره فامضه و لا إعاده عليك فيه، و المقصود نفى إمكان التمسك بالأخبار العامه المتضمّنه للشكّ في الشىء بعد التجاوز عنه.

فإن قلت: صلاه الظهر متى شكّ فيها بعد الدخول في العصر فقد مضى محلّها، و لا حاجه إلى مضيّ الوقت بأجمعه.

قلت: كالأخبار، فإنّ الترتيب شرط في العصر دون الظهر، أ لا ترى أنّه لو صلّى الظهر و لم يصلّ العصر كانت صلاته صحيحه؟ فبعديّة العصر ليست من قبيل الشرط المتأخّر للظهر، بل يكون شرطا في العصر فقط، هذا.

و لكن يمكن لنا التشبّث بذيل الأخبار العامه المذكوره في الشكّ في العدميّات أيضا بتقريب أنّ الشىء و إن كان منصرفا إلى الوجودي، و لكنّ الحكم بعدم الاعتناء في هذه الأخبار ليس عباره عن البناء على الوجود، بل أعمّ منه و من البناء على العدم، ففي ما كان المعتبر وجود ذلك الأمر الوجودي مثل الأجزاء و الشروط كان معناه البناء على الوجود، و في ما اعتبر عدمه كالموانع، كان معناه البناء على عدمه.

فنقول: إذا فرغنا عن الصلاة و شككنا فى شىء من العدميات المعتبره فيها فنقول: هنا شىء وجودى و هو الحدث، أو الاستدبار، أو التكلم، أو التكفير، و قد وقع الشكّ فيه بعد مضمي محلّه الذى اعتبر فيه عدمه و هو الصلاة، فهذا الشكّ بحكم الأخبار ليس بشىء، و يكون غير معتنى به.

و بالجملة، لا نسلم انصراف قولك: إذا شككت فى شىء و قد جاوزته فليس شكك بشىء إلى الوجوديات المعتبر وجودها، بل المراد من الموضوع هو الشكّ فى تحقّق الأمر الوجودى و لا تحقّقه و فى المقام هذا الموضوع متحقّق؛ إذ المفروض هو الشكّ فى تحقّق الأمر الوجودى و لا تحقّقه، و أمّا المحمول فهو قوله: ليس شكك بشىء، و ما هو إلّا مثل قوله فى أخبار كثير الشكّ: لا شكّ لكثير الشكّ، فكما أنّ المراد به هناك هو البناء على الوجود فى ما اعتبر فيه وجود المشكوك، و على العدم فى ما اعتبر فيه عدمه، فكذلك هاهنا بلا فرق، فلا وجه لدعوى الانصراف لا موضوعا و لا محمولا.

نعم هذا كلّه بالنسبه إلى ما إذا شكّ فى تحقّق المانع أو القاطع بعد الفراغ من الصلاة، و أمّا لو شكّ و هو فى الركعه الثانيه مثلا فى تحقّق المانع أو القاطع فى الركعه الاولى، فإن كان المانع اعتبر عدمه فى فعل مخصوص من أفعال الصلاة مثل ما لو اعتبر عدم التكفير فى قيام الصلاة، فهذا الشكّ شكّ فى الشىء بعد محلّه؛ لأنّه مضمي القيام الأوّل بدخوله فى الركوع، و أمّا إن اعتبر فى تمام الصلاة من أولها إلى آخرها من دون تخصيص بجزء دون جزء فمحلّه ما دام فى الصلاة باق، و ليس هذا مخصوصا بالموانع، بل يجرى فى الشرائط أيضا.

مثلا لو شكّ و هو فى الركعه الثانيه فى تحقّق الاستقبال فى الركعه الاولى كان شكّا فى الشىء مع بقاء محلّه، إذ محلّ الاستقبال هو الصلاة، و هو بعد فى الصلاة، و ليس حاله حال ما لو شكّ و هو فى آخر القراءه فى الجهر بالنسبه إلى أولها؛ فإنّ محلّ الجهر هو الكلمات و الحروف، فكلّما مضت كلمه فقد مضمي محلّ الجهر الذى اعتبر فيها.

و هذا بخلاف ما اعتبر وجوده أو عدمه في الصلاة من حيث إنها صلاة، فعدم التكلم من حيث إنه في الركعة، أو في القراءة، أو في الركوع غير معتبر في الصلاة، وإنما المعتبر عدمه في الصلاة، وهذا لا يمضى محلّه إلا بعد لخروج عن الصلاة.

و الحاصل أنّه يشكّل الحال في عامّة الشرائط و العدميّات المعتبره في الصلاة لو شكّ فيها في أثناء الصلاة؛ لعدم اندراجها في عموم أخبار الشكّ بعد مضيّ المحلّ، و كذا في عموم التعليل المتقدّم؛ إذ المفروض أنّه لم يمض حين العمل ما دام في الصلاة، فهو في هذا الشكّ مثله لو شكّ في أصل وجود الصلاة و الوقت باق، فإنّه لا يشمل الأخبار و لا التعليل قطعاً، و كذا لا يستفاد حكمه من الروايه المتقدّمه: كلّ ما مضي من صلاتك و طهورك الخ، فإنّ كلمه «من» بيّنته لا تبعيضيّه، لئلا يلزم خلاف الإجماع بالنسبه إلى أجزاء الموضوع لو شكّ في واحد منها و قد دخل في الآخر، و لا أقلّ من الإجماع المسقط عن الاستدلال.

المقام الثاني: المراد بالمحلّ الذي يعتبر التجاوز عنه

هل المراد بالمحلّ الذي يعتبر التجاوز عنه هو المحلّ الشرعي أو العادي النوعي، أو العادي الشخصي؟ الظاهر عدم العبره بالأخير، فإنّه لا ينصرف عنوان المضيّ عن محلّ الشيء بقول مطلق إلى الأخير، فلو اعتاد شخص التوضؤ عقيب الحدث بلا فصل أو إتيان عمل بعد الصلاة كذلك، فشكّ في الموضوع بعد مضيّ زمان عن الحدث، أو شكّ في الصلاة و قد رأى نفسه في ذلك العمل، لا يصدق أنّه جاوز عن محلّ الصلاة أو الموضوع بقول مطلق.

نعم يصدق مع الإضافة إليه، كأن يقال: [جاوز] عن محلّهما بحسب اعتياد هذا الشخص، و ظاهر الخبر صدق ذلك بلا قيد، و الصدق كذلك أعنى على وجه الإطلاق إنّما يتحقّق مع مجاوزة المحلّ الشرعي، كما لو شكّ في الحمد بعد الدخول في السوره، أو العادي النوعي، كما في اعتبار نوع الناس على إتيان أجزاء الغسل متواليه في مجلس واحد، و إتيان الظهرين و العشاءين كذلك، فشكّ في إتيان العصر أو العشاء مع القطع بإتيان الظهر أو المغرب، و مضيّ الزمان المعتاد فيه إتيان العصر أو العشاء، أو شكّ في غسل الجانب الأيسر مع تخلّل الفصل المخلّ بالموالاه العاديّه.

أو شكك في غسل مخرج البول مع تخلل الفصل المخلل بالموالاه العاديّه بينه و بين غسل مخرج الغائط.

و بالجملة، فالمعيار صدق هذا العنوان بلا إضافه إلى شخص خاص عاده خاصّه، و لا شبهه في استواء ذلك بين الموضوعين، أعنى مورد التجاوز عن المحلّ الشرعى و عن المحلّ العادى النوعى.

فإن قلت: كما يصدق المجاوزه عن المحلّ بملاحظه عاده النوع، يصحّ إطلاق عدمها بملاحظه قرار الشارع، مثلاً يصحّ أن يقال: لم يمض محلّ غسل الجانب الأيسر بحسب الشرع.

قلت: قد عرفت من السابق جواب هذا، فإنّ صدق الأوّل لا يحتاج إلى تقييد، و صدق الثانى يحتاج إليه، و المعيار هو الصدق المطلق، و ليس هذا من استعمال اللفظ فى أكثر من معنى بملاحظه شمول موردى المحلّ الشرعى و النوعى، و ذلك لأنّ منشأ الصدق مختلف و المعنى واحد، فالمجاوزه عن المحلّ أمر واحد تاره يكون منشأ صدقه جعل الشارع، و اخرى استقرار عاده النوع، و إذا تحقّق الموضوع من أى منشأ كان تعلق عليه حكمه.

و لا يرد أنّ العرف ليس لهم تعيين المحلّ، و إنّما ذلك وظيفه الشارع، فإنّه يجاب:

نعم ليس لهم تبديل ما جعله الشارع، و أمّا الموضوع الذى جعل إليهم الخيار فى إتيان العمل فوراً، أو فى وقت متراخ فجعلوا بنائهم على الإتيان متعاقباً، فلا مانع عن ذلك، ثمّ يصير هذا منشأ لصدق عنوان المضى عن المحلّ قهراً، و من المعلوم أنّ هذا العنوان إذا لم يلحظ فيه خصوصيته، ينصرف إلى مصاديقه العرفيه، و هى ما ذكرنا من الموردين.

نعم يعتبر فى مورد تحقّق العاده النوعيه عدم استقرار العاده من شخص الشاكّ على خلاف عاده النوع، فإنّ فى صدق عنوان المجاوزه عن محلّ العمل حينئذ بالنسبه إليه محلّ إشكال، و لا يبعد دعوى تبادل أن يكون المضى عن المحلّ حاصلًا حتى بالنسبه إليه، لا أن يكون هو خارجاً، فلا يفهم الإنسان من العبارة عدم

التفات الشاك إلى شكّه بمحض مضمي المحلّ بحسب استقرار عاده نوع الناس غيره، هذا.

و يظهر من شيخنا المرتضى الاستشكال في الاعتماد على العاده النوعيه، نظرا إلى أنّ فتح هذا الباب يوجب الالتزام بفروع يبعد التزام الفقيه بها، ومثل بأمثله كلها من قبيل العاده الشخصيه، وقال: إنّه يوجب مخالفه إطلاقات كثيره.

قال شيخنا الاستاد دام ظلّه: أمّا استبعاد الالتزام في الفقه بالموارد المذكوره أعني موارد العاده الشخصيه فمسلم، ولكنّه لا يضّرّ بالمدعى من العاده النوعيه، وقد ذكر هو قدّس سرّه ان مسأله معتاد الموالاه في الغسل المذكوره في كلام جماعه من الأصحاب مع اختيار عدم الاعتناء إذا شكّ في الجزء الأخير.

و أمّا مخالفه الإطلاقات الكثيره فالظاهر أنّ مراده إطلاقات أدلّه الوضوء و الصلاه، و لا يخفى أنّ تلك الإطلاقات غير متعرضه لحال الشكّ في وجود العمل، و إنّما المتكفل له قاعده الاشتغال و استصحاب العدم، و من المعلوم ورود قاعده التجاوز على فرض الشمول على الاولى، و تقدّمها لأجل الحكومه أو لزوم اللغويه على الثاني.

و الحاصل: لم يعرف ما مراده قدّس سرّه بهذه الإطلاقات الكثيره، فإن كان إطلاقات الصلاه و الوضوء فشأنه أجلّ من حمل كلامه عليه؛ لأنّ تلك الأدلّه غير متعرضه لحال الشكّ في الوجود، بل هي متعرضه لأصل التكليف، و هذا واضح، و إن كان إطلاق دليل الاستصحاب فلا وجه له، لما مرّ.

نعم قد يحتمل أن يكون مراده إطلاق ما دلّ على اعتبار الشكّ في الصلاه في الوقت، و فيه مضافا إلى أنّه إطلاق، لا إطلاقات فضلا عن كونها كثيره، أنّه يكون بينهما عموم من وجه، فمقتضى ذلك الاعتناء بالشكّ، و مقتضى هذا تحقّق العاده المزبوره عدمه، فلا وجه لتقديم ذلك، و الحاصل هو قدّس سرّه أعلم بما أفاد.

المقام الثالث: هل الدخول في الغير معتبر في الحكم بالمضى، أو يكفي مجرد التجاوز

، و تظهر ثمره هذا البحث في القيود بناء على شمول الكبرى في الأخبار للأعمّ من الأجزاء و القيود لأعميه الشيء منها، فإنّ الأجزاء ينحصر الشكّ بعد

التجاوز فيها في الدخول في الغير، فلا يتحقق التجاوز فيها إلا بذلك، وأما القيود فيمكن تحقق التجاوز من دون الدخول في شيء آخر، فإذا خرج من الحمد و لو لم يدخل في السوره فهو قد جاوز عن الجهر المعتبر في الحمد و موالاه أجزائه و ترتيبها، و هكذا من سائر قيودها.

و تظهر في الشك في بعض أجزاء القراءه و قد حصل الفصل المخلّ بالموالاه على فرض عدم الإتيان بالجزء المشكوك فيه، و في الشك في السلام بعد حصول السكوت الطويل، فان محل «غير المغضوب» مثلاً قبل حصول هذا البعد عن «أنعمت عليهم» و محل السلام قبل حصول هذا السكوت الطويل فالشك بعد تحقق ذلك شك فيهما بعد مضي محلّهما، مع أنه لم يتحقق الدخول في غيرهما.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا يخفى ندره الموارد التي فرضناها للشك بعد التجاوز المنفك عن الدخول في الغير، و الغالب هو الشك في الأجزاء على نحو لا يتحقق التجاوز إلا بالدخول في الغير.

و حينئذ فمن المحتمل قريباً أن تكون النكته في ذكر قيد الدخول في الغير الواقع في صحيحه زراه و روايه ابن جابر هذه الغلبه، فلا يضر بإطلاق أحد المؤثقين و ذيل الآخر، لما تقرّر في محلّه من أنه يشترط في التقييد أن لا يكون لذكر القيد نكته نحتمل وروده لأجلها، فإذا كانت فلا يبقى له ظهور في التقييد، و حينئذ فالمطلق المتصل به أيضاً لا يصح التمسك بإطلاقه، لاثلام مقدّماته فيه، و ذلك لاحتفائه بما يصلح للقيديّه، و أما المطلق المنفصل فلا مانع من الأخذ به.

فإذا قال: جئني بماء عذب، و احتمل كون القيد وارداً مورد الغالب، لا يبقى له ظهور في التقييد، و لكن يوجب الإجمال في لفظ الماء المتصل به في هذا الكلام، و أما إذا كان هذا القائل قال في كلام منفصل له في مقام آخر جئني بماء و لم يقيد به هناك بالعذب فإطلاق ذلك الكلام مأخوذ به، و ما نحن فيه من هذا القبيل، كما هو واضح.

نعم قد يكون الغلبه بحدّ يوجب انصراف اللفظ إلى الغالب، و لكنّه في هذا المقام ممنوع، فالمقدّمات بناء على الحاجه إليها، أو الظهور اللفظي الذي ادّعينا في محلّه كلاهما تامّ بالنسبه إلى المطلق المنفصل في المقام، أعني ذيل موثقه ابن أبي يعفور: إنّما

الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه، وكذلك الموثّقه الأخرى: كل ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو.

إن قلت: الشكّ في القيود الذي هو أحد موارد ظهور الثمره كيف يمكن إدراجه في ذيل الموثّقه، فإنّه كيف يمكن الشكّ في جهر الحمد مثلاً في محلّه، فإذا لم يمكن إدراجه في المنطوق فالمفهوم تابع للمنطوق، فهذا دليل اختصاص الذيل بالأجزاء.

قلت: مضافاً إلى كفايه الموثّقه الأخرى أنّه فرق بين عقد المنطوق في شيء خاص، فلا بدّ من تحقّق المصداق له في هذا الخاصّ، وبين عقده في عام هذا الخاصّ أحد مصاديقه، فيكفي وجود المصداق للمنطوق في بعض أفراده في توسعه المفهوم لجميع أفراده.

فإذا قيل: الشيء المربوط بالصلاه إذا شككت فيه في محلّه يجب الاعتناء به، لا في غير هذه الصورة، فالشيء الصلّاتي شامل للحمد و لكيفيته، والحمد وإن كان مشمولاً لعمومى المنطوق والمفهوم، إلّا أنّ الكيفيّة غير داخله في المنطوق، لعدم وجود المصداق له فيها، ولكن لا- يوجب ذلك عدم اندراجها في المفهوم، وبالجملة، إطلاق كلا الموثقين لما قبل الدخول وما بعده محكّم في القيود وغيرها من الموردين المتقدّمين.

لا يقال: ما ذكرت من احتمال ورود القيد لأجل الغلبه غير متمشّ في روايه ابن جابر؛ و إذ يعلم منه علاوه على دخل الدخول في الغير أنّه لا يكفي كلّ غير، بل لا بدّ أن يكون من الأشياء المعتره في الصلاه و المعدوده من أفعال الصلّاتيه، فلا يكفي كونه من مقدّماتها، وذلك لأنّه اعتبر فيها في عدم الاعتناء بالشكّ في الركوع الدخول في السجود، و في السجود الدخول في القيام، و لا يجرى فيه احتمال الورود مورد الغالب، و إلّا- لكان الأنسب ذكر الهوى في الأوّل و النهوض للقيام في الثاني؛ لأنّهما أقرب بالركوع و السجود من غيرهما، إلّا- أنّهما من مقدّمات الأفعال الصلّاتيه، فيعلم أنّ وجه الإعراض عنهما ذلك، لا أنّ الغرض من ذكر السجود و القيام مجرد التمثيل للمجاوزه.

لأننا نقول: يمكن دعوى غلبه اخرى، و هي أنّ الشكّ في الركوع في الغالب لا يتحقّق في حال الهوى، و كذلك في السجود في حال النهوض، و ذلك لقرب عهدهما بالمشكوك، فالشكّ إمّا لا يحدث فيهما، و إمّا لا يستقرّ، بل يزول و يرتفع، فالشكّ الحادث الغير الزائل يكون أوّل أوقات إمكان حصوله بحسب الغالب ما إذا بعد عن الركوع بالدخول في السجود، و عن السجود بالدخول في القيام، فذكر الدخول في الغير لأجل محقّقته للمجاوزه، و ذكر الغير الخاصّ لأجل غلبه عدم وقوع الشكّ في الركوع و السجود في ما قبل هذا الغير.

كما أنّ هذا هو السرّ أيضا في فرض زواره الشكّ في الأذان بعد الدخول في الإقامة، مع أنّ بينهما أيضا بعض الأدعيه و الأعمال.

و بالجمله، فلا يبقى لهذه الروايه أيضا -كروايه زواره- ظهور في التقييد، حتّى يزاحم ظهور ذلك الإطلاقين المنفصلين.

هذا مع أنّه قد ورد في روايه اخرى الحكم بعدم الاعتناء، مع أنّ السائل فرض الشكّ في الركوع في حال الهوى، و هذه عبارتها:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال عليه السلام قد ركع».

و في روايه اخرى: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام أستتمّ قائما، فلا أدري ركعت أم لا؟ قال عليه السلام: بلى قد ركعت، فامض في صلاتك، فإنّما ذلك من الشيطان».

و الشيخ قدّس سرّه و إن حمل هذه على القيام من السجده إلى الركعه التاليه، إلّا أنّه لا داعى و لا شاهد على هذا الحمل، فإنّ استتمام القيام كما يصدق بذاك، كذلك بالقيام من الهوى للركوع ثمّ شكّ في أنّه بلغ هويّه حدّ الركوع أو لا، فالحقّ أنّ الدخول في الغير غير معتبر في جريان القاعده، نعم الشكّ في السجود خرج عن هذه الكليه، بواسطه ورود النصّ بعدم اعتبار الشكّ فيه إلّا بعد القيام.

المقام الرابع: في الاشكال في اختصاص الموثقه باب الوضوء

قد خرج من هذه الكليه باب الوضوء بواسطه النصّ بالاعتناء

بالشك في بعض أجزائه ما دام مشغولا به، وهذا ممّا إشكال فيه، إنّما الإشكال في أنّ ذيل الموثقه المتقدمه يدلّ على جريان القاعدة في باب الوضوء؛ لأنّه قال في مقام الضابط: إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه، ولا يخفى وحده مضمونه مع ما ورد في الشك بعد تجاوز المحلّ.

و حينئذ يستشكل بأنّه أيّ مدخلية في صدق التجاوز عن المحلّ للدخول في غير الوضوء بناء على عود ضمير «غيره» إلى الوضوء لئلا يخالف الإجماع، وإن قيل:

لا- مدخلية و لكن خرج ما عدى هذا الفرد عن تحت العموم، قيل: إنّ تاره تكون الكبرى وارده غير منطبقه على باب الوضوء، فحينئذ يقبل هذا التخصيص، و أمّا إذا كان تطبيقها على مورد الوضوء فحينئذ يكون التخصيص بشيئا.

و لأجل التفصيلى عن هذا الإشكال اختار المحقق الخراسانى أعلى الله مقامه كون الذيل منزلا على قاعده الشك بعد الفراغ، ثم استشكل عليه بلزوم التهافت حينئذ في ما لو شك في غسل جزء من اليد اليمنى بعد ما دخل في اليسرى، فإنّه من حيث كونه شكّا في صحّه غسل اليمنى بعد الفراغ محكوم بالصّحّه، و من حيث كونه شكّا في صحّه الوضوء قبل الفراغ محكوم بالاعتناء بحكم الضابط.

فأجاب عن هذا نقضا بما إذا شك في صحّه الحمد بعده قبل الفراغ من الصلاة؛ فإنّ هذا التهافت موجود بعينه، و حلّا بأنّ المراد بالشىء الامور التى لها عنوان مستقلّ، و غسل اليمنى ليس له عنوان مستقلّ كالوضوء و الصلاة.

ثم استشكل على ما ذهب إليه شيخنا المرتضى قدس سرّه الشريف في وجه التفصيلى عن الإشكال من أنّ الوضوء لبساطه أثره نزل منزله الشىء البسيط الذى لا- جزء له، و لا- أول له و لا- آخر حتّى نفرض الشك الحادث بينه شكّا بعد المحلّ؛ لأنّه فرع وجود الأجزاء، و هو مناف مع نظر البساطه و الوحده.

فاستشكل عليه بأنّ بساطه الأثر غير مختصّه بباب الوضوء، بل في كلّ مرّكب امر بها بغرض واحد، كالصلاه بغرض الانتهاء عن الفحشاء و المنكر، فإن كان بساطه الأثر مورثه لنظر البساطه إلى المؤثر فلا بدّ منه في كلا المقامين، و إن لم

يوجب ذلك فلا بد أن لا يوجهه في شيء منهما، فلا وجه للتفكيك.

قال شيخنا الاستاد دام ظلّه: الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال على شيخنا المرتضى أعلى الله مقامه؛ لأنّه إنّما جعل المصحح لنظر البساطه في السبب وحده المسبب الذي وقع بنفسه تحت الأمر، كما هو الحال في باب الوضوء، حيث وقعت الطهاره التي هي مسببه منه مأموره بها، و أين هذا من بساطه مسبب لم يقع تحت أمر أصلا، قال شيخنا الاستاد دام ظلّه: قد مضى التحقيق في رفع الإشكال هنا، والإنصاف عدم ارتفاعه بشيء مما اختاره شيخنا المرتضى، ولا ما اختاره المحقق الخراساني قدس سرهما اللطيف.

أما الأول: فلأنّ نظر البساطه و الوحده كيف يجتمع مع الإتيان ب«من» التبعيضيّه في قوله: شيء من الوضوء، و أمّا حملها على كونها للتبيين فبعيد غايته، بحيث يكون الكلام معه خارجا عن قانون المحاوره، و بالجمله، بعد ما هو ظاهر فيه لو لا النصوصيه من تبعيضيّه «من» لا نعلم كيف يجتمع في نظر المتكلم لحاظ الوحده و البساطه.

و بعباره اخرى: إمّا نفرض هذا البسيط أمرا تدريجي الحصول كالخطّ المستطيل، فإنّه بسيط بناء على بطلان الجزء الذي لا يتجزى، و إمّا أنّي الحصول، فعلى الأول يكون فيه للشكّ بعد التجاوز مجال، و على الثاني كيف يتصور الشكّ في بعض منه، كما هو مفاد قوله عليه السلام: إذا شككت في شيء من الوضوء؟

و أمّا الثاني: ففيه -مضافا إلى ما عرفت سابقا من عدم نفعه في التخلص عن الإشكال ما لم يضمّ إليه- أنّ الشارع نظر إلى الوضوء بنظر البساطه، كما عرفته من شيخنا المرتضى قدس سرّه، فإنّه لو يضمّ إلى كلامه هذا لورد عليه الإشكال بأنّ الشكّ في جزء من غسل اليد اليمنى بعد الدخول في اليسرى من صغريات الضابط المذكور في الذيل، و قد كان اختيار حمله على قاعده الفراغ لأجل التخلص من هذا.

و هذا غير إشكال التهافت الذي أشار إليه في كلامه؛ فإنّه غير وارد بعد كون أحد الشكين و هو الشكّ في الكلّ مسببا عن الآخر و هو الشكّ في الجزء؛ لأنّ

الشيء المذكور في الذيل عبارته عن الشيء المذكور في الصدر، وقد كان هو جزء من أجزاء الوضوء، فتكون المجاوزة أيضا معتبره بالنسبة إليه، وهذا عين قاعده التجاوز.

و أما حمل الشيء في الذيل على الوضوء ففي غاية البعد و المخالفه للظاهر، كما عرفت أنّ حمل «من» في الصدر على التبييت كما في الروايه الاخرى: كل ما مضى من صلاتك و طهورك، يكون أيضا في غاية البعد و مخالفه للظاهر.

فالحق في المقام أحد الأمرين، إما الحمل على قاعده التجاوز و التزام التخصيص بالنسبه إلى الشك في أجزاء الوضوء في أثناءه - كما مرّ تقريبه - وإما القول بمخالفه الروايه مع روايات الاعتناء بالشك في أثناء الوضوء و مع الإجماع، و لكن مجرد ذلك لا يوجب إلا - طرح صدره دون ذيله، فيكون كتلك الكبريات الغير المنطبقه على باب الوضوء، و مثله غير عزيز، و على هذا فيبقى قاعده الفراغ غير ممكن الاستفاده من هذه الأخبار.

نعم في خصوص بابي الصلاه و الوضوء ورد أخبار بعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ، مثل صحيحه زراره في باب الوضوء، و مثل ما روى محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليهما السلام: كل ما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض، و مثل قوله عليه السلام: كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكره فامضه و لا - إعادته عليك فيه، بناء على جعل «من» ببيانه - كما هو الظاهر - لا تبعيضيته، و إلا كان دليلا على قاعده التجاوز.

ثم إنه قد يستشكل في هذا المقام بأن الشك المسببي أصله محكوم لأصل الشك السببي، فإن كان الأصلان مفادى دليل واحد، فلا إشكال، و أما إذا ورد دليل بالخصوص في الشك المسببي و المفروض ورود الدليل المستقل في السببي، كان الدليل الأول لغوا دائما.

لكن ندفع هذا الإشكال بأن التسبب فرع تعدد الشك، فإن جعلنا موضوع إحدى القاعدتين هو الشك في الجزء و موضوع الاخرى هو الشك في الكل لزم ما

ذكر، وأمّا إذا جعلنا الموضوع في كليهما هو الشكّ في الجزء، غايه الأمر في إحداهما بقيد كونه بعد الفراغ عن الكلّ فلا إشكال، ولا يخفى أنّ هذا هو مفاد صحيحه زواره في باب الوضوء، وكذا روايه محمّد بن مسلم: كلّ ما شككت فيه بعد ما تفرغ الخ، واحتمال كون الفراغ محققاً لمصداق عنوان التجاوز خلاف الظاهر؛ لأنّ ظاهر العناوين هو الموضوعية.

نعم موضوع الروايه الثالثه هو الكلّ، فينحصر مورده في الشكّ في الجزء الأخير قبل الفصل الطويل إذا رأى نفسه منصرفاً، فإنّه لا مجرى لقاعده التجاوز حينئذ لبقاء المحلّ، وكذا في الشروط إن قلنا بعدم شمول قاعده التجاوز إيّاها، وعلى كلّ حال لا إشكال في الخبرين الآخرين أصلاً.

فإن قلت: لكن ينقدح المعارضه في الشكّ بعد المحلّ قبل الفراغ بين القاعدتين، لأنّ مقتضى قاعده التجاوز هو المضيّ، ومقتضى قاعده الفراغ بمفهومها عدمه.

قلت: أو لا - لا - نسلم كون كلمه «إذا» و«كلّ ما» مثل كلمه «إن» في إفاده الإناطه و العليه الانحصاريّه، وإنّما مفادها العموم الزمانيّ، وثانياً: سلّمنا ذلك لكن في خصوص المقام لم يسق القضية لأجل المفهوم، فإنّ التعيّد إنّما هو في المنطوق، وأمّا المفهوم فهو مطابق لقاعده الاشتغال، وثالثاً: سلّمنا ذلك، لكنّه حينئذ كقضيّتي إذا خفي الأذان، وإذا خفي الجدران.

المقام الخامس: في أنّه هل يكفي الشرط المحرز بهذه القاعده لمشروط آخر محلّه باق بالنسبه إليه أو لا

قد عرفت ممّا ذكرنا سابقاً أنّ حكم الشكّ في الشرط حكم الجزء في عدم الاعتناء إذا كان بعد المحلّ، لعموم لغويّه الشكّ في الشئ بعد تجاوز محلّه، والكلام هنا في أنّه هل يكفي الشرط المحرز بهذه القاعده لمشروط آخر محلّه باق بالنسبه إليه أو لا؟ مثلاً إذا شكّ في الطهاره بعد صلاه الظهر، فلا شبهه في صحّه صلاه الظهر، ولكن هل يحكم بصحّه العصر أيضاً، أو لا بدّ من تجديد الطهاره؟

قد يقال بالكفايه نظراً إلى أنّ الشرط ليس إلّا - حقيقه الطهاره من دون دخل شئ آخر؛ إذ قيد المقارنه أيضاً وارد على تلك الحقيقه، ولا شبهه أنّ الحقيقه الواحده إذا كان لها محالّ متعدّده و مضي بعضها و بقي الآخر، فإنّما أن يقال بصدق

القاعده، فلا بدّ من عدم التكليف بين الصلوات في الصحّه، وإما أن يقال بعدم الصدق إلا بعد مضيّ الجميع، فلا بدّ من عدم التفكيك في البطلان، فما وجه التفكيك؟

نعم لا يرد هذا الإشكال في قاعده الفراغ؛ لأنّ الحكم بالصحّه يكون على مجموع العمل المفروغ منه بلحاظ الخلل المحتمل، ولا ربط لهذا بعمل آخر لم يشرع فيه، وأمّا هنا فالمفروض جريان الحكم بالوجود في المحتمل العدم وهو نفس الطهاره، فاللازم الكفايه في كلّ مشروط بالطهاره، هذا.

و لكن يمكن أن يقال بأنّ الحكم وإن كان بوجود الطهاره، ولكن حيث إنّ اعتبار المحلّ لها إنّما هو بالإضافة إلى أشخاص الصلوات فالقدر المتيقّن من الحكم هو الثبوت لهذا المركّب الذي فرض انقضاء المحلّ بالنسبه إليه، ولا يمكن التعدّي إلى غيره، لكن هذا بناء على كون القاعده من قبيل الأصل.

و أمّا بناء على الطريقيه فلا شبهه في الكفايه لفرض القطع بالبقاء على تقدير الحدوث، فاللازم التكلّم في هذا المجال، فنقول والله المستعان في كلّ حال:

مطلقات الأخبار ظاهره في كون القاعده من قبيل الأصل، إلا أنّ روايه الوضوء الوارده في من يشكّ بعد ما يتوضّأ، حيث قال في مقام القاعده: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» ربّما يستظهر منه الطريقيه، بمعنى أن يكون المراد بذلك رفع شكّ الشاك المذكور، فإنّ الطريقيه قائمه بالكشف بالنوعى مع عنايه كون الحكم بعنوان الواقع و رفع الشكّ عنه.

و لكن يمكن الخدشه بأنّه مع فرض حفظ الشكّ حكم بعدم الاعتناء بهذه العبارة، فالغلبه الكاشفه علّه لتشريع الحكم على الشكّ، لا محكومته بنفسها بالاعتبار.

و حاصل الكلام في المقام أنّ الاحتمالات هنا ثلاثه، الأول: أن يكون المطلقات باقيه بإطلاقها، و تكون الروايه المذكوره بمقام الحكمه و التقريب، و الثانى: أن تكون الروايه بمقام التعليل، فيوجب تضيق دائره الإطلاق بما إذا كان احتمال الخلل ممخّضا في السهو على ما سيأتى من عدم شموله للخلل العمدى، و الثالث: أن يؤخذ بإطلاق المطلقات و تكون الروايه أيضا مفيدا لحكم طريقي في موارد احتمال الخلل

السهوى، بأن يقال: إن من المسلم المستمر عليه سيره العقلاء حمل أفعال العاقل و أقواله على الصدور لا عن سهو و عدم تحقق ترك شرط أو شرط سهوا، و لهذا لو سمعنا القائل يقول: رأيت أسدا، و احتملنا أنه أراد ذكر «يرمى» و سها، كان غير معتنى به، و هكذا فى أفعاله.

و على هذا فالكلام المذكور إمضاء لهذه الطريقة، فتكون قاعده الشك بعد المحل محكوما فى موارد احتمال السهو بهذا الطريق العقلانى الممضى نظير قاعده الطهاره فى موارد وجوب البيئه على الطهاره، و لعل الاحتمال الأخير سالم عن ارتكاب مخالفه ظاهر شىء من الدليلين، هذا حاصل تقريب الطريقه.

و لكنّه مع ذلك محلّ الخدشه بملاحظه أنّه ليس من المسلم استمرار السيره على عدم السهو عند احتمال ترك شىء فى مقام إتيانه، و بعباره اخرى: عند الشك فى الوجود، و إنّما المسلم هو الأخذ به عند مفروغيه صدور عمل من العاقل، و نشك فى أنّه بتمامه أو ببعض أجزائه و كيفياته اتى به سهوا أو عمدا.

فإذا علمنا صدور عمل مشتمل على تسعه أجزاء مثلا- و احتملنا أنه أراد عشره فنقص واحدا سهوا، أو ثمانية فزاد واحدا كذلك، ندفع الاحتمالين بالأصل، و أمّا إذا لم نعلم المأتى به ما ذا حدّه، هل العشره أو التسعه مع العلم بأنّ ما أرادّه هو العشره فلا أصل هنا يعول عليه فى نفي احتمال التسعه و نقصان الواحد.

فالمقام نظير أصاله الحقيقه حيث إنّ عند تميز المعنى الحقيقى عن المجازى مع الشبهه فى المراد جاريه، و أمّا مع تميز المراد و الشبهه فى المعنى الحقيقى غير جاريه، و الدليل على عدم الجريان فى المقام عند تردد المأتى بين الزائد و الناقص، و بعباره اخرى: فى مطلق موارد الشك فى الوجود أنّه إذا علمنا أنّ زيدا يريد اشتراء دار عمرو، و عمرو أيضا يريد شرائه منه، و عينا لذلك يوما كذا، و علمنا بعدم حصول البداء و أنّ ترك البيع على فرضه مستندا إلى سهوهما عن إيقاعه، فنحن فى هذا الفرض بعد انقضاء اليوم الكذائى هل نعامل مع تلك الدار معامله ملك زيد؟ لا نرى من وجداننا المساعده لذلك.

و إذن فالحقّ في المقام أن يقال: إنّ الروايه المذكوره في مقام التعليل بأمر غير ارتكازي، نظير تعليل حرمه الخمر بالإسكار.

و حينئذ فهل الروايه في مقام التعليل حتّى يضيّق تلك الإطلاقات، أو بمقام التقريب و الحكمه، يشهد للثاني أمران.

الأول: كثره الإطلاقات الوارده بمقام البيان مع عدم ذكر القيد فيها.

و الثاني: ما رواه ثقه الإسلام عن عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن علي بن الحكم عن الحسين بن أبي العلاء «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال: حوّله من مكانه، و قال في الوضوء: تديره، فإن نسيت حتّى تقوم في الصلاه فلا امرك أن تعيد الصلاه».

و ربّما يجاب بأنّه إنّما حكم بصحّه الصلاه من باب قاعده الفراغ، فلا ربط له بقاعده التجاوز في الوضوء.

و فيه مع عدم جريانه على ما نقلناه من قوله: «حتّى تقوم في الصلاه» و إنّما يصحّ بناء على ما نقل عن الصدوق من نقل «حتّى تقوم من الصلاه» بدل «في الصلاه» أنّ التعليل المذكور كما يجري في قاعده التجاوز، يجري بعمومه في قاعده الفراغ أيضا، بل يمكن أن نقول بوروده في مورد قاعده الفراغ في باب الوضوء، كما في بعض روايات قاعده الفراغ أيضا.

و الحاصل تظهر ثمره التقييد و الإطلاق في ثلاث صور، الاولى: صورته تمخّض الترك المحتمل في العمدي، و الثانيه: صورته تردّده بين السهوى و العمدي، و الثالثه صورته القطع بالغفله حال العمل و احتمال حصول الانغسال اتّفاقا، كما هو مورد الروايه المذكوره.

فبناء على الإطلاق يجري الحكم في الجميع، و على التقييد يختصّ بصوره تمخّض الخلل في السهوى، و ذلك بناء على استظهار كون المقدمه الاخرى المطويه

فى كلام الإمام عبارته عن مفروغته عدم الترك العمدى عمّن يريد إتيان الصلاه و إطاعه مولاه، فلو وقع الخلل منه فلا محاله كان عن سهو، و فى هذا الفرض تمّ قوله عليه السلام: «إنّه حين العمل أذكر» فلم يصدر عنه سهو، فوقع المشكوك فى محلّه، فالتعبّد إنّما هو فى عدم السهو، لا فيه و فى عدم العمد، كما ربّما يدعى، فإنّه خلاف الظاهر.

و كيف كان فالحقّ فى مسألتنا المتقدّمه عدم الاكتفاء بالطهاره المحرزه بالقاعده لصلاه الظهر مثلا فى صلاه العصر، لما ذكرنا من عدم الطريقيّته، هذا فى ما إذا جرى بعد الفراغ من العمل.

و أمّا لو اجريت فى اثناء عمل واحد فهل يكتفى به لبقية العمل أو لا؟ و مجمل الكلام فى المقام أنّ كيفيّة اعتبار قيد وجودى أو عدمى فى الصلاه مثلا يتصوّر على نحوين، الأوّل: أن يعتبر ذلك الوجود أو العدم مقارنة لأوّل أجزاء المركّب إلى آخرها، كما فى الاستقرار و عدم التكلّم، غايه الأمر أنّ الأوّل فى الاحوال المتخلّله غير معتبر، و الثانى معتبر.

و الثانى: أن يعتبر أمر واحد متّصل من أوّل الأجزاء إلى آخرها فى جميع الأجزاء، و يلاحظ ذلك الأمر المستمرّ ملاك ارتباط تلك المتشتمات و اتّصال بعضها ببعض، و ذلك مثل وجود الطهاره الحديثيه و عدم الحدث، و يسمّى الأوّل فى العدمى بالمانع، و الثانى فيه أيضا بالقاطع.

و لازم النحو الأوّل أنّه لو فقد بعض الأجزاء ذلك الأمر الوجودى أو العدمى لا يوجب ذلك نقصا فى الأجزاء السابقه على تلك الأجزاء التى هى واجده له، بل هى باقيه على صحتّها التأهليّته، يعنى هى بحيث لو انضمّ إليها باقى الأجزاء واجده للشرط المذكور صلحت للانضمام معه و يلتزم المركّب من المجموع، فلو فات الاستقرار فى السوره سهوا فاعيدت مع الاستقرار انضمّت مع الحمد السابق.

و لازم النحو الثانى عدم قابليته السابق أيضا كاللاحق الفاقده، فلو فاتت الطهاره الحديثيه فى السوره لا يمكن تجديد الطهاره و إتيان سوره اخرى؛ لأنّ الحمد السابق خرج عن القابليته؛ إذ كما كانت السوره المأتى بها أولاً مشروطه بالطهاره حالها، كان الحمد أيضا مشروطا بتلك الطهاره، و الحاصل أنّ الطهاره فى حال التسليمه شرط للتكبيره، كما أنّ الطهاره فى حال التكبيره شرط للتسليمه، و بعبارة اخرى الطهاره فى حال الكلّ شرط فى الكلّ.

و حيثئذ نقول: لو شككنا فى القسم الأوّل لا- شبهه فى جريان القاعده بالنسبه إلى ما مضى من الأجزاء، كما لا بدّ من الإحراز بالنسبه إلى ما يأتى، فيبني عند الشكّ فى الاستقرار حال الحمد بعد مضيّه على ثبوته، و نأتى بالاستقرار فى بقيه الأجزاء.

نعم لا- يأتى هذا فى الطهاره التى يحتاج إحرازها إلى المحضّل و لو فى فرض عدم الإخلال فى الصلاه بالفعل الكثير لو اتى بالوضوء فى الأثناء، و ذلك للقطع باللغوئيه، إذ هو إقربا طاهر واقعا، و إمّا محدث، و على كلّ حال نقطع باللغوئيه، أمّا على الأوّل فواضح، و أمّا على الثانى فلفوات الترتيب بين الأجزاء بفساد السابقه.

نعم يمكن إتمام الكلام فى الطهاره أيضا بناء على كونها من هذا القسم بتقريب آخر، و هو أن يقال: إنّ المحضّل محلّه الشرعى إنّما هو قبل الصلاه، لقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا» الخ، و إذا اجريت القاعده بالنسبه إلى المحضّل ارتفع الشكّ بالنسبه إلى المحضّل؛ لأنّ الشكّ فيه حيث إنّ المقطوع عدم مجيء الناقص إنّما هو ناش عن الشكّ فى وجود المحضّل، فإذا حكم بمقتضى القاعده بوجوده ارتفع الشكّ عنه تعبدا.

لا يقال: فلم لا يكتفى فى صلاه العصر بهذه الطهاره المحرزه بالقاعده فى محصلها.

لأنّنا نقول: وجه عدم الاكتفاء أنّ محلّ محصّلها بالنسبه إلى العصر ما مضى، و بعبارة اخرى كلّ فرد من أفراد الصلاه له اقتضاء إيجاد الغسلتين و المسحتين قبله،

فإذا كان إيجادها قبل الصلاة السابقة على هذه الصلاة محرزا وجدانا كان هذا كافيا عنه، و أمّا إذا لم يحرز وجدانا و التّعبد إنّما أثبتته من حيث اضافته إلى الصلاة السابقة، و من المعلوم أنّ الغسلتين بهذه الإضافة لا يكفي للاحقه، و أمّا بالنسبة إلى أجزاء صلاة واحده، فمحلّ محصّل طهاره الكلّ جعل قبل الصلاة و قد انقضى.

فالذى يحرز بالقاعده ليس له إضافة بخصوص بعضها دون بعض، و إنّما له إضافة إلى الكلّ، فيفيد الطهاره للكلّ حدوثا و بقاء أمّا حدوثا فواضح، و أمّا بقاء، فللقطع بعدم الناقض، و حكم الشرع على موضوع وجود الغسلتين و المسحيتين و عدم الناقض بالبقاء، هذا.

و لكن هذا التقريب لا- يجيء فى مثل ما إذا شكّ فى أثناء العصر أنّه توضّأ له و للظهر قبل الظهر أو لا؛ إذ لا يحتمل الوضوء قبل العصر، و قاعده التجاوز مثبته للوضوء بالنسبه إلى الظهر، هذا كلّه فى القسم الأوّل.

و أمّا القسم الثانى فلو شككنا فى وجوده و عدمه فى أثناء الصلاة فقد انقضى المحلّ بالنسبه إليه حتّى بالإضافه إلى الأجزاء الآتية؛ لأنّ قوام هذا المعنى الوجدانى بالحدوث من أوّل الصلاة، فلو لم يحدث لما تحقّق هذا المعنى، فبانقضاء محلّ الحدوث يصدق أنّ محلّ هذا المعنى قد انقضى؛ إذ لا- يمكن فى الأثناء تحصيل هذا المعنى لا بالنسبه إلى الماضيه و لا بالنسبه إلى اللاحقه، بحيث يقطع بلغوئيه الوضوء فى الأثناء على كلّ حال.

و بالجملة نقول: إنّ المحلّ بالنسبه إلى المجموع المركّب الممتدّ من أوّل الصلاة إلى آخرها من الطهاره قد انقضى بانقضاء أوّل جزء الصلاة، إذ لا يمكن بعده إحراز هذا الأمر الوجدانى الملحوظ على نحو البساطه، هذا.

مضافا إلى إمكان تقرّيبين آخرين فى هذا القسم فى خصوص الطهاره أيضا، الأوّل: ما مرّ من الإجراء فى المحصّل، لكن عرفت عدم جريانه فى جميع الأمثله،

الثانى: و هو عامّ لجميع الأمثله و هو أن يقال: سلّمنا عدم إفاده القاعده فى نفس هذا المعنى الوحدانى البسيط إلّا- إحراز الحدوث، و أمّا البقاء فمحلّه باق و لم يمض، و إثباته محتاج إلى تعيّد آخر، لكن نقول: يثبت البقاء بتعيّد آخر غير قاعده التجاوز بعد إثبات أصل الحدوث بالقاعده بضميمه القطع بعدم طرؤ الناقض و حكم الشرع بثبوت الطهاره عند حدوثها إلى أن يرفعها الرافع.

و بعباره اخرى: كما أنّه لو احرز بالقاعده حدوث الطهاره على وجه الإطلاق يحكم بالبقاء- كما إذا شكّ بعد الوضوء فى بعض أجزائه أو شروطه حيث تجرى القاعده فى نفس الوضوء و يحرز بسببها حدوث أصل الطهاره على وجه الإطلاق المفيد لجميع الصلوات، مع أنّ الكلام المذكور جار فيه بعينه؛ إذ يمكن أن يقال: إنّ غايه ما أثبتته القاعده هو تماميّه الوضوء الموجبه لحدوث الطهاره، و أمّا بقائها فبم يثبت؟ فيحتاج إلى ضميمه القطع بعدم طرؤ الناقض و تعبد الشارع ببقاء الطهاره عند حدوثها حتّى يجيء الرفع- كذلك لو احرزت الطهاره على وجه التقييد و بالإضافة إلى جميع أجزاء الصلاه المخصوصه أيضا يحكم بالبقاء لهذا الموضوع الخاص أيضا؛ إذ التعبد الشرعى بالملازمه بين الحدوث و البقاء لا فرق فيه بين كون الحدوث ثابتا على نحو الإطلاق أو لموضوع خاص.

مثلا- لو قلنا: إنّ التيمّم سبب للطهاره فى موضوع فاقد الماء لكان اللازم الحكم بالبقاء فى هذا الموضوع أيضا ما لم يرفعها رافع، كذلك نقول فى المقام: إذا ثبت الحدوث لأجزاء الظهر بتمامها يثبت البقاء أيضا لتلك الأجزاء ما لم يحصل الناقض، هذا تمام الكلام فى أصاله الصحّحه فى فعل النفس.

استدلَّ عليها بالأدلة الأربعة، فمن الكتاب.

بقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و«تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» بناء على جواز التمسك بالعام في الفرد المشتبه أنه من أفراد المخصَّص، ولكنَّه قد حَقَّق في الاصول فساده، مع أخصَّيته من المدَّعى، فإنَّه يعمُّ المعاملات و العبادات.

وقوله تعالى: «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»

و«اجْتَبِئُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» بناء على إرادته الظنَّ و الاعتقاد من القول في الآيه للأولى، فيصير المحضَّل من الآيتين وجوب حسن الظنِّ في حقِّ الغير و حرمة ظنِّ السوء به، و حيث إنَّ نفس الصفة النفسائيه غير قابله للتكليف لخروج أسبابه عن حيز الاختيار-بخلاف الاعتقادات الراجعة إلى اصول العقائد، فإنَّ أسبابها و براهينها محقَّقه في محلِّها و يمكن لكلِّ أحد المراجعة إليها و تحصيل القطع-فباللزام إرجاع التكليف إلى مقام الإظهار بالجوارح و ترتيب الآثار، يعنى لا تظهروا آثار سوء الظنِّ، و أظهروا آثار حسن الظنِّ، فاحتمال فساد المعامله أو العباده الصادره من الغير سوء الظنِّ، و احتمال الصَّحَّة حسن الظنِّ، فيحرم ترتيب آثار الأول، و يجب ترتيب آثار الثانى.

و منه يظهر تقريب الاستدلال بالأخبار الدالَّة على وجوب وضع أمر أخيك على أحسنه، و تكذيب السمع و البصر، و تكذيب خمسين قسامه و تصديقه لو شهدوا أنه قال قولاً و قال: لم أقله، و حرمة اتِّهام المؤمن.

و فيه أن هذه الآيات و الأخبار فى مقام تبرئته الفاعل عن القبيح و انه مجتنب

ص: ٧٠٠

عنه، و بعبارة اخرى: مفادها أنه عند احتمال صدور شيء من الأخ ينافى -مقام الاخوة و يوجب سدّ باب العشره و طرح المرافقه يجب البناء العملى على أنه ما فعل شيئاً من ذلك و عدم سدّ باب رفاقته، بل البناء على أنه طاهر الذيل من هذه النسبه، فالمعامله معه كما فى السابق.

و أين هذا من ترتيب الآثار الشرعيّه المترتبه على فعله، و ممّا ينادى بإرادته هذا المعنى خبر تكذيب القسامه، أ لا ترى أنه لو شهد خمسون قسامه عند متولّى الحدود الشرعيّه بشرب المؤمن الفلانى الخمر، فالخبر يحكم بأنه لا يجرى عليه الحدّ بمحض قول نفسه، لم أشربه؟ و حينئذ فإذا احتملنا صيرورته فاسقا و غير مبال بالفساد فى المعامله أو العباده لا نغيّر معه سلوكنا فى مقام المعاشره، و لكن لا دليل على عدم الاعتناء بهذا الشكّ فى مقام ترتيب الآثار الشرعيّه المترتبه على تلك المعامله أو العباده.

و بالجمله، التعدى عن مقام المعاشره إلى الآثار المترتبه شرعا على الأفعال لا دلالة عليه فى الأدلّه المذكوره.

و أمّا الإجماع فالإنصاف وجود القولى منه و العملى، فإنهم لا يختلفون فى تقديم قول مدعى الصحه معلّلا بموافقته للأصل، و كذلك سيره جميع الناس من المتدينين و غيرهم على حمل أفعال الغير على الصحيح و عدم المداقه فيه، و لا اختصاص هذا بالمسلم من حيث إنه مسلم و متحرّز عن القبيح، كما يظهر من كلمات شيخنا المرتضى قدس سرّه.

أ لا ترى أنّ الدهريّه و الطبيعيه أيضا عندهم نكاح صحيح و فاسد، و طلاق كذلك، و هكذا، و مع ذلك يرتّبون الآثار على نكاح الغير و طلاقه، و هكذا كلّ عمل له صحيح و فاسد، فبنائهم على عدم المداقه فيه إذا صدر عن الغير، فهذا أصل عقلائى موضوعه العاقل أعمّ من المسلم و الكافر.

و أمّا العقل، فللزوم اختلال نظام المعاش و المعاد لو بنى على المداقه فى كلّ جزئى جزئى من الامور المرتبطه من الإنسان بغيره، فإنّ هذا الاشتغال يشغله عن جميع المهام، و إلا فلا بدّ من ترك العشره، و هو أيضا موجب للاختلال، فالعقل بعد ملاحظه ذلك يحكم بحقيته الأصل المذكور، لأنّ ما كان نقيضه مستلزما لامور باطله كان نقيضه باطلا، لأنّ مستلزم الباطل باطل، فلا محاله يكون ذلك الشيء حقا، لأنّ نقيض الباطل حقّ.

ثمّ لا- شبهه فى أنّ المحمول عليه عند العقلاء هو الصّحّه الواقعيه، فيحكمون بتفكيك الزوجه عقيب طلاق الغير واقعا، و ملكيه المال عقيب بيعه كذلك، فيقدمون على تزويج المرأه و شراء المال من المشتري و انتقاله إلى وارثه و هكذا، دون الصّحّه الاعتقاديّه، و هذا واضح جدّا، إلا أنّ تشخيص موارد هذا الأصل من حيث الضيق و السعه و أنّه جار مطلقا حتّى يعلم الخلاف من غير فرق بين الموارد، أو يختصّ موردّه ببعض المقامات فمحلّ الشبهه و الإشكال، و القدر المتيقّن من موردّه ما إذا جهل حال الفاعل رأسا من حيث كونه عالما بالصّحيح و الفاسد أو جاهلا معدورا، أو مقصّيرا مباليا بالصّحّه أو غير مبال فى اموره، أو علم علمه بالصّحيح و لم يعلم عدم مبالاته.

و أمّا إذا احرز أنّه معتقد لخلاف الواقع باجتهاد خطائى أو تقليد كذلك، أو جاهل مقصّير، أو أنّه غير مبال فى أفعاله بالصّحيح، فلا يعلم وجود البناء فى هاتين الصورتين.

قد تمسك لتقديم الثانيه بلزوم اللغويّه لو قدّم الأوّل؛ إذا ما من مورد من موارد القاعده إلّا و يجرى هناك الاستصحاب إمّا على الوفاق أو على الخلاف إلّا المورد النادر، فيلزم جعل القاعده لهذا المورد النادر، بيان ذلك يحتاج إلى تفصيل الموارد.

فقول: منها ما إذا كان الشكّ في القيد المعتبر في الفاعل كالطهاره التي هي شرط المصلّي، و منها ما إذا كان الشكّ في قيد العمل، كالجهر في الحمد و العربيّه في الصيغه، و منها ما إذا كان الشكّ في جزء العمل، كالشكّ في نفس الحمد.

أمّا القسم الأوّل فلا إشكال في جريان الاستصحاب في إحراز القيد أو نفيه مع وجود الحاله السابقه و مع عدمها، فالأصل عدم تحقّق العمل المقيّد بصدوره من الفاعل الخاصّ، إلّا أنّ شكّه مسبّب عن الشكّ في القيد، و قد قرّرنا في السابق أنّ كلاً من قاعدتي التجاوز و الفراغ لسانهما إثبات القيد المشكوك، لا المقيّد، فيكونان في هذه الصوره مقدّمين على الاستصحاب لأجل الحكومه، و هكذا في جميع موارد القسم الثاني؛ إذ الأصل فيه أيضاً جار في نفي المقيّد لعدم الحاله السابقه في القيد، و القاعدتان مثبتان للقيد.

و أمّا القسم الثالث فالاستصحاب جار في نفي الجزء، و ليس ارتباط الأجزاء شيئاً آخر حتّى يقال: ليس له حاله سابقه كما في القيد، فيكون الاستصحاب أبداً مقدّمًا على القاعدتين في هذا القسم، و لا يخفى كثره موارد هذا القسم، لكن لا بدّ من صيروره القسم الثاني بتمام موارد و القسم الأوّل في صوره عدم الحاله السابقه نادريّن.

لكن يمكن أن يقال: إنّ حكومه الاستصحاب على الاصول الآخر ليس على حدّ الحكومه الاصطلاحيه، و لا من التخصيص، أمّا الثاني فواضح، و أمّا الأوّل فلأنّه ليس بين الاستصحاب مع الاصول الآخر تناف مدلولي، بل كلّ ملائم مع الآخر في موطن نفسه، كيف و ليس حالهما بأعلى من الواقعي و الظاهري، و قد

ثبت عدم التنافي بينهما في مرحله الثبوت.

نعم العلم بالواقعي موجب لرفع الشكّ الذي هو الموضوع للظاهري، وكذا الحال في الاستصحاب، فهو غير مجامع مع سائر الاصول بحسب الإثبات لا الثبوت.

و إذن فلاستبشاع اللازم في موارد التخصيص بالكثير أو الأكثر، وكذا الحكومه المصطلحه في الكثير أو الأكثر غير لازم في هذا المقام، لأنه ليس إلا مثل ما إذا جعل الشارع قانونا كلياً لأجل الشكّ و كان مصداقه في جميع الأعصار منحصرافاً في مسأله واحده لكثرة الطرق الموصله إلى الواقع علماً، فإنّ جعل تلك القاعده ليس فيه استبشاع التخصيص بالأكثر و التخصيص بالكثير و اللغويه؛ إذ يكفي في الخروج عن اللغويه وجود المورد الواحد المبتلى به للعامة، و على هذا فهذا الطريق مخدوش.

نعم هنا طريق آخر سالم عن الخدشه و هو أنه قد عدّ في غير واحد من أخبار القاعده الشكّ في غير واحد من الأجزاء الصلاحيه مورداً لها على وجه يعلم منه المثاليه، مع أنّك عرفت جريان الاستصحاب النافي فيها، فهذا دليل على تقديمها على الاستصحاب، هذا حال تعارض الاستصحاب مع قاعده التجاوز. و أمّا مع أصاله الصّحه في عمل الغير فعلى فرض صحّحه الطريق المتقدم إليه الإشاره أعنى لزوم اللغويه في المقام المتقدم يكون غير صحيح في هذا المقام، إذ دليل هذا الأصل ليس لفظياً حتّى يقال بلزوم اللغويه أو التخصيص بالكثير المستبشع، و إنّما المتحقّق بناء العقلاء، فغايه ما يلزم ردع هذا البناء، فالذى هو المهمّ أنّه هل البناء في مورد جريان الاستصحاب ثابت أو لا، ثمّ بيان أنّ عموم دليل الاستصحاب أو إطلاقه غير قابل للردع.

أمّا الأول فالظاهر أنّه ممّا لا شبهه فيه، و أمّا الثاني فلأنّ الأمر الارتكازى الذى صار العقلاء مجبولين عليه، لا يحتملون خلافه حتى يكون إطلاق دليل «لا تنقض» رادعاً لهم، بل يجعلونه منصرفاً عن هذا المورد، و أمّا الأوحدي الذى ينقدح عنده احتمال الخلاف يصير هذا برهاناً عقلياً عنده على رضى الشارع، أعنى أنّه لو لم يرض الشارع لتبهم بلفظ صريح، لا مثل الإطلاق الذى لا يوجب الاحتمال فى حقهم فضلاً عن الظهور.

اعلم أنّ الأخبار في القرعه وردت على ثلاثه مضامين، الأول أنّها لكلّ أمر مشكل، والثاني أنّها لكلّ أمر مجهول، والثالث أنّها لكلّ أمر مشتبه.

ولا يخفى أنّ عنوان المشكل أخصّ من الأخيرين، إذا الظاهر منه هو الأمر الذي ليس فيه من العقل ولا من الشرع حيله ولا خلاص، كالمال المرّد بين اثنين إذا لم يتراضيا على الصلح وكذا تمييز الحقوق المشاعه في مقام القسمه، و تعيين بعض مفروز من العين لشريك و بعض آخر لشريك آخر، فإنّه ليس في العقل ولا من النقل من غير دليل القرعه ما يزيل الحيره.

ولا يخفى أيضا أنّ إجراء حكم المطلق و المقيّد المثبتين لا يجوز في هذا المقام؛ لأنّه مختصّ بما إذا لم يلزم التقييد بالأكثر أو الكثير كما هو كذلك في المقام، فإنّه غير جائز، كما أنّنا نعلم من هذه الجهه أيضا بعدم إرادته المعنى الظاهري من العنوانين الأخيرين بهذه الوسعه؛ لأنّنا نقطع بجعل الطرق و الأمارات و الاصول الشرعيّه في كثير من الشبهات الحكميه و الموضوعيه بحيث يستلزم خروج تلك الموارد عن هذا العموم بقريته منفصله التخصيص المستبشع و لو فرض ورود القرينه قبل زمان العمل، فإنّ قبحه ليس من جهه الإغراء بالجهل، بل من جهه أنّ أداء الكلام بصوره العموم ثمّ تضييقه بحيث يبقى تحته واحد و اثنان خارج عن قانون المحاوره.

و بالجمله، فنعلم إجمالا- بورود القرينه المتّصله بصوره القيد، لا- الاستثناء، فإنّه لا مانع مع القيد عن الإتيان بكلمه «كلّ» و لو كان منحصرًا في واحد كما هو واضح،

ص: ٧٠٥

و حيث إنّ هذا القيد المتّصل غير معلوم لنا فكلّ مورد نحتمله غير مصداق لذلك القيد فلا جرم يحتاج إلى ضميمة عمل جماعه من الأصحاب يورث عملهم القطع أو الاطمئنان بكون القيد المتّصل منطبقا على المورد.

و لا يتوهم أنّ العمل حينئذ إنّما يكون بالقطع أو الاطمئنان، لا بدليل القرعه؛ إذا الفرض كون عمل الجماعه على التمسك بحيث أوجب الاطمئنان على انطباق القيد لا بنفس الحكم، لكن لا يخفى عليك أنّه يوجب هذا العلم إجمال ذاك العنوانين.

و أمّا عنوان المشكل فهو سالم عن العلم الإجمالى المذكور، لأننا لا نعلم بالتخصيص فيه إلّا فى مورد الدرهم الودعى و نقتصر على مورده، و لا يلزم منه محذور، و لعلّه كان القرينه المتّصلة بسائر الأخبار المشتمله على العنوانين الآخرين أيضا منطبقا مفادا مع هذا العنوان، فلا- نحتاج فى العمل بالقرعه فى مورد المشكل إلى الجبر بعمل الأصحاب رضوان الله عليهم، نعم فى الزائد عليه نحتاج إليه بالبيان المتقدّم.

اعلم أنّ الظاهر من معامله السيره و بناء العقلاء كون اليد عندهم أماره، و يحكمون معه بالواقع على نحو ما هو شأن الطريق، لا أنّهم يحكمون و يبنون عملا عند الشكّ.

و أمّا كونه برزخا كما هو الحال فى الاستصحاب فلا يتصوّر؛ لأنّ البرزخيّه من لسان التعيّد و ليس البناء و الارتكاز أمرا لفظيا ذا لسان، فالمتصوّر أحد أمرين، إمّا معامله الطريقيه، بمعنى أنّهم يحكمون بمفاده فى حقّ جميع أهل العالم حتّى المتيقّنين بالخلاف، و إمّا معامله الأصلية، بمعنى أنّهم يخصّونه بعنوان الشاك فيحكمون بمؤداه فى حقّ الشاكين، و الظاهر من معاملاتهم فى اليد الدالّه على الملكيه هو الأوّل.

و هو الظاهر أيضا من روايه حفص بن غياث عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال له رجل: إذا رأيت شيئا فى يدى رجل يجوز لى أن أشهد أنّه له؟ قال عليه السلام: نعم، قال الرجل: أشهد أنّه فى يده و لا أشهد أنّه له، فلعلّه لغيره، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أ فيحلّ الشراء منه؟ قال: نعم فقال أبو عبد الله عليه السلام: فلعلّه لغيره، فمن أين لك أن تشتريه و يصير ملكا لك ثمّ تقول بعد الملك:

هو لى، و تحلف عليه، و لا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك، ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: لو لم يجر هذا لم يقم للمسلمين سوق».

فإنّ الظاهر من السؤال و الجواب هو التسالم على الأماريه لا التعبّد عند الشكّ، و لكنّ السائل توهم أنّه فى مقام الشهاده لا يكفى غير العلم الوجدانى، فردعه الإمام عليه السلام عن هذا.

ص: ٧٠٧

و الحاصل أنّ هذا الخير و إن كان ليس بمقام التأسيس، بل بمقام تقرير ما هو عند العقلاء، و لكن يظهر منه أنّ ما هو المرسوم عندهم هو معامله العلم مع اليد، و قوله عليه السلام: لو لم يجز إلخ حكمه لإمضاء الشرع هذه الطريقه.

و بالجملة، فعلى هذا لا يبقى إشكال فى تقديم اليد على الاستصحاب، مع أنّه لو سلّم كونه أصلا تعبديا عند العقلاء كان لنا تقديمه على الاستصحاب أيضا من قوله عليه السلام: لو لم يجز هذا الخ، إذ ما من مورد من موارد اليد إلا و نحن نعلم بسبق ملكيه الغير، فلو كان الاستصحاب مقدّما لما كان للمسلمين سوق، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال فى ما اسند إلى المشهور من حكمهم بأنّ ذا اليد لو أقرّ بانتقال الملك إليه من المدعى انتزع العين من يده و صار مدّعى و المدعى منكرا، فإنّه مبنى على تقديم الاستصحاب على اليد، و إلاّ- لم يكن وجه لما حكموا به، فإنّ شأن الأماره إثبات اللوازم و الملازمات و الملزوم، فإذا انحصر السبب حسب إقراره فى الانتقال من الخصم إليه فاللزام حجّيه هذه بالنسبه إلى هذا المطلب الملازم لملكيته.

و الجواب بأنّ بقاء أماريه يده لا- ينافى مع انقلاب كونه منكرا إلى كونه مدّعى- فإنّ معيار تشخيص العنوانين هو العرف، و لا يخفى أنّ العرف حاكمون بعد الإقرار المذكور بالقلب و لو كان معه أماره- مدفوع بأنّه ما وجه حكمهم بالانتزاع قبل إقامه البيّنه منه أو صدور الحلف من خصمه.

و الذى أفاده شيخنا الاستاد لتصحيح كلام المشهور أن يدعى أنّ بناء العقلاء على حجّيه اليد و اعتباره مقيد بعدم إقرار صاحبه فى مقام المنازعه بالملكيه السابقه لخصمه، أو لمورث خصمه، أو لمن هو قائم مقامه، و إلاّ سقط يده عن الحجّيه بمحض الاعتراف اللسانى المذكور الراجع إلى الاعتراف بأنّه لو لا النقل من ناحيته، فیده يد غاصبه عاديه.

و لهذا ترى أنه صار من دأب الخصوم فى مجلس المرافعه إذا سألهم خصمهم من أين حصل لك هذا المال؟ يقولون: سقط من السماء و صار ملكى، فإنه أيضا فرار من الاعتراف الموجب لبطلان يدهم.

و الحاصل أنه لو اعترف بالنقل من شخص آخر لا يضرّ، و لو كان معلوما لنا أنه لو كان مالكا لكان مسببا من يد خصمه، و لكن لم ينطق هو بهذا لسانا لا يضرّ أيضا، فالمضرّ هو إقراره اللسانى لخصمه فى مقام المنازعه، و أما سؤال أنه ما وجه هذا التقييد مع أنه لا- فرق فى الكشف و الطريقيه بين ما قبل الاعتراف و ما بعده فليس علينا الفحص عنه، و هل هو إلا نظير السؤال فى عدم حجّيه بعض الظنون مع عدم قصورها فى الطريقيه عن بعض الظنون المعتره.

و بالجمله، فعلى هذا يصير القلب و الانتزاع المذكوران على طبق القاعده، فإن بطل حسب الفرض و صار كالمعدوم فنرجع إلى الاستصحاب للملكيه الثابته بإقراره للخصم، فهو مدّع و خصمه منكر، و ثبوت العين فى يده أيضا على خلاف الاستصحاب.

ثم إن ما ذكرنا من بطلان اليد بالإقرار بالتلقّى من الخصم أو مورّثه، أو مورّث من يقوم مقامه إنّما هو مخصوص بما إذا قام المنكر بقباله و أنكر إنكارا جزميا، و أما إذا لم ينكر و إنّما أظهر الجهل، فلا يسقط اليد عن الحجّيه أصلا.

و من هنا يظهر أنّ مطالبه أبى بكر البينه من سيّدتنا فاطمه سلام الله عليها كانت على خلاف قوله صلّى الله عليه و آله: البينه على المدّعى و اليمين على من أنكر.

و لا يرد الإشكال بأنّها صلوات الله عليها ادّعت التلقّى ممّن تركته فىء المسلمين على زعمهم الفاسد فى مقابل أبى بكر الذى هو وليهم بزعمهم الكاسد، فقد أبطلت يدها دعواها هذه و صارت مدّعيه و المسلمون منكرين، و ذلك لأنه لم يقم بقبالها صلوات الله عليها أحد بالدعوى الجازمه بتكذيبها صلوات الله عليها فى دعوى النحل و العطيه، و قد قلنا: إنّ بطلان اليد مع عدم إظهار الجزم من الطرف غير صحيح.

، و لا إشكال عند الكلّ فى تقديمها عليه، فضلا عن سائر الاصول العمليّه، سواء كانت موافقه أم مخالفه.

إنّما الكلام فى وجه التقديم، فالجارى على لسان شيخ الأساتيد و بعض الأساتيد ممّن بعده هو أنّ الوجه حكومه تلك على الاستصحاب و سائر الاصول الشرعيّه، و الذى أفاده شيخنا المذكور قدّس سرّه فى بيان معنى الحكومه على ما يوجد من كلامه فى التعادل و التراجيح هو أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى شارحا و مفسّرا للمراد لمدلول الآخر و بمنزله «أعنى و أى» المفسّره بالنسبه إليه، حتّى يلزم كونه لغوا و بلا مورد لو فرض عدم وجود الدليل المحكوم، كما هو الحال فى «أى و أعنى» لو لم يتقدّمهما كلام.

و هذا المعنى و إن كان متى تحقّق يورث التقديم و لا يعامل معاملة التعارض من ملاحظه الأظهرية و النسبه، بل يقّدّم و لو كان الدليل الشارح فى لسان الشارحيّه أضعف ظهورا من المحكوم فى معناه، على خلاف بعض الأساتيد حيث اعترض على الشيخ و اعتبر كونه فى الشرح أظهر، إلا أنّ هذا المعنى ليس بضابط و منطبق على الموارد التى يقولون فيها بالحكومه، مثل دليل لا ضرر، و دليل لا شكّ لكثير الشكّ، و أدله الطرق بالنسبه إلى أدله الشكوك، لوضوح أنّه لا يلزم خلق المورد و اللغويه فى شىء ممّا عرفت لو لم تكن الأدله التى محكومها لها، بل يكفيها النظر إلى نفس الأمر.

فكما أنّ مفاد أقيموا الصلاه» إثبات هذا الحكم بالنظر إلى نفس الأمر بدون نظر إلى مرحله إثبات حكم آخر، كذلك هذه الأحكام أيضا ناظره إلى نفس الأمر

بدون نظر إلى علم المكلف و جهله، و هذا واضح.

بيان ضابط الحكومه

فالأحسن في مقام تعيين الضابط اختيار طريق آخر منطبق على هذه الأمثله، و لا بدّ أولاً أن يعلم أنّ مرادنا من أنّ دليل كذا حاكم على دليل كذا أنّه مقدّم بدون رعايه الأظهرية، بل لو كان مقابله، أظهر، و كذا بدون لحاظ النسبه، فيقدّم و لو كان النسبه عموماً من وجه.

و حينئذ نقول: معيار هذا المطلب أن يكون حال الدليلين عند إلقائهما على أذهان العرف بحيث لا يحدث من ملاحظتهما في أذهانهم تناقض و تناف، سواء كان ذلك من جهه أن أحدهما شارح و مفسّر للآخر و بمنزله «أى و أعنى» بالنسبه إليه، فإنّ المعنى المذكور متحقق معه، أم كان من جهه أن أحد الدليلين متعرّض للحكم على الموضوع الخارجى، و الدليل الآخر للحكم المحمول على تلك القضية الاولى من ناحيه العقل أو العقلاء.

فالأوّل كما في أدلّه إثبات الجزئيه و الشرطيّه، حيث إنّ حكم العقل لزوم الاعاده لو أخلّ بالجزء و الشرط سهواً، و ليس هذا مفاد الدليل، فدليل لا تعاد بناء على مذاق الشيخ قدس سرّه من عدم تصرّفه في واقع الجزئيه و الشرطيّه متعرّض لنفى هذا الحكم العقلى المحمول على قضيه: «الستر شرط للصلاه» و أمثالها.

و الثانى كما في هذا المثال بناء على القول الآخر، فإنّ دليل إثبات الشرطيّه ليس مدلولها إلا جعل الشرطيّه و الإيجاب، و أمّا أنّ هذا المدلول مراد جدّى، فليس من مدلول هذا الدليل، بل هو من حكم العقلاء في كلّ قضيه صادرة من كلّ متكلم شاعر عاقل، و دليل لا تعاد مفاده نفى الشرطيّه الجديّه في حال السهو، فكأنّه قال:

أنا متبرئ من الحكم بجزئيه و شرطيّه هذا الامور في حال السهو، ففى كلتا هاتين الصورتين ليس للفظ لسان الشرح، بل هو ناظر إلى مطلب نفس أمرى من غير نظر إلى علم و جهل المكلف بهذا الحكم أو بغيره أصلاً.

و لكنّ المعيار المذكور من عدم إحداث التنافى و التناقض الابتدائى الصورى

المتحقق في مورد التعارض متحقق، ولعل السر في عدم الإحداث أن الأصل العقلاني متبع ما دام لم ينشأ من ناحيه المتكلم خلافه، وإلا فلا اعتبار به.

و حاصل الفرق بين الحاكم و المحكوم و بين المطلق و المقيّد أنّ المصادمه هناك في موضوع واحد، أعنى في إكرام الزيد مثلا، فأكرم العالم يقتضى بعمومه وجوب إكرام الزيد، و لا تكرم زيدا يقتضى عدمه، فالمصادمه بين نفس ما هو مفاد القضيتين ابتداء و هو الحكم على الموضوع الخارجى، و أمّا في الحكومه فالمصادمه ليس بين نفس المفادين، بل المفاد المطابقى للحاكم مصادم مع الأصل العقلانى الجارى فى مفاد المحكوم، أو مع الحكم العقلى كذلك.

و لا- يخفى عدم انتقاض هذا الضابط بالدليلين الذين أحدهما متعرض للعنوان الأولى، و الآخر للثانوى، مثل دليل حليه الغنم، و دليل حرمه الغضب، و كذا الأدله الواقعيه مع الأدله الظاهريه، فإنّه لا منافاه بين هذين الدليلين حتّى باللازم أيضا، و أمّا فى الحكومه فعدم التنافى إنّما هو فى النظره الاولى، و أمّا عند التأمل فالتنافى ثابت.

و على كلّ حال، هذا الميزان الذى ذكرنا منطبق على جميع الموارد، فإنّ منها قاعده لا- ضرر مع الأدله الواقعيه، فنقول: دليل «توضّأ» مثلا ليس مفاده الأولى أنّ الوضوء الشينى مراد للشارع جدّا و محبوب له واقعا، بل إنّما مفاده الأولى جعل الإيجاب بحسب الإنشاء الشامل حتّى لمورد الضرر، و أصاله الجبهه و التطابق بين الجدّ و الصوره حاكمه بأنّه مراد فى مورد الضرر، و هذا حكم صادر من العقلاء، و أمّا لا ضرر فهو حكم من ناحيه نفس المتكلم بأنّه لا يصدر منى حكم ضررى و لا ينقذ فى نفسى و قلبى إرادته ضرريه، و هذا المفاد ليس مقابلا للمفاد الأولى من القضيه الاولى، بل لأصاله جهته.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى ما هو المقصود من أنّ وجه تقديم الأدله و الأمارات على الاستصحاب و سائر الاصول التعبدية هل هو الحكومه أو الورود، فاعلم أنّ لازم الحكومه على أى معنى فسّرناها تخصيص المحكوم بحسب الواقع بغير مورد

الحاكم، و على هذا فكيف يمكن القول بها في المقام، فيلزم أن لا يكون «لا تنقض» و سائر أدلّه الشكوك مجعوله واقعا في حق من قام عنده دليل معتبر أو أماره معتبره.

و هذا و إن كان لا تالى فاسدا له عقلا و لا نقلا، و لكن من البعيد التزامهم به، كما أنّه لا تظهر له ثمره في مقام العمل إلا ما ربّما يتخيّل من الإجزاء بناء على القول بإجزاء الأمر الظاهري على الورد و عدمه على الحكومه، لما هو واضح من أنّه على الأوّل يتحقّق امتثال الأمر الظاهري ما لم ينكشف له الطريق المخالف، و على الثاني يتخيّل أنّه امتثله، و بعد انكشاف الطريق يتبيّن أنّه ما كان هناك أمر ظاهري، و هو مدفوع بأنّه على الحكومه نتمسّك في مقام الشكّ في الطريق بأصالة العموم في «لا تنقض» و نحوه، و هو أصل ظاهري ممضى للشارع، و كفى به حكما شرعيّا، فيكون حكما ظاهرا في ظاهري.

و على كلّ حال لا تظهر في البين ثمره عمليّه بين القولين، و لا يترتّب على عدم جريان «لا تنقض» واقعا في مورد الدليل و الأماره الواقعيين خدشه إلاّ- استبعاد كون الواقع الثانوي حاله أعلى من الواقع الأوّل؛ فإنّه بوجوده الواقعي غير مناف مع لا- تنقض و شبهه، و الأوّل على هذا مناف و مخصّص.

و بالجملة، فمع الغضّ عن هذا يرد على الحكومه أنّه لا- يتمّ حكومه دليل اعتبار الطريق إلاّ- بالنظر التنزيلي فيه إلى الشكّ في مورده و جعله بمنزله العدم، و هو غير ممكن الاجتماع مع النظر التنزيلي الآخر إلى نفس المؤدّي و المدلول من جعله بمنزله الواقع، فكيف يمكن تكفّل إنشاء واحد لهذين التنزيلين حتى نحكم بمقتضى أحدهما بلزوم أتباع الطريق و المعامله معه معاملة العلم، و بمقتضى الآخر بحكومه على الأصل الموجود في مورده.

و هذا نظير الإشكال الذي اورد على قيام الطرق و الأمارات مقام العلم المأخوذ جزء للموضوع على نحو الطريقيّه، و قد تخلصنا منه هناك بأنّ المراد من العلم المأخوذ جزء الموضوع هو مطلق الطريق المعتبر.

و نقول على حسبه في هذا المقام أيضا بأن العلم و الشكّ المأخوذين في دليل الاصول هو وجود الطريق المعبر و عدمه، فمتى ورد دليل معبر أو أماره كذلك في مورده ارتفع موضوعه، و هذا معنى الورود، فلا وجه للحكومه.

و العجب من شيخنا المرتضى قدس سرّه حيث إنّه قدس سرّه مع فرض جعل العلم و الشكّ بمعنى الطريق و اللاتريق استشكل في تقديم الأماره و الدليل على الاصول بأنّ التحير في حدّ ذاته قبل الأخذ بأحدهما محفوظ، فما وجه الأخذ أولاً بالأماره حتّى يتحقّق الورود، و لم لا يعكس الأمر، و لا يندفع مغالطه هذا الكلام إلاّ بالحكومه.

هذا ما كتبنا نوره عليه أعلى الله مقامه في سالف الزمان، و لكن الآن نقول: كلامه رفع في الخلد أعلامه في غايه المتانه و نهايه الجوده، ليس فوقه مزيد.

و حاصل تقرّبه أنّ كلّ حكم ربّ على عنوان و لو كان عنوان الشكّ فهو حكم واقعي لهذا العنوان، فلو اخذ في دليل آخر الشكّ في هذا الحكم موضوعاً للحكم كان الدليل الأول مقدّماً على الثاني بلسان الحكومه، و لهذا نقول: يتقدّم الأصل في الشكّ السببي و لو كان قاعده الطهاره على الأصل في المسببي و إن كان هو الاستصحاب، و الأماره و الأصل كلاهما مشتركان في كون جعلهما مخصوصاً بالشاك و غير العالم، و إنّما الفرق باللسان، فالموضوع في كليهما واحد، إمّا هو الشكّ بمعنى الصفه، و إمّا هو التحير و عدم الطريق، فإنّه كما لا وجه لجعل الطريق للعالم، كذلك لا معنى لجعله لذى الطريق.

فإن جعلنا موضوع الأصل و الأماره كليهما هو الشكّ فنقول: الفرق بينهما أنّ الأصل مجعول في موضوع الشكّ مع حفظه، و أمّا دليل الأماره فحاله حال الأخبار، فهو مجعول بغرض رفع الشكّ غايه الأمر تعييداً لا - وجدانا، كما أنّ الغرض من الخبر رفعه وجدانا، و هذه فائده يترتب عليه طولاً، فكذلك هذا التعبد في دليل الأماره يكون طولياً بالنسبه إلى التعبد بأصل المدلول، فيكون هذا وجه حكومه الأماره و الدليل على الأصل على هذا التقدير.

و أمّا إن جعلنا موضوعهما التخيّر و عدم الطريق فنقول حينئذ: و إن كان يتحقّق الورود لو قدّمنا كلاّ منهما و من الأصل فإنّ الموضوع فى كلاّ الطرفين هو المتخيّر، و الحكم فى كليهما بلسان الواقع، و لكنّ الفرق أيضا باللسان المذكور أعنى أنّ الأصل لسانه إعطاء الواقع فى موضوع التخيّر، و لكن دليل الأمااره و الدليل لسانه إعطاء الواقع بغرض رفع التخيّر، فهذا اللسان يوجب تقديم هذا الدليل على دليل الأصل و إن كان بعد تقديمه يتحقّق الورود بالنسبه إلى دليل الأصل.

فغرض الشيخ أعلى الله مقامه أنّه لا محيص عن القول بالحكومه، سواء فسّرنا الشكّ و العلم المأخوذ شرعا فى موضوع الاصول و المعبرين عقلا- فى أدلّه الأمارات و الأدلّه بمعنى الصفه النفسائيه، أم فسّرناهما بمعنى التخيّر و اللاتخيّر، فعلى كلّ تقدير يحتاج إلى إثبات الحكومه و النظر التنزيلي المذكور فى دليل الأمااره و الطريق، و ليس اختيار الثانى تفصيلا عن التزام الحكومه، كما يظهر من المتوهم الذى ذكر الشيخ قدّس سرّه هذا الكلام فى دفع توهمه.

ثمّ إنّه قد بان ممّا ذكرنا وجه دفع للإشكال المتقدّم فى مبحث حجّيه القطع على قيام الأمارات و بعض الاصول مقام العلم المأخوذ جزء الموضوع على نحو الطريقيّيه بما مرّت الإشاره إليه، و قد أجبنا عنه بأنّ مراد الشيخ قدّس سرّه من القطع الطريقيّ جامع الطريق المعبر.

فاستشكل بأنّه حينئذ تكون الأمااره مصداقا حقيقيّا، فلا- معنى للتعبير بالقيام مقامه الظاهر فى كونه تنزيليّا، إذ بناء على ما مرّ هنا نقول فى دفع الإشكال المذكور مع تسليم أنّه ليس بالمراد باليقين الطريقيّ جامع الطريق أنّ الملحوظ فى دليل اعتبار الأمااره أوّلا تنزيل المؤدّى و المفاد منزله الواقع، و ثانيا و فى الطول تنزيل الظنّ منزله العلم بالتقريب المتقدّم، فلا مجال للإشكال.

ثمّ إنّه ذهب المحقّق الخراسانى قدّس سرّه إلى ورود الأمارات و الطرق على الاستصحاب و سائر الاصول العمليّه، و الذى أفاده فى تقريب المدعى يرجع

حاصله إلى أن الشكّ الذى هو موضوع الاصول و إن كان محفوظا، و ليس الدليل المعتبر و الأماره كذلك رافعا بوجوده لهذا الموضوع، لكنّ العنوان الذى وقع تحت النهى، أعنى نقض اليقين بالشكّ ينقلب بعد قيام الدليل و الأماره، فإنّه لا- نقض بعده بالشكّ، بل يكون بالدليل.

لا يقال: مقتضى قوله عليه السلام فى بعض أخبار الاستصحاب، بل تنقضه ييقين آخر إيجاب نقضه باليقين الآخر و الدليل المعتبر غير اليقين.

لأننا نقول: و إن كان لا يقين فى مورد الدليل بالعنوان الأوّلى، لكنّه بالعنوان الثانوى موجود، فصلاّه الجمعه بعنوان ذاتها و إن كان لا- نعلم وجوبها، لكن بعنوان ثانوى و هو كونه ممّا قام عليه خبر العادل بالوجوب واجب قطعاً، فقد تحقّق النقض باليقين، هذا ملخّص ما أفاده طاب ثراه.

و قد استشكل عليه شيخنا الاستاد دام بقاءه بوجوه

الأوّل: أنّ فى كلامه طاب ثراه شبه تناقض، فإنّه أوّلاً سلّم وجود المورد للأصل مع قيام الطريق، و مقتضى ذيل كلامه أنّ الغايه هو القطع و لو ببعض الوجوه، و مقتضى المقابله أن يكون المراد بالشكّ ما يقابله، أعنى الشكّ من جميع الوجوه، و حينئذ لا يبقى فى مورد الطريق مورد للأصل، إلّا- أن يقال بأنّ المورد هو الشكّ من بعض الوجوه، و الغايه هو العلم من بعضها أيضاً، و هو خلاف الظاهر.

الثانى: ليس المقصود من قولهم: «لا- تنقض الخ» إلّا- نقض اليقين فى حال الشكّ، و ليس المنظور «بالباء» السببىه و الاستناد، و إلّا فيلزم جواز النقض استناداً إلى إجابته مؤمن، و حينئذ فالتنقض بالدليل لا- يخرج عن كونه نقضاً فى حال الشكّ، و إن كان ليس نقضاً بسبب الشكّ بل بسبب الدليل.

إن قلت: الكلام متعرّض للحكم من حيث الشكّ، فلا منافاه له مع العنوان الطارى و قيام الدليل كذلك.

قلت: هذه الدعوى إنّما ينفع فى ما إذا قطع بتحقّق عنوان طار، لا فى مثل المقام ممّا

يكون التكلم في وجه التوفيق بين دليلين كل منهما رتب فيه الحكم على موضوع واحد، وهو الشاك من جميع الجهات فإن ادعى الحثيه في أحدهما جرت مثلها في الآخر.

الثالث: أن عنوان تصديق العادل ليس بما هو موضوعا للوجوب مثل الإحسان لليتيم حتى يقال: إن الفعل بعنوانه الأولى وإن كان مشكوك الحكم، لكن بعنوانه الثانوى مقطوع، وكفى ذلك فى مقطوعيه الاستصحاب و سائر الاصول، بل سمت ذلك سمت الطريقته، ومعناه كونه عبره و واسطه لعبور الحكم منه إلى العنوان الأولى للفعل، فالوجوب ثابت لصلاح الجمعته التى أخبر العادل بوجوبها، غايه الأمر فى الرتبه الثانيه.

و إذن فكما أن الدليل يفيد القطع بوجوبها بعنوانها وجوبا ثانويا، كذلك الاستصحاب لو قدم يفيد القطع بحرمتها بعنوانها حرمة ثانويه، فأى مزيه لأحدهما على الاخرى.

و الحاصل تاره نقول: الموضوع فى الأصل عدم الطريق، و فى الأماره القيد الذى يحكم العقل باعتباره صفه الشك و الترديد، فلا محيص حينئذ عن الورد، لكنّ الفرض أنّهما معا متّحداً فى أنّ الموضوع فيهما صفه الشكّ من جميع الوجوه مع قطع النظر عن حكم نفسه، و هذا المعنى فى حدّ ذاته متحقّق، و بالأخذ بكلّ منهما مرتفع حقيقه، فما وجه الترجيح لدليل الأماره و الطريق على دليل الأصل.

الرابع: عدم تماميته فى الشبهه الموضوعيه، فإنّه لا يثبت بالأماره حقيقه كما كان يثبت الحكم بسببها كذلك، لا أعنى أنّ مرجع الأماره الموضوعيه جعل الحكم حتى لا يصحّ الحكومه أيضا، ضروره أنّه يصحّ التعبير بجعل الموضوع بمصححيه جعل حكمه، و فائدته الحكومه على أصل حاكم ابتداء بجعل الحكم، و لكنّ المقصود أنّه لا يتحقّق حقيقه الموضوع الخارجى بالتعبّد بوجوده، كما هو واضح، بل هو بعد باق على مشكوكيه الوجود، فلا يتحقّق فيها إلاّ الحكومه. و قد نقل شيخنا الاستاد دام بقاءه أنّه اورد بذلك على المحقّق المذكور فى مجلس درسه و بعده، فاعترف بوروده و أنّه لا محيص فى هذا الشبهه عن التزام الحكومه.

لا إشكال فى وروده على العقلية منها، سواء الموافق أم المخالف، فإن العقاب يكون مقرونا ببيان الوجود أو ببيان العدم من جانب الشارع، فيخرج عن كونه بلا- بيان من طرفه، و كذلك قاعده دفع الضرر المحتمل ما دامت لم يكن ترخيص شرعى، فإنه معه لا يحتمل الضرر، و كذلك لم يكن أمر شرعى، فإنه موضوع لوجوب الإطاعة، و كذلك قاعده التخيير العقلى إنما يكون إذا لم يرد من الشارع حكم بتخيير أو ترجيح، و إلا فلا حكمه للعقل؛ إذ لا حيره مع الأطلاع على حكم الشرع.

إنما الكلام فى تقديمه على الاصول التبعديّة الشرعيّة مثل أصاله الحلّ المأخوذه من قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» و مثل أصاله الطهاره.

و الذى أفاده شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى هذا المقام أنّ الاستصحاب معّم للنهى السابق بالنسبه إلى أزمه الشكّ، مثلا إذا شككنا فى حكم العصير بعد صيروره العنب زبيبا، فهذا الموضوع مشمول لكلتا القاعدتين؛ لأنه شيء مشكوك الحليه و الحرمة، و كذلك الطهاره و النجاسه، و لكنّ الاستصحاب يعّم و ينزل قول الشارع: «اجتنب عن العصير العنبى» منزله كونه مطلقا و عامّا بالنسبه إلى حال طرؤ الزبيبيّه، و هذا معنى الحكومه.

و ربّما يستشكل عليه طاب ثراه بأنه إن جعلنا اليقين فى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين الخ» بمعناه و لم نفسره بالمتيقّن كما فعله شيخنا المذكور، و لهذا قوى قول المحقّق الخوانسارى طاب ثراه باختصاص الحجّيه بالشكّ فى الرفع، كان لما ذكره وجه؛ لأنه ناظر إلى آثار اليقين من حيث إنه طريق، و هو و إن كان مفاده الأولى ترتيب آثار المتيقّن بهذا اللسان، و لكنّه بغرض التبعّد بحصول اليقين و إثبات آثاره من حيث الطريقيّه أعنى الغائيّه للأصل و رافعيّه حكمه، فهذا التبعّد يكون فى طول

ص: ٧١٨

التعبد الأول، و أما سائر الاصول فليس مفادها إلا إثبات نفس الواقع من غير نفى و اثبات فى موضوع اليقين.

و أما إذا حملناه على المتيقن فهو و الاصول سواء حينئذ من حيث النظر إلى نفس الواقع، فهذا تعبد بالحرمة أو النجاسة مثلا، و هما تعبد بالحليته و الطهاره، فأى ترجيح لأحدهما على الآخر.

لكن يمكن دفعه بأنه على الثانى ناظر إلى الشكّ و إلى إصلاح معارضته فى مقام التأثير مع المتيقن، فإنه فرض اجتماعهما فى موضوع واحد؛ إذ المفروض إلغاء خصوصيته الزمان، و بعد هذا الاجتماع و التعارض فى التأثير حكم بترجيح جانب المتيقن و إلغاء الشكّ، فيكون له لسان الحكومه على سائر الاصول، و يتحقق له مقام البرزخيه بين الأصل و الأماره، فإنّ دليل الأماره لسانه جعل الحكم بغرض رفع الشكّ، و الأصل لسانه جعل الحكم فى موضوع الشكّ و مع حفظه، و أما الاستصحاب فالشكّ معه محفوظ، و لكنّه يفيد أنّه بلا- حكم، و إن كان هذا حكما أيضا، لكن تعبيره هكذا يوجب حكومه على الأصل، فإنه قد حكم على موضوع الشكّ بلسان أنّه موضوع و له حكم.

و أمّا الاستصحاب فلسانه أنّه لا- قابليته له بإعطاء الحكم فى مقابل اليقين، و لا- اعتناء بشأنه فى جنبه، فليس لسانه رفع الشكّ وجودا، كما فى الأماره، و لا- لسانه إعطاء الحكم للشكّ كما فى الأصل، بل لسانه نفى الحكم عن الشكّ، كما فى قوله عليه السلام: لا شكّ لكثير الشكّ، و هذا معنى برزخيته و تقدّمه على سائر الاصول، و لعلّ هذا مراد شيخنا المرتضى طاب ثراه.

و حاصل المقام أنّ الاستصحاب و أصل الإباحه و إن كانا بحسب اللبّ شيئا واحدا؛ فإنّ الأول جعل الحكم المماثل مثلا فى موضوع الشكّ، و هذا جعل حكم الحليته فى موضوع الشكّ أيضا، إلا أنّ الفرق فى اللسان و صوره الأداء اللفظى، فالثانى إعطاء الحكم للشكّ و الأوّل عدم الاعتناء بالشكّ الموجود فى مقابل اليقين، فهما مفارقان لدليل الأماره فى أنّه بلسان «لا ينبغى الشكّ» كما فى قوله عليه السلام:

لا عذر لأحد من مواليها التشكيك الخ، وهذا حكرمان فى موضوع الشكّ الموجود، أمّا القاعده فواضح، و أمّا الاستصحاب فلأنّ المفروض فيه اجتماع اليقين مع الشكّ و الحكم بعدم نقض أحد هذين المجتمعين فى الوجود و هو اليقين بالآخر، فمن هذا الحىث أعنى لحاظ وجود الشكّ يفارق الأماره، حىث كان الملحوظ فيه رفع الشكّ، و من حىث إنّ الحكم فيه و إن كان لبنا جعل المماثل، إلاّ أنّه بلسان شكّك ليس بشكّ أو ليس له حكم يفارق القاعده.

فإن قلت: بل الملحوظ فى الاستصحاب تنزيل المشكوك منزله المتيقّن، و أمّا تنزيل الشكّ منزله اليقين فىحتاج إلى لحاظ و إنشاء آخر لا يكفيه اللحاظ الأوّل، و العبارة و إن كان بصوره «لا تعمل بشكّك فى مقابل اليقين» لكنّ المقصود منه عدم التوقّف فى ترتيب آثار اليقين، و أين هو من التعبد بعدم ترتيب الآثار المرتبه على الشكّ شرعا.

قلت: إن كان مرجع دعواك أنّه لا يستفاد من العبارة إلاّ الأمر بالاعتناء باليقين، و أمّا عدم الاعتناء بالشكّ فلا يستفاد منه، فهو خلاف الظاهر من الكلام، فإنّ ذكر الشكّ فى مقابل اليقين و النهى عن نقض الثانى بالأوّل مستلزم بالتزام البين بالمعنى الأخصّ لمفاد قولنا: لا تعتن بالشكّ، و طرحه فى مقابل اليقين، لا أنّه خصوص مفاد قولنا: اعمل باليقين فى مقابل الشكّ.

و إن كان مرجعها إلى أنّه و إن كان يستفاد القضيتان بطريق المطابقه و الالتزام، إلاّ أنّه لا يلزم منه الحكومه على أدله الشكوك إلاّ بالنظر إلى مفادها اللفظى بنظر الشارحيه الموجوده فى أعنى و أمثاله.

ففيه ما مرّ سابقا من عدم الاحتياج فى الحكومه إلى ذلك، فنحن نفرض أنّ القائل من الابتداء تكلم بمفاد قولنا: لا تعتن بالشكّ فى مقابل اليقين، أو لا شكّ لمن اجتمع له شكّ مع اليقين، فهل يتوقّف حينئذ عن الحكومه، و أى فرق بينه و بين قوله عليه السلام: لا شكّ لكثير الشكّ، فإنّه أيضا و إن كان لبنا بمقام جعل الحكم بالبناء على وجود المشكوك، إلاّ أن يضرب، فالبناء على العدم، و لكنّه لما كان بلسان

عدم الاعتناء بهذا الشكّ و عدم الحكم له صار مقدّما على أدلّه الشكوك.

و إن كان لا- نظر له إليها بمثل أعنى و نحوه، و كذلك قوله عليه السلام: لا- شكّ لمن كان له شكّ مع اليقين و إن كان معناه جعل الحكم المماثل مثلا، إلاّ أنّه لمّا كان بلسان عدم الاعتناء بهذا الشكّ و عدم ترتيب الأثر عليه، صار هذا اللسان موجبا لتقدّمه على أدلّه الشكوك، حيث إنّها بأصالة الإطلاق مقتضيه لإسراء حكمها إلى هذا المورد، و هذا بلسانه اللفظى يقوم بإزاء أصالة الإطلاق المذكوره كما تقدّم بيانه.

و الحاصل: إن كان الإشكال من جهه عدم المعقوليه للزوم اجتماع اللحاظين الذى أورد نظيره المحقّق الخراسانى فى أدلّه الأمارات، فجوابه بالطوليه بينهما، و الممتنع هو الجمع العرضى، و إن كان عدم الاستظهار من الدليل فالمحكّم فيه العرف.

و يكفيه شاهدا بأنّه يستفاد من عبارته «لا تنقض اليقين بالشكّ» قضيتان، اوليهما مدلول مطابقى، و هو الالتزام باليقين و عدم نقضه، و الاخرى مدلول التزامى و هو عدم الاعتناء بالشكّ و عدم ترتيب الأثر عليه مع وجود اليقين، و بعد إثبات هاتين المقدمتين يدخل تحت الضابط المتقدّم للحكومه، كما فى «لا شكّ لكثير الشكّ» بلا فرق.

ثمّ هذا على تقدير أخذ الشكّ فى كلا الطرفين بمعنى صفه التردّد النفسانى، و إن جعلناه فيهما بمعنى التحير و انقطاع اليد عن الحكم الشرعى مع قطع النظر عن حكم نفس القاعده فيها و نفس الاستصحاب فيه، فحيث و إن كان الأخذ بكلّ منهما يوجب رفع موضوع الآخر، و لكنّ الوجه فى تقديم الاستصحاب أيضا هو اللسان المذكور، فإنّه بلسان أنّه إذا اجتمع التحير مع وجدان الطريق فلا- بدّ من الأخذ بالثانى و طرح الأوّل، فالورود على هذا مبنى على الحكومه، كما ذكرنا نظيره فى توجيه كلام لشيخنا المرتضى قدّس سرّه فى تقديم الأمارات على الاصول.

ثمّ إنّّه بقى فى المقام مطلب و هو أنّ المحقّق الخراسانى قدّس سرّه ذكر فى الحاشيه فى وجه تقديم الاستصحاب ما حاصله يرجع إلى ما اختاره فى تقديم الأمارات على الاصول من تقريب الورد، و أنّه لا يبقى الشكّ الموضوع فى سائر الاصول، لأنّه

شكّ من جميع الوجوه، و عنوان نقض اليقين وجه من الوجوه، و قد علمت الحرمة بهذا الوجه و إن لم تعلمها بوجه العنوان الأوّلي، و هذا يكفي في ارتفاع موضوع قاعده الحلّ، لأنّه شكّ في الحرمة بجميع عناوين الشّيء أوّلياً كان أم ثانويّاً.

و فيه أنّه إن أراد بالوجه الحيثية التقيديّة، ثمّ تقريب الورود، حيث إنّ لم يؤخذ في هذا الطرف عنوان غير عنوان الشكّ فحكم الشّيء مجهول بجميع العناوين، و أمّا المأخوذه في الطرف الآخر عنوان من العناوين، و لكن فيه أنّ الوجه المذكور ليس حيثية تقيديّة، بل تعليلية.

أ لا ترى أنّه لو سألك أحد إذا أردت الذهاب إلى المسجد لأنّ تصلّي الجمعة لحكم الاستصحاب: لم تذهب إلى المسجد؟ فقلت في جوابه: أذهب لأنّ لا أنقض اليقين بالشكّ، كان مستهجنا بارداً؟ و هذا دليل على أنّ المجعول حكم ظاهريّ في موضوع الشكّ في العنوان الأوّلي، غايه الأمر بعليّه هذا العنوان، فنقول في جواب السائل: أذهب لأنّ أصلّي الجمعة التي أوجبها الشارع بعله عدم لزوم نقض اليقين بالشكّ، فالحاصل عنوان العمل المحكوم بالحكم الاستصحابي ليس إلّا العنوان الأوّلي.

و حينئذ نقول: نحن قد وجّهنا كلامه طاب ثراه في تقريب ورود الأمارات على الاصول بأنّ مراده من الجبهه هو التعليلية، و لكنّ الشكّ المأخوذ في الاصول عبارته عن الشكّ المطلق من جميع الوجوه، أعني من حيث الاحكام الظاهريّة و الواقعيّة و أمّا في الأماره فحيث إنّ أخذه بحكم العقل مع إطلاق اللفظ، فيكفيه مهمله الشكّ و شكّ ما، و هو الشكّ في الواقع، و هذا المعنى لا يرتفع بالأخذ بالاصول، و أمّا الشكّ المطلق فهو يرتفع بالأخذ بالأماره.

و هذا التوجيه غير متأتّ هنا كما لا يخفى، فإنّ الشكّ معتبر في الدليل اللفظي في كلا الطرفين، و لا بدّ بناء على المبني المذكور من جعله بمعنى الشكّ المطلق في كليهما، و عنوان الموضوع أيضاً في كلا الطرفين ليس إلّا عنوان الأوّلي، و الفرق ممحّض في أنّ العله للحكم معلومه في أحد الطرفين، و غير معلومه في الآخر، و مجرد هذا لا يجدي شيئاً أصلاً، فينحصر المخلص بما ذكرنا من تقريب الحكومه، و الله العالم.

التعليقه ١-اعلم أنّ هنا إشكالا و هو أنّ المراد بالتثليثين أعنى المذكور فى كلام الإمام و المذكور فى كلام النبى صلى الله عليه و آله إنّما هو العمل الخارجى دون الفتوى و القول، و قوله فى تثليث الإمام: «يردّ حكمه إلى الله» محمول بقريته قوله:

فيتّبع و يجتنب، و تثليث النبى صلى الله عليه و آله على الاحتياط العملى، فيراد من ردّ الحكم إلى الله بطريق الكنايه الاحتياط فى العمل، و حينئذ فما وجه تطبيق ذلك على أخذ المجمع عليه و ترك الشاذ معلّلا- بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه الذى هو مقام الأخذ حجّه و النسبه إلى الشرع.

و الحاصل أنّ هنا موضوعين، أخذ المجمع عليه بعنوان الحجّيه و نسبه مضمونه إلى الشرع، و أخذ النادر كذلك، و الأوّل داخل فى بين الرشد، و الثانى فى بين الغى، لأنّه تشريع محرّم، و ظاهر الروايه تطبيق بين الرشد على الأوّل، و المشكل، و الشبهه على الثانى.

فإن كان من جهه اشتباه المضمون فى حدّ ذاته فقد عرفت أنّ التثليثين متعرّضان لمقام العمل، و مقصود الإمام عليه السلام تحريم النسبه و إسناد المضمون.

و إن كان من حيث أنّ نفس الأخذ و النسبه عمل من الأعمال فقد عرفت أنّه ليس ممّا اشتبه حكمه، بل هو من بين الغى.

و يمكن الدفع بمنع الاختصاص بالعمل، بل المقصود أنّ فى الشبهه لا بدّ من الانتهاء إلى الشرع سواء فى القول أم العمل، غايه الأمر أنّ أنحاء الانتهاء و الوصول إلى حكم الشرع مختلفه، فتاره بتحصيل حكم الواقعه بعنوانها الأوّلى، و اخرى بتحصيل حكمها بعنوان كونها مشتبهه، و ثالثه باختيار الطرف الذى يخلو عن

المحذور على كل حال كاختيار جانب الترك في الشبهه التحريميه عملا، و اختيار المجمع عليه إذا دار الأمر بينه و بين النادر أخذاً، فإنه يعلم أنه غير واقع في مخالفه الشرع عملا في الأول و قولاً في الثاني.

و على هذا فالروايه داله على المنع عن اختيار طريقه اخرى غير الانتهاء إلى الحكم الشرعي، فكل شبهه ورد فيها بعنوان كونها شبهه حكم من الشارع بالبراءه مثل الموضوعيه و الوجوبيه فهو، و إلا كما في الشبهه الحكميه التحريميه فاللازم عدم الانتهاء إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان و لزوم الانتهاء إلى حكم الشرع باختيار طريقه الاحتياط، و على هذا يصلح مستندا للأخبارى، فينحصر الجواب في أظهره أخبار البراءه.

و يمكن الدفع أيضا بمنع كون المقصود بأخذ المجمع عليه الأخذ بعنوان الحجيه، و البناء على أن مضمونه حكم الله تعالى، بل المقصود العمل الخارجى بمضمونه، و ذلك لشهاده صدر الروايه، فإن مفروض السؤال رجلان تنازعا في دين أو ميراث هل يحلّ لهما الترافع إلى السلطان أو إلى القضاء؟ و أجاب الإمام عليه السلام بمنع ذلك و أن التحاكم إليهم بحكم التحاكم إلى الطاغوت، و ما يأخذه بحكمهم سحت و إن كان حقه ثابتاً، فقال السائل: فكيف يصنعان؟ فأجاب بالرجوع إلى العارف بالحلال و الحرام من الشيعة فقال: إن اختار كلّ منهما رجلاً- فاختلف الرجلان في الحكم لأجل اختلافهما في الحديث؟ فأجاب بتعيين الأعدل و الأفقه و الأصدق في الحديث و الأورع، ففرض السائل تساويهما في الصفات المفروضه، فأجاب بتعيين ما كان من الحديثين مجمعا عليه إلى آخر ما ذكره.

فمن جملة موارد التنازع في الميراث التنازع في سلاح الأب بين الولد الأكبر و سائر الأولاد، فدلّ أحد الحديثين على أنه من الحبه، فيختصّ بالولد الأكبر، و

الآخر أنه من جزء التركة، فيقسم بين الأولاد، فما زاد عن سهم الولد الأكبر مردّد بين الاختصاص بالأكبر و الاختصاص بالأصغر، وهذه شبهة لا سبيل للعقل إلى حلّها، لدوران الأمر بين المحذورين، فأجاب عليه السلام بأنّه يعمل على طبق مضمون الخبر المجمع عليه، لأنّه لا -ريب فيه، يعنى أنّه طريق ظاهرى متبع لدى العقلاء و إن كان بحسب الواقع و مرحله الثبوت يحتمل كون حكم الله على طبق مضمون الخبر الشاذ، و لهذا سمى الأوّل «لا-ريب فيه» يعنى ظاهريا و إثباتا، و الثانى بقرينه المقابلة ممّا فيه الريب، يعنى باطنا و ثبوتا، و من المعلوم أنّ مثل تلك الشبهة التى لا سبيل للعقل فيها ينحصر مرجعها إلى الشرع، و هذا معنى قوله فى تثليث الإمام من أنّ المشكل يردّ حكمه إلى الله و رسوله، فإنّ معنى المشكل ما لا سبيل إليه و انقطع الطريق إلى علاجه.

و ينطبق على هذا أيضا قوله النبى صلّى الله عليه و آله: «و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات وقع فى المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم» فإنّ المراد الشبهات بين الحلال البيّن و الحرام البيّن، فينحصر فى الشبهة المحصورة و هى الشبهة التى تكون خطريّه.

فالحاصل من مجموع التعليل و التثليث هو أنّ كلّ شبهة فيها احتمال الخطر بواسطة تحيّر العقل فى حكمها و عدم السبيل إلى علاجها لا -بدّ من الرجوع إلى طريق ظاهرى شرعى إن كان، و إلاّ الاحتياط، و على هذا فالرواية غير مرتبطة بمرام الأخبارى و الاعتصام فى كلّ الأمور بالله الملك البارى.

التعليقه ۲-الحكم بالبراءه فى هذه الصوره مقتضى النظر البدوى،و لكن دقيق النظر يقتضى الاحتياط،و بيانه كما أفاده شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته الشريفه أنّ المقام من قبيل الشكّ فى القدره،حيث نقطع بمطلوب مطلق للمولى و شكّ فى التكليف الفعلى من جهه الشكّ فى القدره،و العقل لا يرخص فى مثله ترك الاقدام.

لا يقال:كيف نقطع فى المقام بمطلوب مطلق للمولى و الاحتمالات بين ثلاث:

كون المطلوب المطلق هو التامّ و لازمه عدم التكليف الفعلى،و كونه الناقص و لازمه التكليف الفعلى به،و عدم المطلوب للشارع بالمرّه لا فى التام و لا فى الناقص.

لأننا نقول:الاحتمال الأخير مبنى على تقييد مادّه الأمر بالقدره على الجزء المعجوز عنه،فتكون القدره شرطاً شرعياً،و هذا خلاف إطلاق مادّه الأمر و أنّ المطلوب هو ما وقع تحت الهيئه،و القدره إنّما هى شرط عقلى،فالأمر منحصر فى الاحتمالين الأولين.

و حينئذ فنقول:متى أحرزنا من المولى مطلوباً على الإطلاق أعنى رأينا صار بصدد تحصيل شىء منّا بتوسيط الأمر و أنه لا قيد لطلبه بحسب ما يرجع إلى غرضه و إن كان ليس له طلب بملاحظه ما عدا ذلك من الامور المعتمده عقلاً- فى المأمور لقابليته،لتوجه الخطاب،فإنّ الأوامر ليست ناظره إلى هذه الطوارى،و يعبر عن هذا المعنى بإطلاق المادّه،فحكم العقل هو الاشتغال لو فرض الشكّ من هذه الجهات.

و لا فرق بين اتفاق ذلك فى موضوع مفضّل كما لو شكّ فى القدره على إنقاذ الغريق،و بين اتفاقه فى موضوع مردّد بين أمرين و لو متباينين،و ذلك مثل ما

قَوِيناه على خلاف شيخنا المرتضى قدس سرّه من الاحتياط فى ما إذا خرج أحد طرفى العلم الإجمالى عن محلّ الابتلاء و كان الآخر داخلا فيه.

و مقامنا من هذا القبيل؛ إذ لا- يخلو الأمر بحسب موطن الثبوت عن أمرين، إمّا يكون للجزئيه إطلاق و إمّا لا، فعلى الأول يحكم بمقتضى إطلاق المادّه و كون القدره على ذلك الجزء شرطاً عقلياً لا- شرعياً بكون المطلوب هو التام، و على الثانى نحكم بمقتضاه أيضاً بكونه هو الناقص، و لا ثالث لهذين، فنعلم إجمالاً بوجود الطلب المطلق، يعنى ما لا قيد له أصلاً، أوله قيد و لكنّه حاصل إمّا متعلقاً بالتامّ أو بالناقص، و لكنّنا نشكّ فى فعليه الخطاب من جهه احتمال تعلقه بالتامّ، و مقتضى ذلك العلم هو الاحتياط بالموافق له الاحتماليه.

لا- يقال: إنّنا ندور فى متابعه الغرض مدار الأمر، فالمقدار الذى وقع تحت التحميل بالأمر هو اللازم، و غيره غير لازم و إن بقى احتمال بقاء الغرض، كما مرّ ذلك مفضّلاً فى بيان الانحلال فى الأقلّ و الأكثر، و هنا أيضاً نقول: حيث إنّ المفروض أنّه لا إطلاق فى شىء من أمرى الناقص و التامّ، فلو كان هنا غرض فى الناقص لكان عليه جعل الأمر بالناقص مطلقاً، و المفروض عدمه، فالقصور من قبل الأمر، و لا ربط بالمكلف.

قلت: مضافاً إلى عدم الفرق بين هذا و بين المثال المسلم من الشكّ فى القدره إلّا فى كون الشكّ هناك موضوعياً ليس رفعه وظيفه الشارع، و هنا حكماً رفعه من وظيفته، و قد قرّر فى محلّه أنّ مجرد ذلك لا يجدى فرقا فى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، أنّ المفروض فى المقام أيضاً هو العلم بأحد الأمرين، إمّا بالتامّ و إمّا بالناقص، فالأمر بالناقص طرف للعلم الإجمالى و إن كان ليس له طريق إثبات تفصيلي. و بالجمله، صار بصدد تحصيل غرضه بالأمر، و إتيان الناقص يكون باقتضاء ما علم من أمره، لا أنّه خارج عن ذلك حتّى يجرى فيه الكلام المتقدم.

ثم هذا الذى ذكرنا فى تقريب الاشتغال يجرى فى الصورتين الاخرين من العجز الطارى فى الواقعه الواحده و فى الوقائع المتعدده، كما هذا هو الكلام فى الأصل العقلى.

و أما النقلي و هو قاعده الاستصحاب و الميسور فى صورتى طرؤ العجز بناء على كون قاعده الميسور قاعده تعبديه- كما يظهر من تمسك العلماء بها- لا عقلية إرشادية، فيكون محطها ما إذا كان المقتضى للمطلوبه فى الميسور مفروغا عنه مطلقا، فلا يخفى عدم تماميه أحد تقريبيهما و هو المسامحه فى عدم عدّ الغيريه و النفسيه معددين لشخص الوجوب، لكون هذا على خلاف الواقع.

فمن كان يطلب شراء الدلو مثلا طلبا غيريا مترشحا من طلب استقاء الماء من البئر إذا زال منه هذا الطلب بزوال علته و حدث فيه طلب نفسى بهذا الموضوع، يعدّ العرف هاتين الحالتين منه فردين متغايرين من الطلب، أحدهما حدث بعد زوال الآخر، و الاستصحاب و القاعده بملاحظه شخص الوجوب غير جارين، فلا بدّ من ملاحظتهما بالنسبه إلى الجامع حتى يكون من قبيل استصحاب الكلّي من القسم الثالث، و هو أيضا غير جار فى خصوص المقام.

و أما التقريب الثانى- و هو المسامحه فى الموضوع و إجراء القاعدتين بالنسبه إلى الحكم النفسى- فقد يورد عليه بأن لازم هذا التقريب جواز الاكتفاء بالناقص حتى فى حال التمكن من التام.

و بعبارة أخرى: إن رأى العرف للشرط و الجزء المعسورين مدخلية فى الموضوع فلا- يعقل أن يرى عين القضية السابقه بموضوعها و محمولها باقيه بعد التعذر، و إن لم يفهم المدخلية فاللازم التوسع فى القضية من أول الأمر قبل طرؤ العجز.

و الجواب أنّ رؤيه المدخلية لا- تنافى مع رؤيه الموضوع هو الناقص، ألا- ترى أنّ الماء ما لم يتغير لا يتصف بالنجاسه، و العرف أيضا ملتفت من الشرع إلى ذلك، و مع

ذلك عند زوال وصف التغير يرى البقاء و الارتفاع بالنسبه إلى النجاسه.

و السرّ أنّ الشرط و إن كان بالدقه يورث تضييقا فى الموضوع، لكنّ العرف يرى الموضوع هو الذات الجامعه بين الواجد و الفاقد، و يرى الشرط أمرا خارجا عن كلا الطرفين مع الموضوع و المحمول.

و بالجمله، فكما أنّه فى المثال مع ذلك لا يحكم بحدوث النجاسه ما لم يتغير، كذلك هنا أيضا ما دام التمكن لا يحكم بثبوت الوجوب فى الفاقد، فحال الجزء و الشرط الزائدين حال التغير، و حال تعدّهما بعد التمكن حال زواله بعد الثبوت، و حينئذ فمصدق النقص و عدمه متحقّق عرفا و إن لم يتحقّق عقلا، هذا.

و لكن قد يورد على التقريب المذكور بوجه آخر، و هو أنّه إذا اتّصف موضوع خارجى بالوجوب و نحوه لأجل صفه غير دخيله فى قوام ذاته بنظر العرف، ثمّ زالت عنه تلك الصفه، فالحكم كما ذكرت من صدق البقاء و النقص عرفا، و ذلك كما فى مثال الماء المتغير، حيث إنّ النجاسه اتّصفت بها الماء الخارجى لأجل اشتماله على وصف التغير.

و أمّا إذا لم يكن موضوع خارجى فى البين و علّق الحكم على عنوان كلّى معتبر فيه وصف كذا، كما إذا علّق الحكم على كلّى الماء المتغير و لم يوجد له مصداق فى الخارج، فلا- يصحّ الحكم فى الأفراد الغير المتغيره من الماء بالنجاسه بمقتضى الاستصحاب، و ذلك لأنّ كلّى الماء المتغير مغاير لكلّى الماء الغير المتغير عند العرف أيضا، فالمسامحه العرفيه و رؤيه الموضوع واحدا مختصّ بحال انطباق الكلّى الواجد على موجود خارجى ثمّ زال عند الوصف.

و لهذا تراهم يفتون فى باب البيع بأنّه لو باع هذا الفرس العربى مشيرا إلى الفرس الغير العربى فالبيع صحيح، و قد تخلف الوصف، فيثبت الخيار، و لو باع سلما كلّى

الفرس العربى فسلم الغير العربى فهو من تسليم غير المصداق كتسليم الحجر، لا أنه سلم المبيع فاقدًا لوصفه.

فنقول: المقام من قبيل الثانى، لأنّ المتيقن السابق هو الوجوب النفسى للعنوان العام الذى هو الصلاه التامه أو المقيده، و المقصود إسرائ حكمه إلى عنوان كلى آخر و هو الصلاه الناقصه، و هذا حال الاستصحاب.

و أما القاعده، فإن قلنا: إنّ السقوط و عدمه بالنسبه إلى حكم الميسور و المعسور، أى لا يسقط حكم الميسور أعنى الناقص بواسطه حكم المعسور أعنى الكلّ أو المقيّد بالكلام فيه هو الكلام فى الاستصحاب حرفًا بحرف؛ فإنّ عدم السقوط كالبقاء بالنسبه إلى الوجوب النفسى كما هو محلّ الكلام يحتاج إلى حاله سابقه مفقوده بالنسبه إلى كلى الصلاه الفاقده.

و أما إن قلنا بأنّهما ملحوظان بالنسبه إلى نفس الميسور و المعسور أعنى نفس الصلاه الفاقده و الواجده باعتبار أنّ نفس العمل كالدين، بل هو حقيقه دين الله فيصح فيه اعتبار الثبوت فى الذمه و السقوط عنها، فلا- غبار حينئذ على التقريب المذكور؛ إذ نقول: كان الحمد و كذا و كذا فى الذمه حال التمكن من جزء أو شرط كذا، فهذه الذوات باقيه غير ساقطه عن عهده المكلف عند عسرهما.

و يمكن أن يقال: إنّه و إن كان لا- يمكن استصحاب شخص الوجوب الغيرى فى موضوع الناقص و المطلق، لكون النفسى و الغيرى شخصين من الوجوب، و لا استصحاب شخص الوجوب النفسى فيهما، لكونهما مع التامّ و المقيّد شخصين من الموضوع، و لكن لنا انتزاع الجامع فى الطرفين، فنقول: أصل الوجوب النفسى الجامع بين الضمنى و الاستقلالى متعلّقًا بالمهمله عن حدّى الإطلاق و التقييد و النقص و التمام كان متيقن الحدوث مشكوك البقاء.

أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني فلأنّنا نحتمل بقاء هذا الجامع بواسطه حدوث الوجوب النفسى الاستقلالى فى موضوع المطلق أو الناقص عند زوال الوجوب النفسى الاستقلالى فى موضوع المقيّد أو التامّ بناء على صدق البقاء بالنسبه إلى الكلّى عند حدوث فرد منه بعد زوال فرده الآخر، كما هو الحق، على خلاف ما اختاره شيخنا المرتضى قدّس سرّه، كما نرى صدق قولنا: وجود الإنسان باق فى الأرض من لدن آدم عليه السلام إلى زماننا، و بالجملة، عموم قضيه لا تنقض بالنسبه إلى الجامع من حيث صدق البقاء و النقص لا قصور فيه.

نعم قد يستشكل فيه فى خصوص ما إذا كان الجامع حكما من حيث كونه خارجا عن وظيفه الشارع و لا تناله يد الجعل، بخلاف ما إذا كان موضوعا لحكم، و الفرق أنّ مفاد الاستصحاب فى الثانى جعل الأثر، و المفروض أنّه أثر واحد شخصى، و أمّا فى الأوّل فمفاده جعل نفس الحكم و تكوينه، و المفروض أنّه الجامع الملغى عنه الخصوصيّتان، و هو غير قابل للجعل بالاستقلال، و إنّما القابل له هو الخاصّ.

و لكن يمكن دفعه أيضا بأنّه يكفى قابليته للجعل بالتبع، أعنى بتبع جعل الخاص، و هو فى المقام جعل الوجوب النفسى فى موضوع المطلق أو الناقص، و هذا المقدار من القابليته يكفى فى شمول لا تنقض، أ لا ترى أنّ من المسلّم استصحاب الصحه، مع أنّ الصحه بنفسها غير قابله للجعل مستقلا؛ لأنّها أمر قهرى الانتزاع عن موافقه المأتى به للمأمور به، لكنّها قابله له تبعا لجعل منشأ الانتزاع، هذا.

و لكنّه مع ذلك غير خال عن الخدشه، و بيان الخدشه موقوف على تقديم مقدّمه و هى أنّ معنى لا- تنقض ليس «أبقيت السابق» حقيقه، لو صوح أنّه خطاب إلى المكلف، و ليس مفاده إعطاء وظيفه التشريع و الجعل إيّاه، فبقى أن يكون المراد هو القول و الاعتقاد بوجود السابق أو العمل على طبقه، و حيث إنّ التصديق الجنانى

غير مقصود، فيبقى أن يكون المراد هو عدم النقص العملي، كما أن المراد بقضيته «صدق العادل» هو التصديق العملي.

نعم يلزمه غالباً إبقاء السابق حقيقه بنفسه في ما كان هو الحكم، أو بأثره في ما كان هو الموضوع، فإنّ اللازم من إبقاء وجوب صلاحه الجمعه عملاً هو وجوبها، واللازم من إبقاء حياه الزيد المترتب عليها وجوب الإنفاق على عياله من ماله عملاً وجوب الإنفاق.

و من هنا يندفع الإشكال بأنّه كيف يمكن إرادته إبقاء السابق بنفسه في بعض الموارد و بأثره في بعض آخر من عبارته «لا تنقض اليقين بالشك» مع أنّه مستلزم لاجتماع اللحاظين في لحاظ واحد.

و حاصل وجه الاندفاع أنّ المدلول المطابقي للقضيته ليس هو إبقاء ما كان تشريعاً و جعلاً الذي هو فعل الشارع، و إنّما هو لازم المدلول المطابقي بحسب الغالب، و المدلول المطابقي هو إبقاء ما كان عملاً، و هو أمر واحد في جميع الموارد، و لكن لازمه مختلف حسب اختلافها.

و إنّما قيدنا بالغالب على خلاف ما يظهر من كلمات شيخنا المرتضى و من تأخر عنه قدس أسرارهم من كون أحد الأمرين لازماً للاستصحاب دائماً، بل داخلاً في معناه، للاحتراز عن استصحاب عدم الوجوب أو الحرمة الأزليين، مثل استصحاب عدم جعل الشارع الحرمة في موضوع شرب التتن أزلاً.

فعلى قولهم رضوان الله عليهم من كون المعنى إبقاء الشارع جعله السابق فهو منحصر في موارد وجود الجعل سابقاً، فلا يجري في مثل المثال المتحقق فيه عدم الجعل، و هو و إن كان اختيارياً بملاحظه تمكّن الشارع من قلبه بالوجود، و لكن ليس مجعولاً، لأنّ عدم غير قابل للجعل، و الحاصل أنّ المتحقق سابقاً عدم القضيته

رأساً، لا القضيّة التشريعيّة التي محمولها العدم.

و على ما قلنا من كون المعنى إبقاء المكلف عمله السابق، فهو غير منحصر في تلك الموارد، نعم غالباً يكون كذلك، فيجرى في المثال أيضاً لأنّ المكلف في الزمان السابق المفروض عدم الجعل فيه رأساً كان عمله و لو باستقلال من عقله هو الإطلاق و عدم الالتزام بأحد من الفعل و الترك، فإبقاء ذلك العدم الأزلي عملاً- هو الإطلاق المذكور، و لازمه الترخيص الشرعي، مع أنّ المفروض عدم تحقّق حكم مجعول في السابق رأساً، لا رخصه و لا غيرها.

إذا تمّهدت هذه المقدّمة فنقول: إبقاء المهملة الموجوده في ضمن المقيّد سابقاً بإيجاد فردها الآخر أعني المطلق و إن كان إبقاء لها، و لكن لا يصدق على العمل على طبق الوجوب المطلق أنّه إبقاء عملي لوجوب المهملة المعلوم في السابق، و ذلك لأنّ عمل المهملة المعلوم قيدها ليس الإتيان بها في ضمن فاقد القيد، بل هو أجنبيّ عنها، و إنّما هو الإتيان بها في ضمن المقيّد لا غير، و المفروض في اللاحق عدم إمكان هذا العمل، و العمل بإتيان المهملة في ضمن الفاقد ليس إبقاء العمل السابق، و لا يخفى أنّ هذا الإشكال خاصّ باستصحاب الجامع بين الوجوب النفسى الضمنى و النفسى الاستقلالى في المهملة، كما هو محلّ الكلام، و أمّا استصحاب الجامع بين الوجوب الغيري الاستقلالى و النفسى كذلك في الناقص فهو سليم عن هذا الإشكال؛ لأنّ عمله لم يكن إلّا إتيان الناقص.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا من أوّل البحث إلى هنا أنّ الأصل العقلي هو الاشتغال، و كذا الشرعي، لا من جهة الاستصحاب، بل من جهة قاعده الميسور إن تمّ فيها التقريب المتقدّم، أعني كون المراد عدم سقوط نفس الميسور لا حكمه، و إلّا فالأصل الشرعي على البراهه من جهة استصحاب عدم وجود الناقص، هذا.

التعليقه ٣-محصيل ما اختاره المحقق الخراساني بعد ما اختار في الحاشيه الجمع بالشأنيه و الفعليه فرأى أن ذلك يوجب عدم تنجيز الأمارات للواقعيات، فإن الوصول من مرتبه الشأنيه إلى الفعليه على هذا لا- بدّ و أن يكون بجعل الشارع، ففي العلم قد استرحنا بواسطه قوله: «الناس في سعه ما لم يعلموا» الذي مفهومه أنهم ليسوا في سعه متى علموا، فيستفاد منه أن العلم يوصل إلى مرتبه الفعليه، فالعلم موضوعي في هذا الأثر، و لهذا صرح بأن قول الأخباريه على هذا يمكن تصحيحه بأن يجعل الشارع لبعض العلوم اختصاصاً، و لكن هذا المعنى غير متمشٍ في الأماره لقصور دليل الحجّيه عن شمول هذا الأثر فيكون الشكّ متعلقاً بالشأنيه مع عدم الوصول إلى الفعليه، و من المعلوم أن العلم و الشكّ المتعلقين بالحكم الشأنيه لا أثر لهما أصلاً.

فلهذا عدل عن هذا الطريق في الكفايه و فصيل بين الأمارات و الاصول، فاختر في الاولى أن الواقع فعلى من جميع الجهات، و جعل الأماره إنما هو جعل حجّيتها لا- جعل الحكم، و اختار في الثانيه حيث لا حجّيه مجعوله في البين أن الواقع فعلى بجميع الحيات سوى حيثيه جهل المكلف و شكّه و مقتضى الترخيص الذي تحقّق فيه.

و بعباره اخرى: الحكم في ذاته بالغ مرتبه الفعليه، و الجهل مانع، لا أن يكون المقتضى في ذاته قاصراً، فإذا ارتفع تحيّر المكلف في وظيفته في مقام العمل و علم بواسطه الحكم الأصلي أنه الحليّه يصير الواقع على تقدير كونه الحليّه فعلياً قهراً، و على تقدير كونه غيرها يرتفع المضاده، لأجل عدم تماميه فعليّه الواقع.

و بعباره ثالثه: للحكم ثلاث مراتب، الاولى: مجرد الإنشاء المتحقّق بقصد تحقّق المفهوم عند التلفّظ أو الكتابه أو الإشاره، و هذا كالجسد بلا- روح، و الثانيه: أن يترقى من هذه المرتبه و ينفخ فيه روح الفعليه الثابته بحسب الاقتضاء و السالمه عن المزاحم من جميع الحيات غير حيثيه الشكّ و الترخيص، فلا فعليّه له من هذه

الجهة فقط، و لا نقص فيه من هذه الجهة اقتضاء أيضا، بل هذه الجهة أعنى ورود الترخيص و الإذن فى موضوع الشكّ جهة غالبه و يوجب مغلوبية الحكم المذكور، فالحكم المذكور يصير مقتضيا تاما للبعث و الزجر مغلوبا للجهة العارضة الغالبه أعنى الحكم الأصلي بالخلاف.

و مثل هذا لا يحتاج فى تنجيز العلم المتعلق به إلى تميم من الشارع كما كان كذلك فى المرتبه الاولى، فالعلم فى المرتبه الاولى موضوع على وجه الطريقيه و كان له أثران، أحدهما شرعى و هو إعطاء الفعلية، و الآخر عقلى و هو التنجيز.

و لهذا استشكل المحقق لمذكور فى قيام الطرق و الاصول مقامه على حسب مذاقه قدس سرّه، و أما فى هذه المرتبه فهو طريقي محض لا- أثر له إلا- التنجيز، فإنّ إعطاء الفعلية قد تمّ فيه نفسه، و المزاحم الذى يغلبه و هو الحكم الأصلي المخالف معدوم بالفرض، فلا- يؤثّر العلم فيه أثرا شرعيا، بل يتمخض تأثيره فى العقلى و هو التنجيز. و لهذا لا إشكال فى قيام الإمارات و الاصول مقام هذا العلم، هذا.

فتحقّق من هذا أنّ الموضوع للأصل أيضا متحقّق، فإنّ الشكّ فى حكم لو تعلق به بدون إمداد جعل آخر شرعى إليه العلم لأثر التنجيز و هو موجود فى المقام، بخلاف الحال بناء على مختار الحاشيه.

و المرتبه الثالثه هى الفعلية التامه من تمام الجهات الملازمه للبعث و الزجر فى النفس النبويه أو الولويه صلوات الله عليهما، فالذى يتولّد منه المحذور احتمال وجود هذه المرتبه فى مورد الأصل المرخص، فإنّ احتمال التناقض، و أمّا الفعلية المترقبه عن محض الإنشاء المنحصر مانعه فى الترخيص الناشئ عن المقتضى و الملا- ك الموجود فى الشكّ فاحتمال وجودها فى مورد الأصل المرخص لا- محذور فيه، فإنّ إن كان الموجود فى الواقع هو الترخيص فليس من اجتماع المثليين لكون الحلته الأصليه متّحده و عينا مع ذلك الترخيص، لكونها ناظره إلى الواقع و من سنخ الحكم الطريقي، و إن كان الموجود هو الإيجاب أو التحريم فلا تناقض، لعدم البعث و الزجر و مجرد الفعلية المنفكّه عنهما بواسطه المغلوبية لا تضادّ الإذن و الترخيص.

التعليقه ٤- و حاصل الجواب أنّ حجّيه الخبر على وجه الطريقيه ليست معناها الأخذ بمفاد قوله مطابقه أو التزاما حتّى لا يتعدى عن هذا الميزان، كما لا- يجوز لنا فى قوله عليه السلام: «لا- تنقض» الخروج من دائره نقض اليقين بالشكّ، بل يجب الجمود عليه، وجه ذلك أنّنا نأخذ بما هو ملازم للمخبر به علما، لا لازم و لا ملزوم و لا ملازم له عاده أو عقلا بملاحظه أثره الشرعى، و ليس هذا أخذا بمدلول قوله، و كذلك ليست معناها التعبد بالمدلول ثمّ بعده جعل الملازمه بمعنى أن يرد التنزيل أولا على حياه زيد- مثلا- المخبر به ثمّ على بياض لحيته، أو على الملازمه بينهما ثمّ على صلاه ركعتين، فإنّه مضافا إلى عدم قابليه الوسائط للجعل لا عين و لا أثر لتنزيل اللوازم و الملزومات و الملازمات فى الدليل.

و الحاصل: لسنا دائرين مدار عنوان الاخبار و الاندراج تحت عنوان المخبر بهيه، و إلاّ لم يشمل ما ليس فى الكلام إشعار به و لا فى ذهن قائله احتمال له، إذ كيف يصحّ حينئذ إطلاق أنّه قاله، أو أخبر به، أو دلّ عليه لفظه، أو أمثال ذلك؟ و لا أن تكون هنا تنزيلات فى كلّ واسطه واسطه طوليات مترتب كلّ لا حق على سابقه، إذ ليس فى البين اسم لهذه التنزيلات المتعلقة باللوازم و غيرها، بل من الواضح أنّ هنا تنزيل واحد متعلق بلا- واسطه بما هو الحكم و الأثر الشرعى حتى يلزم على التقدير الأوّل أنّه بواسطه «صدّق» فى خبر الشيخ يحرز المقول لقول المفيد ثمّ ب «صدّق» فى هذا المقول التعبدى يحرز مقول الصدوق و ب «صدّق» فيه مقول الصّفار و ب «صدّق» فيه صلاه ركعتين.

و على التقدير الثانى أنّه يجرى حكم «صدّق» أولا فى قول الشيخ ثمّ فى ملازمته

مع قول المفيد ثم فيه ثم في ملازمته مع قول الصدوق، ثم في ملازمته مع قول الصفار ثم في صلاه ركعتين حتى يقال على التقديرين أنّ الأثر المنتهى إليه بالأخره لَمَا يكون هو وجوب التصديق فيلزم أن يكون التنزيل بلحاظ نفسه.

بل الحقّ في استكشاف حقيقه معنى الطريقيه أن يتبع الطرق العقلانيه، ونحن إذا راجعناهم نراهم أن كل انكشاف يحصل في أنفسهم و يكون مستنده و جهته حسن الظنّ بعدم كذب العادل، و بعد احتمال الكذب في حقّه فهم يرتّبون أثر الصدق عليه.

فلو أخبر ثقّه أنّه أخبر ثقّه فلاني و هكذا إلى عشر ثقّات أنّ العاشر قال كذا فانكشاف هذا المعنى قد حصل من جهه ذلك الخبر الوجداني الأوّل بضميمه إحرازهم موثوقيه الوسائط، و بعد ذلك فعين ذلك الدرجه من حسن الظن و بعد الكذب الذي يحصل عند الإخبار بلا واسطه يحصل بعينها و بلا تفاوت من هذا القول، إذ لو لم يكن المقول الأخرى يلزم الأمر المستبعد و هو كذب أحد الثقّات المذكوره في السلسله.

و بالجمله، معنى الطريقيه عندهم الأخذ بكلّ انكشاف كان منشؤه و مبناه حس الظنّ بالعادل و بعد احتمال الكذب في حقّه، و هذه الانكشافات و إن كانت في الوجود مترتبه، لكن في ملاك الأخذ كلّها في عرض واحد.

فيصير هذا المعنى العرفي العقلاني شاهدا على حمل ما ورد في الشرع من الأدله اللفظيه في باب الطريقيه على هذا المعنى، يعنى كلّ انكشاف حصل و نشأ من الاعتماد بقول العادل- و لو كان مطرح قوله شيئا آخر أجنبيا بالمّرّه عن المنكشف بحيث يلزم على تقدير عدم هذا المنكشف كذب العادل في ذلك الإخبار بذلك الشيء الأجنبي- فالشارع حكم من الابتداء بلزوم الأخذ بهذا الانكشاف، فالتنزيل أوّلا يتعلّق به بدون تعلّق له بما قبله و لو كان ألف واسطه.

فافهم حتى لا تشته في المراد و لا تورّد أنّ السيره العقلائيّه ليست إلّا على العمل، فلعلّه كان لأجل المناط أو القضيّه الطبيعيّه لو كان لفظ في البين، و الكلام هنا مع قطع النظر عنهما، فإنّ المقصود هنا استفاده الفرق من هذه السيره بين «لا تنقض» و بين «صدّق العادل» و أنّ مفاد الأوّل هو الدوران مدار هذا العنوان، و أمّا الثاني فمفاده بشهادة هذه القضيّه الارتكازيه هو الأخذ بكلّ انكشاف كذلك من دون موضوعيّه لعنوان المخبر بهيّه أو المفاديّه أو المدلويّه و أمثال ذلك، و لا لعنوان ملازم المخبريّه أو لازمه أو ملزومه، بل العنوان الموضوع في هذا الباب هو الانكشاف المذكور.

فيلزم على هذا في موارد اللوازم العقليّه و العاديّه و الملزومات و الملازمات كذلك تعلق التنزيل أوّلاً و ابتداءً بذلك الانكشاف الأخير، لأنّه القابل للتعبّد من بين الانكشافات من دون حاجه إلى إجرائه في ما قبله.

و بعد ذلك نقول في المقام: إذا قال الشيخ: قال المفيد: قال الصدوق: قال الصّفار:

قال العسكري عليه السلام: صلاه الجمعه واجبه فلا نحتاج بعد إحراز أمرين أحدهما: وجود صدق في ذات كلّ من خبر المفيد و الصدوق و الصّفار و لو بنحو القضيّه التعليقيّه يعني: لو أخبروا فصدّقهم، و الآخر: إحراز عداله هؤلاء، و في الحقيقه بعد إحراز الأوّل، إذ الثاني موضوع للأوّل إلّا إلى تعيّد واحد بتصديق واحد، إذ بعد ذلك نقول: خبر الشيخ محرز وجدانا و هو كاشف نوعاً عن خبر المفيد، و هكذا المكشوف النوعي كاشف نوعاً عن خبر الصدوق إلى أن ينتهي إلى وجوب الجمعه.

فيحصل لنا انكشاف ناقص لوجوب صلاه الجمعه، لأنّ الكاشف عن الكاشف كاشف، و الكاشف الناقص كما في كلّ مقام يصير بواسطه «صدّق» تامّاً - يعني

كشفت خبر الشيخ عن وجوب الصلاة-فيصدق على هذا الانكشاف لصلاه الجمع أنه انكشاف حاصل من قول العادل، و منشؤه حسن الظنّ بالعادل و بعد احتمال الكذب في حقّه بحيث لو لم يكن المنكشف يلزم إمّا كذب الشيخ أو المفيد أو الصدوق أو الصفار.

نعم لو كان واحد من السلسله خارجا عن تحت «صدق» لا يتمّ ما ذكرنا بأن كان فاسقا أو مشكوك الحال، فلا يرد النقض بما إذا كان في الوسائط أولويّه ظنيّه أو غيرها من الظنون الغير المعتمده، فإننا نقول: نحتاج إلى وجود دليل الاعتبار في كلّ واسطه و لو على نحو التعليق، و لا نحتاج إلى إحراز موضوعه قطعا، إذ يلزم حينئذ عند عدم ترتيب الأثر إمّا كذب الشيخ، و لو صدق هو كذب المفيد، و لو صدق هو كذب الصدوق، و لو صدق هو كذب الصفار و كلّ منهم ورد الأمر بتصديقهم و عدم تكذيبهم بلا تقييد بوصول شخص خبرهم إلينا تفصيلا، إذ الألفاظ موضوعه للمعاني النفس الأمرية لا- للمعاني الواصله المحرزه عند المكلف تفصيلا.

و بالجملة، لا- نحتاج في إجراء دليل التعبد في هذا الانكشاف إلى إدراجه تحت عنوان مقول العادل حتّى يحتاج إلى التعبدات المترتبه، و لا نحتاج أيضا إلى تصحيح الملازمات الكائنه قبل هذا المنكشف لנحتاج أيضا إلى التعبدات المترتبه، بل يجرى أولا دليل التعبد في نفس هذا الانكشاف لاتصافه بما هو المعيار و هو كون الانكشاف حاصلًا من قول العادل و أنّه لولاه لزم كذب العادل و لو في إخباره بشيء آخر.

التعليقه ٥- لا يخفى عدم تماميه الإشكال على الدعوى الأولى، فى مثل «بعت» الإخبارى و«بعت» الإنشائى، و ذلك أنّ معنى البيع لا إشكال أنّه سهم المادّه و لا ربط له بما وضع له الهيئه و إنّما الموضوع له للهيئه هو النسبه بين المسند و المسند إليه باعتبار نفس الامرّيه و الخارجيه لا باعتبار اللحاظ و التصوّر الذهنى، فإنّ النسبه لا موطن لها و لا نفس الأمر لها سوى فى النفس، و لكن كما يتصوّر سائر المفاهيم مثل مفهوم الضرب و غيره كذلك يتصوّر هذا المفهوم أيضا و هو الموضوع له لمادّه الطلب، و أمّا الموضوع له للهيئه فهو حقيقه الطلب و الصفه الخارجيه القائمه بالنفس.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ عقد القلب و البناء القلبى الذى هو النسبه الحاصله فى الذهن بين الموضوع و المحمول يكون لوجودها فى النفس نحوان و كيفيتان، الأوّل أن يحصل على نحو الحكايه عن وقوع أمر فى الخارج، و الثانى أن يحصل على نحو لا حكايه له عن شىء و كان له اقتضاء وجود الشىء.

مثلا القضيّه المعقوله التى نتصوّرها عند التكلم بقضيّه «أنت حرّ» لا إشكال أنّه مشتمل على عقد قلب فيما بين «أنت» و «حرّ» فتاره توجد هذه العقده فى نفسك على وجه يحكى عن وقوع الحرّيه فى الخارج، و اخرى توجد على نحو ليس لها حكايه عن وقوع ذلك و إنّما له اقتضاء أن يقع و يوجد الحرّيه بنفس هذا العقد و البناء.

و حيثئذ نقول: يتحقّق كمال المشابهه و الاتحاد بين هذا المقام أعنى الإخباريه و الإنشائيه و بين الاسميّه و الحرفيه فى معانى الأسماء و الحروف، فلا إشكال هنا زائدا

على ما هناك، فقد يقال: ما الدليل على أن الواضع عند وضع هذه القضية وضعها للجامع بين الكيفيتين و لم يضعها للخاصين، و هذا مشترك بين هذا المقام و معانى الحروف و الأسماء و قد تقدّم تفصيل الكلام فيه.

و قد يقال: إن هنا إشكالا مختصا به و لو سلّمنا القول المذكور فى الحروف و الأسماء و هو أنّ كيفيات الملاحظه و التصور للمعنى لا شكّ أنّها يعدّ من أطوار المعنى و أطوار المستعمل فيه و أطوار الاستعمال كما فى معنى من و لفظ الابتداء، فإنّ حيث الاستقلالية و الاندكاهية كلاهما راجعان إلى كفيته اللحاظ و ذات المعنى واحد و إن كان لنا فيه كلام أيضا.

و ما فى القضية الخبرية و الإنشائية فليس الخصوصيتان راجعتين إلى كفيته ملاحظه الموضوع له، فإنّ الموضوع له بالفرض هو القدر المشترك بين الحكاياه و الایجاد و هو مطلق عقد القلب المهمل من الجهتين، و ليس لحاظ إحدى الخصوصيتين مع هذا الجامع معدودا من كيفيات ملاحظه هذا الجامع.

ألا- ترى أنّ لفظ الإنسان الموضوع للجامع بين زيد و عمرو و غيرهما لو اوجد فرد منه فى الخارج عند مقام استعماله فليس الراجع إلى استعمال هذا اللفظ سوى الملاحظه و التصور المتعلّق بأصل الإنسان، و أمّا التصور الحاصل بالخصوصية فهو كالحجر فى جنب الإنسان بالنسبه إلى هذا الاستعمال.

و الحاصل أنّا نسلم أنّ القائل المذكور يقول بوضع الإنشاء و الإخبار لواقع عقد القلب و نفس أمره- و إن كان لنا فى كونه قائلا بذلك أيضا تأمل- لكن نقول: ليس المرتبط بالاستعمال إلا الملاحظه الحاصله حين إيجاد عقد القلب حيث تلتفت إلى أنّ فعلك ما ذاء، فالقدر الراجع إلى الاستعمال ما كان من هذه الملاحظه متعلّقه بالجامع و إن كان لا- ينفكّ عن ملاحظه إحدى الخصوصيتين، لكن هذا لا يعدّ من

أنحاء ملاحظه الجامع حتّى يعدّ من أطوار استعمال اللفظ الموضوع للجامع، بل هو من باب ملاحظه شىء و شىء آخر، و مجرد كون الموضوع هو الجامع بواقعه و خارجه و أنّ الجامع لا يوجد فى الخارج إلاّ فى ضمن الفرد لا يوجب كون ملاحظه الفرد من كيفيات ملاحظه الجامع.

فتحصّل أنا و إن تصوّرنا رجوع الاستقلاليه و الاندكاك إلى كيفيات ملاحظه المعنى الواحد فى الحروف و الأسماء، لكن لا يعقل رجوع ملاحظه إحدى الخصوصيتين من الحكايه عن الخارج و عدمهما إلى كيفيات ملاحظه القدر الجامع بينهما و هو عقد القلب.

هذا ما قاله الاستاد فى مجلس الدرس و لى فيه نظر، و ذلك لأنّ الحال كما ذكره لو كان الموضوع و المعنى هو عقد القلب بوجوده التصورى كما فى لفظ الإنسان، فإنّ ملاحظه الزيديه خارجه عن كيفيه ملاحظه أصل الإنسان. و أمّا إذا فرضنا الفرق بين وضع المفردات و وضع هيئه القضايا بأنّ المعنى فى الثانى هو الوجود النفس الأمري و كان الموضوع له هو الجامع فليس الاستعمال حينئذ إلاّ التلقّف باللفظ و إيجاد المعنى عنده، و حيث إنّ الإيجاد لا يتعلّق بالجامع إلاّ فى ضمن الخصوصيه فلا محاله يكون من أطوار إيجاد الجامع إيجاده فى ضمن خصوصيه كذا، و حيث إنّ استعماله أيضا عباره عن هذا الإيجاد فتكون هذه الخصوصيه من أنحاء استعماله أيضا.

و الحاصل أنّ إيجاد المعنى فى هذا المقام يكون بمكان تصوّر المعنى فى معانى الأسماء و الحروف، فكما أنّ الاستعمال هناك عباره عن تصوّر المعنى عند اللفظ فيكون كيفيات التصوّر من أنحاء الاستعمال فكذا فى المقام استعمال اللفظ عباره عن إيجاد عقد القلب عند التلقّف، فيكون أنحاء إيجاده من أنحاء الاستعمال، هذا.

و لا يخفى أنّ الحكايه عن الخارج فى القضيّه الخبريّه على هذا ليست من شأن اللفظ بلا واسطه، بل هو يحكى عن الصفه النفسيه التى هى عقد القلب و هو يحكى عن الخارج، فيكون اللفظ حاكيا عن الخارج بالواسطه و يصحّ بهذه الملاحظه إسناد الحكايه عن الخارج إلى نفس اللفظ أيضا، لفنائه فى ما هو الحاكي، كما أنّ لفظ زيد مثلا حاك عن صورته الذهنيه و هى حاكيه عن الجثّه الخارجيه و مع ذلك يصحّ إسناد الحكايه عن الجثّه الخارجيه إلى لفظ زيد.

و لكن لا- يتمّ كلام القائل أعنى كون الإنشائيّه و الإخباريه راجعين إلى أطوار الاستعمال فى صيغ الأمر و النهى و ما يتّحد معها بحسب المادّه من القضايا الإخباريه مثل اضرب، أو لا تضرب، و ضرب زيد، أو لم يضرب زيد، حيث إنّ ما هو المحكى فى الخبريه هو نسبه الضرب إلى زيد و ليس هذا موجودا فى اضرب بل هو الطلب المتعلّق بالضرب و ليس هو من مقوله النسبه التامه بل من الناقصه، مثل نسبه «فى الدار» فى ما إذا قلت: اضرب فى الدار، فلم يتحقّق الجامع إلا- أن يقال: إنّ المفاد هنا أيضا إيجاد التصاق الضرب بالزيد، فكما أنّه لو اوجد الضرب تكوينا كان يوجد النسبه فى الخارج إلى زيد و اتّصاف الزيد به، فكذلك فيما إذا توجد هذه الإراده تشريعا فكأنّه يلصق الضرب بالزيد، هذا.

المقصد السابع فى الاصول العلميه المسأله الاولى: الشكّ فى التكليف و حجج الاخباريين لوجوب الاحتياط فيه ٥

هل يكون فى البين بيان ٧

هل نفس احتمال التكليف بيان ١٢

هل استفاد من الآيات و الاخبار و جوب الاحتياط ١٦

الاخبار ثلاث طوائف ١٧

الطائفه الثانيه ٢٥

الطائفه الثالثه ٣٠

التمسك بالمعقولات لوجوب الاحتياط ٣٣

التمسك بالعلم الاجمالى ٣٣

الجواب بوجوه ٣٧

الوجه الاول ٣٧

الوجه الثانى ٣٧

الوجه الثالث ٤٦

فى حجج الاصوليين للبراءه ٤٩

حديث الرفع ٤٩

الخدشه فى حديث الرفع من حيث صحه الاستدلال به و جوابها ٤٩

الخدشه فيه من حيث المعنى و جوابها ٥٩

الخدشه الثانيه و جوابها ٦٠

الخدشه الثالثه و جوابها ٦٠

تخصيص الناسى بالخطاب ٦٥

صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج ٦٨

حديث كل شىء فيه حلال ٧٢

حديث كل شىء مطلق ٧٨

التمسك بالاستصحاب للبراءه ٨٠

الشبهه الموضوعيه ٨٣

اصل عدم التذكيه ٨٩

الموارد التى يكون الاصل الحاكم على البراءه موجودا ٩٣

المسأله الثانيه:الشك فى المكلف به مع العلم الاجمالى بالتكليف ٩٥

ما يستفاد من حديث الرفع و غيرهه فيه ٩٦

كيفيه شمول حديث الرفع لاطراف العلم الاجمالى ١٠١

قصور حديث الرفع للشمول ١٠٢

الوجه الثانى:التمسك باطلاق الماده ١٠٨

الوجه الثالث:التمسك بالاطلاق الحالى و العموم الحالى ١١١

التنبيه على امور:

الامر الاول فى بيان شرط تنجيز العلم الاجمالى ١٢٤

صوره الاضطرار الى واحد لا بعينه ١٣٢

صوره خروج احد الطرفين عن محلّ الابتلاء ١٣٥

الامر الثانى لو تعقب العلم الاجمالى بالتفصيلى و له صور ١٤٢

الامر الثالث فى الشبهه الغير المحصوره ١٥٧

فصل فى الشك بين الاقل و الاكثر ١٦٠

بيان القائلين بالاشتغال فيه ١٦١

ص:٧٤٥

تقريب البراءة العقلية فيه ١٦٤

البراءة النقلية فيه ١٧٦

التنبية على امور ١٧٩ الامر الاول إذا دار الامر بين التعيين و التخيير ١٧٩

الامر الثاني الشبهه الموضوعيه بين الاقل و الاكثر ١٨١

وهم و دفع ١٨٧

فى بيان الفرق بين المتعلق و الموضوع للحكم ١٨٨

الحكم فى المسأله الماهوتيه ١٩٤

الكلام فى الشبهه الماهوتيه بحسب الروايات ٢٠٣

الامر الثالث لو شك فى الجزئيه من حيث عمومها لحال العمد و غيره ٢٠٥

قاعده لا تعاد ٢١٠ الامر الرابع لو شك فى ثبوت الجزئيه و الشرطيه مطلقا حتى فى حال العجز ٢١٩

الامر الخامس اذا دار الامر بين اعتبار وجود شىء بالجزئيه و عدمه بالمانعيه ٢٢٦

الامر السادس فى شرط اجراء البراءه و هو الفحص ٢٢٩

وجوب التعلّم و التفقّه و الفحص ٢٣٧

فى الوجوب الطريقي ٢٤٠

الشرطان الآخران لاجراء البراءه ٢٤١

فى بيان ضابط الحكومه ٢٥٣

الفرق بين التزاحم و التعارض ٢٥٦

قاعده الضرر ٢٤٦ و ٤٨٠ فى بيان النسبه بين هذه القاعده و سائر الادله ٢٥٢ و ٤٨٣

ص: ٧٤٦

المسأله الثالثه:فى دوران الامر بين المحذورين ٢٦٣

قاعده الاستصحاب ٢٦٩ تعريف الاستصحاب ٢٦٩

تعتبر فيه فعليه اليقين و الشك ٢٧٠

تقسيمات الاستصحاب ٢٧٤

الامور التى تكون محلاً للنقض و الابرار فى مباحث الاستصحاب ٢٧٤

الامر الاول استصحاب حكم العقل ٢٧٥ و ٤٩٤

الامر الثانى فى ادله حجته الاستصحاب ٢٨١

صحيحه زراره ٢٨٦

صحيحه ثانيه لزاره ٢٩٢ و ٥٠١

صحيحه ثالثه له ٢٩٨ و ٥٠٦

موثقه عمّار ٣٠٢ و ٥١٠

روايه الخصال ٣٠٣ و ٥١٠

الكلام فى امكان الجمع بين قاعده اليقين و الاستصحاب فى عباره واحده ٣٠٥

مكاتبه القاسانى ٣٠٨

الروايات المؤيده ٣٠٩

الامر الثالث فى الاستصحاب الكلى ٣١٤ و ٥٢٦

الامر الرابع فى استصحاب الزمان و الزمانى ٣٢٨ و ٥٣٦ و ٦٢٦

الامر الخامس فى الاستصحاب التعليقى ٣٣٥ و ٥٤٢ و ٦٢١

الامر السادس فى استصحاب احكام الشرائع السابقه ٣٣٨

مناظره بعض اهل الكتاب ٣٤١

الامر السابع فى الاصل المثلث ٣٤٤ و ٥٤٥

٣٥٠ تنبيه نافع

ص: ٧٤٧

اتباع نظر العرف في المفهوم و تطبيقه على المصداق ٣٥١

اذا كان العنوان موضوعا للحكم بالوجود السارى ينتشر حكمه في الوجودات الخاصه ٣٥٣

بعض الموارد التي توهم كونها من الاصول المثبتة ٣٥٢ و ٥٥١

الامر الثامن في اصاله تأخر الحادث ٣٥٧ و ٦٠٧ و ٥٦٠

الامر التاسع في استصحاب حكم الخاص ٣٦١ و ٥٧٣ و ٦٠٢

الامر العاشر في اعتبار بقاء الموضوع لجريان الاستصحاب ٣٧١ و ٥٨١

الثاني من شروط تحقق الاستصحاب ٣٨١

قاعده التجاوز و الفراغ ٣٨٤ و ٦٧١ روايات القاعده ٣٨٤

لنا قاعدتين ٣٨٥

هل يمكن اراده الاعم من قاعده التجاوز و قاعده الصحه من الروايات ام لا ٣٨٩

المراد من المحل الذي يعتبر التجاوز عنه ٣٩٢ و ٦٨٣

هل الدخول في غير المشكوك معتبر في اجراء هذه القاعده ٣٩٣ و ٦٨٥

حول روايه ابن ابى يعفور ٣٩٥

قاعده التجاوز تشمل الشروط ٣٩٦

قاعده اصاله الصحه ٣٩٧ تقدم اصاله الصحه على الاستصحاب ٣٩٩ و ٦٣٧

الامر الحادى عشر في بيان وجه تقديم الامارات على الاستصحاب ٤٠٦ و ٦٤٣ و ٧١٠

تممه في وجه تقديم الاستصحاب على سائر الاصول ٤١٦ و ٦٤٨ و ٧١٨

الامر الثاني عشر في تعارض الاستصحابين ٤١٩ و ٦٥١

ص: ٧٤٨

التعادل و الترجيح البحث فى تعارض الدليلين ٤٢٣

فى انه لا معنى للحكومته فى اللينات ٤٢٦

فى تعارض الخبرين ٤٣١

الكلام فى الخبرين المتكافئين على حسب ما تقتضيه القاعده ٤٣١

الكلام فى الخبرين المتكافئين مع النظر الى الاخبار ٤٣٦

بناء على التخيير فهل يختص بالمجتهد ام يشمل المقلد ٤٣٩

هل التخيير ابتدائى او استمرارى ٤٤٠

هل يجب الترجيح بواسطه وجود المزيه فى احد الخبرين ٤٤٢

فى المتزاحمين ٤٤٥

ادله وجوب الترجيح ٤٤٩

هل يقتصر فى الترجيح على المزاي المنصوصه ٤٦٣

بناء على التعدى هل يعتبر الظن الشخصى ٤٦٤

التنبه على امور ٤٦٦ الامر الاول هل يشمل التخيير و الترجيح الاظهر و الظاهر و النص و الظاهر ٤٦٦

الامر الثانى ما قيل لتشخيص الاظهر ٤٦٩

الامر الثالث فى انقلاب النسبه ٤٧١

الامر الرابع ٤٧٥

الامر الخامس ٤٧٧

تاريخ تأليف الكتاب ٤٧٩

قاعده لا ضرر و الاستصحاب ٤٨٠ و ٢٤٦ فى احتمالات لا ضرر ٤٨١

نسبه قاعده لا ضرر مع سائر الادله ٤٨٣ و ٢٥٢

حكومه لا ضرر على قاعده «الناس مسلطون» ٤٨٦

دوران الضرر بين شخصين ٤٨٨

التنبه على امور ٤٩١ الامر الاول ٤٩١

الامر الثانى فى اثبات خيار الغبن بقاعده لا ضرر ٤٩١

الامر الثالث النقص القيمي مصداق لضرر ام لا ٤٩٢

الامر الرابع تخصيص الاكثر فى قاعده لا ضرر ٤٩٣

الاستصحاب ٤٩٤ فى استصحاب حكم العقل ٤٩٤ و ٢٧٥

فى حجيه الاستصحاب فى الشكّ فى المقتضى ٤٩٨

صحيحه زراره الثانى ٥٠١ و ٢٩٢

صحيحه زراره الثالثه ٥٠٦ و ٢٩٨

موثقه عمّار ٥١٠ و ٣٠٢

روايه الخصال ٥١٠ و ٣٠٣

كلّ شىء طاهر حتى ٥١٠

الاحكام الوضعيه ٥١٩

استصحاب الكلّى ٥٢٦ و ٣١٤

القسم الثانى منه ٥٢٧

القسم الثالث منه ٥٣٢

استصحاب الزمان ٥٣٦ و ٦٢٦ و ٣٢٨

فى اشكال صاحب الدرر على ما فى الدرر فى مجلس الدرر ٥٤٠

الاستصحاب التعليق ٥٤٢ و ٦٢١ و ٣٣٥

الاصل المثبت ٥٤٥ و ٣٤٤

فى الفرق بين الاصول و الامارات ٥٤٥

الموارد التى توهم كونها من الاصول المثبتة ٥٥١ و ٣٥٢

شأن المعقل فى ترتيب حكم الكلى على الفرد الادراك فقط ٥٥٧

فى الفرق بين ما اذا اعتبر الطهاره قيدا للمصلى او قيدا للصلاه ٥٥٩

فى عدم جريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ للشبهه المصادقيه للا تنقض ٥٦٥

استصحاب تأخر الحادث ٥٦٠ و ٦٠٧ و ٣٥٧

استصحاب حكم الخاص ٥٧٣ و ٦٠٢ و ٣٦١

اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب ٥٨١ و ٣٧١

فيما يتعلّق بتعيين معيار الوحده ٥٨٧

الخطابات منزله على المصاديق العرفيه ٥٨٨

استصحاب حكم الخاص ٣٦١ و ٦٠٢ و ٥٧٣

استصحاب تأخر الحادث ٦٠٧ و ٥٦٠ و ٣٥٧

كلام صاحب الكفايه ره ٦١٥

الاستصحاب التعليق ٦٢١ و ٥٢٤

فى بيان ملاك الحكومه ٦٢٢

استصحاب الزمان و الزمانى ٦٢٦ و ٥٣٦

حال الاستصحاب مع اصاله الصحه ٦٣٧ و ٣٩٩

الاستصحاب مع الفرعه ٦٤٠ و ٧٠٥

الاستصحاب مع اليد ٦٤١ و ٧٠٧

حال الاستصحاب مع الامارات ٦٤٣ و ٧١٠ و ٤٠٦

حال الاستصحاب مع سائر الاصول ٦٤٨ و ٧١٨ و ٤١٦

فى تعارض الاستصحابين ٦٥١ و ٤١٩

ص: ٧٥١

فى قاعده اليقين ٦٦٢

فى قاعده التجاوز ٦٧١ و ٣٨٤

المقام الاول ٦٧١

المقام الثانى فى بيان المراد من المحلّ ٦٨٣ و ٣٩٢

المقام الثالث: هل الدخول فى الغير معتبر ٦٨٥ و ٣٩٣

المقام الرابع: خروج باب الوضوء بالنصّ ٦٨٨

المقام الخامس ٦٩٢

اصاله الصحه ٧٠٠ تعارض الاستصحاب مع قاعده التجاوز ٧٠٣

تعارضه مع قاعده القرعه ٧٠٥ و ٦٤٠

تعارضه مع اليد ٧٠٧ و ٦٤١

حاله مع الطرق الشرعيه ٧١٠ و ٦٤٣

فى بيان ضابط الحكومه ٧١١

حاله مع سائر الاصول ٧١٨ و ٦٤٨

تعليقه حول حديث التثليث ٧٢٣

تعليقه ص ٢٢٠ من المجلد الاول ٧٢٦

تعليقه حول الاشكال فى شمول آيه النبأ للاخبار مع الواسطه ٧٣٦

تعليقه ص ١٨ من المجلد الاول ٧٤٠

فهرست المطالب ٧٥٢-٧٤٣

ص: ٧٥٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

