



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى الله عليه وسلم

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

اصول الفقه

تأليف

مفتي الجمهورية الإسلامية
البحرينية

الشيخ محمد صالح المنجد

الشيخ محمد صالح المنجد

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
٢١	اصول الفقه (آيت الله اراكى)
٢١	اشاره
٢١	المجلد ١
٢١	اشاره
٢٥	المقدمه الاولى: فى حال الوضع و تقسيمه
٢٥	اشاره
٢٧	فى تقسيم الواضع
٢٨	فى المعنى الحرفى
٣٧	فى الانشاء و الاخبار
٤٥	فصل فى انّ المجاز لا يتوقف على ترخيص الواضع
٤٥	فصل فى صحه استعمال اللفظ فى نوعه و صنفه و شخصه
٤٨	فصل فى ان الالفاظ المفرده موضوعه بازاء المعانى المعزاه عن الوجود الخارجى و
٥٣	فى ان الدلاله تتبع الاراده
٥٤	فصل فى وضع المركبات
٥٥	فصل فى انّ التبادر دليل الوضع
٥٨	فى ان عدم صحه السلب علامه الحقيقه
٥٨	فى ان الاطراد علامه الحقيقه ام لا
٦٠	فصل فى تعيين حمل اللفظ على المعنى الحقيقى ما دام ممكنا
٦٠	فصل فى الحقيقه الشرعيه
٦٦	فصل فى كون الفاظ العبادات موضوعه للصحيحه او للاعم
٧٢	الاستدلال للصحيحى
٧٢	الاستدلال للأعمى
٧٥	فى كون الفاظ المعاملات موضوعه للصحيحه او للاعم

٧٩	فصل في استعمال اللفظ في اكثر من معنى
٨١	فصل في ان المشتق حقيقه في خصوص
٨١	اشاره
٨٢	١- في أنّ بعض المشتقات غير داخل في حريم النزاع
٨٣	٢- في دلالة الافعال على الزمان
٨٤	٣- لا إشكال أنّ الماضيّه و الحالتيه و الاستقباليّه إنّما يعتبر...
٨٥	٤- في أنّ اختلاف المشتقات في المبادئ
٨٥	٥- في أنّه لا اصل في نفس هذه المسأله
٨٩	تنبهات
٩٦	دفع وهم
١٠٠	المقصد الأوّل: في الأوامر
١٠٠	في مآده الامر و صيغته
١٠٤	في الانشاء و الاخبار
١٠٦	فصل في أنّ صيغه الامر موضوعه للوجوب
١٠٩	فصل في الجمل الخبريه المستعمله في مقام الانشاء
١١٠	فصل
١٢٠	فصل في تقسيمات الوجوب
١٢٣	فصل في دلالة الصيغه على المرّه و التكرار
١٢٨	فصل في أنّ صيغه الامر عقيب الحظر ظاهره في الوجوب ام لا
١٣٠	فصل في الإجزاء
١٣٩	فصل في مقدّمه الواجب
١٤٢	تمام الكلام في مسأله اجتماع الأمر و النهي في ضمن امور
١٤٢	الأوّل الواجب تاره يلاحظ فيه إضافته إلى الفاعل...
١٤٢	اشاره
١٤٦	أمّا المقام الأوّل في أنّ وصف المقربتيه من أعظم أركان العباده ...
١٥٢	المقام الثاني لو شكّ في قبول عبادته خاصّه للنبيابه فمقتضى القاعده عدمه

- الأمر الثاني ينقسم بالواجب باعتبار إلى مطلق و مشروط - ١٥٢
- اشاره - ١٥٢
- المقام الأول - ١٥٢
- المقام الثاني أنّ مقدّمه الواجب المشروط لا يكون واجبا مطلقا... - ١٥٥
- اشاره - ١٥٥
- فرع - ١٦٣
- الأمر الثالث - ١٦٦
- الامر الرابع هل الأمر المتعلّق بالمستبّب يجب إرجاعه إلى السبب عقلا... - ١٧٢
- الأمر الخامس - ١٧٥
- الأمر السادس - ١٧٦
- الأمر السابع في مقدمات الحرام - ١٨١
- اشاره - ١٨١
- فصل في أنّ الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده - ١٨٣
- المقصد الثاني: في التواهي - ١٩٤
- فصل في جواز اجتماع الامر و النهى و امتناعه - ١٩٤
- فصل في جواز اجتماع الامر و النهى و عدمه - ٢٠٦
- اشاره - ٢٠٦
- الامر الاول في محلّ النزاع - ٢٠٦
- الامر الثاني في الفرق بين هذا النزاع و النزاع في النهى في العبادات - ٢٠٧
- الامر الثالث في أنّ هذه المسأله فقهيته او اصوليه و كلاميه - ٢٠٩
- الامر الرابع لا فرق في جريان النزاع بين ثبوت الأمر و النهى... - ٢١١
- الامر الخامس في عموم هذا النزاع للوجوب و الحرمة الغيريين - ٢١٢
- الامر السادس في قيد المندوحه - ٢١٤
- الامر السابع في دفع توهمين - ٢١٥
- الامر الثامن في أنّ محلّ الكلام ما اذا كان ملاك المحبوبيه و المبعوضيه تماما - ٢١٦
- الامر التاسع في الاجزاء باتيان المجمع في التوصليات و التعبديات - ٢١٨

٢٢٠	الامر العاشر في دفع توهمين آخرين
٢٣١	تنبيهات
٢٣١	اشاره
٢٣١	التنبيه الاول في من توسط ارضا مغصوبه
٢٣٨	التنبيه الثاني
٢٤٨	التنبيه الثالث:الكلام في باب الاسباب
٢٥٦	فصل في اقتضاء النهي للفساد و عدمه
٢٧١	المقصد الثالث: في المفاهيم
٢٧١	اشاره
٢٧١	في مفهوم الشرط
٢٧١	اشاره
٢٨٠	بقي البحث في امور في مفهوم الشرط
٢٨٦	فصل في مفهوم الوصف
٢٨٦	اشاره
٢٨٨	تذنيب
٢٨٩	فصل في مفهوم الغايه
٢٩١	فصل في مفهوم الاستثناء
٢٩٥	المقصد الرابع: في العام و الخاص
٢٩٥	فصل أنّ العام المقصود هاهنا ليس هو العام المنطقي
٢٩٧	فصل تعريف العام
٢٩٨	فصل في التكره الواقعه في سياق النفي او النهي
٣٠٠	فصل في حجته العام المخصص في الباقي
٣٠١	فصل في عدم الفرق بين المخصّص المتصل و المنفصل
٣٠١	اشاره
٣١٢	إيقاظ
٣١٥	وهم و إزاحه

- ٣١٨ فصل هل يجوز اجراء اصاله عدم التخصيص فيما اذا علم بخروج فرد
- ٣٢٠ فصل هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص
- ٣٢٠ اشاره
- ٣٢٣ إيقاظ
- ٣٢٥ فصل فى تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد
- ٣٢٨ فصل فى العام و الخاص المتعاقبين و المتقارنين
- ٣٣٣ المقصد الخامس: فى المطلق و المقيد و المجمل و المبيّن
- ٣٣٣ فصل ما يطلب التكمّل فيه فى هذا الباب و يبحث عما وضع هو له أقسام و يطلق على بعضها اسم المطلق
- ٣٤٥ فصل فى مقدمات الحكمه
- ٣٥١ تقرير ثالث للمذهب المختار
- ٣٥٨ فصل فصل؛ اذا ورد مطلق و مقيد فلا يخلو إما ان يكونا متخالفين فى الايجاب و السلب و اما ان يكونا متوافقين
- ٣٦٦ فصل فى أنّ مقتضى مقدمات الحكمه هو الشيعه
- ٣٧٥ المقصد السادس: فى الأمارات المعتمده شرعا
- ٣٧٥ البحث عن احكام القطع
- ٣٧٥ اشاره
- ٣٧٩ الامر الاول: هل القاطع يحتاج إلى جعل قطعه حجّه
- ٣٩١ الأمر الثانى: البحث فى التجزى
- ٤٠٥ الأمر الثالث: الكلام فى القطع الطريقي و الموضوعى
- ٤١٥ الأمر الرابع: هل يجب الموافقه الالتزاميه
- ٤١٥ اشاره
- ٤٢١ فى أنّ المخالفه القطعيه العمليه التدريجيّه هل تكون مانعه عن إجراء الاباحه
- ٤٢٨ شرح عباره الكفايه
- ٤٣٠ فى المخالفه العمليه للتكليف المعلوم بالاجمال
- ٤٣٢ هل يجوز للشارع ان يرخّص فى المخالفه القطعيه
- ٤٣٧ هل يجوز الترخيص فى بعض الاطراف
- ٤٤٠ الأمر الخامس: على تقدير القول بأنّ العلم الإجمالى يقتضى وجوب الموافقه القطعيّه

- ٤٤٠ اشاره
- ٤٤٤ فى امتناع التقييد بقيود تاتى من ناحيه الامر ..
- ٤٥٤ الامارات المعتمده غير العلميه ..
- ٤٥٦ فى امكان حجته الظن و كلام ابن قبه ..
- ٤٧٣ تقرير هذا الوجه و توضيحه مزه اخرى ..
- ٤٩٥ فى انه لو شك فى حجيه شىء فهو كالمقطع عدم حجيته ..
- ٥٠٤ فصل فى حجيه الظواهر ..
- ٥٠٤ اشاره ..
- ٥١٥ فى حجته ظاهر الكتاب ..
- ٥٢٧ فى اعتبار قول اللغوى ..
- ٥٣٥ حجج المانعين عن التمسك بظاهر الكتاب ..
- ٥٤٥ فى حجته الإجماع المنقول و عدمها ..
- ٥٤٥ فصل من جمله الظنون التى اقيم على حجتها الدليل الإجماع المنقول بخبر الواحد ..
- ٥٦٣ فصل فى حجته الشهرة ..
- ٥٦٨ فصل فى حجته الخبر الواحد ..
- ٥٧٦ استدلال المانعين عن الحجيه ..
- ٥٨٠ حجج المجوزين: ..
- ٥٨٠ آيه النبأ من جمله الآيات التى استدلت بها على الجواز ..
- ٥٩٣ الايرادات التى يورد على الاستدلال بآيه النبأ ..
- ٦١٨ من جمله الآيات التى استدلت بها لحجته خبر الواحد آيه النفر ..
- ٦٢٦ من جمله الآيات التى استدلت بها لحجته خبر الواحد آيه الكتمان ..
- ٦٢٧ من جمله الآيات التى استدلت بها لحجته خبر الواحد آيه السؤال ..
- ٦٢٨ من جمله الآيات التى استدلت بها لحجته خبر الواحد آيه الاذن فى سورة التوبه ..
- ٦٣١ الاستدلال بالسنة لحجيه الخبر الواحد ..
- ٦٣٣ الاستدلال بالاجماع ..
- ٦٤٣ الدليل العقلى على الحجيه ..

٦٥٨	و أما الأدله التي اقيمت على حجته مطلق الظن.
٦٦٤	دليل الانسداد
٦٧٦	و ينبغي التنبيه على امور:
٦٧٦	الامر الاول:الظن الذي يكون حجه بمقتضى المقدمات هل هو آتى ظن
٦٨٠	الامر الثاني:عرفت أنّ نتيجته دليل الانسداد إما حجته كلّ ظن،.....
٦٩٢	الامر الثالث: في أنّ نتيجته مقدمات دليل الانسداد هي الكشف او الحكومه
٦٩٩	الامر الرابع: في ان النتيجة هي مهمله او معينه
٧٠٦	الامر الخامس: في الظن القياسي
٧٠٩	الامر السادس: في الظن المانع و الممنوع
٧١٧	فهرست المطالب
٧٢٨	المجلد ٢
٧٢٨	اشاره
٧٢٨	اشاره
٧٣١	بعض آثار المؤلف رضوان الله تعالى عليه
٧٣٢	المقصد السابع في الاصول الأربعة العمليّه أعني:البراءه و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب
٧٣٢	المسأله الاولى: في الشك في التكليف
٧٣٢	اشاره
٧٣٤	هل يكون في البين بيان
٧٣٩	هل نفس احتمال التكليف بيان
٧٤٣	وجوب الاحتياط من الآيات
٧٤٤	الأخبار ثلاث طوائف
٧٤٤	اشاره
٧٤٤	الاولى:الطائفه الأمره بالوقوف عند الشبهه
٧٥٢	و الطائفه الثانيه: من الأخبار هي الطائفه الأمره بالاحتياط في موارد خاصه
٧٥٧	و الطائفه الثالثه:خير التثليث الوارد في الخبرين المتعارضين و عدّه أخبار
٧٦٠	و أما التمسك بالمعقولات فيكون على وجوه

- ٧٦٠ اشارة
- ٧٦٠ منها التمسك بالعلم الإجمالى
- ٧٦٤ :يمكن الجواب بوجهه:
- ٧٦٤ الأول:
- ٧٦٤ الوجه الثانى
- ٧٧٣ وجه ثالث، و بيانه موقوف على تمهيد مقدمتين:
- ٧٧٦ فى حجج الاصوليين للبراءه
- ٧٧٩ و أما الخدشه الثالثه ففيها
- ٧٨٦ و أما الاشكال فى الروايه من حيث المعنى فمن وجوه:
- ٧٨٧ الخدشه الثانيه و جوابها
- ٧٨٧ الخدشه الثالثه و جوابها
- ٧٩٥ و مقا يحتج به للاصوليين صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج
- ٧٩٩ و قد يستدل على البراءه فى الشبهه الحكميه بالحديث الشريف:كلّ شىء فيه
- ٨٠٥ و قد يستدل بمرسله الصدوق:كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى
- ٨٠٧ و قد يتمسك للبراءه باستصحاب عدم ثبوت التكليف فى الأزل
- ٨١٠ بقى هنا أمران؛
- ٨١٠ الأول:فى الشبهه فى أصل الإلزام و التكليف الناشئه من اشتباه الأمور الخارجيه
- ٨١٦ الثانى:أصل عدم التذكيه
- ٨١٨ تتميم
- ٨٢٠ الموارد التى يكون الأصل الحاكم على البراءه موجودا
- ٨٢٢ المسأله الثانيه: فى الشكّ فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف و إمكان الاحتياط
- ٨٢٢ اشارة
- ٨٢٣ ما يستفاد من النقل مثل حديث الرفع و غيره
- ٨٢٨ كيفيه شمول حديث الرفع لاطراف العلم الاجمالي
- ٨٢٨ اشارة
- ٨٢٨ الأول:

- الوجه الثاني: التمسك باطلاق المادة : ٨٣٥
- الوجه الثالث: لإثبات الرخصه في أحدهما هو التمسك بالإطلاق و العموم الحالى ٨٣٨
- و ينبغى التنبيه على امور ٨٥١
- الأول: أن من شرائط تنجيز العلم الإجمالى أن تكون شرائط توجه الخطاب ٨٥١
- اشاره ٨٥١
- أولها: ما لو علم إجمالاً بأنه إما مكلف بالتكليف الفعلى الحالى أو بالتكليف ٨٥١
- و ثانيها: صورته الاضطرار إلى واحد معتين من الطرفين ٨٥٤
- و أما الاضطرار إلى واحد ٨٥٩
- و ثالثها: صورته خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء ٨٦٢
- الامر الثاني: لو تعقب العلم الإجمالى بالتفصيلى فله صور: ٨٦٩
- الاولى: أن يكون كلّ منهما بلا عنوان ٨٦٩
- الثانيه: أن يكون الإجمالى مع العنوان و التفصيلى بدونه ٨٦٩
- الثالثه: أن يكون متعلق العلم التفصيلى محتمل الحدوث ٨٦٩
- الامر الثالث: فى الشبهه الغير المحصوره ٨٨٤
- فصل فى الشك بين الأقل و الاكثر: ٨٨٧
- اشاره ٨٨٧
- مدعى الفائلين بالاشتغال ٨٨٧
- تقريب البراءه العقلية بوجهين ٨٩٠
- البراءه النقلية ٩٠٣
- بقى التنبيه على امور ٩٠٦
- الأول: إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير ٩٠٦
- الأمر الثاني: فى الشبهه الموضوعيّة بين الأقلّ و الأكثر ٩٠٨
- اشاره ٩٠٨
- وهم دفع ٩١٤
- الفرق بين المتعلق و الموضوع للحكم ٩١٥
- الحكم فى المسأله الماهوتيه ٩٢١

- الكلام في الشبهه الماهوتيه بحسب الروايات ٩٣٠
- الأمر الثالث: لو شك في الجزئيه من حيث عمومها لحال العمد و غيره ٩٣٢
- اشاره ٩٣٢
- قاعده لا تعاد ٩٣٧
- الأمر الرابع: لو شك بعد ثبوت أصل الجزئيه و الشرطيه في ثبوتها مطلقا حتى في حال ٩٤٦
- الأمر الخامس: إذا دار الأمر بين اعتبار وجود شيء بالجزئيه أو الشرطيه و بين اعتبار عدمه بالمانعيه أو القاطعيه ٩٥٣
- الأمر السادس في شرط اجراء البراءه ٩٥٦
- اشاره ٩٥٦
- وجوب التفقه في الدين و التعلم ٩٦٤
- الوجوب الطريقي ٩٦٧
- في الشرطين الآخرين لأصل البراءه ٩٦٨
- قاعدهلا ضرر ٩٧٣
- اشاره ٩٧٣
- المقام الأول: في بيان أنّ للقاعده احتمالين ٩٧٣
- و أما المقام الثاني: ظهور الثمره بين الاحتمالين في العقد الضرى ٩٧٥
- المقام الثالث: في بيان النسبه بين هذه القاعده و سائر الأدله. ٩٧٩
- ضابط الحكومه ٩٨٠
- الفرق بين التعارض و التزاحم ٩٨٣
- المسأله الثالثه: في دوران الامر بين المحذورين ٩٩٠
- الاستصحاب ٩٩٦
- تعريف الاستصحاب ٩٩٦
- إشكال على التعريف ٩٩٧
- اعتبار فعليته اليقين و الشك في الاستصحاب ٩٩٧
- تقسيمات الاستصحاب ١٠٠١
- مباحث مهمه في الاستصحاب ١٠٠١
- اشاره ١٠٠١

- ١٠٠٢ الامر الأول: هل الاستصحاب جار في ما إذا كان المستصحب حكماً ثابتاً بدليل العقل
- ١٠٠٨ الأمر الثاني: الاقوال في حجتيه الاستصحاب و عدم حجتيه و الادله على حجتيه
- ١٠٠٨ اشاره
- ١٠٠٨ الوجوه التي ذكرها الشيخ الانصاري لحجتيه الاستصحاب في الجملة و حجتيه في الشك في الرفع دون المقتضى
- ١٠١٢ الاستدلال بالاخبار على حجتيه الاستصحاب
- ١٠١٣ صحيحه زواره الاولى
- ١٠١٩ صحيحه زواره الثانيه
- ١٠٢٥ صحيحه زواره الثالثه
- ١٠٢٩ موثقه عمار
- ١٠٣٠ روايه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله في الخصال
- ١٠٣٢ إمكان الجمع بين القاعده و الاستصحاب في عباره واحده
- ١٠٣٥ مكاتبه على بن محمد القاساني
- ١٠٣٦ الروايات المؤيده الوارده في الموارد الخاضه
- ١٠٤١ الأمر الثالث: في الاستصحاب الكلى
- ١٠٥٥ الأمر الرابع: في استصحاب الزمان و الزمانى
- ١٠٦٢ الأمر الخامس: في الاستصحاب التعليقى
- ١٠٦٥ الأمر السادس: لا إشكال في جريان الاستصحاب في ما إذا كان المتيقن السابق المشكوك لا
- ١٠٦٥ اشاره
- ١٠٦٨ مناظره بعض أهل الكتاب
- ١٠٧١ الأمر السابع: في الاصل المثبت
- ١٠٧١ اشاره
- ١٠٧٧ تنبيه:
- ١٠٧٨ اتباع نظر العرف في المفهوم و تطبيقه على المصدق
- ١٠٧٩ بعض المقامات التي توهم كونها من موارد الاصول
- ١٠٨٤ الأمر الثامن: لا فرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك البقاء في جميع الأزمنه المتأخره أو
- ١٠٨٨ الأمر التاسع: في استصحاب حكم الخاص

- ١٠٨٨ اشاره
- ١٠٩٦ ذيل الأمر الثامن
- ١٠٩٨ الأمر العاشر: يعتبر في جريان الاستصحاب أمران:
- ١٠٩٨ اشاره
- ١٠٩٨ الأول: بقاء الموضوع،
- ١١٠٨ الثاني من شروط تحقق الاستصحاب أن يكون المكلف في حال الشك في
- ١١١١ قاعده التجاوز و الفراغ
- ١١١١ الروايات التي استدلت بها على القاعده
- ١١١١ روايه حريز بن عبد الله عن زراره عن ابي عبد الله عليه السلام
- ١١١١ روايه إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام
- ١١١١ روايه عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام
- ١١١٢ روايه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام
- ١١١٦ هل يمكن إرادته الأعمّ من قاعده التجاوز و قاعده الصحّه
- ١١١٩ المراد بالمحلّ الذي يعتبر التجاوز عنه
- ١١٢٠ هل الدخول في غير المشكوك معتبر في إجراء هذه القاعده
- ١١٢٢ حول روايه ابن أبي يعفور الوارده في باب الوضوء
- ١١٢٣ قاعده الشكّ بعد التجاوز تشمل الشروط
- ١١٢٤ قاعده أصله الصحّه
- ١١٢٦ تقديم أصله الصحّه على الاستصحاب
- ١١٣٣ الامر الحادى عشر: وجه تقديم الأمارات على الاستصحاب هو الحكومه
- ١١٣٣ اشاره
- ١١٤٣ في وجه تقديم الاستصحاب على ما عداه من سائر الاصول
- ١١٤٦ الأمر الثاني عشر: في تعارض الاستصحابين
- ١١٥٠ التعادل و الترجيح
- ١١٥٠ البحث في تعارض الدليلين:
- ١١٥٣ عدم تعقل الحكومه في اللبّيات

- ١١٥٨ مقتضى القاعده فى الخبرين المتكافئين
- ١١٦٣ الكلام فى الخبرين المتكافئين بالنظر الى الأخبار الوارده فى المقام
- ١١٦٦ و هاهنا امور ينبغى التنبيه عليها.
- ١١٦٦ بناء على التخيير هل يختص بالمجتهد ام يشمل المقلد
- ١١٦٧ بناء على التخيير هل هو ابتدائى او استمرارى
- ١١٦٩ هل يجب الترجيح بواسطه وجود المزيه فى أحد الخبرين
- ١١٦٩ أما الأمر الأول:
- ١١٦٩ اشاره
- ١١٧١ فى المتزاحمين
- ١١٧٦ الأدله التى أقاموها على الترجيح
- ١١٩٠ الامر الثانى: هل يقتصر فى الترجيح على المزايا المنصوصه
- ١١٩٠ اشاره
- ١١٩١ بناء على التعدى عن المنصوصات فهل يعتبر الظن الشخصى
- ١١٩٣ و ينبغى التنبيه على امور
- ١١٩٣ الأول: هل يشمل التخيير و الترجيح الأظهر و الظاهر و النص و الظاهر
- ١١٩٦ الامر الثانى: ما قيل لتشخيص الاظهر
- ١١٩٨ الامر الثالث: فى انقلاب النسبه
- ١٢٠٢ الامر الرابع: إذا صلح رفع اليد عن كل من ظهورى الدليلين المتنافيين بواسطه ظهور الآخر مع عدم أظهرته فى البين
- ١٢٠٤ الامر الخامس: لو بنينا فى المرجحات على التعدى
- ١٢٠٧ قاعده لا ضرر و الاستصحاب
- ١٢٠٧ اشاره
- ١٢٠٨ قاعده لا ضرر
- ١٢٠٨ فى احتمالات لا ضرر
- ١٢١٠ بيان نسبه القاعده مع سائر الأدله
- ١٢١٣ حكومه قاعده لا ضرر على قاعده الناس مسلطون
- ١٢١٥ دوران الضرر بين شخصين

- و ينبغي التنبيه على أمور ١٢١٨
- اشاره ١٢١٨
- الأول: ملاحظه الشيخ الانصارى على مسأله الضرر الدائر بين الشخصين ١٢١٨
- الثانى: فى اثبات خيار الغبن بقاعده لا ضرر ١٢١٨
- الثالث: النقص القيمي مصداق لضرر ام لا ١٢١٩
- الرابع: تخصيص الأكثر فى قاعده لا ضرر ١٢٢٠
- الاستصحاب ١٢٢١
- فى استصحاب الحكم المستفاد من العقل ١٢٢١
- فى حجته الاستصحاب فى كل من الشك فى المقتضى و الرفع ١٢٢٥
- فى ما يتعلّق بالصحيحه الثانيه ١٢٢٨
- فى ما يتعلّق بالصحيحه الثالثه ١٢٣٣
- فى موثقه عمار إذا شككت فابن على اليقين ١٢٣٧
- فى روايه الخصالمن كان على يقين فشكّالخب ١٢٣٧
- فى ما يتعلّق بموثقه عمار: كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر ١٢٣٨
- الاحكام الوضعيه ١٢٤٤
- فى ما يتعلّق باستصحاب الكلّى فى القسم الأول منه ١٢٥٣
- فى ما يتعلّق باستصحاب الكلّى فى القسم الثانى ١٢٥٤
- فى ما يتعلّق باستصحاب الكلّى فى القسم الثالث ١٢٥٩
- فى ما يتعلّق باستصحاب الزمان ١٢٦٣
- فى ما يتعلّق بالاستصحاب التعليقى ١٢٦٩
- فى ما يتعلّق بعدم حجته الأصل المثبت ١٢٧٢
- الإشاره إلى بعض الموارد التى توهم كونها من موارد الاصول ١٢٧٨
- اشاره ١٢٧٨
- أحدها: ما إذا نذر التصدق بدهم عند حياه الولد ١٢٧٨
- و منها الاستصحاب فى الموضوعات الخارجيه ١٢٨٤
- فى الفرق بين ما اذا اعتبر الطهاره قيذا للمصلى او قيذا للصلاه ١٢٨٦

- ١٢٨٧ فى ما يتعلّق باستصحاب تأخّر الحادث.
- ١٢٨٨ الاستصحاب فى صورته الجهل بتاريخ أحدهما و العلم بالآخر .
- ١٢٨٩ الفرق بين ما اذا كان أحد الحادثين معلوم التاريخ و بين مجهولى التاريخ
- ١٢٨٩ الاستصحاب فى مجهولى التاريخ
- ١٢٩٢ ملخّص الكلام فى مجهولى التاريخ
- ١٣٠٠ فى ما يتعلّق باستصحاب حكم الخاص .
- ١٣٠٨ فى ما يتعلّق بمسأله بقاء الموضوع فى الاستصحاب.
- ١٣١٤ فيما يتعلّق بتعيين معيار الوحده. -
- ١٣١٥ تنزيل الخطابات على المصاديق العرفيه
- ١٣١٨ ايضا فى ما يتعلّق بمسأله بقاء الموضوع فى الاستصحاب
- ١٣٢٩ أيضا فى استصحاب حكم الخاص
- ١٣٣٤ فى استصحاب تأخّر الحادثين
- ١٣٤٢ كلام صاحب الكفايه فى المقام
- ١٣٤٨ أيضا فى الاستصحاب التعليقى
- ١٣٤٩ تقدّم الاستصحاب التعليقى على التنجيزى للحكومته و الاشكال عليه
- ١٣٥٣ فى استصحاب الزمان و الزمانى
- ١٣٦٠ تنبيه: فى ما إذا شككنا فى امتداد وجوب فعل إلى أمد أو إلى أزيد منه و لم يكن فى الدليل إطلاق زمانى
- ١٣٦٤ فى حال الاستصحاب مع سائر القواعد
- ١٣٦٧ فى حال الاستصحاب مع القرعه
- ١٣٦٨ فى حاله مع اليد .
- ١٣٧٠ فى حاله مع الأمارات و الأدلّه الاجتهاديه،و يعتر عن الكلّ بالطرق
- ١٣٧٥ فى حاله مع سائر الاصول .
- ١٣٧٨ فى تعارض الاستصحابين:
- ١٣٨٩ فى قاعده اليقين
- ١٣٩٨ فى قاعده التجاوز
- ١٣٩٨ ذكر الأخبار الوارده فى القاعده

١٣٩٨	إشاره
١٣٩٨	المقام الأول: الظاهر من هذه الأخبار
١٤١٠	المقام الثاني: المراد بالمحلّ الذي يعتبر التجاوز عنه
١٤١٢	المقام الثالث: هل الدخول في الغير معتبر في الحكم بالمضى، أو يكفي مجرد التجاوز
١٤١٥	المقام الرابع: في الاشكال في اختصاص الموثقه بباب الوضوء
١٤١٩	المقام الخامس: في أنه هل يكفي الشرط المحرز بهذه القاعدة لمشروط آخر محلّه باق بالنسبه إليه أو لا
١٤٢٧	أصالة الصخه في فعل الغير
١٤٣٠	في تعارض الاستصحاب مع قاعده التجاوز
١٤٣٢	في تعارضه مع قاعده القرعه
١٤٣٤	في تعارضه مع اليد
١٤٣٧	في حاله مع الطرق الشرعيه الأعم من الأدله الاجتهاديه المعموله في الأحكام و الأمارات المعموله في
١٤٣٨	بيان ضابط الحكومه
١٤٤٥	في حال الاستصحاب مع سائر الاصول
١٤٥٠	التعليقات
١٤٧١	فهرست المطالب
١٤٨٤	تعريف مركز

اصول الفقه (آیت الله اراکی)

اشاره

سرشناسه: محمد علی ، اراکی

عنوان و نام پدیدآور: اصول الفقه / محمد علی اراکی

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق ۱۳۷۵

مشخصات ظاهری: ۲ج.

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

المجلد ۱

اشاره

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 و ٤-كتاب البيع.طبع فى مجلدين بقم

٥-كتاب الخيارات.طبع فى مجلد بقم

٦ و ٧-كتاب الطهاره.طبع فى مجلدين بقم

٨-الحاشيه على درر الاصول.طبعت مع الدرر بقم

٩-الحاشيه على عروه الوثقى.طبعت بقم

١٠-هذا الكتاب مع مجلده الثانى.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

المقدمه الاولى: فى حال الوضع و تقسيمه

اشاره

فى حال الوضع و تقسيمه»

لا- إشكال فى أن الألفاظ قبل الوضع لا- ارتباط بينها و بين المعانى و به يوجد الربط و العلقه، و هل هذه العلقه نظير علقه الزوجيه و الملكيه قابله للجعل الابتدائى، فكما يجعل الزوجيه و الملكيه بقول: زوّجت و ملكت بقصد الإنشاء، كذلك يجعل هذه العلقه بين اللفظ و المعنى بقول: وضعت، أو قول: هذا اسمه حسن بقصد الإنشاء؟.

الظاهر إمكان ذلك كما فى ذينك البابين، و تكون لهذه العلقه آثار، فكما أن من آثار الملكيه و الزوجيه إباحه التصرفات و الأفعال الخاصه، كذلك من آثار هذه العلقه أنه متى سمع اللفظ عن الواضع أو من يتبعه فعهدوه على تصوّر أصل المعنى يحكم بأنه أى اللاحظ تصوّر هذا المعنى فى ذهنه و قصد بهذا اللفظ إلقاؤه فى ذهن المخاطب، هذا.

ص: ٥

كما أنه من الممكن أيضا بمكان أن يختار الواضع في مقام الوضع طريقه اخرى و هي أن يتعهد و يلتزم أنه متى أراد تفهيم هذا المعنى تلفظ بهذه الكلمه، فإنه حينئذ نظير سائر الالتزامات، كالالتزام بأنه متى أراد الشاى يتنحج، فإنه يوجب حكم السامع كلما سمع منه التنحج بأنه أراد الشاى.

فكذا يوجب فى المقام الحكم بأنه أراد تفهيم المعنى المذكور، و الذى يطلب بالوضع و يكون ثمره له هذا المعنى، أعنى إسناد المخاطب الإراده إلى المتكلم و إلا- فانتقاش المعنى التصورى، فلا يختص بالوضع، بل يحصل بقول: وضعت هذه الكلمه لهذا المعنى، فإنه يوجب تذكر السامع متى سمع اللفظه و خطور المعنى بباله.

ثم الكاشف عن هذا التعهد قد يكون تصريح الواضع، و قد يكون كثره استعماله اللفظ و نصبه القرينه على إرادته الخاص.

و قد حاول شيخنا الاستاد دام علاه انحصار الطريق فى الثانى ببيان أن الانتقاش ليس ثمره الوضع كما عرفت، و إسناد الإراده أيضا ما لم يكن تعهد كيف يجوز، و إذا لم يكن الأثر متمشيا من نفس ذات العمل أعنى قول: وضعت بقصد الإنشاء الخالى عن التعهد فلا يمكن أن يقال: فعله بقصد ترتب هذه النتيجة عليه يوجب ترتبها، فإن غاية الشىء لا بد من ترتبها على نفسه مع قطع النظر عن قصد القاصد إياه لأجل تلك الغايه.

و هذا بخلاف التعهد، فإن ترتب المتعهد به على الشىء المتعهد عند حصوله أمر واقع بحكم الوجدان هذا.

و لكن استشكل عليه بعض حضار مجلس بحثه الشريف بأنه كما أن الزوجيه لها آثار عرفا و شرعا، كذلك علاقه اللفظ و المعنى أيضا لها آثار و هي الحكم بترتب الإراده عند التلفظ، فجعل المنشأ موجب لترتب هذا الأثر عليه قهرا.

ثم إنَّ الملحوظ حال الوضع قد يكون معنى عامًا، وقد يكون معنى خاصًا و على كل تقدير قد يكون الموضوع له نفس ذلك المعنى العامّ أو الخاصّ، وقد يكون أمرًا آخر صار ذلك المعنى آله و واسطه للحاظه، فالأول يسمّى بالوضع العامّ و الموضوع له العام، و الثانى بالوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ، و الثالث بالوضع العام و الموضوع له الخاصّ، و الرابع بالوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ.

لا- إشكال فى الأولين، و أمّا الثالث فقد... المحقّق الخراسانى قدّس سرّه كون العامّ وجها و مرآتا للأفراد، بحيث يلاحظ المتكلم الجزئيات بنفس ملاحظه العامّ لا أن يكون هنا لحاظ آخر متعلّق بالجزئيات متعقّب للحاظ العامّ، و قد منع منه شيخنا الاستاد دام علاه فى مجلس بحثه الشريف مستدلا بأنّ العامّ مغاير للأفراد فى عالم الذهن و التحليل و إن كانا متّحدين فى عالم الخارج.

و لا يخفى أنّ الوضع أيضا بإزاء الموجود فى الذهن، و صورته الزيد عند التعرّيه عن كلا الوجودين و عن العدم مغاير مع صورته الإنسان كذلك، و حينئذ كيف يمكن لحاظ أحد المتباينين بلحاظ المباين الآخر، و هل هذا إلاّ الخلف فى بينونتهما؟

فالحقّ أن يقال: إنّ للجزئيات ملا-حظتين: الأولى ملا-حظه صورته الزيد بتفصيليّتها، و الا-خرى ملاحظتها، لكن بيركه مفهوم الإنسان، بمعنى أنا نجعل الإنسان معيارا و ضابطا، بأن نلاحظه بما هو هذا المفهوم ثمّ نشير إلى كلّ ما هو فرد و مصداق مندرج تحت هذا المفهوم، فحينئذ قد لاحظنا الزيد و العمرو و البكر إلى آخر الأفراد، لكن بوجه إجمالىّ ليس هو مفهوم الإنسان، بل هو كلّ ما هو مندرج تحت هذا المفهوم.

و على هذا فمثل ذلك متأتّ في جانب الجزئى و الخاصّ أيضا، فإنّه يقال: إنّ العامّ تاره تلاحظ تفصيلا و اخرى تلاحظ بوجه إجمالى، مثل أن نرى شخصا و لم نفهم ما نوعه المندرج هو تحته، بحيث لو رأينا فردا آخر نحكم بأنّه جزئى لذلك النوع أيضا، و لكن نعلم إجمالا أنّ له نوعا، فنضع اللفظ بإزاء ذلك النوع، فصار آله المعرفه هو الخاص، و الموضوع له هو العامّ.

و كذلك لو رأينا شبعا من البعيد و لم نعلم أنّه إنسان أو بقر أو جاموس أو غير ذلك، فحينئذ عند تجريده عن الخصوصيّات الفرديّه، يحصل عندنا صورته إجماليّه هو ما يكون نوعا لهذا، فالتجريد فى مثل الزيد و العمر و اشباههما من الأفراد المعلومه النوع يوجب ملاحظه النوع تفصيلا، و فى مثل الشبح و الجزئى الغير المعلوم نوعه يوجب ملاحظته إجمالا، و ليس آله المعرفه لذلك النوع إلاّ الجزئى، كما كان آله المعرفه للجزئى فى الفرض السابق هو الكلّى، أعنى ما هو فرد لهذا.

ثمّ على فرض القول بأنّ العامّ فى الفرض السابق وجه و مرآه للأفراد نقول بإمكان مثله فى هذا الفرض أيضا؛ فإنّ جهه وجهيه العامّ للأفراد ليس إلاّ الاتّحاد الخارجى، و هو مشترك فى ما بين الطرفين، فكما يمكن جعل ذلك المتّحد مرآتا لهذا المتّحد، بملاك الاتّحاد، كذلك يمكن العكس أيضا بعين تلك الجهه، و عدم إمكان انفكاك المقسم عن القسم و الطبيعى عن أفرادها، و على هذا فالحقّ إمكان كلا القسمين الأخيرين، كما قوّاه الميرزا الرشتى طاب ثراه، و إن أنكره عليه المحقّق الخراسانى طاب ثراه فى الكفايه.

فى المعنى الحرفى

ثم نقول: إنّ المعنى الحرفى ما يكون نحو تعقله فى الذهن نحو تحقّق العرض فى الخارج، فالعرض لو تلبس بالوجود الخارجى فلا محاله يكون و بالغير و كلاً عليه و متّكيا عليه و طفيلا له، و يكون هذا الغير متخصّصا به، فالقيام فى الخارج صار كلاً على

زيد و طفيلًا له و الزيد صار ذا تخصّص به حيث إنّه ليس راكعا و جالسا و ساجدا و نائما و غير ذلك بل قائم، و ليس حاله حال الأجزاء الذهنيه، فإنّ كلّ واحد منها منحاز عن كلّ واحد من أجزاء الجسم، لكن لشده الامتزاج يشتهب الأمر على الحاسه، فيرى الأوّل كأنه كلّ على الثاني.

و أمّا أنّ العرض و المحلّ و جودان أو وجود واحد، فنقول: لا- شك أنّ العرض ليس وجودا ضعيفا كان حملا على وجود قوّى كالشخص العاجز عن المشى الراكب على ظهر القادر عليه، و بعبارة أخرى نحو احتياج العرض بالمحلّ ليس نحو احتياج الجسم بالحيّز، و من هنا يمكن الخدشه في تعريفه بقولهم؛ إنّ العرض وجود في الموضوع، بل العرض كيف و طور لوجود المحلّ فهما و إن كانا عند العقل شيئين، لكن في الخارج أحاط بهما وجود واحد، نظير ماء الحوض، فإنّه عند العقل ينحلّ إلى أشياء متكثره، لكن أحاط بها في الخارج وجود واحد و مرتبه خاصّه من الوجود.

و الحاصل أنّ العرض أمر له النفس الأمريّه و الواقعيه و الصدق و الكذب و إن لم يكن له وجود على حده.

فان قلت: ما الفرق بين النفس الأمريّه و الوجود؟

قلت: النفس الامريه شيء نقول به من باب ضيق الخناق في الموارد التي لا مسرح فيها للوجود كما في الإمكان و الامتناع.

فكذا المعنى الحرفي أيضا كلّ على المعنى الاسمي و طفيل له في كيفية تعقله في الذهن و هو يكون متخصّصا في الذهن بالمعنى الحرفي. و الحقّ أنّه يتصوّر العموم في معنى الحروف و ضعا و استعمالا كما يتصوّر في معاني ألفاظ المصادر التي بمعناها بلا فرق. و توضيحه: أنّه لا شك أنّ الجوامع كلّها منتزعه عن الخارجيات، و لا شك أنّ السير الخارجي من البصره مثلا إذا حلّته و جزّيته بنظر العقل حصل عندك ثلاثه أشياء:

الأول السير، والثاني البصره، والثالث خصوصيته كون السير مبتدأ من البصره، وهذا الثالث يمكن لحاظه بنحوين:

الأول أن يلحظ و يتعلّق مستقلا و من حيث هو على عكسه فى الخارج، إذ هو فى الخارج عاجز محتاج إلى المتعلّق و هو السير مندك فيه، و فى الذهن تامّ مستغن عن غيره بحيث يكون لحاظ المتعلّق معه وضع شىء فى جنبه.

الثانى أن يلحظ على طبق وجوده الخارجى حذو النعل بالنعل فكما أنّه فى الخارج محتاج إلى المتعلّق و موجود ببركه وجوده، فكذا يتعلّق فى الذهن محتاجا إلى متعلّق خاصّ و ببركه تعقله، و لا- شك أنّ هذا أعنى كونه محتاجا فى التعقل إلى المتعلّق الخاصّ لا يوجب أن يكون لهذا المتعلّق الخاصّ دخلا فى حقيقته و معناه أصلا بل هو مقدّمه لتعقله خارج عن حقيقته.

ألا- ترى أنّ مفهوم الضرب لكونه عرضا يفتقر فى الوجود الخارجى إلى شخص زيد مثلا، و مع ذلك لا يكون لزيد فى معناه دخل أصلا، فإذا لا- فرق بين الملحوظين بهذين اللحاظين إلّا فى مجرد كيفية اللحاظ، حيث إنّ فى الأول بنحو الاستقلال على عكس الخارج، و فى الثانى بنحو العجز و الافتقار على طبقه، و لا- يعقل أنّ معنى واحد بمجرد أن يختلف كيفيه لحاظه يختلف حاله فى الجزئيه و الكليه.

فكما أنّ الملحوظ بالنحو الأول كلّى جامع للابتداءات الخارجيه العاجزه، فكذا الملحوظ بالنحو الثانى أيضا كلّى جامع لتلك الأفراد بعينها من دون أن يكون دائرته أضيق من الأول أصلا. غايه الأمر أنّ الأول جامع مستقلّ للأفراد العاجزه و الثانى جامع عاجز للأفراد و العاجزه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: وضع لفظ «الابتداء» للجامع بالنحو الأول و لفظه «من» للجامع بالنحو الثانى، و إذا فلا فرق بينهما فى عموم الوضع و الموضوع له.

نعم بينهما فرق في كَيْفِيَّةِ الوَضْعِ، ففي الأَوَّلِ لَمَّا يُمْكِنُ الإِشَارَةُ إِلَى نَفْسِ المَعْنَى فلهذا لا يَحْتَاجُ فِي مَقَامِ الوَضْعِ إِلَى الوَجْهِ، بل يشار إلى نَفْسِهِ، و في الثَّانِي لَمَّا لَمْ يُمْكِنِ الإِشَارَةُ إِلَى نَفْسِ المَعْنَى، ضَرُورُهُ مَنَافَاةُ الإِشَارَةِ لِمَا هُوَ عَلَيْهِ مِنْ وَصْفِ العِجْزِ وَ الِافْتِقَارِ، فلهذا لا بَدَّ أَنْ يَنْتَرِعَ مِنْهُ فِي مَقَامِ الوَضْعِ إِجْمَالًا وَ يَجْعَلُ هَذَا الإِجْمَالُ وَجْهًا لَهُ وَ عِبَارَةً عَنْهُ، بِحَيْثُ يَكُونُ الفَرْقُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الجَامِعِ الَّذِي هُوَ المَوْضُوعُ لَهُ بِالإِجْمَالِ وَ التَّفْصِيلِ.

و ذلك كَمَفْهُومِ الإِبْتِدَاءِ المَحْتَاجِ فِي التَّعَقُّلِ إِلَى المَتَعَلِّقِ. وَ لا يَلِزَمُ اتِّفَاقُ الحَاكِي وَ المَحْكِي فِي جَمِيعِ الجِهَاتِ. فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الأَوَّلُ مَعْنَى اسْمِيًّا وَ الثَّانِي مَعْنَى حَرْفِيًّا كَمَا فِي المَقَامِ، كَمَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الأَوَّلُ كَلِمِيًّا وَ الثَّانِي جُزْئِيًّا كَمَا فِي مَفْهُومِ لَفْظِ الجُزْئِيِّ وَ مَحْكِيَّةِ.

وَ حِينَئِذٍ فَإِنْ أُرِيدَ مِنَ الخُصُوصِيَّةِ فِي مَعْنَى «مِنْ» خُصُوصِيَّةً بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَعْنَى لَفْظِ الإِبْتِدَاءِ فَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُمَا مَفْهُومَانِ مُتَبَايِنَانِ، حَيْثُ إِنَّ الأَوَّلَ مُسْتَقَلٌّ بِالْحَاضِرِ، وَ الثَّانِي مُفْتَقِرٌ فِيهِ إِلَى الغَيْرِ، وَ إِنْ أُرِيدَ الخُصُوصِيَّةُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَقْسَمِ القَسْمِينَ وَ هُوَ المَعْنَى المَجْرَدُ عَنِ الكَيْفِيَّةِ الَّذِي لَمْ يَوْضَعْ لَهُ لَفْظٌ فَهِيَ غَيْرُ مُخْتَصَّةٍ بِمَعْنَى «مِنْ» لِجُرْيَانِهَا فِي مَعْنَى لَفْظِ «الإِبْتِدَاءِ» أَيْضًا، ضَرُورُهُ أَحْصِيَّةُ القَسْمِ عَنِ المَقْسَمِ. وَ أَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الخَارِجِ فَقَدْ عَرَفْتَ تَصَادُقَهُمَا عَلَى طَائِفَةٍ وَاحِدَةٍ مِنَ الخَارِجِيَّاتِ.

فان قلت: كيف وقد استعمل لفظه «من» في قولك: «سرت من البصره» في الابتداء الخاص بإضافته إلى السير الخاص.

قلت: لا - شك أن المستعمل فيه للفظه «من» في جميع الموارد معنى واحد كلي، وهو ما وضعه الواضع له، وهو أصل الابتداء العاجز، و من لوازم هذا المعنى أنك أي معنى فعل أو شبهه قُربت منه و رُكبت معه يتقيد به و تصير خصوصيته طارئه عليه،

لكن قد عرفت أنّ هذا المعنى المتعلّق لا ربط له بحقيقته معنى «من» و له دالٌّ آخر فكلٌّ من الدوالّ قد استعمل في معناه الموضوع له، فماده سرت قد استعملت في مفهوم السير و هيئته في الاتّحاد الخارجى و لفظه «من» فى مطلق المبدئيه العاجزه، و الخصوصيه إنّما حصلت من تركّب هذه المعانى، كما أنّ لفظ «الرقبه» فى قولك: رقبه مؤمنه قد استعملت فى مطلق الرقبه، و المؤمنه فى مطلق المؤمنه، و الخصوصيه إنّما حصلت من انضمامها.

فإن قلت: موضوعيه الجامع المحكى لمفهوم الابتداء المحتاج فى التعقّل إلى المتعلّق هو موضوعيه الفرد الخاصّ الموجود فى قولك: «سرت من البصره» على أن يكون القيد خارجا و التقيد داخلا لصدق ذلك العنوان عليه و اتّحاده معه.

قلت: حكم الموضوعيه لا تسرى من الجامع إلى أفرادها، ألا ترى أنّ مفهوم الحيوان الناطق موضوع له للفظ الإنسان مع عدم كون أفرادها كذلك.

فإن قلت: إنّ التبادر يقضى بأن معنى «من» هو خصوصيات الابتداء.

قلت: من المعلوم بالوجدان أنّ معنى «من» لا- يتفاوت بتفاوت التراكيب، و أنّه معنى كلّى، و إن كنت شاكّا فى ذلك فاخبرنى عن كلمه «من» فى قولك: «من البصره سرت» قبل التلّفظ بلفظ «البصره» هل تفيد معنى عند العرف أو لا؟ و إن أفاد فهل هو إلّا مطلق المبدئيه العاجزه الناقصه؟

الشبهه الثانيه: إنّّه لا شك أن المعانى الحرفيه آلات للحاظ حال متعلقاتها و لازم ذلك كونها مقيدّه باللحاظ، و هو الوجود ذهنى و مأخوذيته فى حقيقتها، و الماهيه إذا أخذت مع الوجود ذهنيًا كان أو خارجيًا تصير جزئيًا حقيقيًا فمعنى «من» مثلًا على هذا يتعدّد بتعدّد اللحاظ، و لو كان متعلّقه فيهما شيئًا واحدًا ضروره تعدّد المقيد بما هو مقيد بتعدّد قيده.

الجواب: أنه لا- شك أن المفاهيم لا ظرف لها واقعا سوى الذهن، ضروره أنه ليس لنا علم وراء عالم الذهن، والخارج يكون هو عالم المفاهيم، ولا شك أنّ الذهني بما هو ذهني مباين للخارجي، فلا ينطبق عليه، فصدق المفاهيم على الخارجيات لا يمكن إلاّ بعد تعريفها عن الوجود الذهني وإلغاء هذا الوصف عنها، كما هو الحال فيها في النظره الاولى، فإنّ الناظر بهذه النظره لا يلتفت إلى جهه كونها في ذهنه، بل يتخيّلها أشياء أجنبيّه غير مرتبطه بعالمي الذهن والخارج، ويشير إليها ويعبر عن هذا العالم الذي يتخيل في النظره الاولى بظرف التقرّر وإنّما يلتفت إلى ذلك شخص آخر يطّلع على حاله أو هو بعد انصرافه عن هذه النظره و تلبسه بالنظره الثانيه.

فالمفاهيم مع كونها واقعا متّصفه بالوجود الذهني إذا صرف النظر عن هذه الصفه الكائنه فيها واقعا ينطبق على الخارجيات، و كما لا- بدّ من تعريفه المفاهيم عن هذه الصفه كذلك لا بدّ من تعريفها عن صفاتها الخاصّه بوجودها الذهني الغير الكائنه فيها في الخارج كصفه التجريد أعني كون المفهوم معرّي عن جميع الخصوصيات الخارجيه بحيث بقي وحده و منفردا، فإنّ من المعلوم أنّ المفهوم لا- يتلبس بهذه الصفه في الخارج وإنّما يتلبس به في الذهن، ولهذا لو لوحظ معها يباين الخارجيات، فالمفاهيم مع كونها واقعا بهذه الصفات إذا صرف النظر عن هذه الصفات الكائنه فيها واقعا ينطبق على الخارجيات.

فانقدح بذلك أنّ مفهوم «من» مثلا كسائر المفاهيم بلا فرق في أنّه بعد التعريف المذكوره يصير كلياً صادقا على الكثيرين، مع أن واقعه موجود ذهني، فحاله في ذلك حال مفهوم لفظ «الابتداء» بعينه بل ابتلاء الثاني أشدّ من الأول بالذهن، حيث إنّ على ما عرفت متّصف في الذهن بوصف الاستقلال المضادّ لما في الخارج من وصف الاندكاك و الافتقار، فهو مضافا إلى التجريد عن الوجود الذهني يحتاج

إلى التجريد عن هذه الصفه أيضا حتى ينطبق على الخارجيات. و أما مفهوم «من» فهو مشابه للخارج فى وصف الاندكاك، فلا يحتاج إلى أزيد من التجريد عن الوجود الذهنى.

هذا كله هو الكلام فيما كان من المعانى الحرفيه من قبيل التصوريّات و اما الكلام فيما كان منها من قبيل الانشائيّات.

فاعلم أنّ الطلب مثلا كلّما وجد فى الخارج فلا محاله يكون محفوفًا بالخصوصيّات كخصوصيه الزمان الخاصّ و المكان الخاصّ و المتعلّق و الطالب الخاصّ و المطلوب منه الخاصّ إلى غير ذلك، و لا شك أنّ شيئا من هذه الخصوصيات لا دخل له فى حقيقه الطلب أصلا فهيهئه الأمر موضوعه لحقيقه وجود الطلب فقط و الخصوصيّات التى يتلبس الطلب بها فى الخارج خارجه عن معناها.

توضيح ذلك أنّ الطبيعه منفكّه عن الخصوصيات الفرديه لا- يوجد فى الخارج أبدا فهى مقرونه فى الخارج أبدا بتلك الخصوصيات و لا شك أنّ حال تلك الخصوصيات حال أصل الطبيعه فى عدم دخل شىء من الوجود و العدم فى حقيقتها، و لهذا يصحّ زيد موجود و زيد معدوم مثلا، فالوجود إذا أضيف إلى الطبيعه فى الخارج فلا محاله يكون له إضافتان إضافه إلى أصل الطبيعه و إضافه إلى الخصوصيات الفرديه ففىما نحن فيه قد الغى جهه إضافته إلى الخصوصيات و وضع اللفظ له بلحاظ اضافته إلى أصل الطبيعه، فنقول: إنّ وجود أصل الطلب بل كل طبيعه كلى صادق على الكثيرين.

توضيحه أنّ تعدّد أفراد طبيعه واحده كما لا يكون من قبل تخالفها فى العوارض الشّخصيه ضروره أنّ فرض تشاكلها فى جميع تلك العوارض لا يوجب رفع التعدد عمّا بينها، كذلك لا يكون من قبل وجود أصل تلك الطبيعه؛ اذ لو فرض

عدم بقاء شيء سوى وجود أصل تلك الطبيعة بلا زياده شيء عليه لما كان تعدد في البين بالبديهه و إنما هذا التعدد من قبل أمر آخر لا يعلمه إلا الله تعالى، فوجود أصل الطبيعة أمر وحداني لا يقبل التعدد و يقبل الصدق على الكثيرين و لفظه «هذا» مثلا موضوعه لحقيقه وجود الإشاره إلى المفرد المذكور، لكن حيث إن الإشاره تقتضى مقطعا خاصا معينا ذهنيًا أو خارجيًا فلهذا تقع الإشاره بهذا إلى المفرد المذكور الخاص أبدا، لا ان يكون للخصوصيات دخل في معنى هذا بحيث لو امكن الإشاره الى كلى المفرد المذكور بكليته لكانت معنى هذا.

و بالجمله فالشبهه في جزئيه هذه المعاني هي ان المعاني الانشائية وجودات خارجيه و الوجود الخارجى لا يكون إلا جزئيا، و الجواب أن الوجدان شاهد قطعى بأن الوجودات الخارجيه بينها قدر مشترك و هو صرف الوجود، و ليست أشياء متباينه بالكنهه، لا جامع لها أصلا بحيث كان اطلاق لفظ الوجود عليها اطلاقا للفظ المشترك على معانيه، و هذا الجامع معروض للكثيره في قولنا: الخبز كثير و الماء كثير مثلا، ضروره أن كل فرد فرد لا يكون معروضا له، و كذا مجموع الأفراد، و من المعلوم أن هذا الوصف له نفس أمریه و يكون صدقا في مورد و كذبا في آخر.

و ايضا لو علمت إجمالا بوجود زيد أو عمرو فكلّ منهما مشكوك الوجود، فلو لم يكن بينهما جامع الوجود فما يكون متعلق عملك، و لا شك أن كل طلب خارجى له خصوصيات خارجه عن حقيقته، و المدعى أنه يمكن أن يلغى الواضع تلك الخصوصيات و ينظر إلى نفس الطلب المجرد و يضع الهيئه للطلب المجرد، و هذا المفهوم أعنى صرف الوجود يشترك مع الماهيه في أن كلاهما جامع ينتزعه العقل من الخارجيات و يجزّده عن الخصوصيه و يكون وضع اللفظ يازائهما في حال التجريد، و يفارقها في أن الخارج ظرف لوجود الماهيه و ظرف لنفس الوجود لا

لوجوده و إلاّ تسلسل، و في أنّ الماهيه لكونها معرّاتا عن الوجود بقسميه، و العدم تحصل و توجد في الذهن، و الوجود ليس ظرفه إلاّ الخارج و إلاّ انقلب الذهن خارجا، و إنّما يمكن تعقلّ صورته الوجود في مقام أخذ الجامع من الوجودات الخارجيه.

فان قلت: إذا كان وجود الطلب أو النداء أو الاشارة موضوعا له للألفاظ الخاصّه في حال التجريد، و المفروض أنّ المفهوم في حال التجريد يباين الخارجيات فيلزم أن لا تكون الخارجيات موضوعا لها، و هو خلاف الفرض.

قلت: وصف التجريد ثابت واقعا غير ملحوظ حين الوضع.

فان قلت: لم لا يتسرّى من الجامع وصف كونه موضوعا له إلى الفرد.

قلت: من الأعراض ما يعرض على المحلّ بدون توسط الذهن، فان كان معروضه الجامع يتسرّى منه إلى الفرد لاتّحاده معه بحيث لا- ميز بينهما أصلا، و ذلك كما في حراره النار، فصار الفرد الخارجى من النار حارا لاتّحاد الجامع معه، و منها ما يعرض على الجامع بتوسط الذهن و هو لا يتسرّى إلى الفرد، و سرّه أنّ الجامع إنّما يكون معروضا له في الذهن في حال التجريد، و هو في هذا الحال مباين للفرد و محسوب معه اثنين، و لهذا يصحّ حمله عليه، و مقتضى الاثنيّيه فقدان كلّ ما وجدته الآخر و ذلك كما في اختصاص وصف الموضوعيه في قولك «زيد انسان» بزيد، و المحموليه بالانسان و من المعلوم أنّ منشأته ليس إلاّ اثنيّيتهما و كذا وصف الكلّيه، و من ذلك كون الجامع موضوعا له للفظ.

و بالجمله فكّلّ عرض كان عارضا على الجامع على تقدير التجريد فهو لا يتسرّى إلى الفرد لمكان بينونه بينهما، و ما في الكفايه موافق لما ذكرنا في المدعى و هو كون كلّ من الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه عاما، إلاّ أنّ توجيهه على ما

يوجد منها هو أنّ كلمه «من» مثلا موضوعه لعين ما وضع له لفظ الابتداء و الوضع مقدّمه للاستعمال و الاستعمال متأخر رتبه عن الوضع و عباره عن تعقّل المعنى مع التلفظ فالواضع قد اشترط بعد وضع «من» أن لا يستعمل فى معناه إلاّ بتعقّله آله للغير، و فى لفظ الابتداء أن لا يستعمل فى معناه إلاّ بتعقّله مستقلا، فاللحاظ التبعى أو الاستقلالى كيفيه للاستعمال أجنبى عن المعنى.

و أما على ما ذكرنا فهما موضوعان لمفهومين متباينين، و تعدّد المفهوم إنّما هو بتعدّده فى التعقّل فى الذهن، و هذا سالم عمّا يرد على الأول من أنّا نتبع الواضع فى أصل الوضع و لا نتبعه فى الشرط.

فى الإنشاء و الإخبار

ثمّ إنّ فى الكفايه بعد هذا بلا فصل كلاما حاصله، أنّ حال الإخباريه و الإنشائيه حال اللحاظ الاستقلالى و التبعى فى كونهما من كفيات الاستعمال فتكونان متأخرتين رتبه عن ذات المعنى، فالمعنى المستعمل فيه فى القضيتين الإخباريه و الإنشائيه متحد إمّا من حيث شخص المفهوم و ذلك فيما اذا اتّحد الموادّ كما فى اضرب و أطلب منك الضرب، حيث إنّ الموضوع له فيهما هو مفهوم الطلب إلاّ- أنّه اشترط فى وضع الثانى أن يكون الاستعمال بطور قصد الحكايه عن ثبوت المعنى فى موطنه، و فى وضع الأول أن يكون بنحو قصد التحقّق و الوقوع، و إمّا من حيث سنخه أعنى الكليه و العموم، و ذلك فيما إذا اختلفت الموادّ كما فى زيد قائم، و اضرب، حيث إنّ الموضوع له فيهما عامّ و هو مفهوم قيام زيد فى الاول و مفهوم طلب الضرب فى الثانى، و الشرط كالسابق.

و كيف كان فهذا مشتمل على دعاو ثلاثه فى كلّ منها إشكال، الاولى: أنّ حيث الإخباريه و الإنشائيه خارجتان عن ذات المعنى و متأخرتان رتبه عنه، و الثانيه:

أنّ الخبر عباره عن الحكايه عن ثبوت المعنى فى موطنه و هو إمّا الخارج كما فى زيد

قائم و أمثاله و إمّا الذهن كما في «اطلب» و «اعلم» الإخباريين و أمثالهما، الثالثه:

أنّ المعانى الإنشائية يوجد و يتحقّق باللفظ مع القصد.

أمّا الإشكال فى الاولى فهو أنّه لا شك أنّ موادّ مفردات القضايا الخبريّة كلّ واحد منها دالّ على سهمه من المعنى، فلو كانت الحكاياه عن ثبوت المعنى خارجه عن ذات المعنى بقى الهيئه بلا معنى، و الحال أنّ لها وضعا نوعيا باتفاق القائل المذكور، مثلا فى قولنا: أطلب منك الضرب مفادات أربعة، مفاد مادّه الطلب، و مفاد ضمير المتكلم، و مفاد منك، و مفاد الضرب، و كلّ من هذه الألفاظ تدلّ على مفاده، و ليس هنا شىء آخر غير الحكاياه المذكوره حتّى يكون هو مفاد الهيئه.

و أمّا الاشكال فى الثانيه فهو أنّ مجرّد الحكاياه عن ثبوت المعنى فى موطنه ليس فارقا بين الجمل الخبريّة و غيرها من النسب الناقصه؛ ضروره أنّ زيد قائم و زيد القائم مشتركان فى الحكاياه عن ثبوت القيام لزيد؛ بداهه أنّ الثانى ليس مهملا و بلا معنى، و لا زياده للأوّل عليه لا لفظا و لا معنى.

أمّا الإشكال فى الثالثه فهو أنّه لا سنخيه بين اللفظ و المعنى قبل الوضع بحسب الذات حتّى يكون علّه له، و إنّما شأن اللفظ أن يكون كاشفا و أماره للمعنى بحسب تعهيد الواضع، و العلّيه أمر واقعى لا يقبل الجعل، نعم بالنسبه إلى العنوان الثانوى للحكاياه و هو إلقاء المعنى فى ذهن السامع يكون اللفظ موجدا و علّه.

و الحقّ أنّ فى نفس المتكلم بالقضيّه الخبريّة تجزّما و هو عباره عن عقد القلب و البناء على تحقّق النسبه بين محمول القضيّه و موضوعها و هو أمر غير الاعتقاد و يجتمع مع الشكّ و القطع بالخلاف، و الرابطه أعنى الهيئه فى العربيّه و (است و نيست) فى الفارسيّه موضوعه أماره على هذه الحاله النفسائيه، و هذا هو المراد بقيد التمام الذى هو الفارق بين القضايا الخبريّة و النسب الناقصه، حيث إنّ المتكلم بالقضيّه

الخبريّه زياده على إلقاء الموضوع و المحمول و النسبه قد جعل نفسه أيضا في قيد السامع، فيستريح السامع من جهته و يتتبع بنفسه الخارج؛ فإن وجد مطابقا لقوله صدقه و يتخلص هو من قيده، و إن وجده مخالفا له كذبه و يقع هو في قيد ملامته، و هذا بخلاف النسب الناقصه؛ فإن المتكلم بها في راحه و ليس في قيد و لو بأن قال:

الزيد المتحقق الثابت قيامه في الخارج بلا شك و لا شبهه؛ إذ له أن يقول بعد ذلك:

ليس بموجود.

ثم كما أن الاعتقاد طريق للواقع و حكاية عنه لمن ظفر به بوسيله من يعتقده كذلك هذا التجزم الذي كشف عنه الرابطه أيضا حاك عن شيئين، الأول أن اعتقاد المخبر على طبق خبره، و الثاني أن الواقع كذلك، و اسناد الكذب إلى المنافقين في قوله تعالى: «وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ كَاذِبُونَ» باعتبار الحكايه عن الاعتقاد لا الواقع.

و هذا مراد من قال بأن أجزاء القضية أربعه و جعل الرابع هو الوقوع في القضية المثبتة و اللاوقوع في القضية المنفيّه؛ فإن من الظاهر أن الوقوع و اللاوقوع الخارجيين غير قابلين لجزئيه القضية، فالمراد هو التجزم بالوقوع أو باللاوقوع، و من قال بأنها ثلاثه أراد أن التجزم كيفيه للنسبه لا أن منها نسبه ثم تعلق بها جزم، فليس هنا شيان، بل شيء واحد و هو النسبه التجزميه الوقوعيه أو اللاوقوعيه.

و الفرق بين مفردات القضية الخبريّه و هيئتها أن الاولى موضوعه أماره للذات المقرّره المعزّاه عن الوجود و العدم، و الثانيه موضوعه أماره لهذه الحاله الموجوده فعلا في النفس بحيث لو لم يكن موجوده حين التكلم كان الرابط مهمله و غير مستعمله في معنى أصلا، كما أنه لو كانت موجوده حين التكلم بالنسبه الناقصه كانت موضوعه في غير محلّه، نظير إرادته المعنى الإنشائي حين التكلم بالخبر.

و أما الإنشاءات فهي مشتركه مع الإخبار في أنها ليست موجوده للمعنى، و لكنّها

تحكى عن حاله موجوده فى النفس فعلا، و الفرق بينهما أنّ هذه الحاله حكاية عن ثبوت نسبه قضيتها فى الاخبار و لا يكون حكاية عن ثبوت نسبه قضيتها مع إمكان أن يكون حكاية عن شىء آخر فى الإنشاءات، مثلا- هيئه اضرب أماره على الإراده النفسائيه، و هذه الإراده ليس سنخها الحكاياه عن ثبوت نسبه الضرب إلى المخاطب فى الخارج كالتحريم فى قولنا: ضربت، بل سنخها العليه و الاقتضاء لحصول هذه النسبه، ضروره أنّ الإراده الأمرية مع انقياد العبد و تمكنه عله تامة لحصول الفعل فى الخارج، نعم يكون حكاية عن ثبوت المنفعه فى الضرب مثلا، فلو كان المتكلم بصيغه الأمر غير مرید للفعل كانت الصيغه مهمله غير مستعمله فى معنى أصلا.

دفع إشكال: الإراده عباره عن البناء القلبي على وقوع الفعل منه إن كان فاعليا أو من غيره إن كان آمريا و هو أمر غير العلم بالصلاحيه و النفع و غير الحبّ بالفعل، نعم يحصل عن هذين أحيانا؛ فلهذا لا يمتنع ايجاد الإراده كما هو لازم من عرفها بالعلم، بل يمكن كالتحريم، و يجتمع مع عدم محبوبيته المراد.

فاعلم أنّه كما قد تكون الإراده موجوده من جهه المبادئ الموجوده، فى المتعلق كأن يعلم بوجود المصلحه فى الفعل الفلانى و لا يكون له مزاحم فيحصل الحبّ و الشوق و الميل إليه فى النفس، فينتهى هذا الميل إلى عقد القلب على إيقاع هذا الفعل فى الخارج الذى يعبر عنه بالعزم و الإراده، كذلك قد يوجد لأجل المبادئ الموجوده فى نفسها، فيكون حالها حال الفعل الخارجى، فكما أنّه يوجد من جهه المبادئ الموجوده فى نفسه فكذا هذه.

و الدليل على ذلك أنّه لو قيل لأحد: امش من هذا المكان إلى المكان الفلانى بالإراداه اعطك عشره آلاف دنانير بحيث لو صدر منك المشى بلا إراداه لم أعطك، و

علم بصدقه في هذا القول، و فرض أنّ هذا الفعل لا مزاحم لصدوره من المخاطب أصلاً، فلا شك أنّه يحدث بذلك في نفس المخاطب ميل تامّ إلى هذا الفعل، أعني: المشي بالإرادة، فهل هو حينئذ يتأسف عجزه عن الإتيان و فوت تلك المنفعة الكبيره، أو يبادر بالإتيان و يدركها؟ الوجدان قاطع بالثاني.

و أيضاً لا شك أنّ إتمام الصلاة ليس أثراً لإقامه العشره بل للعزم عليها سواء اقيم أم لا، و لا ريب أنّ المسافر قد يتفق أنّه لا يكون له من الإقامه منفعه أصلاً، بل لمحض إتمام الصلاة يعزم على الإقامه..

فإن قلت: فكيف الحال لو كان نفس الفعل مبغوضاً بمبغوضيه أشدّ من محبوبيته نفس الإراده؟.

قلت: مفروضنا صوره اجتماع المبادئ في نفس الإراده، و من جملة عدم المزاحم، و المبغوضيه المذكوره مزاحم، فالأمر بالأوامر الامتحتايه يوجد في نفسه عقد القلب على إيقاع الفعل من الغير و يدرك نتيجته، ضروره أنّ الاراده الأمريه ليست بأقوى من الإراده الفاعليه غايه الأمر أنّه لو كان الفعل مبغوضاً له يمنع من وجوده في الخارج.

فإن قلت: الفائده إنّما هي في التلفظ بالأمر و إن لم يكن الإراده النفسائيه موجوده، فهي مستغن عنها فلا حاجه إلى التكلف في إثبات وجودها.

قلت: الداعي إلى ذلك هو الفرار عن كون تلك الأوامر مهمله؛ إذ من البعيد ذلك، و الوجدان يشهد بأنّها على نسق غيرها مستعمله في المعنى، نعم يكون الأمر فيها سهلاً على القول بأنّ الإراده قسماً حقيقياً، و اعتبارياً إنشائياً، و الثاني تحقّقه باللفظ مع القصد، فهبيّه الأمر مستعمله أبداً في الثاني، لكن قد عرفت أنّه لا معنى لذلك.

و من هنا ظهر كون الإرادة اختياريّه و بطلان ما تمسّكوا به على عدم اختياريّته من لزوم التسلسل على تقدير اختياريّته بتقريب أنّ الفعل الاختياري ما كان مسبوقة بالإرادة، فلو كانت الإرادة اختياريّه لزم أن تكون مسبوقة بإرادة اخرى و هي بإرادة ثالثه، و هكذا إلى غير النهايه.

وجه البطلان أنّ التسلسل إنّما يلزم لو لم يكن للإرادة مبدأ سوى الإرادة، و قد عرفت أنّها إمّا أن تكون موجوده من جهه المبادى فى متعلّقتها، و إمّا أن تكون موجوده من جهه المبادى فى نفسها، فعلى الأوّل فلا شك أنّ علّتها هي تلك المبادى، و على الثانى فحالتها حال الفعل الخارجى، فكما أنّه معلول للإرادة فكذا هذه أيضا معلوله لإرادته ثانيه و هذه الإرادة الثانيه بالنسبه إلى الإرادة الاولى حالها حال الإيرادات الآخر بالنسبه إلى متعلّقاتها، فكما أنّها معلوله للمبادى فى المتعلّقات فكذا هذه أيضا معلوله للمبادى فى الإرادة الاولى.

و ظهر ممّا ذكرنا أيضا أنّ الإرادة التى توجد من جهه المبادى فى نفسها اختياريّه؛ لأنّ حالها حال الفعل الخارجى بعينه. و أمّا الإرادة التى توجد من المبادى فى المتعلّق سواء كان إرادته أم فعلا خارجيا فلازم ما ذكرنا أنّها اختياريّه أيضا.

بيان ذلك أنّ الشخص كما يكون مختارا و واليا على فعله الصادر عن إرادته، كذلك قد يصير واليا و مختارا على فعل غيره الغير المستند إلى إرادته، و الدليل على ذلك أنّ مجيء زيد فى الدار فعل له موجد بإرادته لا بإرادة صاحب الدار، لكن لصاحب الدار أن يمنع من تحقّق هذا الفعل بإغلاق الباب و نحوه، و له ترك ذلك، فالمجىء و عدم المجىء و إن كان كلاهما صادرا عن إرادته زيد لكن لصاحب الدار دخل و عليه فيهما، فولايه الوقوع و اللاقوع ثابتة لصاحب الدار، و لا معنى بالاختياريّه إلا ذلك.

فإن قلت: إنَّ صاحب الدار إنّما يمانع بالإرادة فهو غير خال عن الإرادة في هذا الفعل الاختياري أعني مجيء زيد و عدم مجيئه، فحاله حال سائر الأفعال الاختيارية المسبوقة بالإرادة.

قلت: نعم لا يخلو عن الإرادة، لكنّ المدعى أنّ المجيء و عدمه لا يستندان إلى إرادة صاحب الدار إياهما، بل إلى إرادة زيد.

فإن قلت: مجيء زيد و عدمه ليسا باختياريين لصاحب الدار و إنّما اختياريته هو إيجاد المانع و عدمه و بينهما بون بعيد.

قلت: إذا كان إيجاد المانع اختياريًا له فتمرته و هو عدم المجيء أيضا اختياريه؛ فإنّ المقدمور بالواسطة مقدمور، و إذا كان عدم المجيء اختياريًا له فوجود المجيء أيضا اختياريه؛ إذ قدره إنّما يتعلّق بالطرفين لا بطرف واحد.

فإن قلت: إنّ عدم المجيء ليس مستببا عن إيجاد المانع بل عن إرادة زيد إياه، و بالجمله فالأول ليس في طول الثاني بل في عرضه.

قلت: مدّعانا لا يتوقّف على إثبات السببيه و الترتيب بينهما بل يحصل مع كونهما في عرض واحد، و الدليل على ذلك أنّه لو تنازع زيد و عمرو في مكان واحد أراد كلّ منهما الجلوس فيه فلا شك أنّ زيدا لو خلى المكان لعمرو فجلس العمرو فيه يكون لزيد ولاية على هذا الجلوس، مع أنّ عدم جلوسه ليس سببا له.

فنقول إذا صار محبوبية الفعل مشرفه بأن يوجد العزم و الإرادة في النفس فلا شك أنّ الشخص متمكّن من أن يمانعها من ذلك و يوجد سرعه الإرادة المضادة في نفسه قبل أن يوجد المحبوبيه إرادة الفعل فيها.

فإن قلت: إنّ المحبوبيه علّه تامّه للإرادة فكيف يمكن انفكاكها عنها.

قلت: ليس المحبوبيه علّه تامّه للإرادة بل لعدم المزاحم أيضا دخل في تحقّقها.

فإن قلت: لا معنى لوجود المزاحم بين المحبوبيّيه و الإراده، لعدم الفصل بينهما، و بالجمله متى تحقّق المحبوبيّيه التامّه تحصل إرادته الفعل بسرعه، و لا يمهل الإراده المضادّه أن يوجد قبلها.

قلت: لو كان الفعل في عين الصلاح بحيث لا يشوبه ذرّه مفسده و لكن كان في نفس إرادته مفسده أعظم من مصلحه نفسه فهل ترى نفسك تقدم عليه؟.

فإن قلت: إنّنا لو فرضنا أنّ الفعل في غايه المحبوبيّيه و بلا- مزاحم، و نفس الإراده أيضا بلا مزاحم، و حينئذ فكيف يمكن عدم وقوعها؟.

قلت: لو كانت الإراده غير اختياريّه فما شأن المرید يلاحظ في وجودها و عدمها الضرّ و النفع و وجود المزاحم و عدمه، و لو كانت غير اختياريّه لوجب أن يوجد سواء كان ضارّا أم نافعا كحرکه المرتعش، أو لا يوجد كذلك كالطيران إلى السماء، كيف و حال الإراده في ذلك حال الفعل الخارجى بعينه، حيث إنّّه أيضا لو تمّ صلاحه و فقد مزاحمه من جميع الجهات لم يعقل من العامل أن يتركه، و أيضا يلاحظ في فعله و تركه الضرّ و النفع، فإذا كان حال الإراده في جميع ذلك حال الفعل الخارجى بلا فرق كفى ذلك في المطلوب.

فصل فى ان المجاز لا يتوقف على ترخيص الواضع

لا شك أن صحه المجاز لا يتوقف على ترخيص الواضع بحيث يكون حاله حال الحقيقه فى التعبد به، و يكون الفرق أن الواضع هناك شخصي و هنا نوعي؛ ضروره أنه لو سمي زيد ابنه باسم يصح استعمال هذا الاسم فى مشابه الابن مع أن ترخيص واضع اللغه لا- ربط له بوضع زيد، و كذا لا يتوقف على وجود إحدى العلاقات المضبوطة بين المعنى المجازي و الحقيقى، بل يتوقف على استحسان الطبع، فكل معنى غير المعنى الحقيقى استحسنته طبع أهل العرف استعمال اللفظ فيه صح الاستعمال فيه، و كل معنى ليس كذلك لم يصح.

و بعبارة اخرى يتوقف على الانس بين اللفظ و المعنى، نعم منشأ هذا الانس غالباً هو المناسبه بين المعنى المجازي و المعنى الحقيقى، و قد ينفك الانس عن المناسبه كما فى استعمال اللفظ فى اللفظ، فإنه صحيح مجازاً كقولك: ضرب فعل ماض، و من المعلوم أنه لا- مناسبه حيثئذ بين المعنى المجازي و هو اللفظ و الحقيقى و هو المعنى، بل ينفك المجاز عن الحقيقه كما فى استعمال اللفظ المهمل فى اللفظ كقولك: ديز مهمل، فإنه مجاز لعدم كونه حقيقه و لا غلطاً، فلا يكون فى البين معنى حقيقى فضلاً عن المناسبه بينه و بين المعنى المجازي.

فصل فى صحه استعمال اللفظ فى نوعه و صنفه و شخصه

لا إشكال فى صحه استعمال اللفظ فى نوعه كقولك: ضرب فعل ماض، و كذا فى صنفه كقولك: ضرب فى «زيد ضرب» فعل ماض، و كذا فى شخص مثله كقولك:

ضرب فعل ماض مریدا به شخص ضرب الصادر من لفظ، و أما استعماله فى نفسه كزيد فى قولك: زيد لفظ، أو مركب من ثلاثه أحرف إذا أردت به شخص نفسه، فقال فى الفصول: فى صحته بدون تأويل نظر، لاستلزامه اتحاد الدال و المدلول أو تركب القضيه من جزئين انتهى.

أقول:الترديد باعتبار الاستعمال فى النفس و عدم الاستعمال،فرتب على الأول اتحاد الدال و المدلول،و على الثانى تركب القضيه من جزئين،و ما ذكره فى الشق الأول صحيح و لكن الشق الثانى مستدرک؛لأن المفروض استعمال اللفظ فى نفسه،ففرض عدم الاستعمال خروج عن المفروض.

و الإنصاف عدم جواز استعمال اللفظ فى شخص نفسه لما ذكره المستدل من الاتحاد؛فإن قضيه الاستعمال أن يتعقل معنى و يجعل اللفظ حاكيا و مرآتا،و هذا لا يتحقق إلا بالاثنييه و التعدد.

لا- يقال:يكفى التعدد الاعتبارى بأن يقال:إن لفظ زيد مثلا من حيث إنه لفظ صدر عن المتكلم دال،و من حيث إن شخصه و نفسه مراد مدلول.

لأننا نقول:هذا النحو من الاعتبار يطئه بعد الاستعمال،فلو أردنا تصحيح الاستعمال بهذا النحو من التعدد يلزم الدور.

و لكن أورد فى الكفايه على ما ذكره فى الشق الأول بأنه يمكن أن يقال بكفايه التعدد الاعتبارى بين الدال و المدلول،فيكون اللفظ باعتبار أنه لفظ صادر من المتكلم دالا،و باعتبار أنه مراد له مدلولا.

أقول:و هذا يستلزم الدور؛لأن وصف الداليه و المدلوليه يتوقف على التعدد و هو يتوقف على وصف المراديه،و وصف المراديه مع وصف الداليه و المدلوليه فى مرتبه واحده،فما يتوقف على الأول يتوقف على الثانى أيضا.

«فصل» هل يمكن أن يقال زيد مجردا عن الدلاله على شىء أصلا بقصد إلقاء الموضوع فى عالم الخارج و يحكم على الصوت الخارجى المشتمل على «زاء»«ياء»«دال»بأنه لفظ أو لا يمكن؟توضيح المقام يحتاج إلى بيان مقدمتين.

الاولى:لا شك أن تركيب القضيه لا يمكن إلا بتوسيط الذهن،فلا بد أن يكون الحمل بين شيئين ذهنيين فى طرف التقرّر؛ضروره اقتضاء الحمل وجود شيئين بجعل

أحدهما موضوعا والآخر محمولا، وذلك يكون أبداً في الذهن، ولا بدّله من الأيجاد إمّا في ظرف الخارج أو في ظرف الذهن ليكون الحمل باعتباره، وذلك بأن نلاحظ في الذهن صورته الموضوع مجرداً عن المحمول، وصورته المحمول مجرداً عن الموضوع ونقطع النظر عن وصف الذهنيّة والتجريد، ونحكم بأن هذين الشئيين الذين هما اثنان في ظرف التقرّر واحد في الخارج أو في الذهن، فعلم أنّ وصف تجريد كلّ من الموضوع والمحمول من الآخر لا بدّ منه في تحقّق القضيه و هو لا يتحقّق في الخارج؛ ضروره أنّهما فيه واحد، فالموضوعيه والمحموليه وصفان طارئان على الذهني في ظرف التجريد بلحاظ حكايته عن الواقع، لا على الخارجى بخارجيته، فبمجرد تحقّق زيد قائم في قائم الخارج لا يتحقّق القضيه ما لم ترتب صورتها في ذهن ذاهن.

الثانيه: لا بدّ أن يكون الموضوع منظورا إليه بالنظر الفراغى، يعنى يفرض مفروغا عن وجوده في موطنه من خارج أو ذهن و إن لم يكن موجودا واقعا فلنفرض كذلك كما في موضوع القضيه الكاذبه، ضروره أنّ إثبات اللوازم والأحكام لشيء فرع ثبوت هذا الشيء و بعد الفراغ عن نفسه، فالمتكلم بالقضيه المرید لإثبات المحمول للموضوع يكون نظره إلى الموضوع نظرا فراغيا لا محاله، ولا يمكن إثبات شيء لشيء في غير هذا النظر، ومفروغيه كلّ شيء بحسبه، ففى مثل «الإنسان حيوان ناطق» أو «زيد موجود» هي مفروغيه الطبيعه المقرره بحسب ظرف التقرّر و فى مثل «زيد قائم» هي مفروغيه الوجود الخارجى، و فى مثل «علمى قليل» هي مفروغيه الوجود الذهني.

إذا عرفت المقدمتان علم أنّ زيدا فى المثال لا يكون موضوعا من جهتين، الاولى: أنّه أمر خارجى، وقد مرّ فى المقدمه الاولى أنّ الخارجى لا يتّصف بالموضوعيه، الثانيه: أنّه غير متصوّر بالتصوّر الفراغى بل بالتصوّر المقدمى للايجاد، و هو غير كاف فى الموضوع، فلا بدّ أن يتصوّر ثانيا مفروغا عنه، فيكون هذا المتصوّر الثانى موضوعا.

لكن فى الكفايه بعد تصوير جعل شخص اللفظ موضوعا فيما إذا كان الحكم معلقا عليه من حيث الخصوصيه عمم ذلك لصورتى إرادته النوع و الصنف فقال: بل يمكن أن يقال: إنه ليس أيضا من هذا الباب أى باب الاستعمال، بل يكون من باب الموضوع ما إذا اطلق اللفظ و اريد به نوعه أو صنفه، إلى قوله قدس سره: الخامس.

و حاصل مجموع الكلام من الاستدراك و ما قبله إلى أنّ القضايا التى حكم فيها على اللفظ على قسمين، لأنّه إمّا أن يكون الحكم فيها ساريا إلى الفرد الذى تكلم به المتكلم، و إمّا أن لا- يكون ساريا إليه، فعلى الثانى كما فى قولنا: «ضرب فعل ماض» أو «زيد فى ضرب زيد فاعل» تعين كون التكلم بالموضوع من باب الاستعمال.

و على الأوّل كما فى قولنا: «ضرب ثلاثى» أو «زيد فى ضرب زيد لفظ» يمكن أن يكون من باب الموضوع، بأن كان المتكلم و إن أحضر شخص اللفظ للمخاطب إلاّ أنّه حكم بلحاظ الجامع و مع إلغاء الخصوصيه لا بلحاظها.

و يمكن أن يكون من باب الاستعمال بأن يكون لفظ زيد فى المثال مثلا مستعملا فى جامع «زاء ياء دال» على هذه الهيئه نوع استعمال الالفاظ فى معانيها، و قد عرفت أنّ شخص اللفظ لا يصلح للموضوعيه؛ لكونه متصوّرا بالتصوّر الإيجادى و هو غير كاف فى الموضوع بل لا بدّ أن يتصوّر مفروغا عنه، و لا فرق فى ذلك بين ما إذا كان الحكم معلقا على شخص اللفظ أو على الجامع.

فنقول فى المقام: لا شك أنّ المتكلم لا بدّ أن يتصوّر الجامع قبل المحمول، فهذا الجامع المتصوّر يكون موضوعا، و إيجاد اللفظ غير مرتبط به.

فصل فى ان الالفاظ المفرده موضوعه بازاء المعانى المعرّاه عن الوجود الخارجى و

[الذهنى او]

هل الالفاظ المفرده موضوعه بازاء المعانى المتقرّره المعرّاه عن الوجود الخارجى و الذهنى أو لها بوصف كونها ملحوظه فى الذهن؟ قد استدللّ للأوّل بأنّ الثانى مستلزم لثلاثه توال فاسده:

الأوّل: أنّ من المعلوم صحّه الحمل فى القضايا من دون تجريد، و على هذا يتوقّف

صحتّه على التجريد؛ ضروره أنّ مفهوم زيد المقيّد باللحاظ الذهني مباين لمفهوم قائم المقيّد به، و كلّ منهما مباين للخارج، فلا يحمل أحدهما على الآخر، و لا شيء منهما على الخارج، و القيد و إن كان خارجا إلا أنّ التقيد داخل، فصحّه الحمل يتوقّف على تجريد اللفظ من جزء معناه و هو التقيد باللحاظ.

الثاني: أنّ من المعلوم توقّف الاستعمال على تصوّر المعنى بتمامه، فلو كانت الألفاظ موضوعه بإزاء المعاني المتصوّره يلزم أن يكون الاستعمال محتاجا إلى تصوّرين، الأوّل تصوّر ذات المعنى للتكميل، و الثاني تصوّر المعنى المتصوّر للاستعمال، و الوجدان شاهد بكفايه تصوّر واحد في مقام الاستعمال.

الثالث: يلزم أن يكون وضع مثل لفظ الإنسان و الأسد و الغنم و نحوها من أسماء الأجناس عامّا و الموضوع له خاصّا؛ و ذلك لأنّ المفهوم المقيّد بالتصوّر الخارجى جزئى حقيقى.

فإن قلت: إنّنا نأخذ التصوّر قيّدا لكن لا بخارجيته، بل بما هو مفهوم كسائر المفاهيم له خارج و هو النفس، و ذهن و هو تصوّر هذا المفهوم، و تقرّر، و من المعلوم أنّ ضمّ كلّى إلى كلّى آخر لا يصيرّه جزئيا حقيقيا، فيكون معنى لفظ الأسد مثلا- هو الأسد المتصوّر.

قلت: منشأ هذا النزاع كون المستعمل في مقام الاستعمال محتاجا إلى التصوّر الفعلى للمعنى فقيل بجزئيه هذا التصوّر للمعنى، و قيل بعدم جزئيته، و أنت إذا تسلّمت عدم جزئيته فلا داعى لك إلى إدخال مفهوم من المفاهيم المتقرّره فى المعنى لتكون دائره المعنى بسببه مضيقا.

و الجواب عن الأوّل أولا- بالنقض بأسماء الأجناس؛ فإنّها موضوعه للجبهه الجامعه، و هى عباره عمّا يؤخذ من الأفراد بعد إلغاء جميع الخصوصيات، فالتجريد عن جميع الخصوصيات مأخوذ قيّدا و حالا لمعنى هذه الألفاظ، و من المعلوم أنّ المعنى المتّصف بالتجريد يباين الخارجيات، فكيف يصحّ حمله عليها؟ و لو لم يكن نفس المعنى مجرّدا بل كان أعمّ بحيث لائم مع المجرد و مع غيره لوجب أن يكون

استعمال اللفظ فى الخاص من حيث الخاصية حقيقته، و ظاهرهم الإطباق على مجازيته.

فإن قلت: فرق بين اللابشرط القسمى و البشرطلا، و بعبارة اخرى بين عدم اللحاظ و لحاظ العدم، و المقام من قبيل الأول لا الثانى، فالواضع لم يلاحظ مع المعنى شيئا من الخاصيات لا أنه لا خط التجريد معه.

قلت: مفهوم الرجل مثلا له ثلاثة تصورات:

الأول: تصور زيد، فإنه تصور للرجوليه المندكّه فيه،

الثانى: تصور الرجل الأسود.

الثالث: تصور الرجل، فإن كان الموضوع له هو المقسم لهذه الثلاثة لزم أن يكون استعمال لفظ الرجل فى الزيد حقيقته، فلا بد أن يكون الموضوع له هو التصور الأخير، و لا شك أنه متقوم بالتجريد بحيث يلزم من انتفاء التجريد انتفائه، و هذا معنى القيدية.

و على هذا فيكون ضمّ الخاصية إلى معنى لفظ الرجل كضم الحجر إليه، غايه الأمر أنه متحد مع الخاصية فى الخارج، و من المعلوم أن شيئا من الخارجيات لا يكون متصفا بالتجريد البتّه.

و كذا الكلام فيما نحن فيه؛ فإنه إذا تصور أحد مفهوم الرجل و كان تصوّره طريقا و حاكيا للخارج، و تصوّره آخر و كان قيد الملحوظية ملحوظا عنده مستقلا، فإذا اطّلع ثالث عليهما فكما أنه يرى الثانى مقيدا باللحاظ، فكذا الأول بلا فرق؛ ضروره أن الوجود الذهنى كالوجود الخارجى، فكما أن الزيد فى الخارج مقيد بالوجود الخارجى فكذا مفهوم الرجل أيضا فى ذهن اللاحظ الأول مقيد باللحاظ الذهنى، غايه الأمر أن اللاحظ الأول قد استغرق بتصوّره إلى الواقع و لم يأخذه موضوعا و لم يلحظه مستقلا، و الثانى قد أخذه موضوعا و لاحظته مستقلا، فالواضع تعهّد على أنه متى تعقل المعنى مستطرقا إلى الواقع تكلم باللفظ فيصير اللفظ بذلك أماره على تعقل المعنى كذلك، و الاستعمال عبارة عن جريه على طبق تعهده، فاللفظ حاك عن

الصورة الذهنيّة و هي حاكيه عن الخارج.

فنعول في مقام الحلّ: إنّ التّصوّر الاستطراقى لا- يراه اللاحظ مستقلا حين لحاظه و إن كان ربّما يلتفت إليه كالتفات العالم إلى علمه و الناظر بالباصره إلى نظره، بل يتخيّل أنّه ليس في البين إلاّ ذات المعنى، و لهذا يقبح عنده حملة على الخارجيات بخلاف الثالث الذى يرى تقيّد المعنى في ذهنه باللحاظ؛ فإنّه يحكم بمبايئته للخارجيات، فالواضع وضع اللفظ لمعنى يكون متحقّقا مع تتمّته في ذهن المستعمل أبدا، لكن المستعمل حين الاستعمال لا- يرى هذه التّمه، و هذا نظير ما عرفت في الحروف من أنّها موضوعة لمعان لا يمكن للمستعمل لحاظها مستقلا حال الاستعمال، بل لا بدّ من لحاظها حاله في الغير أبدا.

فكما وضع الواضع اسم الجنس للمعنى المتّصف بالتجريد، لكن إذا قطع النظر عن تجريده و لم يلاحظ قيّدا و وصفا له حتّى ينطبق على الخارجيات، فكذا يمكن ذلك في التّصوّر أيضا بأن يتعهد الواضع على أنّه متى تعقّل هذا المعنى و لم يلاحظ هذا التعقّل و صفا و حالا له بل جعله طريقا للواقع تكلم بهذا اللفظ، فاتّصاف المعنى بكونه موضوعا له نظير اتّصاف الطبيعه بالكايه.

بيان ذلك: أنّ العوارض لا يعرض على الطبيعه إلاّ إذا وجدت إمّا في الخارج كبروده الماء و حراره النار، أو في الذهن؛ ضروره أنّ الطبيعه معزّاه عن جميع العوارض خارج هذين العالمين؛ لأنّ وجود العرض فرع وجود المعروض و الطبيعه خارج العالمين لا شىء؛ إذ ليس ورائهما عالم آخر، و هذا معنى قولهم:

«الطبيعه من حيث هي ليست إلاّ- هي» يعنى أنّ الماهيّة المهمله لا- تكون كليّه و لا- جزئيّه؛ لأنّها ليست بموجوده في شىء من العالمين بل هي معزّاه عن عرض كونها ليست إلاّ هي أيضا.

فالتعبير به من باب ضيق العبارة، فلا- بدّ أن يتحقّق الطبيعه في الذهن مجرّده عن جميع الخصوصيات حتّى ينطبق على الخارجيات، فوصف الكايه إنّما يعرض على الطبيعه في حال الملحوظيّة و التجريد بحيث لو سلب عنها هذا الحال انتفى هذا

الوصف، لكنّ الطبيعه الملحوظه جزئى ذهنى مباين للخارجيات فلا يتّصف بالكلّيه و الصدق عليها، فلا بدّ أن يصير وصف الذهنيه و التجريد ملغى بعد ثبوته واقعا، و بعبارة اخرى لا بدّ من التخليه عنه بعد التخليه به.

و الجواب عن الثانى أوّلا: بالتكلّم فى مدرّك هذا المطّلب أعنى: لزوم تصوّر المعنى فى الاستعمال فنقول: لا- مدرّك له سوى كلمات العلماء، و قد جرت العاده على تسميه ما يتعلّق به قصد المتكلّم و إرادته عند الاستعمال باسم المعنى، فالمراد بهذا اللفظ اصطلاحا بل لغه أيضا هو ما قصد من اللفظ لا ما وضع له، و تصوّر المعنى بهذا المعنى لازم بلا إشكال.

و ثانيا: بأنّه لا فرق فى هذا المقام بين القولين؛ إذ القائل الأوّل يقول: بأنّ هنا مرحلتين: الاولى جعل المقابله و الاختصاص بين اللفظ و ذات المعنى، و الثانى استعمال اللفظ فى المعنى، و تصوّر المعنى لا بدّ منه لتحققّ الاستعمال فهو من مقومات الاستعمال، و هو متأخّر رتبه عن الوضع، و لا شكّ أنّ غرض كلّ مستعمل و مقصوده هو تصيير مخاطبه منتقلا إلى مراده بتوسط اللفظ، و لا شكّ أيضا أنّ هذا المقصود ليس مغفولا- عنه فى نظر المستعمل، بل هو ملتفت إليه فلزم أن يتصوّر علاوه على ذات المعنى وصف كونه مرادا له أيضا، فهذا القائل لا بدّ له من الالتزام بذلك فى مقام الاستعمال، و القائل الآخر أيضا لا يلتزم بشيء أزيد من هذا حتّى يوجب هذا الشىء فساد كلامه، غايه الأمر أنّه يقول بأنّ جعل اللفظ مقابلا لذات المعنى محال، فالوضع عبّاره عن التعهّد على التّلفظ باللفظ عند إرادته المعنى، و الاستعمال عبّاره عن متابعه هذا التعهّد و الجرى على طبقه.

فإن قلت: إنّ القائل الأوّل لا يلتزم بأنّ مقصود المستعمل تصيير مخاطبه منتقلا إلى إرادته المعنى بتوسط اللفظ بل إلى ذاته.

قلت: لو كان الأمر كذلك فلم يصّر المتكلّم مذموما عند كذب القضيّه بل و جب أن يكون حاله حال سائر الناس بالنسبه إلى هذه القضيّه، فليس ذلك إلّا لموضوعيّته إرادته و عقده القلبى و قصد إظهاره باللفظ.

و الجواب عن الثالث أنه قد جرى الاصطلاح على أنه متى كان المعنى المتصوّر حال الوضع خاصًا كان كلّ من الوضع و الموضوع له خاصيًا، و متى كان عاميًا فإن كان تعهّد الواضع على التلفّظ باللفظ عند إرادته نفس العام كان كلّ منهما عامًا، و إن كان على التلفّظ به عند إرادته جزئيّاته كان الوضع عامًا و الموضوع له خاصًا، و لا مشاحه في الاصطلاح.

في ان الدلالة تتبع الاراده

ثمّ إنّه قد اشتهر عن الشيخ الرئيس أنّ الدلالة تتبع الإرادة و هو ظاهر الانطباق على ما ذكرنا؛ إذ مفاده أنّ الدلالة التصديقيه الثانيه للفظ بالوضع على أنّ المعنى مراد للمتكلّم تابعه لإرادته المتكلّم للمعنى واقعا، و ما نرى من الانتقال إلى المعنى من الألفاظ و إن صدرت من غير الشاعر فهو من باب انس الذهن و ليس من باب الدلاله، ألا- ترى أنّه لو صرّح واحد بأنّي ما وضعت اللفظ الكذائي بإزاء المعنى الكذائي و سمع منه الناس هذه القضيه ينتقلون إلى ذلك المعنى عند سماع ذلك اللفظ مع أنّ هذا ليس من باب الدلاله قطعًا.

لكن في الكفايه عند توجيه هذه العبارة ما حاصله أنّ الدلالة على قسمين:

الدلالة التصوريه أعنى كون سماع اللفظ موجبا لإخطار المعنى في البال و هذه هي الدلالة الثابته للفظ بسبب الوضع، و حيث إنّها لا يتوقّف على إحراز كون الالفاظ عاقلا شاعرا مختارا فضلا عن كونه مريدا، بل يحصل عند صدور اللفظ من الجماد أو سماعه من وراء الجدار بحيث لم يعلم أنّ الالفاظ شاعر أم لا، فلهذا لا يمكن حمل الدلالة في العبارة على هذه.

الثاني: الدلالة التصديقيه اعنى: التصديق و الحكم بأنّ المعنى مراد للمتكلّم و هي متوقّفه على إحراز كون المتكلّم شاعرا مختارا و كونه بصدد الإفاده، فحينئذ يحصل التصديق بأنه مريد للمعنى بحكم العقل لا بسبب الوضع، و المراد من العبارة أنّ هذه الدلالة التصديقيه العقلية تابعه للإرادته تبعيه مقام الإثبات للثبوت و الكاشف للواقع المكشوف.

أقول: الوضع من حيث إنّه شيء جعل الواضع نفسه في قيده إنّما يناسب أن

ينسب إليه الدلالة التصديقيّة لا- التّصوُّريّة؛ إذ هي كما يحصل منه يحصل من غيره أيضا، كما لو حصل عند التّلفظ بلفظ واقعه جديده فإنّه يصير موجبا لصيروره هذه الواقعه حاضره في الذهن متى سمع هذا اللفظ، وكما لو نادى الواضع بين الناس: إنّي ما وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى، فإنّ هذا النداء يوجب لحضور هذا المعنى في الذهن عند سماع هذا اللفظ.

فصل في وضع المركّبات

لا شكّ أنّ الجمل الفارسيّ حيث إنّها مشتمله على لفظه «است» و«نست» الدالّ على النسبه فلا حاجه فيها إلى التزام وضع نوعي للهيئه ولا- شخصي للمجموع منها و من المادّه، وكذا الجمل الإنشائيّ كاضرِب زيد؛ إذ مفرداتها تشتمل على وضع يتمّ به القضيه، وكذا بعض الجمل الخبريّ العربيّ وهو ما اشتمل منها على لفظه «كان و ليس» و ما أفاد مؤداهما.

و أمّا ما ليس منها كذلك كقولنا: زيد قائم فلا بدّ فيها من القول بأنّ هيئتها موضوعه للنسبه لكن نوعيا لا شخصيا (1) بأن يكون لكلّ هيئه قائمه بكلّ مادّه وضع على حدّه؛ ضروره أنّه لا داعي إلى الثاني بعد إمكان الأول، وكذا لا حاجه بعد ثبوت الوضع للهيئه بإزاء النسبه نوعيا إلى ثبوته لمجموع الهيئه و المادّه بإزاء مجموع الطرفين، و النسبه شخصيا بحيث كان كلمه زيد في قولنا: زيد قائم بمنزله الزاء في كلمه زيد، فإنّ ذلك مضافا إلى لغويّته يشهد وجدان كلّ احد ببطلانه، وكلام القائل بالوضع للمركّبات محتمل لكلّ من هذه الثلاثه.

ص: ٣٤

١- ١). إذ وضع مفردات القضيه لا- يفى بصدق القضيه التامه التي يصحّ السكوت عليها؛ لأنّ معاني المفردات معان تصوّريه و تعدّد المعاني التصوُّريه لا يستلزم القضيه التامه التي يصحّ السكوت عليها، فلا بدّ أن تكون القضيه المستفاده من قولنا: زيد قائم مسببه من وضع آخر غير وضع المفردات ثابت للهيئه. منه قدّس سرّه.

لا شكّ أنّ فائده الفراغ عن معنى اللفظ من أىّ طريق كان هو عدم حاجه المكلف فى مقام العمل إلى إجراء الأصل من البراءة و الاحتياط و نحوهما، فلو علم أنّ معنى لفظ الصعيد فى قوله: «فتيمّموا صعيدا» هو مطلق وجه الأرض الشامل للرمل و الطين مثلا لم يحتج عند وجدانها مع التراب الخالص إلى الاحتياط بالتيمّم به، و لا عند وجدانها مع فقده إلى الاحتياط بالتيمّم بهما ثمّ القضاء بعد ذلك مثلا.

و لا- شكّ أنّ تبادر معنى من لفظ من حاقه بحيث علم أنّه لا- قرينه فى البين أصلا شاهد قطعى بأنّ استناد هذا التبادر إلى الوضع، ضروره عدم مناسبه بين شىء من الالفاظ و بين شىء من المعانى قبل الوضع أصلا.

ثمّ إنّ هذا التبادر يكون على قسمين:

الأوّل: أن يكون عند العالم باللسان و يكون المستعلم هو الجاهل به كما لو شاهد شخص من العجم أنّ شخصا من العرب قال لصاحبه: جئنى بالخبز، فأتاه بالطعام المعهود فيعلم أنّ لفظ الخبز موضوع لجامع هذا الطعام، و هذا القسم لا إشكال فيه.

الثانى: أن يكون التبادر عند نفس المستعلم فيكون الشخص الواحد مستفتيا و مجيبا معا، و قد استشكل على هذا القسم بأنّه لا شكّ أنّ تبادر المعنى من اللفظ يتوقّف على العلم بأنّه معناه؛ ضروره أنّ الترك لا يفهم معنى اللفظ العربى قطعاً، فلو كان العلم بأنّه معناه متوقفا على التبادر لزم الدور.

و قد أورد إمام المشكّكين نظير هذا الإشكال على الشكل الأوّل الذى هو أوضح الأشكال، بيان ما أورد هو أنّ العلم بالكبرى بكليتها متوقّف على العلم بالنتيجه فلا بدّ أوّلا من العلم بأنّ العالم مثلا حادث لأنّه من أفراد المتغيّر، فبدون العلم بحدوثه كيف يحصل العلم بأنّ كلّ متغيّر حادث؟ فلو كان العلم بالنتيجه متوقفا على العلم بالصغرى و الكبرى و نتيجه الاستدلال بهما لزم الدور.

و الجواب عن هذا الإشكال فى الشكل الأوّل بالفرق بين الموقوف و الموقوف

عليه بالإجمال و التفصيل، بيانه أنّ استعمال وجوب إكرام زيد بالخصوص مثلا من أجزاء علمه، و أنّ كلّ عالم واجب الإكرام لا ينافيه علم المستعلم بأنّ كلّ عالم واجب الإكرام؛ لأنّ من الواضح أنّ العلم بذلك لا يتوقّف على العلم بوجود إكرام كلّ فرد فرد من العالم تفصيلا، فالموقوف عليه هو العلم بوجود إكرام زيد إجمالا و بعنوان أنّه فرد للعالم، و الموقوف هو العلم بوجود إكرامه تفصيلا و بعنوان أنّه زيد.

و الجواب عنه في التبادر أنّ ما يتوقّف عليه التبادر هو العلم الارتكازي و ما يتوقّف على التبادر هو العلم التفصيلي.

توضيح ذلك في عكس ما نحن فيه و هو ما إذ كان المعنى معلوما و اللفظ غير معلوم هو أنّه مثلا لو فرض أنّ لك صديقا اسمه الحسن لكنك نسيت اسمه فلا شكّ أنّك حينئذ كلّما عرضت على ذهنك لفظا غير لفظ الحسن كلفظ محمّد و أحمد و علي و حسين و نحوها يأباه الذهن حتّى إذا عرضت عليه لفظ الحسن يقبله سريعا و يحكم بأنّه اسم هذا الصديق، فثبت أنّ هنا علمين، علما ارتكازيا حاصلًا قبل القبول، و الدليل على وجوده هو الامتناع و القبول المذكوران، و علما تفصيليًا حاصلًا بعده، فما يتوقّف عليه القبول هو الأوّل، و ما يتوقّف على القبول هو الثاني.

فنقول فيما نحن فيه مثلا: لو فرض أنّك كنت من الأعراب أو مأنوسا بلغتهم و استعملت لفظه الماء في كلامك مرارا غير شاكّ في معناه أصلا لكن عرض لك كثره المجالسه مع العجم، و كثر التشكيك بين علمائهم فضلا عن عوامهم في بعض أقسام الماء فاشتبه الأمر بسبب ذلك عليك أيضا، فشككت أنّ لفظ الماء موضوع للطبيعه الخاصّه فيما إذا كانت خالصة عن غيرها بالحسّ لا بالدقّه العقليّه أو لما هو أعم من ذلك بحيث يشمل وقية منها فيها ربع من التراب، فلا- شكّ أنّك حينئذ كلما عرضت على ذهنك لفظا غير لفظ الماء كلفظ الحمار و الفرس و الشجر و نحوها ليكون اسما لغير الخالص يأباه الذهن، و متى عرضت عليه هذا اللفظ لم ياب منه، فهذا الامتناع و هذا القبول يدلّان على أنّ لفظ الماء موضوع للأعمّ من الخالص؛ إذا المفروض أنّك كنت في السابق عالما بمعنى اللفظ بوجه صحيح.

هذا فيما إذا كان الشك في أضيقيته المفهوم و أوسعيته، وكذا فيما إذا كان الشك في أصل المعنى فيعرض المعانى على الذهن واحدا بعد واحد مع اللفظ، فإذا قبل الذهن واحدا منها يحكم بأنه معنى اللفظ.

هذا إذا كان جهل المستعلم مسبقا بالعلم فيكون القبول و عدم القبول عنده موجبا لحصول العلم له بمعنى اللفظ، وليس برهانا و دليلا- عقليا حتى يلزم به الخصم، و أمّا إذ كان جهله ابتدائيا غير مسبق بالعلم أصلا فحينئذ لا- يمكن حصول التبادر عنده، فالمقصود من التبادر الذى ذكر أنه علامه للحقيقه إنما هو التبادر عند أهل اللسان لغيرهم و التبادر عند المستعلم الذى كان عالما فى السابق.

ثم إن أصله الحقيقه المعبر عنها بأصالة عدم القرينه أيضا مقيده عند الشك فى أن استناد التبادر إلى حاق اللفظ أو إلى القرينه، فلو شك أعجمى عند قول عربى لعربى آخر: جئنى بالأسد، و إتيانه برجل شجاع فى أن لفظ الأسد موضوع لمطلق الشجاع أو للحيوان المفترس و اريد الرجل الشجاع بقرينه من حال أو مقال قد اختفت عليه، و بعبارة اخرى فى أن استناد فهم المخاطب إلى حاق اللفظ أو إلى القرينه المخفيه، فحينئذ يحكم بمقتضى أصالة الحقيقه المفروغ عن حجيتها بناء العقلاء بأن هذا اللفظ موضوع للمعنى الأعم و أن استناد فهم المخاطب إلى نفس اللفظ.

فإن قلت: إن القدر المتيقن من حجيه هذا الأصل و المسلم من بناء العقلاء على العمل به إنما هو فى صورته الشك فى المراد بمعنى أنه لو علم أن لفظ الأسد مثلا- حقيقه فى الحيوان المفترس و مجازا فى الرجل الشجاع و شك فى أن مراد المتكلم هو الأول أو الثانى بالقرينه المخفيه فحينئذ يحكم بمقتضى هذا الأصل بأن المراد هو الأول، و أمّا فى صورته الشك فى الوضع و العلم بالمراد فلا يصح التمسك به، و بالجمله أن هذا الأصل حجه فى الشبهه المراديه لا فى الشبهه الوضعيه.

قلت: قد استعمل شيخنا العلامة قدس سره نظير هذا حيث ذكر ما حاصله أنه لو ورد أكرم العلماء و علم من الخارج بأن زيدا لا يجب إكرامه، سواء كان عالما أو جاهلا و شك فى أنه عالم حتى يكون العالم المذكور مخصّصا، أو ليس بعالم حتى لا

يكون كذلك، فحينئذ يحكم بمقتضى أصاله عدم التخصيص بعدم عالميته، إلى غير ذلك من الموارد المتفرقة في مكاسبه، و يظهر من ذلك ميله قدس سره إلى حجيه الاصول اللفظيه في غير موارد الشبهه المراديه من موارد الشبهه في التصرفات اللفظيه و نحوها.

و يظهر ذلك أيضا من سيدنا المرتضى قدس سره حيث إنه قائل بظهور الاستعمال في الحقيقه من دون فرق بين كونه في معنى واحد أو معنيين و أكثر، كما أنّ كلام من قال بأنّ الاستعمال أعم من الحقيقه و المجاز ناص في عدم حجيه أصاله الحقيقه في غير موارد الشبهه في المراد.

و بالجمله فإن ثبت حجيه الاصول اللفظيه في غير مورد الشبهه المراديه فهو المطلوب و إلاّ فحيث إنّ دليلها لثبي، لا بدّ أن يقتصر فيها على القدر المتيقن منه من موارد الشبهه في المراد، و حينئذ فتبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع إنّما يصلح علامه على الحقيقه للجاهل في مورد العلم باستناده إلى نفس اللفظ، و أمّا في مورد احتمال الاستناد إلى قرينه خفيت عليه فلا يتحقّق العلامة؛ لعدم إمكان إحراز جزئها أعنى ثبوت الاستناد إلى نفس اللفظ بأصاله عدم القرينه.

في ان عدم صحه السلب علامه الحقيقه

ثمّ إنّ عدم صحه السلب علامه الحقيقه كما أنّ صحه السلب علامه المجاز، و إشكال الدور جار هنا، و جوابه هو ما تقدّم من الفرق بين الموقوف و الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل أو بالإضافة إلى العالم و المستعلم.

في ان الأطراد علامه الحقيقه ام لا

ثمّ إنهم ذكروا الأطراد علامه للحقيقه و عدم الأطراد علامه للمجاز، و يحتمل أن يكون المراد بالأطراد أحد معنيين:

الأول: شيوع تطبيق اللفظ على أفراد مفهوم بين أهل اللسان، مثاله لو رأى هندي أنّ فارسيًا قال لخادمه: «بر اين چغندر را به خانه» فأطلق مفهوم لفظ «چغندر» على هذا الشيء الخارجى، فعند ذلك يحتمل هذا الهندي أن يكون هذا الشيء مصداقا حقيقيا للمفهوم الحقيقى لهذا اللفظ، و أن يكون مصداقا ادعائيا له من باب الحقيقه الادعائيه التى أثبتته السكاكى، و أن يكون هذا اللفظ مستعملا في

المفهوم المجازى بقرينه قد اختفت عليه و يكون الإطلاق باعتباره.

فإذا صبر أياما مترددا في السوق و تتبع محاورات أهله و عشر على مقدار شائع كبير من هذا الإطلاق أعنى إطلاق مفهوم لفظ «چغندر» على أمثال الشيء السابق فلا شك أنّ هذا مورث للقطع بالاحتمال الأوّل و عدم الأخيرين، ضروره أنّ الحقيقه الادّعائيه لو سلّمت فإنّما هي في مقامات يطلب فيها البلاغه كمقام إنشاء الخطبه و الشعر و نحوهما، لا في مثل محاورات أهل العرف الصادره منهم في ليلهم و نهارهم المتعلقة بامور معاشهم و معاملاتهم و نحوها.

و عدم سماع السامعه للقرينه اللفظيه إنّما هو في مورد أو موردين أو ثلاثة أو أربعة لا في عشره موردا، و كذا خفاء القرينه الحاليه بأن يكون متحقّقه بنجوى بين المتخاطبين أو معهوده بينهما في السابق بحيث لم يطلع عليها المتتبع إنّما هو في خمسّه أو ستّه أو عشره موردا لا في عشرين موردا.

و كون قرينه حالتيه عامّه في البين بحيث كان جميع أهل البلد بأصنافهم المتشتمّه مطّلعين عليها يتوقّف على جامع كأن يأمرهم شخص نافذ الكلمه على جميعهم باستعمال هذا اللفظ في معناه المجازى الفلانى بحيث صار ذلك قرينه عامّه يستغنى بها في استعمالات هذا اللفظ عن قرينه اخرى. و لا يخفى أنّ هذا من الاحتمالات التي لا يعتنى بها العقلاء كاحتمال سقوط السقف.

و بالجمله، فشأن القرينه الحاليه أن يكون بين اثنين أو ثلاثة أو أربعة لا بين جميع الناس، و الحاصل أنّه يحصل القطع بعدم القرينه بقول مطلق بسبب شيوع إطلاق مفهوم اللفظ على مصداق مفهوم، و لازم ذلك هو القطع بعدم المجازيه.

فإن قلت: يحتمل أن يكون في البين شهره و يكون الاستناد إليها و مع هذا الاحتمال كيف نقطع بعدم المجازيه.

قلت: إنّنا نفرض هذه العلامه في مورد كان عدم الشهره فيه مفروغا عنه بسبب كخبير مخبر صادق، و لا محلّ لها بالنسبه إلى غير هذا المورد، كما لا محلّ للتبادر بالنسبه إلى العالم بالوضع، و على هذا المعنى يكون عدم الأطراد عباره عن عدم بقاء

اللفظ الذى اطلق مفهومه على مصداق مفهوم كلفظ الأسد المطلق مفهومه على مصداق الرجل الشجاع فى الاستعمالات المتأخره المعثور عليها بالتتابع على حاله فى الاستعمال الأول، بأن ينكشف قرينته فى الاستعمال الخامس أو السادس أو العاشر.

الثانى: شيوع استعمال اللفظ فى المعنى و عدم اختصاصه بمقام دون مقام، و هذا المعنى يختص بالحقيقه؛ لأنّ المجاز سواء كان لغويًا أم عقليًا يحتاج إلى القرينه و العلاقه التى يصحّ معها الاستعمال، فاستعماله لا يطرد فى جميع المقامات بل فى خصوص مقامات وجود العلاقه المذكوره و القرينه، و مطلوبيته الفصاحه كاختصاص التأكيد فى الكلام بمقامات خاصه بخلاف المعنى الأول؛ فإنّه ثابت فى المجاز أيضا لكنّه فيه مع إدراك العلاقه المذكوره و القرينه، و قد عرفت أنّه فى الحقيقه كاشف عن عدم القرينه.

فصل فى تعيين حمل اللفظ على المعنى الحقيقى ما دام ممكنا

لا شكّ أنّ حمل اللفظ على المعنى الحقيقى ما دام ممكنا هو المتعين، و كذا سائر حالاته المطابقه للأصل، لكن إذا دار الأمر بين حالين أو أكثر من الأحوال المخالفه له فأينها مرجح؟ ذكروا وجوه ترجيح لبعضها على بعض، لكنّها وجوه اعتبار لا اعتبار بها و لم يثبت حجيتها بالتعبّد، نعم إن اوجبت ظهورا فى اللفظ فهى متّبعه و إلا فلا.

فصل فى الحقيقه الشرعيه

لا- شكّ فى كون ألفاظ العبادات كالصلاه و الصيام و الزكاه و نحوها حقيقه فى زماننا فى معانيها الشرعيه، إنّما الشكّ فيها فى زمان الشارع، ففيها ثلاثه احتمالات:

الأول: أن يضعها الشارع بإزاء هذه المعانى بالوضع التعينى.

الثانى: أن يكون قد استعملها فيها مجازا ثمّ صارت بكثرة الاستعمال حقيقه بالوضع التعينى، و على هذا فمبدأ حصول الوضع ليس بمعلوم.

الثالث: -و هو المنقول عن الباقلانى- أن يكون قد استعملها فى معانيها اللغويه

كالصلاه فى الدعاء، و القيود الزائده قيود للمطلوب، و لها دوالّ آخر لا- بمسمّى اللفظ، و حصول الوضع التعينى التصريحى
أعنى: ما كان بلفظ وضعت و نحوه من الشارع بالنسبه إلى هذه الألفاظ ممّا ينبغى أن يعلم بعدمه، لا أقلّ من كونه مستعبداً أو
كون مدعى القطع به مكابراً.

نعم قد يحصل الوضع التعينى بالاستعمال كما قد يتفق فى وضع الأعلام الشخصيه كقول الوالد: جئنى بحسن مشيراً إلى المولود
مريداً تسميته بهذا الإسم بهذا الاستعمال، و يحتاج هذا الاستعمال إلى القرينه لكن لا كقرينه المجاز، بل لإفهام أنّ المتكلم واضع
للفظ بإزاء المعنى كالإشارة إلى المولود فى المثال، فهذا القسم من التعينى و إن كان لا يمكن إدعاء الجزم بصدوره من الشارع
فى هذه الألفاظ لكّنه غير مستبعد.

ثمّ إنّ فى الكفايه تصريحاً بأنّ هذا الاستعمال ليس بحقيقه و لا مجاز، أمّا عدم المجازيه فلاّنه ربّما لا يكون اللفظ معنى حقيقى، و
على فرضه فالعلاقه بينه و بين المستعمل فيه غير ملحوظه، و أمّا عدم كونه حقيقه فلاّئن المتكلم قاصد إحداث الوضع بهذا
الاستعمال، فلا وجود للوضع حين الاستعمال حتّى يكون فى الموضوع له و لا ضمير فى التزام ذلك؛ إذا لمناط فى صحّحه الاستعمال
هو قبول الطبع و هو موجود فى المقام.

لكن يمكن أن يقال بأنّ الوضع الذى هو أمر نفسى قد حصل فى نفس المتكلم قبل الاستعمال، غايه الأمر أنّه أظهره
بالاستعمال، فهذا الاستعمال كاشف عن كون المعنى موضوعاً له للفظ بحسب الجعل القلبى، و استعمال فى الموضوع له معاً نظير
قول ذى الخيار: بعث قبل قوله: فسخت؛ فإنّ كاشف عن أمرين طوليين: انتقال المال من المشتري الأول إلى البائع، و انتقاله من البائع
إلى المشتري الثانى، فيكون البيع واقعا فى ملك نفسه، بل المقام أولى بالجواز؛ لأنّ الفسخ القلبى بمجردّه لا يكفى فى التمليك،
بل للكاشف موضوعيه و مدخلية فى التأثير بخلاف الوضع؛ فإنّ يتحقّق بمجرد الجعل القلبى من دون توقّف على الكاشف.

هذا على المختار من كون الألفاظ الإنشائية كاشفه عن معانيها، وأما على القول بكونها مولده لها فالاستعمال المذكور مؤلّد للوضع فلا تحقّق للوضع حينه، فيتمّ ما ذكره قدّس سرّه.

ثمّ إنّ في الكفايه أيضا ما معناه أنّه على تقدير عدم كون هذه المعاني مستحدثه في شرعنا و ثبوتها في الشرائع السابقه كما هو قضيه قوله تعالى: «وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» وقوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»

وقوله تعالى: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ» فالفاظها حقايق لغويه لا شرعيّه ولا يضرّ اختلافها في الكيفيات بحسب الشرائع؛ لكونه اختلافًا في المصاديق لا في الماهيات، نظير اختلاف الصلاة بحسب الحالات في شرعنا.

و أنت خبير بأن الآيات و إن كانت تدلّ على ثبوت هذه الحقائق في الشرائع السابقه، لكنّها لا تدلّ على كون هذه الألفاظ الخاصّه أسماء لها في تلك الأزمنه بلسان العرب؛ فإنّها حكاية معان بألفاظ دالّه على تلك المعاني في عرف المخاطب بهذا الكلام، فلا تدلّ على كونها دالّه على تلك المعاني في العرف السابق و هذا واضح، نعم الثابت على هذا أنّه كانت لهذه الحقائق في تلك الأزمنه ألفاظ يعبرون بها عنها، و أمّا أنّها كانت مجازات أو حقائق، و أنّها كانت هذه الألفاظ الخاصه أو غيرها فليس بمعلوم.

فمن الممكن أن كان لها ألفاظ آخر ثمّ صارت في زمان الجاهليه مهجوره فيه، فهذا لا ينعف في نفى الحقيقه الشرعيّه و إثبات الحقيقه اللغويه، و إنّما ينعف في ردّ من جزم بثبوت الحقيقه الشرعيّه.

ثمّ لا يخفى أنّه لا يمكن الجزم بثبوت الحقيقه الشرعيّه و لا بعدمه، بل يحتمل أن يكون هذه الألفاظ حقائق لغويه أو شرعيّه إمّا بالوضع الاستعمالي أو التعيني أو مجازات شرعيّه و حقائق متشرعه.

و تظهر ثمره الثبوت و عدمه فيما إذ اوردت هذه الألفاظ في كلام الشارع مجرّده

عن القرينه، فعلى الثانى يحمل على حقائقها اللغويّه، و على الأوّل يحمل على معانيها الشرعيّه فيما إذا علم تأخر الاستعمال من النقل، و على معانيها اللغويّه فى صورته العكس، و لا كلام فى ذلك.

إنّما الكلام فى صورته الجهل بتاريخ النقل و الاستعمال أو تاريخ أحدهما، و ينبغى التكلّم أوّلا فى حكم مطلق الحادثين المجهول تاريخ كليهما أو تاريخ أحدهما.

و مجمل الكلام فيه أنّه لو لم يكن لوجود أحد الحادثين قبل الآخر أو بعده أثر شرعى فلا مجرى للأصل فى أحدهما، و لو كان فى البين أثر شرعى و كان موضوعه الوجود الخاص أعنى وجود أحدهما المقيّد بكونه قبل وجود الآخر أو بعده فحينئذ و إن كان استصحاب عدم كلّ واحد و جزّه إلى زمان حدوث الآخر يثبت قبلته وجود الآخر، لكنّه بالنسبه إلى الأثر الشرعى المترتب على وجود الآخر أصل مثبت لا نقول باعتباره.

سَلّمنا، لكنّه معارض بأصالة عدم هذا الوجود الخاص، فصور الجهل بالتاريخ فى هذا الفرض أعنى فرض كون الموضوع هو الوجود الخاص على وجه التقييد لا أصل فيها جاريا بلا معارض.

فنفرض الكلام فيما إذا كان الموضوع هو الوجود و العدم على وجه التركيب كما إذا قال المولى: إذا لاقى الماء فى حال عدم الكزيه نجسا صار نجسا، فجعل موضوع النجاسه وجود الملاقاه فى ظرف عدم الكزيه، و حينئذ فإن جهل تاريخ أحدهما و علم تاريخ الآخر فيجزّ استصحاب عدم المجهول التاريخ إلى زمان حدوث المعلوم التاريخ، كما لو علم بحدوث ملاقاه الماء للنجاسه فى أوّل طلوع الشمس، و شكّ فى أوّل زمان حدوث كزيته، بل هو قبل ذلك حتّى يكون طاهرا، أو بعده حتى يكون نجسا، فيجزّ استصحاب عدم كزيته إلى أوّل طلوع الشمس فيصير أحد جزئى الموضوع متحقّقا بالوجدان و هو وجود الملاقاه و الآخر بالأصل و هو عدم الكزيه، فهذا الأصل صحيح لأنّ له أثرا شرعيّا و هو النجاسه، إذ المفروض أنّها مترتبه على عدم الكزيه و وجود الملاقاه معا، فيكون أصلا موضوعيّا يحرز به موضوع الحكم و

ليس له معارض؛ إذ لا أصل في طرف الملاقاه حتى يعارضه؛ لأنّ عدم الملاقاه إلى ما قبل الطلوع متيقّن كحدوثه من حينه، فليس فيه شكّ حتى يجرى فيه الاستصحاب.

وإن جهل تاريخ كليهما فذهب شيخنا العلامة قدس سرّه في رسائله إلى أنّ أصلى عدم كلّ واحد إلى زمان حدوث الآخر يتعارضان فيتساقطان، كما لو وجد عذره في الماء و كان كزاً في زمان الوجدان بعد ما لم يكن، فشكّ في تقدّم كلّ واحد من حدوثي الملاقاه و الكزّيه على الآخر، فإصالة عدم الكزّيه إلى زمان حدوث الملاقاه يقتضى النجاسه، و أصاله عدم الملاقاه إلى زمان حدوث الكزّيه يقتضى الطهاره فيتساقطان.

لكن يمكن أن يقال بأنّ الاستصحاب لا مورد له في هذه الصوره و لو مع قطع النظر عن وجود المعارض؛ لأنّه لو فرض أنّ أوّل زمان القطع بمطلق وجود الملاقاه و الكزّيه هو أوّل طلوع الشمس بحيث احتمل أن يكون وجود الملاقاه فيه حدوثاً و وجود الكزّيه بقاء، و أن يكون العكس، و أن يكون وجود كليهما فيه على وجه الحدوث، فحينئذ فإن كان زمان حدوث الملاقاه الذى يجرّ إليه استصحاب عدم الكزّيه أوّل الطلوع، فاستصحاب عدم الكزّيه غير داخل في قوله: «لا تنقض الخ»؛ لأنّ نقض يقين عدم الكزّيه بوجودها بالنسبه إلى هذا الزمان نقض اليقين باليقين لا بالشكّ؛ إذ المفروض تيقّن وجود الكزّيه فى أوّل الطلوع.

نعم إن كان زمان حدوث الملاقاه ما قبل الطلوع فاستصحاب عدم الكزّيه المجرور إليه يشمل «لا تنقض»؛ لأنّ وجود الكزّيه بالنسبه إلى ما قبل الطلوع مشكوك، فنقض عدمه المتيقّن بوجوده المشكوك فيما قبل الطلوع نقض اليقين بالشكّ.

و الحاصل أنّ نقض عدم الكزّيه بوجودها إلى زمان الحدوث الواقعي للملاقاه المحتمل كونه أوّل الطلوع المتيقّن فيه وجود الكزّيه من الشبهات المصادقيه لنقض اليقين بالشكّ، فلا يمكن التمسك على حرمة و وجوب الاستصحاب بالنهى عن نقض اليقين بالشكّ.

نعم استصحاب عدم الكزّيّه إلى الزمان المتّصل بأوّل الطلوع يكون من أفراد عدم نقض اليقين بالشكّ لكن لا أثر له؛ لأنّ موضوع النجاسه ليس عدم الكزّيّه السابق على وجود الملاقاه متّصلاً به، بل عدم الكزّيّه و وجود الملاقاه الذين يجمعهما زمان واحد، وهذا منتف في المقام؛ فإنّ عدم الكزّيّه و إن احرز بالأصل إلى ما قبل الطلوع لكن وجود الملاقاه مقارنا له في واحد من أزمنه ما قبل الطلوع غير محرز، فعلم أنّ الأصل في مجهولى التاريخ غير جار، إمّا لكونه من الشبهه المصادقيه و إمّا لكونه بلا أثر.

فنقول: إنّ الحادثين في المقام و هما النقل و الاستعمال لا مجرى فيهما للأصل الشرعى الذى هو مفاد «لا تنقض» حتّى في صوره الجهل بتاريخ أحدهما؛ فإنّه لا مدخلية للاستعمال في موضوع الحكم الشرعى و إنّما هو لمجرّد الكشف و الحكايه، و ما هو موضوع للآثار هو نفس المعانى سواء استعمل اللفظ فيها أم لا، و مفاد «لا تنقض» لا يشمل أزيد من نفس الأحكام و موضوعاتها، و في المقام لو كان تاريخ الاستعمال معلوماً و جهل تاريخ النقل فاستصحاب عدم النقل إلى زمان الاستعمال يثبت قبلته الاستعمال، و هى تفيد كون الاستعمال في المعنى اللغوى، فينتهى بواسطتين إلى نفس المعنى الذى هو موضوع الأثر الشرعى، و كذا النقل أيضا ليس موضوعاً لأثر شرعى.

نعم الأصل العقلائى حيث إنّ مثبتة حجّه يمكن التمسك به في المقام بناء على أنّ خصوص أصاله عدم النقل من الاصول العقلائيه، و وجه حجّيه الأصل المثبت العقلائى أنّ الاصول العقلائيه إنّما هى حجّه من باب الطريقيه و الكاشفنيه النوعيه و إفاده الظنّ النوعى، ففي موارد احتمال وجود القرينه على المعنى المجازى مثلاً لا يعتنى نوع العقلاء بهذا الاحتمال لضعفه و قوّه احتمال عدم القرينه لكثرة عدمها و ندره وجودها، فحجّيه أصاله عدم القرينه من باب الظهور النوعى للفظ في المعنى الحقيقى، فإذا وجد هذا المقدار من الكشف و هذه المرتبه من الظن في موارد هذه الاصول في الملزوم يوجد هذا الظن و الكشف بعينه في جميع لوازمه حتّى ما كان منها بوسائط

كثيره، فلا بدّ أن يعامل معه معاملة العلم في اللازم كما عومل ذلك معه في الملزوم بلا فرق.

و يجرى هذا الكلام فيما اعتبره الشارع أيضا من باب الطريقيه كالبيئنه، فكما يثبت بها المخبر به فكذا جميع لوازمه.

فأصالة عدم النقل في ما إذا جهل تاريخه سواء علم بتاريخ الاستعمال أم لا على هذا يفيد ظهور اللفظ في المعنى اللغوي و لا معارض لها، أمّا في صورته العلم بتاريخ الاستعمال فواضح؛ إذ لا أصل في طرفه مع العلم، و أمّا في صورته الجهل به فلعدم الأصل الثابت الحجّيه في طرفه لا شرعيًا و لا عقليًا كما مرّ.

و بناء العقلاء على العمل بهذا الأصل في الجملة مسلّم، و لكن لو شكّ في أنّ بنائهم مختصّ بصوره الشكّ في أصل النقل أو يعمّ صورته الشكّ في تأخره مع العلم بأصله فلا ينفع هذا الأصل أيضا في المقام، لكن احتمال الاختصاص بعيد؛ لظهور أنّ بنائهم على عدم النقل من جهه أنّ الوضع السابق عندهم حجّج فلا يرفعون اليد عنها إلاّ بعد العلم بالوضع الثاني.

هذا كلّه في طرف النقل، و أمّا الاستعمال فليس فيه أصل عقلائي أصلا.

فصل في كون الفاظ العبادات موضوعه للصحيحه او للاعم

قد اختلف في كون ألفاظ العبادات موضوعه للصحيحه أو للأعمّ منها و من الفاسده؟ و تصوير هذا النزاع على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه واضح؛ فإنّه يقع النزاع حينئذ في أنّ المعنى المنقول إليه هل هو خصوص الصحيح أو الأعمّ، و أمّا على عدم الثبوت فأصل الاستعمال في خصوص الصحيح و في الأعمّ مسلّم، فيمكن النزاع حينئذ في أنّه هل يكون في البين قرينه منضبطه عامّه غير محتاجه إلى التصريح بها في كلّ مورد مورد على تعيين أحد من المعنيين بحيث يحمل اللفظ بعد العلم بعدم إرادته المعنى اللغوي على هذا الأحد إلى أن يعلم بإرادته الآخر.

و يمكن تصوير النزاع أيضا على قول الباقلاني في أنّ القرينه المنضبطه العامّه

المفهمه للخصوصيات الزائده على المعنى اللغوى كالانصراف الإطلاقى المفهم للخصوصية الزائده على الطبيعه هل تحققت و لو بعد مدّه يحصل الشهره المولده للانصراف فيها على تمام الأجزاء و الشرائط أو على الأعمّ.

و العمده فى هذا المبحث تصوير الجامع بين أفراد كلّ من عنوانى الصحيح و الأعمّ قبل الشروع فى النزاع؛ فإنّ المقصود إثبات الاشتراك المعنوى بين أفراد الصحيح أو الأعمّ لا اللفظى.

فقول: لا يكاد يمكن تصوير الجامع المركب بين الأفراد الصحيحه؛ فإنّ أفراد الصلاه مثلا ذات قيود متقابله، فبعضها ثنائيه ليس إلاّ بحيث لو زيد ركعه لبطل، و بعضها ثلاثيه كذلك، و بعضها رباعيه كذلك، و شأن الجامع أن يكون مجردا عن جميع الخصوصيات، فإذا قطع النظر عنها فى المقام بقى ركعتان لا بشرط مثلا، و هذا قد ينطبق على الصلاه الصحيحه كصلاه الصبح و المسافر، و قد ينطبق على الفاسده كصلاه الظهر للحاضر إذا سلّم على الثانيه عالما، أو الصبح إذا سلّم على الثالثه أو الرابعه كذلك.

و أمّا الجامع البسيط فيمكن تصويره؛ لإمكان أن يكون بين أفعال مختلفه مقيّده بقيود متضاده بالإضافة إلى فاعلين مختلفين - كالصلوات المختلفه المقيّده بعضها بالقيام و بعضها بالقعود و بعضها بالزياره على الركعتين و بعضها بعدمها فى حقّ المختار و المضطرّ و الحاضر و المسافر - جامع واحد، و لا ضير فى الالتزام به فى المقام بعد وجدانه فى نظيره؛ فإنّ التعظيم يختلف الحال فيه بالإضافة إلى الفاعلين، بالإضافة إلى فاعل لا يحصل إلاّ بالقيام و بالإضافة إلى آخر لا يحصل إلاّ بالقعود، و بالإضافة إلى ثالث لا يحصل إلاّ بالاضطجاع؛ فإنّ المريض الذى يشقّ عليه القيام أو القعود يعدّان فى حقّه تكلفا زائدا لا تعظيما، و بالإضافة إلى رابع لا يحصل إلاّ بحطّ الظهر و هكذا، بل الالتزام بذلك فى المقام متعيّن؛ إذ اشتراك تلك المتشتمات فى الأثر الواحد يقتضى أن يكون منتهيه إلى جامع واحد يستند هذا الأثر إليه بناء على ما قرّر فى المعقول من أنّ الواحد لا يصدر إلاّ من الواحد، و لا ضير فى عدم معرفتها

بحقيقه هذا الجامع بعد إمكان الإشاره إليه بخواصه و آثاره كوصف كونه ناهيا عن الفحشاء و نحوه.

لكن يرد عليه إشكالان:

الأول: أنه مخالف لظواهر الأخبار المشتمله على أن الصلاة أولها التكبير و آخرها التسليم، و للمركز في أذهان المشرّعه من أن الصلاة اسم للمجموع المركّب من الأفعال الخاصه لا لعنوان بسيط منتزع عنها.

الثاني: إنه يستلزم أن يكون الصحيحى عند الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيه قائلا بالاحتياط مع أن المشهور القائلين بالوضع للصحيح قائلون بالبراءه، بيان الملازمه أنه على هذا ليس مورد الأمر هو المركّب حتّى يعتذر العبد عند مولاه عن عدم الإتيان بالجزء أو الشرط المشكوكين بأنّى وقفت على وجوب هذا المقدار و قد أتيت به، و شككت فى وجوب الباقي، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، بل مورد شىء وحدانّى بسيط، غايه الأمر أن محصّله هو المركّب، فالمأمور به دائر بين الوجود و العدم، فالمكلف ما لم يأت بجميع الاحتمالات لم يعلم بأنّه أتى بالمأمور به أو لا، و ليس له مقدار حتّى يقول: بأنّى قد أتيت بالقدر الذى علمت وجوبه، و الباقي لم أعرف وجوبه.

و ردّ هذا الإشكال فى الكفايه بالفرق بين ما إذا كان المأمور به أمرا بسيطا مسببا عن المركّب، و بين ما إذا كان أمرا بسيطا منتزعا عنه و تكون المركبات أفرادا له، ففى الأول يكون الحال كما ذكر، كما فى الطهاره المسببه عن الغسلتين و المسحنتين، فلو شكّ فى أن الغسل من الأعلى إلى الأسفل له دخل فى السبب المحصّل للطهاره يجب الإتيان به لما ذكر، و فى الثانى ينحل الأمر بالعنوان البسيط إلى الأمر بأفراده، ففى الحقيقه يتعلّق الأمر بالمركّبات، فيكون حاله كما إذا تعلّق الأمر بالمركّب ابتداء.

و يمكن أن يقال: إنه فرق بين ما إذا كان مركب الأمر هو المركّب ابتداء، و بين ما إذا كان هو العنوان المنطبق عليه، ففى الأول لعلّه يمكن أن يقول العبد: إن المقدار المعلوم وجوبه قد أتيتّه و الزائد كان مشكوك الوجوب، و لم يكن أمر آخر وراء

المركب مطلوباً بالفرض، وأما في الثاني فالحجّه بين العبد و مولاه و ما هو مؤاخذ و مسئول عن فعله و تركه هو العنوان لا المركب، فيجب بحكم العقل أن لا يكتفى بالمقدار المعلوم بل يأتي بمقدار علم أنه فرد للعنوان، فالأمر الانحلالي يتعلّق بالمركب بعنوان أنه فرد لهذا العنوان.

فهنا أمر آخر وراء المركب يجب إحراره و هو كونه فرداً للعنوان، ألا ترى أنه لو قال المولى اشرب السكنجبين لم يكن له السؤال إلا عن شرب السكنجبين، فلو شرب جرعه و شكك في وجوب الجرعه الثانيه فتركها فتبين دخلها في الغرض كان له الاعتذار بأنّي لم أعرف وجوبها، و أمّا لو قال: اشرب مزيل الصفراء فحينئذ لا يسأل عن شرب السكنجبين، بل عن شرب المزيل للصفراء فهل يرتبط بهذا السؤال قوله: إنّي لم أعرف وجوب الجرعه الثانيه إذا تبين دخلها في الإزالة.

و أمّا تصوير الجامع على قول الأعمى فقد عدّه في الكفايه في غايه الإشكال، و حاصل ما يرد عليه من الإشكال أنه لا شك أنّ أجزاء الصلاه مثلاً أشياء متباينه فلا بدّ أن يضمّ الواضع بعضها إلى بعض في اللحاظ و يلاحظ المجموع شيئاً واحداً و يضع اللفظ بإزائه، فهذا المجموع الملحوظ بلحاظ واحد إمّا أن يكون تمام الأجزاء أو البعض، و يكون الباقي أجزاء للمأمور به دون المسمّى، فإن كان الأوّل لزم أن لا يكون الصلاه بلا ركوع صلاه عند الأعمى و هو مقطوع العدم، و إن كان الثاني فالبعض إمّا أن يكون بعضاً معيّناً كأن يعين من بين أجزاء الصلاه الأركان المخصوصه مثلاً فيرد عليه إشكالان:

الأوّل: يلزم أن تكون الصلاه التامه الأجزاء مركبه من الصلاه و غيرها لا أن يكون تمامها الصلاه و لا يلتزم به الأعمى، و دعوى أنّ اعتبار الأركان لا بشرط يدفع هذا، مدفوعه بأنّ معنى كونها لا بشرط أن لا ينافي وصف موضوعيّتها وجود بقيه الأجزاء، لا أن يكون الموضوع له على تقدير وجود بقيه هو المجموع، ألا ترى أنّ المعجون المركب من الترياق و غيره المحصل لغرض واحد لا يطلق اسم الترياق إلا على جزئه المخصوص دون المجموع.

الثانى: يلزم أن لا تكون الصلاة الفاقده لبعض الأركان الواجده لسائر الأجزاء أو أكثرها صلاه، والأعمى غير ملتزم به أيضا.

و إما أن يكون بعضا مرّداً كأن يضع لفظ الصلاه بإزاء خمسة أجزاء مرّده بين خمسة عشر جزء، وهذا مضافا إلى أنه يستلزم أن يكون جزءا داخلا فى المسمّى تاره و خارجا عنه اخرى، بل مرّدا بين أن يكون داخلا و أن يكون خارجا فيما إذا كانت الصلاه واجده لتمام الأجزاء، و هو من الركاهه بمكان يرد عليه الإشكال الأول من الإشكاليين.

و أمّا الشرائط فليس حالها حال الأجزاء؛ إذ لو فرض الفراغ من جهتها و كون عشره أجزاء صلاه، فلا يفرق الحال فيها بين أن تكون مستقبلة أولا، فلا يصير العشره بالاستقبال أحد عشر، فلا يستلزم إخراج الشرط عن المسمّى أن تكون الصلاه معه صلاه مع الزيادة.

و يمكن أن يقال: إنّه لا شكّ أنّ أفعالا متعدّده إذا اتى بها لغرض واحد كتصحيح المزاج- كعمل الزورخانه- يطرأ عليها وحده اعتباريّه، و لهذا إذا أتى بعدّه منها و لم يأت بالباقي يقول: قد أوصلت شغلى إلى النصف، كما أنّه إذا أتى بتمامها يقول: قد أتممت شغلى، مع أنّ ما أتى به ليس شىء منه منصّفا، و الباقي لم يأت به أصلا، فلو لم يكن وحده لم يصحّ ذلك، و كما أنّ الوحده الحقيقيه الشخصيه الموضوع لها الأعلام الشخصيه و يعبر عنها بالماده لا تنتم بكثره اختلاف الحالات من الطول و القصر و زياده جزء و نقيصه و تغيير شكل و نحوها، بل هى باقيه فى جميعها، و تلك الحالات كيفيات و صور يطرأ عليها على التبادل، فكذا هذه الوحده الاعتباريه أيضا محفوظه فى جميع الحالات من حاله الإتيان بفعل واحد من تلك الأفعال إلى أن يكمل تمامها، لكن مع إحراز الغرض فى الجميع بأن يكون داعى الفاعل فى الجميع هو الغرض الواحد، فهذه الوحده بمنزله الماده فى الأشخاص، و هذه الاختلافات بمنزله الصور الطارئه عليها.

فنقول: لا شكّ أنّ الأعمى يتسلم أنّه إذا أتى بكلّ فعل من أفعال الصلاه لغرض

لم يكن ذلك بصلاجه، فيبقى الصور المختلفه غايه الاختلاف فى الكيفيه المتحدّه فى الغرض، فيكون فيها وحده اعتباريه ناشئه من جهه وحده الغرض، وهى محفوظه فى جميع تلك الصور، فهذه الوحده معروضه للصحه و الفساد و التمام و النقص، لكن ليس الغرض الواحد مطلقا كافيا؛ فإنّ الإتيان بأفعال الصلاه بغرض واحد مثل تحليل الغذاء أو بغرض السخريه و الاستهزاء، كما لو اجتمع جماعه من الكفار فأقاموا الصلاه جماعه استهزاء بأهل الإسلام، فلا يصدق اسم الصلاه فى العرييه و (نماز) فى الفارسيه على هاتين، فليس فى البين سوى المركب، غايه الأمر أنّه لم يلحظ على نحو التفصيل، بل على نحو الإجمال و البساطه، بخلاف الجامع البسيط على قول الصحيحى فإنّه أمر منتزع عن المركب.

بل يمكن إدعاء أنّ وجود الجامع بين الصحيح و الفاسد بديهى، ألا ترى صحّه التقسيم إليها، فيقال: الصلاه إمّا صحيحه و إمّا فاسده؛ فإنّه و إن سلّمنا كونه من باب التقسيم إلى الحقيقه و المجاز، لكنّه لا يتصوّر بدون وجود مقسم جامع بين القسمين، و أيضا فالصحيحى يتسلّم أنّ استعمال هذه الألفاظ فى الفاسد صحيح مجازا، و لا شكّ أنّه لا بدّ أن يكون بين الحقيقه و المجاز جهه جامع يعبر عنها بالعلاقه، كالشجاعه الجامعه بين الأسد و الرجل الشجاع، و الأعمى يقول بأنّ هذه الجهه الجامعه هى مسمى اللفظ.

و كيف كان فهل الأمارات المميّزه للحقيقه عن المجاز من التبادر و عدم صحّه السلب مؤدّيه إلى الوضع للصحيح أو الأعمى؟ الكلام فى ذلك أنّه من المعلوم أنّ المنسبق إلى أذهان المتشرّعه من لفظ الصلاه مثلا- هو المركب من الأفعال المخصوصه، لا العنوان البسيط المنتزع عنها، و قد عرفت أنّ الجامع المركب لا وجود له بين الأفراد الصحيحه، فيكون هذا التبادر شاهدا للأعمى، و أيضا من المعلوم بالرجوع إلى الوجدان أنّ سلب الصلاه عن الفاسده يحتاج إلى العنايه و ليس كسلب الحجر عن الإنسان بل كسلب الإنسان عن البليد، فظهر أنّ التبادر و عدم صحه السلب كلاهما مع الأعمى و إن استدللّ بهما للصحيحى، و هما العمده فى أدلّه الطرفين، و

سائر ما ذكره غير خال عن الخدشه.

الاستدلال للصحيحى

منها ما ذكر فى الكفايه دليلا- على قول الصحيحى من مثل «الصلاه عمود الدين» أو «معراج المؤمن» و«الصوم جتّه من النار» ممّا ظاهره تعليق الآثار على المسّميات، فإنّ ظاهره بحكم عكس النقيض أنّ كلّ ما ليس بعمود و جتّه فليس بصلاه و صوم، و من المعلوم أنّ الفاسده ليس كذلك؛ فإنّ من المعلوم ابتناء هذا الاستدلال على كون وجود الإطلاق فى هذه القضايا و ابتناء ذلك على كونها وارده فى مقام البيان و هو ممنوع؛ إذ من الواضح أنّها وارده فى مقام الإهمال، نظير قول الطيب: الدواء الفلانى نافع للداء الفلانى، فالمقصود بها بيان حكم الطبيعه فى قبال الطبائع الأخر، فيكون المعنى أنّ الصلاه لا- غيرها من العبادات عمود الدين، و ليست فى مقام بيان أزيد من ذلك حتّى يكون لها إطلاق.

الاستدلال للأعمى

و منها: الاستدلال للأعمى بقوله عليه السلام: بنى الإسلام على الخمس، الصلاه و الزكاه و الحجّ و الصوم و الولايه، و لم يناد أحد بشىء كما نودى بالولايه، فأخذ الناس بأربع و تركوا هذه، فلو أنّ أحدا صام نهاره، و قام ليله و مات بغير ولايه لم يقبل له صوم و لا صلاه.

حيث استعمل لفظ الأربع فى قوله: فأخذ الناس بأربع، و كذا لفظ صام فى قوله:

فلو أنّ أحدا صام فى الفاسده، لفساد عبادات منكرى الولايه، و الأصل فى الاستعمال الحقيقه، و فيه أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه، و المتيقّن من مورد أصاله الحقيقه هو الشبهه المراديه.

و منها الاستدلال له أيضا بقوله عليه السلام: دعى الصلاه أيام أقرائك، فإنّ لفظ الصلاه مستعمله فى الفاسده لعدم قدره الحائض على الصحيحه، و فيه مع ما عرفت أنّ المجاز هنا لازم على كلا القولين، أمّا على القول الصحيحى فواضح، و أمّا على قول الأعمى فلأنّ لفظ الصلاه مستعمله فى خصوص الفاسد من جهه اختلال شرط الطهاره من الحيض؛ لظهور أنّ الصلاه الفاسده من غير هذه الجهه أيضا غير

منهى عنها فى حقّ الحائض، فيكون من باب استعمال لفظ العام فى الخاص.

و دعوى أنّ الفساد من هذه الجهة إنّما جاء من قبل هذا النهى فهو متأخر عنه فكيف يؤخذ فى موضوعه، مدفوعه بأنّ النهى كاشف عن الفساد الواقعى الغير المعلوم لنا قبل وروده لا محدث له حتّى يرد ما ذكر.

و منها الاستدلال له أيضا بأنّه لو نذر أن لا يصلّى فى الحّمّام لزم على قول الصحيحى أن لا يحنث بالصلاه فيه؛ لأنّ متعلّق النذر هو الصلاه الصحيحه، و الصلاه فيه بعد هذا النذر فاسده لتعلّق النهى بها، فلم يحصل منه مخالفه النذر، و أيضا يلزم من فسادها صحّتها و بالعكس؛ لأنّ فسادها إنّما جاء من قبل حصول الحنث بها، فإذا لم يحنث بها تكون صحيحه؛ لأنّها صلاه تامّه الأجزاء و الشرائط و لم يحصل بها حنث النذر، فيلزم من صحّتها حصول الحنث بها فتكون فاسده و هكذا، و الأعمى سالم من المحذورين كما هو واضح.

أقول: الفروع الوارد عليها إشكال لزوم الوجود من العدم و بالعكس كثيره.

منها: ما لو أذن مالك الماء لغيره فى التصرّف فيه كيفما شاء و استثنى رفع الجنابه به و نهى عنه، فحينئذ لو اغتسل المأذون فى هذا الماء عن جنابه بطل غسله لتعلّق نهى الشارع به تبعاً لنهى المالك فلا يحصل به الرفع، فإذا لم يحصل به الرفع و المفروض أنّ الفساد إنّما جاء من قبل حصول الرفع يكون صحيحاً فيحصل به الرفع فيكون فاسداً، و هكذا يلزم من عدم حصول الرفع حصوله و من عدم صحّته الغسل صحّته و بالعكس.

و منها: ما لو كان عليه قضاء خمسه أيام مثلاً من رمضان و قلنا بعدم جواز تأخير قضاء شهر رمضان إلى رمضان الآتى فبقى ما بينه و بين رمضان خمسه أيام فسافر و قلنا بعدم صحّته الصوم فى السفر، فإنّ السفر حينئذ مفوّت للواجب المضيق فيكون سفر المعصيه فيجوز فيه الصوم فلا يلزم تفويت، فإذا لم يلزم تفويت و المفروض أنّ حرمة السفر إنّما جاء من قبله كان السفر مباحاً فلا يصحّ فيه الصوم فيلزم التفويت فيكون السفر حراماً، و هكذا يلزم من عدم صحّته الصوم صحّته، و

من لزوم التفويت عدم لزومه، و من حرمه السفر عدم حرمة و بالعكس.

و الجواب أما عن الأوّل فبأنّ لفظ الصلاة عند الصحيحى موضوع للصحيح بمعنى المشتمل على تمام الأجزاء و الشرائط، و الصّحّه بهذا المعنى لا ينافيها الفساد العارضى من جهه النذر أو نهى الوالد مثلا، و الدليل على أنّ مرادهم بالصّحّه هذا المعنى أنّ الفساد الطارى إنّما نشأ من قبل الحكم، فهو متأخر عنه فكيف يؤخذ عدمه فى موضوعه، و حينئذ فإن أراد الناظر المذكور الصّحّه بهذا المعنى لم يلزم شىء من المحذورين كما هو واضح، و إن قصد الصّحّه من جميع الجهات حتّى من جهه الطوارى فنلتزم بعدم انعقاد نذره؛ إذ الصلاة الصحيحه من جميع الجهات مأمور بها فلا يمكن أن تصير منهيا عنها.

و أمّا عن الثانى فبأنّه إن كان نهى المالك عن إحداث أسباب حصول الرفع و مقدّماته بمائه من غسل الأعضاء على النهج المخصوص بقصد الرفع مع تيه القربه فلا شكّ فى تأثيره فى تحريم الغسل و عدم حصول الرفع به، و لا يلزم محذور كما هو واضح، و إن كان نهيه عن رفع الجنابه الذى هو أثر للغسل بجعل الشارع فلا يؤثّر شيئا؛ إذ الغسل الرافع للجنابه مأمور به فلا يعقل أن يصير منهيا عنه و غير رافع.

و أما عن الثالث، فاعلم أنّ هنا أدله ثلاثه لا بدّ من رفع اليد عن أحدها حتّى يرتفع الإشكال، و مع الأخذ بجميعها لا يمكن التفصّى عنه.

الأوّل: دليل عدم جواز تأخير قضاء رمضان عن رمضان المقبل، و هذا موجب لحصول التضييق فى الصوم فى المثال

الثانى: دليل عدم صحّه الصوم فى السفر، و هذا بضميمه الأوّل يوجب مفوّتيه السفر للصوم فيه

و الثالث: دليل كون سفر المعصيه مبيحا للصوم

فرفع اليد عن أحد الأوّلين يوجب رفع موضوع التفويت عن البين، و عن الأخير يوجب حصوله بلا لزوم إشكال كما هو واضح.

فنقول: لا معارضه بين الأوّلين و بين الثالث؛ لكونهما محقّقين لموضوعه و هو

سفر المعصيه، و كل عام تحقّق موضوعه بالأخذ بظهور أو عموم دليل آخر فهو غير معارض لهذا الدليل الآخر؛ لكونه في طوله لا في عرضه، فإذا بقي الأولان بلا معارض تعيّن تخصيص دليل إباحه سفر المعصيه للصوم بما إذا نشأ حرمه السفر من جهه سببته لترك الصوم بحكم العقل؛ فإنّ إباحه هذا السفر للصوم غير معقول للإشكال الذي ذكر.

و من جمله ما استدللّ به للصحيحي أنّ ما هو محلّ للحاجه و مورد للفرض غالباً إنّما هو الصحيح التام الأجزاء؛ لأنّه هو الذي يترتب عليه الأثر، فينبغي وضع اللفظ بإزاء خصوصه، و هو الذي استقرّ عليه عاده الواضعين و ديدنهم في وضع أسماء المعاجين، و الغرض و إن كان يتعلّق بالفساد أحياناً، لكنّه ليس بمثابه يقتضى وضع اللفظ للأعمّ فيكتفى بوضعه لخصوص الصحيح المصحح للاستعمال في الفساد مجازاً، و هذا الاستدلال كما ترى إنّما راجع إلى الاستحسان أو إلى غلبه حال الواضعين، و على أيّ تقدير لا يفيد إلاّ الظنّ باعتراف المستدلّ، و الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً.

في كون الفاظ المعاملات موضوعه للصحيحه او للاعم

بقي أمران:

الأوّل: هل النزاع المذكور في ألفاظ العبادات يجرى في ألفاظ المعاملات كلفظ البيع و الصلح و الاجاره و النكاح و الطلاق و نحوها أو لا؟

توضيح ذلك يحتاج إلى تفصيل بأن يقال: إن كانت هذه الألفاظ موضوعه للآثار و المسببات كلفظ البيع للمبادله فلا مجرى للنزاع فيها؛ إذا الأثر أمره دائر بين الوجود و العدم و ليس في البين أمر يكون تاره جامعاً للأجزاء و الشرائط و تاره فاقداً ليطرأ عليه باعتبار ذلك وصف الصّحه و الفساد.

و إن كانت موضوعه للأسباب كلفظ البيع للإيجاب و القبول فيصح النزاع في أنّها موضوعه للسبب التام الأجزاء و الشرائط الغير المنفكّ عن الأثر أو للأعمّ منه و من الناقص، فيكون القيود الزائده معتبره في التأثير لا في مسمّى اللفظ و لها دوالّ آخر.

لكن هنا إشكال و هو أنّ ثمره هذه الأقوال إنّما تظهر في صحّه التمسك بالإطلاق و

عدمها، فعلى القولين الأولين لا يصح؛ إذ مفهوم اللفظ عليهما يصير مجملاً، ففي كل مورد شك في دخل شيء في التأثير يكون الشك في أصل تحقق الموضوع على الأول و في تحققه بتمامه على الثاني، فلا مجال للتمسك في نفيه بإطلاق الحكم؛ لأنه فرع إحرار الموضوع.

و على القول الأخر يصح؛ إذ عليه لا- إجمال في مفهوم اللفظ، ففي كل مورد شك في دخل شيء في التأثير زائد على عنوان المعاملة تتمسك في نفيه بأصالة الإطلاق، مع أننا نراهم قاطبه يتمسك في أبواب المعاملات في نفي ما يحتمل مدخليته في التأثير بالإطلاقات، و فيهم من هو قائل بالوضع للسبب الصحيح قطعاً.

و يمكن أن يقال بأنه لا منافاه بين القول بالوضع للسبب الصحيح أو المسبب و بين التمسك بالإطلاق في موارد الشك في هذا الباب و إن كان بين قول الصحيحى، و بين التمسك بالإطلاق منافاه في باب العبادات، و لا شك أن تصوير عدم المنافاه على القول بالوضع للمسبب أشكل منه على القول الآخر، فنحن إذا بيناه على هذا القول حصل المقصود على القول الآخر بالطريق الأولى، و قبل بيان ذلك لا بد من تحقيق أن هذه الألفاظ موضوعه بإزاء المسببات أو الأسباب؟

فنقول: الظاهر هو الأول و هو المستفاد في خصوص لفظ البيع من تعريف المصباح له بأنه مبادله مال بمال، و يدل على ذلك أن من المعلوم أن معنى «بعت» مثلاً- إنشاء البيع، فلو كان معنى البيع هو الإيجاب و القبول لزم أن يكون البائع بهذا القول قد أنشأهما مع أن القبول قول أو فعل خارجى صادر من المشتري فليس قابلاً لإنشاء البائع، و بعبارة أخرى ليس السبب في أبواب المعاملات إلا الإنشاء، فإذا كان مفاد مادّه «بعت» هو السبب فيكون مفاد مجموع الهيئه و المادّه إنشاء الإنشاء و هو غير معقول.

فإن قلت: يلزم الإشكال على تقدير الوضع للمسبب أيضاً؛ إذا لمبادله أثر لفعل الموجب و القابل معاً، فكيف يقصد الموجب إنشائه بالإيجاب؟.

قلت: إنما يقصد الموجب إنشاء المبادله مع قطع النظر عن سببه و أنه بم يتحقق،

غايه الأمر أنّ السبب صار اتفاقاً هو المركّب من الإيجاب و القبول، فلا ينشأ المبادله المقيدّه بحصولها من هذا السبب حتّى يشكل بأنّه مع العلم بذلك كيف يمكن إنشائه بمجرد الإيجاب، فهو قاصد لإنشاء نفس المبادله، و يكون حاصله فى نظره الإنشائي بمجرد إنشائه، فىرى العمل البيعى حاصلًا بتمامه من ناحيته فقط و إن كان ليس فردًا للمبادله بنظر العرف و الشرع، فهو نظير الإيجاب الصادر من السائل؛ فإنّه ينشئ و يكون متحقّقًا بنظره و إن كان تحقّقه بنظر العرف موقوفًا على أمر غير حاصل فى حقّه، و بالجمله فهذا يرجع إلى الاختلاف المصداقى فى مفهوم المبادله، فكما أنّ الغاصب يرى بيعه بنظره التنزيلي مبادله و إن كان بنظره العرفى ليس كذلك، فكذا البائع أيضا يرى مصداق المبادله موجودًا بمجرد الإيجاب بنظره الإنشائي و إن كان ليس بموجود بنظره العرفى.

أما بيان عدم المنافاه فيحتاج إلى تقديم مقدمتين:

الاولى: لا- شكّ أنّ بعض المفاهيم العرفيه لا- إجمال فيها أصلا و مع ذلك قد يقع الخلاف بينهم فى تعيين مصدايقه كمفهوم البيع، فإنّه عند الجميع هو المبادله المذكوره، لكن يمكن أن يكون هذا المفهوم حاصلًا عند قوم بمجرد المصافقه و يكون ذلك عند آخرين غير كاف فى تحقّقه، فهذا ليس من باب الاختلاف فى مفهوم البيع بل فى أنّ مصداقه عقيب هذا الفعل موجود أم لا، فكما يمكن ذلك فى حقّ العرف بعضهم مع بعض، فكذلك يمكن بين العرف و الشرع بأن يكون مفهوم مبيّنا عند كليهما و وقع الخلاف بينهما فى مصداقه، فحكم العرف بكون شىء مصداقا لهذا المفهوم، و لا يكون مصداقا بنظر الشرع كما فى مفهوم الباطل؛ فإنّه مفهوم واحد بين العرف و الشرع، لكن أكل المارّه يكون من أفراد بنظر العرف و ليس كذلك عند الشرع، و يمكن العكس بأن يكون الشىء عند الشرع مصداقا دون العرف كما فى الأكل المذكور، فإنّه مصداق لعنوان الحقّ عند الشرع دون العرف.

الثانيه: أنّه لا- بدّ أن يتعلّق الحكم فى الخطابات الشرعيّه بتوسّيط العنوان بالأفراد العرفيه لا على وجه التقييد بل بأن ينزل الشارع نفسه بمنزله العرف و

فرض نفسه كأنه واحد من أهل العرف، فكما أنّ العرف لو علّقوا حكماً على العنوان لا يكون في نظرهم إلاّ الأفراد التي هي أفراد عندهم، فكذا الشارع أيضاً يقع نظره بعد التنزيل المذكور على ما هو فرد بنظر العرف، فلو قال: الدم نجس، يحمل كلامه على الأفراد العرفية للدم، فلو كان شيء فرداً للدم بنظر الحكيم كاللون بناء على امتناع انتقال العرض، ولم يكن عند العرف فرداً يحكم بطهارته ولو كان فرداً واقعا، والدليل على لزوم هذا التنزيل في حقّ الشارع أنّه لو لاه لزم نقض الغرض؛ إذ من المعلوم أنّ أخذ الغرض من كلّ قوم لا يحصل إلاّ بتعليق الحكم على الأفراد التي هي أفراد بمذاقهم.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ مفهوم البيع مثلا مفهوم واحد عند الشرع و العرف و هو المبادله على ما عرفت، فالاختلاف في بعض الموارد إنّما هو في مصداقه، و مقتضى المقدمه الثانيه أن يكون الحليه الإضائيه في آيه «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» متعلّقا بالأفراد العرفيه، فيكون جميع ما هو فرد عند العرف مشمولاً لهذا الحكم، فيكون المعنى أنّ كلّ ما هو فرد للمبادله عندكم فترتّبون الآثار عليه فهو عندى أيضاً ممضى، و يكون فرداً و منشئاً لآثار المبادله، فلو تحقّق المبادله بنظر العرف في مورد و شكّ في أنّه هل يشترط في تحقّقه عند الشرع أمر آخر يتمسك في نفيه بإطلاق أحلّ.

هذا كلّه على القول بالوضع للمسبّب، و يعلم منه الحال على القول بالوضع للسبب الصحيح المؤثّر؛ فإنّ إطلاق البيع في أحلّ الله البيع حينئذ محمول على الأسباب المؤثّره عند العرف، فعند الشكّ في اعتبار أمر في التأثير مع إحراز الصدق العرفي يتمسكك بإطلاق «أحلّ» أيضاً.

و أمّا في العبادات فحيث إنّها ماهيّات مخترعه للشرع، فليس لها عند العرف أفراد على القول بالوضع للصحيح حتّى يحمل الخطابات عليها، فلا يبقى على هذا القول عند الشكّ في دخل شيء في صحّه العباده إلاّ التوقّف و عدم التمسك بالإطلاق، و أمّا على قول الأعمى فحيث إنّ الحكم قد تعلق بالجامع بين العباده

الصحيحه و الفاسده فكلمًا علم بتحقق الجامع و شكّ في دخل شيء في وصف الصحه يتمسك في نفيه بالإطلاق.

الأمر الثاني: قد يكون المطلوب عدّه أشياء على نحو يكون كلّ واحد في عرض الآخر، فيكون الطلب منبسطا على الجميع، و حينئذ يكون كلّ واحد جزءا، و قد يكون شيئا بشرط أن يكون منضمّا إلى شيء آخر و مصاحبا معه بحيث يكون المطلوب الأوّل هو الأوّل لا كليهما، و الثاني إنّما يكون مطلوبا ثانيا و بالعرض و لأجل أن يتحقّق بسببه خصوصيّة كون الأوّل منضمّا إليه و مصاحبا معه، و حينئذ يكون الشيء الثاني شرطا، فظهر معنى كون الشرط خارجا و التقيّد به داخلا، و كذا الوضع أيضا قد يتعلّق في طرف المعنى بأمور متعدّده كلّ في عرض الآخر فيكون كلّ واحد جزءا للموضوع له، و قد يكون متعلّقه أمر بشرط مصاحبته لأمر آخر فيكون الأمر الآخر خارجا و المصاحبه و التقيّد داخلا.

فصل في استعمال اللفظ في أكثر من معنى

هل استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد جائز أولا؟ لا إشكال في أنّ المقتضى للجواز و هو الوضع موجود، و كذا في أنّ المانع الوضعي مفقود؛ إذ التقيّد بالوحده خلاف الواقع قطعا، و كون المعنى في حال صدور الوضع واحدا ليس إلّا ككونه في هذا الحال مصادفا لطيران غراب و نحوه، فلا يكون له دخل في الموضوع له إلّا بالتقيّد.

و أمّا المانع العقلي فقد ادّعى في الكفايه وجوده ببيان أنّ الاستعمال ليس إلّا إفناء اللفظ في المعنى كأنه الملغى، و لا يمكن في حال الالتفات إلى معنى أن يلتفت إلى غيره، نعم يمكن بالفتات آخر، لكنّ المستعمل فيه حينئذ هو الأوّل، و كذا يمكن بالالتفات إلى الجامع أو المجموع، لكن ليس هذا من الاستعمال في معنيين، بل في معنى واحد، و الحاصل أنّ الاثنين مع محفوظيّة تعدّدهما لا يمكن النظر إليها بنظر واحد.

أقول: لا إشكال أنّ موضوع الحكم في العام الاستغراقى و الموضوع له في الوضع

العام و الموضوع له الخاصّ إنّما هما كلّ واحد واحد من الأفراد بانفرادها، وهذا لا يمكن إلاّ بإلغاء جهه الوحده، و هي هيئه إحاطه المعنى الملحوظ بالجميع و رفع اليد عن الجامع و جعله صرف العبره و الآله و المرآه للحاظ الأفراد، حتى يكون الملحوظ فى الحقيقه هي نفس الأفراد مع محفوظيه تعدّدها، بمعنى أن يكون كلّ واحد موضوعا مستقلا لحكم مستقلّ، أو موضوعا له للفظ بوضع مستقلّ من دون أن يرتبط باتّصاف بعضها بكونه موضوعا للحكم أو موضوعا له باتّصاف الآخر بذلك؛ ضروره أنّ مفهوم الكلّ المضاف إلى مفهوم الواحد و مفهوم أنّ المقيّد بمفهوم العلماء-مثلا-لا يصدقان على شىء من الآحاد.

فإذا كان هذا المقدار من اللحاظ كافيا فى موضوع الحكم، و الموضوع له كان كافيا فى المستعمل فيه أيضا قطعاً، فأى مانع من أن يتصوّر المتكلم بلفظ العين معنى محيطاً بجميع معانيه و يجعله آله للحاظها، و يرفع اليد عن هيئه احاطته بها حتّى يكون الملحوظ كلّ واحد من المعانى منفرداً على سبيل الإجمال، فيكون كلّ منها مستعملاً فيه اللفظ مستقلاً، من دون أن يرتبط وصف كون بعضها مستعملاً فيه بوصف كون البعض الآخر كذلك.

فإن قلت: هذا يرجع إلى الاستعمال فى معنى واحد و هو المعنى المحيط، و الكلام فيما إذا كان التعدّد محفوظاً.

قلت: فلم لا يرجع التعدّد فى مرحله الحكم و الوضع إلى الوحده؟ فكما ألغيت المعنى المحيط هناك من البين فكذا ألغى هنا، و لا بدّ لك من إلغاء الوحده هناك حتّى يمتاز العام الاستغراقى عن المجموعى؛ فإنّ الفرق بينهما منحصر فى إلغاء الوحده فى الأوّل و عدم إلغائها فى الثانى.

و أيضا فالعام الاستغراقى يستعمل فى الآحاد منفرداً منفرداً، لكن طراً عليها وحده من جهه وحده الوضع؛ فإنّ العام المذكور قد وضع لتمام الآحاد بحيث لو قصد منه جميعها إلاّ واحداً كان على خلاف وضعه، فلهذا يعدّ استعمالاً فى معنى واحد، فكما جاز هنا الاستعمال فى الآحاد مع محفوظيه تعدّدها متّكلاً على وضع واحد فلم

لا يجوز ذلك في المشترك متكلاً على أوضاع عديده بعدد الآحاد، فلا يطرأ حينئذ على الآحاد وحده لا من جهة اعتبار المتكلم كما في مفهوم الخمسه فإنه يعدّ معنى واحداً، و لا من جهة الوضع كما في العام المذكور؛ فإذا لا فرق بين قولنا: عين مشيراً إلى كل من الباصره و الجاريه و الميزان إلى آخر المعاني بإشاره إجماليه بتوسط مفهوم كل واحد من هذه المعاني، و بين قولنا: كل واحد من هذه المعاني في أنه يصير كل من المعاني في كلتا الصورتين مورداً لإشاره إجماليه مستقله، إلا أن المتكلم في الأول متكل في كل من إرادته الإجماليه المتعلقه بالآحاد على وضع مستقل، و في الثاني متكل في جميعها على وضع واحد، و ليعلم أن مقام الاستعمال غير مقام الحكم، فيمكن أن يلاحظ الآحاد في الأول منفرداً منفرداً، و في الثاني مجموعاً، كما يمكن العكس، نعم الإراده الاستعماليه كاشفه عن مطابقه الإراده الجدّيه لها ما لم تقم قرينه على الخلاف.

ثم إنه يرد على من فصل بين المفرد، فلم يجوز الاستعمال في الأكثر فيه و بين التثنيه و الجمع، فجوزه فيها مستنداً إلى أنها في قوه تكرار المفرد، أن من المعلوم بالوجدان كون التثنيه و الجمع من باب تعدد الدالّ و المدلول، و أن الماده فيها هو الماده في المفرد، فيدلّ على ماهيته الدالّ عليها المفرد و العلامه يفيد التعدد الفردي، فيصير المعنى بعد ضم الثاني إلى الأول فردين أو أفراد من الماهيته، و حينئذ فإن اريد من الماده في تثنيه المشترك و جمعه أكثر من معنى واحد و لوحظ التعدد المستفاد من العلامه بالنسبه إلى كل من المعاني المراده من الماده فهذا من باب استعمال المفرد في الأكثر، و قد منعه القائل المذكور، و إن استعمل الماده في معنى و العلامه في معنى آخر فهذا استعمال للفظين في معنيين لا لفظ واحد فيهما.

فصل في ان المشتق حقيقه في خصوص

اشاره

قد اختلف في أن المشتق حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدإ في الحال، أو في الأعم منه و من المنقضى عنه المبدأ، بعد الاتفاق على كونه مجازاً في من يتلبس به في

الاستقبال، و قبل الخوض فى النزاع لا بد من رسم امور:

١- فى ان بعض المشتقات غير داخل فى حريم النزاع

الأول: لا إشكال فى أن بعض المشتقات غير داخل فى حريم النزاع كالماضى و المستقبل و الأمر و النهى، و كذا المصادر لو قلنا بدخولها فى المشتقات، و أن المشتق منه هو نفس الماده المجردة عن الهيئه، كما أن بعض الجوامد داخل فيه كالزوج و الزوجه و الرق و الحرّ، فالجامع لمحلّ النزاع كلّ ما كان جاريا على الذوات و محتاجا فى التحقّق و الانتزاع إلى أمر خارج عن الذات، فخرج بالقيّد الأول الأفعال و المصادر، و بالثانى مثل الإنسان و الحجر و النار ممّا كان جاريا على الذات و لا يحتاج فى الانتزاع إلى أزيد من الذاتيات، بخلاف الضارب و الزوج و نحوهما؛ فإنّ الأول محتاج فى التحقّق إلى عرض الضرب و الثانى إلى الإضافة المخصوصه، و الشاهد على شمول محلّ النزاع لما كان بهذا الوصف من الجوامد ما حكى عن الإيضاح و المسالك فى مسأله ما لو أرضعت إحدى الزوجتين الكبيرتين الزوجه الصغيره بالرضاع الكامل، ثمّ أرضعتها الاخرى كذلك و كان ذلك بعد الدخول بالكبيرتين من التريديد فى حرمة الكبيره الثانيه بعد القطع بحرمة الصغيره؛ لكونها ربيبه، و الكبيره الاولى لصيرورتها أمّ الزوجه مستندا فى التريديد فى الثانيه إلى أن زوجيه الصغيره قد ارتفعت بإرضاع الاولى، فصدق أمّ الزوجه على المرضعه الثانيه مبنى على كون المشتق حقيقه فيما انقضى.

ثمّ إنّه ربّما يتوّهم أنّ سبب التحريم فى الكبيره وصف كونها أمّ الزوجه، و فى الصغيره وصف كونها ربيبه، و هذا يستلزم لأن تبقى زوجيه الكبيره ليظراً على الصغيره عنوان الربيبه فينعدم زوجيتها، و أن تبقى زوجيه الصغيره ليظراً على الكبيره عنوان أمّ الزوجه، فينعدم زوجيتها فيصير بقاء كلّ من الزوجيتين علّه لزوال الاخرى، و حينئذ فإنّ تقارنا فى التأثير يلزم اجتماع الوجود و العدم فى كليهما فى زمان واحد، و إن تعاقبا فيه يلزم أن يصير المؤثّر المتأخّر موجودا بعد الانعدام.

فالوجه أن يقال: لا- شكّ أنّ بقاء كلتا الزوجيتين و عدم ارتفاع شىء منهما مناف لأدلّه تحريم أمّ الزوجه و الربيبه، و لا يمكن الالتزام بانعدام احدى الزوجيتين

فى الزمان السابق المتصل بزمان تحقق الرضاع الكامل و بقاء الاخرى و إن كان واقعا، لمحذور مخالفه هذه الأدله كما هو واضح؛ لكونه ترجيحا بلا مرجح، فلا بد من الالتزام بانعدام كليهما فى الزمان المذكور لدفع حصول العنوانين لا لأجله، أو الالتزام ببقاء كليهما و عدم زوال شىء منهما أصلا و أنّ الأدله المذكوره مخصصه بهذا المورد.

٢- فى دلالة الافعال على الزمان

الثانى: قد اشتهر بين النحاء دلالة الافعال على الزمان و جعلوها المائز بينها و بين الأسماء، و الحق أنّ صيغه الأمر و النهى لا دلالة لهما على الزمان أصلا، و يصح إطلاقهما على الحال و الاستقبال من دون فرق و إن كان بتصريف الحال العرفى من الإطلاق فى أوامر غير الشارع، ألا ترى أنّ قولك: اضرب غدا أو بعد خمسين سنه صحيح بدون تجوّز، كما فى قولك: زيد ضارب غدا أو بعد خمسين سنه، فكما لا دلالة للثانى على الزمان فكذا الأوّل.

نعم إيقاع الطلب لا- بدّ أن يقع فى الزمان كغيره من الإنشاءات و كالأخبار لكنّه تقييد عقلى لا- من باب أخذ الزمان فى مفهومهما، هذا هو الحال فى الأوامر و النواهى الفارسيه و يستكشف منها الحال فى الأوامر و النواهى العربيه، و ذلك لأننا نقطع بأنّ لفظ «بزن» مثلا فى الفارسيه حاله حال لفظ «اضرب» فى العربيه بلا فرق كقطعنا بكون لفظ «آب» فى هذه اللغه مرادفا للفظ «الماء» فى تلك فيكفى الرجوع إلى أذهاننا فى تشخيص معانيها، و لا حاجه إلى الرجوع إلى العرب.

و أما الفعل الماضى فالحق أنّه يستفاد منه الكون من قبل، و أمّا أنّ لهذه القبليه مبدأ أو لا؟ فغير مفهوم من اللفظ، نعم لازم حدوث الفاعل هو الأوّل و لازم قدمه الثانى، و هذه القبليه غير الزمان الاصطلاحى الحاصل من حركه الفلك، كيف و هو يتّصف بها، و يشهد لما ذكرنا أنّنا لا نجد فرقا بين قولنا: علم الله و مضى الزمان و بين قولنا: علم زيد و مضى عمرو، مع أنّه لو كان المأخوذ هو الزمان الاصطلاحى لكان الإطلاقان الأوّلان مجازا، و مثل هذا يجرى فى المضارع أيضا فإنّه يدلّ على الصدور من بعد و هو غير الزمان، و لهذا يصحّ قولك: يأتى الزمان و يخلق الله. و حينئذ فإن

كان المراد بالزمان الماضى و الاستقبال الواقع فى كلمات القوم فى هذا المقام هو ما ذكرنا و كان التعبير به من باب ضيق العبارة فحسن، و إن كان المراد هو الزمان الاصطلاحى ففيه ما عرفت.

و أما الفعل المستقبل فقد صرح النحاه باشتراكه بين الحال و الاستقبال، أما استعماله فى الاستقبال فواضح، و أما فى الحال ففيه إشكال؛ لعدم صحه قولنا:

«يقوم» بالنسبه إلى حال التنبس مع صحه قولنا: «قائم» و عدم صحه قولنا: أرى فى أمس بالنسبه إلى هذا الحال، مع أن المراد بالحال فى هذا المقام و فى باب المشتق واحد، و يأتى أنه هناك زمان الإجراء و النسبه، و لكن يصح أن يقال فى الأربعة:

جاءنى زيد فى يوم الاثنين و كان يضرب عمروا فى يوم الثلاثاء.

و أمّا صحه قولنا: يصلّى و قولنا: أرى القمر بالنسبه إلى حال التنبس فهى لأجل أن الاتّصاف بالصلاه إنّما هو بالإتمام، فزمان الاتّصاف بالنسبه إلى حال الاشتغال الذى هو زمان النسبه مستقبل.

ألا ترى أنه لا يصح قولنا: يشتغل بالصلاه بالنسبه إلى هذا الحال مع صحه «مشتغل»، و أمّا المثال الثانى فيصح فى مكانه رأيت القمر أيضا، ألا ترى أنه يقال لرأى القمر فى حال الرؤيه هل رأيت القمر؟ فيقول نعم و يقال: هل ترى القمر؟ فيقول أيضا: نعم، فإن صححت الماضويه فى الأوّل بالآن العقلى فصحّ الاستقباليه أيضا فى الثانى به، و إن اردت بالحال الزمان القريب بالحاضر من الاستقبال فمثله يجرى فى الماضى أيضا، فهلّا تقول بأنّ فعل الماضى أيضا مشترك بين المضى و الحال؟

٣- لا إشكال أن الماضويه و الحالته و الاستقباليه إنّما يعتبر...

الثالث: لا إشكال أن الماضويه و الحالته و الاستقباليه إنّما يعتبر فى هذا الباب بالنسبه إلى زمان الإجراء و النسبه، فزمان الاتّصاف لو كان حالا- بالنسبه إلى زمان النسبه فهذا مورد الاتّفاق على كون المشتق حقيقه، و لو كان مستقبلا بالنسبه إليه فهذا محلّ الإطباق على كونه مجازا، و لو كان ماضيا بالإضافه إليه فهذا محلّ الكلام فى كونه حقيقه أو مجازا، سواء كان فى جميع هذه الصور زمان الاتّصاف بالنسبه إلى زمان النطق ماضيا أم حالا أم مستقبلا، و على هذا فقولنا: زيد ضارب غدا ليس

من باب الإطلاق على المستقبل مطلقاً، كما يظهر من النحاء، بل لو اعتبر الغد ظرفاً للضرب و كان زمان النسبه هو زمان النطق فكان المعنى زيد ضارب الآن بملاحظه اتّصافه بالضرب غداً، و أمّا لو اعتبر ظرفاً للنسبه فهو من باب الإطلاق على الحال.

٤- في أنّ اختلاف المشتقات في المبادئ

الرابع: اختلاف المشتقات في المبادئ لا يوجب اختلافها في الدخول تحت هذا النزاع الواقع في وضع هيئتها؛ فإنّ بعض المبادئ يعتبر فيه الفعلية كما في مبدأ الضارب، و بعضها و هو ما كان من قبيل الحرفه أو الصناعه يعتبر فيه عدم إعراض الفاعل عنه كما في مبدأ البقال و النجار، و بعضها و هو ما كان من قبيل الملكه يعتبر فيه عدم زوال الملكه كما في مبدأ الفقيه، و هذا إمّا من باب المجاز في الكلمه بأن استعمل هذه المبادئ أولاً في الحرفه و الصناعه و الملكه ثم اشتقّ منها هذه الصفات، و إمّا من باب المجاز العقلي الادّعائي بأن نزل الفارغ عن حرفته أو صناعته الغير المعرض عنه منزله المشتغل به تغليبا لجانب الاشتغال الغالب على جانب الفراغ النادر، و نزل القوّه القريبه من الفعلية و هي الملكه في حال الغفله أو النوم منزله الفعلية.

و كيف كان فعّد المشتقّ في الصور الثلاث الأخيره مجمعا على وضعه بإزاء الأعمّ ممّا لا وجه له، فيلاحظ الماضيّه و الحالتيه و الاستقباليّه في زمان النسبه بالإضافة إلى زمان الاتّصاف بالملكه أو الحرفه أو الصناعه.

٥- في أنّه لا اصل في نفس هذه المسأله

الخامس: لا- أصل في نفس هذه المسأله حتّى يعول عليه عند فقدان الدليل على كلا القولين كما هو الحال في أكثر المسائل الاصوليه، فلا- بدّ من الرجوع في كلّ فرع إلى أصل هذا الفرع و هو يختلف باختلاف الفروع، فإذا ورد أكرم العلماء و شكّ في وجوب إكرام زيد العالم في السابق الجاهل حين ورود الخطاب فالأصل هو البراءة؛ لأنّ الشكّ في أصل التكليف مع عدم حاله السابقه، و لو كان عالما حين الخطاب ثمّ جهل فشكّ في بقاء وجوب إكرامه فالأصل هو الاستصحاب و هكذا.

إذا عرفت ذلك فنقول: الحقّ أنّ المشتق حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدإ في زمان النسبه و مجاز في غيره، و إثبات ذلك لا يتوقّف على التبادر بل يمكن بمقدّمين

مسلمتين متفق عليهما، الأولى: أن الزمان خارج عن مفهوم الأسماء من غير فرق بين المشتقات و الجوامد، الثانية: أن مفهوم المشتق إمّا عبارته عن ذات ثبت له المبدأ، فمفهوم الضارب مثلاً مركّب من الذات و الضرب و الاتّصاف بالضرب كما هو رأى المتقدّمين، و إمّا عبارته عن أمر بسيط منتزع عن مجموع هذه الثلاثة، كما هو رأى السيّد الشريف و من تأخّر عنه و يأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى، فمطلق دخل الوصف كالذات في تحقّق مفهوم المشتق أعمّ من أن يكون بنحو جزئيته له أو بنحو كونه منشأ لانتزاعه مسلم متفق عليه.

فنقول: لا لزوم هاتين المقدمتين أن لا- يصح إطلاق المشتقّ على نحو الحقيقة لو لم يكن وصف متحقّقاً في الزمان الذي يكون الإطلاق باعتباره، كما لا يصحّ لو لم يكن ذات متحقّقه فيه، و تحقّق الوصف في الزمان السابق على الزمان المذكور غير مجد؛ لأنّ الزمان الماضي غير داخل في مفهوم المشتق بالفرض، و الحال أيضاً و إن كان كذلك إلاّ أنّه زمان يكون الإطلاق و الإجراء بملا حظته، أ لا- ترى أنّ إطلاق لفظ الماء بملاحظه زمان الدخائيه ليس بحقيقه مع تحقّق المائيه في السابق، و كذا لو فقد بعض ذاتيات الإنسان كأن زال القوه العاقله و صار مسخاً، فإطلاقه بملاحظه زمان زوال القوه العاقله مجاز مع تحقّقها في السابق.

نعم لو كان للزمان دخل في مفهوم المشتق كان إطلاق الضارب الحالى في صورته الانقضاء مجازاً و إطلاق الضارب الأمسى مثلاً حقيقه لكون الضرب الأمسى موجوداً في وعاء الدهر.

و قد استدلل للأعمى في هذا الباب بأنّه قد استدلل الإمام عليه السلام تأسيّاً بالنبي صلّى الله عليه و آله كما عن غير واحد من الأخبار على عدم لياقه من عبد صنم أو وثناً لمنصب الخلافه بقوله تعالى: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» تعريضاً بمن تصدّى لها ممن عبد الصنم مدّه مديده، و هذا التعريض بضميمه مقدّمين مسلمتين يثبت المدعى.

الأولى: أن الغرض من هذا الاستدلال إبطال خلافه الثلاثة لعنهم الله إلزاماً

للمخالفين و إتماما للحججه عليهم، فلا محاله يكون على وجه استدلال العالم للعالم لا إبطالها بطريق الطعن و الشتم حتى لا يفيد إلا للمستبصر و يكون على وجه التعبد.

الثانيه: ظاهر تعليق فعل موضوع لحكم على عنوان اتحاد زمان هذا الفعل مع زمان صدق هذا العنوان، فإذا قيل: أكرم العالم فمعناه: أكرم من يكون عالما يعنى مصداقا لهذا العنوان في حال الإكرام، فلا يشمل إكرام من لم يكن مصداقا له في هذا الحال و إن كان كذلك في زمان آخر، و هذه المقدمه أيضا مسلّمه بين الطرفين و إنما الاختلاف في أنه هل يكون من تلبس بالمبدأ في الماضي و انقضى عنه في الحال مصداقا لعنوان المشتق أولا، فالنزاع بالنسبه إلى هذه المقدمه صغرى.

فنقول: لو كان المشتق حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال لما استدلل الإمام بهذه الآيه على بطلان خلافه الثلاثه، لإمكان أن يقال في الجواب: إن ظاهر تعليق عدم النيل على عنوان الظالم اختصاصه بمن كان مصداقا حقيقيا لهذا العنوان في حال النيل، فلا يشمل من كان كذلك في الزمان السابق دون حال النيل، فحيث استدلل بها و عدها دليلا تاما على هذا المطلب علم أنّ المصداق الحقيقى للمشتق لا ينحصر في المتلبس بالمبدأ فعلا، بل كل من اتصف به في زمان فهو يصير مصداقا حقيقيا للمشتق بعد هذا الزمان أبدا.

و اجيب بأن إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ باعتبار حال التلبس حقيقه، وإطلاق الظالمين في الآيه إنما هو بهذا الاعتبار، فيكون المعنى و الله العالم: لا ينال عهدى من ظلم في زمان بعد هذا الزمان أبدا. و فساده ظهر ممّا ذكر في المقدمه الثانيه.

و يمكن أن يقال: إنّه إذا كان مبدأ العنوان المذكور في الخطاب آتيا فلا- بدّ من الالتزام بكون زمان الفعل المعلق عليه بعد انقضائه، و حينئذ فلا- يصير الخطاب شاهدا لواحد من الأعمى و الأخصى؛ لأنّ المراد منه معلوم، فيعلم أنّ قطع يد السارق مثلا واجب و أنّ زمان القطع بعد زمان السرقة لا محاله، فيبقى النزاع في أنّ إطلاق اسم السارق على هذا الذى يجب قطع يده حقيقه أو مجاز، فإن قلنا بالأول

استرحنا، و إن قلنا بالثاني فلا بدّ من الالتزام بكون إطلاق الشارع في الآيه بملاحظه زمان الاتّصاف و رفع اليد عن ظهور تعليق الفعل على العنوان في اتّحاد زمانيهما من باب الإلجاء.

فنقول: ليس جميع اقسام الظلم باقيا مستمرًا، بل بعضها كذلك كالكفر و بعضها آنتى الحصول كضرب اليتيم، و لا شكّ أنّ عدم النيل بالنسبه إلى الفرد الآنى من الظلم لا- بدّ أن يعتبر زمانه متأخرًا عن زمان وقوع الظلم، و لفظ الظالمين في الآيه عام لجميع الأفراد، و شموله للفرد المتّصف بالظلم الآنى يوجب الغاء الظهور المذكور للتعليق حتّى بالنسبه إلى الفرد الباقي ظلمه؛ ضروره أنّ الحكم قد شمل الأفراد بنهج واحد لاّ اتّحاد القضيه، فيكون معنى الآيه و الله العالم: كلّ من ارتكب الظلم و لو آنا في الزمان السابق لا يناله عهدى أبدا، فإذا اتّضح أنّ المراد بالآيه هذا فلا يكون استدلال الإمام بها شاهدا لا للأعمى و لا للأخصى؛ لتمايته بعد وضوح المراد على كلا القولين.

و قد أجاب في الكفايه بما حاصله أنّ الأوصاف العنوائيه المأخوذه في موضوعات الاحكام قد لا يكون لها مدخلية في ثبوت الحكم لا- حدوثا و لا- بقاء، بل إنّما هي معرّفات للخارج و اتى بها لأجل الإشاره إليه كما هو الحال في كلمه هؤلاء كما في قولنا: أكرم الحاضرين؛ فإنّ من المعلوم أنّ الحضور لا مدخلية له في وجوب الإكرام، و قد يكون لها مدخلية فيه، و حينئذ فإمّا أن يكون مجرّد حدوث الوصف كافيًا في حدوث الحكم و بقاءه و لا يكون بقاء الحكم منوطا ببقاءه، و إمّا أن لا يكون كذلك بل يكون الحكم دائرا مدار الوصف حدوثا و بقاء، و يحتمل الوجهان في قولنا: الماء المتغيّر نجس.

فالتعليق في الآيه لو كان على الوجه الأخير فتمايته استدلال الإمام يتوقّف على كون المشتق حقيقه في الأعمّ كما هو واضح، و أمّا لو كان على الوجه الثانى فيتّم الاستدلال على كلا القولين كما لا يخفى، و يمكن أن يجعل جلاله قدر منصب الإمامه و الخلافه و عظمه خطره بحيث يناسب أن لا يكون المتضمّن به متلبّسا بالظلم أصلا

قرينه على كونه على هذا الوجه.

و لكن لا يخفى أنّ الظاهر من التعليق فيما إذا كان الحكم و الوصف متناسيين هو العليّه على الوجه الأخير، و جلاله قدر الخلافه و عظمته لا يصلح لأن يجعل قرينه على الوجه الثاني؛ لأنّ الاستدلال المبني على هذا الجعل غير ملزم للخصم؛ لعدم اعترافه بهذه الجلاله و العظمه للخلافه، و من المعلوم أنّ استدلال الإمام بظاهر الآيه للخصم إنّما هو على وجه استدلال العالم للعالم، فلا بدّ أن لا يكون شيء من مقدماته مأخوذاً منه على وجه التعبد كما عرفت في المقدمه الاولى، فالغرض إنّما هو إلزام الخصم بظاهر الآيه من دون أن يكون في البين تعبد، فلا يتم الاستدلال إلّا على القول بكون المشتق حقيقه في الأعمّ، فالحقّ في الجواب هو ما ذكرنا.

تنبيهات

الأول: مفهوم المشتق كما ذهب إليه السيّد الشريف و من تأخّر عنه مفهوم واحد بسيط، و يدلّ عليه التبادر القطعي، فإنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا وجدنا أنّ المفهوم من لفظ الضارب و القائم و الجالس و ما يرادفها من سائر اللغات معنى واحد مندمج فيه الذات و الوصف و الاتّصاف و منتزع عنها، لا- هذه الثلاثه على نحو التفصيل، كما أنّ المفهوم من لفظ الإنسان مفهوم وحداني بسيط مندمج فيه الحيوان و الناطق، لا- هما على وجه التفصيل، و ما اشتهر من أنّ مفهوم المشتقّ ذات ثبت له المبدأ فإنّما الغرض منه التفهيم و التعلّم.

و بالجمله فإنّنا نقطع بأنّ حال المشتقات حال لفظ الإنسان، و نقطع أيضا بأنّ مفهوم الإنسان مغاير لمفهوم الحيوان الناطق بالإجمال و التفصيل، و إلّا لم يصحّ الحمل، فيكون معاني المشتقات مغايره لمفهوم ذات ثبت له المبدأ بالإجمال و التفصيل أيضا.

و حكى عن السيّد المذكور تعليل ذلك بما حاصله أنّه لو كان المأخوذ في معنى المشتق مفهوم الذات و الشيء لزم أخذ العرض العام في مفهوم الفصل كالناطق و

نحوه، فإنَّ عنوان الذات و الشيء إنَّما ينتزع من الشيء بعد تماميَّه وجوده بتماميَّه مقدمات الوجود من الجنس و الفصل و الخصوصيَّه، فهو متأخَّر رتبه عن الذاتيات فكيف يكون منها و في عرضها، و من الواضح عدم اختصاصه بأفراد حقيقه واحده، فيكون عرضاً عاماً، غاية الأمر أنَّه من العوارض اللازمه للمعروض، و لو كان المأخوذ هو مصداق هذا المفهوم لزم انقلاب مادَّه الإمكان ضروره، ضروره أنَّ مصداق الذات في قولنا: زيد قائم هو زيد، و في قولنا: الإنسان كاتب هو الإنسان، و ثبوت الشيء لنفسه ضروري.

و ذكر في الفصول ما حاصله: أنَّه يمكن أن نختار الشقَّ الأوَّل و ندفع الإشكال بأنَّ الناطق مثلاً و إن كان معناه بحسب العرف و اللغه مشتملاً على مفهوم الذات، لكنَّ المنطقيين حيث جعلوه فصلاً للإنسان جرَّده عنه و استعلموه في جزء معناه مجازاً، و يمكن أن نختار الشقَّ الثاني و ندفع الإشكال بأنَّ ذات المقيَّد مع قطع النظر عن القيد و إن كان ضرورياً، لكن القيد ممكن، و المقيَّد بما هو مقيَّد يصير ممكناً بإمكان قيده، و لهذا يكون النتيجة تابعه لأخسَّ المقدمات.

و أورد في الكفايه على دفعه على التقدير الأوَّل بأنَّ الظاهر أنَّ المنطقيين جعلوا لفظ الناطق مثلاً فصلاً بمعناه الثابت عند العرف و اللغه من دون تصرُّف فيه، ثمَّ اختار في دفع الإشكال ما حاصله أنَّ الناطق مثلاً ليس فصلاً حقيقياً؛ فإنَّ الفصول الحقيقيه للأشياء لا يعلمها إلاَّ الله؛ إذ النطق بمعنى إدراك الكليات مثلاً لو كان المراد منه ما يحصل للعوام أيضاً فهو حاصل لبعض الحيوانات قطعاً، و إن كان المراد منه ما لا يحصل إلاَّ لبعض الخواص لزم خروج غيرهم عن تحت الإنسانيَّه، فمقصود المنطقيين ليس التعبير بهذه الألفاظ عن الفصول الحقيقيه التي لا سبيل إلى معرفتها، بل عمَّا يمتاز به الشيء عمَّا عداه من أظهر خواصه و لوازمه، و من هنا ظهر أنَّ التعريف بالحدِّ التام غير ممكن لنا، و إنَّما الممكن هو الثلاثه الباقيه. و الحاصل أنَّه يلزم من أخذ مفهوم الذات في معنى المشتق دخل العرض العام في الخاصه لا دخله في الفصل.

ثم إن في الفصول-بعد دفع الإشكال على التقدير الثاني بما ذكر-ما لفظه: وفيه نظر؛ لأن الذات المأخوذة مقيده بالوصف قوه أو فعلا إن كانت مقيده به واقعا صدق الإيجاب بالضروره وإلا صدق السلب بالضروره، مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضروره، لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل أو بالقوه بالضروره، انتهى.

لم أفهم معنى هذه العبارة و ليس معناه أنّ الزيد مثلا- إن كان متلبسا بالكتابه واقعا فهو كاتب بالضروره، وإلا فليس بكاتب بالضروره؛ إذ هذا المعنى لا- يخفى فساده على أدنى الطلبة فكيف على الفاضل المذكور؛ لأن من الواضح أنّ اعتبار الجبهه فى القضيه إنّما هو مع قطع النظر عن الثبوت و عدم الثبوت الواقعيين و إلا لزم انحصار الجبهه فى الضروره؛ إذ كلّ محمول لا محاله إمّا ثابت لموضوعه واقعا و إمّا لا.

و غايه ما يمكن أن يوجّه به كلام السيد الشريف فى الشقّ الثانى هو أن يقال: إنّه لا شكّ أنّ إجراء الوصف على الذات مشتمل على الحمل الضمنى و مفيد لفائده القضيه الخبريه من الحكايه عن الواقع؛ ضروره أنّ قولنا: زيد الذى أبوه عالم شاعر هرم جاءنى يدلّ بالالتزام على مفاد أنّ لزيد أبا و أنّ أباه عالم و شاعر و هرم، مع أنّ المتكلم قد فرض الذات المحفوفه بهذه الاوصاف مفروغا عنها، بل زيد فى قولنا:

زيد قائم، أيضا دالّ على مفاد زيد موجود و إن كان المتكلم قد لاحظ الزيد المحفوف بالوجود شيئا واحدا مفروغا عنه، بل الحال فى زيد معدوم أيضا كذلك إلا أنّه دالّ على وجود زيد فى نفس الأمر.

و بالجمله، فحيث إنّ وجود الموضوع فى أحد العوالم الثلاثه يكون مفروغا عنه لا محاله، فيدلّ لفظه على كونه موجودا فى هذا العالم بالالتزام، و هذا هو المراد بقولهم:

إنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف.

فالمعنى أنّ الأوصاف و القيود المذكوره قبل مجيء الحكم و التصديق بالنسبه الخبريه بمنزله الأخبار و مفيده لفائدتها، سواء كانت فى طرف الموضوع أو المحمول كما فى قولنا: زيد هو العالم الذى أبوه عالم هرم، و إن كان العلم المتعلّق بها بسيطا و هو غير العلم المعترى فى تحقّق القضيه أعنى: الحكم باتحاد الذات و الوصف بعد فرض

كلّ منهما منفردا عن الآخر، ومعنى فقره الثانيه أنّ الأخبار بعد تحقّق التصديق بالنسبه و الجزم بالاتّحاد يصير أوصافا لصيرورتها حينئذ مع الذوات شيئا واحدا مفروغا عنه، وليس المراد كما توهم من أنّ الأوصاف يكون بمنزله الأخبار في الإفاده فيما إذا جهل السامع بثوتها للموصوف، كما أنّ الأخبار تكون بمنزله الأوصاف في عدم الإفاده فيما إذا كان السامع عالما بها من السابق، وذلك لوضوح عدم دخل العلم و الجهل في حقيقه الخبر و الوصف.

و كيف كان فقولنا: زيد قائم لو كان معناه زيد زيد ثبت له القيام لكان منحلّا إلى قضيتين إحداهما ضمّيّه و هي: زيد زيد، و الاخرى أصليّه و هي: زيد ثبت له القيام، و من المعلوم أنّ الاولى ضروريّه، فيلزم أن تكون هذه القضيه مشتمله على الضروريّه، و الوجدان كما أنّه قاطع بعدم كونها ضروريّه كذلك قاطع أيضا بعدم اشتمالها على ضروريّه أصلا.

لكن يمكن أن يقال في دفع هذا أنّه و إن كان مرجع كلّ قيد سواء كان في طرف الموضوع أم المحمول إلى حمل ضمنيّ، إلا أنّ مناط الوحده و التعدّد إنّما هو وحده النسبه الأخيره التي هي أصليّه و تعدّدها. فإن كانت هذه النسبه واحده تكون القضيه واحده، فيصير موجّهه بمادّه هذه النسبه، و إن كانت مادّه غيرها من النسب الضمّيّه مخالفه لمادّتها فلا يلزم من أخذ مصداق الذات في مفهوم المشتق كون القضيه الممكنه في مثل قولنا: زيد قائم، مركبه من الضروريّه و الممكنه.

ثمّ إنّ في الكفايه توجيهها لإشكال السيد على التقدير الثاني و حاصله: أنّه إن كان المحمول ذات المقيد و كان القيد خارجا و إن كان التقيد الذي هو معنى حرفي داخلا- لزم كون الممكنه ضروريّه؛ فإنّ معنى زيد قائم على هذا: زيد الزيد الخاص، و هذا ضروريّ، و إن كان المقيد بما هو مقيد بأن كان القيد داخلا لزم انحلال الممكنه إلى ضروريّه و ممكنه فذكر البيان المتقدّم هنا.

و أنت خبير بأنّ التقييد ليس على قسمين و أنّ مرجع ما ذكره في الوجه الثاني إلى التركيب، فكلامه قدّس سرّه هذا مخدوش - مضافا إلى استبعاد أن يكون

مرادهم دخل الذات و الوصف و الاتّصاف في معنى المشتق على وجه التركيب و كون كلّ في عرض الآخر-بأنّه لا معنى لما ذكره في الوجه الأوّل؛ فإنّ التقيّد إذا كان داخلا فحمل المقيد على المطلق ليس بضروريّ كما هو واضح. الثاني: نقل في الفصول ذهاب جماعه من أهل المعقول إلى أنّ الفرق بين المشتق و مبدئه هو الفرق بين الشيء لا بشرط و بينه بشرط لا، و ظاهر هذا أنّ أصل المعنى واحد في كليهما، لكنّه قد اعتبر بشرط لا في أحدهما فامتنع حمله على الذات، و في الآخر لا بشرط فصحّ حمله عليها، فجعلوا الفرق بين العرض و العرضي كالفرق بين الجنس و المادّه و بين الفصل و الصورة؛ فإنّ أصل المعنى في الأوّلين هو الجزء المشترك، و في الأخيرين هو الجزء المختصّ الذي به يمتاز الشيء عمّا عداه، فإذا اعتبرا لا بشرط سمّي الأوّل بالجنس و الثاني بالفصل، و صحّ حمل كلّ منهما على الآخر و على الكلّ، و حمل الكلّ على كلّ منهما، و إذا اعتبرا بشرط لا سمّي الأوّل بالمادّه و الثاني بالصورة و امتنع حمل كلّ على الآخر و على الكلّ، و حمل الكلّ على كلّ منهما، و لهذا يمتنع «زيد بدن» أو نفس، و لكن يصحّ «زيد حيوان» أو ناطق، و كذا الكلام في الجزء المركب الخارجي؛ فإنّه باعتباره اللابشرطيّ أي بلحاظه في ضمن الكلّ على ما هو عليه في الخارج عين الكلّ، و باعتباره البشطلائيّ أي بلحاظه مستقلا غيره و مقدّمته.

لكن أورد في الفصول على هذا الكلام بما حاصله أنّه لو لم يكن بين المشتقّ و مبدئه فرق في سوى الاعتبار المذكور و كان أصل المعنى في كليهما هو المعنى الحدّثي كما هو صريح كلامهم، فلا شكّ أنّ المعنى الحدّثي عرض قائم بالذات فهو غير الذات و إن لحقه ألف اعتبار لا بشرطيّ؛ إذ معنى اللابشرطيّ عدم المنافاه للغير لا الاتّحاد معه، و قضيه الغيريّه أن لا يصحّ الحكم باتحادهما إلّا بوجه من العناية، فلازم كلامهم على هذا أن يكون حمل الضارب على الذات محتاجا إلى العناية، و الوجدان يقطع بخلافه.

فيستكشف من ذلك أنّ المغايره بين المشتقّ و مبدئه في أصل المفهوم و أنّ مفهوم المشتقّ مفهوم يصحّ حمله على الذات بلا عناية، كما أنّ مفهوم المصدر مفهوم لا يصحّ حمله و إن لحقه ألف اعتبار لا بشرطيّ إلّا بعناية، و أمّا أنّ هذا المفهوم في طرف

المشتقّ ما ذا؟ فاختار أنّه مفهوم ذو المضاف إلى المبدأ، فجعل الفرق بين المشتقّ و مبدئه هو الفرق بين الشئ و ذو الشئ.

و لا بدّ أوّلا من كشف القناع عن مرام أهل المعقول ثمّ النظر فيه، فاعلم أنّ حال العرض في الخارج أنّه ليس له وجود منحاز عن وجود المحلّ محدود بحدّ مستقلّ حتى يكون هو و المحلّ وجودين محدودين بحدّين كان الأوّل منهما محمولا على الثاني نظير الأعرج المحمول على الصحيح، بل هو كيف وجود المحلّ و طوره و حدّه، و ما يتخصّص هو به و إن كان له أيضا وجود، لكنّه مندكّ في وجود المحلّ بحيث ليس في البين حقيقه إلاّ وجود واحد محدود بحدّ خاص، لكن لنا إفراده عن المحلّ في اللحاظ. و حينئذ يمكن لحاظه بوجهين:

الأوّل: أن يلحظ معرّفا لنحو وجوده الخارجى و حاكيا عن الخارج على ما هو عليه من الاندكاك في المحلّ و العيّيّه معه، فحدث الضرب في هذا اللحاظ يكون مفادا للفظ الضارب و يصحّ حمله على الذات لا محاله، و معنى لا بشرطيّته كونه باقيا على ما هو عليه في الواقع من دون تصرّف فيه أصلا.

الثاني: أن يلحظه كأنّه في الخارج شئ في قبال المحلّ و محدود بحدّ مستقلّ، و حدث الضرب بهذا اللحاظ يكون مفادا لفظ الضرب، فحاله في هذا اللحاظ بالنسبه إلى المحلّ حال الغلام بالنسبه إلى زيد يقبل الإضافة و لا يقبل الحمل، و معنى كونه بشرط لا لحاظه وحده بدون انضمام شئ إليه.

و أمّا ما ذكره في الفرق بين الجنس و الفصل و المادّه و الصوره فيبانه: أنّ الجزء المشترك الذاتى للشئ يمكن لحاظه على نحوين:

الأوّل: أن يلحظ معرّفا لنحو وجوده في الخارج و إشاره إليه من الاتّحاد مع الشئ في الوجود، فالحيوان بهذا اللحاظ يسمّى بالجنس و يصحّ حمله على الشئ و على الجزء الآخر، و حملها عليه لمكان الاتّحاد، و معنى لا بشرطيّته كونه باقيا على ما هو عليه في الواقع من دون تصرّف فيه أصلا كما عرفت في سابقه.

الثاني: أن يلحظ كأنّه في الخارج شئ منحاز عن الكلّ محدود بحدّ مستقلّ، و

الحيوان بهذا اللحاظ يسمّى بالمادّه و يمتنع حمله على الكلّ و على الجزء الآخر و حملها عليه لمكان المغايره، و معنى كونه بشرط لا هو ما تقدّم، و كذا الكلام فى الجزء المختصّ بالنسبه إلى الفصل و الصوره.

أمّا الكلام فى أجزاء المركّب فهو أنّه لا- شكّ أنّ هذه الأجزاء فى الخارج أشياء غير مجتمعه فى الوجود كلّما يوجد لا حقها ينعدم سابقها، فلا- يحصل لها تركيب خارجيّ، و لكن يمكن اجتماعها فى ذهن ذاهن كالآمر؛ فإنّه إذا تعلّق الغرض الواحد منه بأفعال متعدّده يلاحظ المجموع منها من حيث المجموع شيئًا واحدًا و يأمر به، فواقع الجزئيه و الكلّيه يتحقّق فى هذا اللحاظ، يعنى يتّصف هذا المركّب الذهني الحاكى عن الخارج بالكلّيه و كونه مأمورا به و كلّ واحد ممّا هو متألّف منه من الصور الذهنيه لتلك الأفعال بالجزئيه، و لكن لا يمكن للاحظ فى نفس هذا اللحاظ أن يحكم على الأجزاء بالجزئيه، لاحتياج ذلك إلى لحاظها مستقلا، و هى غير ملحوظ كذلك فى هذا اللحاظ، بل حالها حال المعنى الحرفى.

فلا بدّ من لحاظ ثانوى متعلّق بالجزء إمّا من هذا اللاحظ أو من لاحتظ آخر و هو يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يلحظ الجزء مستقلا و يشار به إلى جزء ذاك المركّب فى ذاك اللحاظ كالحمد إذا لوحظ و اشير به إلى جزء المركّب الصلاتى الموجود فى ذهن ذاهن، و بهذا اللحاظ يصحّ الحكم بجزئيته لذاك المركّب و اتّحاده معه و حمله عليه، و لا يخفى أنّ نفس هذا الملحوظ الذى هو آله للحاظ الجزء مباين لذاك المركّب، و يسمّى هذا اللحاظ لا بشرطيًا بالمعنى المتقدّم.

الثانى: أن يلحظ الجزء بحدّه كالحمد إذا لوحظ نفسه من حيث هو هو، و فى هذا اللحاظ يصير الجزء مباينا للكلّ و يصحّ الحكم باحتياج الكلّ إليه و مقدميته للكلّ و يسمّى باللحاظ البشطلانى.

هذا كلّه فى المركّب الاعتبارى، و كذا الكلام فى المركّب الحقيقى كماء الحوض؛ فإنّه قد أحاط به بتمام قطراته و جود واحد؛ إذ لو كان كلّ قطره موجوده بوجود مستقلّ

لزم وجود الجزء الغير المتجزى و هو باطل، بيان الملازمه أنه لا بدّ حينئذ من تقسيم كلّ قطره أيضا إلى أن ينتهى إلى ما لا يقبل القسمة، فيكون الماء المذكور وجودات متكثّره منضمّ بعضها إلى بعض نظير ألف ألف حبه من الخردل المجتمع في محلّ واحد.

أمّا بطلان الجزء الغير المتجزى فلائنه يلزم منه أن لا يكون للجسم واقعيه أصلا؛ إذ كلّ ما نراه جسما فهو على هذا التقدير وجودات مجتمعه لا يقبل شىء منها للأبعاد الثلاثه.

و نزاع المشائين و الإشراقيين فى أنّ تفرقه ماء كوز إلى كوزين هل هو إعدام شخص و إيجاد شخصين آخرين، أو هو مجرد تغيير الصورة مبنى على بطلان الجزء الغير المتجزى و عدمه، فعلى الأوّل كان الماء ان قبل التفرقه موجودين بوجود واحد و بعدها بوجودين، و على الثانى كانا قبلها عشره آلاف وجودات مثلا منضمّه و بعدها تمايزت خمسه آلاف منها عن الخمسه الآلاف الأخر.

و بالجمله بعد بطلان الجزء الغير المتجزى بالبرهان المذكور لا بدّ من الالتزام بأنّ وجودا واحدا محيط بماء الحوض مثلا، و حينئذ يمكن لحاظ كلّ قطره منه على نحوين:

الأوّل: أن يلاحظ معرفه لنحو وجودها فى الخارج من الاندكاك فى الكلّ و الاتحاد معه فيصحّ الحكم عليها بالجزئيه للكلّ و العيئه معه.

الثانى: أن يلاحظ بحدّها و بما هى عليه من القله فتصير مغايره للكلّ و لا يحكم عليها بالجزئيه بل بالمقدميه، فعلى الأوّل يكون لا بشرط، و على الثانى بشرط لا.

دفع وهم.

أمّا الوهم: فهو أنه على ما ذكرت من كون مفاد المشتقّ هو المعنى الحدّثى المندكّ فى الذات المتّحد معها المتخصّصه هى به يلزم أن يكون معناه حرفيا، و من المقطوع خلافه؛ لصحّه الحكم عليه و به.

و أمّا الدفع فهو: أنه فرق بين كلمه من و لفظ الضارب؛ فإنّ المستعمل فيه بلا واسطه فى الأوّل هو الابتداء المندكّ فى المتعلّق، و بعبارة اخرى لم يستعمل فى الإجمال الحاكى عن الابتداء المندكّ، بل فى نفسه، بخلاف الثانى؛ فإنّ المستعمل فيه فيه هو الإجمال الحاكى عن الضرب المندكّ لا نفسه، و هو معنى اسميّ و إن كان معرفّا

لمعنى حرفي، وبالجملة فحال المستعمل فيه في لفظ الضارب حال آله اللحاظ التي أخذها الواضع عند وضع «من». هذا تحقيق المراد من كلام أهل المعقول في المقام و نظائره.

ولكنه بعد مخدوش بأن ما ذكره من كون الغرض متحدا مع المحلّ و مندكاً فيه و محدودا بحدّه لا يحدّ على حدّه و إن كان مطلباً دقيقاً صحيحاً، لكنّه أيضاً لا يصحّ حمل المعنى الحدّثي المأخوذ لا بشرط على الذات كما ذكره صاحب الفصول قدس سرّه، فيبقى إشكال القطع بصحّه حمل مفاد المشتقّ عليها بحاله.

توضيحه أنّ ما هو مفاد للحمل و معتبر فيه هو الاتّحاد بمعنى عدم الميز بين الطرفين بوجهه من الجهات أصلاً بحيث كانت الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر و عرض كلّ منها عرضاً للآخر، و ما هو متحقّق بين العرض و المحلّ ليس إلّا نحو الاتّحاد المتحقّق بين الجزء و الكلّ من مجرّد عدم كون الجزء محدوداً بحدّ مستقلّ، بل مندكاً في الكلّ و محدوداً بحدّه، و هذا لا يستلزم عدم الميز الأصليّ المعتبر في الحمل، كيف و ماء الحوض مع وجود هذا الاتّحاد بين قطراته يتفرّد كلّ منهما بالإشارة و المكان، بل باللون في بعض الأحيان، و كذا المعنى الحدّثي بل كلّ عرض يمكن اتّصافه بما لا يتّصف المحلّ به من الشدّه و الضعف و نحوهما و بالعكس، مع أنّ من المقطوع بالوجدان أنّ مفاد المشتقّ معنى متّحد مع الذات بحيث لا يميز بينهما أصلاً و لا يتّصف أحدهما بوصف إلّا اتّصف الآخر به.

و بعبارة أخرى أنّ مفاد لفظ الضارب مثلاً هو عنوان الذات المتّصف بالضرب لا عنوان الضرب المندكّ في الذات؛ فإنّ الثاني لا يصحّ حمله على الذات، فلا يقال:

زيد هو الضرب المندكّ فيه، بل الصحيح أن يقال: إنّه محلّ هذا الضرب بخلاف الأوّل.

و تظهر الثمرة فيما لو قال: جئني بالعلم و لا تجئني بالضارب، فجاء بالعالم الضارب و قلنا بامتناع اجتماع الأمر و النهي، فعلى الثاني لا- يكون هذا المورد من موارد الاجتماع؛ إذ متعلّق الأمر هو العلم و متعلّق النهي هو الضرب، و لا يسرى عرض شيء منهما إلى الآخر و إلى الذات، فيحصل الإطاعه و المعصيه معاً، و على الأوّل منها كما هو واضح فلم يحصل إلّا واحد من الإطاعه و المعصيه.

ثم إن في الكفايه في هذا المقام ما حاصله أن صاحب الفصول حيث توهم أن المراد ظاهر الكلام من كون أصل المعنى في المشتق ومبدئه هو المعنى الحدتي و كون الفرق في مجرد الاعتبار اللابشرطي و الشرطائي استشكل عليهم بما ذكره، و لم يعرف أن مرادهم كما يظهر من بيان الفرق بين الجنس و الفصل و بين الماده و الصورة من كون المشتق لا بشرط أن مفاده معنى لا- يأبي عن الحمل على الذات، و من كون المبدأ بشرط لا أن مفاده معنى يأبي عن الحمل على الذات و هذا لا يستلزم اتحادهما في أصل المعنى أصلا. و لا يخفى أن هذا من المطالب الواضحه فيبعد إرادته من كلامهم الظاهر سياقه في كونه لبيان دقه. الثالث: هل ألفاظ الصفات الجاربه عليه تعالى باقيه على معانيها الأصلية اللغويه أو حصل فيها النقل أو التجوز؟ التزم في الفصول بالثاني و هو قدس سره و إن لم يصرح بكون النقل أو التجوز في الماده أو الهيئه، لكن له التزامهما في الأول و التزامهما في الثاني لإمكانهما في كليهما.

أمّا الأول فلأنّ مادّه «ع ل م» مثلا موضوعه للصوره الحاصله من الشئ في النفس و هي مختصّه بنا و ليست من صفات البارئ تعالى، و كذا الكلام في سائر المواد؛ فإنّها موضوعه لما هو مناسب لنا و أجنبى عنه تعالى، ضروره أنّ الواضع كان متّنا.

و أمّا الثاني فلأنّ الهيئه موضوعه لذات له المبدأ، و العنوان منتزع عن هذا الذات، فالمغايره بين المبدأ و الذات شرط كونها حقيقه اتّفاقا إمّا لملاحظيتها في نفس معناها أو في منشأ انتزاعه، ضروره شهاده كلّ صفة بأنّها غير الموصوف، و صفاته تعالى عين ذاته.

و أورد على هذا في الكفايه بأنّه و إن لم يكن بين ذاته تعالى و بين المبدأ بحسب الخارج مغايره أصلا، لكن بينهما بحسب المفهوم مغايره بلا إشكال، و هذا المقدار كاف في كون الهيئه حقيقه.

لكن في هذا أيضا نظر؛ لأنّ الشأن أن يحدث زياده في المبدأ يوجب تلك الزيادة عدم صحّحه الحمل فيه، و صحّته في المشتق كما هو الحال في ألفاظ الصفات الجاربه علينا، فإنّ المغايره المفهوميه للذات و إن كانت مشتركه بين المبادئ و المشتقات، لكنّ المغايره الخارجيه خاصّه بالمبادئ، ضروره اتّحاد المشتقات مع

الذات خارجا، و أمّا أَلْفَاظُ الصِّفَاتِ الجارية عليه تعالى فالمغايره الخارجيه للذات معدومه في المبادئ و المشتقات كليهما، و المغايره المفهوميه متحققه في كليهما أيضا فلم يحدث تلك الزيادة في طرف المبادئ.

و الحقّ في المقام أنّ هذه الألفاظ باقيه على معانيها الأصليه اللغويه و لم يتصرّف فيها بالنقل أو التجوّز لا في طرف المادّه و لا في طرف الهيئته، أمّا في الأوّل فلأننا نعلم بحسب فطرتنا إجمالاً- بأنّ في مقابل الجهل شيئا يعبر عنه بالعلم و أنّه حسن كما أنّ الجهل قبيح، و أنّ ما منه موجود فينا هو الفرد القاصر العاجز الناقص المحدود؛ لكوننا قاصرين عاجزين ناقصين محدودين، و ما منه موجود في الباري تعالى هو الفرد الأكمل و الأشرف الأعلى؛ ضروره أنّه معط لهذا الوصف الجميل إيّانا فكيف يفقده نفسه، و لا- بدّ أن يكون الموجود فيه تعالى هو العلم بهذا المعنى المقابل للجهل؛ إذ هو الذى يكون صفه كمال، و غيره لم يعلم كونه كذلك، و أمّا أنّه بأىّ نحو فلا نعلم تفصيله، و لفظ العلم موضوع لهذا المعنى و كيفيات تحقّقه المختلفه بحسب اختلاف الموارد خارجه عن الموضوع له، و هكذا الكلام في سائر الموادّ كالحياه و القدره و البصاره و نحوها.

و أمّا في الثانى فلأنّه لا شكّ أنّا إذا أردنا انتزاع الوصف نتخيل الذات مغايرا للمبدأ، و المبدأ مغايرا للذات أوّلاً، ثمّ ننتزع منهما الوصف، فالمبدأ و الذات متغايران في عالم التخيل من دون فرق في ذلك بين الصفات الجارية عليه تعالى و بين غيرها، فالهيئته موضوعه لعنوان بسيط منتزع عن الذات مع مبدأ يغايرها في عالم التخيل، غايه الأمر أنّ هذه الغيره في غيره تعالى لها واقعته و فيه تعالى إنّما هي مجرّد الفرض بلا واقعته، و هذا هو السرّ في عدم صحّحه حمل لفظ العلم عليه تعالى إلّا على وجه التجوّز، و صحّحه إضافته حيث إنّ لحاظ الغيره مأخوذ في معناه و إن لم يؤخذ في معنى أصل المادّه، و هذا التخيل لا ينافى اعتقاد العيئه و الاتحاد في صفاته تعالى خارجا أصلاً، بل هو ممكن مع حفظ هذا الاعتقاد، لا ترى أنّ المعتقد بوحده جنس الشىء و فصله معه في الخارج يميزهما عنه في عالم الفرض مع حفظ ذلك الاعتقاد.

و التكلّم فى هذا الباب تاره فى مادّة الأمر و اخرى فى صيغته.

فنقول: قد ذكر للمادّة معان كالفعل كما فى قوله تعالى: «و ما أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ»، و المطلب العظيم كما فى قوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» إلى غير ذلك، و البحث فى ذلك و أنّ مرجعها إلى معنى واحد أو معنيين لا جدوى تحته.

نعم الظاهر أنّ كونها حقيقة فى الوجوب ممّا لا شكّ فيه بحكم تبادلته منه، و ممّا يرادفه فى الفارسيه من لفظ «فرمان» مع إمكان الاستشهاد بقوله تعالى: «ما مَنَعَكَ أَلَّا تَتَّبِعَ إِذْ أَمَرْتُكَ» حيث ربّ التوبيخ على مجرّد مخالفه الامر، و قوله صلى الله عليه و آله: «لو لا أن أشقّ على امتى لأمرتهم بالسواك» و نحوهما.

لنا دعويان فى لفظ الأمر بمعناه الطلبى لا بمعانيه الأخر:

الاولى: أنّ الأمر فى هذا اللفظ من حيث كونه مشتركاً لفظياً بين الوجوب و الندب أو معنوياً أو حقيقة فى خصوص الأوّل أو خصوص الثانى أسهل من الصيغه، فبأى من هذه الأقوال قلنا هناك نقول هنا بكون هذا اللفظ حقيقة فى خصوص الوجوب، و الدليل على هذه الدعوى هو التبادر مضافاً إلى الأدلّه اللفظيه كقوله تعالى: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ» الخ حيث دلّ على وجوب الحذر من مخالفه مجرّد الأمر، و قوله تعالى «ما مَنَعَكَ أَلَّا تَتَّبِعَ إِذْ أَمَرْتُكَ» الخ، حيث ربّ التوبيخ على مخالفه مجرّد الأمر، و قوله صلى الله عليه و آله: «لو لا أن أشقّ على امتى لأمرتهم بالسواك»، حيث دلّ على ثبوت المشقّه فى مجرّد الأمر، و من الواضح عدم المشقّه فى الطلب البدنى، كما أنّ من الواضح تعلّقه بالسواك.

و أمّا الثانى فيحتاج بيانها إلى مقدّمه و هى أنّ بعض العناوين يستحدث بتبع الدلاله على المعنى و يكون معلولاً لها و واقعا فى طولها بحيث لا يصير موجوداً بمجرّد تحقّق أصل المعنى، و بضميمه إظهاره، و الكشف عنه يصير متحقّقاً سواء كان الدالّ لفظاً أو كناية أو إشاره و نحوها، فيكون الدالّ بعنوانه الأوّل كاشفاً عن ذاك

المعنى، و لكونه كاشفا عنه محدثا لهذا العنوان بالعليه الانجعليه القهريه، لا أن يكون بعنوانه الأولى محدثا لهذا العنوان بالعليه الجعليه، و ذلك لما عرفت سابقا من أن العليه أمر كامن في ذات العله و لا يقبل الجعل، و ذلك كما في عنوان المعامله؛ فإن من الواضح عدم تحقّق هذا العنوان بمجرد تحقّق رضى القلبى من الطرفين بالنقل، بل لا بدّ من إظهار هذا الرضى القلبى و الكشف عنه بقول أو فعل، فيحدث بتبع هذا الإظهار و الكشف عنوان المعامله، فيكون معنى بعث على هذا هو الرضى الموجود في النفس فعلا بالنقل، و كذلك عنوان النكاح؛ لوضوح عدم تحقّقه بمجرد الرضى القلبى من الطرفين بالتزويج، بل لا بدّ من صدور الكاشف عن هذا الرضى القلبى منهما فيحدث بتبعه عنوان النكاح، فمعنى أنكحت على هذا هو الرضى القلبى الفعلى بالتزويج.

و نظير ذلك عنوان التعظيم؛ لعدم تحقّقه بمجرد تحقّق العظمه للمعظم بالفتح في نفس المعظم بالكسر، بل لا بدّ من إظهار هذه العظمه النفسائيه و إبرازها بسلام أو قيام أو ركوع و نحوها، فيحدث بتبع هذا الإظهار عنوان التعظيم، و نظير ذلك في المعانى التصوريه للألفاظ المفرده أيضا موجود؛ فإنّ اللفظ الدالّ يحدث عند سماعه بواسطه دلالته على معناه انتقاش صورته معناه في ذهن السامع، فليس هذا الانتقاش معناه الأولى، بل يكون حادثا في طول دلالته على معناه و بسببها.

إذا تقرّر ذلك فنقول: لا- يخفى أنّه متى تحقّق في النفس الإراده من الغير فما دام هذه الإراده مكنونه في نفس المرید و لم يظهرها لهذا الغير و إن التفت هو إليها من غير قبله برملا و نحوه لم يحدث بينهما شىء أصلا و لم يكن في البين سوى هذه الحاله النفسائيه.

و أمّا إذا أظهر المرید الإراده الحاصله في نفسه لهذا الغير فيقع هذا الغير في قيد هذه الإراده بحيث يتحرّك إلى العمل لو كان منقادا، فهذا المعنى أعنى إيقاع الغير في قيد الإراده قد استحدث ببركه إظهار هذه الإراده النفسائيه بعد ما لم يكن شيئا موجودا، سواء كان إظهار الإراده بالصيغه أو بالإشاره كما في أوامر رؤساء العسكر، و من أجل وجود هذا المعنى المستحدث قد أفيد أنّ هنا معنيين يعبر عن

أحدهما بالفارسيه ب(طلب داشتن) و عن الآخر ب(طلب كردن) و الثاني مفاد الصيغه، لكنك عرفت أنه لا معنى لكون الثاني مفاد الصيغه بحيث كانت بعنوانها الأولى محدثه له بالعليه الجعليه بل هي كاشفه عن الأول و محدثه للثاني بتوسط الكشف.

فالمدعى أنّ مادّه الأمر موضوعه لهذا المعنى المستحدث، و الشاهد هو التبادر؛ و لهذا لو تحقّق الإراده فى نفس العالى بالنسبه إلى السافل و علم السافل بها من طريق الرمل مثلا- لا- يقول: إنّه أمرنى، و لفظه «فرمان دادن» فى الفارسيه مشتركه مع لفظ الأمر فى العربيه فى هاتين الدعويين، هذا هو الكلام فى بيان معنى مادّه الأمر.

و ينبغى هنا التعرّض للنزاع المعروف بين الأشاعره و المعتزله فى غيريه الطلب للإراداه أو عينيته معها، لا بتناؤه على المقدمه المذكوره أيضا، فنقول: إن أراد الأشعري بقوله إنّ الطلب غير الإراده أنّ فى النفس صفة اخرى غير الإراده موجوده و يعبر عنها بالطلب، فجوابه أننا نعلم علما ضرورياً بأنه لا- فى نفس الفاعل شيء غير الشوق الأكيد المنبعث عن ملاحظه المصلحه و دفع المنافيات المعبر عنه بالإراداه، و لا فى نفس الأمر شيء مما سوى الإراده،

و إن أراد أنّ فى النفس صفة واحده يعبر عنها بالإراداه ثم يحدث بتبع إظهار هذه الصفة معنى آخر يعبر عنه بالطلب.

فيرد عليه أنّ أصل هذا المطلب أعنى أصل وجود هذين المعنيين و تغايرهما من البديهيات، فلا يصلح لأن يقع موردا لنزاع أهل المعقول، و بعد كونه من البديهيات فالنزاع فى أنّ اللفظين مترادفان أو متغايرا المعنى لا يطلع إلا للغوى، و يظهر من استدلالهم بأنّ الطلب متحقّق فى الأوامر الامتحانيه، و لا أراه أنّ مرادهم هو الثانى.

و أمّا المعتزلى فإن فهم من كلام الأشعري الوجه الأول فكلامه راجع إلى ما ذكرنا من أنه ليس فى النفس إلا صفة واحده، و إن فهم منه الوجه الثانى فأنكر وجود المعنى المستحدث فجوابه أنّ وجوده من البديهيات.

ثم إنّ فى الكفايه ما حاصله أنّ الحقّ كما عليه أهله و المعتزله أنّ لفظى الطلب و

الإرادة مترادفان موضوعان لمفهوم واحد، والمصداق الحقيقي لأحدهما أعنى ما يصح تطبيقه عليه بالحمل الشائع الصناعى هو المصداق الحقيقى للآخر، والمصداق الاعتبارى الغير الواقعى له و هو ما لا يصح تطبيقه عليه بهذا الحمل هو المصداق الاعتبارى الغير الواقعى للآخر، فالمراد اتّحاد اللفظين فى هذه المراتب الثلاث لا اتّحاد المرتبه الثانيه مع الثالثه، كيف و المغايره بينهما من البديهيّات، كما أنّ من البديهيّ أيضا عدم صفه اخرى قائمه بالنفس غير الإراده يكون هو الطلب سواء فى الفاعل أم الأمر.

و بذلك يظهر أنّه يمكن المصالحه بين القولين بأن يكون مراد القائل بالاتّحاد هو ما ذكرنا، و القائل بالمغايره يريد أنّ المنساق من لفظ اطلب عند الإطلاق هو الإنشائى، و المنساق من لفظ الإراده عنده هو الحقيقى، فهما متغايران إطلاقا لا وضعا.

فإن قلت: إذا لم يكن غير الصفات المعروفه فى الإنشاءات و غير العلم فى الجمله الخبريّه صفه اخرى قائمه بالنفس، و من المعلوم أنّ هذه الصفات لا يكون مدلولاتها فما ذا يكون مدلولها؟

قلت: أمّا مفاد الجمله الخبريّه فهو الحكايه عن ثبوت النسبه فى موطنها من ذهن كما فى زيد عالم، أو خارج كما فى زيد قائم، و أمّا الإنشاءات فهى موجدّه لمعانيها بمعنى أنّ معانيها يحدث بقصد تحقّقها بها، و هذا المعنى الإنشائى ممكن الانفكاك عن تلك الصفات الحقيقيه و إن كان غالبا لا ينفك عنها.

و يمكن الخدشه فيه أولا: بأنّه لا- وجه لجعل الطلب الإنشائى فردا غير واقعى لجامع الطلب النفسى؛ فإنّه كما أنّ للطلب النفسى جامعا، كذلك للطلب الإنشائى و إن كان أمرا اعتباريا أيضا جامع؛ إذ الجامع عباره عن الصوره الحاصله من الشىء فى العقل بعد طرح خصوصياته و هى متحقّقه فى الامور الاعتباريه كالفوقيه و الملكيه و نحوهما، كما فى الامور المتأصّله بلا فرق، فالامور الاعتباريه مصاديق حقيقيه و أفراد واقعيه لجامعها، و على هذا فلا بدّ من الالتزام باشتراك لفظى الطلب

و الإرادة لفظاً أو كونهما حقيقه و مجازاً بالنسبه إلى هذين المفهومين.

و ثانياً: بعدم تعقل معنى لكون الصيغ الإنشائية بعناوينها الأولى موجوده لمعانيها بالعليه الجعليه، و قد مرّ تفصيل ذلك عند الخدشه فيما ذكره قدّس سرّه في الفرق بين الخبر و الإنشاء بكلا طرفيه.

و لا- بأس بالإشاره الإجماليه هنا إليه، فنقول: أمّا الخدشه فيما ذكره قدّس سرّه في طرف الخبر فهي أنّ مجرد الحكايه عن ثبوت المعنى في موطنه من نفس أو خارج غير كاف في خبريّه الخبر؛ ضروره تحقّق هذه الحكايه في مثل قولنا: زيد القائم الموجود في الخارج، مع عدم كونه خبراً، بل لا- بدّ من زياده وصف التمام في التعريف قيده بالنسبه بأن يقال: إنّ الهيئه القائمه في العربيّه مقام «است» في الفارسيّه موضوعه للنسبه التامه، و هذا الوصف أمر نفساني لا خارجي أعني: التجزّم و عقد القلب بالنسبه، و هو و إن كان مغايراً للاعتقاد لكنّه من سنخه، فيحكى عن ثبوت النسبه في الخارج؛ و لهذا يتّصف الخبر بالصدق و الكذب، و هذا هو الفارق بينه و بين ما ذكر من قولنا: زيد القائم الخ؛ ضروره عدم تحقّق العقد القلبي المذكور في الثاني؛ و لهذا يصح أن يجعل محموله قولنا: ليس بموجود.

في الإنشاء و الاخبار

و أمّا الكلام في الإنشاء فهو أنّه مشارك للخبر في الحكايه عن الصفه القائمه بالنفس فعلاً، لكنّه يفارقه في أنّ هذه الصفه المحكيه غير حاك هنا عن وقوع نسبه القضيه في الخارج، و لهذا لا يتّصف الإنشاء بالصدق و الكذب، فهيئه «اضرب» مثلاً حاكيه عن وجود الطلب في النفس، و إن كان جعلنا، و هذا الطلب غير حاك عن وقوع نسبه الضرب إلى المخاطب في الخارج بل مقتض له، نعم هو حاك عن أمر آخر كوجود المصلحه في الضرب و وجود المرید، و أمّا حديث العليه فلم نتعقل لها معنى؛ لعدم قابليتها للجعل.

فإن قلت: كيف و المولى إذا قال لعبده: إن فعلت كذا أعطيتك كذا فقد جعل الشرط علّه للجزاء بعد ما لم يكن بينهما عليّه أصلاً.

قلت: لا يكون حصول الفعل الذي هو الشرط علّه لحصول الإعطاء في الخارج،

كيف و الثاني قد ينفك و يتخلف عن الأول، و لو كان عله لامتنع ذلك؛ لامتناع تخلف المعلول عن العله، نعم يصير حصول الشرط عله للاستحقاق، لكن بالعليه القهريه الحاصله بتبع التعهد و الالتزام.

فإن قلت: هذا فيما إذا كان المعلول أمرا واقعيًا متحققًا في نفسه لا بجعل الجاعل مسلم، فلا يمكن جعل الماء مثلًا عله للإحراق، و أمّا لو كان تحققه و واقعيته بجعل الجاعل و اعتباره كالملكيه فأى مانع من جعل العليه حينئذ بأن يتعهد أنه متى تحقق الشيء الفلاني اعتبر الملكيه مثلًا مترتبًا عليه.

قلت: لا شك أنّ للامور الاعتباريه واقعيه و نفس امرية؛ و لهذا يكون لها الصدق و الكذب و ليست بمجرد فرض الفارض و اعتبار المعبر، و إلا لا نقلب الفوقيه بالتحتيه بفرضها كذلك، و من المعلوم خلافه، فحال عللها حال العلل الواقعيه كالنار، بل هي منها.

و حينئذ فنقول: لا بد من وجود المناسبه بين العله و المعلول بالضروره و إلاّ- لزم تأثير كل شيء في كل شيء، و لا شك أن المناسبه و عدمها من ذاتيات الشيء، و من المعلوم أنّ الذاتيات جعلها بجعل محلها، و لا يمكن جعلها مستقله منفكّه عن المحلّ لا نفيًا و لا إثباتًا، و إلاّ لزم انفكاك اللازم و هو الذاتى عن الملزوم و هو الذات، فجعل الناريه و المشمشه مثلًا إنّما هو بخلق النار و المشمشه؛ و لذا ذهب من قال بقبول الأحكام الوضعيه للجعل كالمصنّف قدّس سرّه إلى عدم قبول السببيه و العليه له.

إذا تقرّر ذلك فنقول: من المسلم المقرّر في محلّه أنّه لم يكن قبل الوضع بين الألفاظ و المعانى مناسبه بوجه من الوجوه، فحينئذ فكيف يعقل جعل المناسبه بينها؟ فالممكن إنّما هو جعل اللفظ كاشفا عمّا في الضمير بالتعهد، فإن صار عله لحدوث أمر فإنّما هو بالعليه القهريه للكشف.

و أيضا لو كان اللفظ عله لحدوث المعنى فهو ليس بعله تامه بلا إشكال و باعترافه قدّس سرّه، بل يحتاج إلى ضميمه القصد، و ليس هو قصد التلفظ؛ ضروره تحقّقه في قولنا: اضرب فعل أمر، و لا طلب، بل قصد ايجاد المعنى، و لا شك أنّ المخاطب

لا- ينتقل إلى هذا القصد إلا- باللفظ، فيلزم أن ينظر إلى اللفظ أولاً- بنظر الكاشفيته و المرآتيه للقصد و الفناء فيه، و ثانيا بالنظر الاستقلالي ليصير متمما للقصد في إحداث المعنى؛ ضروره عدم إمكان الجمع بين اللحاظين في لحاظ واحد، و من المعلوم كفايه لحاظ واحد في مقام الاستعمال.

فإن قلت: هذه الدلاله إنّما هي عقليته لا وضعيه.

قلت: لو كانت كذلك لكانت حاصله عند غير العالم بالوضع أيضا و من المعلوم خلافه، و بالجمله إذا كان اللفظ دالا على هذا القصد بالوضع كان هو معناه لا محاله، فلا وجه لجعل المعنى هو المعنى المستحدث حتى يلزم الاحتياج إلى النظرين، فلا بدّ من الالتزام بكونه مستحدثا بتبع الدلاله قهرا كما ذكرنا.

فصل في أنّ صيغه الأمر موضوعه للوجوب

في أنّ صيغه الأمر موضوعه للوجوب أو الندب أو مشترك بينهما لفظا أو معنى، لنا في هذا المبحث دعويان:

الاولى: أنّ الصيغه موضوعه للمعنى الأعمّ، و الدليل على ذلك أنّ إرادته الأعمّ منها في موارد علم ذلك كما في قول المولى: اغتسل للجمعه و الجنابه، خاليه عن العنايه و سالمه عن ارتكاب خلاف الظاهر عند المتكلم و السامع، و ليس حالها كحال إرادته الرجل الشجاع من لفظ الأسد.

الثانيه: أنّ المتبادر منها عند الإطلاق و عدم القرنيه على شىء آخر هو الوجوب، و الدليل على ذلك أنّه لو قال المولى لعبده: افعل كذا، فخالف العبد حسن منه عقابه، و لم يسمع من العبد الاعتذار بأنّ الصيغه موضوعه للمعنى الأعمّ و لم يقم قرينه على إرادته خصوص الوجوب، بل كان قول المولى: أ لم تسمع قولي: افعل كذا حجته على العبد و الجمع بين هذين التبادرين يقتضى أن يكون الثانى اطلاقيا لا- وضعيا، و أمّا أنّ منشأه ما ذا فغير معلوم، فظهر أنّ حملها على الوجوب عند الإطلاق إنّما هو من جهه الانصراف، لكنّ المصنّف قدس سرّه ذهب إلى أنّ الحمل

على الوجوب إنّما هو بمساعده مقدمات الحكمة كسائر المطلقات.

توضيحه: أنّ الوجوب عباره عن الإراده المطلقه الصرفيه المتوجّهه نحو الفعل؛ ضروره أنّ نفس الإراده مع عدم انضمام الترخيص فى الترك إليها كافيه فى إعدام جانب العدم من غير حاجه إلى زياده، بل تجوز جانب العدم الذى هو الندب يحتاج إلى زياده الترخيص فى الترك إلى الإراده، ففصل الوجوب عدمى و فصل الندب وجودى و ليس المناط هو الشدّه و الضعف؛ ضروره تحقّق الضعف فى الوجوب أحيانا كالشدّه فى الندب، و أيضا هما متحقّقان فى الإراده الفاعليّه مع عدم اتّصافه بالوجوب و الاستحباب، فسّر عدم اتّصافها بهما عدم مجامعتها للترك، بل متى تحقّقت وقع الفعل عقبيها بخلاف الأمرية، و أمّا جعل الفصل فى الوجوب أمرا وجوديّاً و هو المنع من الترك و فى الندب أمرا عدميّاً و هو عدم المنع منه فلا وجه له؛ إذا لمنع من الترك عباره عن طلب ترك الترك و هو عين إرادته الفعل.

و الحاصل: أنّ مفاد الهيئه هو الإراده المقسميّة و لها قسمان: الإراده المطلقه الغير المقيده بالترخيص فى الترك و هى المسمّاه بالوجوب، و الإراده المقيده به و هى المسمّاه بالندب، فحمل الهيئه عند عدم القرينه على القسم الأوّل يحتاج إلى مقدمات تسمّى بمقدمات الحكمة.

منها كون المتكلّم فى مقام إظهار مراده اللبى الجدى النفس الأمري و بيانه؛ فإنّ من الواضح أنّ مراده اللبى لا يخلو إمّا أن يكون هو المطلق أو المقيّد؛ ضروره عدم خلوّ الموجود فى النفس منهما، و حينئذ فإن كان مراده اللبى هو المقيّد فلا بدّ من ذكر قيده الوجودى فى اللفظ لثلا- يلزم نقض الغرض، فإذا لم يذكر علم أنّ المراد هو المطلق، فإنّ أصل المعنى المقسمى قد استفيد من اللفظ، و عدم القيد قد احرز من عدم ذكر القيد الوجودى، و هذا بخلاف ما إذا لم يكن المقام مقام البيان؛ فإنّه ربّما لا يكون المطلوب إظهار تمام ما هو المراد اللبى بل يقتضى المقام الإهمال و الاكتفاء بصرف ما هو مفاد اللفظ لغه كما فى قول الطبيب: لا بدّ لك من شرب الدواء، فإنّه حينئذ لا بدّ من التوقّف و الرجوع إلى الأصل العملى.

والمختار كما عرفت أنّ مفاد الصيغه بالانصراف الإطلاقي هو الإراده المطلقه المسّماه بالوجوب، وحينئذ فلا بدّ من حمل الصيغه عند عدم القرينه عليها في جميع المقامات من دون حاجه إلى إحراز مقدّمات الحكمه كما هو واضح.

نعم لا بدّ من إحراز كون الكلام صادرا بفرض التفهيم لا على وجه العبث و اللغو و هو أصل عقلائي موجود في كلّ كلام صادر من المتكلّم العاقل الشاعر، و الدليل على ذلك أنّه لا يصير حجّه العبد المخالف للأمر في قبال قول المولى: أ لم أقل لك افعل كذا؟ عند العرف و العقلاء أن يعتذر بعدم إحراز كون الأمر واردا في مقام البيان، أو يعتذر بأنّ الصيغه موضوعه للأعمّ و لم يقم قرينه على خصوص الوجوب.

و يجرى نظير هذا النزاع في القضيه المسوره بالكلّ فإنّه قدّس سرّه ذهب إلى أنّ كلمه «كلّ» موضوعه لاستيعاب تمام أفراد المراد من مدخولها؛ فإن كان المراد هو المقيّد فهو لاستيعاب أفراد المقيّد، و إن كان هو المطلق فهي لاستيعاب أفراد المطلق فهذه الكلمه إنّما هي نافعها فيما إذا احرز بمقدّمات الحكمه كون المراد هو المطلق؛ ضروره أنّه لو لم يحرز ذلك احتمال أن يكون المراد هو المقيّد و يكون الاستيعاب متعلّقا بأفراده، مثلا- لو قيل: أكرم كلّ رجل، فلا- شكّ أنّ مفاد لفظ الرجل هو الطبيعه اللابشرطيه المقسميه، فكلمه «كلّ» إنّما هي مفيده فيما إذا احرز كون المراد من اللفظ مطلق الرجل، لا فيما إذا احتمال أن يكون هو الرجل الطويل أو العالم.

و ذكر ذلك في حاشيته على الرسائل عند حمل مطلقات أخبار الشكّ بعد المحلّ على باب الصلاه؛ لكونه المتّقين منها فذكر ما حاصله: إن قلت: مقتضى قوله عليه السلام: «كلّما خرجت من شيء و دخلت في شيء آخر فشكّك ليس بشيء» هو العموم بالنسبه إلى كلّ باب، فالجواب أنّه إذا لم يحرز أن يكون المراد من مدخول الكلّ هو المطلق و كان المتّقين منه باب الصلاه فالعموم المستفاد من لفظ الكلّ إنّما هو بالنسبه إلى هذا الباب لا غير.

و المختار أنّ كلمه «كلّ» قد وضعت لأنّ يستوعب تمام ما لمدخولها من الأفراد، و مفاد المطلق و إن كان هو الطبيعه اللابشرطيه المقسميه، لكن أفراد المقيّد كما يكون

أفرادا لها فكذا المطلق أيضا، فمقتضى الكلّ استيعاب تمام هذه الأفراد، فعلى هذا فلفظ الكلّ يصير معينا لكون المراد من مدخوله هو المطلق.

نعم لو كان المطلق منصرفا إلى المقيّد كأن يكون العالم في قولنا: أكرم كلّ عالم منصرفا إلى العادل كان ذلك بحكم ذكر القيد، فيكون الاستيعاب متعلّقا بأفراد المقيّد، والشاهد على ما ذكرنا هو الوجدان.

و نظير هذا النزاع أيضا جار في مسأله أنّ إطلاق الصيغه محمول على الوجوب التعيينى أولا؟ فإنه قدس سرّه قد أورد الكلام المتقدم في المسأله المتقدمه هنا بيان أنّ الوجوب التعيينى ليس إلّا الوجوب المطلق أى المجرد عن انضمام العدل و البديل، و التخييرى ما كان مقيّدا بانضمامه، فإذا كان المتكلم في مقام البيان و لا قرينه في الكلام فلا بدّ من حملها على الوجوب المطلق الذى هو التعيينى، و إذا لم يكن كذلك فالصيغه من هذا حيث مجمله.

و الحقّ أن يقال أولا: إنّ الصيغه موضوعه للقدر المشترك بدليل أنا لا نجد بحسب وجداننا فرقا بحسب المعنى بين قولنا: أكرم زيدا، المستعمل في مقام الوجوب التعيينى، و بينه إذا استعمل في مقام الوجوب التخييرى و بانضمام العدل.

و ثانيا: أنّ المتبادر منها عند الإطلاق هو الوجوب التعيينى بدليل أنّ اعتذار العبد المخالف للامر في قبال قول المولى: لم خالفت قولى: افعل كذا بآئه: لم يحرز عندى كونك بصدد البيان، و المفروض أنّ الصيغه موضوعه للقدر المشترك بين الوجوب التعيينى و التخييرى غير مسموع منه عند أهل العرف و العقلاء قطعا.

فصل فى الجمل الخبرية المستعمله فى مقام الانشاء

لا يخفى أنّ الجمل الخبرية المستعمله فى مقام الإنشاء كقولنا: يتوصّأ و يصلّى و يعيد قد استعملت فى نفس معانيها لا فى غيره مجازا، بمعنى أنّ صورته المعنى المستعمل فيه فى هذا المقام و فى مقام الإخبار واحده إلّا- أنّ الداعى فى الثانى هو الإخبار بالواقع، و فى الأوّل هو البعث بنحو آكد و أتمّ؛ فإنّ الأمر فى مقام إظهار الإراده التى

هي مستلزمه في نظره للوقوع الخارجي قد أظهر الوقوع الخارجي الذي هو لازمها كذلك، وهذا إظهار للإرادة الملزومه بنحو أكد و أبلغ، بل لا يبعد دعوى ذلك في صيغ العقود و الإيقاعات الكائنه بصيغه الماضي أيضا كبعث و أنكحت و نحوهما بأن يقال: إنَّ المنشئ في مقام إظهار الرضى القلبي الفعلي بمفاد إحدى المعاملات كالملكيه و الزوجيه و نحوهما يظهر وقوع تلك المعامله في السابق المستلزم واقعا لحصول الرضى القلبي بمفادها في الحال للدلاله على الرضى في الحال الذي هو اللازم بنحو أكد و أبلغ، فقوله: بعث مساوق لقوله: بعث منذ أعوام في الدلاله على حصول الرضى القلبي في الحال بطريق أولى.

ثم إنَّه لو لم يكن المدلول المطابق لهذه الحمل متحققا في الخارج فلا يلزم الكذب المحرّم، إنا لعدم تحقّق موضوع الكذب لغه بناء على أنّ الصدق و الكذب إنّما يلحظان بالنسبه إلى داعي الاعلام المفروض عدم تحقّقه في المقام، و إنا لأنّ هذا الكذب غير محرّم في الشريعة بناء على ملاحظتها بالنسبه إلى نفس مدلول الجملة الخبرية و لو لم يكن بالداعي المذكور، و الدليل على جوازه وقوعه و وقوع أمثاله من التأكيد و الكنايه و نحوهما في كلام المعصومين و العدول.

فصل

[في تقسيم الواجب إلى التعبدى و التوصلى]

لا شكّ أنّ الواجب في هذه الشريعة قسمان: توصلى و تعبدى، فالأول ما يكون مجرد الإتيان به مجزيا و لو لم يكن بقصد القربه، و الثانى ما لا يجزى إلاّ الإتيان به بقصد القربه، و حينئذ فهل يمكن عند الشكّ استفاده عدم اعتبار القربه و كون الواجب توصليا من إطلاق الصيغه أولا؟ فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملى.

تحقيق ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمه و هي: أنّه لو كان المراد بالقربه داعى الأمر قيل يلزم من أخذها في متعلّق الأمر الدور؛ إذ لا شكّ أنّ الإتيان بداعى الأمر متوقّف على وجود الأمر؛ ضروره أنّ وجود المقيّد بما هو مقيّد متوقّف على وجود قيده، و وجود الأمر أيضا متوقّف على وجود الإتيان بداعى الأمر؛ لكونه

معروضه، ووجود العرض متوقف على وجود المعروض.

و يمكن دفعه بأنه لا- شك أنّ الطلب إنّما يتعلّق بالصورة الذهنيّة باعتبار حكايتها عن الخارج و انطباقها عليه لا- بنفس الخارج؛ ضروره أنّ تعلّقه به يؤدّي إلى تحصيل الحاصل؛ لاستحاله انفكاك العرض عن المعروض، و حينئذ فالفعل المقيّد بداعي الأمر بما هو فعل خارجي و إن كان يتوقّف على سبق وجود الأمر، لكنّه ليس متعلّقا للأمر و إنّما المتعلّق هو الصورة الذهنيّة لهذا المقيّد المنطبقه على الخارج و هي غير متوقّفه على وجود الأمر؛ ضروره إمكان تصوّر الضرب بداعي الأمر مثلا مع عدم تعلّق أمر به اصلا.

و قد تقرّر الدور بوجه آخر و هو: أنّه لا شك أنّ الأمر متوقّف على قدره المأمور على المأمور به؛ ضروره استحاله صدور الأمر بغير المقدور من الحكيم، فإذا كان المأمور به هو الفعل بداعي الأمر فالقدره عليه أيضا متوقّفه على وجود الأمر كما هو واضح.

و يمكن دفعه أيضا بأنّ لا- نسلم أنّ الأمر يتوقّف على سبق القدره، و إنّما الثابت بالعقل هو أنّ الامر لا يجتمع مع العجز حين الامتثال، فلو فرض أنّ الأمر عند قوله:

طر إلى السماء يوجد القدره في المأمور بمجرد نظره فلا مانع من هذا الأمر عقلا، و الحاصل أنّ القدره بالأمر يكفى في صحته و لا يحتاج إلى القدره قبله.

و ذكر في الكفايه ما حاصله: أنّ القدره غير متحقّقه هنا حتّى بعد الأمر؛ لأنّ ذات الفعل خال عن الأمر بالفرض فلا يمكن الإتيان به بداعي أمره. لا يقال: إنّ الوجوب يسرى من المقيّد إلى المطلق لكونه جزئه، لأنّنا نقول: المطلق جزء عقلي للمقيّد لا خارجي؛ إذ ليس في الخارج إلّا- وجود واحد و لا- معنى للوجوب النفسى في الجزء العقلي و لا- للمقدّمى بعد فرض الاتحاد في الوجود الخارجى.

و يمكن أن يقال: إنّ المطلق الذى هو قسم للمقيّد و إن كان لا يصير واجبا بوجوب المقيّد، و لكنّ الذات المهمله التى هي مقسم لهما يصير واجبا كذلك، لأنّ عرض القسم يضاف إلى المقسم على وجه الحقيقة؛ إذ أصل الوجود يضاف إليه بلا

إشكال، فإذا وجد زيد يقال: قد وجد الإنسان أو الحيوان، فكذا عوارض الوجود من الوجوب و نحوه.

و الشاهد على ما ذكرنا أنّ القائل بالبراءة فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين..... و هما المطلق و المقيّد لا محاله، كما إذا دار الأمر بين وجوب عتق مطلق الرقبة أو الرقبة المؤمنة يقول بأنّ وجوب الأقلّ متيقّن و وجوب الزائد مشكوك فينفى بالأصل، و لا شكّ أنّه ليس مراده بالأقلّ هو المطلق القسمى؛ إذ ليس وجوبه متفيا كيف و هو احد طرفى التردد بل المقسمى، فلو لا سرايه الوجوب من المقيّد إلى الذات المهملة لم يكن لدعوى القدر المتيقّن وجه.

لا يقال: نعم و لكن وجوب الذات المهملة بهذا المعنى غير مثمر؛ لأنّه لا يدعو و لا يحرك إلى الذات مستقلا، بل إذا وجدت فى ضمن المقيّد.

لأنّنا نقول: الأمر كما ذكرت فى مثل مثال العتق؛ ضروره أنّ عتق غير المؤمن ناقص بخلاف ما نحن فيه؛ إذ لو أتى بذات العمل بداعى أمره ينطبق قهرا على المأمور به بلا نقص فيه أصلا، فعلم أنّ الأمر بالفعل المقيّد بداعى الأمر ليس تكليفا بما لا يطاق.

لكنّه مع ذلك محلّ إشكال؛ إذ شأن الأمر المولوى أن يكون صالحا لدعوه المأمور إلى المأمور به و تحريكه إليه، فإن كان المأمور به مطلقا حرك إلى المطلق، و إن كان مقيّدا حرك إلى المقيّد، و لازم ذلك أن يكون الأمر فيما إذا كان المأمور به هو العمل مقيّدا بداعى الأمر داعيا إلى نفس العمل و إلى قيده و هو داعويّته إلى نفس العمل و هذا محال؛ إذ يستلزم أن يكون التحريك و الداعويّه سابقا على نفسه، فأرادته الفعل المقيّد بداعى الأمر غير ممكن لنا.

و أمّا الواجبات التبعديّه فى الشريعة فقد ذكر للتفصّي عن الإشكال فيها وجهان:

الأوّل و هو مختار الكفايه أنّه: لو علم العبد أنّ الغرض الداعى إلى الأمر اخصّ بمعنى أنّ إتيان المأمور به بمجرد غير محصّل له بل لا بدّ من ضمّ قيد آخر و لكن حيث كان أخذ هذا القيد فى متعلّق الأمر غير ممكن تركه الأمر، فحينئذ يحكم العقل حكما إلزاميا بأنّه يجب على العبد تحصيل الغرض و أنّه لا يجزى مجرد موافقه الأمر، فلو أتى

بالمأمور به و لم يأت بالقيد لم يسقط عنه الأمر و لم يخرج عن عهده امتثاله.

و وجه ذلك أنه لا شك أن الغرض عله محدثه للأمر و كما أنه صار عله للحدوث فكذا يصير عله للبقاء؛ ضروره أن الإبقاء أسهل مئونه من الإحداث، فما دام الغرض باقيا كان الأمر باقيا، وإذا سقط سقط، فالواجب على العبد إسقاط العله التي هي الغرض حتى يسقط بسببه المعلول الذي هو الأمر، و أمّا حكم صورته الشك فيذكر بعد ذلك.

لكن فيه ما سيأتي عن قريب، فالأولى أن يقال في وجه حكم العقل بإتيان الفعل على نحو يسقط به الغرض أنه لو لم يأت كذلك و إن يسقط الأمر إلا أن الغرض المحدث له ما دام باقيا يحدث أمرا آخر، و هكذا ما دام الوقت الصالح ليحصل ذلك الغرض باقيا، فلو أتى بالفعل على نحو يحصل به الغرض، و إلا يعاقب على تفويت الغرض.

لا يقال: فوت الغرض الذي لم يدخل تحت التكليف ليس منشئا للعقاب

لأننا نقول: نعم لو لم يكن الأمر بصدد تحصيله، و أمّا لو تصدى لتحصيله بالأمر و لكن لم يقدر أن يأمر بتمام ما يكون محصيا لا لغرضه كما فيما نحن فيه و المكلف قادر على إيجاد الفعل بنحو يحصل به الغرض الأصلي فلا إشكال في حكم العقل بلزوم إتيانه كذلك، و من هنا تعلم أنه لا وجه للالتزام بأمرين، أحدهما بذات الفعل و الثاني بالفعل المقيد بداعي الأمر الذي هو الوجه الثاني؛ لأن الثاني ليس إلا لإلزام المكلف بالفعل المقيد، و قد عرفت أنه ملزم به بحكم العقل.

الثاني: أن المولى يحتاج في نيل غرضه إلى أن يتوسل بأمرين: بأن يأمر أولا بنفس العمل و ثانيا بالقيد و هو: حيث كون إتيانه بداعي أمره

و أمّا ما أورده في الكفايه على هذا من لغويته الأمر الثاني ببيان أن الأمر الأول لا يخلو إمّا أن لا يسقط بمجرد موافقته، بل لا بد في سقوطه من تحصيل الغرض الداعي إليه كما ذكرنا، و إمّا أن يسقط، فعلى الأول لا حاجة إلى الأمر الثاني؛ لاستقلال العقل بوجوب تحصيل الغرض المتوقف على الإتيان بقصد القربه، و على الثاني لا يثمر و

لا- ينال المولى بسببه إلى غرضه، ضروره أنّ للبعد حينئذ أن يأتي بالعمل خاليا عن قصد القربه حتى لا- يبقى مورد للأمر الثاني؛ لانتفاء موضوعه بسقوط الأمر الأوّل.

فيمكن دفعه بأننا نختار الشقّ الثاني من سقوط الأمر الأوّل بإتيان ذات الفعل و سقوط الثاني أيضا بارتفاع موضوعه و لا يلزم محذور أصلا؛ لأنّ الوقت إمّا باق بعد و إمّا غير باق، فعلى الأوّل يوجب الغرض إيجاد أمرين آخرين على ما كانا، و على الثاني يعاقب المكلف على عدم امتثال الأمر الثاني مع ما كان قادرا عليه بوجود الأمر الأوّل؛ لأنّ الأمر الثاني لو فرضناه أمرا مطلقا فعدم إيجاد متعلّقه معصيه بحكم العقل سواء كان برفع المحلّ أو كان بنحو آخر و هذا واضح.

و يمكن دفعه أيضا بأنّه لا شكّ أنّ الأمر المولوى ما يتحقّق بسببه الإطاعة و المعصيه و هو يتصوّر على نحوين، الأوّل: أن يكون مشروطا ببقاء الموضوع كأن يكون الأمر بغسل الميت مشروطا ببقاء بدنه بحيث لو لم يبق بحاله و انعدم باحتراق و نحوه و لو من قبل المكلف فلا أمر، فلا معصيه، الثاني: أن يكون مطلقا بالنسبه إليه كأن يكون المطلوب تحقّق غسل الميت فى الخارج، و عصيان هذا الأمر كما أنّه يتحقّق بترك الغسل مع بقاء بدن الميت، كذلك يتحقّق بإعدام البدن، و حينئذ للمولى فيما نحن فيه أن يقول لعبده: إننى أطلب منك إيجاد إتيان هذا العمل بداعى أمره فى الخارج، فلو أتى به لا بهذا الداعى أطاع الأمر الأوّل و عصى هذا الأمر.

و أمّا مبنى الشقّ الأوّل الذى هو الوجه الأوّل أعنى: وجوب تحصيل الغرض و عدم سقوط الأمر المتعلّق بالأعم بدون تحصيل الغرض الأخصّ فلم نتعلّل له معنى.

و لا- بدّ لتوضيح الحال من ذكر مثال و إن كان أجنبيّا عن المقال و هو: أنّه لو كان المأمور به وجودا شخصيا كقتل زيد، و لكن كان الغرض الداعى إلى الأمر غير حاصل إلّا مع قيد لا يمكن إدخاله تحت الأمر و أخذه فى متعلّقه فأتى به المأمور بدون هذا القيد فحينئذ لا يعقل بقاء الأمر و إن كان الغرض الداعى إليه باقيا؛ ضروره أنّ قابليته المحلّ للأمر أيضا شرط له، فكما أنّه لو كان قتل زيد حاصلًا قبل الأمر فالغرض المتعلّق به لا يمكن أن يصير علّه لحدوث الأمر به، كذلك لو أتى به بعد الأمر

فالغرض الباقي لا يمكن أن يصير علّه لبقاء الأمر به.

فنقول: لو كان المأمور به هو الطبيعه بلحاظ صرف الوجود و لكن كان الغرض لا- يحصل إلا مع داعى الأمر الذى تبين عدم إمكان أخذه فى متعلقه فأتى المأمور بالطبيعه بغير هذا الداعى فحينئذ لا يمكن بقاء الأمر، وإن كان الغرض غير حاصل فإن صرف الوجود الذى هو مقابل العدم و نقيضه و عبارته عن خرق العدم الأسمى و قلبه بالوجود لا يمكن إيجاده إلا مرّه واحده، و أمّا إيجاد الفرد الثانى فهو خرق لعدمه لا لعدم أصل الطبيعه، و بالجمله فحال الطبيعه بهذا اللحاظ حال الوجود الشخصى فى عدم قابليته للتكرار، و حينئذ فكيف يمكن بقاء الأمر بها مع حصولها و عدم حصول الغرض.

و لما كان الغرض فى هذا البحث هو التكلّم فى الأصل اللفظى و العملى فيما لو تردّد أمر الواجب بين أن يكون عباديًا أو توصليًا فلنشرع فى مقصودنا الأصلي فنقول:

لو شكّ فى الواجب فى أنّه هل هو تعبدي أو توصلى فعلى ما ذكرنا من عدم إمكان أخذ التعبد بالأمر فى موضوعه، و على تقدير القول بثبوت أمرين أحدهما بذات الفعل و الثانى بالفعل المقيّد بداعى الأمر فلا يمكن الأخذ بإطلاق الصيغه حينئذ؛ لأنّ الأخذ به فرع إمكان التقييد، و عرفت عدم إمكانه، فمتعلّق الهيئه هو الجامع المقسمى بين المقيّد بالداعى و بين المطلق، و ذلك لأنّ الإطلاق عبارته عن استيعاب المقيّدات و إدخال جميعها تحت الحكم فهو هنا فى قوّه قولنا: آئت بالفعل إمّا بداعى أمره و إمّا لا بهذا الداعى، و من المعلوم عدم إمكان ذلك بعد عدم إمكان قوله: آئت بالفعل بداعى أمره، بل التقييد بغير داعى الأمر أيضا غير ممكن؛ لأنّ شأن الأمر هو البعث و التحريك و الداعويّه للمكلف نحو متعلقه، فأخذ داعويّه غيره فى متعلقه محال.

و بالجمله فحال هذين القيدين أعنى داعى الأمر و داعى غيره حال الوجود و العدم، فكما لا يمكن أخذهما فى متعلّق الأمر لا إطلاقا و لا تقييدا؛ ضروره استحاله تحصيل الحاصل و إعادته المعدوم، فلا محيص عن توجيه الأمر إلى نفس الطبيعه المهمله من جهتهما فكذا هذان القيدان.

و حينئذ فلا بدّ عند الشكّ من الرجوع إلى الأصل العملي و هو هنا البراءة؛ إذ الشكّ في التعبدية و التوضيحية على ما ذكرنا راجع إلى الشكّ في ثبوت أمر آخر متعلّق بالمقيّد بداعي الأمر بعد الأمر بذات الفعل و عدمه، فالشكّ واقع في أصل التكليف و المرجع فيه البراءة.

و أمّا على ما قيل من لزوم تعلّق الطلب على تقدير التعبدية بذات الفعل مع أخصيّه الغرض فقد يقال كما يظهر من كلمات شيخنا المرتضى قدّس سرّه بعدم جواز التمسك بإطلاق اللفظ لرفع القيد المشكوك، و كذلك لا يمكن إجراء أصالة البراءة فيه، بل المقام ممّا يحكم العقل بالاشتغال و إن قلنا بالبراءة في دوران الأمر بين المطلق و المقيّد.

أمّا الأوّل فلأنّ رفع القيد بأصالة الإطلاق إنّما يكون لو احتملنا دخول القيد في المطلوب، و المفروض عدم هذا الاحتمال و القطع بعدم اعتباره فيه أصلاً، و إنّما الشكّ في أنّ الغرض هل هو مساو للمطلوب أو أخصّ منه، و حدود المطلوب معلومه لا شكّ فيها على أيّ حال.

و أمّا الثاني فلأنّه بعد العلم بتمام المطلوب في مرحلة الثبوت لو شكّ في سقوطه بإتيان ذاته و عدم سقوطه بواسطة بقاء الغرض المحدث للأمر لا مجال إلاّ للاحتياط؛ لأنّ اشتغال الذمّة بالأمر الثابت المعلوم متعلّقه يقتضى القطع بالبراءة عنه، و لا يكون ذلك إلاّ بإتيان جميع ما يحتمل دخله في الغرض.

و ممّا ذكر يعرف الفرق بين المقام و سائر الموارد التي شكّ في مدخلية قيد في المطلوب، و يحض الفرق أنّ الشكّ فيه راجع إلى مرحلة الثبوت و في المقام الى السقوط. هذا، و الحقّ عدم التفاوت بين المقام و سائر الموارد مطلقاً أعني من جهة الأخذ بالإطلاق و من جهة إجراء أصالة البراءة.

أمّا الأوّل فلأنّ القيد المذكور و إن لم يحتمل دخله في المطلوب لعدم الإمكان و لكن لو فرضنا وجود مقدّمات الأخذ بالإطلاق التي من جملتها كون المتكلّم في مقام بيان تمام المقصود و ما يحصل به غرضه نحكم بعدم مدخلية شيء آخر في تحقّق

غرضه؛ إذ لولاه لبيّن و لو بيان مستقل، و حيث ما بين تكشف عن كون متعلّق الطلب تمام ما يحصل به غرضه.

نعم الفرق بين المورد و سائر الموارد أنّ فيها بعد تماميّة مقدمات الحكمه نحكم بإطلاق متعلّق الطلب، و فيه نحكم بإطلاق الغرض و الأمر سهل، و يمكن أن يستظهر من الأمر التوصلية من دون احتياج إلى مقدمات الحكمه بوجه آخر اعتمد عليه سيّد مشايخنا طاب ثراه و هو أنّ الهيئه عرفا تدلّ على أنّ متعلّقها تمام المقصود؛ إذ لو لا ذلك لكان الأمر توطئه و تمهيدا لغرض آخر و هو خلاف ظاهر الأمر.

و أمّا الثاني فلاّنه بعد إتيان ذات الفعل لا يعقل بقاء الأمر الأوّل؛ لما عرفت سابقا من استلزامه لطلب الحاصل فلا يعقل الشكّ في سقوط هذا الأمر، نعم يحتمل وجود أمر آخر من جهة احتمال بقاء الغرض و ظاهر أنّ هذا شكّ في ثبوت أمر آخر و الأصل عدمه، فعلم أنّ المقام ممّا يحكم العقل بالبراءه و إن قلنا بالاشتغال في دوران الأمر بين المطلق و المقيد.

و لو سلّمنا كون الشكّ في سقوط الأمر الأوّل نقول: إنّ هذا الشكّ ينشأ من الشكّ في ثبوت الغرض الأخص، و حينئذ نقول في تقريب جريان أصاله البراءه أنّ اقتضاء الأمر أنّ ذات الفعل متيقّن، و أمّا الزائد عليه فلا نعلم، فلو عاقبنا المولى من جهة عدم مراعاة الخصوصيّة المشكوكة اعتبارها في الغرض مع الجهل به و عدم إقامه دليل يدلّ عليه مع أنّ إتيانه كان وظيفه له، لكان هذا العقاب من دون إقامه بيان و حجّه، و هو قبيح بحكم العقل، و لو كان الشكّ في السقوط كافيا في حكم العقل بالاشتغال للزم الحكم به في دوران الأمر بين المطلق و المقيد مطلقا؛ ضروره أنّه بعد إتيان الطبيعه في ضمن غير الخصوصيّة التي نحتمل اعتبارها في المطلوب نشكّ في سقوط الأمر و عدمه.

هذا تمام الكلام فيما لو قلنا بأنّ العبادات يعتبر فيها قصد إطاعه الأمر، و يمكن أن يقال: إنّ المعترف فيها ليس إلّا وقوع الفعل على وجه يوجب القرب عند المولى و هذا لا يتوقّف على الأمر.

بيان ذلك أنّ الفعل الواقع فى الخارج على قسمين، أحدهما ما ليس للقصد دخل فى تحقّقه بل لو صدر من الغافل لصدق عليه عنوانه، والثانى ما يكون قوامه فى الخارج بالقصد كالتعظيم والإهانة و أمثالهما، وأيضاً لا إشكال فى أنّ تعظيم من له أهليته ذلك بما هو أهل له، وكذا شكره ومدحه بما يليق به حسن عقلا ومقرب بالذات ولا يحتاج فى تحقّق القرب إلى وجود أمر بهذه العناوين، نعم قد نشكّ فى أنّ التعظيم المناسب له أو المدح اللائق بشأنه ما ذا؟ وقد يتخيّل كون عمل خاص تعظيماً بالإضافة إليه، أو أنّ القول الكذائى مدح له، والواقع ليس كذلك، بل هذا الذى يعتقده تعظيماً توهين له، وهذا الذى اعتقده مدحاً ذمّ بالنسبة إلى مقامه.

إذا تمهّد هذا فنقول: لا إشكال فى أنّ ذوات الأفعال والأقوال الصلاّية مثلاً من دون إضافه قصد إليها ليس محبوباً ولا مجزياً قطعاً، ولكن من الممكن كون صدور هذه الهيئه المركّبه من الحمد والثناء والتسبيح والتهليل والدعاء والخضوع والخشوع مثلاً- مقرونه بقصد نفس هذه العناوين محبوباً للأمر، غايه الأمر أنّ الإنسان لقصور إدراكه لا يدرك أنّ صدور هذه الهيئه منه بهذه العناوين مناسب لمقام البارى عزّ شأنه ويكون التفاته موقوفاً على إعلام الله سبحانه، فلو فرض تماميته العقل واحتوائه بجميع الخصوصيات والجهات لم يحتج إلى إعلام الشرع أصلاً.

والحاصل أنّ العباده عبارته عن إظهار عظمه المولى والشكر على نعمائه وثنائه بما يستحقّ ويليق به، ومن الواضح أنّ محقّقات هذه العناوين مختلفه بالنسبه إلى الموارد، وقد يكون تعظيم شخص بأن يسلم عليه، وقد يكون بتقريب يده، وقد يكون بالحضور فى مجلسه، وقد يكون مجرد إذنه أن يحضر فى مجلسك أو يجلس عندك، إلى غير ذلك من الاختلافات الناشئه من خصوصيات المعظّم بالكسر والمعظّم بالفتح، ولما كان المكلف لا- طريق له إلى استكشاف أنّ المناسب بمقام هذا المولى تبارك وتعالى ما هو إلاّ بإعلامه لا بدّ أن يعلمه أولاً ما يتحقّق به تعظيمه ثم يأمره به، وليس هذا المعنى ممّا يتوقّف تحقّقه على قصد الأمر حتى يلزم محذور الدور.

و يمكن أن يقال بوجه آخر و هو أنّ ذوات الأفعال مقَيِّده بعدم صدورها عن الدواعى النفسائيه محبوبه عند المولى، و توضيح ذلك يتوقّف على مقدّمات ثلاث:

إحداها: أنّ المعترف فى العباده يمكن أن يكون إتيان الفعل بداعى أمر المولى بحيث يكون الفعل مستندا إلى خصوص أمره و هذا معنى بسيط يتحقّق فى الخارج بأمرين:

أحدهما جعل الأمر داعيا لنفسه، و الثانى صرف الدواعى النفسائيه، و يمكن أن يكون إتيان الفعل خاليا عن سائر الدواعى و مستندا إلى داعى الأمر بحيث يكون المطلوب المركّب منهما، و الظاهر هو الثانى؛ لأنّه أنسب بالإخلاص المعترف فى العبادات.

المقدّمه الثانيه: أنّ الأمر الملحوظ فيه حال الغير تاره يكون للغير و اخرى يكون غيريا، مثال الأوّل الأمر بالغسل قبل الفجر على احتمال، فإنّ الأمر متعلّق بالغسل قبل الأمر بالصوم، فليس هذا الأمر معلوما لأمر آخر، إلّا أنّ الأمر به إنّما يكون مراعاه لحصول الغير فى زمانه، و الثانى الأوامر الغيريّه المسببه عن الأوامر المتعلّقه بالعناوين المطلوبه نفسا.

المقدّمه الثالثه: أنّه لا إشكال فى أنّ القدره شرط فى تعلّق الأمر بالمكلف، و لكن هل يشترط ثبوت القدره سابقا على الأمر و لو رتبّه، أم يكفى حصول القدره و لو بنفس الأمر؟ الأقوى الأخير؛ لعدم وجود مانع عقلا فى أن يكلف العبد بفعل يعلم بأنّه يقدر عليه بنفس الأمر.

إذا عرفت هذا فنقول: الفعل المقَيِّد بعدم الدواعى النفسائيه و ثبوت الداعى الإلهى الذى يكون موردا للمصلحه الواقعيّه و إن لم يكن قابلا لتعلّق الأمر به بملاحظه الجزء الأخير للزوم الدور أو لما مرّ، أمّا من دون ضمّ القيد الأخير لا مانع منه.

و لا- يرد أنّ هذا الفعل من دون ملاحظه تمام قيوده التى منها الأخير لا يكاد أن يتّصف بالمطلوبيّه، فكيف يمكن تعلّق الطلب بالفعل من دون ملاحظه تمام القيود التى يكون بها قوام المصلحه.

لأنّنا نقول: عرفت أنّه قد يتعلّق الطلب بما هو لا يكون مطلوبا فى حدّ ذاته، بل يكون تعلّق الطلب به لأجل ملاحظه حصول الغير و الفعل المقَيِّد بعدم دواعى

النفساتيه و إن لم يكن تمام المطلوب النفسى مفهوما، و لكن لما لم يوجد فى الخارج إلا بداعى الأمر لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داع، يصحّ تعلّق الطلب به؛ لأنّه يتحدّ فى الخارج مع ما هو مطلوب حقيقه، كما لو كان المطلوب الأصلي إكرام الإنسان، فإنّه لا شبهه فى جواز الأمر بإكرام الناطق؛ لأنّه لا يوجد فى الخارج إلا متّحدا مع الإنسان الذى إكرامه مطلوب أصلى.

و كيف كان فهذا الأمر ليس أمرا سوريا بل هو أمر حقيقى و طلب واقعى؛ لكون متعلّقه متّحدا فى الخارج مع المطلوب الأصلي، نعم يبقى الإشكال فى أنّ هذا الفعل أعنى: الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسائيه ممّا لا يقدر المكلف على إيجاده فى مرتبه الأمر فكيف يتعلّق الأمر به؟ و قد عرفت جوابه فى المقدمه الثالثه.

ثمّ الكلام فى مورد الشكّ فى التعيّد و التوضيحيه على هذين الوجهين هو الكلام فى دوران الأمر بين المطلق و المقيّد؛ إذ لا إشكال فى أنّ احتمال التعيّد احتمال قيد زائد، فالشكّ فيه من جزئيات الشكّ فى المطلق و المقيّد، فإن كانت مقدّمات الأخذ بالإطلاق موجوده نحكم بإطلاق الكلام و نرفع القيد المشكوك، و إلا فالمرجع هو الأصل الجارى فى دوران الأمر بين المطلق و المقيّد، و لما كان المختار فيه بحسب الأصل العملى البراهه فنحكم بعدم لزوم القيد.

فأتّضح ممّا ذكرنا من أوّل العنوان إلى هنا وجوه اربعه فى تصوير العبادات و أنت خير بأنّ كلّ ما قلنا فى الواجبات النفسائيه العباديه يجرى مثله فى الواجبات المقدميه العباديه، فلا نحتاج إلى إطاله الكلام بجعل عنوان لها مستقلا.

فصل فى تقسيمات الوجوب

الوجوب إمّا تعينى، و إمّا تخيبرى، و إمّا عينى، و إمّا كفائى، و إمّا نفسى، و إمّا غيرى. و ربّما يتوهم أنّ التخيير الشرعى راجع إلى التخيير العقلى و أنّه متعلّق بالجامع بين المتباينين أو المتباينات، فهو فى الحقيقه وجوب واحد تعينى يتعلّق بموضوع واحد، و الفرق بينه و بين التعينى المصطلح أنّ الأفراد هناك واضحه عندنا

و هنا يحتاج إلى بيانها من الشرع، فالأمر المتعلق بالأفراد إرشادي مسوق لبيانها، و الملزم أمر آخر متعلق بالجامع مكشوف بهذا الأمر، و ذلك لضروره استحاله استناد المصلحه الواحده التي يريد الأمر تحصيلها من كل واحد على البدل إلى المتعدد، فإذا قال: أكرم زيدا أو عمرو فلا بد أن يكون بينهما جامع كانت المصلحه مترتبة على إكراهه كالأبنيه للبكر.

و يمكن أن يقال: إن البرهان و إن كان مسلما لا محيص عنه، لكن المدعى و هو تعلق الأمر بالجامع قابل للمنع، فالغرض و الداعى أعى: المصلحه لا بد أن يتعلق بعنوان واحد و لا يلزم أن يكون هذا العنوان متعلقا للأمر، بل يمكن أن يكون متعلق الأمر عنوانات آخر متعدده.

و الأصل فى ذلك أنه متى تعلق غرض الأمر بعنوان فلا يلزم عليه توجيه الخطاب نحو هذا العنوان، بل يمكن توجيهه نحو عنوان مغاير له إما لعدم إمكان توجيهه للعنوان الأول، كما إذا كان مقتيدا بداعى الأمر كما مر، و إما لحكمه يقتضى ذلك مثل أن يكون البعث نحو العنوان الأول موجبا لخطاء المخاطب فى مقام تعيين مصاديقه، فلا جرم يختار الأمر من بين المصاديق عنوانا لا يشتهه على المخاطب مصاديقه فيأمره به.

مثلا: لو تعلق الغرض بعنوان النافع للصفراء فلو أمر به و قيل: اشرب النافع للصفراء ربما يعينه المخاطب فى مصداق الضار؛ فلهذا يؤمر بشرب السكنجيين، فالحق-بعد وضح فساد كون المتعلق ما هو المعلوم عند الله إتيان العبد به، و إلا لزم أن لا يكون واجب فى حقه على تقدير العصيان و عدم الإتيان، أو كونه أمرا مبهما مرددا بين الشيين أو الأشياء واقعا-أى عند الأمر-لعدم معقوليته تعلق الإراده بالأمر المبهم، و بعد شهاده الوجدان بأن قول المولى: أكرم زيدا أو عمرو أمر بعنوان إكراه الزيد و عنوان إكراه العمر و لا بعنوان آخر جامع لهما-أن

يقال (١): إنَّ الطلب التخييري سنخ مستقل من الطلب و هو طلب واحد له قرنان أو ثلاثة قرون أو أربعة فصاعدا قد تعلق كل قرن منه بخاص.

فحاله حال الشك؛ فإنه متقوم بطرفي الوجود و العدم بحيث يرتفع بارتفاع أحدهما، وكذا الطلب المتقوم بالقرنين أيضا يرتفع بكسر أحد قرنيه بإتيان متعلقه و كذا المقوم بالثلاثة فصاعدا، بقولنا: طلب واحد، خرج الطلب الاستغراقى كأكرم كل واحد من هذين، فإنه ينحل إلى طلبات متعدده غير مرتبط بعضها البعض، و بقولنا: قد تعلق كل قرن منه بخاص خرج الطلب المجموعى؛ فإن كل واحد من الشئيين أو الأشياء قد لوحظ فيه على نحو الجزئيه لا على نحو الاستقلال.

و بعبارة اخرى الإراده علقت أولا بإكرام زيد مثلا، ثم غض النظر عنه كأنه لم يكن فى البين أصلا و جىء فى محله بآخر ثم غض النظر عنه أيضا و جىء بثالث و هكذا، لا أنها علقت بعنوان واحد اخذ مرآتا للإكرامات، و لا بالمجموع المركب منها الملحوظ شيئا واحدا، و هذا النسخ من الطلب لا بد من تصويره، افرض أن التخيير الشرعى راجع إلى طلب واحد متعلق بالجامع؛ إذ نقل الكلام حينئذ إلى التخيير العقلى فيما إذا وقعت الطبيعه موردا للأمر، فإن الحاكم باجراء كل فرد هو العقل فلا يمكن تصحيح هذا الطلب الإرشادى للعقل إلا بهذا الوجه.

فتبين مما ذكرنا أن الوجوب التخييري يحتاج إلى مئونه زائده ليست فى التعيينى و هو العدل، و كذا الوجوب الكفائى؛ فإنه يحتاج فى التحقق إلى العدل فى طرف المكلف، و كذا الوجوب الغيرى فإنه عبارة عن وجوب شىء بملاحظه الوصله به إلى واجب آخر، فهذه الملاحظه مئونه زائده و ليست فى الوجوب النفسى، و لا شك أن ما وضع له الصيغه فى جميع هذه المقامات الثلاثة هو المعنى الأعم الجامع بين القسمين بشهاده الوجدان بأن الصيغه عند إرادته الوجوب التخييري أو الكفائى أو الغيرى قد استعملت فى معناه عند إرادته الوجوب التعيينى أو العينى أو النفسى لا فى معنى آخر مجازى.

ص: ١٠٢

فعلى هذا لو شكك في أنّ المراد بالصيغه أى القسمين في جميع هذه المقامات أو بعضها و فرض كون المتكلم بصدد البيان، أمكن نفى ذى المئونه منهما و إثبات غيره بمقدمات الحكمة، و ليس إعمال هذه المقدمات لإجراء الإطلاق مقصورا على ما إذا كان نتيجة التوسعه، بل يصحّ و لو كانت هي التضييق كما في ما نحن فيه؛ فإنّ دائره الوجوب التعيني أضيق من التخييري، و كذا العيني و النفسى بالنسبه إلى قسيميهما؛ ضروره عدم الفرق في ذلك بين المقامين أصلا.

إنّما الكلام في أنّ حملها على غير ذى المئونه في هذه المقامات موقوف على هذه المقدمات بحيث لولاها حصل التخيير أو لا، بل ينصرف منها غير ذى المئونه عند عدم القرينه على شىء آخر؟ الحق هو الثانى، و حينئذ فلا حازه إلى إحراز كون المتكلم بصدد البيان؛ فإنّ هذا المقدار من البيان أعنى بيان مفاد اللفظ و تفهيمه موجود في جميع الألفاظ حتّى ما كان مفاده الطبيعه المهمله، و الألفاظ التى مفادها هذه الطبيعه يحتاج إلى وجود بيان فى البين أزيد من هذا المقدار.

و الدليل على الانصراف المذكور أنه لو قال المولى: أكرم زيدا فأكرم العبد عمروا و اعتذر بأنّ مفاد الصيغه بحسب الوضع ليس إلّا- المعنى الأعمّ، و احتملت أن يكون مرادك و جوب إكرام زيد أو عمرو على سبيل التخيير، و لم أحرز كونك بصدد البيان، و حكم عقلى بأنّه كلّما دار الأمر بين الأقلّ و الأ- كثر فالأخذ بالأقلّ مجز، و الأقلّ بحسب التكليف هو التخييري، ليس ذلك منه مسموعا أبدا، و لو لم يكن الانصراف موجودا لكان مسموعا، و كذا لو اكتفى عقيب قوله: أكرم زيدا بإكرام عمرو إياه باحتمال أن يكون المراد هو الوجوب الكفائى، و اعتذر بعدم إحراز كون المولى بصدد البيان، و كذا الكلام فى الوجوب النفسى.

فصل فى دلالة الصيغه على المرّه و التكرار

هل الصيغه بنفسها تدلّ على المرّه أو التكرار و على الفور أو التراخى أو لا يدلّ على شىء منها؟ توضيح الحال فى هذا المجال يحصل بذكر مقدّمه واحده فنقول:

لا شك أنّ للشيء مادّيًا و هيئيًا، فالمادّة أعنى الحروف الأصليّة الجارية في هيئات المشتقات موضوعه بحكم الوجدان للجامع المقسمى و هو معنى معرّى عن كلّ قيد من المرّه و التكرار و الفور و التراخي بل الوجود و العدم؛ و لهذا يصحّ أن يقال: هذه الطبيعه موجوده أو معدومه و هو المقسم لغير الآبى عن الحمل الذى هو معنى الأوصاف، و للآبى عنه الذى هو معنى سائر المشتقات من المصادر و غيرها.

و أمّا الهيئه فهى موضوعه للإيراده إمّا الفعلية القائمة بالنفس و إمّا الإيقاعية، فلا محاله يكون المعنى عند انضمام الهيئه بالمادّه إرادته الطبيعه، و لا شك أنّ الطبيعه بنفسها غير قابله لتعلّق الإراده بها؛ لأنّها ليست إلّا هى، فلا بدّ بحكم العقل من لحاظ الوجود معها أعنى جامع الوجودات الخارجيه الذى هو بنفسه متحقّق فى الخارج كما فى الذهن، غايه الأمر أنّه فى الأوّل موصوف بالتكثر، و فى الثانى بالوحده، فبانضمام القيد العقلى إلى المفاد اللفظى يصير المتحصّل إرادته وجود الطبيعه.

و تعلق الطلب بالطبيعه بلحاظ الوجود يتصوّر على أربعة أنحاء:

الأوّل: أن يتعلّق بها بلحاظ الوجود السارى بحيث صار عند التحليل كلّ وجود موضوعا مستقلا لطلب مستقلّ كما فى «تواضع للعالم».

الثانى: أن يتعلّق بلحاظ مجموع الوجودات من حيث المجموع.

الثالث: أن يتعلّق بها بلحاظ إحدى الوجودات على نحو مدلول النكره فيكون المطلوب ساريا إلى تمام الوجودات على البدل

فإن قلت: الطلب فى هذه الثلاثه متعلّق بالفرد؛ لأنّ وجود الطبيعه عين الفرد فهى خارجه عن الفرض من تعلقه بالطبيعه.

قلت: للوجود إضافتان: واحده إلى الفرد و اخرى إلى الطبيعه، و المراد فى المقام هو بلحاظ إضافته إلى الطبيعه، و هو و إن كان ينطبق فى الخارج على الفرد لا محاله، لكن سهم الصيغه ليس إلّا صرف وجود الطبيعه بأحد هذه الأنحاء الذى هو منفكّ فى الذهن عن جميع الخصوصيات الفردية، فإفهامها محتاج إلى دالّ زائد.

الرابع: أن يتعلّق بلحاظ صرف الوجود الذى هو نقض العدم الأزلى، و هو

ينطبق قهرا على الوجود الأوّل؛ لأنّ الأوّليه مأخوذه فيه و بعد ذلك لا ينطبق على الأفراد المتأخّره؛ إذ نقض العدم الأزلى للطبيعه لا- يعقل فيه التكرار، و الوجود بأيّ نحو من هذه الأنحاء كان لا يمتنع العقل من أخذه في متعلّق الإراده، فإن كان في البين قرينه على إرادته أحدها فلا كلام، و إلاّ فحيث لا انصراف في البين فقضيّه مقدمات الحكمه لو كان المتكلّم بصدّد البيان إرادته الأقلّ مئونه الذي هو الوجه الأخير، فجزؤه العدمي أعني: عدم المئونه الزائده يحرز بهذه المقدمات، و جزئه الأخير أعني أصل الوجود محرز بحكم العقل، فيصير المتحصّل من مجموع القيد العقلي و مفاد الصيغه إرادته صرف وجود الطبيعه.

و هذا معنى معرّي عن المرّه و التكرار و الفور و التراخي، نعم له انطباق قهريّ على المرّه، و على هذا فيمتنع الامتثال بالفرد الثاني و ما بعده؛ إذ لا يعقل سلب الانطباق عن الفرد الأوّل؛ و لهذا قيل: الامتثال عقيب الامتثال محال.

لكنّهم ذكروا هنا شيئا و هو أنّ الغرض و النتيجة الداعيه إلى الأمر تاره يحصل بمجرد الإتيان بالمأمور به كما لو قال: اضرب زيدا، فبحصول الضرب يحصل الغرض و هو التشقّي، و حينئذ يكون الفرد الثاني و ما بعده لغوا لا محاله، و اخرى لا يحصل بمجرد إتيانه كما لو قال المولى لعبده: اسقني شربه من الماء فأتي بالماء و وضعه في جنبه و لكن لم يشربه المولى بعد، و حينئذ لو وجد العبد ماء أعذب و أبرد من الأوّل فبادر و أتى به إلى المولى قبل شرب الأوّل ليرفع عطشه بالثاني فهو كأنّه بدّل فرد الامتثال بفرد آخر و جعل ما أتى به ثانيا عوضا عمّا أتى به أوّلا، و يعدّ فعله مستحسنا عند العقلاء و يصير نفسه ممدوحا؛ لأنّه فعل نافعا لغرض المولى، و هذا الفعل الثاني و إن لم يكن امتثالا للأمر و خروجا عن عهده و لهذا ليس للمولى إلزام العبد به، لكنّه يحسب بدلا عن الفعل الأوّل بمعنى أنّ المولى يستعمله في محلّ الأوّل و يحصل منه فائده الأوّل و ثمرته.

و بالجمله فعدم لغويّه الفرد الثاني بل استحسانه و اقامته مقام الفرد الأوّل في تحصيل الغرض فيما إذا كان الغرض متأخّر الحصول عن المأمور به لا امتناع فيه عقلا قطعاً.

و حيث اشكل عليهم الأمر فى باب الصلاة المعاده جماعه من حيث إنّ قضيه كون مطلوبيه الصلاة بلحاظ صرف الوجود و امتناع الامتثال عقيب الامتثال بطلانها، و مع ذلك ورد النص الصريح بصحتها كقوله عليه السلام: «يختار الله أحبهما إليه» جعلوا هذا محملا- للصحة، ببيان أنّ ما هو المطلوب فى حد ذاته غير المطلوب من المكلف، فرفع العطش فى المثال مطلوب للآمر و ليس مطلوباً لإيجاده من الأمور، بل يحصل بفعله، و فعل الأمر مفاد المطلوب منه إنّما هو إتيان الماء فقط، و لا شكّ أنّه يحصل و يسقط بالفرد الأوّل، فيمكن أن يأتى الأمور بداعى المطلوب الذاتى الذى لم يسقط بعد بالفرد الثانى و يصرفه الأمر فى مصرف الفرد الأوّل، و كما يمكن ذلك فى حقّ البشر فكذا فى حقّه تعالى، غايه الأمر أنّ المطلوب الذاتى له تعالى أبداً ينفع بحال العبد و يعود إليه، و للبشر قد يكون كذلك و قد يعود إلى نفسه.

لكن لهم شبهه اخرى فى باب صحه صلاه من جهر فى صلاته مقام الإخفات أو عكس ناسيا أو جاهلا- و لو جهلا لا يعذر فيه، كما هو قضيه إطلاق لفظ «لا يدرى» فى الخبر و عدم لزوم الإعادة عليه لا فى الوقت و لا فى خارجه كما هو قضيه قوله عليه السلام فيه: «تمت صلاته» و هى: أنّ الجاهل المقصير كيف يحكم عليه المولى إذا علم بالمسأله فى الوقت بأنّه لا- يلزم عليك الإعادة بل صلاتك مجزيه و مع ذلك اعاقبك على ترك كيفيه الصلاه من الجهر أو الإخفات، مع أنّ العقل حاكم بأنّ اللازم حينئذ إلزامه بالإعادة و رفع العقاب عنه لفرض بقاء الوقت.

و أجابوا عنها بأنّه يمكن أن يكون للمولى غرض أقصى متعلق بالصلاه بالجهر أو الإخفات، لكنّه إذا انعدمت الكيفيه فنفس الصلاه أيضا مشتمله على مقدار مصلحه واجب، فالصلاه مع الكيفيه ذات مصلحتين ملزمتين إحداهما قائمه بنفسها و الاخرى بكيفيتها، و على هذا يصير الحكم بصحة الصلاه و عقوبه المكلف كلاهما صحيحا.

أمّا الأوّل فلاّنه قضيه قيام المصلحه الملزمه بنفس الصلاه، و أمّا الثانى فلاّنه يلزم من صحه الصلاه و سقوطها عن المكلف فوات محلّ المصلحه الملزمه القائمه بالكيفيه و

سقوطه عن القابليته، فلا يمكن إدراكها بعد ذلك؛ لعدم المحلّ لها، فيعاقب المكلف على ذلك لاستناده إليه.

و أنت خبير بأنّه بناء على ما ذكره في تصوير صحّه الصلاه المعاده جماعه يلزم أن لا يفوت محلّ هذه المصلحه لإمكان إدراكها بالصلاه المعاده جماعه التي هي أفضل من الصلاه مع الكيفيّة، فيعود الإشكال من أنّه يلزم حينئذ الحكم بلزوم إعادتها كذلك و رفع العقاب، لا عدم اللزوم و العقاب.

و اجيب عن هذا بوجهين:

الأوّل: أنّ الأخبار الواردة باستحباب الإعادة جماعه لا يشمل المقام؛ إذ مورد السؤال فيها هو ما إذا وقعت الصلاه المنفرده كامله.

فإن قلت: كيف ذلك و لا مخصّص لها لا عقلا و لا شرعا؟.

قلت: لا عموم و لا إطلاق لهذه الأخبار بالنسبه إلى المقام حتى يسأل عن المخصّص؛ و ذلك لأنّ خصوصيّة السؤال ربّما يوجب عدم ظهور الجواب في العموم أو ظهوره في الخصوص، فالثاني كقوله عليه السلام في الجواب عن السؤال من الشرب من الإناء المفصّض: «اشرب منه و اعزل فمك عن موضع الفصّه» فإنّ اللام في لفظ الفصّه بقرينه السؤال عهديه و إشاره إلى الفصّه المتّصله بالإناء و لا يشمل غيرها و إن كان لو قيل ابتداء: اعزل فمك عن موضع الفصّه كان اللام ظاهرا في الجنس و الأوّل كما في أخبار الباب؛ فإنّ الجواب فيها بالنسبه إلى غير مورد السؤال، و هو ما إذا وقعت الصلاه المنفرده كامله مجمل، و إحراز الإطلاق بمقدمات الحكمه غير ممكن، أمّا بناء على اشتراط اعمالها بعدم وجود القدر المتيقّن في البين فواضح، و أمّا بناء على عدم الاشتراط فلأنّ الإمام ليس في مقام البيان بالنسبه إلى غير هذا المورد.

نعم ربّما يكون عدم ملحوظيّة الخصوصيّة للمخاطبين و ملغائيتها في نظرهما مستفادا من الخارج، كما لو سئل عن موت الفاره في القربه أو الحبّ هل موجب للنجاسه أو لا؟ فقول: موجب لها؛ فإنّ من المعلوم أنّ نظرهما ليس إلى خصوص

الفأره و القربه أو الحبّ بل يعمّ كلّ نجس إذا لاقى الماء القليل.

و لكنّ الإنصاف أنّه مع ذلك لا يمكن القطع بهذا الوجه أعني: اختصاص الاستحباب بصوره كاملته الصلاه المنفردة، فالأولى في الجواب هو الوجه الثاني.

الثاني: أنّه و إن كان الإعادة جماعه مستحبّه هنا إلاّ أنّه لا يمكن إدراك تلك المصلحه الفائته بها، غايه الأمر أنّه يدرك بها فضيله الجماعه علاوه على المصلحه الملزمه القائمه بنفس الصلاه، فمفاد قوله: «يختار الله أحبهما» أنّ الصلاه الثانيه أحبّ بالنسبه إلى الاولى، فإن كان الاولى كامله كانت الثانيه أحبّ بالنسبه إلى الكامل، و إن كانت ناقصه كانت الثانيه أحبّ بالنسبه إلى الناقص.

فصل في أنّ صيغه الامر عقيب الحظر ظاهره في الوجوب ام لا

هل الصيغه الوارده عقيب الحظر ظاهره في الوجوب أو في رفع الحظر؟ هنا تفصيل و هو أن يقال: إن كان معلوما من الخارج أنّ نظر المتكلّم إلى المنع السابق و غرضه رفعه، أو إلى رفع توهم المخاطب المنع، فحينئذ لا إشكال في محموليه الصيغه على الإباحه و رفع الحظر لا على الوجوب، كما أنّه لو علم من الخارج عدم اعتماد المتكلّم إلى قرينه المنع السابق و توهمه و أنّ حاله في هذه الصيغه كحالها في سائر الصيغ الخاليه عن القرينه في كونه مستأنفا في الكلام فلا إشكال في حملها على الوجوب.

إنّما الكلام فيما لو شكّ في نظره و كان مردّدا بين هذين النظيرين، فنقول: هذا من جزئيات ما لو كان للفظ ظاهر، و كان متّصلا بالكلام ما يصلح للقرينيه من حال أو مقال و شكّ في اعتماد المتكلّم على هذه القرينه و عدم اعتماده، و بنى شيخنا العلامة قدّس سرّه الكلام في ذلك على اعتبار أصاله عدم القرينه عند العقلاء أو أصاله الحقيقه.

توضيح هذا الترديد أنّه تاره يقسم اللفظ إلى ما لا - قرينه، معه و ما معه قرينه و يقال بأنّ الأوّل ظاهر عند العقلاء في المعنى الحقيقي، و الثاني في المعنى المجازي، و أمّا نفس اللفظ الذي هو المقسم فلا ظهور له عندهم أصلا، و اخرى يقال بأنّ نفس

اللفظ حجّه عند العقلاء و مقتضى لحمله على معناه الحقيقى و يعملون به إلى أن يثبت المانع أعنى: القرينه، فموارد ثبوت القرينه من باب تعارض الحجّتين و تقديم القرينه لكونها أقوى حجّه.

فعلى الأوّل لا يحرز المقتضى و الحجّه إلّا بعد إحراز عدم القرينه إمّا بالعلم أو بالأصل، و لا يكفى مجرد اللفظ، فلا محاله يكون اللفظ المذكور مجملاً؛ إذ لا علم بعدم القرينه بالفرض، و أصاله عدمها إنّما يكون حجّه عند العقلاء عند الشكّ فى وجود القرينه لا فى قرينته الموجود الذى هو المفروض هنا.

و على الثانى لا يتوقّف إحرازه على إحراز عدم القرينه بل يكفى عدم إحرازه سواء كان من جهه الشكّ فى أصل حدوثها أو فى قرينته الموجود، فحينئذ يكون اللفظ المذكور حجّه بلا معارض؛ إذ مجرد الاحتمال لا يعارضها.

و تظهر ثمره الوجهين أيضاً فى المخصّص المجمع، فعلى الأوّل لا بدّ أن يفرق بين ما إذا كان منفصلاً كما إذا ورد: أكرم العلماء، ثمّ بعد مدّه: لا تكرم الفساق من العلماء، و تردّد مفهوم الفاسق بين مطلق المذنب و خصوص مرتكب الكبيره، فيخصّص العام بالنسبه إلى الفرد المتيقّن الدخول تحت المخصّص و هو مرتكب الكبيره، و يرجع إليه فى الفرد المشكوك و هو مرتكب الصغيره، و وجهه أنّ العامّ مستقرّ الظهور فى العموم، فلا يرفع اليد عنه إلّا بحجّه أقوى منه، و المخصّص المذكور بالنسبه إلى الفرد الأوّل كذلك، و أمّا بالنسبه إلى الفرد الثانى فالعامّ سليم عن المعارض، و بين ما إذا كان متّصلاً كما لو ورد أكرم العلماء إلّا الفساق منهم، فيسرى الإجمال منه إلى العام؛ إذ المفروض أنّ استقرار ظهور العامّ فى شموله للفرد المشكوك متوقّف على عدم قرينه معه على خروجه و هو غير محرز هنا؛ لإجمال المخصّص، و إحرازه بالأصل غير ممكن؛ لما عرفت من أنّ الشكّ فى قرينته الموجود.

و على الثانى لا فرق بين الصورتين فى الرجوع فى الفرد المشكوك إلى العام؛ إذ المفروض أنّ المقتضى هو نفس العام و هو محرز فى كلتا الصورتين مع عدم إحراز المانع فى كليهما أيضاً.

و الظاهر من هذين الوجهين هو الأوّل، و الدليل عليه أنّنا نقطع بأنّ العقلاء ما دام للمتكلّم أن يضمّ اللواحق بكلامه الواحد لا يحكمون بشيء، بل إذا انقضى هذا الزمان يتأملون أوّلا في أنّ المستفاد من مجموع أجزاء الكلام ما ذا ثمّ يحكمون بأنّه مراد المتكلّم، و هذا كاشف عن أنّ المقتضى عندهم ليس هو ذات اللفظ بل هو بوصف التجرد عن القرينه.

فصل فى الإجزاء

الإتيان بالمأمور به على وجهه و بلا زياده و نقيصه موجب لسقوط الأمر، و لا يعقل مع ذلك بقائه؛ لكونه طلبا لتحصيل الحاصل من دون فرق فى ذلك بين التوضيلى و التعبدى، و أمّا وجوب الإتيان ثانيا فى التعبديات لو أخلّ بقصد القرينه فإنّما من جهة اعتبار ذلك فى المأمور به، و إمّا من جهة تعلق الأمر بالإتيان بالفعل ثانيا بعد سقوط الأمر الأوّل؛ لعدم حصول الغرض الأصلى، و قد عرفت تفصيل ذلك فيما تقدّم.

و لا بين العناوين الأوّليه للمكلف و الثانويه، و لا فى الثانيه بين ما يكون من قبيل الاضطراب كفقدان الماء بالنسبه إلى الأمر بالتيّم و ما يكون من قبيل الشكّ، كالشكّ فى وجوب السوره بالنسبه إلى الأمر بالصلاه بلا سوره، و يسمّى الأوامر المتعلّقه بالاولى بالواقعيه الثانويه، لكون موضوعها هو العاجز عن الإتيان بالواقع الأوّلى، و الأوامر المتعلّقه بالثانيه بالظاهريه؛ لكون موضوعها هو الجاهل بالواقع و الشاك فيه.

فمن كان تكليفه الصلاه قاعدا إذا أتى بها كذلك فلا شكّ فى سقوط الأمر بالصلاه قاعدا عنه، و لا إشكال لأحد فى ذلك كلّه، سوى ما مرّ من تصوير عدم السقوط فى التعبدى لكون الغرض متعلّقا بالأخصّ، و عرفت دفعه و أنّه لا محيص عن الإشكال إلّا بالالتزام بتعدّد الأمر أو بتقيّد متعلّقه بأحد الوجهين السابقين.

و إنّما الكلام فى أنّ امتثال الأوامر المتعلّقه بالعناوين الثانويّه أعمّ من الواقعيّه الثانويّه و الظاهريّه مسقط للأوامر الواقعيّه و مجز عنها أولا؟

فمن فقد الماء و تيمّم ثمّ وجده إمّا فى الوقت بناء على عدم اعتبار استيعاب الفقدان لتمام الوقت أو فى خارجه مطلقا، فهل يقتضى دليل وجوب الوضوء أداء أو قضاء أدائه على الأوّل و قضائه على الثانى أو لا؟ تحقيق ذلك يقتضى الكلام فى موضعين:

الأوّل: فى إجزاء الامتثال للأوامر المتعلّقه بالقسم الأوّل من العناوين الثانويه عن الواقع و عدمه و هو يتمّ بالبحث فى مقامين:

الأوّل: فى تصوير أنحاء تعلق الأمر بهذا القسم من العناوين بحسب مقام اللبّ و الثبوت اللازم من بعضها الإجزاء و من البعض الآخر عدمه

و الثانى فى أنّ الأوامر الشرعيّه المتعلّقه بهذه العناوين يكون على أىّ نحو من هذه الأنحاء بحسب ما يستفاد من أدلتها.

المقام الأوّل: اعلم أنّه يتصوّر تعلق الأمر بهذه العناوين على أنحاء.

الأوّل: أن تكون المصلحه التى تحصل من الفعل التام بالنسبه إلى الفاعل المختار حاصله بعينها من الفعل الناقص بالنسبه إلى الفاعل العاجز.

الثانى: أن يكون المصلحه التى تحصل من الأوّل و التى تحصل من الثانى متغايرتين بالسنخ.

الثالث: أن يكونا متحدتين بالسنخ، لكن كانت الاولى مرتبه شديده كامله منه، و الثانى مرتبه ضعيفه ناقصه و هذا يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن تكون زياده المصلحه الاولى على الثانى لازم الاستيفاء، و إنّما لم يستوفها الأمر من العاجز لعجزه عمّا يحصل هذه الزياده به من الفعل التام.

الثانى: أن تكون راجح الاستيفاء بحيث لو أمكن للمختار تحصيل الأصل على حده و تحصيل الفرع على حده كان الأوّل عليه واجبا و الثانى مستحبّا، لكن حيث انحصر فى حقّه تحصيل الأصل فيما يحصل بسببه الفرع أيضا كان هو الواجب

عليه، و صوره كون الزيادة لازم الاستيفاء أيضا يكون على نحوين:

الأول: أن تكون الزيادة ممكن الاستيفاء بعد إتيان المكلف بما يحصل بسببه الأصل من الفعل الناقص.

و الثاني: أن تكون غير ممكن الاستيفاء بعد ذلك.

فلا شك على النحو الأول من هذه الأنحاء في حصول الأجزاء و عدم لزوم الإعادة عند زوال العذر؛ إذ لا وجه للزومها بعد إدراك عين المصلحة الحاصلة بالفعل التام بتمامها و كما لها، بل طلب الإعادة حينئذ لغو، بل يجوز حينئذ أن يزيل المختار قدره و الاختيار عن نفسه، و كذا يجوز البدار بأن يبادر الفاعل عند عدم التمكن إلى الفعل الناقص مع العلم بحصول التمكن في آخر الوقت أو رجاء حصوله، أو يبادر الأمر إلى الأمر به مع ذلك.

و لازم النحو الثاني أنه متى تبدل العنوان و صار المكلف متمكنا بعد الإتيان بالفعل الناقص و جب عليه الفعل التام؛ لأن المصلحة القائمة به مغايره للمصلحة الاولى و ملزمه، إلا أن يكون إيجاد الفعل الناقص في حال عدم التمكن مفنيا لموضوع هذه المصلحة.

و لازم النحو الثالث - و هو أن يكون المصلحتان من باب الزائد و الناقص و كانت الزيادة لازم الاستيفاء و ممكنه - عدم حصول الأجزاء بمعنى أنه يجب عند التمكن الإتيان بالفعل التام لتحصيل هذه الزيادة، بل يجوز حينئذ البدار للمكلف إلى الإتيان و إن كان يرجو زوال عذره، بل و إن كان يقطع بذلك، و كذا الأمر إلى الإيجاب على المكلف و إن كان ممن يزول عذره في علم الله في الوقت، لعدم استلزامه لتفويت مصلحة لزوميه بل لتفكيك مصلحتين لزوميتين في التحصيل، هذا إذا كانت المصلحة مرتبه على الاضطرار الفعلي، و أما لو كانت مرتبه على الاضطرار المستوعب في الوقت، فلا يتعلق التكليف بالفعل الاضطرارى إلا على من كان في علم الله مضطرا في تمام الوقت، فلو أتى بالفعل في أول الوقت ثم انقطع عذره في الأثناء يكشف عن عدم كون ما أتى به مأمورا به، و كذا الكلام في النحو الخامس.

و لازم النحو الرابع - و هو أن تكون الزيادة واجب الاستيفاء و غير ممكنه - حصول الإجزاء و عدم وجوب الإتيان بالفعل التام عند عود التمكن للغويته بعد عدم إمكان إحراز المصلحه الفائته به، و على هذا لا يجوز للأمر الأمر بالناقص بمجرد حصول العجز في بعض الوقت مع العلم بزواله في آخره أو رجاء ذلك، و لا للمكلف سلب التمكن من نفسه لمنافاه جوازهما، للزوم الزيادة و عدم إمكان استيفائها.

و لازم النحو الخامس و هو أن تكون الزيادة غير لازم الاستيفاء واضح أنه الإجزاء و جواز البدار؛ لعدم لزوم استيفاء الزيادة.

المقام الثاني: اعلم أنه يمكن استظهار عدم وجوب إعادة الفعل كاملاً على من أتى به ناقصاً للعجز إذا تمكن منه كاملاً من قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْبِطُوا» الخ، و بيانه أنه إذا توجه من المولى الخطاب العام بالصلاه إلى جميع المكلفين فقال: اقيموا الصلاه ثم قال بعد ذلك: إذا أردتم الصلاه فالواجد منكم للماء لا بد أن يتوضأ و الفاقد أن يتمم و الجنب أن يغتسل فلا شك أن الظاهر من هذا عرفاً أن هذه الحقيقه الواحده المطلوبه من الجميع يختلف كيفيه امثالها باختلاف الأشخاص، و أن الفعل الناقص من الفاقد يقوم مقام الكامل من الواجد و يفيد فائدته من إسقاط ذاك الأمر العام، و أن ذلك من باب قيام الركعتين من المسافر مقام الأربع ركعات من الحاضر، لا من باب ما لا يدرك كله لا يترك كله.

و على هذا فأحد الحكمين ليس في طول الآخر بل كلاهما في عرض واحد و مرتبه واحده، و توصيف أحدهما بالأوليه و الآخر بالثانويه إنما هو باعتبار حال متعلقهما لا نفسهما، حيث إن الاختيار و قدره هو مقتضى الطبيعه الأوليه لنوع المكلفين، فيكون الاضطرار عنواناً ثانوياً على خلاف الأصل.

فيعلم مياً استفيد من الآيه من الإجزاء أن فعل المضطر لا يخلو إما أن يكون محصياً لعين مصلحه فعل المختار كما هو النحو الأول، أو مع زياده في الثاني غير لازم الاستيفاء كما هو النحو الخامس، أو مع زياده فيه لازم الاستيفاء و غير ممكنه كما هو النحو الثالث.

و ربّما يتمسّك لتعيّن أحد الأولين بأن مفاد الآيه الشريفه بإطلاقها أنّ المكلف لو لم يجد الماء سواء كان فى تمام الوقت أم فى أوّله يتيمّم، فيدلّ على جواز البدار عند عدم الوجدان فى أوّل الوقت، و من المعلوم أنّه لو كان فى فعل الوضوء زياده مصلحه غير ممكن الاستيفاء لما جاز ذلك، بل وجب الصبر إلى آخر الوقت.

و لكنك خبير بأنّه لا إطلاق فى الآيه حتّى يتمسّك به على جواز البدار، و ذلك لأنّ عدم الوجدان إذ اخذ فى مقابل وقت موسّع كوقت الصلاه فلا شكّ أنّه لا يتحقّق إلّا بعدم الوجدان فى تمام أجزاء هذا الوقت، و لا إطلاق به بالنسبه إلى عدم الوجدان فى بعضه فقط و إن كان يصدق عليه عدم الوجدان لغه.

ثمّ على تقدير عدم الدليل على الإجزاء يتعيّن الرجوع إلى الأصل و هو هنا البراءه؛ لأنّ الشكّ فى حدوث التكليف بعمل المختار عند حدوث الاختيار بعد العلم بعدمه فى حال الاضطرار، بل يمكن استصحاب عدمه الثابت فى تلك الحال بناء على ما سيأتى فى محلّه إن شاء الله تعالى، و لا فرق فى ذلك بين الإعادة و القضاء.

لا يقال: مقتضى وجوب قضاء ما فات وجوب العمل التام عليه لصدق فوت العمل التام عنه

لأنّ نقول: يعتبر فى صدق الفوت اشتمال العمل على المصلحه المقتضيه للإيجاب عليه و لم يستوفها المكلف، و المفروض احتمال استيفاء المكلف العاجز تلك المصلحه بإتيان الناقص و مع هذا الاحتمال نشكّ فى صدق الفوت الذى هو موضوع ادلّه القضاء.

الموضع الثانى: فى أنّ الأحكام الظاهريّه المجعوله للشاكّ فى الواقع هل هى مجزيه عن الواقع لو انكشف للمكلف فى الوقت أو فى خارجه أولاً؟ مثلاً لو قام على وجوب صلاه الجمعه أماره و عمل بها المكلف ثمّ صار فى الوقت عالماً بخطائها و أنّ الواجب هى الظهر فهل يجب عليه حينئذ الإتيان بالظهر؟ و كذا لو علم بذلك فى خارج الوقت أولاً؟

الكلام فى ذلك مبنى على الوجهين فى كيفيته جعل الأمارات و التعبد بها:

الأوّل و هو المنسوب إلى الشيخ قدّس سرّه أن يكون على وجه السببيه و هى أن

يكون قيام الأماره سببا لحدوث مصلحه فى مؤدأها؛ فإنّ الأحكام الشرعيّه تابعه للمصالح و المفسد فى متعلقاتها و هى تختلف باختلاف الوجوه و الاعتبارات، و كوننا ظانّين بصدق الراوى صفه من صفاتنا كالأضطرار، و كون الفعل ممّا أخبر بوجوده الثقه مثلا صفه من صفاته، فيمكن أن يحدث فيه بواسطه هذه الصفه مصلحه تكون هى أقوى من مصلحه الواقع فى نظر الشارع على تقدير مخالفته للواقع.

الثانى: أن يكون على وجه الطريقيّه بأن يكون المتعلّق للحكم و المصلحه أبدا هو الواقع من دون أن يكون فى نفس سلوك الأماره مصلحه، إلاّ أنّه لما اقتضت الحكمة تسهيل الأمر على المكلفين و نصب الطرق الموصله إلى الواقع لهم جعل الشارع هذه الطرق طريقا إليه، فإن عمل بها المكلف و كانت مؤدّيه إلى الواقع فهو، و إن كانت مؤدّيه إلى خلافه فالمكلف صفر اليد عن المصلحه أصلا لكنّه معذور كالجاهل المرّكب، و بناء العلماء فى هذه الأزمنه على هذه الوجهه كما يأتى إنشاء الله فى جواب ابن قبه.

فعلى الأوّل الكلام هنا هو الكلام فى الأحكام الواقعيّه الثانويّه بحسب مقام الثبوت، فيجرى الأنحاء الخمسه السابقه هنا، و الفرق بينهما فى ثبوت الدليل هناك فى مقام الإثبات و عدمه هنا؛ فإنّ الأصل أعنى السببيه لا دليل عليه و التكلم فيه إنّما هو على وجه البناء، فالفرع و هو كونها على وجه يوجب الإجزاء و عدمه كذلك بطريق أولى، فيتعيّن الرجوع فى مقام العمل إلى الأصل، و أمّا أنّه البراءه أو الاشتغال فسيأتى بيانه.

و أمّا على الثانى فلا وجه لسقوط الأمر الواقعى بموافقه الأمر الظاهرى مع انكشاف المخالفه فى الوقت؛ لوضوح أنّ سقوط الأمر إمّا أن يكون من جهه الإطاعه و هى مفروض الانتفاء فى المقام و إمّا أن يكون من جهه العصيان و انقضاء الوقت و هو أيضا مفروض العدم هنا، و إمّا أن يكون من جهه عدم بقاء المحلّ للأمر الواقعى مع موافقه الأمر الظاهرى، و هذا و إن كان محتملا، لكنّ الأصل و حكم العقل هو الاشتغال.

و ذلك لأنّ العقل كما أنّه مستقلّ فيما إذا علم العبد بتوجّه الخطاب إليه في زمان علمه ثم شكّ في الزمان البعد في حصول المبرئ و عدمه بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة و عدم صلاحيّته احتمال خصوص المبرئ حجّه له عند مولاه على تقدير عدم حصوله واقعا، فكذلك هو مستقلّ بهذا الحكم فيما إذا علم في الزمان اللاحق بتوجّه الخطاب إليه في الزمان السابق، و شكّ في هذا الحال في بقاء الخطاب لاحتمال حصول المسقط قبل ذلك اتّفاقا بلا فرق، مثلا لو علم في أوّل الظهر بتوجّه خطاب توصيليّ إليه قبل ذلك ممتدّ من أوّل الطلوع إلى الغروب و لكن احتمل أن يكون قد تبرّع بالفعل متبرّع فيكون التكليف عنه ساقطا، فهو و إن كان في زمان علمه شاكّا في فعليته التكليف و بقاءه، و في زمان فعليته و هو زمان ما قبل الظهر غير عالم به، لكنّ العقل يحكم عليه بوجوب الإتيان و عدم قبح العقاب على تقدير عدمه و عدم حصول التبرّع من الغير.

و بالجملة، فيكفي في حكم العقل بالاشتغال العلم بثبوت التكليف الفعلي في زمان ما و إن لم يكن هذا الزمان ظرفا للعلم.

و من هنا يظهر أنّه على القول بكون العلم الإجمالي منجزا للتكليف لا فرق بين أن يكون العلم بنجاسه أحد الإنائين مثلا حاصلًا قبل خروج أحدهما عن مورد الابتلاء، و بين أن يكون حاصلًا بعده في وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر؛ لحصول العلم بتوجّه خطاب «اجتنب عن النجس» في كلتا صورتين و إن كان هذا العلم في الصورة الثانية حاصلًا في زمان الشكّ في بقاء الخطاب.

هذا فيما إذا انكشف خطأ الأماره بعد العمل في الوقت، و كذا لو انكشف في خارجه؛ فإنّ المكلف قد فاته حينئذ مصلحه الواقع من دون تداركه بشيء بالفرض، فيشملة قوله: اقض ما فات، فإنّ القضاء ليس تابعا لترك الفعل في الوقت عصيانا، بل تابع لفوت المصلحه و لهذا يجب على النائم في تمام الوقت.

فعلم أنّ القاعده الأوّليه بناء على الطريقيه هو عدم الإجزاء لو انكشف الخطاء بعد العمل، فإنّ لزم من ذلك في بعض الموارد العسر الشديد و الحرج الأكيد - كما لو

علم بخطاء الأماره القائمه على طهاره ماء الغساله بعد عدم الاحتراز عنه و الصلاه مع الثوب الملاقى له فى مدّه طويله و اريد رفع ذلك بأذله رفع الحرج-يصير ذلك قاعده ثانويه،و لو دلّ دليل خاص فى مورد خاص على الإجزاء فلا بدّ من حمله على كون موافقه الأمر الظاهرى مفوّتا لموضوع الأمر الواقعى؛ إذ الجمع بين الإجزاء و الطريقيه لا يحصل إلّا بهذا. و لا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون مورد الأحكام الظاهريه الشبهات الموضوعيه أو الحكميّه.

و حاصل الكلام أنّ الغرض الموجب للحكم حدوثا موجب له بقاء ما لم يحصل، و بعد ما فرضنا أنّ متعلقات الأحكام الظاهريّه ليست مشتمله على مصالح حتّى يتوّهم حصول تلك الأغراض الموجبه للتكليف بالواقعيّات بإتيانها و إنّما فائدتها رفع تنجيز الواقعيّات فى مورد ثبوتها و كونها عذرا عنها فى صوره التخلف فلا-وجه لتوهم الإ-جزاء؛ لأنّه إن كان المراد سقوط الأمر بالواقعيّات بمجرّد امتثال الأمر الظاهرى فلا يعقل مع بقاء الغرض الذى أوجب الأمر،و إن كان المراد كونها معذورا فيها مع بقاء الأمر بها و ارتفاع الشكّ فلا يعقل أيضا؛ لاستقلال العقل بعدم معذوريّه من علم بتكليف المولى.

نعم يمكن أن يوجب امتثال الأمر الظاهرى عدم القابليه لاستدراك المصلحه القائمه بالواقع، فيسقط الأمر به من هذه الجهه،و هذا الاحتمال مع كونه بعيدا فى حدّ نفسه لا يصير منشأ للتوقّف؛ إذ غايته الشكّ فى السقوط و هو بعد العلم بالثبوت مورد للاشتغال.

هذا إذا علم أنّ جعل الأحكام الظاهريّه من باب الطريقيه،و لو شكّ فى أنّه كذلك أو من باب السببيّه،أو علم أنّه من باب السببيّه،و لكن شكّ فى أنّ الإتيان بالمشكوك هل هو واف بتمام الغرض الموجب للأمر بالواقع أو بمقدار يجب استيفائه أو لم يكن كذلك،فهل الأصل فى تمام ما ذكرنا يقتضى الإجزاء أو عدمه،أو التفصيل بين ما إذا كان منشأ الشكّ فى الإجزاء و عدمه الشكّ فى أنّ جعل الأحكام الظاهريّه من باب السببيّه أو الطريقيه،و ما إذا كان منشأ الشكّ فيه الشكّ فى كفيّه

المصلحة القائمة بالفعل المشكوك المتعلق للأمر بعد إحراز أن الجعل من باب السبب؟.

و الحق أن يقال بأن مقتضى الأصل عدم الاجزاء مطلقا، بيان ذلك أن الأحكام الواردة على الشك سواء قلنا بأنها جعلت لمصلحه في متعلقاتها أو قلنا بأنها جعلت من جهة الطريقيه إنما جعلت في طول الأحكام الواقعيه؛ لأن موضوعها الشك في الواقعيات بعد الفراغ عن جعلها، فلا يمكن أن تكون رافعه لها، غاية الأمر أن الإتيان بمتعلقاتها إن قلنا بأن الجعل فيها من باب السبب و أنها وافيه بمصالح الواقعيات مجز عنها، وهذا غير ارتفاع الأحكام الواقعيه و انحصار الحكم الفعلي بمؤدى الطريق.

إذا عرفت ذلك فنقول: لو أتى المكلف بما يؤدى إليه الطريق، فإن قطع باشتغال ما أتى به على المصلحة المتحققه في الواقع فهو، وإلا- فبعد انكشاف الخلاف يجب عليه إتيان الواقع سواء كان الشك في السقوط و عدمه مستندا إلى الشك في جهة الحكم الظاهري، أو في وفاء المصلحة المتحققه في متعلق الحكم الظاهري لإدراك ما في الواقع، بعد إحراز أن الجعل إنما يكون من جهة المصلحة الموجوده في المتعلق؛ إذ يشترك الجميع في أن المكلف يعلم حين انكشاف الخلاف بثبوت تكليف عنه في الجملة و يشك في سقوطه عنه، وهذا الشك مورد للاشتغال العقلي.

و مِمَّا ذكرنا يظهر لك الفرق بين المقام و المقام السابق الذى قلنا فيه بالبراءه من الإعادة و القضاء بعد إتيان ما اقتضاه التكليف فى حال الاضطرار.

توضيح الفرق أن المكلف فى حال الاضطرار ليس عليه إلا- الفعل الناقص الذى اقتضاه تكليفه فى ذلك الحال، فلو كلف بعد ارتفاع العذر بالفعل التام فهو تكليف ابتدائي جديد و الشك فيه مورد للبراءه بخلاف حال الشك؛ فإن ما وراء هذا التكليف الذى اقتضاه الدليل فى حال الشك واقع محفوظ، فإذا ارتفع الشك يتبين له ذلك الواقع الثابت و يشك فى سقوطه عنه، هذا ما أدى إليه نظرى القاصر فى المقام و عليك بالتأمل التام.

لو جعل العنوان في هذا المبحث الإرادة الحتميه المتعلقه بالفعل الواجب فلا بد أن نذكر الكلام في الإراده الحتميه المتعلقه بالترك الواجب في مبحث مستقل، وحيث إنّ الملاك و هو الملازمه و عدمها في كلا المقامين واحد؛ لكونه عقلياً، فالاولى أن يقرّر النزاع هكذا: الإراده الحتميه المتعلقه بالشئ من حيث الفعل أو الترك هل هي موجهه للإراده الحتميه المتعلقه بمقدّمته أولاً؟

ثمّ لو قلنا بثبوت الملازمه فالواجب في طرف الفعل هو جميع المقدمات الوجوديه له من غير فرق بين السبب و الشرط و المعدّ و غيرها كما هو واضح، و في جانب الترك ترك أحد هذه المقدمات لا بعينه؛ ضروره أنّ الفعل يصير منتركا بترك أحدها، فالواجب المقدمى للترك المطلوب تخيري و خصاله التروك.

و يكون كذلك ما دام قدره المكلف على جميع التروك باقيه، فإذا انحصرت بواحد منها يصير هذا الواحد واجبا تعيينياً، كما هو الحال في كلّ واجب تخيري عند زوال قدره عن سائر أبدا له، و ذلك كما لو أتى المكلف بغير واحد من المقدمات الوجوديه للفعل الحرام أو كان مضطراً إلى إتيان غير الواحد منها، فإنّ المقدمور حينئذ منحصر في ترك هذا الواحد فيكون واجبا تعيينياً توّصلاً إلى ترك ذاك الحرام.

و من هنا يظهر وجه ما ذكره سيّدنا العلامة الميرزا الشيرازي قدّس سرّه في حاشيته على رساله نجاه العباد عند تفصيل الماتن في المصبّ الغصبي لماء الوضوء بين صورتى الانحصار و عدمه، فحكم ببطلان الوضوء في الأوّل و بصحّته في الثاني.

و محصل ما ذكره قدّس سرّه في تلك الحاشيه هو التفصيل في صوره عدم الانحصار بين ما إذا أمكن بعد صبّ الماء على العضو إمساك الماء عن الانصباب في المحلّ الغصبي، و بين ما إذا لم يمكن ذلك بل كان الصبّ متى حصل مستلزماً للتصرّف في الغصب و علّه تامّه له، فحكم بالصحّ في الأوّل و بالبطلان في الثاني.

و وجه ذلك أنه على الأول لا- ينحصر مقدّمه الواجب أعني ترك التصرف في المصبّ في ترك الصبّ، فيكون تركه واجبا تخييريًا، بمعنى أنّ للمكلّف أن يفعل الصبّ و يتوصّل إلى الترك الواجب بفعل الإمساك و يكون هو الواجب التعيني حينئذ، و بالجملة ففعل الصبّ خال عن النهي، فلا يمتنع أن يمتثل به الأمر الوضوئي.

نعم لو كان حين الصبّ عازما على ترك الإمساك بعده كان متجريا و بطل وضوئه، لا من جهة قبح نفس الصبّ، بل لأنّ الفاعل يصير حينئذ قبيحا في نظر المولى، و العبادة لا بدّ أن يجعل فاعلها حسنا في نظره، و هذا بخلاف الصورة الثانية؛ فإنّ ترك الصبّ هناك يكون واجبا تعييتيا لفرض عدم وجود مقدّمه اخرى بعد فعل الصبّ حتّى تصير هي المتعيّن بعده، فلهذا يمتنع أن يكون فعل الصبّ مأمورا به و مقربا.

فلا يرد عليه قدّس سرّه أنّ صبّ الماء ليس علّه تامّه للغصب حتى يحرم بحرمة بل هو من المقدمات، و ما هو كذلك لا يجب تركه شخصا حتّى ينافى الوجوب، و حاصل الجواب أنّ صبّ الماء و ان لم يكن علّه إلاّ أنّه بعد انحصار المقدمات المقدوره فيه كما هو المفروض يجب تركه عينا.

فإن قلت: ليس المقدور منحصرا في الصبّ، بل الكون في المكان المخصوص أيضا من المقدمات و هو باق تحت قدره المكلف، فلم يثبت حرمة صبّ الماء عينا.

قلت: ليس الكون المذكور من مقدمات تحقّق الغصب في عوض صبّ الماء، بل هو مقدّمه لتحقّق الصبّ الخاص الذي هو مقدّمه تحقّق الغصب، و النهي عن الشيء يقتضى النهي عن أحد الأفعال التي هي بمجموعها علّه لذلك الشيء؛ فإذا انحصر المقدور من هذه الأفعال في واحد يقتضى حرمة عينا.

ثمّ لو عرض على واحد من التروك التي أحدها مقدّمه للترك المطلوب حرمة تعييتيه زال الوجوب التخييري عنه و يعين في الباقي، كما هو الحال فيما لو كان الواجبات التخييريّه أفعالا و عرض على واحد منها الحرمة التعييتيه.

فما ربّما يتوهم في باب اجتماع الأمر و النهي بناء على عدم جواز اجتماعهما مع كون

محلّ النزاع هناك صورته ثبوت المندوحه فى طرف الأمر و كون مورده أعّم من مورد النهى، فيكون الفرد المجمع للعنوانين واجبا تخيريًا و حراما تعييتيًا من أنه لا بدّ من ملاحظه أقوى الجهتين الداعيتين إلى الأمر و النهى و هما المصلحه و المفسده و أهمها فى نظر الشارع، فاسد.

و وجه الفساد أنه لا شكّ أنّ محلّ الكلام فى ذلك الباب ليس هو ما إذا حصل الكسر و الانكسار بين الجهتين بحسب مقام اللبّ بحيث اضمحلّت إحداهما فى جنب الاخرى و بقيت المصلحه الخالصه أو المفسده الخالصه؛ ضروره أنّ تقييد مورد النهى على الأوّل و مورد الأمر على الثانى إنّما يكون من قبل الأمر و الشارع حينئذ، بل محلّ الكلام ما إذا كان الجهتان موجودتين معا بأن يكون الفعل الواحد ذا مصلحه و مفسده فعليتين من دون تراحم بينهما أصلا، كأن يكون نافعا للصفرء و مورثا للصداع و يكون التحير فى مقام الإراده و الطلب فقط، و يكون النزاع حينئذ صغريًا، فالقائل بالجواز يقول كما أنّ فى مرحله المصلحه و المفسده لا اجتماع فى البين، لا اختصاص كلّ منهما بمحلّ، فكذلك فى مرحله الإراده أيضا لا اجتماع حتّى يكون محالا، و القائل بالامتناع يقول بأنّه و إن لم يكن فى مرحله الاولى تراحم فى البين، لكن التراحم ثابت فى مرحله الثانیه لو حده المحلّ بالنسبه إليها.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا شكّ أنّ المفسده المفروض وجودها فعلا مقتضيه لتعلّق الإراده بترك الفرد و حينئذ فالإراداه المنبعثه عن المصلحه لا يتعلّق بهذا الفرد قهرا؛ لإمكان استيفاء المصلحه فى غيره بالفرض و إن كان المصلحه أقوى من المفسده بأضعاف كثيره بحيث لو لم يمكن استيفاء المصلحه فى غير هذا الفرد لاختار الأمر الفعل، و هذا واضح فى الغايه. فالصلاه فى الدار المغصوبه بناء على عدم جواز اجتماع الأمر و النهى يجب الحكم بكونها محرّمه، و تقييد مورد الصلاه بغير هذا الفرد و إن كانت الصلاه أهمّ من الغصب بمراتب.

و لو كان الواجب تخيريًا و كذلك الحرام فهل يمكن اجتماعهما فى محلّ واحد بناء على عدم جواز اجتماعهما فى غير هذا المورد أم لا؟ مثاله لو كان صبّ الماء على الوجه

مقدورا و هكذا أخذته على تقدير الصبّ بحيث لا يقع في المحلّ المغصوب، فهل يمكن أن يكون هذا الصبّ تركه واجبا بدلا، لكونه ممّا يترتب عليه ترك الحرام، وكذلك فعله لكونه أحد أفراد غسل الوجه في الوضوء أم لا؟

قد يقال بالعدم؛ لأنّ كون الشيء طرفا للوجوب التخييري يقتضى أن يكون تركه مع ترك باقى الأفراد مبغوضا للمولى، و كونه طرفا للحرمة التخييريّة يقتضى أن يكون الترك المفروض مطلوبا له، و الذى يقوى فى النفس أن يقال: إنّ فعل ذلك الشيء المفروض على تقدير قصد ترك أحد الأطراف الذى هو بدل له فى الحرمة لا مانع من تحقّق العباده به؛ لأنّه على هذا التقدير ليس قبيحا عقلا، بل على تقدير عدم قصد التوصل به إلى المحرّم.

نعم على غير هذين التقديرين و هو ما إذا كان الآتى بذلك الفعل قاصدا إلى إيجاد فعل الحرام فلا يمكن أن يكون ذلك الفعل عباده، فحينئذ نقول فى المثال: إنّ صابّ الماء على الوجه إن لم يقصد به إيجاد فعل الغصب فلا مانع من صحّحه وضوئه، و إلاّ فالحكم بالبطلان متّجه، و ستطّلع على زياده توضيح لأمثال هذا المقام فى مسأله اجتماع الأمر و النهى إن شاء الله تعالى، و تمام الكلام فى هذا المقام فى ضمن امور:

تمام الكلام فى مسأله اجتماع الأمر و النهى فى ضمن امور

الأول الواجب تاره يلاحظ فيه إضافته إلى الفاعل...

إشاره

الواجب تاره يلاحظ فيه إضافته إلى الفاعل، و اخرى لم يلاحظ فيه ذلك بأن يكون الغرض متعلّقا بمجرّد وجوده و إن لم يستند إلى مكلف أصلا كما فى بعض التوصليّات كتطهير البدن و الثوب للصلاه.

و على الأوّل قد يعتبر المباشره، و قد يكون المقصود أعمّ منها و من التسبب، و كذا قد يعتبر الإيجاد ببدنه و إن كان بإيجاد السبب، و قد يكون الغرض أعمّ منه و من الإيجاد بنائبه، و كذا قد يعتبر أن يكون الإيجاد بالاختيار و القصد و إن كان بنائبه و بإيجاد السبب، و قد يكون المراد أعمّ منه و من الإيجاد بدون التفات أصلا و عن غفله.

ثمّ الإيجاد بالاختيار قد يحصل بأن يكون الداعى له هو هذا العنوان، كما لو شرب

الخمير بداعى نفس هذا العنوان، وقد يكون بمجرّد الالتفات إلى نفس العنوان مع كون الداعى له عنوانا آخر، كما لو شرب الخمر مع العلم بكونه خمرا بداعى رفع العطش لا شرب الخمر، فيمكن أن يكون المقصود خصوص القسم الأوّل من هذين القسمين و أن يكون هو الأعمّ منه و من الثانى.

فالمقصود فى هذا المقام هو البحث عن أنّ الأمر هل يكون له ظهور فى تشخيص هذه الوجوه أولا ظهور له مطلقا أو يفصل، ثم على تقدير عدم الظهور فالأصل العملى الذى هو المرجع حيثنذ ما ذا؟

فقول و بالله الاستعانه: القيد على قسمين، الأوّل: ما يحتاج إليه الطلب و لا يصحّ بدونه، و الثانى غيره، و كلّ منهما إمّا مذكور فى الكلام و إمّا غير مذكور، و القسم الأوّل أعنى ما يتوقّف عليه حسن الطلب إمّا أن يكون دخيلا فى المطلوب و الغرض الأصلى أيضا و إمّا لا، فإن لم يكن مذكورا فى القضية فالظاهر عدم دخل له فى الغرض، و يعبر عن ذلك بإطلاق المادّه، و لذا لما كان دليل وجوب الصلاه مطلقا يحكم بمطلوبيتها فى حقّ النائم مع عدم قدرته على الصلاه، و من هنا يجب عليه القضاء مع كونه تابعا للفوت الغير الصادق إلاّ مع ثبوت المقتضى فى حقه.

و الدليل على ذلك أنّ المولى لمّا صار بصدد بيان محبوبه و غرضه، فكّلما كان له دخل فى غرضه دلّ عليه، فما لم يدلّ عليه يستكشف عدم دخل له فى هذا المقام و إن كان له دخل فى تعلق الطلب، و على هذا فلو قال انقذ الغريق من دون التقييد بالقدرة يلزم الحكم بشمول المحبوبيّه لجميع الأفراد حتى فيما لو اجتمع غريقان و لم يتمكّن المكلف إلاّ من إنقاذ أحدهما، و أمّا لو كان هذا القيد مذكورا فى الكلام كما لو قال: اضرب زيدا إن قدرت عليه، فلا يمكن الحكم بتقييد المادّه و لا بإطلاقها، بل يحكم بإجمالها، و ذلك لعدم العلم بأنّ ذكر القيد يكون لأجل مدخليه له فى المطلوب أو لتوقّف الطلب عليه، فالمانع عن الأخذ بأصالة الإطلاق فى طرف المادّه موجود؛ إذ من موانع الأخذ بأصالة الإطلاق وجود ما يصلح للقيديه فى الكلام، كما أنّ من موانع الأخذ بأصالة الحقيقه وجود ما يصلح للقريتيه فيه، فيعمل بمقتضى الاصول.

و أمّا القسم الثاني و هو ما لا يتوقّف حسن الطلب و صحّته عليه كوصف الإيمان في الرقبه المأمور بعقوبتها، فإن لم يكن مذكورا في الكلام فلا- شكّ أنّه لا وجه حينئذ للتقييد بل يحكم بالإطلاق لو وجدت هناك شرائط الأخذ بالإطلاق، و إلاّ فبمقتضى الاصول، كما لا إشكال في أنّه متى كان مذكورا كان الظاهر هو التقييد ما لم يستظهر إلغاء القيد من الخارج.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لو شكّ في أنّ الشارع لاحظ إضافه الفعل المأمور به إلى المكلف بحيث لو صدر عن غيره و لو بتسبب منه لم يحصل الغرض، أو أنّه لم يلحظ ذلك، بل الغرض متعلّق بالأعمّ من المباشرة و التسبب؛ فظاهر صيغته الأمر طلب وقوع الفعل من المخاطب على وجه ينسب إليه، و لا ينسب إليه العمل إلاّ إذا كان مباشرا له، و أمّا إذا كان سببا فنسبته إليه مجاز.

لكن لو أمكن دعوى أنّ المعلوم من حال الشارع في غالب خطاباتهِ التوضيحية توسعه الغرض و تعلّقه بالأعمّ فيحكم بذلك في مورد الشكّ إلحاقا له بالأعمّ الأغلب، أو لم يمكن دعوى ذلك في الشرعيّات و أمكن دعواه في العرفيّات فيحكم بذلك في مورد الشكّ أيضا؛ إذ الخطابات الشرعيّة منزّله على طبق فهم العرف ما لم يعلم تخطّئته من الشرع فلا كلام.

و أمّا إن لم يمكن شيء من هاتين الدعويين فحيث إنّ القيد المشكوك هنا و هو المباشرة من القيود التي لا- يتوقّف حسن التكليف عليها، كما هو واضح، و عرفت أنّها لو كانت مذكوره في الكلام فالظاهر تقييد المادّه بها، فالحكم هنا هو التقييد؛ إذ ظاهر اللفظ يعطى اختصاصا المطلوبية بصوره المباشرة كما عرفت، فلو كان الغرض أعمّ لكان الواجب الإتيان بعباره مؤدّاها أعمّ.

و لو شكّ في اعتبار قيد الاختيار بمعنى لزوم وقوع الفعل من الفاعل بالتفاته و شعوره و عدم كفايه صدوره عنه لا كذلك كما في حال النوم، أو شكّ بعد الفراغ عن اعتبار هذا القيد في اعتبار قصد العنوان و عدمه، فملخص الكلام في هذين الشكّين أنّه لا إشكال في عدم معقولية تعلّق الطلب بخصوص ما يصدر عن المكلف بغير

التفتاته، وكذا لا إشكال في عدم معقوليته تعلّقه بخصوص ما يصدر عنه بالتفتاته لكن لا بقصد عنوانه، بل بقصد عنوان آخر.

أمّا الأول فواضح،

و أمّا الثاني فلأنّ شأن الأمر الداعويّه إلى المتعلّق، والمتعلّق هنا ضرب زيد مثلا، ولا يعقل أنّ الأمر صار داعيا و محرّكا إلى ضرب زيد، ومع ذلك لم يكن الضرب بعنوانه مقصودا.

إذا عرفت ذلك فبناء على عدم إمكان تعلّق الطلب بالجامع و لزوم تعديته إلى الأفراد نقول:الجامع بين الفرد الغير الاختياري و الفرد الاختياري الغير المقصود عنوانه و الفرد الاختياري المقصود عنوانه هو ضرب زيد مثلا، فالطلب لا بدّ و أن يسرى منه إلى تلك الأفراد، و عرفت أنّ فردين منها غير قابلين لتعلّق الطلب، فينحصر متعلّق الطلب في فرد واحد و هو الاختياري المقصود عنوانه، فيكون الاختياريّه و قصد العنوان على هذا من القيود التي يتوقّف حسن التكليف عليها، فما دامت القضيه اللفظيه خاليه عن ذكرهما كما في قوله:اضرب زيدا، يحكم بإطلاق المادّه بالنسبه إليهما على ما مرّ في الضابط، فيكون الفردان الآخران مسقطين للأمر و إن لم يكونا متعلّقين له.

و أمّا بناء على صحّحه تعلّق الطلب بالجامع بلحاظ صرف الوجود و عدم تعديته إلى الأفراد و إن كان متّحدا معها فنقول:للجامع هنا فرد مقدور و هو ما يصدر بالتفتات، و فرد غير مقدور و هو ما يصدر بغيره و بمجرد كون فرد واحد منه مقدورا يصحّ توجه الطلب إليه؛ إذ قدره على الفرد الواحد قدره على أصل الطبيعه، و على هذا فميزان صحّحه الطلب مقدوريّه أصل الطبيعه الحاصله بمقدوريّه فرد واحد منها، بخلاف المبني السابق؛ فإنّ الميزان هناك هو الاختياريّه و قصد العنوان الملحوظان بالنسبه إلى الفرد، فهنا لو لم يكن قدره على أصل الطبيعه مذكوره حكم بإطلاق المادّه و إلّا بإجمالها، و أمّا الاختياريّه و قصد العنوان فعلى هذا من القيود التي لا يتوقّف حسن الطلب عليها، فإذا ذكرنا حكم بتقييد المادّه، و إذا لم يذكرنا حكم

بإطلاقها مع وجود الشرائط، وإلا فالمرجع الاصول.

و أما الشكّ في اعتبار المباشرة بالبدن فلا تكفى النيابة و عدمه فالكلام فيه في مقامين:

الأول: في تصوير النيابة و إمكانها عقلا في العبادات

و الثاني: بعد الفراغ عن إمكانها في الاصول اللفظية أو العلميه الجاربه عند الشكّ في إجرائها.

أما المقام الأول في أنّ وصف المقرّب من أعظم أركان العباده ...

فنقول: لا إشكال في أنّ وصف المقرّب من أعظم أركان العباده فلا يسقط الأمر العبادي بدونه، و حينئذ فكيف يعقل قبولها للنيابه و بأن يصير سعى النائب مقرّباً للمنوب فيما إذا فرض عدم حصول إعمال اختيار من المنوب أصلاً حتّى مثل الاستدعاء للنيابه و الاستيجار عليها، بل و عدم حصول اطلاع له على أصل النيابه، كما لو فرض كون شخص متبرّعا من جانبه و هو غير مطّلع.

و بالجملة، فالقرب لا بدّ و أن يكون ناشئا من كمال في نفس العبد و هو في الفرض المذكور معدوم، و مجرد التنزيل لو كان مؤثرا في القرب لكان مؤثرا في التعيّد أيضا؛ لوضوح عدم تفاوت بينهما مع أنّه غير مؤثّر في الثاني قطعاً، فلو فرض أنّ أحدا عمل عملا سيئا و نزل نفسه منزله غيره لا يرجع تبعته إلا إلى نفسه.

و هنا إشكال آخر و هو أنّ الأمر المتوجّه إلى المنوب كيف يمكن أن يصير داعيا للنائب؟

و فيه أنّه يمكن أن يكون الأمر متوجّها إلى شخص المنوب، و مع ذلك كان الغرض متعلّقا بذات الفعل سواء صدر منه أم من غيره، و كان وجه تخصيص المنوب بالأمر عدم إمكان توجيهه إلى غيره، مثال ذلك أنّ من كان غرضه شراء اللحم و كان له خادم فهو مع كون مطلوبه ذات شراء اللحم من أيّ شخص صدر لا- يأمر به إلا- خادمه؛ إذ لا- حقّ له على غير الخادم حتّى يأمره، فعدم أمر غير الخادم لأجل

قبحه لا لأخصّيه الغرض، وحينئذ فلو كان للخادم صديق فيمكن أن يدعوا الأمر المتوجّه إلى الخادم ذلك الصديق إلى الشراء لأجل أن يحصل بسبب ذلك غرض المولى فيسقط أمره فيستخلص بسبب ذلك الخادم من تبعات الأمر.

لكن هذا الجواب إنّما يجرى في التوصلات، و أمّا في التبعديّات فبعد ما عرفته في الإشكال الأوّل من أنّ القرب لا يحصل لأحد بفعله لا يمكن داعويّه الأمر للغير أيضا؛ إذ بعد ما يعلم الغير أنّ فعله لا ينفع بحال المنوب و لا يخلصه من تبعات الأمر لعدم حصول القرب له بسببه فلا ينبعث إلى العمل لا محاله، و على هذا فالإشكال الثاني متفرّع على الأوّل و جوابه جوابه.

و كيف كان فللفحول أجوبه عن الإشكال الأوّل لا يسمن و لا يغنى شيء منها من جوع.

الأوّل: أنّ العمل و إن كان للنائب لكنّ المنوب راض به و متشكّر منه، فالقرب و الثواب بواسطه هذا الرضى و التشكّر؛ إذ الراضى بفعل قوم كالدخل فيه معهم.

و فيه أنّه مستلزم للدور؛ لأنّ رضى المنوب و حبه لعمل النائب متوقّف على كونه موجبا لقربه؛ إذ لا يعقل رضى الإنسان و حبه لعمل الغير مع عدم عود نفع منه إليه؛ فإنّ الحبّ و البغض من الصفات التي لا يمكن إيجادها لمصلحه في نفسها كالعلم، بل لا بدّ و أن يكونا منبعثين من المصلحه و المفسده في متعلّقهما و قد فرض أنّ حصول القرب للمنوب متوقّف على رضاه بفعل النائب و حبه له.

الثاني: أنّه ليس المراد بالقرب حصول الشأن العظيم و الجاه الرفيع عند المولى للعبد بواسطه عمله، بل المراد ما هو أعمّ من ذلك و هو أن يكون العبد الذي تنسب إليه العباده ممتازا في نظر المولى عن غيره الذي لم تنسب إليه، و يتفرّع على هذا كون العامل لخوف النار أو لطمع الجنّه متقربا؛ إذ هو ممتاز عن التارك بالمرّه قطعا.

و حينئذ فنقول: رجلا ن ماتا جميعا، فتبرّع من أحدهما متبرّع فقضى عنه العبادات المتروكه، و لم يتبرّع من الآخر أحد، ليسا على حدّ سواء في نظر المولى.

الثالث: أنّ العامل يسلم العمل إلى المنوب، و هو يضعه في طبق الإخلاص و

يسلمه إلى المولى.

ويمكن أن يقال: إنَّ الأفعال مختلفه، فبعضها لا ينسب إلّا إلى فاعله كالأكل و الشرب و نحوهما. و بعضها ينسب إلى المباشر و إلى السبب كالقتل و الإتلاف و الضرب و شبهها، و بعضها ينسب إلى الغير مع عدم كونه مباشرا و لا سببا و هو كلّ فعل كان تقوّمه بالقصد فجيء به بقصد الغير مع رضى هذا الغير و تقبّل المولى، ففى هذه الأفعال لا بدّ من الالتزام بأنّ الفاعل يوجد القصد بالاختيار لملاحظه المصالح و الفوائد التى يراها فى نفسه لا لملاحظتها فى المتعلّق.

و لهذا يكون الحقّ مع من قال بأنّ الإراده صفه نفسانيه وراء العلم بالصلاحيه؛ إذ لا يمكن إيجاد العلم اختيارا و لو كان فيه ألف مصلحه، بل يلزم التناقض فيما لو كان شاكّا فى صلاح و فساد أصل الفعل، و إيراد التسلسل بأنّ الإراده لو كانت اختيارية لزم أن يكون مسبوقة بإرادته اخرى و هكذا، مدفوع كما عرفت فى أوائل الكتاب بأنّ الإراده الثانيه موجوده لمصلحه فى المتعلّق و هو الإراده الاولى، و هى موجوده بالإرادته الثانيه.

و بالجمله، ففى هذا القسم من الأفعال لو رأى الفاعل النفع فى أن يقصد العنوان لأجل الغير فقصدته لأجله، فلا يعقل بعد لحوق الإمضاء و التقبّل ممّن بيده ذلك و هو المولى عدم ترتّب أثر كان مترتبا على الفعل الصادر من شخص الغير.

مثلا عنوان التعظيم لا شكّ فى أنّه يحتاج فى تحقّقه إلى القصد، فحطّ الظهر مثلا فى حدّ ذاته كما قد يكون تعظيما، كذلك قد يكون توهينا، و قد لا يكون هذا و لا - ذاك، فهو فى مرتبه الذات خال عن جميع العناوين الثانويه، و إنّما يتمخض لأحدها بالقصد، فلا بدّ أن يوجد النفس القصد و يضمّه إلى الفعل حتّى يصير المجموع منشأ لعنوان التعظيم، و لا بدّ و أن نلتزم بأنّ هذا القصد يوجد النفس اختيارا لمصلحه فى نفسه لا - فى المقصود؛ إذ العمل فى حدّ نفسه مردّد بين التعظيم و التوهين، و هذه المصلحه هو القرب من المعظم له.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا شكّ فى أنّ الأغراض مختلفه، فكما أنّه قد يرى

المصلحة في أن يقصد بالعمل كونه تعظيم نفسه عمرا فكذا قد يراها في أن يقصد كونه تعظيم زيد عمرا، والمفروض أن زمام القصد بيده، فكما أنه يقتدر على إيجاده في نفسه لمصلحة فيه فكذا في الصورة الثانية.

فإن قلت: نعم و لكن العمل لا يحسب تعظيما مضافا إلى زيد ما لم يكن صادرا من شخصه.

قلت: قد عرفت أن ذات العمل لا يكون تعظيما لا لنفس العامل ولا لزيد، بل نسبتها إليه على السواء، و حينئذ فإذا كان ضم قصد تعظيم النفس إلى العمل مؤثرا و جاعلا له تعظيما للنفس فلا بد أن يكون قصد كون التعظيم لزيد أيضا جاعلا له تعظيما لزيد، و لا وجه للتفكيك بين هذين القصدين في التأثير.

نعم فرق بين الصورتين من حيث إنه في الصورة الأولى ليس في البين سوى المعظم و المعظم له، فلا يحتاج تحقق التعظيم إلى أمر آخر سوى القصد، و أما في الصورة الثانية ففي البين ثالث و هو من وقع التعظيم بنيابته، فيعتبر رضاه بالنيابة و تقبله لها، فلو كان كارها لها لا يحصل التعظيم له، و كذا يعتبر تقبل المعظم له من الثالث هذا التعظيم الذي أتى به نائبه، فإذا اجتمع هذه الأمور الثلاثة أعني: قصد العامل كون التعظيم للغير، و رضى ذلك الغير، و تقبل المعظم له فلازمه عقلا- ترتب كل أثر كان للتعظيم الحاصل من شخص ذلك الغير، هذا و كذلك نقول في العبادات.

مثلا الهيئة الصلاة من حيث إنها مركبة من تكبيره و قيام و ركوع و سجود قد تكون مقربة، كما إذا قصد بها التقرب، و قد تكون مبعده كما إذا أتى بها رثاء، و قد تكون لغوا كما إذا أتى بها لا عن شعور، فحينئذ لا بد من ضم قصد التقرب إليها حتى يصير المجموع مقربا، فهذا القصد مبرا يوجده النفس بالإرادة و الاختيار لأجل كونه ذا مصلحة، و كما أن قصد كونها مقربة للفاعل يكون فيه فائده، فكذا في قصد كونها مقربة لأبيه الميت أيضا فائده، فكما يمكن الأول و يترتب عليه الأثر فكذا الثاني أيضا ممكن بلا- إشكال، و يضاف العمل إلى الميت و يوجب له القرب، لكن بعد رضاه و تقبل الشارع، أما رضاه فهو حاصل بالقطع، و أما الثاني فقد دل عليه الأخبار

الدالّة على صحّته النياحه عن الميّت.

فعلّم أنّ للعامل قصدين طوليين، أحدهما: قصد إيجاد الصلاه بقصد تقرب الميّت، و العمل بلحاظ هذا القصد يعبر عنه بالنياحه و لا يضاف إلاّ إلى العامل، و الثانى:

قصد تقرب الميّت بالأفعال المخصوصه و العمل بهذا الاعتبار صلاه يضاف إلى الميّت و هو متقرب به.

ثمّ إنّه قد يترتب الثواب على العمل باعتباره الأوّل أيضا كما لو كان متبرّعا فيكون له ثواب الإحسان، و قد لا يترتب، فلا ينافى عدم ترتب الثواب و القرب على العمل لنفس هذا العامل بهذا الاعتبار ترتبهما عليه للميّت بالاعتبار الآخر، ثمّ بعد ما ثبت بأخبار التبرّع أنّ أصل العمل نافع بحال الميّت، غايه الأمر أنّ للتبرّع أيضا ثواب الإحسان، و كان من القواعد المسلّمه أنّ ميزان صحّته الاستيجار كون العمل بحيث يرجع منه نفع إلى الغير، كان الاستيجار فى المقام بلا مانع، لكن مع إحراز إمضاء الشرع للنياحه فى خصوص كلّ عباده كما فى الحجّ.

و هنا وجه آخر لدفع الإشكال و لكن لا يستقيم معه صحّته الاستيجار على العباده و هو أن يقال: إنّ المطلوب الشارع فى العبادات وجود أصل العمل مع حصول قرب فى الجملة فى مقابل التوضيحيات، حيث إنّ المطلوب فيها ليس إلاّ صرف وجود العمل، سواء حصل معه قرب لأحد أم لا، و أمّا لزوم كون القرب المعتبر فى العبادات حاصلًا للمأمور فليس عليه دليل بل يكفى حصوله لغيره.

كما لو كان المطلوب فى الصلاه أعمّ من مباشره نفس المأمور و نائبه، فيكفى حينئذ فى سقوط الأمر العبادى عن المأمور صدور العباده عن النائب على وجه أوجب القرب له، فيندفع أصل الإشكال كما هو واضح، و كذا إشكال عدم تعقل داعويّه الأمر المتوجه إلى المأمور لغيره؛ لما فرض من كون الغرض أعمّ من مباشره نفس المأمور.

و ربّما يستأنس لهذا أعنى: عدم لزوم حصول القرب فى العباده لنفس المأمور فى سقوط الأمر بها بما ذكره فى باب الزكاه التى هى من العبادات، و يتوقّف إجزائها

على تيبه القربه من أنه لو امتنع من عليه الزكاه من أدائها دفعها الحاكم من ماله، و من المعلوم أن القربه لا تتمشى في هذا الفرض إلا- من الحاكم، مع أن المأمور بالزكاه صاحب المال، و بما ذكره في غسل الميت من أنه لو انحصر الغاسل للإمرأه الميتة في الامرأه الكافره باشرت غسلها مع أن من المعلوم عدم تمشى القربه من الكافره، و الغسل أيضا من العبادات يتوقف على القربه، فلا بد أن يتولى التيه من تتمشى منه من الرجال.

و بالجمله، فيمكن أن يستكشف من ذلك أنه ليس المعبر في العباده إلا- ضمّ قرب إلى أصل العمل و لو بأن يكون العمل من شخص و القرب لآخر، أو يكون كلاهما لغير المأمور، لكن مع كون الغرض متعلقا بالأعم من المباشره و عمل النائب.

و على هذا فيمكن أن يكون الغرض في العبادات المقرره في الشريعه متعلقا بخصوص المباشره ما دام الحياه و صار بعد الموت بحيث يحصل بعمل النائب، لكن على هذا الوجه لا يصح الاستيجار لما فرضنا من كون العمل مقربا للنائب، و من الواضح عدم تمشى القربه مع قصد الاجره، فلا يحصل الغرض، فلا يسقط الأمر عن الميت، فيكون العمل لغوا.

اعلم أن دلالة الأخبار على كون النيابة نافعه بحال المنوب عنه مما لا شبهه فيها بمعنى أنها مبرئه لذمته، كما أن أداء دين الغير تبرعا مبرئ لذمته؛ فإنّ العباده دين الله سبحانه على العبد.

نعم يبقى الكلام في أن عمل النائب مثل عمل المنوب يفيد القرب للمنوب، أو أنه يفيد للنائب و يسقط الأمر عن ذمه المنوب، و لا ثمره لذلك في صورته التبرع، و إنما تظهر الثمره للاستيجار، فعلى الأول يصح و على الثاني لا يصح؛ إذ يعتبر في حصول القرب للفاعل أن يأتي بالعمل لغايه إلهيه و لو كانت راجعه إلى الدنيا و إلى المشتبهات النفسانيه مثل أن يعمل لأجل وسعه الرزق؛ فإنّ صرف النظر عن الخلق و توجيهه إلى الخالق مطلوب و إن كان لإنجاح مطلب دنيوي، و من المعلوم أن الداعي في صورته الاستيجار على العمل محض الدنيا.

المقام الثانى لو شك فى قبول عبادته خاصه للنيابه فمقتضى القاعده عدمه

لو شك فى قبول عبادته خاصه للنيابه فمقتضى القاعده عدمه؛ إذ الظاهر من الصيغه هو المباشرة بالبدن فيكون المباشرة قيده مذكورا فى الكلام، مع عدم توقّف حسن الطلب عليه، فيكون ظاهرا فى تقييد المادّه على ما مرّ.

الأمر الثانى ينقسم الواجب باعتبار إلى مطلق و مشروط

إشاره

ينقسم الواجب باعتبار إلى مطلق و مشروط، فالأوّل ما لا- يتوقّف وجوبه على شىء، و الثانى بخلافه، و اورد على هذا التقسيم إشكالان ينبغى التعرّض لهما و لدفعهما أوّلا ثمّ التكلّم فى ثمرات القسمين فهنا مقامان:

المقام الأوّل

فى التعرّض للإشكاليين و دفعهما

فقول:

أمّا الإشكال الأوّل فهو أنّ الواجب المشروط عبارته عمّا لا يوجد وجوبه قبل وجود شرطه، و هذا يستلزم أحد المحذورين، إمّا كون اللفظ فى مثل أكرم زيدا إن جاءك مهملا بأن لا يكون المتكلّم منشئا، و إمّا كون الوجوب منفكّا عن الإيجاب و كلاهما واضح الفساد.

و أمّا الثانى فهو أنّ الوجوب الذى هو مفاد هيئه افعل معنى حرفى، و المعنى الحرفى لا- يقبل الإطلاق و التقييد، و البرهان على ذلك أمران، الأوّل: أنّ المعنى الحرفى ما لا يستقلّ باللاحظ، بل حاله فى الذهن حال العرض فى الخارج، فكما أنّ العرض تقومه بالغير و كيف لوجوده، فكذا المعنى الحرفى تقومه بالمعنى الاسمى و كيف لللاحظه، و من المعلوم أنّ الإطلاق و التقييد فرعان لملاحظه المعنى مستقلا، و الثانى أنّ المعنى الحرفى جزئى حقيقى، و من المعلوم أنّ الصالح لهذين الوصفين ليس إلّا الكلّى، و لكنك عرفت فيما سبق كليه المعانى الحرفيه فلا مانع من إطلاقها و تقييدها من جهه جزئيتها.

ص: ١٣٢

و أما المانع الآخر أعنى: عدم استقلالها فى اللحاظ فيمكن إثبات عدم مانعته من وجوه:

الأول: أنها و إن كانت غير مستقلة باللحاظ و لا- يمكن الإشارة إليها و الحكم عليها و بها، و لكن يمكن فى اللحاظ الثانى ملاحظتها مستقلا على نحو الإجمال، كما أنّ هذا هو طريقه وضع الألفاظ بإزائها؛ إذ لا بدّ فى مقام الوضع من لحاظ الطرفين مستقلا و على وجه أمكن الإشارة إليها، فالواضع فى وضع الحروف لا- بدّ و أن يجعل المعنى الاسمى عنوانا و مرآتا للمعنى الحرفى، ففى وضع «من» يلاحظ مفهوم الابتداء الملحوظ حاله للغير من حيث هو هذا المفهوم و يجعله عنوانا لنفس المعنى الحرفى الخاص، و هكذا يمكن فيما نحن فيه، فالمتكلم بعد قوله: اضرب زيدا يمكن أن يلتفت إلى نفس ما جعله و أنشأه بنظره ثانیه بعنوان هذا الوجوب المنجمل الملحوظ حاله للضرب، و بعد هذا الالتفات يقول: يوم الجمعة بجعله قيدا لنفس الوجوب.

الثانى: أن يعتبر الإطلاق و التقييد بالنسبه إلى المحلّ الذى قام به المعنى الحرفى باعتبار خصوصيته القائمه به اعنى المعنى الحرفى، فيسريان منه إلى خصوصيته لا محاله، مثلا السير المتخصّص بكون مبدئه البصره بوصف أنه متخصّص لو خلى و نفسه يكون مطلقا، بمعنى أنه صادق على السير من كلّ نقطه من نقاط البصره، كما أنه لو قيّد بقيد كما فى قولنا: سرت من البصره مسجدا يصير مقيدا، بمعنى أنه لا يشمل كلّ سير من البصره لا يكون مبدأه المسجد، فالتقييد فى الحقيقه يرجع إلى الخصوصيه المبدئيه للسير المستفاده من كلمه «من».

و لو قال: أكرم زيدا إن جاءك فقد قيد الإكرام بوصف أنه واجب ببعده المجيء فيدلّ على انتفاء هذا الوصف قبله، بخلاف ما لو قال: أكرم زيدا؛ فإنه يدلّ على أنّ الإكرام مهما وقع سواء قبل المجيء أم بعده يكون بهذا الوصف، فالإطلاق و التقييد فى الحقيقه راجعان إلى الوجوب الذى تلبس به الإكرام.

و هذان الوجهان جاريان فى القيود المذكوره فى القضايا الخبریه مثل قولنا:

ضربت زيدا يوم الجمعة؛ فإنّ جعل الظرف فى هذا المثال قيدا لكلّ من الضرب

و الزيد لا يصير مرتباً بالنسبه؛ فإن معانى أجزاء الكلام يدخل فى الذهن متدرجاً، و لا شك أن النسبه هنا يتصور قبل تصور القيد، فتصور القيد إنما يكون بعد تماميه النسبه، و حينئذ فإن جعل القيد حين تصوّره مرتباً بمفهوم الضرب من حيث هو هذا المفهوم أو بمفهوم زيد كذلك، و المفروض أن ذلك بعد تماميه النسبه، فلا محاله يكون أجنبيًا عنها.

فارتباطه بالنسبه إنما يحصل بأحد الوجهين، إما بملاحظه أصل النسبه فى اللحاظ الثانى مستقلاً بعنوان هذه النسبه الموقعه بين الطرفين مثلاً و جعل الظرف قيدها، و إما بجعله قيده للضرب بوصف كونه منسوباً إلى الضمير أو للزيد بوصف كونه من وقع عليه الضرب، فيحصل تقييد النسبه على أى حال.

الثالث: أن القيد فى القضيّه الطلبيه على وجهين، الأول: أن يكون بحيث يسرى إليه الطلب و يقتضى إيجاده من المكلف، و الثانى: أن لا يسرى إليه الطلب، مثلاً- الصلاه مع الطهاره تاره يكون مطلوبه بحيث يجب على المكلف إيجاد الطهاره لو لم تكن موجوده، و اخرى يكون بحيث لو كانت الطهاره حاصله و جبت الصلاه، فالطلب فى القسم الثانى متأخر عن القيد.

و أما تصوير أنه كيف يعقل إيجاد الطلب قبل وجود هذا القيد مع كونه قيده له فبأن يقال: لا شك فى أن وجود القيد فى الخارج ليس مؤثراً فى وجود الطلب فى النفس؛ إذ لا يعقل تأثير الخارج البحت فى إيجاد الطلب و الإراده و أمثالهما فى النفس، و الشاهد على ذلك أننا كثيراً ما نرى من علم بوجود القيد بالجهل المركب يسعى فى تحصيل مقدمات مطلوبه، و هذا بخلاف ما إذا وجد القيد فى الخارج و هو لم يطلع على ذلك، فإنه لا يسعى فى تحصيلها، و هذا يكشف عن عدم الدخلى للخارج أصلاً و كون تمام الدخلى للصوره العلميه النفسيه.

و حينئذ نقول: كما أنه لو حصل العلم الحقيقى بحصول القيد يوجب حصول الطلب فى النفس، كذلك لو فرض حصوله يكون لهذا الفرض أيضاً ذاك التأثير، و سرّه أن الفارض يرى بفرضه الخارج و يكون فرضه حاكياً عنه فهو علم جعلى بحصول

القيد، ألا ترى أنّ من يعلم أنّ ما فى الإناء مثلا هو الماء لو فرض كونه خلاّ فيكون لهذا الفرض تأثير العلم الحقيقى بالخليئه.

إذا عرفت ذلك فالمتكلم بقوله: إن جاءك زيد يفرض حصول المجرىء فى الخارج، فيكون قيد الطلب فى هذا اللحاظ حاصلًا فينشأ الطلب فعلا، فلا يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ ولا تقييد معنى الهيئه الذى هو معنى حرفى؛ وذلك لما عرفت من أنّ قيده حاصل فلا يحتاج إلى التقييد.

نعم لمّا كان واقع هذا التصوّر فرضا و مجرد خيال بحيث متى انتقل بالنظره الثانيه إلى ذلك يلتفت إلى عدم حصول القيد فى الخارج فلا- محاله يكون الطلب موجودا بلا تأثير، أمّا وجوده فلما عرفت من حكاية الفرض عن الخارج، و أمّا عدم التأثير فلكون واقع علمه و طريقه فرضا، فلا- جرم يكون التأثير و المحرّكيه و الباعثيه للمأمور فى الطلب و للفاعل فى الإراده الفاعليه متوقفا على حصول القيد فى الخارج بالعلم الحقيقى، و سرّه أنّ لازم كون الطلب فى عالم النفس حاصلًا بعد فرض القيد و على تقديره و مبتنيا عليه بحيث يدوم بدوامه و يزول بزواله أن يكون تحريكه نحو المطلوب فى عالم الخارج حاصلًا بعد وجود القيد فى الخارج علما.

و من الأمثله التى يتّضح كون القيد فيها مصحّحا للطلب لا- مقيدا للمطلوب قولك: إن كنت عقلك أو إن كنت عاملا بأمرى فاذهب إلى المكان الفلانى؛ فإنّ من المعلوم أنّ صلاح الذهاب غير مقيد بصوره كون المتكلم عقلا للمخاطب، أو كون المخاطب عاملا بأمر المتكلم بل هو ذو مصلحه و إن كانا منتفين، و إنّما الطلب قبيح بدونهما و حسن معهما.

المقام الثانى أنّ مقدّمه الواجب المشروط لا يكون واجبا مطلقا...

اشاره

اعلم أنّ من المسلّم فيما بينهم أنّ مقدّمه الواجب المشروط لا يكون واجبا مطلقا، و يظهر ذلك منهم فى بحث المقدّمه حيث اعترض على عنوان الباب بقولنا: مقدّمه الواجب واجبه أم لا؟ بأنّ لفظ الواجب شامل للمشروط مع أنّ مقدّمته ليست

بواجبه على الإطلاق بالاتفاق، واعتذر عنه تاره بأن المنصرف إليه من هذا اللفظ هو الواجب المطلق، و أخرى بأنه شامل للقسمين، و مع ذلك لا محذور في البين؛ إذ المراد أنّ وجوب المقدمه على نحو وجوب ذبيها، إن مشروطا فمشروط و إن مطلقا فمطلق هل يلازمه وجوب ذبيها أولا؟

و من هنا أشكل عليهم الأمر في بعض الموارد مثل وجوب الغسل للصوم قبل طلوع الفجر، و وجوب المشى إلى العرفات قبل الزوال للوقوف الواجب فيها من الزوال إلى الغروب، و مثل وجوب مقدمات الحج قبل الموسم إلى غير ذلك.

و لهم في التفصّي عن ذلك وجهان:

الأول: أنّ ما توهم كونه مقدّميا في تلك الموارد واجب نفسى و إن كان الغرض و الحكمة في أنحائها هو التوصل بها إلى واجب آخر؛ فإنّ ذلك ليس مناط الوجوب المقدمى، و إنّما مناطه كون وجوب الواجب معلوما لوجوب واجب آخر و مستفادا منه.

الثانى: أنّ للواجب ثلاثه اقسام، الأول: الواجب المشروط، و الثانى:

الواجب المطلق و هو منجز إن كان ظرف الوجوب و الواجب متّحدا، و معلق إن كانا منفكّين، و على هذا فالصوم مثلا- يتعلّق وجوبه بالمكلف من أوّل الليل و إن كان ظرف حصوله من أوّل النهار.

نعم هو بالنسبه إلى اليوم السابق مشروط، و لهذا لا- يجب الغسل في اليوم السابق للصوم في اليوم اللاحق، و لكن يجب في الليل للصوم في النهار، و ذكر في توضيح هذا الوجه ما حاصله: إنّ الزمان كالمكان، فكما أنّه يمكن اعتبار الثانى في القضيّه على نحوين الأول: أن يكون الطلب بالنسبه إليه مطلقا بأن يكون الصلاه في المسجد مثلا- واجبه، بحيث وجب على المكلف أولا- دخول المسجد ثمّ الصلاه فيه، الثانى: أن يكون مشروطا بالنسبه إليه يعنى تكون الصلاه واجبه على تقدير دخول المسجد، و في مقام الإثبات يكون العبارة الحاكيه عن النحو الأول: «صل في المسجد» و العبارة الحاكيه عن الثانى: «إذا دخلت المسجد فصلّ فيه» فكذلك يمكن اعتبار الأول أيضا على الوجهين، فتكون الحكمة داعيه تاره إلى إيجاب الفعل مطلقا بالنسبه

إلى زمانه بأن يوجب حين الخطاب الفعل في الزمان المستقبل، و أخرى إلى إيجابه مقيّدا بالنسبه إليه بأن يكون إذا دخل الوقت و جب الفعل من هذا الحين، و العبارة الحاكيه عن الأوّل أن يقال: افعل كذا في الغد، و العبارة الحاكيه عن الثاني: إذا دخل الغد فافعل كذا.

ثمّ اورد على هذا إشكالين:

الأوّل: أنّه إذا كان واجبا في الحال الفعل في الغد-مثلا-فربّما لا يبقى المكلف إلى الغد فيلزم أن يكون التكليف لغوا

الثاني: أنّ الفعل في الغد لا يكون مقدورا للمكلف في الحال فكيف يصير متعلّقا للطلب في الحال؟

و اجيب عن الأوّل بالحلّ و هو: أنّ الإشكال يرتفع بتعليق الطلب على العنوان المنتزع من المكلف الباقي إلى الغد، بأن يكون الطلب متوجّها إلى عنوان من يكون حيا في الغد، و هذا وصف ينتزع من المكلف في الحال إذا كان حيا في الغد، فيكون الطلب بالنسبه إليه مشروطا، فبقائه حيا إلى الغد يكشف عن سبق الطلب، و عدمه يكشف عن عدم توجه الطلب إليه أصلا.

و عن الثاني أوّلا بالنقض بامور ثلاثة تكون بالمآل واحدا:

الأوّل: بالصوم؛ فإنّه لا شكّ في أنّ وجوب الإمساك الممتدّ فيه من الفجر إلى الغروب يتعلّق بالمكلف في أوّل جزء من الفجر، مع أنّ الإمساك في الأجزاء اللاحقه غير مقدور للمكلف في هذا الجزء.

الثاني: بما إذا امر بالكون في مكان تكون المسافه بينه و بين المكلف خمس فراسخ مثلا؛ فإنّه يتوقّف الكون في هذا المكان على طيّ هذه المسافه في خمس ساعات مثلا، فيكون الكون المذكور قبل مضيّ هذه المدّه غير مقدور للمكلف.

الثالث: بكلّ فعل متدرّج الأجزاء في الوجود كالصلاه؛ فإنّ المكلف في حال إتيان أوّل جزء منه غير قادر على إتيان بقيه الأجزاء مع أنّه مكلف بالإتمام.

و ثانيا بالحلّ و هو: أنّ المعبر إنّما هو قدره في حال العمل، و لا قبح في الأمر

بفعل لا يقدر المكلف عليه في حال الخطاب، و لكن يعلم الأمر أنه يصير قادرا عليه في الوقت المضروب لأجله بالوجدان.

أقول:الإرادة بحسب مقام اللب يتصوّر على وجهين:

الأول:أن يتعلّق بالفعل بنتمام قيوده بحيث وقع القيد في حيزها، كما لو كان المراد إكرام الضيف على وجه كانت الإرادة محيطه بمجموع المقيد و القيد، و لا- فرق في ذلك بين الإرادة الفاعليّة و الإرادة الأمرية، غايه الأمر أنّ الاولى توجب تحرّك عضلات المرید نحو إيجاد المجموع، و الثاني توجب تحرّك عضلات المأمور نحوه.

الثاني:أن يتعلّق على تقدير حصول القيد و بعد فرضه بالمقيد، فيكون القيد على هذا خارجا من حيزها، كما لو كان الإكرام على تقدير ورود الضيف مرادا من دون فرق بين الإرادتين أيضا، و كذلك يتصوّر هذان الوجهان في منشأ الإرادة أعنى المصلحه؛ فإنّه قد تكون المصلحه التامه الفعليه في إيجاد المجموع من المقيد و قيده، و قد لا تكون كذلك، يعنى لا يكون المجموع موردا للمصلحه، بل ربّما يكون القيد موردا للمفسده، و لكن على تقدير حصوله تكون المصلحه في المقيد و هذا واضح، و لا يتصوّر أكثر من هذين القسمين في الإرادة بقسميها بحسب مقام اللب، فإن شئت فسمّ الأول بالمطلق و الثاني بالمشروط أو غير ذلك.

و أمّا ما تقدّم من قياس الزمان بالمكان في أنّه كما يتصوّر أن يقع مجموع الفعل المقيد بالوقوع في مكان خاص متعلّقا للإرادة، و أن يقع نفس الفعل على تقدير وجود المكان الخاص، كذلك يتصوّر هذان في الزمان.

ففيه:أنّ المكان لكونه اختياريّا يمكن القسمان فيه، و أمّا الزمان فحيث إنّه خارج عن تحت قدره الإنسان و اختياره فلا جرم لا يمكن أن يقع الفعل المقيد بالوقوع في زمان خاص مرادا على وجه وقع القيد تحت الإرادة، فلا بدّ أن يكون متعلّق الإرادة نفس الفعل على تقدير وجود الزمان الخاص و في فرضه، و على هذا فجميع الموارد التي توهم الوجوب المعلق فيها فالمطلوب فيها نفس العمل على تقدير وجود القيد أعنى الزمان المخصوص.

و أما الإشكال بأنه كيف وجبت المقدمه قبل حصول القيد الذى يكون الطلب على تقديره فكيف وجب الصوم مثلا بالوجوب المطلق، و على ما ذكرت من أن الوجوب بالنسبه إلى القيود الغير الاختياريه لا- بدّ و أن يكون مشروطا، يلزم أن يكون وجوب الصوم مشروطا حتى بعد دخول الوقت؛ ضروره عدم قدره المكلف على الإمساك فى الجزء الأخير من الوقت، فمتى يصير خطاب الصوم مطلقا؟

فجوابه بعد الالتزام بعدم صيروره الخطاب مطلقا أنّ هذا الإشكال مبنى على ما هو المسلّم فيما بينهم من كون الوجوب فى الواجب المشروط معدوما قبل حصول الشرط، و نحن نقول: الحقّ خلاف ذلك، بل الوجوب موجود فعلا، غايه الأمر أنّ تأثيره فى المقدمه المفروضه غير معقول؛ لأنّ الشىء الذى حصل الطلب على تقدير حصوله لا يمكن أن يقتضى هذا الطلب حصوله؛ لكونه طلبا للحاصل.

و لكن متى علم بأنّ هذه المقدمه متحقّق الوقوع بعد ذلك فيكون حال الإراده الحاصله على تقديرها حال الإراده المطلقه بلا فرق، فيحرّك الفاعل أو المأمور نحو المقدمات الأخر التى محلّها قبل وقوع ذى المقدمه؛ و لهذا لو لم يفعلها إلى زمان حصول المقدمه المفروضه فتعذر العمل لأجل تركها، كان مذموما على الترك.

و أما ذو المقدمه فإنّما لا تحرّك إليه مع هذا العلم؛ لأجل أنّها تعلّقت بوقوعه بعد وقوع القيد، و لازم ذلك أن لا يتحقّق التحريك إليه إلا بعد وقوع ذاك القيد؛ و لهذا لو كان وقوع ذى المقدمه مقارنا لوقوع القيد أو سابقا عليه مطلوباً، تحرّك هذه الإراده عند العلم بتحقيق القيد نحو إيقاعه مقارنا لوقوع القيد أو سابقا عليه.

مثال الأوّل ما إذا كان المطلوب هو العدو مع زيد مثلاً؛ فإنّه لا- شبهه فى أنّ هذا المفهوم بتمامه لا- يمكن أن يتعلّق به الإراده؛ لخروج عدو زيد عن تحت قدره المرید أو المأمور، فلا بدّ أن يكون تعلّقها على تقدير حصول العدو من زيد و فرضه بالعدو الحاصل منهما مقارنا له، فإذا علم بأنّ عدو زيد سيحقق فلا بدّ أن يترقّب زمان شروعه بالعدو حتى يجعل أوّل عدو نفسه مقارنا لأوّل عدوه.

مثال الثانى مطلوبه استقبال زيد على تقدير كونه قادماً؛ فإنّه إذا علم بأنّه سيقدم

فلا بدّ أن يحصل مقدمات الاستقبال و يوقعه قبل وقوع القدوم.

و بالجمله، فالدليل الأسد الانصّ من أدله وجوب المقدمه فيما إذا كانت الإراده مطلقه و هو شهاده الوجدان عليه، بعينه موجود فى الإراده المشروطه بعد العلم بأنّ الشرط سيتحقّق، و حينئذ فإن كانت المقدمه ممكنه التحقّق قبل وجود الشرط و بعده كما فى بعض أسباب الضيافه- حيث إنّ الوجدان لا يفرق فى ملاك المقدميه بين تحصيلها قبل مجيء الضيف و بينه بعده مع معلوميه مجيئه- فنسبه الوجوب إلى الفرد الواقع قبل الشرط و الفرد الواقع بعده على السواء، فتكون المقدمه واجبا موسّعا مخيرا بين أفرادها، و إن كانت لا بدّ و أن يتحقّق قبل الشرط بحيث لو أخر يصير متعذرا كان الوجوب بالنسبه إلى ما قبل الشرط مضيقا، فلو تركها فصار ذو المقدمه ممتنعا عند حضور وقته بامتناع مقدمته صحّ مؤاخذته على ذلك، هذا.

و لكن يشكل الحال فى مسأله فقهيّه و هى: أنّه لو تيقّن المكلف قبل دخول وقت الصلاه بعدم وجدان الماء بعده للوضوء فلا يجب عليه الوضوء قبل الوقت على حسب ما أفتى به القوم، و كذلك أفتوا بعدم وجوب الغسل للصوم فى النهار السابق مع القول بوجوبه فى الليل، و مقتضى القاعده المذكوره الوجوب المضيق فى مسأله الوضوء، و الوجوب الموسّع فى مسأله الغسل، و حيث إنّ القاعده وجدانيّه عقليّه غير قابله للتخلف فإن ثبت الحكم فى هذا الفرع بنصّ أو إجماع فلا بدّ من توجيهه على وجه لم يخالف القاعده.

و هو بأن يقال: إنّ إن كان الغرض فى الإيرادات المشروطه متعلّقا بعد حصول الشرط بصرف الوجود من غير تقييد بالقدره فى زمان مخصوص فصارت القدره شرطا عقليا، فالعقل حاكم بأنّ القدره فى زمان و لو كان قبل الشرط مع العلم بحصوله كافيّه فى صحّه المؤاخذة لو ترك المقدمه فى هذا الزمان فصارت ممتنعا بعده و إن كان لا يصحّ تكليفه بها بعد الامتناع.

لكن لو اعتبر الشارع القدره الخاصّه بأن كان غرضه مقيّدا بالقدره فى زمان خاص، فلازم ذلك أنّه لو سلبت هذه القدره و لو باختيار المكلف لم يلزم فوت

غرض للمولى كما هو الحال في كلِّ مقدّمه معلق عليها الإرادة، كما لو أوجد المانع من مجيء زيد الذى فرض مطلوبه إكرامه على تقدير مجيئه.

فحينئذ نقول: لو كان على الحكم فى المسأله نصّ أو إجماع انكشف ذلك بعد عدم إمكان تخلف القاعده عن أنّ الشارع جعل القدره فى الوقت كنفس الوقت شرطا للتكليف فلهذا لا يلزم على المكلف بعد العلم بعدم حصول القدره الجديده فى الوقت إبقاء القدره السابقه، بل له الإبقاء حتّى يصير موردا للتكليف و النقص حتى لا يصير كذلك.

لكن يبقى الكلام حينئذ فيما لو علم بأنّ القدره فى الوقت لا يصير معدومه أيضا؛ فإنّ مقتضى القاعده توسعه الوجوب حينئذ بالنسبه إلى ما قبل الوقت و ما بعده، مع أنّ من المسلم بينهم عدم الوجوب قبله.

و تصحيح ذلك أيضا يمكن بوجهين، أحدهما رافع لغائله الإشكال، و لكنّه مقطوع بخلافه فى مسألتنا، و الآخر رافع لها و جار فى المسأله.

أمّا الأول فهو أنّه كما أنّ الصلاه بوصف وقوعها عقيب الزوال مثلا مطلوبه بحيث لو وقعت قبله لم يكن صلاه، كذلك يمكن أن يكون مقدّمه الضوء للصلاه فى نظر الشارع أيضا مقصوره على صورته وقوعه عقيب الزوال بحيث لو وقع قبله لم يكن مقدّمه.

و بعبارة اخرى كان مطلوب الشارع هى الصلاه التى وقع إعمال جميع القدره عليها فى الوقت، فلو أعمل بعض القدره عليها قبل الوقت لم يحصل المطلوب، لكننا نعلم بأنّ الواقع خلاف ذلك و أنّ حصول جميع المقدمات للصلاه فضلا عن بعضها قبل الوقت كاف.

و أمّا الثانى فهو أن يقال: إنّ وجوب ذى المقدّمه يقتضى وجوب المقدّمه من حيث الطبع الذى لا يعارض المنع، فإن كانت المقدّمه منحصره فى فرد واحد فإن كان مقتضى الحرمة التعيّنيه فى هذا الفرد موجودا فلا يعقل المنع منه مع محبوبته ذى المقدّمه حتّى على قول من جوّز اجتماع الأمر و النهى؛ فإنّ مورد كلامه صورته ثبوت

المندوحة في جانب الأمر، والمفروض عدمها في المقام، بل لا بدّ حينئذ من ملاحظه الترجيح بين مفسده المقدمه و مصلحه ذيهها، فإن رجح الاولى صار ذو المقدمه مبعوضا، وإن رجح الثانيه صارت المقدمه محبوبه.

مثال ذلك: كما لو توقّف إنقاذ الغريق على المشى من طريق واحد مغضوب، فلا بدّ إمّا من ترجيح مفسده الغضب و إمّا من تقديم مصلحه الإنقاذ.

و إن كانت المقدمه مردّده بين أفراد و أبدال بحيث أمكن التوسّل إلى ذيهها بكلّ واحد، فلا شكّ في أنّ قضيه وجوب ذى المقدمه ليس بأزيد من وجوب طبيعه المقدمه الصادقه على كلّ واحد و ليس له اقتضاء وجوب الخصوصيات.

و حينئذ فإن كان في خصوص واحد معيّن من هذه الأفراد مفسده تعييته فاللازم بحكم العقل تقييد الوجوب المقدمى بما سوى هذا الفرد؛ لأنّ مقتضى الجمع بين غرضى الأمر ذلك، فلو كان للإنقاذ طريقان أحدهما مغضوب و الآخر مباح فمقتضى الجمع بين إرادته ترك الغضب و إرادته الإنقاذ قصر الوجوب على الطريق المباح؛ و لهذا أيضا نقول بفساد الصلاه في الدار الغصبيه؛ فإنّ المصلحه الصلاتيه لا اقتضاء بالنسبه إلى خصوصيات الأفراد، و لكن مفسده الغضب مقتضيه لحرمة كلّ شخص على التعيين، و لا شكّ في أنّ مسألتنا من القبيل الثاني، بمعنى أنّ الوضوء الذى هو واجب طبعاً مقدّمه للصلاه مردّد بين أفراد متصوّره قبل الوقت و أفراد متصوّره بعده.

إذا تقرّر ذلك فنقول: كما أنّ وجود المفسده التعييته في نفس أحد الأبدال و لو كانت في غايه الضعف يوجب تعيين الوجوب فيما سواه، كذلك يمكن أن تكون المفسده في إيجابه به مع كون المصلحه التامّه في نفسه، كما استفيد ذلك في السواك من قوله صلى الله عليه و آله و سلّم: لو لا أن أشقّ الخ، فيصير ذلك أيضا سببا لتقييد الإيجاب بما عداه من الأبدال لما ذكر من الجمع بين الغرضين.

و حينئذ فإن قام نصّ أو إجماع على صحّه الصلاه بالوضوء الذى اتى به قبل الوقت بوجه صحيح و على عدم اتّصاف الوضوء بالوجوب قبله فلا محاله يكون هذا

كاشفا عن عدم الفرق بين الوضوء قبل الوقت و بين الوضوء بعده في أصل المقدمته، كما لم يكن فيها فرق بين الطريق المغصوب و المباح في مسأله الإنقاذ، و عن ثبوت المفسده في إيجاب الوضوء قبل الوقت.

فرع

إذا كان الماء مباحا و الآنيه غصبيّه فالتكليف هو الوضوء أو التيمم؟ المشهور على تعين التيمم؛ لأنّ التكليف بالوضوء المستلزم للاعتراف من الآنيه الغصبيّه لا يمكن أن يجتمع مع حرمه الغصب، فلا محاله يقدمّ تحريم الغصب لأهميته، و معلوم أنّه ليس مورد هذا الكلام ما إذا تمكّن المكلف من اعتراف مقدار ما يكفي للوضوء دفعه واحده؛ فإنّ التكليف بالوضوء حينئذ على نحو الاشتراط بنفس الاعتراف المذكور لا مانع منه، كالتكليف بالحجّ مشروطا بنفس ركوب الدابّه الغصبيّه، و إنّما مورده ما إذا لم يتمكّن إلاّ من اعتراف غرفه واحده بحيث توقّف الاستعمال الوضوئي على اعتراف ثلاث غرفات على التعاقب؛ فإنّ التكليف بالوضوء حينئذ على وجه الاشتراط أيضا غير ممكن؛ لأنّه إن كان مشروطا بنفس الغرفه الاولى صار مستلزما للغصب بالنسبه إلى الغرفتين الاخرين، و إن كان مشروطا بنفس الغرفه الثالثه فهذا باطل؛ إذ ليس عنده حينئذ من الماء إلاّ مقدار غرفه واحده، فلا محيص حينئذ عن ارتفاع التكليف بالوضوء.

و صاحب الفصول قدّس سرّه حاول تصحيح الوضوء في الفرض مع حرمه الاعتراف بدون المنافاه بناء على ما ذكره في تصوير الوجوب التعليقي ببيان: أنّ الوجوب التعليقي على ما عرفت مشروط بالوصف الانتزاعي، مثلا التكليف بالصوم المتوجّه من أوّل الليل مشروط بكون المكلف ممّن يدرك اليوم، فنقول فيما نحن فيه أيضا: إنّ التكليف بالوضوء المتوجّه من أوّل الوقت مشروط بكون المكلف ممّن يعترف في الاستقبال، فيكون تعلق الطلب بالوضوء الحاصل في ظرف الاعتراف قبل حصول الاعتراف.

و على هذا فالتكليف بالوضوء غير متوجّه إلى جميع المكلفين، بل هم على صنفين، فمنهم من لا- يغترف و منهم من يغترف، فالتكليف به متوجّه إلى الصنف الثانى دون الأوّل، و من المعلوم أنّ التكليف بالوضوء بهذا الوجه لا يقتضى الاعتراف و لا- عدمه، بل المكلف بالخيار، فإن شاء اعترف حتّى يدخل فى صنف من يغترف و إن شاء لم يغترف حتّى يدخل فى الصنف الآخر.

و يمكن الخدشه فيه بأنّه لا شكّ فى أنّ كون المكلف متّصفا بالعنوان الانتزاعى أعنى: كونه ممّن يغترف لا يوجب رفع التكليف عن منشأ الانتزاع أعنى: نفس الاعتراف فى حقّه؛ ضروره أنّه لم يسلب عنه فى تلك الحال الاختيار بالنسبه إلى الاعتراف و عدمه، و إنّما يسلب بعد حصول الاعتراف، فقبله يكون التكليف بتركه ثابتا فى حقّه على وجه الإطلاق، ثمّ التكليف بالوضوء المفروض اشتراطه بالوصف الانتزاعى الحاصل بالفعل ثابت فى عرض ذلك التكليف أيضا على وجه الإطلاق؛ لحصول شرطه، فيعود إشكال اجتماع الضدين و التكليف بما لا يطاق.

نعم يمكن تصحيح الوضوء مع حرمة الاعتراف بدون التنافى على القول بالترتب فى باب تزاحم الواجبين الذين أحدهما أهمّ من الآخر، و المراد بالترتب تعلّق أمرين بشيئين لا يمكن جمعهما على وجه يكون أحدهما فى طول الآخر بأن يتوجّه التكليف بالأهمّ على وجه الإطلاق، و بغير الأهمّ على وجه الاشتراط بمخالفه التكليف الأوّل، لا بمعنى أن يكون التكليف الثانى ثابتا بعد ارتفاع التكليف الأوّل بعصيانه، بل بمعنى اشتراطه بفرض مخالفه التكليف الأوّل.

مثلا- من يتمكّن من إنقاذ أحد الغريقين من عالم و جاهل فى خمس دقائق يتوجّه إليه التكليف بإنقاذ العالم فى هذه الدقائق الخمس بلا شرط، و بإنقاذ الجاهل فى نفس هذه الدقائق أيضا مشروطا بفرض ترك إنقاذ العالم.

و كذا فيما نحن فيه يتوجّه التكليف بترك الاعتراف بلا شرط، و بالوضوء مشروطا بفرض حصول الاعتراف، و هذا من المواضع التى يكون الشرط فيها مقارنا للعمل كمثال العدو المتقدّم، و على هذا فيرتفع التنافى من بين التكليفين بحيث

لو أمكن محالاً- الجمع بين ترك الأغرّاف و فعل الوضوء لم يحصل امتثال التكليفين معا، بل التكليف الأوّل دون الثاني؛ لعدم تحقّق ظرف وجوبه.

و لكن يمكن الخدشه في ذلك أيضا بأنّ غايه ما أفاده هذا الوجه إمكان ثبوت التكليف بالوضوء عقلا، و لكن لا دليل على ثبوته بهذا الوجه شرعا، بل الدليل على خلافه؛ و ذلك لأنّ المستفاد من دليل وجوب الوضوء يقسّم المكلف إلى واجد الماء و فاقده و أنّ مطلوبه الوضوء مقصوره على الأوّل، كما أنّ مطلوبه التيمم مقصوره على الثاني، و قد فسّر الفقهاء رضوان الله عليهم فاقده الماء بمن لا يتمكّن من استعمال الماء إمّا لفقده رأسا، و إمّا لعدم التمكن من استعماله عقلا، و إمّا لعدم التمكن منه شرعا، و من قبيل الاخير عدم التمكن من استعماله لكونه مستلزما للتصرّف في الغضب.

و هذا بخلاف باب التزاحم؛ فإنّ الحامل على ذلك هنا هو العقل؛ و ذلك لأنّ المقتضى في كلّ من الواجبين في حدّ نفسه تامّ، و المانع لا يقتضى أزيد من ارتفاع وجود التكليفين معا على وجه الإطلاق، و أمّا وجودهما على النحو المزبور فالمقتضى بالنسبه إليه موجود بالفرض، و المانع منه مفقود.

و من هنا يظهر الخدشه في تصحيح الوضوء و حرمة الاغرّاف على قول من لم يصحّ الأمر الطولى بغير الأهمّ في باب التزاحم، و لكن يقول بأنّه إذا كان غير الأهمّ عباده كالصلاه في سعه الوقت مع التمكن من الإزالة أو من أداء الدين المضيق و أتى به المكلف بداعى حسنه الذاتى تقع صحيحه، و لا- يعتبر في صحّه العباده وجود الأمر بها بأن يقال: إنّ الوضوء و إن لم يتعلّق به التكليف الطولى لكن إذا أتى به المكلف بداعى حسنه يقع صحيحا؛ فإنّ هذا أيضا يتوقّف على وجود المقتضى أعنى: الحسن الذاتى في الوضوء في الفرض المزبور و قد عرفت عدمه.

فتلخص أنّه لو كان وجود المقتضى للوضوء في الفرض محرزا أمكن تصحيحه على القول بالترتب في باب التزاحم بالأمر الطولى به على وجه التقييد، و على القول بعدمه بالإتيان به بداعى حسنه الذاتى، و لكن حيث إنّ المستفاد من الدليل نقصان المقتضى فلا محيص عن البطلان وفاقا للمشهور.

[أقوال فى تقسيم مقدّمه الواجب]

افترق القائلون بوجود مقدّمه الواجب على ثلاثة أقوال:

الأول: أنّ الواجب ذات المقدّمه بلا قيد.

الثانى: أنّه هى مقيدته بالإيصال إلى ذى المقدّمه و ترتبه عليها، فإن لم توصل لم تكن مطلوبه و إن قصد بها التوصل.

الثالث: أنّه هى مقيدته بالاقتران بقصد التوصل بها إلى ذى المقدّمه، و إن لم توصل إليه، فإن وقعت مجردة عن هذا القصد لم يتّصف بالوجوب و إن أوصلت إلى ذبيها.

و ليعلم أنّ القائل بوجود ذات المقدّمه يحتاج فى بعض الموارد إلى تقييد الوجوب بصوره وقوع المقدّمه عن قصد التوصل بها إلى ذبيها لداع خارجى، و هو ما إذا تعيّن مقدّمه الواجب فى الحرام؛ فإنّه حينئذ يحتاج إلى التقييد المذكور، و الداعى له إلى ذلك هو التحرز عن الوقوع فى الحرام مهما أمكن و الاكتفاء فى تسويغه بقدر الضروره؛ فإنّه لا شكّ فى أنّ صورته الإتيان بالمقدّمه المذكوره لا عن القصد المزبور أشدّ قبحا من صورته الإتيان بها معه بالبديهة الوجدانيه، و التزام القائل المذكور بهذا التقييد فى المورد لا يوجب التزامه به فى سائر الموارد التى ليس فيها الداعى المذكور، كما أنّ التزامه بالتقييد بوصف الإجابة لداعى الجمع بين غرضى الأمر فيما إذا تردّد المقدّمه بين مباح و حرام لا يوجب التزامه به فى سائر الموارد.

و من هنا ظهر اندفاع ما أورده على هذا القول، القائل بوجود المقدّمه الموصله، و هو أنّه يلزم على هذا القول أنّه لو توقّف فعل واجب على فعل حرام صار هذا الحرام بمجرد ذلك جائزا بل واجبا بأى وجه اتفق و لو بأن يأتى به المكلف بدواعيه النفسانيه من دون أن يتوصّل به إلى ذلك الواجب، و بطلان هذا معلوم بصريح الوجدان، و أنت عرفت أنّ القائل المذكور ملتزم فى هذا المورد بالتقييد بقصد

التوصّل لا بالإيصال، لما يأتي من عدم إمكان التقييد به من دون أن يصير هذا ملزماً له على ذلك في سائر الموارد، هذا.

و لتتكلّم أولاً في القول بوجوب المقدمه الموصله فنقول: المراد من قيد الموصّل إمّا أن يكون مصداقه، يعنى ما لا ينفك وجودها عن وجود ذيها إمّا بإرادته خصوص المؤثر أعنى العله التامه، أو الأعم منه و من ملازم المؤثر أعنى الجزء الأخير من العله التامه، فيكون القيد إشاره إلى التفصيل بين المقدمات بأحد النحويين، و إمّا أن يكون نفس عنوانه.

و حينئذ إمّا يكون المراد الأمر المنتزع الاستقبالي يعنى كون المقدمه ممّا توصل، و إمّا يكون نفس الإيصال الخارجى، و على التقديرين إمّا أن يكون قيدها للطلب أو للمطلوب، فهذه أربعة احتمالات:

الأول: أن يكون المراد الأمر المنتزع و يكون قيدها للطلب.

الثانى: هذا الفرض لكن يكون قيدها للمطلوب.

الثالث: أن يكون المراد نفس الإيصال الخارجى و يكون قيدها للطلب.

الرابع: هذا الفرض و يكون قيدها للمطلوب، فتصير هذه مع الاحتمالين السابقين ستّة يلزم من بطلان جميعها بطلان القول المذكور لا محاله.

فنقول: إمّا كون القيد إشاره إلى التفصيل بين المقدمات بأحد النحويين ففيه: أنّه غير نافع بحال قائله أولاً؛ إذ الوجوب يسرى من الجزء الأخير إلى سابقه و منه إلى سابقه و هكذا إلى الجزء الأول، يسرى الوجوب من كلّ لاحق إلى سابقه؛ إذ يصدق على كلّ سابق بالنسبه إلى لاحقّه أنّه مقدّمه غير منفكّه لواجب، غايه الأمر أنّ الواجب هنا مقدّمى و قد كان المقصود هو التفصيل بين الجزء الأخير و سائر الاجزاء، و كذلك تعلق الوجوب بمجموع الأجزاء فى العله التامه يوجب تعلقه بذات كلّ واحد من الأجزاء لا محاله، و غير ملائم بمذاق هذا القائل ثانياً؛ لأنّه لا يقول بالتفصيل بين المقدمات بل يردّه.

و أمّا كون الإيصال الانتزاعى قيدها للطلب فهو غير معقول؛ لأنّ التكليف

المشروط لا بدّ و أن يكون متعلّقه مع حفظ عنوان الشرط ممكن الوقوع و اللاوقوع، مثلا الصلاه فى الوقت مع حفظ عنوان كونها فى الوقت ممكن الطرفين، و إذا كان الشرط هو الإيصال الذى هو فى معنى إتيان ذى المقدمه المستلزم لإتيان المقدمه فلا يمكن التكليف بذى المقدمه و لا بالمقدمه؛ لأنهما مع حفظ عنوان هذا الشرط متحقّق الوقوع فى الاستقبال لا محاله.

مثلا- مع حفظ عنوان كون المكلف مّمن يضرب لا- يتوجّه إليه التكليف بالضرب و لا- بمقدّماته، نعم لو كان صورته التكليف هكذا: أيت بالمقدمه إن كنت مّمن تنتهى إلى ذى المقدمه على تقدير إتيان المقدمه سلم من هذا الإشكال؛ لأنّ المقدمه مع حفظ هذا العنوان ممكن الوقوع و اللاوقوع معا كما هو واضح.

لكن يرد عليه أنّه يلزم على هذا عدم توجّه التكليف بالمقدمه إلى من لا ينتهى إلى ذى المقدمه على تقدير الإتيان بالمقدمه فى علم الله كالعصاه، و القائل المذكور لا يلتزم بذلك؛ فإنّه لا يفرّق فى وجوب المقدمه بين الأشخاص.

و أمّا كون الإيصال الانتزاعى قيّدا للمطلوب، ففيه: أنّ نحو تحقّق هذا الأمر الانتزاعى ثابت من الأزل؛ فإنّ من معلومات البارى تعالى كون زيد مثلا سيولد و يكثر و يفعل كذا و كذا، فلا يكون مستندا إلى اختيار المكلف فيمتنع أخذه قيّدا للمطلوب، نعم الامور الانتزاعيه التى تتحقّق بعد تحقّق منشأ انتزاعها كالفوقيه و التحتيه بالنسبه إلى جعل الهيئه الخاصه و كالاتّصال و الانفصال بالنسبه إلى الوصل و الفصل تكون مقدوره بالواسطه.

و أمّا كون الإيصال الخارجى قيّدا للطلب فهو أوضح فسادا من أن يخفى؛ فإنّ مرجع التكليف على هذا يصير إلى أنّه: إذا أتيت بالمقدمه و ذبها فأنت بالمقدمه

و أمّا كون الإيصال الخارجى قيّدا للمطلوب ففيه ثلاثه إشكالات:

الأول: يلزم أن لا- تقع الصلاه مثلا- مع الطهاره أبدا؛ و ذلك لأنّ الطهاره من آثار امتثال الأمر بالوضوء و هو لا يحصل إلّا بعد الإتيان بالصلاه؛ لأنّ الموصليّه فى الخارج التى هى قيد المطلوب لا تحصل إلّا بإتيانها.

ثم وجود الطهارة بعد الصلاة أيضا مستلزم للدور؛ لأنَّ صحَّه الصلاة متوقفه على وجود الطهارة كما هو واضح، وعلى هذا الفرض يكون وجود الطهارة أيضا متوقفا على صحَّه الصلاة، لأنَّ قيد الموصليَّه الخارجيه لا يحصل إلا بترتب الصلاة الصحيحه على الوضوء مثلا.

الثانى: يلزم تعلق التكليف المقدمى بذى المقدمه؛ وذلك لأنَّ الموصليَّه فى الخارج التى هى قيد المطلوب يتوقف على وجود ذى المقدمه، فيجب إتيانه تحصيلاً لهذا القيد، فيلزم أن يكون الواجب النفسى واجبا مقدِّميا لمقدمته، وهذا وإن كان لا يمتنع عقلا لكنّه ممّا يضحك به الثكلى.

الثالث: توضيحه يتوقف على مقدمه و هى: أنّ كلّ قيد له دخل فى المطلوب لا يمكن عقلا أن يكون خارجا من قسمين، الأوّل: أن يكون أخذه لأجل أنّ المصلحه لا يحصل بدونه كما فى أخذ وصف الإيمان فى الرقبه المأمور بعقتها، الثانى: أن يكون لأجل هذا، بل لأجل غرض آخر كالجمع بين غرضى الأمر كما فى المقدمه إذا ترددت بين الحرام وغير الحرام؛ فإنّ تقييد الوجوب حينئذ بالمقدمه المباحه ليس لأجل دخل هذا القيد أعنى وصف الإباحه فى مقتضى الوجوب أعنى المقدميه؛ لوضوح اشتراك الحرام مع المباح فى المقدميه، بل إنّما هو لأجل الجمع بين غرضى الأمر.

و كما فى الصلاة فى الأرض الغصبيَّه على القول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهى؛ فإنّ الحكم بفسادها و تقييد الوجوب بالصلاه فى الأرض المباحه ليس لأجل دخل هذا القيد أعنى: إباحه المكان فى حصول المصلحه الصلاتيه، كما هو الحال فى قيد الطهارة؛ ضروره اشتراك الصلاه معه و الصلاه بدونه فى وجدان تلك المصلحه، فالموجب للتقييد هو الجمع بين الغرضين؛ ولهذا يجب إعادته الصلاه مع نسيان الطهارة و لا يجب مع إيقاعها فى المكان الغصبى نسيانا.

إذا تقرّر ذلك فنقول فيما نحن فيه: إنّ أخذ قيد الإيصال الخارجى فى مطلوبته المقدمه لا بدّ و أن يكون إمّا لأجل دخله فى اقتضاء المقتضى، و إمّا لأجل غرض

آخر، و المفروض عدم غرض آخر في البين؛ لأنّ محلّ الكلام ما إذا لم يكن في البين سوى المقدمه و ذيهما، فيتعيّن أن يكون لأجل دخله في اقتضاء المقتضى و إلّا لزم لغويّته.

و حينئذ فنقول: المقتضى لوجوب المقدمه ليس إلّا المقدميه و توقّف الواجب النفسى عليها، و دخل القيد المذكور في المقدميه مستلزم للدور؛ لأنّ وجود ذى المقدمه يتوقّف على وجود المقدميه و تحقّقها كما هو واضح، فلو كان وجود المقدميه متوقّفًا على الإيصال الذى هو فى معنى وجود ذى المقدمه لزم الدور.

و يمكن الذبّ عن الكلّ،

أمّا عن الأوّل فيإمكان أن تكون الطهاره أثرا لجزء المطلوب أعنى الغسلتين و المسحيتين مثلا لا لامثال تمام المطلوب،

و أمّا عن الثانى فبأنّه مجرد استبعاد لا يعتنى به فى مقابل حكم الوجدان باعتبار قيد الإيصال.

و أمّا عن الثالث فبالترام أنّ أخذ قيد الإيصال يكون لأجل دخله فى اقتضاء المقتضى، لكن نقول: إنّ المقتضى لوجوب المقدمه على حسب مدعى هذا القائل هو المقدميه و وصف الإيصال معا، لا- المقدميه فقط كما هو مدعى غيره، و بالجملة، فجعل المقتضى هو المقدميه فقط ثمّ الإشكال بلزوم الدور ذهول عن مدعى القائل المذكور.

فينحصر وجه بطلان هذا الوجه الأخير فى أنّ الوجدان حاكم بأنّ المقتضى لوجوب المقدمه ليس إلّا المقدميه و التوقّف؛ إذ على هذا لا محيص عن إشكال الدور أو اللغويّه كما عرفت، و من هنا يتّضح فساد القول باعتبار قصد الإيصال؛ فإنّ اعتباره بعد وضوح عدم مدخليته فى المقدميه و عدم غرض آخر فى البين لغو.

فقد تلخّص ممّا ذكرنا أنّ التقييد بالإيصال غير ممكن على بعض الوجوه، و خلاف الوجدان على بعض آخر، لكنّ القول بأنّ ذات المقدمه على وجه الإطلاق مطلوبه أيضا غير ممكن؛ لعدم إمكان الإطلاق بعد عدم إمكان التقييد، و أيضا

الوجدان حاكم بأنّ المقدمه المنفرده غير مطلوبه، فاللازم اختيار وجه لم يخالف هذا الوجدان مع سلامته عن إشكالات التقييد بالإيصال.

و هو بأن يقال: إنّ الأمر و الطالب يلاحظ ذوات مقدّمات مطلوبه بدون تقييدها بالإيصال، و لا على وجه الإطلاق، بل على وجه الإهمال، لكنّها متّصفه في ذهنه بترتب بعضها على بعض و عدم انفكاك البعض عن البعض المستلزم للإيصال إلى ذبيها، فالطلب يتعلّق بالذات المهمله لكن في ظرف ترتّب البعض على البعض، و هذا يوجب أن لا- يتّصف بالمطلوبيّه في الخارج إلاّ المقدمه التي يرتّب عليها وجود ذبيها؛ لأنّها المنطوقه على ما في ذهن الأمر، و أمّا المقدمه المنفرده فهي مضادّه له في وصف الانفراد و إن كانت مصداقا للذات المهمله.

و الحاصل أنّ الطلب يتعلّق في الحقيقه بالمقيّد بالإيصال، و إن لم يكن الملحوظ إلاّ الذات المهمله فلا حاجه إلى التقييد، لحصول القيد لبنا، فهذا نظير الأعراض الذهنيه المتقومه باللاحظ الخاصّ كعرض الكلّيه؛ فإنّه يعرض على طبيعه في ظرف التجريد لكن مع قطع النظر عن وصف تجريده؛ إذ لو لوحظ معها هذا الوصف باينت الخارجيات و مع ذلك لا يسرى منها الكلّيه إلى الأفراد لما هي عليه من الاحتفاف بالخصوصيات و عدم الاتّصاف بالتجريد، و لازم هذا الوجه عدم حصول امتثال الأمر بالمقدمه إلاّ مقارنة لحصول امتثال الأمر بذبيها.

و يشهد لما ذكرنا أنّ المقدمّات العباديه المعتر وقوعها على وجه العباديه كالوضوء قد اتفق الكلّ على أنّه يعتبر فيها إتيانها بقصد غايه من الغايات التي تطلب هي لأجلها، مع أنّه لو كان الأمر متعلّقا بذات المقدمه بأيّ وجه اتفقت لكفي في عباديتها الإتيان بها بداعي الأمر المقدمى بها و لو مع العزم على عدم إتيان ذبيها.

و أمّا على ما ذكرنا فطريق حصول القرب بها و جعلها عباده هو أن يقصد بإتيانها التّوصل إلى غايه من غاياتها، و حينئذ فإن اتّفقت عدم التّوصل حصل القرب من باب الانقياد و إن لم يحصل امتثال تمام المطلوب، و على هذا فنقول: إنّ الطهاره تحصل بالغسلتين و المسحتين مع اقترانها بحصول القرب و لو من باب الانقياد.

و يتفرّع على هذا الوجه أنّه بناء على القول بكون ترك أحد الضدّين مقدّمه لوجود الآخر يرتفع إشكال اجتماع الضدّين في العبادة الموسّيه المزاحمه بواجب مضيّق لو كانت مطلوبه، فإن ترك الصلاه مثلا إنّما يطلب مقدّمه للإزاله إذا ترتّب عليه فعل الإزاله، وأمّا الترك المنفرد عنها فليس محبوبا، فلا- يمتنع أن يصير مبعوضا، ففعل الصلاه بالإضافه إلى الترك المتوصّل به مبعوض لا محاله، وأمّا بالإضافه إلى الترك الغير المتوصّل به فيمكن أن يصير مطلوبا من دون أن يلزم اجتماع الضدّين.

نعم يبقى إشكال التكليف بما لا يطاق اللازم من اجتماع الأمر بالصلاه و الأمر بالإزاله في زمان واحد، فيدفعه بأنّ الأمر بالإزاله متوجّه على وجه الإطلاق، و بالصلاه متوجّه مشروطا بترك الإزاله، و اجتماعهما بهذا النحو لا يقتضى الجمع بينهما.

الامر الرابع هل الأمر المتعلّق بالمسبّب يجب إرجاعه إلى السبب عقلا...

هل الأمر المتعلّق بالمسبّب يجب إرجاعه إلى السبب عقلا، أم هو حقيقه متعلّقه بنفس المسبّب، و السبب إنّما يجب من باب المقدّمه؟ الوجوه المتصوّره في المقام ثلاثه، أحدها أن يقال: إنّ الأمر بالمسبّب مطلقا راجع إلى السبب عقلا، و الثاني أن يقال:

إنّ الأمر بالمسبّب متعلّق بنفسه مطلقا، و الثالث: التفصيل بين ما إذا كانت الواسطه من قبيل الآلات مثل انكسار الخشب المتحقّق باتصال الآله قوّه الإنسان إليها، و بين ما إذا لم تكن كذلك، كما لو كان في البين فاعل آخر كما في إلقاء نفس إلى السبع فيتلفه أو إلقاء شخص في النار فيحرقه.

احتجّ للأوّل بأنّ متعلّق الإراده و التكليف إنّما هو فعل المكلف؛ إذ لا معنى للأمر بما ليس من فعله، و الأفعال المرتبه على أسباب خارجيه ليست من فعله بل هي من فعل تلك الأسباب و الوسائط؛ لانفكاكها عن المكلف في بعض الأحيان، كما إذا رمى سهما فمات فأصاب زيدا بعد موت الرامي، فلو كان الفاعل هو الرامي لما جاز وجود القتل في ظرف عدم الرامي؛ لامتناع انفكاك المعلول عن علّته زمانا، فيكشف

ذلك عن عدم كون الفاعل في المثال هو الرامي بل هو السهم، غايه الأمر لم يكن فاعلا بالطبع، وإنما يكون فاعليته من جهة إحداث الرامي القوه فيه، وقس على ذلك سائر الأمثله.

و اجيب عنه بأننا نسلم أنّ التكليف لا يتعلّق إلاّ بما يعدّ فعلا للمكلف، إلاّ أن نقول:

إنّ الفعل الصادر عنه له عنوان أوّلى و عناوين ثانويه متّحده معه بواسطه ترتّب الآثار عليه، مثلا حركه اليد المؤثّره في حركه المفتاح لها عنوان أوّلى و هو حركه اليد، و تحريك اليد و بملاحظه تأثيرها في حركه المفتاح ينطبق عليها تحريك المفتاح، و بملاحظه تأثيرها في انفتاح الباب ينطبق عليها فتح الباب و لا إشكال في أنّه كما أنّ حركه اليد، التي هي الفعل الأوّل للفاعل فعل له، كذلك العناوين المتّحده معها؛ لمكان اتّحادهما مع فعله الأوّل في الخارج، و حينئذ لو تعلّق التكليف بتحريك المفتاح التي يتّحد مع تحريك اليد الذي هو فعل للمكلف فلا موجب لإرجاعه إلى التعلّق بتحريك اليد، إذ كما أنّه فعل اختياري له كذلك ما يتّحد معه.

و قد يناقش في هذا الجواب بأنّ تحريك المفتاح في المثال لا يمكن أن ينطبق على تحريك اليد؛ لأنّه عين حركه المفتاح في الخارج لما تقرّر من وحدتهما في الخارج، و إنّما الفرق من حيث الاعتبار و هي غير حركه اليد المتّحده مع تحريكها، فيجب أن يكون تحريك المفتاح أيضا غير تحريك اليد، و إلاّ لزم كون حركه اليد و حركه المفتاح متّحدين أيضا، و المفروض خلافه.

و الجواب إنّنا لا نقول بانطباق العناوين في عرض واحد بل نقول: إنّ الفعل الذي يكون عنوانه تحريك اليد في الآن الأوّل ينقلب عنوانه إلى تحريك المفتاح في الآن الثاني فافهم، هذا، و لكن لا يخفى أنّ هذا إنّما يصحّ فيما إذا كانت الواسطه من قبيل الآله، و أمّا إذا كان هناك فاعل آخر يصدر عنه الفعل فلا يمكن القول باتّحاد الفعل الصادر عنه مع الفعل الصادر عن الفاعل الأوّل، و هذا واضح.

و قد يجاب أيضا عن أصل الدليل بأننا لا نسلم لزوم تعلّق الإراده بالفعل الصادر عن الفاعل، بل يكفي في قابليته تعلّق الحكم بشيء كونه مستندا إلى المكلف بنحو من

الإسناد، سواء كان بنحو الفاعليته أو على نحو تأثير الشرط في وجود المشروط أو غير ذلك.

و بعبارة اخرى: الكلام في المقام إنما هو في أنّ متعلق الإرادة بحسب حكم العقل ما ذا؟ فنقول: ما يقطع العقل باعتباره في متعلق الطلب هو ارتباط المطلوب بالمكلف بنحو من أنحاء الارتباط، فخرج به ما ليس للمكلف تأثير فيه بنحو من الأنحاء، و أما لو كان له ربط بالمكلف بوجه بحيث يكون وجوده منوطا باختياره بحيث لو شاء يوجد و لو لم يشأ لم يوجد، فنمنع استحاله تعلق التكليف به عقلا.

و فيه أنه لو أراد أنّ التكليف فيما ليس بيد المكلف إلاّ- إيجاد شرطه كالإحراق بالنار مثلا متعلق بما هو شأن الواسطه، كما إذا تعلق التكليف بما هو شأن النار في المثال فهذا غير معقول، و إن أراد أنّ التكليف متعلق بما هو شأن المكلف فهو راجع إلى الأمر بإيجاد الواسطه.

توضيح المقام على وجه يرفع الإبهام عن وجه المرام أنّ الأعراض باعتبار النسبه إلى محالّها تختلف تارة بكون نسبتها إليها بمجرد كونها حاله بها من دون أن تكون صادرة عن محالّها كالموت و الحياه و السواد و البياض، و اخرى يكون نسبتها إليها من جهة أنّها صادرة عنها كالضرب و القيام.

أما ما كان من قبيل الأوّل فلا إشكال في عدم قابليته تعلق الطلب به؛ ضروره أنّ الطلب يقتضى صدور الفعل من الفاعل، و ما ليس من مقوله الحركة و الفعل لا- يمكن تعلق الطلب به؛ لأنّ إرادته الأمر مثل إرادته الفاعل في كونها موجهة لتحريك العضلات، غايه الأمر أنّ الأوّل موجب لتحريك عضلات المأمور و الثاني موجب لتحريك عضلات المرید، و ظاهر أنّ ما ليس من قبيل الحركة لا يمكن تعلق إرادته الفاعل به، فكذلك إرادته الأمر، فلو تعلق الطلب بحسب الصورة بمثل ما ذكر يجب إرجاعه إلى ما يرجع إلى فعل المأمور.

و الحاصل أنّ متعلق الطلب لا بدّ و أن يكون معنى مصدریًا صادرا عن المخاطب بالخطاب، فلو لم يكن كذلك بأن لم يكن من معنى المصدر، أو كان و لم يكن صادرا

من المأمور لم يمكن تعلق الأمر به، أما الأول فلما عرفت، و أما الثاني فلما مضى من أن الإرادة ما يوجب تحريك عضلات الفاعل إلى الفعل ولا يمكن تحريكها إلا إلى فعل نفسه.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الطلب إذا تعلق صورته بما ليس من الفعل الصادر من الفاعل يجب توجيهه بما يرجع إلى ذلك، و من هنا يقوى التفصيل بين ما إذا تعلق التكليف بما ليس بينه وبين المكلف إلا آله توصل قوّه الفاعل إلى القابل، و ما إذا تعلق بالأفعال التي ليس فعلا- له، بل هي أفعال للواسطه، ففي الأول التكليف متعلق بنفس ذلك الفعل و في الثاني يجب إرجاعه إلى السبب فليتملّ جيدا.

الأمر الخامس

لو بنينا على وجوب المقدمه فهل أجزاء المركب المتّصف بالوجوب النفسى

يتّصف به أو بالوجوب المقدمى،

و الحق هو الثانى، فهنا دعويان، إحداهما: عدم اتّصاف الأجزاء بالوجوب النفسى، و الثانى: اتّصافها بالوجوب المقدمى.

لنا على الاولى أنّ الأوامر يتعلّق بالموجوده فى الذهن باعتبار حكايتها عن الخارج، فالشئ ما لم يوجد فى الذهن لا يعقل تعلق الأمر به و هذه المقدمه فى الوضوح ممّا يستغنى عن البرهان، فحينئذ الأجزاء الموجوده فى ذهن الأمر لا يخلو من أنّها إمّا أن لوحظ كلّ واحد منها بوجوداتها المستقله الغير المرتبط بعضها مع بعض نظير العام الافرادى، و إمّا أن لوحظ المجموع منها على هيئتها الاجتماعيه.

فعلى الأول لا بدّ و أن ينحلّ الإراده بإرادات متعدده كما فى العام الافرادى؛ إذ الإراده أمر قائم بنفس المرید متعلق بالأفعال، فكما أنّه يتعدّد بتعدّد المرید كذلك يتعدّد بتعدّد المراد؛ إذ لا يعقل وحده العرض مع تعدّد المعروض، و على الثانى أى على تقدير كون الملحوظ الأجزاء على نحو الاجتماع فالملحوظ بهذا الاعتبار أمر واحد، و لا يعقل أن يشير اللاحظ فى هذا اللحاظ إلى امور متعدده، فوجود الأجزاء بهذا الاعتبار فى ذهن الأمر نظير وجود المطلق فى ذهن من لاحظ المقيّد فى أنّه و إن كان موجودا، إلا أنّه لا على وجه يشاء الله، بل هو موجود تبعا للمقيّد و مندكّا فيه.

و الحاصل أنّ الموجود بهذا الاعتبار ليس إلّا الكلّ، و الأجزاء بوجوداتها الخاصّه لا وجود لها، فمتعلّق الأمر النفسى لا يعقل إلّا أن يكون الكلّ الموجود فى ذهن الأمر مستقلاً، و الأجزاء لعدم وجودها فى الذهن بهذا اللحاظ لا يمكن أن تكون متعلقه للأمر، نعم يمكن استناد الأمر إليها بالعرض، نظير استناد الأمر المتعلّق بالمقيّد إلى ذات المطلق أعنى الطبيعه المهمله.

و هذا هو المراد من كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف فى التقريرات أنّ الجزء إذا لوحظ لا بشرط فهو عين الكلّ، و إذا لوحظ بشرط لا فهو غيره و مقدّمه لوجوده، و المراد من قوله قدّس سرّه: لا بشرط، عدم اشتراط أن يكون فى ذهن الأمر معه شىء أم لا و هو الصالح لأن يتحد مع الكل، و من قوله: بشرط لا، عدم ملاحظه الأمر معه شيئاً أعنى ملاحظته مستقلاً، و لا إشكال فى أنّ الجزء بهذا اللحاظ لا يصلح أن يتحد مع الكلّ و يحمل عليه؛ إذ لا يصدق على الحمد و لا على غيره من أجزاء الصلاه أنّه صلاه.

و لنا على الثانيه أنّ الأمر إذا لاحظ الجزء بوجوده الاستقلالى أى غير ملحوظ معه شىء يرى أنّه ممّا يحتاج إليه تلك الهيئه الملتئمه من اجتماع الأجزاء، فحاله حال سائر المقدمات الخارجيه من دون تفاوت أصلاً، هذه خلاصه الكلام فى المقام و عليك بالتأمّل التام.

الأمر السادس

فى ذكر حجج القائلين بوجوب المقدمه.

أقول: ما تمسك به فى هذا المقام وجوه اسدّها و امتنها ما احتجّ به شيخنا المرتضى قدّس سرّه من شهاده الوجدان؛ فإنّ من راجع وجدانه و أنصف من نفسه يقطع بثبوت الملازمه بين الطلب المتعلّق بالفعل و المتعلّق بمقدماته، لا نقول بتعلّق الطلب الفعلى بها كيف و البداهه قاضيه بعدمه، لجواز غفله الطالب عن المقدمه؛ إذ ليس النزاع منحصر فى الطلب الصادر من الشارع حتّى لا يتصوّر فى حقّه ذلك، بل

المقصود أنّ الطالب للشئ لو التفت إلى مقدمات مطلوبه يجد من نفسه حاله الإراده على نحو الإراده المتعلقه بذبيها، كما قد يتفق هذا النحو من الطلب النفسى أيضا فيما إذا غرق ابن المولى و لم يلتفت إلى ذلك أو لم يلتفت بكونه ابنه؛ فإنّ الطلب الفعلى فى مثله غير متحقّق؛ لا بتناؤه على الالتفات، لكنّ المعلوم من حاله أنّه لو التفت إلى ذلك لأراد من عنده الإنقاذ، وهذه الحاله و إن لم يكن طلبا فعليًا إلا أنّها تشترك معه فى الآثار، و لهذا نرى بالوجدان فى المثال المذكور أنّه لو لم ينقذ العبد ابن المولى عدّ عاصيا و يستحقّ العقاب.

و منها اتفاق أرباب العقول كافه عليه على وجه يكشف عن ثبوت ذلك عند العقل نظير الإجماع الذى ادّعى فى علم الكلام على وجود الصانع أو على حدوث العالم؛ فإنّ اتفاق أرباب العقول كاشف قطعى إجمالا عن حكم العقل، فلا يرد على المستدلّ أنّ المسأله لكونها عقليه لا يجوز التمسك لها بالإجماع، لعدم كشفه عن رأى المعصوم عليه السلام؛ لأنّ الإيراد متوجّه لو أراد من الإجماع المستدلّ به الإجماع الاصطلاحى، أمّا على الوجه الذى قرّناه فلا مجال للإيراد، وهذا و لكن الشأن فى إثبات مثل هذا الاتفاق.

و منها أنّ المقدمه لو لم تكن واجبه لجاز تركها، فحينئذ فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بالمحال و إلا يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا، و بطلان اللازمين ممّا لا كلام فيه فكذا الملزوم.

و الجواب أنّ ما اضيف إليه الطرف فى قوله فحينئذ إن كان الجواز، فنختار الشقّ الأوّل أعنى: بقاء الواجب على وجوبه و لا يلزم المحذور قطعاً؛ لعدم معقوليه تأثير الوجوب فى القدره، و إن كان الترك مع كونه جائزا، فإن فرض إمكان ايجاد المقدمه عند ذلك بأن كان الوقت موسّعا فنختار أيضا الشقّ الأوّل و لا يلزم التكليف بالمحال و هو واضح، و إلا بأن انقضى زمان الإتيان بها فنختار الشقّ الثانى، و قوله: يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه كذلك فإن أراد خروجه من أوّل الأمر عن كونه كذلك كما هو ظاهر عبارته فنمنع الملازمه، و إن أراد خروجه بعد ترك المقدمه و

انقضاء زمانها فليس اللازم باطلا؛ لأنّ الوجوب قد يسقط بالإطاعه و قد يسقط بالعصيان.

و منها ما حكى عن المحقق السبزواري قدّس سرّه و هو أنّها لو لم تكن واجبه يلزم عدم كون تارك الواجب المطلق مستحقاً للعقاب، بيان الملازمه أنّه إذا كلّف الشارع بالحجّ و لم يصرّح بإيجاب المقدمات فتارك الحجّ بترك قطع المسافه الجالس في بلده إمّا أن يكون مستحقاً للعقاب في زمان ترك المشى أو في زمان ترك الحجّ في موسم المعلوم، لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّه لم يصدر منه في ذلك الزمان إلّا ترك الحركة، و المفروض أنّها غير واجبه عليه، و لا إلى الثاني؛ لأنّ الإتيان بأفعال الحجّ في ذى الحجّه ممتنع بالنسبه إليه، فكيف يكون مستحقاً للعقاب بما يمتنع صدوره عنه.

ألا ترى أنّ الإنسان إذا أمر عبده بفعل معيّن في زمان معيّن في بلد بعيد و العبد ترك المشى إلى ذلك البلد، فإنّ ضربه المولى عند حضور ذلك الزمان معترفاً بأنّه لم يصدر إلى الآن عنه فعل قبيح يستحقّ به التعذيب، لكنّ القبيح أنّه لم يفعل في هذه الساعه هذا الفعل في ذلك البلد، لنسبه العقلاء إلى سخافه الرأى و ركاكه العقل، بل لا يصحّ إلّا للاستحقاق السابق قطعاً.

ثمّ نقول: إذا فرضنا أنّ العبد بعد ترك المقدمات كان نائماً في زمان الفعل إمّا أن يكون مستحقاً للعقاب أولاً، لا وجه للثاني؛ لأنّه ترك المأمور به مع كونه مقدوراً فثبت الأوّل، فإمّا أن يحدث استحقاق العقاب في حاله النوم أو حدث قبل ذلك، لا وجه للأوّل؛ لأنّ استحقاق العقاب إنّما يكون لفعل القبيح، و فعل النائم و الساهى لا يتّصف بالحسن و القبح بالاتّفاق و لا وجه للثاني؛ لأنّ السابق على النوم لم يكن إلّا ترك المقدمه و المفروض عدم وجوبها، هذا حاصل ما أفاده و قد نقلناه ملخصاً.

و الجواب أنّه لا محذور في اختيار كلّ واحد من الشقّين، فلنا أن نختار الشقّ الأوّل و هو استحقاق العقاب في زمان ترك المشى لا على ترك المشى، بل على ترك الحجّ المستند إلى ترك المقدمه اختياراً؛ فإنّ طريقه الإطاعه و المعصيه مأخوذه من العقلاء و هم يحكمون بحسن عقاب العبد التارك للمقدمه في زمن تركها و لا يلزمون

على المولى انتظار زمن الفعل، وليس هذا التزاما بترتب العقاب على تلك المقدمه، بل المقصود إثبات العقاب المترتب على ترك ذبيها في زمن ترك المقدمه و امتناع ذبيها اختيارا.

ولنا أن نختار الشق الثاني و نقول: إن تارك المقدمه مستحق للعقاب في زمان الحج، وقوله قدس سره: إن فعل الحج هناك غير مقدور فلا- يمكن اتصافه بالقبح، غير وجيه؛ لأننا نقول: يكفي في اتصافه بالمقدوريه كون المكلف قادرا على إتيان مقدمته في زمانها، فاتصاف مثل هذا الفعل المقدور بواسطة مقدوريه مقدماته بالقبح لا مانع له، و أى قبح أعظم من ترك الواجب مع الاقتدار عليه.

و أقيا ما ذكره قدس سره أخيرا من فرض كون تارك المقدمه نائما في زمن الفعل، فالجواب عنه أن ما لا يمكن أن يتصف بالحسن و القبح من فعل النائم إنما يكون فيما استند إلى النوم مثل ما إذا ترك الصلاه مستندا إلى النوم، و ليس هذا الترك فيما نحن فيه مستندا إلى النوم حتى لا يمكن اتصافه بالقبح، بل هو مستند إلى ترك المقدمه في زمانها اختيارا، و هذا النوم المفروض وقوعه زمن امتناع الفعل وجوده و عدمه سيان و هذا واضح.

و منها: ما حكى عن المحقق المذكور أيضا و هو أنها لو لم تكن واجبه لزم أن لا يستحق تارك الفعل العقاب أصلا، و بيانه أن المرید للشىء إذا تصوّر أحوالا مختلفه يمكن وقوع كل واحد منها، فإما أن يريد الإتيان بذلك على أى تقدير من تلك التقادير أو يريد الإتيان به على بعض تلك التقادير، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

و حينئذ نقول: إذا أمر أحد بالإتيان بالواجب في زمانه، و في ذلك الزمان يمكن وجود المقدمات و يمكن عدمها، فإما أن يريد الإتيان به على أى تقدير من تقديري الوجود و العدم، فيكون في قوه قولنا: إن وجدت المقدمه فافعل و إن عدت فافعل، و إما أن يريد الإتيان به على تقدير الوجود، و الأول محال؛ لأنه يستلزم التكليف بما لا يطاق فثبت الثاني، فيكون وجوبه مقيّدا بحضور المقدمه فلا يكون تاركه بترك المقدمه مستحقا للعقاب؛ لفقدان شرط الوجوب، و المفروض عدم وجوب المقدمه

و الجواب أما أولا: فبأنه لو تمّ ما ذكره هنا لزم أن لا يقع الكذب فى الأخبار المستقبله، بيان الملازمه أنه لو أخبر المخبر بأنى غدا أشتري اللحم، فعلى تقدير عدم الشراء لا- وجه لتكذيبه؛ إذ له أن يقول: إنّ الإخبار بشراء اللحم إما أن يكون على تقدير ايجاد جميع المقدمات أو الأعمّ من ذلك و عدمها، لا- سبيل إلى الثانى لأوله إلى الإخبار عن الممتنع، فثبت الأول فيئول إلى الإخبار بشراء اللحم على تقدير وجود جميع المقدمات، و المفروض عدم وجود واحده منها أو لا أقلّ من ذلك، فلا يكون كذبا؛ إذ عدم تحقّق اللازم فى صورته عدم تحقّق الملزوم ليس كذبا فى القضيّه الشرطيّه الخبريّه.

و أمّا ثانيا: فبأن اللازم على ما ذكره عدم استحقاق العقاب على ترك واجب أصلا؛ لرجوع الواجبات بأجمعها إلى الواجب المشروط، بيان ذلك أنّ كلّ واجب لا بدّ له من مقدّمه و لا أقلّ من إرادته الفاعل، فحينئذ نقول: إما أن يريد ذلك الفعل فى حالتى وجود المقدّمه و عدمها أو فى حاله وجودها فقط، و الأول مستلزم للتكليف بما لا يطاق، و الثانى مستلزم لعدم استحقاق العقاب على ترك واجب من الواجبات؛ إذ ترك الواجب المشروط بترك شرطه ليس موجبا للعقاب، و ليت شعرى هل ينفعه وجوب المقدّمه فى دفع هذا الإشكال؟.

و أمّا ثالثا: فبأنّ الحالات التى تؤخذ فى موضوع الطلب إطلاقا أو تقييدا هى ما يمكن تعلّق الطلب بالموضوع معه و يجوز كونه فى تلك الحاله باعنا للمكلّف نحو الفعل، و أمّا ما لم يكن كذلك بأن لا يمكن معه أن يكون الطلب باعنا للمكلّف نحو الفعل فلا يعقل تقييد الطلب به و لا إطلاقه.

أمّا الأول فللزوم لغويّه الطلب، و أمّا الثانى فلاّنه تابع لإمكان التقييد، و حالتا وجود المقدّمه و عدمها من قبيل الثانى، لأنّه على الأول يصير الفعل واجبا فلا يمكن تعلّق الطلب به على تقدير وجوبه، و على الثانى يصير ممتنعا، فلا يمكن أيضا تعلّق الطلب به على هذا التقدير، و بعد عدم إمكان تقييد الطلب بأحدهما لا يمكن ملاحظه

الإطلاق أيضا بالنسبة إليهما، بل الطلب متعلق بذات الفعل مع قطع النظر عنها إطلاقا و تقييدا و هو يقتضى إيجاد الفعل، و لو لم يوجد يستحق العقاب و هذا واضح.

و قد ذكروا وجوها آخر غير ناهضه على المطلوب طوينا ذكرها اقتصارا على ما هو الأهم في الباب و هو الهادى إلى الصواب.

الأمر السابع فى مقدمات الحرام

إشاره

فى بعض من الكلام فى مقدمات الحرام، و ليعلم أولا أنّ الالتزام بحرمه مقدّمه الحرام بقصد التوصل إليه ليس قولا بحرمه مقدّمه الحرام؛ لأنّ هذا من جزئيات مسأله التجري، فعدّ بعض الأساطين حرمه مقدمات الحرام بقصد التوصل إلى ذبيها من باب مقدّمه الحرام، و اقتضاء النهى المتعلق بذبيها لها ممّا لم يعرف له وجه؛ لأنّ الجبهه المقبحه الموجوده فى إتيان المقدّمه بقصد التوصل إلى الحرام ليست منوطه بوجود محرّم واقعى تكون هذه المأتى بها بقصد التوصل مقدّمه له، بل هى بعينها موجوده فيما لو اعتقد حرمه شىء و أتى بمقدماته بقصد التوصل إليه و لم يكن ذلك الشىء محرّما فى الواقع، أو اعتقد مقدّميه شىء لمحرّم و أتى به بقصد التوصل إلى ما اعتقد ترتبه عليه.

و أعجب من ذلك قياسه بباب مقدّمه الواجب؛ فإنّ ما تحقّق هناك أنّ إتيان ذات المقدّمه من دون قصد التوصل إلى ذبيها لا يعدّ إطاعه، لا أنّ موضوع الطلب التبعى هو الفعل المقرون بهذا القصد.

و كيف كان المهمّ فى هذا الباب بيان أنّ المقدمات الخارجيه للحرام هل تتّصف بالحرمه نظير ما قلنا فى المقدمات الخارجيه للواجب، أم لا تتّصف أصلا، أم يجب التفصيل بينها؟.

فنقول: إنّ العناوين المحرّمه على ضربين، أحدهما: أن يكون العنوان بما هو مبغوضا من دون تقييده بالاختيار و عدمه من حيثى المبغوضيه و إن كان له دخل فى استحقاق العقاب؛ إذ لا عقاب إلا على الفعل الصادر عن اختيار الفاعل، و الثانى:

أن يكون الفعل الصادر عن إرادته و اختيار مبعوضا بحيث لو صدر عن غير اختياره لم يكن منافيا لغرض المولى.

فعلى الأول عله الحرام هي المقدمات الخارجيه من دون مدخليه الإراده بل هي عله لوجود عله الحرام، و على الثانى تكون الإراده من أجزاء العله التامه.

إذا عرفت هذا فنقول: نحن إذا راجعنا وجداننا نجد الملازمه بين كراهه الشىء و كراهه العله التامه له من دون سائر المقدمات، كما إذا راجعنا الوجدان فى طرف إرادته الشىء نجد الملازمه بينها و بين إرادته كل واحد من مقدماته، و ليس فى هذا الباب دليل أمتن و أسد منه، و ما سوى ذلك ممّا أقاموه غير نقي عن المناقشه.

و على هذا فى القسم الأول إن كانت العله التامه مركبه من امور تتصف المجموع منها بالحرمة و تكون إحدى المقدمات لا بشخصها محرّمه إلا إذا وجد باقى الأجزاء و انحصر اختيار المكلف فى واحد منها فيحرم عليه شخصا من باب تعيين أحد أفراد الواجب التخييري بالعرض فيما إذا تعذر الباقي، فإن ترك أحد الأجزاء واجب على سبيل التخيير، فإذا وجد الباقي و انحصر اختيار المكلف فى واحد معين يجب تركه معينا.

و أمّا القسم الثانى أعني: فيما إذا كان الفعل المقيّد بالإرادته محرّمًا فلا تتصف الأجزاء الخارجيه بالحرمة، لأن العله التامه للحرام هي المجموع المركّب منها و من الإراده، و لا يصح استناد الترك إلا إلى عدم الإراده؛ لأنه أسبق رتبه من سائر المقدمات الخارجيه.

فقد فهم ممّا ذكرنا أنّ القول بعدم اتّصاف المقدمات الخارجيه للحرام بالحرمة مطلقا لسبق رتبه الصارف و عدم استناد الترك إلا إليه مطلقا ممّا لا وجه له، بل ينبغى التفصيل؛ لأنه فى القسم الأول لو فرض وجود باقى المقدمات مع عدم الإراده تحقّق المبعوض قطعاً، فعدم إحداها عله لعدم المبعوض فعلاً.

و أمّا فى القسم الثانى لو فرضنا وجود باقى المقدمات مع الصارف لم يتحقّق المبعوض لكونه مقيّدًا بصدوره عن الإراده، فالمقدمات الخارجيه من دون انضمامها

إلى الإرادة لا يوجد المبعوض، ففي طرف العدم يكفي عدم إحدى المقدمات، ولما كان الصارف أسبق رتبة منها يستند ترك المبعوض إليه دون الباقي، فيتّصف بالمحبوبيّة دون ترك إحدى المقدمات الخارجيّة، فلا يكون فعلها متّصفا بالحرمة.

فصل في أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده

هل الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص أم لا؟ أقول: لَمَّا كانت المسألة مبنيّة على مقدّميّة ترك الضد لفعل ضده فاللازم التكلّم فيها، فنقول: هل ترك الضد مقدّمه لفعل ضده، أو فعله مقدّمه لترك ضده، أو كلّ منهما مقدّمه للآخر أى ترك الضدّ مقدّمه لفعل ضده و فعل الضدّ أيضا مقدّمه لترك ضده، أم لا توقّف فى البين؟ والمعروف من تلك الاحتمالات هو الأوّل و الأخير، فلا تتعرّض لغيرهما، و ستطلع على بطلانه فى أثناء البحث.

و القائل بتوقّف فعل الضد على ترك ضده الآخر إمّا أن يقول به مطلقا كما عليه جلّ أرباب هذا القول، أو تفصيل بين الرفع و الدفع، بمعنى أنّه لو كان الضدّ موجودا و أراد إيجاد الآخر يتوقّف إيجاداه على رفع ضده، و إن لم يكن موجودا و أراد إيجاد ضده لم يكن موقوفا على ترك الضدّ.

ثمّ إنّ وجه التوقّف يمكن أن يكون أحد امور ثلاثه، الأوّل أن يقال: بأنّ ترك الضدّ ابتداء مقدّمه لفعل الضد، و الثانى: أن يكون مقدّميه الترك من باب مانعيه الفعل، و الثالث: أن يكون من جهه عدم قابليته المحلّ؛ فإنّ المحلّ لَمَّا لم يكن قابلا لأن يرد عليه كلاهما فصار وجود كلّ منهما متوقّفا على خلوّ المحلّ عن الآخر.

و كيف كان فلنشرع فيما هو المقصود و قبل ذكر أدلّه الطرفين لا بدّ و أن يعلم حكم حال الشكّ لمرجع إليه إذا عجزنا عن القطع بأحد الطرفين.

فنقول: لو شكّ فى كون ترك الضدّ مقدّمه بعد علمه بوجود مقدّمه الواجب و علمه بوجود فعل الضدّ الآخر، فهل الأصل يقتضى الحكم بصحّه العمل إن كان من العبادات أو الفساد؟ قد يقال بالأوّل؛ لأنّ فعلية الخطاب مرتفعه بواسطه الشكّ

خصوصا فى الشبهه الموضوعيّه التى قد أطبقت على إجراء البراءه فيها كلمه العلماء رضوان الله عليهم من الاصوليين و الأخباريين، و إذا لم يكن الوجوب فعليًا لا مانع لصحّحه العمل؛ لأنّ المانع قد تحقّق فى محلّه أنّه الوجوب الفعلى؛ و لذا أفتى العلماء بصحّحه الصلاه فى الأرض المغصوبه فى صورته نسيان الغصبيّه، و لو انكشف الخلاف بعد ذلك لم يجب عليه الإعاده و القضاء، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

و أوضح من ذلك صورته القطع بعدم المقدّميه و انكشف بعد ذلك خطأ قطعه؛ فإنّ الحكم بفساد صلاته موجب لفعليته الخطاب حين القطع بعدمه.

و الحقّ أنّ الشكّ فى المقام ليس موردا لأصله البراءه لا- عقلا- و لا- شرعا، أمّا الأوّل فلأنّ مقتضاها هو الأمن من العقاب على مخالفه التكليف الواقعى على تقدير ثبوته و لا- يمكن جريانها هنا؛ لأنّ العقاب لا- يترتب على مخالفه التكليف المقدّمى و لا يمكن الحكم بسقوط العقاب عن التكليف النفسى إذا استند تركه إلى هذه المقدّمه المشكوك مقدّميتها؛ لأنّ التكليف النفسى معلوم و نعلم أنّ الإتيان به ملازم لهذا الترك الذى يحتمل كونه مقدّمه، إنّما الشكّ فى أنّ هذا الترك الذى قد علم كونه ملازما لفعل الواجب المعلوم هل هو مقدّمه أم لا، و هذا لا يوجب سقوط العقاب عن الواجب النفسى المعلوم كما هو واضح.

و أمّا الثانى فلاّنه على تقدير كون الترك مقدّمه فالوجوب المتعلّق به بحكم العقل على حدّ الوجوب المتعلّق بفعل ضده، فكما أنّه فى هذا الحال يكون فعليًا منجزًا، كذلك مقدّمته، و على هذا الفرض لا يعقل الترخيص، و المفروض احتمال تحقّق الفرض فى نظر الشاك و إلّا لم يكن شاكًا، و مع هذا الاحتمال نشكّ فى إمكان الترخيص و عدمه عقلا، فلا يمكن القطع بالترخيص و لو فى الظاهر.

لا يقال: بعد احتمال كون الترخيص ممكنا لا مانع من التمسك بعموم الأدلّه الدالّه على إباحه جميع المشكوكات و استكشاف الإمكان بالعموم الدالّ على الفعليه.

لأنّ نقول: فعلى هذا يلزم من ثبوت هذا الحكم عدمه؛ إذ لو بنينا على انكشاف الإمكان بعموم الأدلّه فاللازم الالتزام بدلاله العموم على عدم كون ترك الضدّ

مقدمه؛ إذ مع بقاء هذا الشكّ لا- يمكن انكشاف الإمكان، فلو علم من عموم الحكم عدم كون ترك الضدّ مقدمه فلا مجرى له؛ لأنّ موضوعه الشكّ، وبالجملة فلا أرى وجها لجريان أصاله الإباحه فى المقام، هذه خلاصه الكلام فى حكم الشكّ فلنعد إلى أصل البحث.

فنقول: الحقّ كما ذهب إليه الأساطين من مشايخنا هو عدم التوقّف و المقدميه لا من جانب الترك و لا من جانب الفعل، أمّا عدم كون ترك الضدّ مقدمه لفعل ضده فلا بدّ مقتضى مقدميته لزوم ترتّب عدم ذى المقدمه على عدمه؛ لأنّه معنى المقدميه و التوقّف، فعلى هذا يتوقّف عدم وجود الضدّ على عدم ذلك الترك المفروض كونه مقدمه و هو فعل الضدّ الآخر، و المفروض أنّ فعل الضدّ أيضا يتوقّف على ترك ضده الآخر، ففعل الفعل يتوقّف على ترك ضده كما هو المفروض، و ترك الضدّ يتوقّف على فعل ضده، لأنّه مقتضى مقدميته تركه.

هذا مضافا إلى عدم إمكان تأثير العدم فى الوجود و هو من الواضحات و إلاّ لأمكن انتهاء سلسله الموجودات إلى العدم.

و أمّا عدم كون فعل الضدّ علّه و مؤثرا فى ترك ضده فلا بدّ لو كان كذلك لزم مع عدمه و عدم موجود يصلح لأن يكون علّه لشيء إمّا ارتفاع النقيضين، أو تحقّق المعلول بلا علّه، أو استناد الوجود إلى العدم، بيان ذلك أنّه لو فرضنا عدم الفعل الذى فرضناه علّه لعدم الضد و عدم كلّ شيء من الممكنات، يصلح لأن يكون علّه لشيء فلا يخلو الواقع من امور؛ لأنّك إمّا أن تقول بوجود ذلك الفعل الذى كان عدمه معلولا أم لا.

فعلى الأوّل يلزم استناد الوجود إلى العدم؛ إذ المفروض عدم وجود شيء فى العالم يصلح لأن يكون علّه، و على الثانى إمّا أن نقول بتحقّق العدم المفروض معلولا أم لا، فعلى الثانى يلزم ارتفاع النقيضين، و على الأوّل يلزم تحقّق المعلول بلا علّه، مضافا إلى أنّ مقتضى كون الفعل علّه لترك ضده كون تركه مقدمه لفعل ضده الآخر؛ لأنّ عدم المانع شرط فيلزم الدور.

فإن قلت: إنَّ الدور الذى أوردت على القائل بمقدميه ترك الضد لفعل ضده الآخر إنما يتوجه لو التزم بكون الفعل أيضا علّه للترك و هو لا يلتزم به و إنما يقول بكون ترك الضد مستندا إلى الصارف لكونه أسبق من الفعل رتبه، و معلوم أن المعلول إذا كانت له علل فهو يستند إلى أسبق علله، فحينئذ يقول بأن فعل الضد يتوقف على ترك ضده الآخر، و لكن ترك الضد لا يتوقف على فعل ضده الآخر، بل يكفى فيه الصارف، فاندفع بذلك الدور.

قلت: الاستناد الفعلى و إن كان إلى الصارف ليس إلّا- لما ذكر من كونه أسبق العلل، إلّا أنه يكفى فى البطان وقوع الفعل فى مرتبه علّه الترك؛ لاستلزام ذلك التقدّم عليه مع كون الترك أيضا مقدّما على الفعل بمقتضى مقدميته؛ لأنّ وجه بطان الدور تقدّم الشئ على نفسه و هذا الوجه موجود هنا بعينه؛ فإنّ ترك الضد بمقتضى المقدميه مقدّم طبعاً على فعل ضده، و كذلك فعل الضد بمقتضى شأنيته للعلية يجب أن يكون مقدّما على ترك ضده، فترك الضد مقدّم على فعل ضده الذى هو مقدّم على ذلك الترك، فيجب أن يكون ترك الضد مقدّما على نفسه و كذلك فعل الضد.

و ممّا ذكرنا يظهر عدم الفرق بين الرفع و الدفع؛ لأنّ البرهان الذى ذكرناه على عدم التوقف يجرى فيهما على نهج واحد، و أنت إذا تأملت فيما ذكرنا لم تجد بداً من القول بعدم التوقف، فلا نزيل المقام بذكر ما أوردوه فى بيان المقدمه و المناقشه فيه.

إنّما المهمّ التعرّض للمسأله التى فرعوها على مقدميه ترك الضد و عدمها أعنى بطان فعل الضد و لو كان عبادياً- و قد وجب ضده- على الأوّل، و صحّته على الثانى.

فنقول: أمّا بناء على كون ترك الضد مقدّمه فلا- إشكال فى بطان العمل بناء على بطان اجتماع الأمر و النهى، بل قد يقال بالبطان حتّى على القول بإمكان الاجتماع؛ لأنّ محلّ النزاع فى مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى فيما إذا كان هناك عنوانان يتفق تحقّقهما فى وجود واحد، و ليس المقام من هذا القبيل؛ لأنّ عنوان المقدميه ليس ممّا امر به؛ لأنّه ليس ممّا يتوقف عليه المطلوب، بل المطلوب إنّما يتوقف على نفس ترك الصلاه مثلا إذا كان ضده مطلوباً، فلو جاز تعلق الأمر بها لزم اجتماع

الأمر و النهى فى شىء واحد فىكون ذلك من باب النهى فى العبادات، هذا على القول بكون ترك الضد مقدّمه.

و أما على القول بعدم مقدّميته فإن قلنا بكفايه الجبهه فى صحّه العباده و إن لم يتعلّق به الأمر لمانع عقليّ كما هو الحق فلا إشكال فى الصّحه.

و أمّا لو لم نقل بكفايه الجبهه فىشكل الأمر بأنّ الأمر بالضدّ و إن لم يقتض النهى عن ضده لعدم المقدّميه، و لكنّه يقتضى عدم الأمر به، لامتناع الأمر بإيجاد الضدّين فى زمان واحد، و حيث لا أمر فلا يقع صحيحاً؛ لأنّ المفروض عدم كفايه جبهه الأمر فى الصّحه، فالمناص حينئذٍ منحصر فى تصحيح تعلّق الأمر فعلاً بالضدّ مع كون ضده الآخر مأموراً به، و الذى يمكن أن يكون وجهها لذلك أحد أمرين:

الأوّل: ما نقل عن بعض الأساطين قدّس سرّه من أنّ الأمر بالضدّ إنّما ينافى الأمر بضده الآخر لو كانا مضيقين، أمّا لو كان أحدهما مضيقاً و الآخر موسّعاً فلا مانع من الأمر بكليهما؛ لأنّ المانع ليس إلّا لزوم التكليف بما لا يطاق، و هذا المانع منحصر فيما إذا كانا مضيقين؛ إذ لو كان أحدهما موسّعاً فلا يلزم ذلك قطعاً سواء كان الآخر موسّعاً أيضاً أم لا، و أىّ مانع من أن يقول المولى لعبده: اريد منك من أوّل الظهر إلى الغروب إنقاذ هذين الغريقين، أو يقول: اريد منك إنقاذ هذا الغريق فعلاً و اريد منك أيضاً إنقاذ الغريق الآخر فى مجموع الوقت الذى يكون أعمّ من هذا الوقت و غيره.

أقول: تماميه ما أفاده قدّس سرّه مبنى على مقدّميتين:

إحدهما: أن يكون الوقت المضروب ظرفاً للواجب من قبيل الكلّى الصادق على جزئيات الوقت، فيصير المحصل من التكليف بصلاه الظهر إيجاب إيجاد الصلاه فى طبيعه الوقت المحدود بحدّين؛ إذ لو كان التكليف راجعاً إلى التخيير الشرعى بين الجزئيات من الأزمنه فلا يصحّ ذلك؛ لأنّ البعث على غير المقدور قبيح عقلاً و إن كان على سبيل التخيير بينه و بين فعل آخر مقدور، ألا ترى قبح الخطاب التخييرى بين الطيران إلى السماء و إكرام زيد مثلاً.

و الثانيه: أن الأمر بالطبيعه لا يستلزم السرايه إلى الأفراد و إلا لكان اللازم منه المحذور الأول بعينه، و حيث إن عدم السرايه إلى الأفراد هو المختار- كما يجيء تحقيقه في مسأله اجتماع الأمر و النهي إن شاء الله و لا يبعد صحه المقدمه الاولى- فلا بأس بالامتثال بتحقق الأمر الفعلى بالصلاه فى مجموع الوقت مع إيجاب ضدها فى أول الوقت مضيقا، بل يمكن أن يقال: لا مانع من الأمر حتى على القول بالتخير الشرعى أو على القول بسرايه حكم الطبيعه إلى الأفراد؛ لأن المانع من التكليف بما لا يطاق ليس إلا اللغويّه و هو مسلّم فيما إذا كان نفس الفعل غير مقدور كالطيران إلى السماء.

و أمّا إذا كان نفسه مقدورا كما فى ما نحن فيه-غايه الأمر يجب عليه بحكم العقل امتثال أمر آخر من المولى و لا يقدر مع الامتثال إتيان فعل آخر- فلا يلزم اللغويّه؛ إذ يكفى فى ثمره وجود الأمر أنه لو أراد المكلف عصيان الواجب المعين يقدر على إطاعه هذا الأمر، و من ذلك يظهر أنّ قياس مقامنا هذا بمثال الطيران إلى السماء ليس فى محله.

و الوجه الثانى؛ ما أفاده سيّد مشايخ عصرنا الميرزا الشيرازى «قدّس الله تربته الطاهره»، و شيّد أركانه و أقام برهانه تلميذه الجليل و التحرير الذى ليس له بديل سيّدنا الاستاذ السيّد محمّد الاصفهانى جزاهما الله عن الإسلام و أهله أفضل الجزاء و هو: أن يتعلّق الأمر أولا بالضدّ الذى يكون أهمّ فى نظر الأمر مطلقا من غير التقييد بشىء ثم يتعلّق أمر آخر بضده متفرّعا على عصيان ذلك الأمر الأوّل.

توضيح هذا المطلب و تنقيحه يستدعى رسم مقدمات:

الاولى و لعلّها العمده فى هذه المسأله توضيح الواجب المشروط، و هو و إن مرّ فى مبحث مقدمه الواجب مفضّلا إلا أنه لا بدّ من أن نشير إليه ثانيا توضيحا لهذه المسأله التى نحن بصددّها.

فنقول و على الله التوكّل: إنّ الإراده المنقده فى النفس المتعلّقه بالعناوين على ضريين، تاره يكون على نحو تقتضى إيجاد متعلّقا بجميع ما يتوقّف عليه من دون

إناطتها بوجود شيء أو عدمه، و أخرى على نحو لا يقتضى إيجاد متعلقها إلا بعد تحقق شيء آخر وجودى أو عدمى، مثلا إرادته إكرام الضيف تاره يكون على نحو يوجب تحريك المريد إلى تحصيل الضيف و إكرامه، و أخرى على نحو لا يوجب تحريكه إلى تحصيل الضيف، بل يقتضى إكرامه على تقدير مجيئه.

ثم إنَّ الثانى على أنحاء، تاره يقتضى إيجاد متعلقها بعد تحقق ذلك الشيء المفروض وجوده فى الخارج، كما فى مثال أكرم زيدا إن جاء ك، و أخرى يقتضى إيجاده مقارنا له، كما فى إرادته الصوم مقارنا للفجر إلى غروب الشمس، و كما فى إرادته الوقوف فى العرفات مقارنا لأوّل الزوال إلى الغروب و أمثال ذلك، و تاره يقتضى إيجاده قبل تحقق ذلك الشيء كما لو أراد استقبال زيد فى اليوم على تقدير مجيئه غدا.

و هذه الأنحاء الثلاثة كلّها مشتركة فى أنّها مع عدم العلم بتحقيق ذلك المفروض تحققه لا تؤثر الإرادة فى نفس الفاعل، كما أنّها مشتركة فى أنّه على تقدير العلم بذلك يؤثر فى الجملة، إنّما الاختلاف فى أنّه على تقدير الأوّل العلم بتحقيق ذلك فى الزمن الآتى لا يوجب تحريك الفاعل إلى نحو المراد؛ لأنّ المقصود إيجاد الفعل بعد تحقق ذلك الشيء لا قبله.

نعم لو توقّف الفعل فى زمان تحقق ذلك الشيء على مقدّمات قبل ذلك اقتضت الإرادة المتعلقة بذلك الفعل على تقدير وجود شيء خاص إيجاد تلك المقدّمات قبل تحقق ذلك الشيء، كما نرى من أنفسنا أنّ الإنسان لو أراد إكرام زيد على تقدير مجيئه و علم بمجيئه فى الغد و توقّف إكرامه فى الغد على مقدّمات قبله يهتئ تلك المقدّمات، و هكذا حال إرادات الأمر، فلو أمر المولى بإكرام زيد على تقدير مجيئه و يعلم العبد بتحقيق مجيئه غدا و يتوقّف إكرامه غدا على إيجاد مقدّمات فى اليوم يجب عليه إيجادها، و لا عذر له عند العقل لو ترك تلك المقدّمات، و هذا واضح لا ستر عليه.

و على التقدير الثانى باعني الإرادة بالنسبه إلى الفاعل إنّما يكون بالعلم بتحقيق ذلك الشيء المفروض وجوده فى الآن الملاصق للآن الذى هو فيه، كما أنّه على

الثالث تؤثر إذا علم بتحقيقه في الزمن الآتي.

وإن شئت قلت: هذه الإرادة المتعلقة على وجود شيء إذا انضمت إليها العلم بتحقيق ذلك الشيء يقتضى إيجاد كل من الفعل و مقدماته في محله، فمحل الإكرام في الفرض الأول بعد تحقق المجيء، و محل مقدماته قبله، و محل الفعل في المثال الثاني مقارن للشرط، و محل مقدماته قبله، كما في الوقوف في العرفات مقارنا للزوال، و محل الفعل في المثال الثالث قبل تحقق الشرط.

و الحاصل أنه لا نعى بالواجب المشروط إلا الإرادة المتعلقة بالشيء مبتنيه على تحقق أمر في الخارج، و هذه الإرادة لا يعقل أن تؤثر في نفس الفاعل إلا - بعد الفراغ من حصول ذلك الأمر. و بعبارة أخرى: هذه الإرادة من قبيل جزء العلة لوجود متعلقها؛ و إذا انضمت إليها العلم بتحقيق ذلك الشيء تؤثر في كل من الفعل و مقدماته في محله كما عرفت، فالإرادة المبتنيه على أمر مقدر - سواء علم بتحقيق ذلك الأمر أم لم يعلم بل و لو علم عدمه - موجوده و لكن تأثيرها في الفاعل يتوقف على العلم بتحقيق ذلك الأمر.

المقدمه الثانيه: أن الإرادة المبتنيه على تقدير أمر في الخارج لا - يعقل أن تقتضى إيجاد متعلقها على الإطلاق، أى سواء تحقق ذلك المقدر أم لا - و إلا - خرجت عن كونها مشروطه بوجود شيء، فمتى ترك الفعل بترك الأمر المقدر لا يوجب مخالفه لمقتضى الإرادة، نعم المخالفه إنما تتحقق فيما إذا ترك مع وجود ذلك المقدر، و هذه المقدمه في الوضوح بمثابه لا تحتاج إلى البرهان.

المقدمه الثالثه: أن الإرادة المتعلقة بشيء من الأشياء لا يمنع وجودها كون المأمور بحيث يترك في الواقع أو يفعل؛ إذ لا مدخلية لهذين الكونين في قدره المكلف، فالإرادة مع كل من هذين الكونين موجوده، و لكن لا يمكن أن يلاحظ الأمر كلاً من تقديري الفعل و الترك في المأمور به لا إطلاقاً و لا تقييداً.

أمّا الثاني فواضح؛ لأن إرادة الفعل على تقدير الترك طلب المحال، و إرادة الفعل على تقدير الفعل طلب الحاصل، و أمّا الأول فلأن ملاحظه الإطلاق فرع إمكان

التقييد، وحيث يستحيل الثانى يستحيل الأول، فالإرادة تقتضى إيجاد ذات متعلقها لا أنها تقتضى إيجادها فى ظرف عدمه و لا إيجادها فى ظرف وجوده و لا- إيجادها فى كلا- الحالين؛ لأنّ هذا النحو من الاقتضاء يرجع إلى طلب الشىء مع نقيضه أو مع حصوله، فظهر أنّ الأمر يقتضى وجود ذات الفعل من دون ملاحظه تقييد الفعل بالنسبه إلى الحاليتين المذكورتين، و لا إطلاقه بالنسبه إليهما.

نعم الأمر المتعلق بذات الفعل موجود سواء كان المكلف ممّن يترك أو يفعل و لكن هذا الأمر الموجود يقتضى عدم تحقق الترك و تحقق الوجود لا- أنّه يقتضى الوجود على تقدير الترك، و بعبارة اخرى: الأمر يقتضى عدم تحقق هذا المقدّر لا أنّه يقتضى وجود الفعل فى فرض وقوعه؛ لأنّ الثانى يرجع إلى اقتضاء اجتماع النقيضين دون الأول، فافهم فإنّه لا يخلو عن دقه.

المقدّمه الرابعه: أنّه لم يرد فى خبر و لا فى آيه بطلان تعلق الأمرين بالضدّين فى زمان واحد حتّى نتمسك بإطلاق ذلك الخبر أو تلك الآيه فى بطلانه حتّى فى المقام، إنّما المانع حكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق و هو منحصر فيما إذا كان الطالبان بحيث يقتضى كلّ واحد منهما سلب قدره المكلف عن الإتيان بمقتضى الآخر لو أراد الإتيان بما يقتضيه، أمّا لو كانا بحيث لا يوجب ذلك فلا مانع أصلا.

إذا عرفت المقدّمات المذكوره فنقول: لو أمر الأمر بإيجاد فعل مقارنا لترك ضده الآخر فهذا الأمر باعث فى نفس المأمور لو علم بتحقق ذلك الترك فى الآن المتّصل بالآن الذى هو فيه؛ إذ لو صبر إلى أن يتحقق ذلك الترك لم يقع المأمور به بالعنوان الذى امر به و هو المقارنه، فمحلّ تأثير هذا الأمر فى نفس المأمور إنّما يكون مقارنا لوقوع الترك، فيجب أن يؤثر فى ذلك المحلّ بمقتضى المقدّمه الاولى، و هذا الأمر المبتنى على ترك الضدّ لا يوجب التأثير فى المتعلق مطلقا حتّى يستلزم لا بدّيه المكلف من ترك الضدّ بحكم المقدّمه الثانيه، و الأمر المتعلق بالضد الآخر الذى فرضناه مطلقا لا يقتضى إيجاد المتعلق فى ظرف عدمه بحكم المقدّمه الثالثه حتّى يلزم منه وجود التكليف بالضدّين فى ظرف تحقق هذا الغرض، بل الأمر بالأهمّ يقتضى عدم

تحقق هذا الغرض، و الأمر بالمهم يقتضى إيجاده على تقدير تحقق الغرض.

و من هنا يتضح عدم تحقق المانع العقلى فى مثل هذين الأمرين؛ لأنّ المانع كما عرفت ليس إلّا لزوم التكليف بما لا يطاق؛ لأنّ ذلك إنّما يلزم من الخطابين لو كانا بحيث يلزم من امتثال كلّ منهما معصيه الآخر، وقد عرفت أنّه لا يلزم منهما فيما نحن فيه ذلك؛ لأنّ المكلف لو امتثل الأمر الأهمّ لم يعص الأمر الآخر الذى تعلّق بالمهم، إنّما ترتّب على هذا الامتثال انتفاء ما كان شرطاً للأمر المهم، وقد عرفت أنّ عدم إتيان الواجب المشروط بترك شرطه ليس مخالفة للواجب.

و الحاصل أنّه لا- يقتضى وجود الخطابين بعث المكلف على الجمع بين الضدّين، و ممّا يدلّك على هذا أنّه لو فرضنا محالاً صدور الضدّين من المكلف لم يقع كلاهما على صفه المطلوبيه، بل المطلوب هو الأعمّ لا غير، لعدم تحقق ما هو شرط لوجوب المهمّ.

فإن قلت: سلّمنا إمكان الأمر بالضدّين على نحو قرّره و لكن بم يستدلّ على الوقوع فيما إذا وجب الإزاله عن المسجد مطلقاً و كان فى وقت الصلاه؛ فإنّ حمل دليل الصلاه على وجوب المعلق على ترك إزاله النجاسه يحتاج إلى دليل.

قلت: المفروض أنّ المقتضى لوجوب الصلاه محقق بقول مطلق و ليس المانع إلّا حكم العقل بعدم جواز التكليف بما لا يطاق، و بعد ما علمنا عدم كون هذا النحو من التكليف تكليفاً بما لا يطاق يجب بحكم العقل تأثير المقتضى، هذا غاية ما يمكن أن يقال فى المقام و عليك بالتأمل التام؛ فإنّ المقام من مزالّ الأقدام.

حجّه المانع أنّ الضدّين ممّا لا يمكن إيجادهما فى زمان واحد عقلاً، و جعلهما فى زمان واحد متعلّقاً للطلب المطلق تكليف بما لا يطاق، و هاتان المقدمتان ممّا لا يقبل الإنكار، إنّما الشأن بيان أنّ تعلّق الطلبين بالضدّين فى زمان واحد و لو على نحو الترتّب يرجع إلى الطلب المطلق بهذا و الطلب المطلق بذاك فى زمان واحد.

و بيانه: أنّ الأمر بإيجاد الضدّ مع الأمر بإيجاد ضده الآخر لا- يخلو حاله من أنّه إمّا أمر بإيجاده مطلقاً فى زمان الأمر بضده كذلك، و إمّا أمر بإيجاده مشروطاً بترك الآخر، و الثانى على قسمين؛ لأنّه إمّا أن يجعل الشرط هو الترك الخارجى للضدّ

الآخر، أو يجعل الشرط كون المكلف بحيث يترك في علم الله.

أمّا الأوّل فلا- يلتزم به كلّ من أحال التكليف بما لا يطاق، و أمّا الأوّل من الأخيرين فلا مانع منه، إلاّ أنّه عليه لا يصير الأمر مطلقاً إلاّ بعد تحقّق الترك و مضى زمانه، وهذا وإن كان صحيحاً لكنّه خارج عن فرض القائل بالترتب؛ لأنّه يدعى تحقّق الأمرين في زمان واحد.

و أمّا الأخير منهما فلازمه القول بإطلاق الأمر المتعلّق بالمهمّ في ظرف تحقّق شرطه و المفروض وجود الأمر بالأهمّ أيضاً؛ لأنّه مطلق، ففي زمان تحقّق شرط المهمّ يجتمع الأمران المتعلّقان بالضدّين و كلّ واحد منهما مطلق، أمّا الأمر المتعلّق بالأهمّ فواضح، و أمّا الأمر المتعلّق بالمهمّ فلأنّ الأمر المشروط بعد تحقّق شرطه يصير مطلقاً.

و الجواب يظهر ممّا قدّمناه في المقدمات و حاصله: أنّ الأمر بالأهمّ مطلق و الأمر بالمهمّ مشروط، أمّا قولك بأنّ الشرط إمّا هو الترك الخارجى أو العنوان المنتزع منه فنقول: إنّهُ هو الترك الخارجى، و قولك إنّهُ على هذا يلزم تأخّر الطلب عن زمان الترك، مدفوع بما عرفت من عدم لزوم اقتضاء الطلب المشروط إيجاد متعلّقه بعد تحقّق الشرط، بل قد يقتضيه كذلك و قد يقتضى مقارنة الفعل للشرط كما عرفت ذلك كلّهُ مشروحا.

فإن قلت: سلّمنا كون الشرط نفس الترك الخارجى للضدّ و لا يلزم من ذلك تأخّر الطلب عن مضى زمان الترك و لكن نقول: فى ظرف فعلية الطلب المشروط إمّا نقول ببقاء الطلب المطلق أولاً، و الثانى خلاف الفرض، و الأوّل التزام بالأمر بما لا يطاق.

قلت: نختار الشقّ الأوّل و لكن لا- يقتضى الطلب الموجود حينئذٍ إلاّ- عدم تحقّق الترك الذى هو شرط لوجوب الآخر، لا أنّه يقتضى إيجاد الفعل فى ظرف تحقّق هذا الترك كما أوضحناه فى المقدمات، فليتأمل فى المقام؛ فإنّه ممّا ينبغى أن يصرف لأجله الليالى و الأيام.

فصل في جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه

في جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، وليعلم أولاً أنّ النزاع المذكور إنّما يكون بعد فرض وجود المندوحة و تمكّن المكلف من إيجاد عنوان المأمور به في غير مورد النهي، وإلاّ فالمسلّم عند الكلّ عدم الجواز لقبح التكليف بما لا يطاق، نعم ذهب المحقّق القمّي قدس سرّه إلى التفصيل بين ما إذا كان العجز مستندا إلى سوء اختيار المكلف و عدمه، فخصّ القبح بالثاني، و من هنا حكم بأنّ المتوسّط في الأرض المغصوبه منهي عن الغضب فعلا و مأمور بالخروج كذلك. و لكنك خبير بأنّ هذا التفصيل يأبى عنه العقل، بل لعلّ قبح التكليف بما لا يطاق مطلقا من البدهيّات الأوّليّه.

و كيف كان فقبل الشروع في المقصود ينبغي رسم امور:

أحدها: قد يتوهّم ابتناء المسأله على كون متعلّق التكليف هو الطبيعه أو الفرد، فينبغي التكلّم في مقامين:

أحدهما في تشخيص مرادهم في هذه المسأله

و الثاني في أنّه هل يبتنى النزاع في مسألتنا هذه عليها بمعنى أنّه لو اخذ بأحد طرفي النزاع فيها لزم الأخذ بأحد طرفي المسأله فيما نحن فيه أم لا؟

أمّا المقام الأوّل فنقول: يمكن أن يكون مرادهم أنّه بعد فرض لزوم اعتبار الوجود في متعلّق الطلب فهل الوجود المعتبر هو وجود الطبيعه أو وجود الفرد، و يمكن أن يكون مرادهم أنّه بعد فرض اعتبار الوجود هل المعتبر أشخاص الوجودات الخاصّه أو المعنى الواحد الجامع بين الوجودات؟.

أمّا المقام الثاني فالحقّ عدم ابتناء مسأله جواز اجتماع الأمر والنهي و عدمه عليه؛ إذ يمكن القول بأنّ متعلّق الأحكام هو الطبائع بكلا المعنيين الذين

احتملنا فى مرادهم، و مع ذلك نمنع جواز اجتماع الأمر و النهى، إمّا لما ذكره صاحب الفصول قدّس سرّه من أنّ متعلّق الطلب إنّما يكون الوجودات الخاصّه لعدم جامع لها فى البين، و إمّا لأنّه على تقدير تعلّق الطلب بالجامع يلزم سرايته إليها لمكان الاتّحاد و العيّه.

و كذلك يمكن القول بتعلّق الطلب بالفرد بكلا الاحتمالين أيضا و الالتزام بجواز الاجتماع؛ لأنّ الفرد الموجود فى الخارج يمكن تعريته فى الذهن عن بعض الخصوصيات و مع ذلك لا يخرج عن كونه فردا، مثلا الصلاه فى الدار المغصوبه الموجوده بحركه واحده شخصيه لو لوحظت تلك الحركه الشخصيه من حيث إنّها مصداق للصلاه و جرّد النظر عن كونها واقعه فى الدار المغصوبه لم تخرج عن كونها حركه شخصيه، فللمجوّز بعد اختياره أنّ متعلّق التكليف هو الأفراد أن يقول: إنّ هذه الحركه من حيث كونها مصداقا للصلاه محبوبه و مأمور بها، و من حيث إنّها مصداق للغصب منهي عنها.

الأمر الثانى: أنّ الموجود الخارجى -من أى طبيعه كان- أمر وحدانى محدود بحدّ خاص، سواء قلنا بأصاله الوجود أم قلنا بأصاله الماهيه، غايه الأمر أنّه على الأوّل يكون الثانى منتزعا، و على الثانى يكون الأوّل منتزعا، نعم يمكن أن ينحلّ فى الذهن إلى ماهيه و وجود، و إضافه الوجود إلى الماهيه.

فحينئذ لو قلنا بأنّ الوحده فى الخارج مانعه عن اجتماع الأمر و النهى فاللازم أن نقول بالامتناع، سواء قلنا بأصاله الوجود أو الماهيه، و لو قلنا بعدم كونه مانعا و يكفى تعدّد المتعلّق فى الذهن فاللازم القول بالجواز سواء قلنا أيضا بأصاله الوجود أو الماهيه.

الأمر الثالث: أنّ الظاهر من العنوان الذى يجعلونه محلا للنزاع أنّ الخلاف فى جواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه، و غير خفى أنّه غير قابل للنزاع؛ إذ من البديهيات كون التضاد بين الأحكام و ملاكاتها إنّما النزاع فى أنّه هل يلزم على القول ببقاء إطلاق دليل وجوب الصلاه مثلا بحاله، و كذا إطلاق دليل الغصب فى مورد

اجتماعهما اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد حتى يجب عقلا تقييد أحدهما بغير مورد الآخر، أو لا يلزم، بل يمكن أن يتعقل للأمر محلّ وللنهي محلّ آخر ولو اجتماعا في مصداق واحد؟ فهذا النزاع في الحقيقة راجع إلى الصغرى نظير النزاع في حجته المفاهيم.

الأمر الرابع: لا- إشكال في خروج المتبانيين عن محلّ النزاع بمعنى عدم الإشكال في إمكان أن يتعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر إلا- على تقدير التلازم بينهما في الوجود كما لا إشكال في خروج المتساويين في الصدق؛ لما عرفت من اعتبار وجود المندوحة، كما لا إشكال في دخول العامين من وجه في محلّ النزاع.

إنّما النزاع في أنّ العام المطلق والخاص أيضا يمكن أن يجري فيه النزاع المذكور أم لا؟ قال المحقّق القمي قدّس سرّه: إنّ العام المطلق خارج عن محلّ النزاع بل هو مورد للنزاع في النهي في العبادات.

واعترض عليه المحقّق الجليل صاحب الفصول قدّس سرّه بأنّه ليس بين العامين من وجه والمطلق من حيث هاتين الجهتين فرق، بل الملا-ك أنّه لو كان بين العنوان المأمور به والعنوان المنهى عنه مغايره يجري فيه النزاع، وإن كان بينهما عموم مطلق كالحيوان والضاحك، وإن اتّحد العنوانان وتغايرا ببعض القيود لم يجر النزاع فيهما وإن كان بينهما عموم من وجه نحو: صلّ الصبح ولا تصلّ في الأرض المغصوبه، هذا.

و يشكل بأنّه لو اكتفى المجوّز بتغاير المفهومين و وجود المندوحة فلا فرق بين أن يكون بينهما عموم من وجه أو مطلق، وأن يكون العنوان المأخوذ في النهي عين العنوان المأخوذ في الأمر مع زياده قيد من القيود أو غيره، ضروره كون المفاهيم متعدده في الذهن في الجميع، ولو لم يكتف بذلك فليس له لتجوز الاجتماع في العامين من وجه أيضا مجال، فاللازم على من يدعى الفرق بيان الفارق.

قال شيخنا المرتضى قدّس سرّه في التقريرات المنسوبة إليه بعد نقل كلام المحقّق القمي و صاحب الفصول قدّس الله روحهما ما هذا لفظه: أقول: إنّ ظاهر هذه الكلمات يعطى انحصار الفرق بين المسألتين في اختصاص إحداها بمورد دون

اختها، و ليس كذلك، بل التحقيق أنّ المسئول عنه في إحداهما غير مرتبط بالآخرى.

و توضيحه أنّ المسئول عنه في هذه المسألة هو إمكان اجتماع الطالبين فيما هو الجامع لتلك الماهية المطلوبه فعلها و الماهية المطلوبه تركها من غير فرق في ذلك بين موارد الأمر و النهي؛ فإنه كما يصحّ السؤال عن هذه القضية فيما إذا كان بين المتعلقين عموم من وجه، فكذا يصحّ فيما إذا كان عموم مطلق، سواء كان من قبيل قولك: صلّ و لا تصلّ في الدار المغصوبه أو لم يكن كذلك.

و المسئول عنه في المسألة الآتية هو أنّ النهي المتعلّق بشيء هل يستفاد منه أنّ ذلك الشيء ممّا لا يقع به الامتثال، حيث إنّ المستفاد من إطلاق الأمر حصول الامتثال بأيّ فرد كان، فالمطلوب فيها هو استعلام أنّ النهي المتعلّق بفرد من أفراد المأمور به هل يقتضى رفع ذلك الترخيص المستفاد من إطلاق الأمر أولاً؟ و لا ريب أنّ هذه القضية كما يصحّ الاستفسار عنها فيما إذا كان بين المتعلقين إطلاق و تقييد فكذلك يصحّ فيما إذا كان بينهما عموم من وجه كما إذا كان بينهما عموم مطلق، و بالجملة فالظاهر أنّ اختلاف المورد لا- يصير وجهها لاختلاف المسألتين كما زعموا، بل لا بدّ من اختلاف جهه الكلام، انتهى موضع الحاجه من كلامه قدّس سرّه.

أقول: و الحقّ أنّ العنوانين لو كانا بحيث اخذ أحدهما في الآخر و كان بينهما عموم مطلق أيضاً لا- يطرق فيهما هذا النزاع. و توضيحه أنّه: لا إشكال في تغاير المفاهيم بعضها مع الآخر في الذهن سواء كان بينهما عموم مطلق أم من وجه أو غيرهما، و سواء كان أحدهما مأخوذاً في الآخر أم لا، إلاّ أنّه لا يمكن أن يقال فيما إذا كان بين المفهومين عموم مطلق و كان أحدهما مشتقاً على الآخر أنّ المطلق يقتضى الأمر و المقيّد يقتضى النهي؛ لأنّ معنى اقتضاء الإطلاق شيئاً ليس إلاّ اقتضاء نفس الطبيعه؛ إذ لا يعقل الاقتضاء لصفه الإطلاق، و المقيّد ليس إلاّ نفس تلك الطبيعه منضمّه إلى بعض الاعتبارات، و لو اقتضى المقيّد شيئاً منافياً للمطلق لزم أن يقتضى نفس الطبيعه أمرين متنافيين.

و بعبارة اخرى: بعد العلم بأنَّ صفه الإطلاق لا يقتضى تعلق الحبّ بالطبيعه، فالمقتضى له نفسها، و هى متّحده فى عالم الذهن مع المقيد؛ لأنّها مقسم له و للمطلق، فلو اقتضى المقيد الكراهه لزم أن يكون المحبوب و المبعوض شيئاً واحداً حتى فى الذهن و هذا غير معقول، بخلاف مثل مفهوم الصلاه و الغضب مثلاً؛ لعدم الاتّحاد بينهما فى الذهن أصلاً.

الأمر الخامس: قد يترأى تهافت بين الكلمات حيث عنونوا مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى و مثلوا له بالعامين من وجه، و اختار جمع منهم الجواز و أنّه لا- تعارض بين الأمر و النهى فى مورد الاجتماع، و فى باب تعارض الأدلّه جعلوا أحد و جوه التعارض التعارض بالعموم من وجه، و جعلوا علاج التعارض بالأخذ بالأظهر إن كان فى البين و إلاّ التوقّف أو الرجوع إلى المرجّحات السنديّه على الخلاف. و كيف كان ما تمسّك أحد لدفع المنافاه بجواز اجتماع الأمر و النهى.

و الجواب أنّ النزاع فى مسألتنا هذه مبنى على إحراز وجود الجبهه و المناط فى كلا العنوانين و أنّ المناطين هل هما متكاسران عند العقل إذا اجتمع العنوانان فى مورد واحد كما يقوله المانع أم لا كما يقوله المجوّز؟ و لا إشكال فى أنّ الحاكم فى هذا المقام ليس إلاّ العقل، و باب تعارض الدليلين مبنى على وحده المناط و الملاك فى الواقع، و لكن لا يعلم أنّ الملاك الموجود فى البين هل هو ملاك الأمر أو النهى مثلاً، فلا بدّ من أن يستكشف ذلك من الشارع بواسطة الأظهرية إن كان أحد الدليلين أظهر، و إلاّ التوقّف أو الرجوع إلى المرجّحات السنديه حسب ما قرّر فى محلّه، نعم يبقى سؤال أنّ طريق استكشاف ما هو من قبيل الأوّل و ما هو من قبيل الثانى ما ذا؟ و هذا خارج عن المقام.

إذا عرفت ذلك فلنشرع فيما هو المقصود من ذكر حجج المجوّزين و المانعين.

فنقول و على الله التوكّل: أحسن ما قيل فى تقريب احتجاج المجوّزين هو أنّ المقتضى موجود و المانع مفقود، أمّا الأوّل: فلما عرفت من أنّ فرض الكلام ليس إلاّ فيما يكون المقتضى موجوداً، و أمّا الثانى: فلأنّ المانع ليس إلاّ ما تخيله الخصم من

لزوم اجتماع المتضادين من الحكيم و الحب و البغض و المصلحه و المفسده فى شىء واحد، و ليس كما زعمه.

و توضيحه يحتاج إلى مقدمه و هى أنّ الأعراض على ثلاثة أقسام:

منها: ما يكون عروضه و اتصاف المحلّ به فى الخارج كالحراره العارضه للنار و البروده العارضه للماء و أمثالهما من الأعراض القائمه بالمحالّ فى الخارج.

و منها: ما يكون عروضه فى الذهن و اتصاف المحلّ به فى الخارج كالبؤه و البؤه و الفوقيه و التحتيه و أمثالها.

و منها: ما يكون عروضه فى الذهن و اتصاف المحلّ به فيه أيضا كالكليه العارضه للإنسان، حيث إنّ الإنسان لا يصير متصفا بالكليه فى الخارج قطعا، فالعروض فى الذهن؛ لأنّ الكليه إنّما تنزع من الماهيه المتصوره فى الذهن، و اتصاف تلك الماهيه بها أيضا فيه؛ لأنها لا تقبل الكليه فى الخارج.

فنقول حينئذ: لا- إشكال فى أنّ عروض الطلب سواء كان أمرا أم نهيا لمتعلقه ليس من قبيل الأوّل، و إلاّ لزم أن لا يتعلّق إلاّ بعد وجود متعلقه، كما أنّ الحراره و البروده لا يتحقّقان إلاّ بعد تحقّق النار و الماء، فيلزم البعث على الفعل الحاصل و الزجر عنه و هو غير معقول، و لا من قبيل الثانى؛ لأنّ متعلّق الطلب إذا وجد فى الخارج مسقط للطلب و معدم له، و لا يعقل أن يتّصف فى الخارج بما هو يعدم بسببه، فانحصر الأمر فى الثالث، فيكون عروض الأمر و النهى لمتعلقاتهما كعروض الكليه للماهيات.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ طبيعه الصلاه و الغصب و إن كانتا موجودتين بوجود واحد و هو الحركه الشخصيه المتحقّقه فى الدار المغصوبه، إلاّ- أنّه ليس متعلّق الأمر و النهى بالطبائع الموجوده فى الخارج، لما عرفت من لزوم تحصيل الحاصل، بل هى بوجوداتها الذهنيه، و لا شكّ أنّ طبيعه الصلاه فى الذهن غير طبيعه الغصب كذلك، فلا يلزم من وجود الأمر و النهى حينئذ اجتماعهما فى محلّ واحد.

فإن قلت: لا معنى لتعلّق الطلب بالطبائع الموجوده فى الذهن؛ لأنها إن قيدت بما

هى فى ذهن الأمر فلا يتمكّن المكلف من الامتثال، وإن قيّدت بما هى فى ذهن المأمور لزم حصول الامتثال بتصوّرها فى الذهن ولا يجب إيجادها فى الخارج، وهو معلوم البطلان.

قلت: نظير هذا الإشكال يجرى فى عروض الكلّيه للماهيات؛ لأنّ بعد ما فرضنا أنّ الماهيه الخارجيه لا تقبل أن تتّصف بالكلّيه ولا هى من حيث هى؛ لأنّها ليست إلّا هى، فينحصر معروض الكلّيه فى الماهيه الموجوده فى الذهن، فيتوجّه الإشكال بأنّه كيف يمكن أن يتّصف بالكلّيه مع أنّها جزئيه من الجزئيات ولا يكاد أن ينطبق على الأفراد الخارجيه ضروره اعتبار الاتحاد فى الحمل ولا اتّحاد بين الماهيه المقيده بالوجود الذهني و بين الأفراد الخارجيه.

و حلّ هذا الإشكال فى كلا المقامين أنّ بعد ما فرضنا أنّ الماهيه من حيث هى مع قطع النظر عن اعتبار الوجود ليست إلّا هى و لا تتّصف بالكلّيه و الجزئيه و لا بشيء من الأشياء، فلا بدّ من القول بأنّ اتّصافها بوصف من الأوصاف يتوقّف على الوجود، و ذلك الوجود قد يكون وجودا خارجيا كما فى اتّصاف الماء و النار بالحراره و البروده، و قد يكون وجودا ذهنيا، لكن لا من حيث ملاحظه كونه كذلك بل من حيث كونه حاكيا عن الخارج، مثلا ماهيه الإنسان يلاحظ فى الذهن و يعتبر لها وجود مجرد عن الخصوصيات حاك عن الخارج فيحكم عليها بالكلّيه، فمورد الكلّيه فى نفس الأمر ليس إلّا الماهيه المأخوذه فى الذهن، لكن لا بملاحظه كونها كذلك بل باعتبار حكايتها عن الخارج.

فنقول: موضوع الكلّيه و موضوع التكليف المتعلّقه بالطباع واحد بمعنى أنّ الطبيعه بالاعتبار الذى صارت موردا لعروض وصف الكلّيه يكون موضوعا للتكليف من دون تفاوت أصلا.

فإن قلت: سلّمنا ذلك كلّه لكن مقتضى كون الوجود حاكيا عن الخارج بلحاظ المعتبر أن يحكم باتّحاده مع الوجودات الخارجيه، فاللازم من تعلق إرادته بهذا الوجود السعى تعلقها أيضا بالوجودات، لمكان الاتحاد الذى يحكم به اللاحظ.

قلت:الحكم باتّحاد الوجود السعى مع الوجودات الخاصّه فى الخارج لا بدّ له من ملاحظه مغايره بين الموضوع و المحمول حتّى يجعل أحدهما موضوعا و الآخر محمولا،و لا ينافى ذلك الحكم بالاتّحاد؛لأنّه بنظر آخر.

و بعباره اخرى:للاحظ ملاحظتان،إحدهما تفصيليّة و الاخرى إجماليّة،فهو بالملا-حظه الاولى يرى المغايره بين الموضوع و المحمول؛و لذا يجعل أحدهما موضوعا و الآخر محمولا،و بالملاحظه الثانيه يرى الاتّحاد.

فحينئذ لو عرض المحمول شىء فى لحاظه التفصيلى فلا وجه لسريانه إلى الموضوع لمكان المغايره فى هذا اللحاظ،و بهذا اندفع الإشكال عن المقام و نظائره ممّا لم تسر الأوصاف القائمه بالطبيعه إلى أفرادها من قبيل الكليّه العارضه للإنسان مثلا،و كذا وصف التعدّد العارض لوجود الإنسان بما هو وجود الإنسان مع أنّ الفرد ليس بكلى و لا متعدّد،و كذا الملكيه العارضه للصاع الكلى الموجود فى الصيعان الموجوده فى الصبره،حيث حكموا بأنّ من اشترى صاعا من الصبره الموجوده يصير مالكا للصاع الكلى بين الصيعان،و الخصوصيّات ليس ملكا له،و فرّعوا على هذا أنّه لو تلف منها شىء فالتالف من مال البائع ما بقى مقدار ما اشترى المشتري،فافهم و اغتتم.

فإن قلت:كيف يمكن أن يكون هذا الوجود المجرد عن الخصوصيّات محبوبا أو مبغوضا و ليس له فى الخارج عين و لا أثر؛لأنّ ما فى الخارج ليس إلّا- الوجودات الخاصّه،و لا- شبهه فى أنّ المحبوب و المبغوض لا- يمكن أن يكون إلّا- من الامور الخارجيه؛لأنّ تعلق الحبّ و البغض بشىء ليس إلّا من جهه اشتماله على آثار توجب ملائمته طبع الأمر له أو منافرتة عنه،و ليس فى الخارج إلّا الوجودات الخاصه المبائنه بعضها مع بعض.

قلت:إن أردت من عدم كون الوجود الجامع فى الخارج عدمه مع وصف كونه جامعا و متّحدا مع كثيرين فهو حقّ لا- شبهه فيه؛لأنّ الشىء مع وصف كونه جامعا لا يتحقّق إلّا فى الذهن،و إن أردت عدمه فى الخارج فهو ممنوع؛بداهه أنّ

العقل بعد ملاحظه الوجودات الشخصيه التي يحويها طبيعه واحده يجد حقيقه واحده في تمام تلك الوجودات.

و اقوى ما يدل على ذلك الوجدان؛فإننا نرى من أنفسنا تعلق الحب بشرب الماء مثلا من دون مدخلية الخصوصيات الخارجيه في ذلك،و لو لم يكن تلك الحقيقه في الخارج لما أمكن تعلق الحب بها،و الذي يدل على تحقق صرف الوجود في الخارج ملاحظه وحده الأثر من أفراد الطبيعه الواحده،و لو لم يكن ذلك الأثر الواحد من المؤثر الواحد لزم تأثر الواحد من المتعدد و هذا محال عقلا.

فإن قلت:ما ذكرت إنما يتم في الماهيات المتأصليه التي لها حظ من الوجود في الخارج كالإنسان و نحوه،و أميا ما كان من العناوين المنتزعه من الوجودات الخارجيه كالصلاه و الغضب فلا يصح فيه ذلك؛لأن هذه العناوين ليس لها وجود في الخارج حتى يجرد من الخصوصيات و يجعل موردا للتكاليف،بل اللازم في أمثالها هو القول بأن مورد التكاليف الوجود الخارجى الذي يكون منشأ لانتزاع تلك المفاهيم و لا ريب في وحده الوجود الخارجى الذي يكون منشأ لانتزاع.

و بعبارة اخرى:تعدد العناوين مفهوما لا يجدى لعدم الحقيقه لها إلا فى العقل،و ما يكون موردا للزجر و البعث ليس إلا الوجود الخارجى الذى ينتزع منه هذه العناوين و لا شبهه فى وحدته.

قلت:بعد ما حققنا تحقق صرف الوجود فى الخارج لا مجال لهذه الشبهه؛لأن العناوين المنتزعه لا ينتزع إلا من صرف الوجود من دون ملاحظه الخصوصيات، مثلا مفهوم «ضارب»منتزع من ملاحظه حقيقه وجود الإنسان و أتصافه بحقيقه وجود المبدأ من دون دخل لخصوصيات أفراد الإنسان أو كفيات الضرب فى ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول:مفهوم الغضب ينتزع من حقيقه التصرف فى ملك الغير من دون مدخلية خصوصيات التصرف من كونه من الأفعال الصلاتيه أو غيرها فى ذلك،و مفهوم الصلاه ينتزع من الحركات و الأقوال الخاصه مع ملاحظه أتصافها ببعض الشرائط من دون مدخلية خصوصيه وقوعها فى محل خاص،و قد عرفت ممّا

قرّنا سابقا قابليته ورود الأمر و النهى على الحقيقتين المتعدّتين بملا-حظه الوجود الذهني المتحدّتين بملا-حظه الوجود الخارجي، و هنا نقول: إنّ المفاهيم الانتزاعيّة و إن كان حقيقه البعث و الزجر المتعلّق بها ظاهرا راجعا إلى ما يكون منشأ لانتزاعها، لكن لَمّا كان فيما نحن فيه منشأ انتزاع الصلاه و الغضب متعدّدا لا بأس بورود الأمر و النهى و تعلقهما بما هو منشأ لانتزاعهما، هذا غايه الكلام فى المقام و عليك بالتأمّل التام فإنّه من مزالّ الأقدام.

و ينبغى التنبيه على امور:

الأوّل: لا- إشكال فى أنّ من توسّط أرضا مغضوبه لا مناص له من الغضب بمقدار زمن الخروج بأسرع وجه يتمكّن منه؛ لأنّ فى غيره يتحقّق منه هذا المقدار مع الزائد، و فيه يتحقّق منه هذا المقدار ليس إلّا، و هذا ممّا لا شبهه فيه. إنّما الإشكال فى أنّ الخروج من تلك الدار ما حكمه؟ و المنقول فيه أقوال:

أحدها: أنّه مأمور به و منهى عنه، و هذا القول محكى عن أبى هاشم و اختاره الفاضل القمى قدّس سرّه و نسبه إلى أكثر أفاضل المتأخّرين و ظاهر الفقهاء، و صحّته يبتنى على أمرين:

أحدهما كفايه تعدّد الجبهه فى تحقّق الأمر و النهى مع كونهما متّحدتين فى الوجود الخارجى، و الثانى جواز التكليف فعلا بأمر غير مقدور إذا كان منشأ عدم القدره سوء اختيار المكلف، و الأمر الأوّل قد فرغنا عنه و اخترنا صحّته، و لكنّ الثانى فى غايه المنع؛ بداهه قبح التكليف بما لا يقدر عليه؛ لكونه لغوا و عبثا.

و أمّا ما يقال من أنّ الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافى الاختيار فهو فى قبال استدلال الأشاعره للقول بأنّ الأفعال غير اختياريه بأنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد فكلّ ما تحققت علته يجب وجوده، و كلّ ما لم يتحقّق علته يستحيل وجوده، و حاصل الجواب أنّ ما صار واجبا بسبب اختيار المكلف و كذا ما صار ممتنعا به لا يخرج عن كونه اختياريّا له، فيصحّ عليه العقاب، لا أنّ المراد أنّه بعد ارتفاع القدره يصحّ تكليفه بغير المقدور فعلا.

القول الثاني: أنه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه كما اختاره صاحب الفصول قدس سره.

القول الثالث: أنه مأمور به بدون ذلك.

و الحق أن يقال: إن بنينا على كون الخروج مقدّمه لترك الغضب الزائد فالأقوى هو القول الثاني، سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى أم لم نقل به، وإن لم نقل بمقدّميه الخروج بل قلنا بصرف الملازمه بين ترك الغضب الزائد و الخروج - كما هو الحق و قد مرّ برهانه في مبحث الضدّ - فالأقوى أنه ليس مأمورا به و لا منهيا عنه فعلا و لكن يجرى عليه حكم المعصية.

لنا على الأوّل أن قبل الدخول ليس للخروج عنوان المقدّميه؛ ضروره إمكان ترك الغضب بأبحاثه و لا يتوقف ترك شيء منه على الخروج، فيتعلّق النهى بجميع مراتب الغضب من الدخول في الأرض المغصوبه و البقاء و الخروج؛ لكونه قادرا على جميعها، و لكنّه بعد الدخول فيها يضطرّ إلى ارتكاب الغضب مقدار الخروج فيسقط النهى عنه بهذا المقدار؛ لكونه غير قادر فعلا على تركه و التكليف الفعلي قبيح بالنسبه إليه و هذا واضح،

و لكنّه يعاقب عليه لكونه وقع هذا الغضب بسوء اختياره، و لما يتوقف عليه بعد الدخول ترك الغضب الزائد كما هو المفروض و هذا الترك واجب بالفرض لكونه قادرا عليه، فيتعلّق به الوجوب بحكم العقل الحاكم بالملازمه بين وجوب ذي المقدّمه و وجوب مقدّمته، فالخروج من الدار المغصوبه منهي عنه قبل الدخول و لذا يعاقب عليه، و مأمور به بعد الدخول لكونه بعده مقدّمه للواجب المنجز الفعلي.

فإن قلت: ما ذكرت إنّما يناسب القول بكفايه تعدّد الجبهه في الأمر و النهى، و أمّا على القول بعدمها فلا يصح؛ لأنّ هذا الموجود الشخصى أعنى: الحركة الخروجه مبعوض فعلا و إن سقط عنها النهى لمكان الاضطرار، و كما أنّ الأمر و النهى لا يجتمعان في محلّ واحد كذلك الحبّ و البغض الفعليان؛ ضروره كونهما متضادّين كالأمر و النهى.

قلت: اجتماع البغض الذاتى مع الحبّ الفعلى ممّا لا- ينكر، ألا- ترى أنّه لو غرقت بنتك أو زوجتك و لم تقدر على إنقاذهما ترضى بأن ينقذهما الأجنبى و تريد هذا الفعل منه مع كمال كراهتك إيّاه لذاته.

فإن قلت: الكراهه فى المثال الذى ذكرته ليست فعليه بخلاف المقام؛ فإنّ المفروض فعليتها فلا تجتمع مع الإراده.

قلت: ليت شعرى ما المراد بكون الكراهه ذاتيه فى المثال و فعلية فى المقام، فإن أراد أنّ الشخص المفروض فى المثال لا يشقّ عليه هذا الفعل الصادر من الأجنبى، بل حاله حال الصورة التى يصدر هذا الفعل من نفسه، بخلاف المقام فإنّ الفعل يقع مبعوضا للأمر، فالوجدان شاهد على خلافه و لا- أظنّ أحدا تخيله، و إن أراد به أنّ الفعل و إن كان يقع فى المثال مبعوضا و مكروها للشخص المفروض، إلاّ- أنّ هذا البغض لا- أثر له، بمعنى أنّه لا- يحدث فى نفس الشخص المفروض إرادته ترك الفعل المذكور؛ لأنّ تركه ينجزّ إلى هلاك النفس و من هذه الجهه هذا البغض المفروض لا- ينافى إرادته الفعل فهو صحيح، و لكنّه يجرى بعينه فى المقام؛ فإنّ الحركة الخروجه و إن كانت مبعوضه حين الوقوع، و لكن هذا البغض لمّا لم يكن منشأ للأثر و موجبا لزجر الأمر عنها فلا ينافى إرادته فعلها؛ لكونه فعلا مقدّمه للواجب الفعلى.

و محصل ما ذكرنا فى المقام أنّ القائل بامتناع اجتماع الأمر و النهى إنّما يقول بامتناع اجتماعهما و اجتماع ملاكيهما إذا كان كلّ واحد من الملاكين منشأ للأثر و موجبا لإحداث الإراده فى النفس، و أمّا إذا سقط جهه النهى عن الأثر كما هو المفروض فلا يعقل أن يتخيّل أنّ الجهه الساقطه عن الأثر تراحم الجهه الموجوده المؤثره فى الأمر، مثلا- لو فرضنا أنّ المولى نهى عبده عن مطلق الكون فى المكان الفلانى فأوقع نفسه فى ذلك المكان بسوء اختياره ثمّ لم يمكنه الخروج من ذلك المكان أبدا، فلا شكّ فى أنّ الأكوان الصادره من العبد كلّها تقع مبعوضه للمولى و يستحقّ عليها العقاب و إن سقط عنها النهى لعدم تمكن العبد من الترك فعلا.

ثمّ إنّّه لو فرضنا أنّ خياطه الثوب مطلوب للمولى من حيث هو فهل تجد من

نفسك أن تقول: لا- يمكن للمولى أن يأمره بخياطة الثوب في ذلك المكان لأنّ أنحاء التصرفات و الأكوان المتحقّقه في ذلك المكان مبعوض للمولى و منها الخياطة فلا يمكن أن يتعلّق إرادته بما يبغضه؟ و هل ترضى أن تقول: إنّ المولى بعد عدم وصوله إلى الغرض الذى كان له فى ترك الكون فى ذلك المكان يرفع يده من الغرض الآخر من دون وجود مزاحم أصلا؟ و هل يرضى أحد أن يقول: إنّ فى المثال لمذكور يكون أنحاء التصرفات فى نظر المولى على حدّ سواء؟ و بالجمله: أظنّ أنّ هذا بمكان من الوضوح بحيث لا ينبغى أن يشتهه على أحد و إن صدر خلافه عن بعض أساتيد العصر قدّس سرّه فلا تغفل.

و الحاصل أنّ جهه النهى إنّما تراحم جهه الأمر إذا أمكن المكلف بعث المكلف إلى ترك الفعل، و أمّا إذا لم يمكنه ذلك لكون الفعل صادرا قهرا عن غير اختيار المكلف فلو وجدت فيه جهه الأمر و لم يأمر به لزم رفع اليد عن مطلوبه و غرضه من دون جهه و مزاحم. هذا إذا اخترنا أوّل شقّي التردد و هو كون الخروج مقدّمه لترك الغضب الزائد.

و أمّا على ثانيهما فعدم كون الخروج موردا للحكم الشرعى واضح؛ لعدم كونه مقدّمه للواجب حتّى يصير واجبا كما هو المفروض و عدم قدره المكلف على ترك الغضب بمقدار الخروج حتى يصير حراما.

و لكن لو طبق تلك الحركة الخروجيه مع عباده كما أن يصلّى فى تلك الحاله نافله بحيث لا يستلزم عصيانا زائدا على مقدار المضطرّ إليه أو يصلّى المكتوبه كذلك فى ضيق الوقت كانت تلك العباده صحيحه؛ لما ذكرنا من الوجه و هو عدم قابليته الجبهه الغير المؤثره فى نفس المرید للمزاحمه مع الجبهه المؤثره.

فصل فى جواز اجتماع الامر و النهى و عدمه

اشاره

فى جواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه، و قبل الخوض ينبغى رسم امور:

الامر الاول فى محلّ النزاع

الأوّل: أنّ محلّ النزاع ما إذا اجتمع طبيعتان إحداهما مأمور بها و الاخرى

منهى عنها فى موضوع واحد و إن كان هذا الموضوع كلياً صادقاً على الكثيرين كالصلاه فى الدار المغصوبه، فيقع النزاع فى أنه لا بدّ من تقييد أحد الأمر و النهى فرارا من التالى الفاسد الذى يلزم من ابقائهما و هو اجتماع الأمر و النهى الذين هما ضدّان فى محلّ واحد و هو الوجود الخارجى، أو هما باقيا و التالى المذكور غير لازم؛ لأنّ متعلّق الأمر و النهى ليس هو الوجود الخارجى بل هو الطبيعتان و هما متغايرتان، فالنزاع فى الحقيقة صغرى بمعنى أنه بعد الاتفاق على أنّ الأمر و النهى ضدّان - و الضدّان لا يجتمعان فى محلّ واحد فهما أيضا لا يجتمعان فى محلّ واحد- وقع النزاع فى أنّ بقاء الأمر و النهى فى الوجود الواحد الذى يكون مجمعا لعنوانين هل هو اجتماع لهما فى محلّ واحد أو ليس به، و التقييد بالواحد يكون لإخراج ما إذا لم يتحدّ الطبيعتان وجودا و إن اتحدتا مفهوما كالسجود لله و السجود للصنم، لا لإخراج الواحد الجنىسى أو النوعى كالصلاه فى الدار المغصوبه.

الامر الثانى فى الفرق بين هذا النزاع و النزاع فى النهى فى العبادات

الثانى: أنّ المحقّق القمى قدّس سرّه جعل الفرق بين هذا النزاع و النزاع فى النهى فى العبادات بأنّ موضوع هذا النزاع ما إذا كان بين الطبيعتين عموم من وجه كصل و لا- تغصب؛ و موضوع النزاع الآخر ما إذا كان بينهما عموم مطلق ك«صلّ و لا تصلّ فى الحمّام».

ورده صاحب الفصول قدّس سرّه و جعل الفرق بأنّه إن لم يؤخذ مفهوم إحدى الطبيعتين فى مفهوم الاخرى بل كان بين مفهوميهما التغاير الكلى فهذا موضوع لهذا النزاع و إن كان بينهما عموم مطلق كالأمر بالحركه و النهى عن التدانى إلى موضع مخصوص.

و إن اخذ مفهوم إحداهما فى مفهوم الاخرى و كان التغاير بينهما بمجرد الإطلاق و التقييد بأنّ تعلّق الأمر بالمطلق و النهى بالمقيّد فهذا موضوع للنزاع الآتى.

وردهما الشيخ المرتضى قدّس سرّه فى التقريرات و المحقّق الخراسانى فى الكفايه بأنّ مجرد الاختلاف الموردى لا يوجب عقد مسألين، بل لا بدّ من اختلافهما فى جهه البحث، فالجهه المبحوث عنها هنا هى أنّ تعدّد الوجه و العنوان فى شىء واحد هل

يوجب تعدّد متعلّق الأمر و النهى أولاً؟ و هناك أنّ النهى المتعلّق بالعبادة أو المعامله هل يوجب الفساد أولاً؟ نعم لو قيل بالامتناع هنا و ترجيح جانب النهى كان مثل الصلاه فى الدار المغصوبه موضوعاً للنزاع الآتى.

و أنت خبير بأنّه ليس غرض المحقّق القمى و صاحب الفصول قدّس سرّهما بيان انحصار الفرق فى المورد حتى يرد عليهما ما أورده المحقّقان الجليلان قدّس سرّهما، بل الغرض -بعد الفراغ عن تعدّد جهه البحث فى المسألتين و كونهما صنفين من الكلام غير مرتبطين و وضوح ذلك بحيث لا- يحتاج إلى البيان-هو التنبيه على أنّ كلاً- من النزاعين غير جار فى جميع الموارد بل فى مورد خاص، غايه الأمر اختلافاً فى تعيين هذا المورد.

و الحقّ أنّ المعيار فى تعيينه هو ما ذكره صاحب الفصول و أنّه إن لم يكن بين المفهومين تغاير كلّى، بل كان أحدهما مأخوذاً فى الآخر مع كون النسبه بينهما عموماً مطلقاً، و بعبارته اخرى كانت الطبيعتان عامّاً و خاصّاً مفهوميّاً و مصداقياً فهما مجرى للنزاع الآتى، و لا مطرق لهذا النزاع فيهما، و إن لم يجتمع هذان القيّدان سواء وجد أحدهما أولاً فبالعكس.

و السرّ أنّ ملاك كلام المجوّز على ما يأتى هو أنّ الاتّحاد فى الوجود الخارجى لا يوجب وحده متعلّقى الأمر و النهى، بل يكفى فى تعدّدتهما تعدّد المفهومين؛ فإنّ مفروض الطلب عنده هو الوجود الذهنى التعلّقى، فلا جرم يكفى عنده فى تعدّد مورد الأمر و النهى التعدّد المفهومى الذهنى، و لا يضرّ الاتّحاد الوجودى الخارجى، و هذا لا يتمّ فى المطلق و المقيد المفهومى و المصداقى.

و قد يقال بأنّه كما أنّ طبيعتى الصلاه و الغصب متعدّدان مفهوماً فكذلك المطلق و المقيد؛ فإنّهما أيضاً مفهومان متميزان فى الذهن لكون كلّ منهما قسيماً للآخر فى الذهن، فملاك جواز الاجتماع أعنى: التعدّد الذهنى موجود فيهما.

و فيه: أنّهما و إن كانا متميزين ذهناً، إلاّ أنّ ما بسببه يتميّز المطلق عن المقيد و يصير قسيماً له هو عدم دخل شىء وجودى أو عدمى؛ فإنّ معنى التقييد دخل شىء

وجودا أو عدما، ومعنى الإطلاق عدم دخل شيء أصلا، فمعنى محبوبيته المطلق محبوبيته أصل طبيعه مع عدم مدخلية شيء آخر في المطلوب أصلا، لا أن يكون عدم مدخلية شيء آخر ضميمه للمطلوب؛ إذ لا معنى لذلك.

و بعبارة أخرى: محبوبيته وصف الإطلاق ليس إلا محبوبيته المقسم و لا شك في أنّ المقسم عين القسمين في الذهن، و حينئذ فلو تعلق المبعوضيه بالمقيد لزم تعلق الحبّ و البغض بشيء واحد ذهني؛ لا اتحاد المقيد مع المقسم في الذهن.

و هذا بخلاف ما إذا انتفى القيدان معا كالصلاه و الغضب؛ فإنه لا إشكال في كونهما مفهومين متميزين في الذهن.

و كذا لو انتفى أحدهما إمّا بكون النسبه عموما من وجه مع كون أحد المفهومين مأخوذا في الآخر كالصلاه الجهرية و الصلاه في الحمام؛ فإنّ الصلاه المقيده بوصف الجهرية بما هي كذلك مغايره في الذهن مع الصلاه المقيده بوصف كونها في الحمام بما هي كذلك.

و بالجملة فحالهما عند المجوّز حال السجود لله و السجود للصنم، فكما أنّ الأخيرين شيان في الخارج أحدهما مأمور به و الآخر منهي عنه و جامعهما و هو أصل السجده خال عن الحبّ و البغض، فكذا حال الأولين في الذهن.

و إمّا بكون التغاير الكلي بين المفهومين مع كون النسبه عموما مطلقا كالحركه و التدانن إلى موضع مخصوص، نعم يمكن فرض مبعوضيه المقيد بوجه لا- ينافي محبوبيته المطلق و ذلك بأن نفرض تعلق المبعوضيه بنفس الإضافه لا بالطبيعه المضافه، فتكون الصلاه في الحمام محبوبه باعتبار أصل الصلاه و مبعوضه باعتبار إيقاعها في الحمام مثل أن يكون الماء في الآنيه المخصوصه محبوبا باعتبار أصل الماء و مبعوضا باعتبار الكون في هذه الآنيه، و هذا لا ضير فيه إلاّ أنّه خارج عن محلّ الكلام؛ إذ الكلام فيما إذا كان النهي متعلّقا بالعباده.

الامر الثالث في أنّ هذه المسأله فقهيّه او اصوليه و كلاميه

الثالث: لا- وجه لكون هذه المسأله فقهيّه؛ فإنّ المسأله الفقهيّه ما يكون البحث فيه راجعا إلى الحكم الشرعي من التكليف أو الوضعي، و موضوعه فعل المكلف، و

هذا المعنى و إن كان موجودا فى بعض مسائل الاصول كما فى الاستصحاب بناء على حجتيه من باب التعبد و الأخبار، حيث إنّ البحث فيه راجع إلى أنّ إبقاء حاله السابقه الذى هو فعل المكلف واجب شرعا أولا، إلاّ أنّه غير موجود فى المقام؛ فإنّ المتنازع فيه هنا هو الإمكان و الامتناع العقليّان لا- الحكم الشرعى، و الموضوع هو الأمر و النهى لا- فعل المكلف، و مجرد ترتّب صحّه العباده و فسادها على نتيجة هذه المسأله لا يوجب إلاّ فقهيته المترتب لا المترتب عليه.

نعم يكون هذه المسأله اصوليه و كلاميه لتوجّه نظر الاصولى و المتكلم إليها و حصول غرضيهما بها،

أمّا الأوّل فلأنّ معيار المسائل الاصوليه هو القواعد الممهّده من العقل أو الشرع التى بعد الفراغ منها تكون نتيجتها مثمره لاستكشاف حال المكلف بالنسبه إلى الأحكام الأوّليه الواقعيه أعنى الثابته فى اللوح المحفوظ المتساوى فيها جميع المكلفين من العالم و الجاهل.

إمّا بأن توصل المكلف إليها علما مثل قاعده الحسن و القبح العقليين و ثبوت الملازمه العقليّه بين حكم العقل و حكم الشرع؛ فإنّه إذا حكم العقل بحسن شىء قطع بمقتضى الملازمه العقليّه بوجوبه واقعا عند الشرع و كذا مسأله الضدّ.

و إمّا بأن يفيد تنجزها فى حقّ المكلف مثل قاعده الاحتياط فى الشكّ فى أطراف العلم الإجمالى، فإنّه لإحراز الواقع و الاجتناب عمّا هو الواجب الاجتناب واقعا، فلو كان هذا الواحد واجب الاجتناب واقعا يصحّ من الشارع المؤاخذه على ترك اجتنابه، و كذا فى الشكّ البدوى قبل الفحص.

و إمّا بأن يفيد إسقاطها عن المكلف مثل قاعده البراءه فى الشكّ البدوى بعد الفحص؛ فإنّ التكليف المنفى بها لو كان ثابتا واقعا يقبح من المولى المؤاخذه على مخالفته.

و إمّا بأن يفيد تنجزها تاره و إسقاطها اخرى مثل قاعده الاستصحاب؛ فإنّه لو اجرى فى ثبوت التكليف و كان ثابتا واقعا كان منجزا، أو فى نفي التكليف و كان فى

الواقع ثابتا كان مسقطا، و مثل حجتيه خبر الواحد فإنه لو قام على وجوب شيء كان واجبا واقعا كان منجزا، و لو قام على جوازه كان مسقطا.

و ليس معيار الاصوليه وقوع نتيجة المسأله كبرى للدليل الحكم الشرعي؛ فإن قاعده «كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» فقهيه و مع ذلك يقع كبرى للدليل المذكور، مثلا يقال: البيع يضمن بصحيحه فكذا بفساده بمقتضى كل ما يضمن بصحيحه إلخ، فالفرق بين هذه القاعده و أمثالها من القواعد الفقهيه و بين القواعد الاصوليه أن الاولى لا يفيد لإثبات حكم آخر ما وراء نفسها، و الثانيه معطيه قانونا للمكلف بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه الأوليه كما عرفت، و بالجمله فمسألتنا هذه من القواعد العقليه الموصله إلى الحكم الواقعي علما كما هو واضح فتكون اصوليه.

و أما الثاني: فلأن معيار الكلاميه كون المسأله باحثه عن أحوال المبدأ و المعاد و الوسائط، و البحث في مسألتنا أيضا راجع إلى أنه هل يقبح من الحكيم تعالى الأمر و النهي بشيء واحد ذى وجهين بالاعتبارين أولا، فيكون بحثنا عن حال المبدأ.

و أما جعل هذه المسأله من المبادئ فى الاصول فلا وجه له من جهه إمكان أن يقال بكون كل ما ذكر فى الاصول من المطالب التى لم يتعرض لها فى علم آخر من المسائل لا المبادئ، و وجه ذلك أنه لا إشكال فى أن وصول المكلف إلى الحكم الشرعي بسبب الأدله يتوقف على مقدمات عديده كتعلم اللغه و الصرف و النحو إلى غير ذلك مما له دخل و لو بعيدا فى فهم الحكم من الدليل، فاللازم على الاصولى إدراج تمام ذلك فى الاصول لاشتراك الجميع فى الدخول فى غرضه من استكشاف حال المكلف بالنسبه إلى الواقعيات، غايه الأمر قد كفاه عن مثونه ذكر بعض ذلك بدويته فى علم آخر، و لهذا بعض المطالب التى لم ينقح فى الصرف أو النحو قد نقح فى هذا العلم مثل دلاله صيغه الأمر على الوجوب، و من هنا تبين أن جميع ما ذكر فى الاصول من المطالب لا يخلو من الدخول فى الغرض المذكور فيكون بجملتها من المسائل، نعم قد ذكر فى أثنائها بعض المطالب تطفلا.

الامر الرابع لا فرق فى جريان النزاع بين ثبوت الأمر و النهي...

الرابع: لا فرق فى جريان النزاع بين ثبوت الأمر و النهي بالدليل اللفظي و بين

ثبوتهما بالدليل اللبّي و هذا واضح، ثم إنّ محلّ النزاع هو ما إذا كان أحد العنوانين من حيث هو مشتقاً على مقتضى الوجوب من دون نقص، و الآخر من حيث هو مشتقاً على مقتضى الحرمة من دون نقص، فيقع النزاع في أنّ هذين الحكمين الحيثيين هل يمكن فعليتهما معاً أولاً، فالصلاة في الدار المغصوبه ليس حالها حال الصلاة بدون الطهاره حتى عند المانع.

ألا ترى أنّ الأولى صحيحه مع نسيان الغضب و الجهل به، و الثانيه باطله مع نسيان الطهاره أيضاً، و وجه ذلك أنّ المقتضى في الثانيه ناقص؛ لفقدها شرطاً شرعياً فلا يصحّ في حال من الأحوال، و في الأولى تامّ و المانع من مقرّبتيها مبعديّه العنوان المتّحد معها، فإذا زال مبعديّته بالنسيان أو الجهل كانت الصلاة مقرّبه.

و بالجمله فلا مانع من فعليّته من قبل نفس العنوان بما هي هي، بل المانع لو كان فإنّما هو منع العقل من اجتماع الفعليّتين لمكان التضاد، فإذا أثبتنا عدمه أيضاً كان ترتّب الأثر أعنى الوجوب الفعلي و الحرمة الفعليه على المقتضيين حينئذ بطريق القهريّه، فلا وجه للقول بالجواز عقلاً و الامتناع عرفاً؛ إذ لا معنى لمحكّميه العرف في هذا المطلب القهري.

الامر الخامس في عموم هذا النزاع للوجوب و الحرمة الغيريين

الخامس: لا- إشكال في عموم هذا النزاع للوجوب و الحرمة الغيريين كالتفسيين و كذا المختلفين؛ لأنّ التضاد بين المحبوبيّه و المبعوضيّه غير مختص بصوره كون كليهما نفسيّاً و هذا واضح، فلا مدخلية لقيده النفسيّه فيما هو ملاك كلام المانع أصلاً.

و أمّا التخييريّان فيمكن منع جريان النزاع فيهما و القول بجواز اجتماعهما في الشئ الواحد بوجه واحد فضلاً عن الواحد بوجهين، فالأوّل كما إذا قال المولى:

أكرم إمّا زيدا و إمّا عمروا و لا تكرم أحدهما، و كما إذا قال: أكرم إمّا زيدا و إمّا عمروا، لا تكرم إمّا عمروا و إمّا بكرا، فإنّ كلّ واحد من إكرام زيد و عمرو في المثال الأوّل و إكرام عمرو في المثال الثاني طرف للوجوب التخييري و للحرمة التخييريّه، و واضح أنّه بوجه واحد، و الثاني إذا أمر بالصلاه و الصوم تخييراً و نهى عن التصرف في دار زيد و التكلّم مع عمرو كذلك؛ فإنّ الصلاه في هذه الدار لها حيثيتان

يأحدهما طرف للوجوب التخييري و بالآخرى للحرمة التخييريّه.

و سرّ عدم الجريان مع مساعده الوجدان أنّ ملاك كلام المانع و هو التضادّ موجود في التعيينين غير موجود في التخييرين، فإنّ الأمر التعييني مقتضى لوجود المتعلّق و طارد لعدمه، و النهي التعييني مقتضى لعدمه طارد لوجوده.

و واضح أنّ هذين المعنيين ينافيان و لا- يجتمعان، و هذا بخلاف التخييرين؛ فإنّ الأمر التخييري ليس مقتضيا لوجود هذا الفرد الخاص طاردا لعدمه، لجواز عدمه مع البدل، و كذا النهي التخييري ليس مقتضيا لعدم هذا الخاص و طاردا لوجوده لجواز وجوده؛ مع البدل.

نعم الأوّل مقتضى بالنسبه إلى وجود أحد الفردين و طارد لعدم كليهما، و الثاني مقتضى لعدم أحدهما و طارد لوجود كليهما، و بعبارة اخرى مقتضى الأوّل عدم ترك كليهما و مقتضى الثاني عدم الجمع بينهما، و هذان يجتمعان و لا يتنافيان.

و قد يستشكل فيما إذا اشترك الأمر التخييري و النهي التخييري في فرد و اختصّ كلّ منهما بفرد كالمثال الثاني بأنّ الأمر التخييري له إطلاق بالنسبه إلى وجود الفرد الثالث الذي اختص به النهي التخييري و عدمه بمعنى ثبوته في كلتا الحالتين، و الحال أنّه في صورته وجود هذا الثالث يتعيّن الحرمة في الفرد المشترك تعيّنًا عرضيًا، و حينئذ يمتنع كونه محلا للوجوب التخييري؛ إذ معنى الأوّل المنع من الفعل مطلقا و معنى الثاني الترخيص فيه مع البدل.

و كذا النهي التخييري له إطلاق بالنسبه إلى وجود الفرد الثالث الذي اختصّ به الأمر التخييري و عدمه بمعنى ثبوته في كلا الحالتين، و الحال أنّه في صورته عدم هذا الفرد يتعيّن الوجوب في الفرد المشترك، و مع ذلك يمتنع كونه محلا للحرمة التخييريّه؛ إذ معنى الأوّل المنع من الترك مطلقا، و معنى الثاني الترخيص فيه مع البدل.

و وجه عدم جريان هذا الإشكال فيما إذا اشترك الأمر و النهي التخييريّان في كلا الفردين كالمثال الأوّل لزوم كون متعلّقات الأوامر و النواهي معزّاتا عن الوجود و العدم إطلاقا و تقييدا.

والجواب أن امتناع الإطلاق مشترك بين صورتين، فكما أنه ممتنع في الصورة الثانية لما ذكر، فكذا في الصورة الأولى، ووجهه أن من المسلم عدم إمكان الإطلاق عند عدم إمكان التقييد، والتقييد في هذه الصورة ممتنع؛ لأنه لو قيد الأمر التخييري بصورة عدم الفرد الثالث و النهى التخييري بصورة وجود الثالث الآخر لزم تقييد كل من الأمر و النهى بصورة انتفائه و سقوطه، مثلاً لو قيد الأمر بإكرام زيد أو عمرو بصورة عدم إكرام بكر، وكذا النهى عن إكرام عمرو أو بكر بصورة وجود إكرام زيد، لزم أن يتوجه في حال وجود إكرام زيد و عدم إكرام بكر أمر تخييري و نهى تخييري و الحال أنه في هذا الحال ليس في البين أمر تخييري و لا نهى تخييري كما هو واضح، فلا بد من أخذ متعلق هذا الأمر و هذا النهى مهمله بالنسبة إلى وجود الثالث و عدمه و عدم أخذ وجوده و لا عدمه فيه لا إطلاقاً و لا تقييداً، و بذلك يرتفع الإشكال.

الامر السادس في قيد المندوحه

السادس: قد استشكل في الكفايه على من اعتبر في العنوان قيد المندوحه بأن الكلام في المقام في وجود المانع و عدمه من جهه اجتماع الضدين مع قطع النظر عن وجوده و عدمه من الجهات الأخر، فقيد المندوحه لا ربط له بالمقام؛ إذ مرجع الكلام في المقام إلى استحاله نفس التكليف و فائده هذا القيد رفع الاستحاله من متعلقه.

أقول: لو جعل مصب النزاع أنه هل يكفي تعدد متعلق الأمر و النهى بالوجه و العنوان في رفع محذور اجتماعهما في محل واحد، أو لا بد في رفعه من تعددهما بالوجود الخارجى كان ما ذكره قدس سره حقاً، و أمّا لو جعل مصبّه أنه هل يجوز اجتماع الأمر و النهى و ورودهما في الوجود الواحد بوجهين أو لا يجوز و جعل كفايه تعدد الوجه عله للجواز، و لزوم تعدد الوجود عله لعدمه كما هو الواقع فلا ريب في أنه لا بد من أن يكون طرح النزاع بهذا الوجه في مورد عدم وجود المانع المسلم المانع عند الطرفين في البين؛ لوضوح عدم الوجه لطرحة في مورد ثبوت هذا المانع.

ثم هو منحصر في عدم ثبوت المندوحه، و ذلك لأن المفروض عدم المانع من غير جهه اجتماع الأمر و النهى، يعنى محل الكلام ما إذا كان المقتضى في نفس

العنوانين تأمياً و المانع المتصوّر من جهة اجتماعهما إمّا لزوم اجتماع الضدّين أو النقيضين أو التكليف بما لا يطاق، فعدم الجواز فى مورد عدم ثبوت المندوحه من قبل العنوان المأمور به مسلّم لا نزاع فيه، للزوم التكليف بما لا يطاق على تقدير الاجتماع، و فى مورد ثبوتها يكون محلاً للخلاف و النزاع على حسب الرأىين فى لزوم اجتماع الضدّين على تقدير الاجتماع و عدمه.

الامر السابع فى دفع توهمين

السابع: ربّما يتوهم ابتداء هذا النزاع على النزاع فى تعلق الطلب بالطبيعه أو بالفرد تاره بأنّه لو قلنا هناك بالتعلق بالفرد تعين هنا القول بالامتناع، و لو قلنا هناك بالتعلق بالطبيعه يمكن هنا القول بالجواز لتعدّد الطبائع، و بالامتناع لسرايه حكم الطبيعه إلى الفرد، و اخرى بأنّ كلّ واحد من القولين هنا يبتنى على واحد من القولين هناك، فالجواز على التعلق بالطبيعه، و الامتناع على التعلق بالفرد.

و الحقّ خطأ كلا- التوهمين، و توضيحه يحتاج إلى بيان مراد القائلين هناك فنقول: لا شكّ فى أنّ قيد الوجود و العدم كما أنّه يكون ملغى فى الطبيعه كذلك يكون ملغى فى الفرد؛ و لهذا قولنا: زيد موجود ليس ببيديّه، و قولنا: زيد معدوم ليس بتناقض، فكلّ من الطبيعه و الفرد على هذا يمكن لحاظه عارياً عن الوجود و العدم، و يمكن لحاظه باعتبار الوجود.

و حينئذ نقول: لو كان مراد القائلين هناك بالطبيعه و الفرد هما باللحاظ الأوّل فكلاهما خطأ؛ إذ هما بهذا اللحاظ ليسا إلاّ نفسيهما، فلا يقعان متعلّقين للطلب و لا لغيره من الأعراض.

و لو كان المراد هما باللحاظ الثانى فيكون مرجع النزاع إلى أنّ الوجود الذى لا بدّ من اعتباره فى متعلّق الطلب هل هو صرف الوجود الذى لا- يضاف إلاّ إلى الطبيعه، أو لا بدّ و أن يكون هو الوجودات الخاصّه المضافه إلى الأفراد، و العناوين المأخوذه فى الأدلّه اللفظيه إنّما احدث باعتبار الحكايه عنها لا باعتبار نفسها.

فحينئذ على تقدير القول هناك بالتعلق بالطبيعه كما يمكن القول هنا بالجواز، كما هو واضح، كذلك يمكن القول بالامتناع، و ذلك بأن يقال: إنّ الطلب و إن كان أوّلاً

و بالذات متعلّقا بالطبيعه إلاّ- أنّه بالأخـره يسرى إلى الفرد؛ لمكان الاتّحاد بينهما خارجا، فيكون المحلّ واحدا نظير الحراره، فإنّ موضوعها ليس إلاّ مطلق النار من دون مدخل للخصوصيات فيه، و مع ذلك يسرى منها إلى أفرادها، و لهذا صحّ أن يقال: إنّ هذه النار حارّه.

و كذا على تقدير القول هناك بالتعلّق بالفرد كما يمكن هنا القول بالامتناع كما هو واضح كذلك يمكن القول بالجواز، و ذلك لإمكان تعريه الفرد عن بعض الخصوصيات المتخصّص هو بها مع عدم خروجه بذلك عن فرديته، مثلا قد يشار في الذهن إلى الزيد بلحاظ أنّه زيد مع قطع النظر عن كونه ابن عمرو، و قد يشار إليه بلحاظ أنّه ابن عمرو مع قطع النظر عن كونه زيدا، و هو في كلا اللحاظين فرد، و كذا الحال فيما نحن فيه، فالحركه الخاصّه في الدار المغصوبه قد يلحظ بعنوان هذا الغصب مع قطع النظر عن حيث صلاتيته و قد يلحظ بعنوان هذه الصلاه مع قطع النظر عن جهه غصبيّته، و لا- شكّ في أنّ هذين اللحاظين متغايران في الذهن، و الفردية في كليهما مع ذلك محفوظه.

الامر الثامن في أنّ محلّ الكلام ما إذا كان ملاك المحبوبيه و المبعوضيه تماما

الثامن: قد مرّ أنّ محلّ الكلام ما إذا كان ملاك المحبوبيه في أحد العنوانين تماما بلا نقص و كذلك ملاك المبعوضيه في الآخر، أمّا غير هذه الصوره فليس محلا لهذا النزاع، هذا بحسب مقام الثبوت.

أمّا بحسب مقام الإثبات فنقول: لو كان الروايتان متعرضتين للحكم الحيثي، فإن علم أحمالا بأنّ أحد الملاكين ليس بموجود في مورد التصادق كما لو علم بعد ورود أكرم العلماء و لا تكرم الفساق بانتفاء أحد ملاكي الوجوب و الحرمة في العالم الفاسق كان من باب التكاذب و التعارض بين الروايتين فلا بدّ من العمل في مورد التصادق بأظهرهما دلالة لو كان، و إلاّ فمقتضى الاصول، و ليس من باب الاجتماع كما مرّ و هذا واضح.

و أمّا لو علم بوجود جميع الملاكين في مورد التصادق فعدم ملا-حظه الأظهرية و الظاهرية بين الروايتين ممّا لا كلام فيه، لعدم التعارض بينهما حتّى على القول

بالامتناع، وإنما الكلام في أنّ حكم العقل في مورد التصادق حينئذ على القول بالامتناع ما ذا؟

والحقّ أنّه مختلف بحسب الموارد، ففي مورد ثبوت المندوحة في أحد الملاكين بمعنى إمكان إحرازه في غير مورد التصادق يكون حكم العقل تقييد هذا الأحد بغير مورد التصادق و ترجيح الآخر فيه و إن كان الأول أقوى و أهمّ بمراتب من الثاني، و لا يوجب أقوائته ترجيحه و طرح الآخر؛ إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الغرضين و لو كان في غايه الضعف لأجل الآخر و لو كان في غايه القوّه بعد إمكان إحرازهما جميعاً.

مثلاً- لو فرضنا أنّ المطلوبيّته في الصلاه متعلّقه بصرف الوجود المتساوى فيه جميع الأمكنه من دون مدخليته لخصوصيّته مكان فيها، و لكنّ المبعوضيّته في الغصب مستوعبه لجميع الخصوصيّات و الأفراد و قلنا بامتناع الاجتماع، فاللازم بحكم العقل هو الحكم من الابتداء باختصاص المطلوبيّته بما سوى الصلاه الواقعه في الدار المغصوبه و كونها مبعوضه لو تمكّن المكلف من المكان المباح من دون حاجه إلى موازنه مصلحتها مع مفسده الغصب.

و لهذا لو كان المقدمه الغير المنحصره للواجب حراماً لم يقتض وجوب الواجب إلّا وجوب ما سواها من المقدمات المباحه، و في مورد عدم ثبوت المندوحة من أحد الجانبين، بمعنى عدم إمكان الجمع بين الغرضين بإحراز أحدهما في غير مورد التصادق و دوران الأمر بين إحراز هذا أو ذاك يكون حكم العقل ملاحظه مرجحات باب المزاحمه و ترجيح أقوى المتزاحمين.

و من هنا ظهر حكم ما إذا تكفّل الروايتان للحكم العقلي و علم وجود الملاكين في مورد التصادق فإنّ حكم العقل في هذه الصوره أيضاً هو التفصيل المذكور بعينه، و الفرق بينها و بين الصوره السابقه هو أنّ التعارض هناك منتف على القولين كما عرفت، و هنا منتف على القول بالجواز و ثابت على القول بالامتناع، و علامته ما ذكر من التفصيل لا ملاحظه الأظهرية و الظاهريه بين الروايتين، ففي صوره ثبوت

المندوحه ترجيح غير ذى المندوحه و إن كان ذوها أقوى و دليله أظهر،و فى صوره عدمها ترجيح أقوى الملاكين و إن كان دليل غيره أظهر.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ ما فى الكفايه من الحكم بالرجوع إلى مرجّحات باب المزاحمه و ترجيح أقوى المناطين عند إحراز الاقتضاء من كليهما فى المجمع بناء على القول بالامتناع غير صحيح بإطلاقه،و الصحيح هو التفصيل بين صورتى ثبوت المندوحه و عدمها و الحكم فى الاولى بتقييد ذى المندوحه و فى الثانيه بما ذكره سيّما مع كون محلّ الكلام فى هذا المبحث هو صورته ثبوتها.

الامر التاسع فى الاجزاء باثبات المجمع فى التوصليات و التعبديات

التاسع: لا إشكال فى حصول الاجزاء و الامتثال فى التوصليات باثبات المجمع حتّى على القول بالامتناع،لفرض حصول الملاك و المقتضى فيه،و أمّا التعبديات فكذا الكلام فيها على القول بالجواز،بمعنى أنّ الآتى بالمجمع صدر منه إطاعه و معصيه،و أمّا على القول بالامتناع فلا إشكال فى عدم حصول الاجزاء و الامتثال لو كان الفاعل عالما بموضوع الحرام و حكمه؛لوضوح عدم إمكان مقريّه الوجود المبيّده،و كذا لو كان جاهلا- بالحكم عن تقصير أو ناسيا بمقدّمه اختياريه أو شاكا فيه قبل الفحص،هذا على المختار على تقدير الامتناع من تقييد جانب الأمر و ترجيح جانب النهى،و أمّا على ما اختاره صاحب الكفايه من ترجيح أقوى المناطين فمع ترجيح جانب النهى يكون الحال كما على المختار،و مع ترجيح جانب الأمر يحصل الإطاعه بدون المعصيه فى جميع الأقسام.

بقى الكلام فيما إذا كان الفاعل معذورا سواء كان جاهلا بالموضوع أو بالحكم عن قصور،أو ناسيا له بمقدّمه غير اختياريه،أو شاكا فيه بعد الفحص.

فقول:يمكن القول بصحّه العباده و إجزائها فى هذا الفرض على القول بالامتناع أيضا،بحيث لو تبين الخلاف بعد العمل مثل ما إذا تبين بعد الصلاه كونها واقعه فى الدار المغصوبه لم يجب الإعاده و لا القضاء،و إتمام هذه الدعوى يكون بأحد من ثلاثه وجوه:

الأول:أنّه لا يعتبر فى العباده وجود الامر و لا قصده و لا داعيه،و إنّما المعتبر

فيها كون العمل بوجه يكون مقرباً لفاعله، وحينئذ فنقول: لا- إشكال في وجود الجبهه المحسّنه في المجمع بالفرض، و الجبهه المقبحه و إن كانت موجوده فيه أيضا إلا أنّها لا تؤثر في الفاعل شيئا، بمعنى أنّها لا تبغّده عن ساحه المولى و لا توجب انحطاط رتبته عنده؛ لعدم تنجزها بواسطه عدم المعلوميّه، فحينئذ يجب عقلا فيما إذا قصد الفاعل العنوان العبادى المتّحد معها بداعى الجبهه المحسّنه الموجوده فيه كالصلاّتيه أن يكون هذا العنوان مقرباً له.

و الحاصل أنّ النهى و التحريم و إن كان موجودا فعلا واقعا و الأمر قد زال بمزاحمته، إلا أنّ هذا التحريم قد انسلخ عنه الأثر و هو التبعّد و استحقاق العقوبه مع أىّ عنوان اتّحد متعلّقه، فلو كان العنوان المتّحد مع متعلّقه عباديا فلا مانع من أن يؤثر أثره من القرب و إن كان يزول تأثيره بالمزاحمه عند تأثير جهه التحريم.

الثانى: تصحيح الأمر فى حقّ المعذور، بدعوى أنّ الحكم الظاهرى يمكن اجتماعه مع الحكم الواقعى و إن قلنا بعدم إمكان اجتماع الحكمين المتضادّين فى عرض واحد، فالخمر يمكن أن يكون حراما فى الواقع و حلالا فى الظاهر؛ وذلك لما قرّر فى محلّه من عدم استحاله جعل الحكمين المتضادّين فى موضوع واحد إذا كان أحدهما فى طول الآخر؛ فإنّ الحكم الظاهرى مجعول فى موضوع الشاك فى الواقع، فهو متأخّر رتبه عن الشكّ فى الواقع، و الشكّ فيه متأخّر رتبه عن نفس الواقع، إلى آخر ما بيّن فى محلّه.

و حينئذ نقول: يمكن بناء على هذا جعل الحكم الترخيصى فى موضوع الشاك فى الغصب موضوعا أو حكما من دون منافاته للحرمة الواقعيّه؛ فإذا أمكن ذلك أمكن جعل الحكم الوجوبى فى هذا الموضوع أيضا، و ضدّيته للحرمة لا- يوجب الفرق؛ فإنّ الترخيص أيضا ضدّها؛ لوضوح تحقّق التضاد بين الأحكام الخمسه بأسرها، فهذا الوجوب و إن كان كالحكم الظاهرى مجعولا فى حقّ الشاكّ فى الواقع، إلا أنّه يفيد أثر الحكم الواقعى أعنى: أنّ موافقته موجب له لسقوط الإعادة و القضاء عن المكلف و لو مع تبيين الخلاف و الحرمة، و وجه ذلك وجود ملاك المحبوبيّه واقعا فى المأتى به

بالفرض، فتبين الخلاف فيه غير متصوّر و كذا في الأمر؛ فإنّه و إن كان متعلّقاً بموضوع الشاكّ إلاّ أنّه حكم واقعي في حقّه، و العلم بالواقع موجب الانتفاء موضوعه لا كاشف عن عدم مجعوليّته في حقّ الشاكّ واقعا.

و بالجمله، فتبين الخلاف غير متصوّر بالنسبه إلى عنوان الصلاه، نعم هو متصوّر بالنسبه إلى عنوان الغضب حيث يتبين كونه حراما واقعا، و من هنا ظهر وجه الفرق بين هذه الصلاه و الصلاه باستصحاب الطهاره بأنّ تبين الخلاف فيها ممكن بالنسبه إلى الملاك، حيث إنّ ملاك المجبوبيّه غير موجود في الصلاه بدون الطهاره و إن كان لا يمكن بالنسبه إلى الآخر كما هنا.

الثالث: تصحيح [الأمر] بضدّ الامتثال في حقّ المعذور بدعوى إمكان داعويّه الأمر المتعلّق بموضوع إلى موضوع آخر مثله، كما يمكن داعويه الأمر المتوجّه من المولى إلى عبده لغيره بغرض دفع العقوبه عنه؛ فإنّ العنوان المأمور به المتّحد مع العنوان المنهى عنه حاله عند عدم الاجتماع بلا فرق، غايه الأمر وجود المانع العقلي من الأمر به عند الاجتماع، و لهذا لو كان الأمر توصلينا كان الإتيان بالمجمع مجزيا بلا كلام، كما لو قال: خط لي هذا الثوب فخاطه في المكان المغصوب.

و بالجمله، وجه داعويّه الأمر إلى متعلّقه ليس إلاّ كونه مسقطا للأمر فإذا فرض كون موضوع آخر محصّي لا لغرض المولى يكون مسقطا للأمر أيضا؛ إذ لا وجه لبقاء الأمر مع سقوط الغرض، نعم قصد العبد أعنى قصد الأمر المتعلّق بسائر الأفراد لا يتمشى إلاّ في حقّ العالم بالحرمة، و أمّا الجاهل فالتمشى في حقّه قصد الأمر المتعلّق بالطبيعه، غايه الأمر أنّه يخيل سرايته إلى هذا الفرد فتبين خطائه.

الامر العاشر في دفع توهمين آخرين

العاشر: ربما يتوهم تاره ابتناء هذا النزاع على النزاع الواقع في المعقول في أصاله الماهيه أو الوجود، بمعنى أنّه لو قيل هناك بأصاله الماهيه فلا بدّ هنا من الالتزام بالجواز لتعدّد الماهيات، و لو قيل هناك بأصاله الوجود فلا بدّ هنا من الالتزام بالامتناع لوحده الوجود، و ذلك لأنّ الأصيل هو المنشأ للآثار، فلا بدّ أن يكون هو المتعلّق للطلب.

و اخرى ابتناؤه على النزاع فى تعدّد الجنس و الفصل و وحدتهما و الأوّل ملازم للجواز و الثانى للامتناع.

و الحقّ خطأ كلا التوهّمين

أمّا الأوّل فلأنّه لا ريب فى أنّ الشىء الواحد كما لا يعقل أن يكون له أزيد من وجود واحد كذلك لا يعقل أن يكون له أزيد من ماهيته واحده؛ فإنّ الماهية عبارة عن المقول فى جواب ما هو الذى هو سؤال عن حقيقة الشىء و نوعه، و من الواضح أنّه لا يمكن أن يكون للشىء الواحد إلّا نوع واحد.

نعم يصحّ حمل العناوين المتعدّده على موضوع واحد إلّا أنّه لا يمكن أن يكون كلّها ماهيات له، بل لا بدّ من كون كلّها أو ما سوى الواحد منها عرضيات.

و أمّا الثانى فلأنّ العناوين المجتمعين فى موضوع واحد لا دخل لهما بالجنس و الفصل، مثلاً الحركة الخاصّه فى الدار المغصوبه بأى كيفيه تكيفت و فى أى مكان تحقّقت لها جنس و فصل، و عنوان الصلاه عرضى قد انتزع من كيفياتها الخاصّه مع قصد القربه، و كذا عنوان الغصب عرضى قد انتزع من اضافتها إلى دار الغير.

إذا عرفت ذلك فلنشرع فى برهان كلّ من القولين، فنقول و على الله التوكّل:

أقوى ما احتجّ به للقول بالجواز هو أنّ المقتضى موجود و المانع مفقود، لا- نزاع فى وجود المقتضى لما عرفت من أنّ محلّ الكلام ما إذا كان ملاك كلّ من الأمر و النهى موجودا فى مورد التصادق، إنّما النزاع فى وجود المانع و هو لزوم اجتماع الضدّين من الأمر و النهى و مباديهما من الحبّ و البغض و المصلحه و المفسده فى شىء واحد و هو الوجود الخارجى و عدمه، و الحقّ عدمه.

و بيانه يحتاج إلى مقدّمه و هى: أنّ الأعراض على ما ذكره أهل المعقول منحصره فى ثلاثه أقسام:

الأوّل: ما يكون عروضه و اتصافه فى الخارج كحراره النار و بروده الماء.

و الثانى: ما يكون عروضه فى الذهن و اتصافه فى الخارج، و المراد بكون العروض فى الذهن عدم وجود ما يكون بحدائنه فى الخارج كالابوّه و البنوّه و الفوقيه

ص: ٢٠١

والتحتية؛ فإنها أمور انتزاعية متعلقة في الذهن و ليس شيء في الخارج يكون بحذائها، ولكن المتّصف بها هي الذوات الخارجيه بخلاف الحراره و نظائرها؛ فإن ما يكون بحذائها موجود في الخارج و المتّصف بها أيضا هو الذوات الخارجيه، و العرضي المتّحد من القسم الأول كالضارب يحمل على الذات بحمل ذو هو، فمعنى زيد ضارب زيد ذو الضرب، و العرضي المتّحد من القسم الثاني كالأب تسمى بالخارج المحمول.

و الثالث ما يكون عروضه و اتصافه في الذهن كالكليه؛ فإنها أمر يتعقل في الذهن و معروضه الطبايع الجامعه المتعلقه في الذهن أيضا لا الأمر الخارجى؛ فإنّ الخارجى لا يكون إلا جزئيا.

إذا تمهد هذا فنقول: لا إشكال في كون الإراده و الطلب من الأعراض، و لا في عدم كونه من القسم الأول؛ لأن وجود هذا القسم في الخارج فرع وجود المعروض فيكون متأخرا عنه رتبه، و لا يعقل في الطلب أن يكون وجوده متأخرا في الرتبه عن المعروض، للزوم طلب الحاصل و الزجر عنه و كلاهما محال، و لا في عدم كونه من القسم الثاني؛ إذ يعتبر في الاتصاف الخارجى لشيء بشيء عدم مناقضه الشيء الأول لوجود الشيء الثاني، و عدم كونه عله لعدمه؛ إذ لا يعقل اتصاف الشيء بما هو عله لعدمه، و لا شك في أن وجود موردى الأمر و النهى معدم لهما، فتعين كونه من القسم الثالث فيكون حال الطلب [حال] و وصف الكليه، فكما أن وصف الكليه يعرض على الطبايع في الذهن فكذا الطلب أيضا يعرض عليها في الذهن، لكن الطيبه من حيث هي لما لم يكن إلا هي فلا بد من لحاظ الوجود معها أيضا، فيكون متعلق الأمر طبيعه الصلاه باعتبار الوجود مثلا، و متعلق النهى طبيعته الغصب بهذا الاعتبار، و لا شك في أنهما شيان متميزان في الذهن و إن اتّحدا في الوجود الخارجى.

فإن قلت: على ما قررت من أن متعلق الطلب هو طبيعه المقيده بالوجود ذهنى فالمراد بالوجود ذهنى الذى هو القيد المقوم ما ذا؟ لا يعقل أن يكون المراد ذهن الأمر، و أما ذهن المأمور فلازمه كفايه التصور فى مقام الامثال و عدم لزوم

قلت: الجواب أولاً: بالنقض بالكلى الطبيعى فنقول: قد يلحظ الطبيعه فى الذهن معرّاتاً عن الوجود و العدم فيقال بأنّها ليس إلاّ هى، و قد يلحظ بلحاظ الوجود فيحكم بأنّها كلى، فالمراد بالطبيعه التى يحكم عليها بالكليه ما ذا؟ لا يعقل أن يكون المراد الطبيعه بوجودها الخارجى؛ إذا الخارجى ليس إلاّ جزئياً، و لا هى بوجودها الذهنى، إذ الوجود الذهنى أيضاً جزئى من الجزئيات و مابين للخارجيات فلا ينطبق عليها، و لا هى معرّاتاً عن الوجودين؛ فإنّها حينئذ لا يكون جزئياً و لا كلياً.

و ثانياً: بالحل و هو مشترك بين المقامين و هو: أنّ الوجود الذهنى تاره يعتبر بالمعنى الاسمى و هذا واضح، و اخرى بالمعنى الحرفى أى بأن يكون آله لرؤيه الخارج؛ فإنّ الذهن صفحه يرى بها الخارج و يحكى عنه، فالناظر بهذا النظر كأنّه يرى الخارج بنفسه، فالوجود الذى يوجد قيده للطبيعه فى كلا المقامين أى مقام عروض الكليه و مقام تعلق الطلب هو الوجود الذهنى الملحوظ باللحاظ الحاكى، فوجود الإنسان الملحوظ باللحاظ الحاكى يحكم بأنّه موجود فى زيد و عمرو و بكر، و هذا معنى كليه و إن كان لو لوحظ بما هو موجود فى الذهن كان جزئياً و باين الخارج، بل الملحوظ للاحظ آخر، بل لهذا اللاحظ بلحاظ آخر.

و كذلك وجود الصلاه الملحوظ فى الذهن باللحاظ المرآتى متعلق للطلب لا- بما هو ملحوظ فى الذهن، و حينئذ فلا جرم لا يحصل امتثاله إلاّ بالعمل الخارجى؛ إذ ملحوظ الأمر بهذا اللحاظ لا ينطبق إلاّ عليه، و عرض هذه الطبيعه و هو المطلوبيه لا يسرى إلى الفرد كما هو الحال فى وصف الكليه.

فإن قلت: إذا كان متعلق الطلب و جود الطبيعه الملحوظ باللحاظ الحاكى يجب أن يسرى المطلوبيه منها إلى الفرد لمكان العيئه؛ فإنّ اللاحظ بهذا اللحاظ يرى الطبيعه عين الأفراد فى الخارج.

قلت: الأجزاء التحليليه المتجزّاه عند العقل التى يحكم باتّحاد بعضها مع بعض فى الخارج كما فى كلّ واحد، و هى خصوصيات يجزئ العقل خصوصياته و يحكم

بأتّحادها فى الخارج لا يمكن الحكم بعيّته بعضها مع بعض إلّا بعد فرض التغير، فإنّه لا يعقل الحكم بأنّ هذا عين ذاك إلّا بعد فرض وجود هذا و ذاك فى البين، فلا- بدّ فى مقام الحمل من نظرين طوليين، تفصيلي و اجمالى، و ذلك بأن ينظر الطرفين أوّلا اثنين، ثمّ ينظرهما واحدا فى الخارج فيحكم باتّحادهما فيه.

و حينئذّ فما يعرض على أحد الطرفين فى النظرة الاولى أى النظر التفصيلي التحليلي لا يسرى إلى الآخر؛ لمكان التغير و البينونه بينهما فى هذا النظر، و ذلك مثل وصفى الموضوعيّة و المحموليّة اللاحقين لذاتى الموضوع و المحمول عند ملاحظه كلا منهما منفردا و منفصلا عن الآخر مقدّمه للحمل و الحكم بالاتّحاد.

و مثل الجنسيّة و الفصليّة العارضين لذاتى الجنس و الفصل عند تحليل العقل الشىء الخارجى بحسب الحقيقة بجزءين قبل الحكم باتّحادهما.

و مثل وصف الكليّة العارضه على صرف الوجود المضاف إلى أصل الطبيعه فى مقام تجزئه العقل بين الجهه الجامعه بين الأفراد و بين الخصوصيّات المتميّزه لها قبل الحكم بالاتّحاد.

و مثل وصف الكثره فى قولنا: الماء فى الدنيا كثير اللاحق بصرف وجود الماء فى لحاظ التجريد لا لأصل الطبيعه و لا للأفراد.

و حينئذّ فنقول: لا- إشكال فى أنّ الطالب يحلّل فى ذهنه الأ-جزاء التى لها دخل فى غرضه عن الأجزاء الآخر و يعلّق طلبه بماله الدخلى فى غرضه دون غيره، فيكون صرف الوجود بالنسبه إلى الخصوصيّات التى لا دخل لها فى الغرض معروضا للطلب فى عالم تخليته عن تلك الخصوصيّات، فلهذا لا يسرى الطلب منه إلى الأفراد.

و ممّا ذكرنا يتّضح وجه الحكم فى مسأله فرعيّه و هى أنّ بيع الصاع من الحنطه مثلا يتصوّر على وجهين، الأوّل: أنّ بيع الكلى فى الذمّه، و لازمه كون التلف من البائع قبل التعيّن، و الثانى: أنّ بيع صاعا من الصبره المشاهده و هو يتصوّر على ثلاثه وجوه:

الأوّل: أنّ يكون على وجه النكره بأن يكون المبيع إحدى الصيعان المشتمل

عليها الصبره و لازمه كون التالف مرددا بين كونه من مال البائع أو المشتري؛ فإن إحدى الصيعان التي هي المبيع كما يحتمل تطبيقه على الموجود كذلك يحتمل تطبيقه على التالف و ادعوا الإجماع على بطلان هذا القسم.

و الثانى: أن يكون على وجه الإشاعه و لازمه كون التلف بينهما بالنسبه.

و الثالث: أن يكون على وجه الكلى فى الخارج، و لازمه كون التلف من مال البائع ما بقى من الصبره مقدار صاع؛ فإن وجه هذا الأخير أن البائع قد باع الصاع الكلى من المشتري، غايه الأمر مقيدا بوجوده فى الخارج و هو مع هذا القيد و إن كان ملازما للاتحاد مع خصوصيته من الخصوصيات، إلا أنه فى عالم تجريده عن الخصوصيات وقع متعلقا للملكيه، فلا تسرى منه الملكيه إلى الخصوصيات بل هى باقيه على ملك البائع، و لهذا يكون تلفها من ماله ما بقى منها خصوصيته واحده؛ فإن تلف الكلى إنما يكون بتلف تمام خصوصياته و لا يصدق بتلف بعضها.

فإن قلت: إن المفاهيم المتعلقه لا واقعيه لها بل هى صرف إدراكات للعقل، و إنما الواقعيه للموجود الخارجى، و ما جعلته متعلقا للطلب أعنى: صرف وجود أصل الطبيعه، مجردا لمفهوم التعقلى، و متعلق للطلب لا بد و أن يكون منشئا للآثار، فلا محاله يكون مما له الواقعيه و هو الوجود الخارجى، و لا ريب فى كونه واحدا إلا بعد وقته فيعود المحذور.

قلت: إن أردت بعدم الواقعيه لصرف الوجود عدم وجوده فى الخارج بما هو عليه فى الذهن من وصف الجامعيه و التجرد عن الخصوصيات فهو مسلم، و إن أردت عدم وجوده من الأصل و لو بكيفيه اخرى مغايره لكيفيته فى الذهن فهو ممنوع بل هو موجود فى الخارج، غايه الأمر وصف اتحاده مع الأفراد و اندماجه فيها على خلاف ما هو عليه فى الذهن من وصف تجرده منها.

و الحاصل أن الطبيعى ليس مجرد المفهوم التعقلى، بل له حظ من الوجود الخارجى، فالوجود كما يضاف إلى الفرد أعنى: الخصوصيه المميزه كذلك يضاف إلى الطبيعى أيضا على الحقيقه، غايه الأمر أن الوجود المضاف إليهما وجود واحد.

و الدليل على وجود الطبيعي أنه لو توجه شبح من بعيد و تيقنا بأنه حيوان و شككنا فى أنه بغير أو فرس و كان بعيرا فى الواقع فلا ريب أن وصف المعلوميه مختص بحصه وجود الحيوان و المشكوكيه بحصه وجود البعير، و لا يسرى معلوميه الأول إلى الثانى و لا مشكوكيه الثانى إلى الأول، و لو لم يكن هاهنا شىء و واقعیه إلا وجود البعير لما كان لنا إلا شىء واحد مشكوك و لم يكن فى البين شىء تعلق به المعلوميه.

و أيضا من المعلوم بالوجدان أن الإنسان قد يصير طالبا لنفس الكلى الطبيعي من دون أن يسرى طلبه إلى الخصوصيات، كما فى طلب شرب الماء و كما فى طلب وجود الإنسان إذا كان لأجل الكراهه من الانفراد فى البيت، فلو لم يكن للطبيعى حظ من الوجود لما وقع متعلقا للطلب.

فثبت أنه يمكن أن يشير الأمر فى عالم اللحاظ إلى نفس الطبيعي و يوجه الطلب نحوه من دون لزوم الإشكال.

فإن قلت: ما ذكرت من جعل متعلق الطلب صرف الوجود إنما يتم فى الماهيات المتأصله، و أما العناوين المنتزعه فلا وجود لها فى الخارج حتى يمكن اعتبار صرف الوجود معها، و ذلك لأن موطنها هو الذهن، و الخارج إنما هو ظرف لمنشأ انتزاعها، فلا بد من صرف الأوامر و النواهي المتعلقه بتلك العناوين ظاهرا إلى الوجودات الخارجيه التى هى منشأ لانتزاعها، و جعل تلك العناوين إشاره إليها و حاكيه عنها، و حينئذ فيلزم المحذور من اجتماع الأمر و النهى فى الواحد.

قلت: نحن إذا تعقلنا صرف الوجود فى الماهيات المتأصله نتعقله بهتا فى جانب منشأ الانتزاع، مثلا عنوان الضارب و القاعد لا مدخل فى منشأ انتزاعهما إلا لذات ما و اتصافهما بحقيقه الضرب و القعود، من دون مدخله لخصوصيات الفاعل أو الفعل فيه.

فإذا جعلنا الأمر بالصلاه و النهى عن الغضب متعلقين بمنشأ انتزاعهما نقول: لا مدخل فى منشأ انتزاع الصلاه إلا لمطلق الحركه بالهيئه الخاصه المتلبسه بقصد القربه

من دون مدخلية للوقوع في دار الغير فيه، وكذا لا مدخل في منشأ انتزاع الغضب إلا لمطلق الحركة في دار الغير بدون رضاه من دون مدخلية للوقوع بالهيئة الخاصة و التلبس بتيه القربه فيه، فيتعقل هنا صرف وجود يكون منشأ لانتزاع الصلاه و هو متعلق للأمر، و صرف وجود آخر يكون منشأ لانتزاع الغضب و هو متعلق للنهي.

هذا خلاصه الكلام في حجه المجوز.

و منه يظهر فساد ما قيل في حجه المنع، و حاصله أن تعدد العنوان في محل النزاع لا يوجب تعدد المعنون، بل هو يتحد حقيقه و وجودا من غير فرق بين القول بأصاله الماهية أو الوجود.

و وجه فساده هو أن الطلب كما عرفت ليس من الأعراض الخارجيه كالبياض حتى يقال بأنه لا يمكن التكليف في عروضه بين حيثه دون اخرى لاندماج الحثيات و اتحادها في الخارج، بل هو من الأعراض التي يكون عروضها و اتصافها في الذهن، و التفكيك بين الحثيات في الذهن ممكن، فيقع الكلام حينئذ في أن لهذه الحثيات التحليليه العقلية واقعيه في الخارج أولا، و قد أثبتنا الواقعيه لها.

ثم إنه قد استدلل للجواز بوجه آخر، منها أنه لو امتنع اجتماع الوجوب و الحرمة في واحد بوجهين لما وقع نظيره، و قد وقع في الشرع كما في العبادات المكروهه كالصلاه في الحمام، و المستحبه كالفريضة في المسجد، و المباحه كالصلاه في البيت، و ذلك لأن الأحكام الخمسه متضاده بأسرها.

و يمكن الجواب عنه على القول بالامتناع بأن الحال في تلك الموارد مختلفه؛ لأن الحكم المخالف للأمر العبادي فيها إما أن يكون متعلقا بأمر خارج عن العباده متحد معها في الوجود أحيانا، كما في الصلاه في موضع التهمه؛ فإن النهي التنزيهي متعلق بالكون في الموضع المذكور المتحد مع الصلاه في الخارج أحيانا أو يكون متعلقا بنفسها، و هذا على قسمين:

إما أن يكون في البين مندوحه و ذلك بأن يكون الأمر العبادي متعلقا بصرف الوجود، أو لا يكون و ذلك بأن يتعلق الأمر العبادي بالوجود الساري الاستغراقي،

فالأوّل كما فى الصلاه فى الحمام، فإنّ الصلاه خارج الحّمّام بدل عن الصلاه فيه، و الثانى كما فى صوم يوم العاشوراء و النافله المبتدأه عند طلوع الشمس؛ فإنّ الاستحباب فيها متعلّق بالطبيعه باعتبار الوجود السارى، فيكون صوم كلّ يوم و نافله كلّ زمان مستحّين على الاستقلال لا بما هما فردان للطبيعه، فلا يقع صوم غير يوم العاشوراء بدلا عن صومه و نافله غير زمان الطلوع بدلا عن نافلته، بل هما مستحّبان مستقلان.

أمّا القسم الأوّل فلا إشكال فيه على القول بالجواز مطلقا، و أما على القول بالامتناع فينبغى التكلّم فى حكم اجتماع الوجوب مع الكراهه، و يظهر منه و ممّا تقدّم حكم غيره من باقى صور اجتماع حكّمين تكليفيين فى واحد بوجهين، فنقول على هذا القول هذه الصوره بعد اشتراكها مع الصوره السابقه فى بقاء الملاكين و عدم التراحم بين الجهتين أعنى: المصلحه الوجوبيّه و الحزازه هنا و فى عدم إمكان بقاء الأمر و النهى الفعليين بحالهما و عدم ورود التقييد على شىء منهما يفرق بينهما بلزوم تقييد الأمر هناك مع بقاء ملاكّه و هو المصلحه بحكم العقل، و لزوم تقييد الكراهه الفعليه هنا مع بقاء ملاكها و هو الحزازه بحكمه أيضا.

و ذلك لأنّ الصورتين و إن كانا مشتركين فى ثبوت المندوحه من جانب الأمر و عدم ثبوتها من جانب النهى بمعنى كون الأمر لا مقتضى بالنسبه إلى الخصوصيّة و كون النهى مقتضى بالنسبه إليها، إلا أنّ الاقتضاء من جانب النهى التحريمى شديد ملزم مانع من النقيض طارد للوجود، فيكون بضميمه ثبوت المندوحه من جانب الأمر مزاحما للأمر و معاندا له و مقيدا له و إن كان مصلحته أشدّ و أقوى.

و هذا بخلاف الاقتضاء فى جانب النهى التنزيهى، فإنّه ليس بشديد بحيث يكون ملزما للترك و مانعا من النقيض طاردا للوجود، بل اقتضاؤه للترك مشوب بالترخيص فى الفعل، فهذا لا يزاحم الأمر و لا يعانده و إن كان فيه المندوحه، فإذا صار الأمر بلا مانع يلزم قهرا انعدام الكراهه الفعليه من البين مع بقاء الحزازه، فيكون الصادر من المكلف بناء على هذا عباده مشتمله على الحزازه، فهذا يكون

أقل ثوابا بالنسبة إلى الفرد الخالي عن تلك الحزازه.

فإن قلت: ينافى هذا الذى ذكرت من ارتفاع الكراهه الفعلية من البين إطلاق المكروه على هذه العباده.

قلت: حال الكراهه هاهنا حال الحليه فى الغنم، فكما أنّ حليه الغنم حكم اقتضائى متعلق بحيث الغنميه لو خلى و طبعه مع قطع النظر عن الطوارى و الحالات، بمعنى أنّ الغنم لو لوحظ فى قبال الكلب و الخنزير حكم الشارع بحليته، فلهذا لا منافاه بينهما أصلا، و بين أن يكون الحكم الشرعى الفعلى للغنم بسبب العوارض حرمه أشدّ من حرمه الكلب و الخنزير فكذا الكراهه هاهنا؛ فإنّ جعل الشارع حكم الكراهه فى موضوع يكون على نحوين:

الأول: أن يكون حكما فعليا ناظرا إلى جميع الأحوال و الطوارى.

و الثانى: أن يكون حكما اقتضائيا متعلقا بالحليه مع قطع النظر عن جميع الطوارى، فهذا القسم لا منافاه أصلا بينها، و بين أن يكون الحكم الشرعى الفعلى لهذا الموضوع بسبب العوارض الخارجيه هو الوجوب أو حكما آخر مضادا للكراهه، و نظيره فى الإخبارات قولنا: الرجل خير من المرأه، فإنّه إخبار عن خيريه حليه الرجل مع قطع النظر عن الطوارى من حليه المرأه كذلك، و لهذا تكون هذه القضيه صادقه حتّى فى مورد صارت المرأه بسبب الضمائم الخارجيه خيرا من الرجل فعلا.

و من هنا ظهر أنّ لفظ الكراهه فى هذا المقام يكون بمعناه فى سائر المقامات، غايه الأمر أنّ لازم اجتماع الحزازه مع ملاك الأمر أهليه الثواب، لا أنّ للفقهاء فى هذا المقام فى هذا اللفظ اصطلاحا جديدا.

أمّا القسم الثانى فامتناع الاجتماع فيه غير مختص بالقول بالامتناع، بل هو ثابت على القول بالجواز أيضا؛ و ذلك لما عرفت سابقا من خروج المطلق و المقيد المفهومين و المصداقيين عن محلّ النزاع، فلو تعلق النهى بالمقيد و جب تقييد المطلق و إن كان النهى تنزيهيا.

و كيف كان فعلى القول بالجواز فمثل الصلاه فى الحمام ممّا تعلق النهى فيه ظاهرا بالمقيّد لا بالأمر الخارج كالكون فى الحمام و لم يوجب ذلك تقييد فى المطلق يلزم بحكم العقل إرجاع النهى المتعلق به إلى التقييد و الخصوصيّة، و القول بأنّ نفس الصلاه فى الحمام مثلا لا نقص فى مطلوبيتها أصلا، بل فى إيقاع هذا المطلوب النفيس فى الحمام ركاهه و حرازه نظير وضع الدر الثمين فى الخزف، و التقييد و إن كان ليس له فى الخارج وجود على حده، إلاّ أنّه فى الذهن قابل للانفكاك عن الطبيعه، فحال هذا القسم عند المجوّز حال القسم السابق فى محفوظيّه الأمر و النهى الفعلين، غايه الأمر أنّه اجتمع مورداهما هناك بحسب الصدق و هنا بحسب المورد دون الصدق، و أمّا على الامتناع فيمكن أن يكون النهى متعلّقا بالتقييد و اقتضائيا يعنى أنّ هذا التقييد من حيث هو و لو خلى و الطبع مكروه، و هذا النهى لا يصير فعليا لوجود المانع معه أبدا و أن يكون متعلّقا بالمقيّد و إرشاديا للإرشاد إلى ما ليس فيه حرازه من سائر الأفراد.

و أمّا القسم الأخير فالحال فيه أشكل من سابقه، و ذلك لما ادّعوا عليه الإجماع من كون الفعل فى هذا القسم عباده و مع ذلك يكون الترك أرجح كما يظهر من هذا و منهم عليهم السلام عليه؛ فإنّ مقتضى الأول رجحان الفعل و مرجوحية الترك، و مقتضى الثانى العكس، و هذا محال حتّى عند المجوّز لوجهين، اتّحاد الوجه و عدم المندوحه، فيلزم التفصّي عليه أيضا.

و ما يمكن أن يتفصّي به كلّ من المجوّز و المانع من هذا الإشكال أحد أمرين، الأوّل: أن يقال: إنّ للعباده ضدا لا يمكن الجمع بينه و بينها و هو ارجح منها، و لكن لما كانت عقولنا قاصره عن إدراكه علق الطلب المتعلّق به حقيقه إلى ترك العباده و نسب إليه بالعرض و المجاز، نظير طلب ترك الحركة عند تعلق الغرض بالسكون أو عكسه.

و الحاصل أنّ الترك من حيث إنّّه ترك العباده مرجوح و لم يحدث فيه من قبل هذا القيد رجحان أصلا و إنّما نسب إليه الطلب بالعرض و المجاز و إلاّ فهو متعلّق فى

الحقيقه بذلك الضد، ثم إنه ربّما يحتمل أن يكون هذا الضد منطبقا على الترك و أن يكون ملازما له، و أنت خير بعدم معقوليه الأول؛ لعدم تعقل انطباق الوجودى على العدمى، فتعيّن أن يكون ملازما له.

و الثانى أن يكون النهى إرشاديا للإرشاد إلى أرجحيه هذا الضدّ و للوصول إلى درك ما فيه من الفضيله الزائده، و على هذا يكون النهى متعلّقا بالترك على الحقيقه، و على أىّ حال فيكون المقام من باب المزاحمه و الدوران؛ إذ كما أنّ طلب شيئين لا يمكن الجمع بينهما- فى زمان و جوبا- محال، فكذلك طلبهما استحبابا، فالأمر بالعباده بواسطه مزاحمه الضدّ الأهمّ قد زال و بقى ملاكه، فلهذا لو أتى المكلف فقد أتى بالعباده؛ لكفايه الملاك فى صحّتها، و لو تركها فقد أدرك الأهمّ.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الاستدلال بتلك العبادات لا يجدى للمجوز شيئا لعدم كونه ملازما للخصم، و ذلك لما عرفت من لزوم التفصّي على المانع خاصّه فى بعض الأقسام، و عليه و على المجوز أيضا فى بعض آخر.

تنبيهات

اشاره

و ينبغى التنبيه على امور:

التنبيه الاول فى من توسط ارضا مغصوبه

الأول: أنّ من توسط أرض مغصوبه فلا شبهه فى أنّ مقدارا من الغصب لا بدّ من أن يصدر منه و هو مقدار الخروج بأسرع وجه يمكن؛ لأنّه إن بقى فيها صدر منه هذا المقدار مع الزيادة، و إلاّ فهذا المقدار فقط، و هذا واضح، إنّما الكلام فى حكم هذا الخروج فقيل بأنّه مأمور به و منهى عنه، و اختاره المحقّق القمى ناسبا له إلى أكثر المتأخّرين و ظاهر الفقهاء و صحّته يبتنى على مقدّمتين:

الاولى: كفايه تعدّد الجبهه فى اجتماع الأمر و النهى و قد مضى الكلام فيه.

و الثانيه صحّحه التكليف لغير المقدور إذا كان عدم القدره ناشئا من اختيار المكلف و هذا ممنوع؛ لاستقلال العقل بقبح التكليف بما لا- يطاق مطلقا، و أمّا ما اشتهر من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فالمراد به دفع ما زعمه الأشاعره من عدم الفعل الاختيارى رأسا، و المعنىّ بهذا الكلام أنّ الامتناع بمقدّمه اختياريّه

لا ينافى الاختيار، يعنى إنّه يصحّ العقاب عليه لا أنّه يصحّ التكليف.

و هنا ثلاثه أقوال آخر: أحدها: هو لصاحب الفصول قدّس سرّه: أنّ المكلف منهى قبل الدخول عن جميع أنحاء الغضب لكونه قادرا على ترك جميعها حتّى الخروج، بمعنى أنّه يتمكّن من ترك الخروج و ترك الدخول، و بعد الدخول يسقط النهى من الخروج و يبقى أثره و هو ترتّب العقاب، و يصير مأمورا به مقدّمه لترك الغضب الزائد فلم يجتمع الأمر و النهى فى زمان واحد

الثانى: أنّ الخروج مأمور به و لم يكن منهيا عنه من أوّل الأمر

الثالث: أنّه ليس بمأمور به و لا منهى عنه.

و التحقيق أنّه لو منعنا مقدّميه الخروج لترك الغضب الزائد كما هو الحقّ لا سببا، و الترك إلى الصارف لا إلى الخروج، نعم هو مقترن معه و ملازم له، لكن الملازمين فى الوجود غير متلازمين فى الحكم فحيث لا بدّ من الالتزام بعدم كونه مأمورا به و لا منهيا عنه مع ترتّب العقاب كما هو القول الثالث. أمّا عدم الأمر فلعدم الملاك، و أمّا عدم النهى فلمكان الاضطرار، و أمّا ترتّب العقاب فلكون الاضطرار بمقدّمه اختياريه.

و لو قلنا بالمقدّميه فالحقّ ما ذكره صاحب الفصول قدّس سرّه و يبقى الإشكال حينئذ فى أنّه كيف يمكن تعلق الطلب المقدمى بما هو مبعوض فعلا أعنى الخروج، و لذا يعاقب عليه.

بل نقول: يستلزم ذلك اجتماع الحبّ و البغض فى الشىء الواحد بوجه واحد، فيكون ممتنعا حتى على القول بالجواز، و ذلك لأنّ متعلق الأمر المقدمى ليس عنوان المقدّميه بل ذات الخروج؛ إذ هو الذى يتوقّف عليه الواجب دون هذا العنوان.

و يمكن الجواب عنه أوّلا- بالنقض بما لو وقع فى هذه الأرض بغير الاختيار، فإنّ الخروج مأمور به بناء على المقدّميه قطعا مع أنّه متّصف بالمبعوضيه الذاتيه بلا إشكال، غايه الأمر أنّ الفاعل معذور، و لا يعقل تأثير معذوريّه الفاعل فى رفع المتضادّين المحبوبيه و المبعوضيه.

و ثانياً بالحلّ و هو أنّ الفعل لو كان في غايه المبعوضيّه و كان واقعا لا محاله بحيث لا يمكن المخالفه من وجوده في الخارج فلا إشكال في عدم صحّه الزجر عنه و إن صحّ العقاب عليه، و إذا كان الاضطرار إليه بمقدّمه اختياريه، فحينئذ لو كان مقدّمه لمطلوب فلا مانع من طلبه مقدّمه لهذا المطلوب؛ إذ كما أنّ المبعوض الذي سقط عن تأثير الزجر في نفس الأمر لأجل مزاحمه المحبوب الأهم لا يزاحم هذا المحبوب في التأثير كما لو غرق إحدى محارم الشخص في الماء و لم يتمكّن بنفسه من إنقاذها فإنك هل تجد من نفسك أنّ هذا الشخص لا يأمر أحداً بإنقاذها و تركها حتى يغرق لأجل كراهته من وصول يد هذا الأجنبي إليها، أو أنّه يرضى بذلك لكون ملاكها أشدّ كراهه عنده من وصول يد هذا الأجنبي إليها، فكذا المبعوض الساقط عن تأثير الزجر بواسطه لا بدّيه وقوعه أيضا لا يزاحم المحبوب و إن كان المحبوب أضعف منه بمراتب.

مثلا- لو فرضنا أنّ جميع تصرّفات العبد و أكوانه في مكان مخصوص مبعوض للمولى فوقع فيه إمّا بسوء اختياره أو بدون الاختيار، و لم يتمكّن من الخروج أبداً فحينئذ لو أمره المولى بخياطه جبّه له في هذا المكان و مع ذلك عاقبه على مطلق التصرف في هذا المكان إذا كان الوقوع بسوء اختياره، فهل ترى أنّه فعل قبيحا.

و الحاصل أنّ المستحيل هو اجتماع المبعوض المؤثر للزجر مع المحبوب المؤثر للبعث في فعل واحد؛ لمكان التناقض بين نقيضيهما و هما الوجود و العدم، و أمّا المبعوض الساقط عن تأثير الزجر فلا استحاله في اجتماعه مع المحبوب المؤثر أصلا؛ إذ مرجع هذا إلى أنّ الشئ من حيث الذات مبعوض و صار بعد سقوط مبعوضيّه الذاتيه عن التأثير محبوبا بالعرض، فلم يجتمع المحبوبيّه و المبعوضيّه فيه في عرض واحد، بل تعلق المحبوبيّه بعد سقوط المبعوضيّه عن التأثير.

و أمّا قولكم: يستلزم ذلك اجتماع الحبّ و البغض في الشئ الواحد بوجه واحد، فلم نفهم معناه؛ فإنّ الفعل فيما نحن فيه بعنوان أنّه غصب متعلّق للبغض، و بعنوان أنّه خروج متعلّق للحبّ، فلم يتحد متعلّقهما.

و استدللّ للقول الثانى بأنّ الفعل الواحد الذى يكون حسنا بالذات أو بالعنوان الطارى إذا اعتبر فيه جميع ما له دخل فى صلاحه و حسنه فمجرد الاختلاف الزمانى لا يعقل أن يوجب تغيير حسنه و قبحه.

نعم يوجب اختلاف الزمان اختلاف الحكم إذا كان لخصوصية الزمان مدخل فيه فيكون الفعل فى زمان حسنا و فى زمان قبيحا كما فى الصوم، لكن هذا راجع إلى تعدّد الموضوع، فالخروج الذى هو فعل واحد و لا يتعدّد بتعدّد الزمان -بمعنى أنّه ليس هنا خروجان كان أحدهما بطيئا و الآخر سريعا، مثلا إذا كان أحدهما قبل الدخول و الآخر بعده -لا يعقل أن يكون قبيحا قبل الدخول و حسنا بعده إذا فرض كونه حسنا بعد الدخول لأجل التخلّص به عن الحرام، فلا بدّ من الحكم به فى سائر الأزمان بلا فرق.

و الجواب أنّ صيروره الشىء متعلّقا للحسن و الصلاح يكون بأحد نحوين، الأوّل: أن يكون بنحو الإطلاق، و الثانى: أن يكون بنحو الاشتراط، فعلى الأوّل يلزم تحصيل القيود، و على الثانى لا يلزم، بل ربّما يكون مبعوضا كما فى الكفاره عقيب إفتار الصوم.

و حينئذ من المعلوم بالوجدان أنّه يمكن أن يكون الشىء الواحد قبيحا مطلقا، و لذا لزم السعى فى المنع من حصول قيده، و لكن بعد حصول القيد صار حسنا بالعرض كما فى التفرد بضيافه زيد؛ فإنّه ربّما يكون مبعوضا مطلقا فيسعى فى عدم حصول مجيئه حتى الإمكان، و لكن بعد حصول المجيء يصير حسنا دفعا للمحذور الأشدّ المترتب على ترك التفرد بالضيافه.

و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ الخروج يكون قبيحا مطلقا و لذا يلزم السعى فى عدم حصول قيده و هو الدخول، و بعد حصوله يصير حسنا بالعرض، و الحاصل أنّ الممتنع هو اجتماع القبح المطلق مع الحسن المطلق فى الشىء الواحد و لو فى زمانين إلا فى حقّ غيره تعالى الممكن منه النسخ و البداء، و أمّا اجتماع القبح المطلق مع الحسن المشروط فلا محذور فيه، و إن شئت قلت: لا استحاله فى اجتماع القبح المطلق

مع الحسن المشروط بتقدير عدم تأثير القبح إمّا بمزاحمه الأهمّ أو بلا بدّيه حصول متعلّقه.

و محصّل الكلام فى المقام أنّ للمكلف هنا حالتين، حاله القدره بالنسبه إلى الخروج، و بعباره اخرى بالنسبه إلى أصل الغضب إيجادا و تركا، و هى ما قبل الدخول، و حاله العجز بالنسبه إلى مقدار الخروج و هى ما بعده، و للخروج أيضا باعتبار هاتين الحالتين حالتان، ففي حاله الاولى لا يكون مقدّمه لترك الغضب، و لذا لا يجب تحصيل مقدّمته و هو الدخول، كما هو شأن مقدّمات الواجب الثابت لها المقدّميه فى جميع الأحوال؛ فإنّ مقدّمات و مقدّمات مقدّماتها واجبه، و فى حاله الثانيه يكون مقدّمه له، و هذا من أوائل البديهيّات. فيكون النهى فى حاله الثانيه ساقطا كسقوط النهى عن الفعل بعد الإلقاء من الشاهق، و فى حاله الاولى يكون موجودا لعدم المانع منه أصلا.

ثمّ فى حاله الثانيه يكون قبحه الذاتى باقيا، و المدعى إمكان تعلّق الأمر مع ذلك على القول بالامتناع أيضا، و ذلك لأنّ المانع المتصوّر على هذا القول أمران، أحدهما تراحم الجهتين و حصول الكسر و الانكسار بينهما فى مقام التأثير فى نفس الأمر، و الثانى التراحم و الكسر و الانكسار بينهما فى مقام تبعيد الفاعل و تقريبه، و كلاهما مفقود فى المقام، أمّا الأوّل فلاّنه لا يعقل أن يصير جهه القبح الغير الموجهه لانفداح الانبعاث فى نفس الأمر مزاحمه لجهه الحسن، و أمّا الثانى فلاّنه الذى يسلم من القائل بالامتناع هو عدم إمكان صيروره الوجود المبعّد مقربا فيما إذا كان ناشئا من اختيار واحد، كما فى الصلاه فى الدار المغصوبه، حيث إنّ الطبيعه الحسنه و الخصوصيه السيئه فيها مستندتان إلى اختيار واحد، فالمصلّى باختيار واحد يختار الصلاه و الغضب، و هذا الاختيار يكون سوءا بالفرض، فلا يكون الوجود المستند إليه إلاّ مبعّدا، لا فيما إذا كان ناشئا من اختيارين أحدهما سوء و الآخر خير، كأن يكون أصل الجامع لهذا الوجود مستندا إلى اختيار سوء و الخصوصيه إلى اختيار آخر خير كما فى المقام؛ فإنّ أصل حقيقه الغصبيه مستند إلى الاختيار السابق الذى

كان سوء فيكون واجب الوجود لوجود علته، وخصوصيته إيجاد هذا الغضب في موضوع الخروج و التخلّص دون البقاء مستنده إلى اختيار جديد و هو اختيار خير بالوجدان، فمبغديه هذا الوجود باعتبار الاختيار الأول و مقرّبيته باعتبار الاختيار الثاني، و ذلك لوضوح إناطه القرب و البعد على الاختيار، فالفعل الغير الاختياري لا يكون مقربا و لا مبعدا.

ثم إنّه ذكر في الكفايه ما حاصله: أنّ الاضطرار إلى الحرام لو كان بمقدمه غير اختياريّه يوجب لأن يكون ملاك الوجوب على تقدير ثبوته فيه مؤثرا، كما كان مباحا من الأصل بلا كلام حتّى على القول بالامتناع إلى أن قال ما حاصله: إنّما الكلام فيما إذا كان الاضطرار إليه بمقدمه اختياريّه و صار المضطرّ إليه مقدّمه منحصره للواجب، فيه أقوال، و اختار بعد ذكرها أنّه منهي عنه بالنهي السابق و ليس بمأمور به،

و قد ذكر قدّس سرّه عند ذكر الثمرات بين الأقوال ما حاصله: أنّه لو اضطر المكلّف بسوء اختياره إلى التصرّف في مكان مغصوب فصلاته فيه حال الخروج صحيحه حتّى على القول بعدم كون نفس الخروج مأمورا به؛ فإنّ هذا لو لا عروض مثل وجه الصلاتي عليه؛ إذ المفروض غلبه ملاك أمره على ملاك النهي عن الغضب.

و أنت خبير بأنّ المستفاد من هذا الكلام قاعده كليّه و هي أنّ كلّ فعل غلب فيه ملاك الأمر على ملاك النهي فهو مأمور به و لو كان حراما مضطرا إليه بسوء الاختيار، و لا يخفى أنّ جميع موارد الاضطرار إلى أحد محذورين و الدوران بين قبيحين أحدهما أخفّ سواء كان من قبيل الأقلّ و الأكثر، كما في مثال من توسّط أرضا مغصوبه—حيث دار أمره بين الغضب بمقدار أربع دقائق أو أزيد—أم من قبيل المتبانيين كما في من ألقى نفسه في مكان يضطرّ فيه إلى شرب الخمر أو قتل النفس يكون من هذا القبيل، يعنى يكون ملاك الأمر في الاخفّ و هو كونه سببا للتخلّص عن المحذور الأشدّ أقوى من ملاك النهي الموجود في ذات الأخفّ، فلا بدّ من القول بكون الأخفّ مأمورا به مطلقا و لو كان الاضطرار بسوء الاختيار.

و حينئذ فما وجه الكلام الأوّل الفارق بين صورتى كون الاضطرار بمقدمه غير اختياريه و كونه بمقدمه اختياريه بالقول فى الاولى بوجود الأمر و تخصيص الثانيه بالاشكال ثم اختيار عدم الأمر؟.

فإن قلت: إثبات الأمر لغلبه ملاكه فى مثال من صلى حال الخروج إنما هو بالنسبه إلى حيث الصلاتى، و نفيه لمكان سوء الاختيار إنما هو بالنسبه إلى حيث الخروجى، فلا نقض.

قلت: لا يجدى تعدد الحيثيه على القول بالامتناع، و المفروض أنه قدس سره قائل به، فيقول الخروج المتّحد مع الصلاه فى الخروج يكون مأمورا به من أوّل الأمر لغلبه ملاك الأمر، فكذا شرب الخمر فى المثال المذكور.

ثمّ أنه قدس سره فى صدر هذا الأمر قسّم الاضطرار إلى الحرام إلى ما كان بمقدمه غير اختياريه و ما كان بمقدمه اختياريه، و قسّم الثاني إلى ما إذا كان المضطرّ إليه مقدّمه غير منحصره للواجب، و ما إذا كان مقدّمه منحصره له، فجزم فى القسم الأوّل بتأثير ملاك الأمر، و فى الأوّل من قسمى القسم الثانى بعدم تأثيره، و استشكل فى ثانيهما، ثمّ اختار عدم التأثير، و مقتضى إطلاق كلامه فى القسم الأوّل عدم الفرق بين ما إذا كان المضطرّ إليه مقدّمه منحصره و ما إذا كان مقدّمه غير منحصره.

و أنت خبير بأنّه فى صورته كونه مقدّمه غير منحصره للواجب يتعيّن الوجوب فى المقدّمه الاخرى بلا إشكال، مثاله من وقع فى الأرض المغصوبه بغير اختياره و كان لخروجه منها طريقان أحدهما مباح و الآخر مغصوب؛ فإنّ المتعيّن حينئذ اختيار الطريق المباح.

هذا كلّه على تقدير أن يكون المراد الاضطرار الابتدائى، و أمّا لو كان المراد الاضطرار حين العمل و الارتكاب فيرد على تقسيمه قدس سره -المضطرّ إليه فى القسم الثانى إلى المقدّمه المنحصره و غيرها- أنه كيف يتصور كون الفعل المتّصف بالاضطرار حين وقوعه غير منحصر فيه؟.

فإن قلت: لعلّ التقسيم بالنسبه إلى المقدميه و عدمها، لا بالنسبه إلى الانحصار و عدمه بعد فرض المقدميه.

قلت: عدم المقدميه ليس إلّا- في الاضطراب العقلي، نظير إهراق الطعام في الفم و هو غير مراد؛ لعدم صحّته التكليف معه، و إنّما المراد الاضطراب العرفي الغير المنافي للاختيار المصحح للتكليف و هو ليس إلّا فيما إذا كان الاضطراب إلى أحد محذورين أو محذورات كان أحدها أخفّ، و هذا ملازم للمقدميه.

ثمّ إنّّه قدّس سرّه ذكر من جمله الفروع التي ذكرها عند بيان الثمره أنّ الصلاه في الأرض المغصوبه في سعه الوقت صحيحه على القول بالامتناع؛ لغلبيه ملاكها على ملاك النهي و كون الباقي من ملاكها ملزما، و الصلاه في الأرض المباحه و إن كانت أهمّ لاشتمالها على مصلحتين ملزمتين و هذا موجب لعدم الأمر بهذه الصلاه و إن كان لا يوجب النهي عنها؛ لكنّ الحقّ كفايه الملاك في صحّته العباده، أمّا كون الباقي من ملاكها بعد الغلبه ملزما فلا إجماع على تعيين الصلاه في ضيق الوقت المستكشف منه كون الباقي مصلحه لا يزمه الاستيفاء، و أمّا كون الذاهب بالمزاحمه ملزما فإنّ مزاحمه المفسده الملزمه لا- تتأتّى إلّا من المصلحه الملزمه، و حينئذ فالصلاه المذكوره صحيحه و إن كان المكلف معاقبا على تركه الأهمّ.

و فيه أنّ التزاحم ليس بين الملا-كين نفسيهما حتّى يحتاج إلى الموازنه بينهما و إنّما هو في مقام تأثيرهما في نفس الأمر، و الموازنه بينهما في هذا المقام إنّما يحتاج إليها إذا كان رفع اليد من أحد الغرضين متحتما، و أمّا إذا كان الجمع بينهما ممكنا فاللازم تقييد ذي المندوحه و إن كان أهمّ، فيكون الصلاه في الأرض المغصوبه في سعه الوقت على هذا باطله على القول بالامتناع.

التنبيه الثاني

الأمر الثاني: قد عرفت أنّ محلّ الكلام ما إذا كان المقتضى في كلا العنوانين محرزا في مورد التصادق و أنّ الواجب بحكم العقل بناء على الامتناع تقييد ذي المندوحه من المقتضيين في مقام الإبراده و إن كان أهمّ. و إذن فلا- تفاوت أصلا بين أن يكون الدليلان متعزّزين للحكم الاقتضائي أو أحدهما له و الآخر للفعلي أو كلاهما

للفعلی، فالواجب عقلا- فی جمیع الصور تقييد ذی المندوحه و إن كان دليل غيره متعرّضا للفعليّه و كان أظهر، و كذا على مبنى صاحب الكفايه قدّس سرّه من ترجيح الأقوى و الأهمّ مع معلوميّه الأهمّ.

و أما لو لم يكن معلوما فإن كان الدليلان متعرضين للحكم الفعلى و كان أحدهما أظهر، فمقتضى الجمع العرفى تحكيم الأظهر على الظاهر و جعله قرينه صارفه له فى مورد التصادق، فيكون مدلول الأظهر فعليا، فيستكشف من ذلك أقوائته بطريق الإنّ، و لو تساويا فى الظهور فهل يرجع إلى المرجّحات السنديّه و مع فقدها يؤخذ بأحدهما تخييرا اصوليا، أو يتوقّف من أوّل الأمر و يرجع إلى مقتضى الأصل؟

قولان مبتيان على أنّ العامين من وجه فى مورد تصادقهما بعد تساويهما فى الظهور هل هما مشمولان للأخبار العلاجيّه أو لا، بل مورد تلك الأخبار ما إذا كان بين مضمونى الخبر التباين الكلىّ و لم يمكن العمل بكليهما معا أصلا، و الحقّ هو الثانى، فيكون المرجع هو الأصل، و على تقدير القول بالأوّل يحكم تعبّدا بأقوائيه ما كان دليله أرجح سندا أو مأخوذا طريقا.

و لو كان الدليلان متعرضين للحكم الاقتضائى فالمرجع هو الأصل بلا كلام، و هل هو ما ذا؟ فنقول: إمّا أن يكون الشكّ فى أصل وجود الأقوى سواء كان على تقدير وجوده معلوم الوجود فى أحد الطرفين بعينه أو مشكوكا أيضا، و إمّا أن يكون فى تعيينه مع العلم بأصل وجوده، ففى الأوّل مقتضى أصله البراءة عن التكليف الايجابى و التحريمى تساوى الملاكين، فيكون الفعل مباحا، و لكن يكون عباده و مسقطا للأمر؛ لفرض وجود ملاك الأمر فيه مع عدم كونه مبعّدا بمقتضى الأصل المزبور، و فى الثانى مقتضى الأصل فى جانب النهى عدم العقاب على هذا الفعل الخاص، و فى جانب الأمر الاجتزاء بهذا الفرد؛ لرجوع الشكّ فى الأوّل إلى أنّ التحريم هل يسرى إلى هذا الخاص أو لا، و فى الثانى إلى أنّ المطلوب هل هو المطلق أو المقيد بالوقوع فى غير المكان المغصوب، فيكون طرفا الشكّ من قبيل الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، و المرجع فيهما البراءة.

و كيف كان لما بنوا في هذا الباب على ما هو المبني في باب الدوران بين المتراحين من ترجيح أقوى المناطين احتاجوا إلى ذكر وجوه لتعيين الأقوى:

فمنها: أظهره دلالة دليل الحرمة من دليل الوجوب، فيستكشف بطريق الإنّ أقوائه مناط الحرمة دائما فيما إذا كان الدليل على كلّ واحد من الوجوب و الحرمة لفظيا و متكفلا للحكم العقلي.

و توضيحه أنّ دلالة النهي على سرايه الحرمة إلى جميع أفراد طبيعه أقوى من دلالة الأمر على سريان الوجوب إلى جميعها، و ذلك لأنّ الأولى مسببه عن الوضع، و الثانية مستنده إلى الإطلاق بمعونه مقدمات الحكمه، و الظهور الوضعي يقدّم على الظهور الإطلاقي عند التعارض.

و وجهه على ما قرره شيخنا المرتضى قدّس سرّه في مبحث التعادل و التراجيح من الرسائل أنّ انعقاد الظهور الإطلاقي متقوم و متوقف على مقدمات تسمى بمقدمات الحكمه، و من جملتها عدم البيان، و لا- شكّ أنّ الظهور الوضعي هو البيان فيكون له الورود على الإطلاق بمعنى أنّه ينتفى بسببه موضوع الإطلاق.

و فيه نظر؛ لأنّ الظهور الإطلاقي إنّما يتقوم بعدم البيان المتّصل لا بعدم البيان المطلق و لو كان منفصلا، بمعنى أنّ المتكلم ما دام مشتغلا بالكلام لو لم يذكر ما يصلح للقيديّه ثمّ فرغ و كان سائر مقدمات الحكمه موجوده انعقد من هذا الحين الظهور الإطلاقي، لا- أنّ انعقاده مشروط بعدم ورود البيان و لو بعد أزمان، فلو ورد بعد ذلك ظهور وضعي مناف له كان من باب التعارض بين الظهورين، فلا- بدّ من مراعاة الأقوى بينهما و ربّما كان هو الإطلاقي، و بالجملة فالحكم بتقديم الوضعي على الإطلاقي بمجرد كونه إطلاقياً و بطريق الكليته ممنوع.

و قد يחדش في أصل الدليل بأنّ طبيعه كما يصلح للإطلاق كذلك يصلح للتقييد، فدلاله اللفظ الموضوع لها على خصوص الإطلاق يحتاج إلى معونه مقدمات الحكمه، من غير فرق في ذلك بين وقوعه في حيز الإثبات أو النهي، فكما أنّ إسراء الحكم الوجوبي المستفاد من الأمر إلى جميع أفراد طبيعه يحتاج إلى تلك المقدمات،

كذلك إساء الحكم التحريمى المستفاد من النهى إليها بلا فرق.

و لكن الحق هو الفرق بين وقوع المطلق فى حيز الإثبات و وقوعه فى حيز النفي أو النهى، ففى الأول نحتاج فى إساء حكمه إلى تمام الأفراد إلى المقدمات المذكوره و فى الثانى لا نحتاج.

و بيانه أنه لا بد فى باب الألفاظ بأسرها من المطلقات و الألفاظ الدالّه بالوضع من الفراغ عن مقدمه، و بعد اشتراكهما فى الاحتياج إلى تلك المقدمه يتفرّد المطلقات بالاحتياج إلى أمر زائد، و هذه المقدمه هى أنّ الأصل فى كلام كل متكلّم أن يكون صادرا بغرض تفهيم المراد و إفاده المقصود لا بغرض آخر كتعلّم اللغه و نحوه، ففى غير المطلقات يعلم المقصود بعد إجراء هذا الأصل، و لم تبق حاله منتظره، فالشاكّ فى مجيء زيد بسبب إجراء الأصل فى كلام القائل: جاء زيد، يستفيد المقصود.

و أما المطلقات فليست موضوعه بإزاء المطلق حتى يعلم المقصود فيها أيضا بمجرد إجراء الأصل المذكور فيحكم فى قوله: اعتق رقبه بمطلوبيه مطلق الرقبه، بل إنّما وضعت بإزاء المعنى اللابشرط المقسمى الصالح للإطلاق و التقييد على ما هو المشهور المتصوّر المأثور من سلطان المحققين قدس سرّه.

فالذى يستفاد من قوله: اعتق رقبه بحسب الدلاله الوضعيه ليس إلاّ مطلوبيه عتق هذه الطبيعه المهمله، و حيث إنّ من المعلوم أنّ المراد اللبى و متعلّق الغرض الجدى النفس الأمري ليس إلاّ المطلق أو المقيّد، فبعد إحراز كون المتكلّم بصدد بيان تمام المراد اللبى و إثبات عدم إرادته المقيّد بواسطه عدم ذكر القيد يثبت قهرا إرادته المطلق.

و بالجمله الفارق بين المطلقات و غيرها أنّ المدلول الوضعى فى غيرها واف بتمام المقصود، فلا جرم لا حاجه إلى غير الأصل المذكور، و فيها قاصر عن تمامه، فلا جرم يحتاج فى التتمه إلى إحراز المقدمات المذكوره، بحيث لو لم يحرز تلك المقدمات لم يمكن إلزام المتكلّم بإرادته المطلق؛ إذ مع عدم إحراز كونه بصدد البيان له أن يقول:

إنّى لست إلاّ بصدد بيان هذا المقدار من الغرض، كما فى قول الطيب: لا بد لك من

شرب الدواء، وهذا بخلاف المطلق الواقع في حيز النفي أو النهي، فإنه يكتفى في إسراء حكمه إلى تمام الأفراد بمجرد الدلالة الوضعيّة من دون حاجة إلى مقدّمات الحكمه؛ فإنّ الظاهر من قولك: لا رجل «مثلاً» تعلق النفي بما هو مفاد لفظ الرجل وضعا من الطبيعه المهمله، ولازمه عقلا- انتفاء تمام الأفراد؛ إذ عدم الكلّي إنّما يكون بعدم كلّ ما له من الأفراد؛ فإنّ الطبيعه لأجل إضافه الوجودات المتعدّده إليها لا يضاف إليها إلاّ عدم واحد و هو عدم تمام تلك الوجودات، وكذا الكلام في النهي.

و نظير هذه الخدشه مع جوابها يجرى في لفظه «كل» مع مدخولها؛ فإنه ربّما يقال بأنّ هذه اللفظه و إن كانت موضوعه لاستيعاب جميع الأفراد، إلاّ أنّها سعه و ضيقا تابعه لمدخولها، فإن كان مطلقا كانت لاستيعاب أفراد المطلق، و إن كان مقيدا كانت لاستيعاب أفراد المقيّد، و من الواضح أنّ إثبات إرادته الإطلاق من المدخول يحتاج إلى مقدّمات الحكمه، فدلاله هذه اللفظه على استيعاب أفراد الطبيعه أيضا يحتاج إليها.

و الجواب أنّ هذه اللفظه موضوعه لاستيعاب كلّ ما لمدخوله من الأفراد، و الطبيعه المهمله حاويه لأفراد الطبيعه المطلقه، و مع ذلك لا يلزم التجوّز في قولك:

كلّ رجل عالم؛ لما عرفت من كونها موضوعه لاستيعاب ما يكون لمدخوله من الأفراد، كما لا يلزم التجوّز في النهي فيما لو جعل متعلّقا بالغضب الخاص، و الحاصل أنّ هذه اللفظه و أداه النفي و النهي يكون بمنزله مقدّمات الحكمه في إعطاء وصف الإطلاق للطبيعه المهمله.

و منها: أنّ مراعاة جانب الأمر جلب للمنفعه و مراعاة جانب النهي دفع للمفسده، و دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.

و أورد عليه في القوانين أنّه لا فرق في ثبوت المفسده بين الطرفين؛ إذ في ترك الواجب أيضا مفسده.

و أورد عليه في الكفايه بأنّ الواجب لا بدّ و أن يكون في فعله مصلحه لا أن يكون في تركه مفسده، كما أنّ الحرام لا بدّ و أن يكون في فعله مفسده لا في تركه مصلحه.

و فيه أنّا لا نعنى بكون الشئ حسنا و ذا مصلحه و كونه قبيحا و ذا مفسده إلاّ

مجزّد استحسان العقل إتياء في الأوّل و اشمئزاه منه في الثاني، من دون لزوم ترتّب شيء عليه يكون هو المنشأ للحسن و القبح، نظير استحسان الشامه لبعض الروائح و اشمئزاه عن بعضها؛ لوضوح أنّ الموجود ليس إلّا نفس الرائحة من دون أن يكون في البين شيء آخر ورائها يكون هو المنشأ للحسن و القبح عند الشامه.

فالحسن و القبيح العرضيان لا بدّ و أن ينتهيا إلى ما يكون بالذات حسنا أو قبيحا و إلّا يلزم التسلسل، فالظلم قبيح في نفسه لا بمعنى ترتّب شيء عليه؛ إذ نقل الكلام في هذا الشيء و هكذا إلى غير النهايه، بل بمعنى أنّه ممّا يشمئز منه العقل و إن لم يرتّب عليه ضرر دنيوى و لا بعد عن ساحه المولى كما عند الدهرى.

و حينئذ فلا شكّ أنّ العقل التير لّمّا يشمئز من فعل الحرام كذلك من ترك الواجب بلا فرق، أ لا ترى أنّك كما تبتهج بإنقاذ أحد متعلّيقك من الأخ و الابن و نحوهما، كذلك يسوء حالك من ترك إنقاذه.

و يرد على الوجه المذكور أيضا أنّ محلّ هذه القاعده ما إذا دار الأمر بين جلب المنفعه و دفع المفسده و لم يمكن الجمع بينهما، لا- ما إذا أمكن الجمع كما فيما نحن فيه حيث إنّ المكلف متمكّن من جلب المنفعه و دفع المفسده معا بإتيان المأمور به في غير الفرد المنهى عنه، مع أنّ الأوّليه في مورد الدوران مطلقا ممنوعه؛ إذ هي تابعه للأهميه و ربّما تكون في جانب المصلحه.

و يرد أيضا أنّ القاعده المذكوره أجنيبه عن المقام؛ إذ الكلام فيه في أنّ الحكم الشرعى لمحلّ الاجتماع ما ذا يكون من الوجوب أو الحرمة بحسب الواقع، و من الواضح كون ذلك دائرا مدار غالبيه كلّ من المناطين واقعا، و هذه القاعده نافع بحال المكلف الجاهل بالواقع، فيرجح الفعل على الترك بقضيه أنّ المفسده الآتيه من قبل النهى دفعها أولى من جلب المنفعه الآتيه من قبل الأمر.

و منها: أنّ استقراء حكم الشارع في مواضع التعارض بين الوجوب و الحرمة كحرمة صلاه الحائض في أيام الاستظهار و عدم جواز الوضوء من الإناءين المشتهين بل الأمر بإهراق مائهما يعطى قاعده كليّه هي: أنّ كلّ موضع تعارض فيه

الوجوب و الحرمة فحكم الشارع فيه تغليب الحرمة.

و فيه أولاً: أنّ الاستقراء لا يحصل بهذا المقدار، وثانياً: أنّ المسألة الثانية ليست ممّا تعارض فيه الوجوب و الحرمة؛ إذ لا حرمة فيها في البين أصلاً، وذلك لعدم حرمة استعمال الماء النجس في الوضوء و عدم حرمة الدخول معه في الصلاة، غاية الأمر عدم الإجزاء في المقامين، وكذا المسألة الأولى لو قلنا بعدم الحرمة الذاتية لصلاة الحائض و كون النهي للإرشاد إلى فقدان شرطها و هو الطهارة، كما عليه المشهور، كما يظهر من حكمهم في موارد اشتباه حال الدم و عدم الفتوى بالاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و أفعال المستحاضة؛ إذ لا يمكن الاحتياط على القول بالحرمة الذاتية؛ لدوران أمر الصلاة بين الوجوب و الحرمة.

و أمّا لو قلنا بالحرمة الذاتية فالصلاة المذكورة و إن كانت ممّا تعارض فيه الوجوب و الحرمة، إلا أنّ تغليب الحرمة فيها لم يعلم كونه من جهة مراعاة نفس الحرمة؛ لاحتمال أن يكون لأجل وجود الأصل الموضوعى في طرفيها أعنى:

الاستصحاب و قاعده الطهارة، فلو فرض وجود هذا الأصل في طرف الوجوب كان هو المقدم كما في الصلاة في أول زمان رؤيه الدم قبل استقرار العاده لو قلنا بعدم جريان قاعده الإمكان هنا و اختصاصها بما بعد استقرار الحيضيه بمضى الثلاثه، فيحكم فيها بالوجوب؛ لوجود الأصل الموضوعى في طرفه و هو استصحاب الطهارة.

بقي الكلام في أنّ الحكم في مسأله التوضؤ من الإنائين بعد عدم الحرمة ما ذا و إن كان أجنبيّاً عن المقام، فنقول: في بعض الأخبار أنّه «يهريقهما و يتيمّم» فيحتمل أن يكون مورد هذا الأخبار أعمّ ممّا إذا كان كلّ من المائين بقدر الوضوء فقط و ممّا إذا كان الماء الثانى بقدر التطهير و الوضوء أو كان كزاً.

و حينئذ يكون الحكم بإهراق المائين و التيمّم تعبدياً، و يحتمل أن يكون خصوص ما إذا كان كلّ منهما بقدر الوضوء خاصّه، فيكون الحكم حينئذ على وفق القاعده، إذ مقتضى القاعده رفع اليد من هذين الإنائين؛ إذ يلزم من استعمالهما القطع

بابتلاء البدن بالنجاسه مع عدم رفع الحدث إلا احتمالا، و يكون الأمر بالإهراق كناية عن عدم نفعهما في رفع شيء من الحدث و الخبث لا أن يكون حكما تعبديا.

و حينئذ يبقى الموردان الآخران تحت القاعده، فالمشهور على أن مقتضى القاعده فيهما هو التوضؤ من الأول ثم تطهير مواضع الملاقاه بالثاني ثم التوضؤ منه؛ فإنه لو فعل ذلك لقطع بحصول رفع الحدث كما هو واضح، و أما الخبث فيتعارض الأصلان فيه؛ و ذلك لأنه يعلم بحدوث التنجس عند ملاقاه الماءين و يشك في بقاءه، و كذا يعلم بحصول الطهاره عند ملاقاه أحدهما و يشك في بقاءهما، فالاستصحابان متعارضان فيرجع إلى قاعده الطهاره، فيصير المكلف واجدا للطهاره من الحدث و من الخبث ظاهرا، فيجوز له الدخول في الصلاه.

و ذهب المحقق الخراساني قدس سره إلى عدم جريان شيء من الاستصحابين ليكونا متعارضين لأنه يعتبر في الاستصحاب إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لو لوحظت الأزمنه بطريق القهقري و هذا مفقود في المقام؛ لأن زمان اليقين بالطهاره هو زمان الفراغ عن استعمال الماء الطاهر، و زمان اليقين بالنجاسه زمان الفراغ عن استعمال الماء النجس و كلاهما مردد بين الزمانين، و زمان الشك في الطهاره و النجاسه هو الأزمنه المتأخره و هي متصله بزمان الفراغ عن استعمال الماء الثاني و لم يحرز كونه زمان اليقين بالطهاره و لا زمان القطع بالنجاسه. هذا إذا كان الماء الثاني كرا ليكون بمجرد إصابته مطهرا لمواضع الملاقاه على تقدير تنجسها بالماء الأول.

و أما لو كان قليلا و كافيا للتطهير و الوضوء فحيث إن التطهير به حينئذ على تقدير نجاسه الماء الأول يتوقف على التعدد تكون النجاسه عند الفراغ عن الغسله الاولى بالماء الثاني منتفيه؛ لدوران الأمر بين أن تكون النجاسه حادثه بالماء الأول و باقيه إلى هذا الحين و أن تكون حادثه بالماء الثاني، و على أي حال يكون المحل متنجسا في هذا الحال، فيكون زمان الشك في النجاسه و هو الأزمنه المتأخره عن هذا الحين متصلا بزمان اليقين بها، بخلاف زمان الشك في الطهاره؛ فإنه لم يحرز

اتّصّاله بزمان اليقين بها، لدوران الأمر بين أن يكون زمان اليقين بها زمان الفراغ عن الغسله الثانيه بالماء الثاني و أن يكون زمان الفراغ من استعمال الماء الأوّل، فلهذا يكون استصحاب النجاسه حينئذ جاريا بدون استصحاب الطهاره.

و حينئذ يصير المكلف بواسطه العمل المذكور طاهرا من الحدث واقعا و مبتلى بالخبث ظاهرا، فيدور الحكم مدار أهميّه الطهاره المائيه بنظر الشارع أو طهاره البدن عن الخبث، فإن قيل بأهميّه الثاني- كما يظهر من حكمهم بصرف الماء فى رفع الخبث عند دوران الأمر بينه و بين الصرف فى رفع الحدث- كان المتعين هو التيمّم.

و الحاصل أنّ التوضؤ من الإنائين المشتبهين له صور، أحدها: أن يكون كلّ من المائين بقدر الوضوء، و هذا هو المتيقّن من مورد الأخبار، و الثانيه: أن يكون الثاني بقدر التطهير و الوضوء قليلا- كان أو كزّاء، و الثالثه: أن يكون كلّ منهما بقدر الوضوء و التطهير، فيتوضأ بالأوّل ثمّ يطهر بالثاني، ثمّ يتوضأ به ثمّ يطهر بالأوّل، فإن قلنا بشمول الأخبار لجميع هذه الصور كان الحكم تعديدا، و الأمر بالإهراق إمّا نفسى، و إمّا كناية عن عدم الاعتناء بالماءين، و إن قلنا بانصرافها إلى الصوره الاولى فلا بدّ فى الصورتين الأخيرتين من المشى على القواعد، و قد مضى الكلام فى أدلتها و أنّ مختار المشهور فيها متّحد مع مختار المحقّق المذكور نتيجة مع كزيه الماء الثاني، و مختلف معه فيها مع كونه قليلا، و بقى الكلام فى الثانيه.

فنقول: القائل فى الصوره الثانيه بجريان الاستصحابين و تعارضهما يقول به هنا بلا فرق، و أمّا القائل هناك بجريان استصحاب النجاسه بلا معارض مع كون الماء الثاني قليلا فلا بدّ أن يقول هنا بعدم جريانه، مع أنّ هذه الصوره مشتركه مع الصوره السابقه فى إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، غايه الأمر أنّ زمان اليقين هنا زمان الفراغ عن الغسله الاولى بالماء الأوّل فى المرّه الثالثه لا- زمان الفراغ عن الغسله الاولى بالماء الثاني؛ إذ النجاسه فيه مقطوع الارتفاع؛ إذ لو كانت هى الباقية فقد ارتفع بالغسله الثانيه بالماء الثاني، و إن كانت هى الحادثه فقد ارتفعت بالغسله الثانيه بالماء الأوّل، بخلاف النجاسه فى زمان الفراغ عن الغسله الاولى بالماء

الأول؛ فإنها لو كانت هي الباقيه كانت زائله بالغسله الثانيه، و لو كانت هي الحادثه كانت باقيه بعدها.

و لكنّه مع ذلك لا يمكن جريان الاستصحاب فيها؛ لأنّ نقض اليقين فيها شبهه مصداقيه لنقض اليقين بالشكّ، لاحتمال أن يكون نقضا لليقين باليقين، توضيحه أنّه لا شكّ في أنّا قاطعين في هذه الصوره بوجود الطهاره و النجاسه المقطوعتي الارتفاع، و الطهاره المقطوعه الارتفاع هي السابقه على الاستعمال، و النجاسه المقطوعه الارتفاع يحتمل أن يكون هي نفس هذا الذي نستصحبه إن كان الماء الثانى نجسا، و أن يكون غيره إن كان الماء الأول نجسا، فعلى الأول لا يكون نقض المستصحب في الآن اللاحق إلاّ نقضا لليقين باليقين أى نقضا لوجوده المتيقّن في الزمان السابق بعدمه، المتيقّن في الزمان اللاحق.

بقى الكلام في أنّه هل يعتبر في الاستصحاب اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين كما ذهب إليه المحقّق المذكور أولا؟ فنقول: الظاهر أنّه غير معتبر؛ لعدم مساعده الدليل عليه، و لكن هنا مطلبا لازمه عدم جريان الاستصحاب في جميع مواضع عدم إحراز الاتصال و في بعض مواضع إحرازه، و هو أنّ ما هو وظيفه الاستصحاب و شأنه ليس إلاّ توسعه زمان المستصحب و جعله طويلا، و إضافه الزمان المشكوك إلى الزمان المقطوع، و ليس من وظيفته تطبيق الزمان المتيقّن على زمان خارجيّ

مثلا- لو استعمل الماء الأول، ثمّ استعمل بعد انقضاء ساعه الماء الثانى في مدّه أربع دقائق، ثمّ غسل مواضع الملاقاه بعد انقضاء ساعه بكرّ طاهر، و هاتان الساعتان زمان الشكّ، و الدقائق الأربعه المتوسطه يقطع فيها بالنجاسه، و الزمان المتيقّن للنجاسه ساعه و أربعه دقائق، و هذه الساعه مرّدّه بين الساعه الاولى و الثانيه، فاستصحاب النجاسه في الساعه الأخير معيّن لتلك الساعه في هذه الساعه الخارجيه من دون أن يزداد أو ينقص بذلك زمان النجاسه.

و لا- فرق بين هذا المثال و غيره كما إذا كانت النجاسه مرّدّه بين التحقّق في دقيقتين و التحقّق في ساعات كثيره إلى أى حدّ بلغت؛ فإنّ الاستصحاب في الأزمنه

المتأخره حينئذ و إن كان يوجب زياده زمان النجاسه، إلا أنه لا يجرى فى هذه الأزمنه إلا بعد صحه جريانه فى أوائل أزمنه الشك، فننقل الكلام فى الدقيقه الاولى من ازمنته.

فنقول: هنا ثلاث دقائق، فالوسطى منها نقطع فيها بالنجاسه و طرفاها زمان الشك، و المتيقن بتحقق النجاسه فى دقيقتين و شك فى أنّ حدوثها فى الدقيقه الاولى و بقائها و انتهائها فى الوسطى، أو أنّ حدوثها فى الوسطى و بقائها فى الأخيره؟.

فاستصحاب النجاسه فى الدقيقه الأخيره معين لمبدا الحدوث فى الوسطى و زمان البقاء فى الأخيره من دون أن يزيد أو ينقص بذلك زمان النجاسه، و هذا الكلام جار أيضا فى استصحاب النجاسه فى الصوره الثالثه، أعنى ما إذا كان كل من الماءين قليلا و كافيا للتطهير و الوضوء.

مثلا لو فرضنا كون النجاسه حينئذ بعد التطهير بالماء الأول مردده بين التحقق فى ثلاث دقائق أو ساعات كثيره فننقل الكلام فى الدقيقه الاولى من أزمنه الشك و نقول: هنا أربع دقائق نقطع فى ثالثها بالنجاسه و شك فى أوليهما و هما دقيقتا التطهير و الوضوء بالماء الثانى و اخيرتهما و هى ما بعد الغسله الثانى بالماء الأول مع العلم بتحقق النجاسه فى دقيقتين، فاستصحاب النجاسه فى الأخيره معين لها بين الدقيقتين فى الثالثه و الأخيره.

التنبیه الثالث: الكلام فى باب الاسباب

الأمر الثالث: و من جمله ما تمسك به المجوزون باب الاسباب؛ فإنّ الغسل الواحد مثلا يكفى للنجابه و الجمعه، مع أنّ الأول سبب للوجوب و الثانى للاستحباب، و كذا الكلام فى منزوحات البئر؛ فإنّ وقوع الكلب سبب لوجوب نزع الأربعين، و كذا وقوع الهره، فإذا وقع كلبان أو كلب و هرّه و جب أربعين واحدا، فيجتمع فى نزعها و جوبان، فيعلم من ذلك أنّ تعدد الجهه كاف فى جواز اجتماع حكمين متضادين أو متماثلين فى شىء واحد.

أقول: الكلام فى باب الاسباب يقع فى مقامين:

أحدهما أنّ مقتضى القاعده هل هو كفايه الفعل الواحد لسببين أو أسباب، أو

لزوم تعدّده بتعدّد سببه، وبعبارته اخرى مقتضى القاعده هو التداخل إلا ما خرج بالدليل أو عدمه كذلك؟

و الثاني أنه هل يصحّ التمسك بهذا الباب للقول بالجواز أو أنه غير مرتبط بمبحث الاجتماع رأساً؟.

أمّا المقام الأوّل فنقول: جعل طبيعه سبباً لفعل باتلائها لاين و إذا و نحوهما كما في قولك: إذا نمت فتوضّأ يتصوّر على وجوه، أحدها: أن يكون الطبيعه في جانب السبب مأخوذه باعتبار صرف الوجود في مقابل العدم الأصلي بحيث كان السبب نقض عدمها و تبدّله بالوجود، و الثاني: أن يكون مأخوذه باعتبار الوجود السارى، فعلى الأوّل يكون السبب واحداً، لأنّ صرف الوجود لا يقبل التكرار و يتعيّن في الوجود الأوّل للطبيعه؛ إذ به يحصل النقص دون سائر الوجودات، و على الثاني يكون متعدّداً، فكلّ وجود سبب مستقل.

و على التقديرين يمكن أخذ الطبيعه في جانب المسبّب لكلّ من الاعتبارين، فإن احدث في جانب المسبّب باعتبار الوجود السارى و في جانب السبب باعتبار صرف الوجود، فالمسبّب لا يتكرّر بتكرّر الفرد من هذا السبب، فإنّه و إن كان قابلاً لأن يتكرّر بتكرّر السبب، إلا أنّ السبب لا يتكرّر، نعم يتكرّر بتكرّر الفرد من هذا السبب و من سبب آخر.

و إن احدث في جانب السبب أيضاً باعتبار الوجود السارى فالمسبّب يتكرّر بتكرّر الفرد من هذا السبب، و منه و من سبب آخر، و لو احدث في جانب المسبّب باعتبار صرف الوجود فلا يفرق الحال بين أن يؤخذ في جانب السبب أيضاً بهذا الاعتبار أو باعتبار الوجود السارى.

فعلى التقديرين لا يتكرّر المسبّب لا لفردين من هذا السبب و لا لفردين منه و من غيره، فالسبب و إن كان متعدّداً و قابلاً للتكرار إلا أنّ المسبّب واحد لا يقبل التكرار أصلاً، هذا هو الوجوه المتصوّره في هذا الباب و لا إشكال في إمكان كلّ منهما عقلاً و لا في الآثار المترتبة على كلّ منها على تقدير القطع به، إنما الكلام و الإشكال في أنّ

المستفاد من الأدله أى منها؟.

فذهب شيخنا المرتضى قدس سره إلى أن ما استفاد من الأدله و يكون قاعده كليّه هو عدم التداخل و يكون معمولاً به فى مورد الشكّ كباب المنزوحات، لا- فى مورد القطع بالتداخل من جهه النصّ الخاص كما فى باب الأحداث، لقوله عليه السلام: «إذا اجتمعت لله عليك حقوق أجزأك غسل واحد».

و الدليل على هذه الدعوى و إن كان أصله مأخوذاً من كلماته قدس سره فى مواضع عديده من كتبه، إلاّ أنا نذكره مع زياده تنقيح ليست فى كلامه قدس سره و هو: أنّ القضية المبدؤه بان و إذا و نحوهما على ما هو المعروف أو المجمع عليه ظاهره فى عليه الشرط للجزاء و كونه علّه منحصره، فيكون منطوقها بمقتضى الأوّل الثبوت عند الثبوت، و مفهومها بمقتضى الثانى الانتفاء عند الانتفاء، و لا يخفى أنّ مقتضى إطلاق القضية تحقّق العليه التامه لجميع مصاديق الطبيعه التاليه لأداه الشرط، فكما أنّ الموجود أوّلاً من مصاديقها يكون مؤثراً تاماً فكذا الموجود منها ثانياً و ثالثاً و هكذا أيضاً يكون مؤثراً تاماً مستقلاً كالأوّل بلا فرق، لتحقّق الطبيعه فى جميعها، فقوله: إذا نمت فتوضاً مثلاً- و إن كان رفع اليد عن ظهوره فى المنحصريه للقطع بعدمها لقوله: إذا بليت فتوضاً، إلاّ أنّ ظهوره فى عليه النوم للوضوء محفوظه، و مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين ما وجد من مصاديق النوم أوّلاً و ما وجد منها ثانياً و ثالثاً و هكذا، و تخصيص العليه بالموجود منها أوّلاً تقييد للنوم فى القضية بأوّل الوجودات أو بالوجود الغير المسبوق بالوجود من دون مقيد.

فإن قلت: ما وجه الفرق بين قولنا: النوم واجب و النوم سبب، حيث نقول فى الأوّل بكون مقتضى الإطلاق اختصاص الوجوب بأوّل الوجودات و فى الثانى بكون مقتضاه سرايه السببيه إلى جميع الوجودات؟

قلت: الأسباب العاديه الدينويّه المعلومه عند العرف يكون السببيه فيها متعلقه بالوجود السارى كحراره النار الساربه إلى كلّ فرد منها، و حينئذ فالأسباب الشرعيّه و إن كان العرف جاهلاً بأصل سببيتها لو لا إعلام الشرع، و لكن إذا أعلم

الشرع بها و سكت عن بيان كيفيه سببيتها كان إطلاق كلامه محمولا على الكيفيه المرسومه المتعارفه عند العرف، أعني السببيه بلحاظ الوجود السارى، فمرسوميه هذا النحو من السببيه أعني سببيه الوجود السارى و تعارفها عند العرف قرينه عامه موجب له حمل إطلاق الكلام الدال على السببيه عليه.

فهذا نظير استفاده كيفيه تأثير النجاسات فى التجسس و أنه يكون على وجه الملاقاه دون المجاوره و غيرها من كون الغالب فى التأثيرات العاديه كونها على هذا الوجه، فقله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» مفهومه أن الماء القليل ينجسه النجاسات، و أمّا كيفيه تنجسها له فهذا الكلام ساكت عنها، فيحمل على كونه بوجه الملاقاه بقرينه أن الغالب فى التأثيرات العاديه ذلك، و هذا بخلاف وصف الوجوب؛ فإنّ تعلقه بالطبيعه باعتبار صرف الوجود شائع فى العرف و العاده.

فإن قلت: سلّمنا ظهور إطلاق القضيه المبدؤه بان و إذا فى تعدّد السبب بالقرينه المذكوره، لكننا نقول: إنّ الأسباب المتعدده المتعاقبه فى الوجود يختصّ أولها بالتأثير و يلغو الثانى لو كان المسبب غير قابل للتعدّد و التكرار، و المسبب فى باب الأسباب الشرعيه هو الطبيعه المأمور بها كالتوضؤ فى قوله: إذا نمت فتوضأ، و هى غير قابله للتكرار؛ لأنّها باعترافكم مأخوذه بلحاظ صرف الوجود الخارق للعدم، و خرق العدم لا يمكن إلا مرّه واحده، فالأفراد المتعدده المتعاقبه من النوم مثلا لا تأثير إلا لأولها؛ لعدم قابليه المحلّ إلا لتأثير واحد، نظير عدم تأثير النار فى إحراق المحلّ بعد احتراقه بنار اخرى، و الحاصل أن السبب و إن كان متعددا إلا أن المسبب و التأثير واحدان.

قلت: أخذ الطبيعه فى جانب الوجوب بلحاظ صرف الوجود إنّما يكون من

باب الأخذ بالقدر المتيقن، وبيانه أنّ الطبيعه المهمله من حيث الوجود و العدم لَمَّا لم يكن وقوعها متعلقًا للطلب كان اللازم بحكم العقل اعتبار الوجود معها، و الوجود المعتبر يمكن أن يكون هو الوجود المخصوص، و أن يكون هو الوجود السارى، و أن يكون صرف الوجود، و الأَوْلَانِ مشتملان على الأخير مع الزيادة، و حينئذ فحيثما كان المتكلم فى مقام البيان و لم يقم فى البين قرينه على اعتبار الخصوصية أو السريان فإطلاق كلامه محمول على اعتبار صرف الوجود، فعلم أنّ ظهور طلب الطبيعه فى مطلوبيه صرف الوجود إنّما يكون ناشئًا من جهه الإطلاق و كونه قدرًا متيقنًا.

و حينئذ فلو قام دليل على أنّ المعتبر هو الوجود بقيد السريان كان له الورود على الظهور المذكور، و على هذا فإذا كان ظاهر القضية المبدؤه بان و إذا على ما قررنا سببته كلّ وجود و تأثيره الفعلى المستقل - و من المعلوم عدم إمكان تعدد السبب الفعلى إلا - مع قابليته المسبب للتكرار - كان هذا دليلًا على أنّ الوجود المعتبر فى جانب المسبب مع كونه مأمورًا به هو الوجود السارى القابل للتكرار دون صرف الوجود الغير القابل له.

فإن قلت: سلّمنا تعدد السبب و تعدد التأثير لكن نقول: المسبب للأسباب الشرعيه هل هو الوجود أو الوجوب؟ لا إشكال فى عدم كونه هو الوجود و إلا - لزم تحقّق الضوء عقيب النوم مثلاً - فتعين أن يكون هو الوجوب، و حينئذ فتعدّد السبب يقضى بتعدّد الوجوب و هو لا - يقضى بتعدّد الوجود، لإمكان اجتماع الوجوبات المتعدده فى وجود واحد و صيرورتها وجودًا واحدًا متأكدًا، كما لو قال: أكرم عالماً و أكرم هاشميًا؛ فإنّ إتيان المجمع حينئذ متّصف بالوجوب المتأكد، و بعد هذا القول لا يخفى أنّ الوجوب فى دليل سببته هذه الأسباب متعلّق بعنوان واحد كالتوضؤ و نزح الأربعين من دون تقييد بما يقيد بعدد الوجود بتعدّد الوجوب، فيكون ظاهرًا فى اجتماع الوجوبات فى الوجود الواحد و صيرورتها وجوبًا واحدًا متأكدًا نظير قول المولى: اضرب اضرب، فإنّه بإطلاقه و عدم تقييد الضرب الثانى بالمزّه الاخرى ظاهر فى كون المطلوب ضربًا واحدًا و كون طلبه شديدًا.

قلت: المسبب للأسباب الجعليه التشريعيه يكون هو الوجود لكن لا على نحو مسيبيته للأسباب العقليه التكوينيّه؛ فإنّها فيها تكون على وجه يلزم من وجود السبب وجود المسبب، و أمّا في التشريعيّات فوجود الأسباب أيضا مقتضى لوجود المسببات لكن بجعل الأمر في نظره، و أمره بإيجاد المسبب ناش من قبل هذا الاقتضاء، فكأنّه يجعل المكلف حادثا للمقتضى و يأمره بانفاذ اقتضائه و إجرائه و ترتيب مقتضاه عليه، و نظيره قول القائل: البيت صار كثيفا و يقتضى الكنس، فيثبت الاقتضاء لنفس كثافه البيت، غايه الأمر أنّه لما يرى المقتضى قاصرا يأمر الغير بانفاذ اقتضائه، فعلم أنّ تعدّد السبب في الأسباب الشرعيّه قاض بتعدّد الوجود.

فإن قلت: سلّمنا تعدّد السبب و تعدّد التأثير و كون المسبب هو الوجود دون الوجوب، لكن نقول هذا لا يقتضى تعدّد الوجود؛ و ذلك لأنّ كلّ فرد من أفراد هذه الأسباب يقتضى وجود عنوان، و العناوين التي تكون مسببات لها متصادقه في وجود واحد، فيحصل امتثال أوامرها بإتيان وجود واحد كما يحصل أكرم العالم و أكرم الهاشمي بإكرام المجمع.

قلت أوّلا: إن المفروض اتحاد عنوان المسبب لهذه الأسباب كعنوان التوضؤ و نزع الأربعين، و مع فرض اتحاد العنوان يكون تعدّد السبب قاضيا بتعدّد الوجود بلا إشكال.

و ثانيا: لو شككنا في مقام في أنّ المسبب عنوان واحد أو عناوين متعدّده فالمرجع هو الاشتغال دون البراءة؛ إذ بعد اليقين بأنّ تحقّق كلّ سبب اقتضى تحقّق شيء و اشتغال الذمه و التعهّد به نشكّ في أنّ المشتغل به يكون عنوانا واحدا أو عناوين متعدّده غير متصادقه في فرد أصلا، حتى لا- يحصل الفراغ بالوجود الأوّل، أو يكون عناوين متعدّده متصادقه في الوجود الأوّل حتّى يحصل الفراغ به، فنحكم بوجود تعدّد الوجود و ليحصل الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني، فالشكّ إنّما هو في حصول الامتثال و الخروج عن العهده بعد العلم بثبوت التكليفين لا في التكليف

الزائد حتى يكون مرجعا للبراءه، كما هو واضح.

ثم إن هذا الدليل كما يجرى في الفردين من نوع واحد كوقوع الكلبين كذلك يجرى في النوعين كوقوع الكلب و الهرة بتقريب أن تخصيص السببىه بالنوع الأول تقييد لدليل سببىه النوع الثانى؛ لعدم مسبقته وقوعه لوقوع النوع المقتضى لنزح المساوى أو الأكثر، فيكون مدفوعا بالإطلاق، ويمكن هنا إيراد الإشكالات الثلاثه الأخيره مع دفعها بمثل ما مرّ من الأجوبه، هذا محصل كلامه قدس سره مع تنقيحه.

و الحق أن يقال: إنه ليس لنا فى باب الأسباب الشرعيه لفظ كان معناه السببىه و العليه العقليه، و أما أدوات الشرط فإن قلنا فيها بمقالته قدس سره من أن مفادها بحسب الظهور الوضعى أو العرفى عليه تاليها للجزاء بالعليه التامه العقليه غايه الأمر مع زياده قيد الانحصار، لصحّه أخذ المفهوم، كان ما ذكره قدس سره هنا حقًا لا محيص عنه.

و أمّا لو أنكرنا ذلك و قلنا بأنّ المستفاد منها عرفا ليس إلا مجرد كون تحقّق تاليها ملازما لتحقّق الجزاء بعده من دون استفاده العليه [فلا]، نعم يستفاد عدم كونهما غير مرتبطين أصلا، بل يكونان مرتبطين بنحو من الربط إمّا لعليه الأول للثانى، أو بكونه جزءا أخيرا لعليه، أو بتلازمهما فى الوجود و كونهما معلولين لعليه ثالثه كما هو الحقّ، و الدليل عليه شهاده الوجدان بصحّه استعمال القضيّه الشرطيّه فى المقامات الثلاثه على حدّ سواء.

ألا ترى صحّه قولنا: إن جاء ك زيد فأكرمه فيما إذا فرض كون العله لإكرامه هو العلم و السياده و المجيء من حيث المجموع، و فرض العلم بالأولين من دون أن يكون استعمالا للقضيّه الشرطيّه فى غير محلّها.

و كذلك قولنا: إن جاء زيد عمرو فيما إذا فرض كون المجيئين متلازمين فى الوجود، و هذا هو المبني للنزاع الواقع بين العلمين الجليلين فى مفهوم قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء» حيث جعله أحدهما موجب جزئيه مستندا إلى أن مفاد المنطوق تعليق السبب الكلى بالكريه؛ فيلزم من انتفاء الكريه

انتفاء السلب الكلى الحاصل بالإيجاب الجزئى و استتقرب قول المخالف، و جعله الآخر موجب كليه مستندا إلى أن مفاد المنطوق كون الكريه عله منحصره للسلب الكلى، و مرجعه إلى أن الكريه عله منحصره لعدم تنجيس كل واحد من أفراد النجاسات، فيلزم من انتفائها تنجيس جميع النجاسات؛ فيأنه لو قلنا فى القضيّه الشرطيّه بالمقاله الاولى كان ما ذكره الثانى حقا؛ إذ لو كان عدم تنجس بعض النجاسات مستندا إلى عدم قابليتها و عدم تنجيس بعض آخر إلى الكريه لم يصدق كون الكريه عله تامه منحصره لعدم تنجيس جميع النجاسات بل لعدم تنجيس بعضها.

و لو قلنا بالمقاله الثانيه كان ما ذكره الأول حقا، فلو فرض كون شىء سببا متمما لعموم بحيث كان بعض هذا العموم متحققا و مستندا إلى غير هذا الشىء و تتمته مستنده إليه صح أن يقال: لو تحقق هذا الشىء تحقق هذا العموم، مثلا لو فرض كون عدم خوف المخاطب من أحد على الوجه الكلى مستندا بالنسبه إلى بعض الأشخاص إلى عدم تسلط هذا البعض عليه، و بالنسبه إلى بعض آخر مستندا إلى مصاحبه المخاطب مع زيد صح أن يقال: إذا كنت مع زيد فلا تخف أحدا.

و حينئذ فمفاد منطوق الروايه ليس إلا مجرّد تعليق السلب الكلى بالكريه من دون إشعار بكونه عله منحصره له، فلا جرم يلزم من انتفاء الكريه انتفاء هذا السلب الحاصل بالإيجاب الجزئى.

و كيف كان فلو قلنا بالمقاله الثانيه نقول فى باب الأسباب الشرعيّه: إنّ المستفاد من الدليل ليس بأزيد من أنه متى تحقق واحد من الأحداث و جب تحقق الضوء بعده، أو أنه متى تحقق وقوع الكلب أو الهره مثلا و جب تحقق نرح الأربعين بعده، و لا شكّ فى أن هذا المعنى يصدق فيما إذا حدث أحداث متعدده و تحقق عقبيها وضوء واحد، أو تحقق وقوع كلاب متعدده أو كلب و هرّه و تحقق نرح الأربعين مرّه واحده بعده، فيصدق تعقب الضوء بالنسبه إلى كل واحد من الأحداث، و تعقب النرح بالنسبه إلى كل واحد من الوقوعات.

نعم لو تخلّل الوضوء أو الترح بين حدثين أو وقوعين لم يجر الاكتفاء بهما لما وقع عقبيهما؛ لأنّ الاستفادة من الدليل لزوم تحقّقهما عقيب هذا الأشياء هذا هو الكلام في المقام الأوّل.

و أمّا المقام الثانی فالحقّ أنّ باب الأسباب غير مرتبط بمبحث الاجتماع رأساً، و بيانه أنّه لو قلنا بكون السبب صرف الوجود لزم لغويه الفرد الثانی و كون الوجوب واحداً، فلم يجتمع وجوبان حتى يلزم تداخلهما، و كذا لو قلنا بكون المسبّب صرف الوجود، و لو قلنا بأنّ هنا سببين و مسببين تعلق بكلّ منهما وجوب فحينئذ و إن كان في البين وجوبان، لكن لم يلزم اجتماعهما في موضوع واحد، بل لكلّ منهما موضوع مستقلّ.

نعم لو قلنا بتعدّد الأسباب و تعدّد المسبّبات و تداخل المسبّبات في فعل واحد كما لو قلنا بأنّ حدث الجنابه موجب لوجوب غسل و حدث الحيض لوجوب غسل آخر مغاير للأوّل في الحقيقة، و الجمعه لاستحباب غسل آخر مغاير للأوّل في الحقيقة، و الجمعه لاستحباب غسل آخر مغاير للأوّل في الحقيقة، و لكن هذه الأغسال المختلفه الحقائق يتحقّق في عمل واحد كان لهذا العمل المتداخل فيه ربط بهذا المبحث في الجملة، و لكنّه مع ذلك لا يصلح للاستشهاد؛ إذ للمانع أن يقول: لم يجتمع في هذا العمل وجوبان أو وجوب و استحباب، بل يحصل من اجتماع الأوّلين وجوب واحد متأكّد، و كذا من اجتماع الأخيرين إلاّ أنّ التأكّد هنا ليس بمثابته في الأوّل، كما أنّ هذا هو الحال في مثل الصلاه و فيما تصادق فيه عنوانان واجبان كما في إكرام شخص كان عالماً هاشميّاً بعد ورود: أكرم عالماً و أكرم هاشميّاً.

فصل في اقتضاء النهي للفساد و عدمه

و قبل الخوض في المقصود نقدّم امورا.

الأوّل: قد مرّ في المبحث المتقدّم بيان الفرق بينه و بين هذا المبحث و أنّه يفترق عن هذا المبحث سؤالاً و جواباً بأنّ المسئول عنه هناك أنّه هل يمكن إبقاء الأمر و

النهى المتعلقين بعنوانين مجتمعين في وجود واحد، أو لا بدّ عقلا من تقييد أحدهما، و هنا أنّ التحريم هل هو ملازم للفساد أولا.

و موردا (1) بأنّه لو كان بين العنوانين عموم و خصوص مطلقا مفهوما و خارجا يجرى فيهما هذا النزاع دون النزاع المتقدّم و قد مرّ وجهه، و أمّا غير هذا المورد فالقول بالامتناع و تقييد جانب الأمر بجعله من مبادئ هذا النزاع، و أمّا على القول بالجواز فلم يتعلّق نهى بالعباده أصلا.

الثاني: أنّ هذا النزاع هل هو عقلي أو لفظي؟ الظاهر الأول؛ إذ لا إشكال في أنّ هذا النزاع ليس راجعا إلى أنّ معنى النهى المتعلّق بالعباده أو المعامله هل هو الإرشاد إلى الفساد أو التحريم، بل هو راجع إلى أنّ التحريم التكليفي سواء كان مستفادا من اللفظ أو من غيره ملازم للفساد أولا؟ و يشهد لذلك ظاهر الكلمات و العنوانات.

أمّا الأول، فلأنّ استدلالهم على الفساد في العبادات بأنّ الوجود المبيّح لا يمكن أن يكون مقرّبا ظاهر في كون النزاع في أمر عقلي لا لفظي، و من هذا السنخ أيضا استدلالهم في جانب المعاملات، و أمّا الثاني فلأنّ تقرير العنوان بأنّ النهى هل هو موجب للفساد أو لا ظاهر في ذلك؛ إذ الموجب بمعنى العله، و لا يقال: إنّ اللفظ عله لمعناه، بل يقال: إنّّه دالّ عليه، فلو كان النزاع في أمر لفظي لكان حقّ العبارة في العنوان أن يقال: هل النهى دالّ على الفساد أولا، فمعنى العبارة المذكوره أنّ العنوان من حيث نفسه تام لا- مانع فيه بحيث لو لا المانع من قبل النهى كان صحيحا بلا كلام، فليس حاله حال الصلاه في اللباس النجس أو في جزء غير المأكول اللحم، حيث إنّها في حدّ نفسها فاسده، فالنهي فيها دالّ على الفساد و لا عله له.

و أمّا مجرد وجود القائل بإنكار الملازمه عقلا- و إثبات الدلاله الالتزاميه لفظا في المعاملات فلا يوجب كون النزاع في أمر لفظي، بل لا بدّ من إبطال هذا القول كما

ص: ٢٣٧

أبطلنا القول بالجواز عقلا و الامتناع عرفا في المبحث المتقدم.

الثالث: ربّما يقال بتعميم ملاك النزاع للنهي التحريمي و التنزيهي و النفسى و الغيرى و الأصلى و التبعى، و المراد بالأصلى ما كان مدلولاً بالدلاله الاستقلاليه المطابقه، و بالتبعى ما كان مدلولاً بتبع الدلاله على شىء آخر كما يستفاد من قوله:

انصب السلم، مطلوبه الكون على السطح انتقالا من المعلول إلى العله.

أقول: الحقّ عدم كون التنزيهي محلاً للنزاع، و وجهه أنّ المفروض كون العنوان من حيث الذات مشتملاً على المصلحه الوجوبيه المانع من النقيض، و هذه المصلحه لا تراحمها إلاّ المفسده التحريميه المانع من النقيض أيضاً، لا المفسده الكراهيه الغير المانع عنه المشوبه بالرخصه فى الفعل؛ فإنّ هذه لا يعقل أن تصير مزاحمه للجهه الوجوبيه و مسقطه لها عن التأثير.

و بعباره اخرى: الجهه الكراهيه تقتضى كون الفعل خلاف الأولى و هو غير مناف للعباديه، و إنّما المنافى لها كونه معصيه، و لهذا تراهم يسمّون العبادات التى تعلق بها النهى التنزيهي بالعبادات المكروهه؛ فإنّ معنى ذلك أنّها صحيحه، غايه الأمر كونها أقلّ ثواباً، و لم يعهد القول بفسادها من أحد حتّى من القائلين بأنّ النهى فى العبادات موجب للفساد، فهذا دليل على خروج النهى التنزيهي عن تحت هذا النزاع.

و أمّا النهى النفسى التبعى فلا إشكال فى دخوله فى حريم النزاع كالأصلى بلا فرق، و كذا الغيرى أصلياً كان أو تبعياً، و إن كان ربّما يتوّهم خروجه استناداً إلى أنّه لا عقاب على مخالفه مقدمات الواجب و أنّها لا توجب البعد عن ساحه المولى، فمبغوضيتها غير مؤثره، فليست بمانعه عن العباديه.

و لكّنه مندفع بأنّ مقدّمه الواجب و إن كان لا- يوجب مخالفتها عقاباً مستقلاً عليها بمعنى أنّه لو كان لواجب مقدمات عديده، فترك تلك المقدمات لا يوجب عقابات متعدده بعددها، إلاّ أنّه لا شبهه فى إيجابها العقاب و البعد عن ساحه المولى من جهه ترك ذبيها.

و بعبارة اخرى: لا شك في اتّصاف المقدّمه باللابديّه العقليّه؛ إذ معنى المقدّميه ذلك، فيكون ترك ذبيها مسيّباً عن تركها، فيكون ترتّب العقاب و البعد على ترك ذى المقدّمه معلولاً في الحقيقه لترك المقدّمه، و ما هو علّه لترتّب العقاب و البعد و لو على غيره يكون اختياره قبيحاً لا- محاله، فيكون الحسن الفاعلى المعترى فى العباده منتفياً فيه، فلهذا يمتنع عباديّه الفعل الذى يكون تركه مقدّمه لواجب.

و من هنا ظهر أنّ جريان ملاك النزاع فى المقدّمه التى تكون علّه للحرام غير مبنيّ على القول بوجوب مقدّمه الواجب، بل يجرى و لو على القول بعدم وجوبها، و ذلك لما عرفت من كفايه المقدّميه و اللابديّه العقليّه فى ذلك، فمن قال فى مبحث الضّد بعدم الاقتضاء لا- لمنع مقدّميه ترك الضّد لفعل ضده بل لمنع الوجوب مع تسليم المقدّميه كان له أن يقول بفساد الضّد لو كان عباده، فيشترك هذا القول مع القول بالاقتضاء نتيجه.

الرابع: لا- إشكال فى أنّ المراد بالعباده فى المقام ليس ما يكون عباده فعلية تامّه من جميع الجهات؛ ضروره عدم إمكان وقوعه متعلّقاً للنهى و إن كان الظاهر من المحكّي أبى حنيفه من القول بإيجاب النهى فى العباده للصيحه ذلك، بل المراد-على ما عرفت من أنّ النزاع إنّما هو فى ثبوت العليه و الملازمه العقليّه بين النهى و الفساد حتّى باعتراف من يجعل النزاع فى الدلاله اللفظيه الا-لتزاميه كصاحب الكفايه- هو ما يكون اقتضاء العباديّه و القرب فيه فى حدّ ذاته و لو لا النهى تاماً حتى ينحصر الكلام فيه فى أنّه هل يحدث من جهة النهى مانع من عباديّه هذا الذى يكون فى حدّ ذاته تاماً فى اقتضاء العباديّه أولاً.

و أمّا ما ليس كذلك بأن كانت المصلحه العباديّه مقيدّه بغيره و قاصره عن أن تشمله كما فى الصلاه فى اللباس النجس أو فى جزء غير المأكول فليس محلاً لهذا الكلام؛ لعدم استناد الفساد فيه إلى النهى، بل إلى قصور المصلحه.

و من هنا ظهر ما فيما ذكر فى الكفايه ممّا حاصله: أنّ المراد بالعباده هنا إمّا ما يكون عباده فى ذاته، أو ما لو تعلّق الأمر به كان أمره تعبدياً لا توصلياً، و مثل له

بصوم العيدين؛ فإنّ الأخير بإطلاقه غير صحيح، وإنّما يصحّ مع التقييد بإحراز وجود المصلحه، فصوم العيدين إنّما يصحّ جعله من محلّ الكلام لو استفيد من دليل حرمة مجرّد الحرمة لا هي مع تقييد المصلحه بغير هذا الصوم، وكذا الكلام في صوم الحائض و صلاتها على القول بحرمتها الذاتيه، ومجرّد تسميتهما بالصوم و الصلاة لا يوجب كونهما من محلّ الكلام مطلقا.

و بالجمله، فحال هذا المبحث حال المبحث المتقدّم في لزوم إحراز وجود المقتضى في نفس العنوان، و بعد إحرازه يقع الكلام هناك في إمكان بقاء الحكمين الفعليين و عدمه، و هنا في منافاه التحريم للصّحه و العباديّه و عدمها.

الخامس: من الواضح أنّ النزاع في أنّ النهي في العباده أو المعامله موجب لفسادهما أولا إنّما هو فيما إذا كان طرؤ الفساد ممكنا بأن يتّصف العمل بالصّحه تاره و بالفساد اخرى، فما لا يمكن فيه طرؤ الفساد و لا ينفكّ عن أثر لكونه علّه تامّه له لا يجرى فيه هذا النزاع.

السادس: صّحه كلّ موضوع و فساده عبارتان عن تماميّه و عدم تماميّه بلحاظ الأغراض المتعلّقه به و الفوائد المنظوره منه، فتماميّه بحسب الأجزاء و القيود مستلزم لترتب الفوائد و عدم تماميّه مستلزم لعدم ترتبها فكلّ منهما أمر وحداني في جميع الموارد و هو التماميّه أو عدمها بلحاظ الأثر المنظور إليه.

نعم يتّصف العمل الواحد بالتماميّه بملاحظه أثر و بعدمها بملاحظه آخر، و كذا يختلف حاله باختلاف الأنظار، و اختلاف الفقيه و المتكلّم في تفسير الصّحه في العباده من هذا القبيل و ليس من باب الاختلاف في المفهوم؛ فإنّ نظر الأوّل في باب العباده مقصور على سقوط الإعادة و القضاء و وجوبهما، و نظر الثاني على حصول المثوبه و القرب للعبد، و كلاهما لازم تماميّه العباده، فعبر كلّ منهما بالصّحه عن لازمها المنظور إليه، غايه الأمر أنّ هذا اللازم يختلف باختلاف نظرهما.

و كذا قد يختلف حال العمل الواحد من حيث الصّحه و الفساد باختلاف الملاحظات، مثلا لو بنينا على عدم أجزاء موافقه الأمر الظاهري عن الواقعي و قام

أماره على عدم وجوب السوره و كون الصلاه مركبه من تسعه أجزاء-مثلا-و كانت السوره فى الواقع واجبه و الصلاه مركبه من عشره أجزاء،فأتى المكلف بالصلاه بدون السوره لقيام الأماره المذكوره عنده،فيكون هذا العمل بملاحظه الأمر الظاهرى ما دام موضوعه-و هو الجهل بالواقع-باقيا تاما مسقطا للإعاده و القضاء فى قبال كون الإتيان بشمانيه من الأجزاء ناقصا موجبا لهما،و هذا العمل بملاحظه الأمر الواقعى ناقص؛و لهذا عند ارتفاع الجهل يجب الإعاده و القضاء.

ثم إنّ كلاً من الصّحّه و الفساد أمر وحدانى اعتبارى فى جميع الموارد،بمعنى أنّه ليس فى الخارج ما وراء عشره أجزاء مثلا شىء آخر يكون بحذاء التماميّه أو المنشئيه للأثر أو بحذاء عدم التماميّه أو عدم المنشئيه للأثر،من غير فرق فى ذلك بين العبادات و المعاملات و إن فرّق بينهما فى الكفايه ردّا على من جعل الصّحّه و الفساد اعتباريين بقول مطلق بما حاصله:أنّ الصّحّه فى العبادات بالنسبه إلى الكلّيات مختلفه،فيكون انتزاعيّه بمعنى موافقه الأمر،و عقليّه بمعنى سقوط الإعاده و القضاء فى المأمور به بالأمر الواقعى الأوّلى؛لكونه حكما يستقلّ به العقل كسائر الأحكام العقليّه،و جعليّه بمعنى سقوطها فى المأمور به بالأمر الظاهرى،فإنّه على القول بعدم الإجزاء فى الأوامر الظاهريّه عند تبين الخلاف على حسب القاعده مع تصوير إجزائها حينئذ أيضا بأن يكون الإتيان بالناقص موجبا لسقوط الفاعل عن قابليّته تدارك المصلحه الفائتة يكون سقوط الإعاده و القضاء فى هذه الأوامر عند تبين الخلاف حكما شرعيّا،بمعنى كون بيانه من وظيفه الشرع كسائر الأحكام الشرعيّه.

و بالنسبه إلى الجزئيات يكون من باب انطباق الكلّيات عليها نظير اتّصاف أفراد الواجب بالوجوب؛فإنّه ليس بالجعل،بل من باب انطباق عنوان الواجب عليها،و فى المعاملات بالنسبه إلى الكلّيات جعليّه دائما؛لاحتياجها إلى إمضاء الشرع؛إذ لولاه لم يترتب الأثر لأصالة الفساد،و بالنسبه إلى الجزئيات يكون من باب الانطباق.

و لكنّه مخدوش،أمّا فى العبادات،فلما عرفت من أنّ الصّحّه بمعنى التماميّه بلحاظ

الأثر المرغوب أمر وحداني لا يختلف باختلاف الموارد، وهو قدس سرّه أيضا معترف بذلك في صدر هذا البحث، وما ذكره هنا متّجه بالنسبة إلى آثار التماميّة و لوازمها لا بالنسبة إلى نفسها، فيصحّ القول باعتباريّة الصحّح و الفساد بقول مطلق.

و أمّا الأمور به بالأمر الظاهري فلا يتّصف على القول المذكور عند تبين الخلاف بالتماميّة حتى يقال بكونها مجعوله، غايه الأمر كونه مسقطا للإعاده و القضاء، فسقوطهما لا يكون لازما مساويا للتماميّة بل أعمّ، مع أنّه لو ثبت من الشرع اتّصافه بالتماميّة في مقام نلتزم فيه بأنّ هنا مصلحتين إحداهما أدنى و الاخرى أقصى، فاتّصاف العمل الناقص بالتماميّة بلحاظ الأدنى، و بعدمها و الإسقاط عن قابليته التدارك بلحاظ الأقصى.

و أمّا في المعاملات فلائذ وجه الحاجه فيها إلى إمضاء الشرع، إمّا كونه دخيلا في التأثير فإنّ الشارع مالك حقيقي فلا يقصر إمضائه عن إمضاء المالك المجازي، فكما أنّ الثاني جزء للمؤثّر فكذا الأوّل بطريق أولى، و إمّا كونه كاشفا عن السببيّه الواقعيّه بمعنى أنّ الشارع جعل اختيار الأموال بيد المالك المجازي لها، و لكن الأسباب التي تكون أسبابا بنظر العرف بعضها متلبس بالسببيّه واقعا و بعضها غير متلبس بها كذلك، فإمضاء الشرع يرفع احتمال كون العقد من القبيل الثاني و يكشف عن كونه من الأوّل، كما أنّ تخطّئته بالعكس.

فإن كان الثاني فمن الواضح أنّ إمضاء الشرع حينئذ مجرد تصديق للعرف بمعنى أنّ ما يراه العرف سببا فهو كذلك واقعا فإنّما يحتاج إليه في مرحله الإثبات بعد الفراغ عن ثبوت السببيّه لبعض العقود واقعا لا بجعل جاعل.

و إن كان الأوّل فإمضاء الشرع جزء متمّم للسبب، فحاله حال الإيجاب و القبول و إجازة المالك المجازي، فكما أنّ الموجب مثلا موجد لجزء السبب لا جاعل للصحّح، فكذا حال الشارع في إمضائه، فإذا تحقّق أجزاء السبب التي من جملتها إمضاء الشرع انتزع من المجموع وصف التماميّة قهرا.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الصحّح في المعاملات أيضا أمر اعتباري كما في

العبادات، غايه الأمر أنّها فى المعاملات منتزعه عن امور جعليّه كالإيجاب و القبول، و فى العبادات عن امور واقعيّه.

السابع: متعلّق النواهى فى العبادات إمّا نفسها كالنهى عن الصلاه فى الحيام، و إمّا جزئها كالنهى عن قراءه سوره العزيمه فى الصلاه، و إمّا شرطها كالنهى عن لبس الحرير فيها الراجع إلى الستر المشروط به الصلاه، لا عن لبس اللباس المغصوب؛ فإنّ النهى فيه متعلّق بالغصب المتّحد مع الصلاه، و أمّا الحرير فالنهى فيه متعلّق باللبس و هو مقترن مع الأكوان الصلاّتيّه لا متّحد معها.

و إمّا وصفها غير المفارق عنها كالنهى عن جهر المرأه فى الصلاه عند سماع الأجنبي صوتها، بناء على كون صوتها عوره، لا عن الجهر فى صلاه الظهر مثلاً؛ فإنّ النهى فيه وضعى راجع إلى اشتراط الإخفات لا تكليفى، و الجهر فى القراءه ملازم للقراءه و إن كانت القراءه غير ملازمه له، و إمّا وصفها المفارق عنها المتّحد معها أحياناً كالنهى عن الغصبيّه المتّحدّه مع الأكوان الصلاّتيّه.

لا- إشكال فى دخول القسم الأوّل فى محلّ النزاع، و لا- فى دخول القسم الثانى بالنسبه إلى نفس الجزء، بمعنى أنّ العزيمه فى الصلاه مثلاً غير مجزيه عن السوره الواجه فى الصلاه، و أمّا أنّ بطلان الجزء موجب لبطلان أصل العباده فلا؛ لإمكان الإتيان ثانياً بجزء غير محرّم فتصحّ العباده بذلك، اللهمّ إلاّ أن يلزم من ذلك محذور آخر كالزياده العمديّه فى الصلاه، بناء على شمول دليل الزياده العمديّه لمثل ذلك، كما احتملوا فى الريا فى جزء العباده بعد القطع ببطلان نفس الجزء كونه مبطلاً لأصل العباده لذلك.

و أمّا القسم الثالث فإن كان الشرط توصيّلياً فلا ضير فى كونه محرّماً، و إن كان تعبيدياً فالنهى موجب لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

و أمّا القسم الرابع فادّعى فى الكفايه امتناعه؛ إذ النهى عن الوصف يسرى إلى الموصوف، فالنهى عن الجهر فى القراءه فى الحقيقه نهى عن القراءه الجهرية، و هو لا يجتمع مع الأمر بالقراءه، و يمكن منعه بمنع السرايه؛ لمكان التعدّد بين الوصف و

الموصوف خارجا و عدم الاتّحاد المصحّح للحمل الشائع الصناعى بينهما وجودا و إن قلنا بثبوت الاتّحاد الوجودى بينهما نحو الاتّحاد الوجودى الثابت فى الجسم المتّصل كماء الحوض؛ فإنّ هذا النحو من الاتّحاد غير مناف؛ لاختصاص كل بعرض من دون سرايه عرضه إلى الآخر كما هو المشاهد فى الجسم المتّصل، نعم كون المأمور به ملازما للمنهى عنه ممتنع؛ للزوم التكليف بما لا يطاق، و أمّا العكس فلا كما فى نحن فيه.

و أمّا القسم الخامس و هو ما إذا تعلّق النهى بالوصف المفارق كغصبيّه المكان أو اللباس أو المحمول فى الصلاه، فإن لم يكن الوصف المتعلّق للنهى متّحدا مع العباده، و لا- كانت العباده علّه له كما فى الصلاه فى المحمول المغصوب الذى لم يوجب الحركات الصلاتيه تصرّفا زائدا فيه، و لم يتحرّك بحركاتها مثل الخيط الملتصق بالبدن أو اللباس، فلا وجه لسرايه نهيه حينئذ إلى العباده؛ إذ متعلّق النهى فى المثال مثلا هو استصحاب المحمول و إمساكه، و هو غير متّحد مع الأكوان الصلاتيه، و لا هى علّه له بل هو مقترن معها، فحاله حال النظر إلى الأجنبيّه فى الصلاه.

كما أنّه لو كانت العباده علّه للوصف فلا إشكال فى تعلّق النهى بها؛ لكونها علّه للحرام، فتصير بذلك من محلّ البحث، و ذلك كما فى الصلاه فى المحمول المغصوب الذى يتحرّك بالحركات الصلاتيه؛ فإنّ الأكوان الصلاتيه حينئذ يكون علّه للتصرّف فى المغصوب بناء على كونها عباره عن نفس القيام و الركوع و السجود التى هى أفعال بلا واسطه للمكلّف، و أمّا بناء على كونها عباره عن نتائج تلك الأفعال و الهيئات الحاصله منها فهى مع التصرّف فى المغصوب معلولان لعلّه ثالثه و هى نفس تلك الأفعال.

و أمّا صورته إيقاع الصلاه فى المكان المغصوب فتسريه النهى فيها عن الغصب إلى الصلاه ثمّ الحكم بفسادها مبتنيه على طيّ مقدّمتين: احدهما من مسائل الاصول و الاخرى من مسائل الفقه.

فالاولى مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه، فالحكم بالتسريه المذكوره مبتن على اختيار الامتناع فى هذه المسأله؛ إذ لو جوّزنا الاجتماع فالنهي

متعلّق بطبيعته الغضب و هي غير طبيعته الصلاه، فيكون اجنبياً عن النهي المتعلّق بالعباده الذي هو موضوع لهذا البحث.

و الثانيه اختيار احتمال أن يكون الأكوان الصلاتيه عباره عن نفس القيام و الركوع و السجود التي هي أفعال مضافه إلى المكلف بلا واسطه؛ إذ على هذا الاحتمال تكون الأكوان الصلاتيه متّحده مع الغضب؛ فإنّ الحركه النهوضيه-مثلا-على هذا قيام صلاتي و غضب، و هكذا، فيسرى النهي عن الغضب إليها لا محاله بناء على القول بالامتناع كما هو المقدمه الاولى.

و أمّا لو اخترنا الاحتمال الآخر فيها و هو أن يكون عباره عن الهيئات و الأطوار القائمه بالمكلف الناشئه من القيام و الركوع و السجود، و الفرق بين هذا و الاحتمال الأول أنّ الأكوان على الأول ملحوظه بوجود مستقلّ منحاز عن وجود المحلّ، و على الثاني ملحوظه بوجود مندكّ في وجود المحلّ، فهي على الثاني تكون من كفيات المحلّ و أطواره و خصوصياته، فالأول هو بعينه ما جعله أهل المعقول مفهومًا لمبدأ المشتق، و الثاني بعينه هو ما جعلوه مفهومًا لنفس المشتق.

و كيف كان فعلى هذا يكون الأفعال المذكوره المتّحده مع الغضب محقّقات للأكوان الصلاتيه و الأكوان نتائج لها، و السبب الحرام إنّما لا- يجتمع مع المسبّب الواجب إذا كان السبب منحصرًا فيه، و أمّا السبب غير المنحصر فلا ينافي حرمة مع وجوب المسبّب كما في ركوب الدابّه الغصبيه في طريق الحج مع عدم الانحصار، و ما نحن فيه من القبيل الثاني؛ لتمكّن المكلف من إيجاد المحقّقات المذكوره في الأرض المباحه.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّنا لو قلنا بالامتناع في مبحث الاجتماع لا- يكفي مجرد ذلك في الحكم بفساد الصلاه في الأرض المغصوبه، بل لا بدّ معه من إثبات مطلب آخر و هو الاتّحاد بين الغضب و أكوان الصلاه دون السببيه و المسببيه، و عباره اخرى إثبات كون الأكوان نفس الأفعال دون نتائجها.

ثمّ لو تعلّق النهي بالعباده و علم كونه من جهه الجزء أو الشرط أو الوصف كما لو

نهى عن الصلاة المشتمله على العزيزه أو فى الحرير أو فى المكان المغصوب و علم كونه لأجل أحدها، فإن كان النهى راجعا إلى أحد الامور لثبوتها و نسب إلى العباده بالعرض و المجاز و من قبيل نسبة الوصف بحال المتعلق، كان حاله حال النهى عن أحدها، و إن كان راجعا إلى نفس العباده حقيقه، و كان أحد الامور واسطه فى الثبوت لا فى العروض بأن أوجب المفسده فى نفس العباده، كان من قبيل القسم الأوّل الذى قد مرّ أنّه من محلّ الكلام بلا كلام.

إذا عرفت هذه الامور فلنذكر الاستدلال فى طرفى العبادات و المعاملات فى مقامين:

المقام الأوّل فى العبادات، فنقول و على الله الاتكال: هنا احتمالات فى الفرق بين العباده و غيرها بحسب التصوير الاولى.

الأوّل: أنّ العباده ما يعتبر فيه داعى الأمر فلا يجزى بدونه بخلاف التوصلى،

الثانى: أنّه لا يلزم فى العباده داعى الأمر بل يلزم كونها على وجه يحصل القرب الفعلى بها فلا يجزى بدونه بخلاف التوصلى.

فعلى كلّ من هذين الاحتمالين لا إشكال فى أنّ النهى موجب لفسادها؛ إذ بعد وجود النهى لا يمكن هنا وجود الأمر حتى على القول بالجواز، كما مرّ وجهه سابقا، و بعد وجود المبعوضيه الفعلية لا يمكن وجود الحسن الفعلى، و إن كان الوجه موجوده - كما عرفت - فلا يمكن أن يكون مقربا فعليا.

الثالث: أنّه لا يلزم الداعى المذكور و لا - القرب الفعلى، بل يكفى فى العباديه مجرد التواضع و الخضوع و الخشوع و إظهار العبوديه و التعظيم للمولى، و هذا غير ملازم للقرب الفعلى؛ لإمكان اجتماعه مع المانع عنه كما هو المشاهد فى الموالى الظاهرية؛ فإنّ بعض التواضعات غير موجب للقرب عندهم، فعلى هذا الاحتمال يمكن حفظ عنوان العباده مع وجود النهى، فيكون مجزيا كالتوصلى بمعنى كونه مسقطا للأمر المتعلق لغيره مع كون نفسه محرّما؛ لحصول الغرض به؛ إذا الفرض عدم دخل شىء فى الغرض سوى عنوان التواضع، هذا فى مقام التصوير.

و ظاهر كلمات العلماء رضوان الله عليهم فى باب التيه فى العبادات ثبوت الإجماع على اعتبار قصد القربه فى العباده، لا على وجه يكون المقصود نفس القربه، بل بأن يكون المقصود أحد العناوين المقرّبه، و على هذا أيضا يكون النهى موجبا للفساد بلا إشكال؛ إذ بعد وجود النهى و الالتفات إليه لا يمكن قصد القربه.

و من هنا ظهر أنّ النهى المتعلّق بالعباده الفعلية لا- موضوع له على الاحتمالين الأولين و على الاحتمال الأخير و إن كان له موضوع، و لكنّه خلاف ظاهر استدلالهم على الفساد بأنّ الفعل المنهى عنه لا يمكن أن يكون مقرّبا، فلا بدّ من حمل لفظ العباده فى العنوان على أحد الاحتمالين الأولين، و معه لا بدّ من أن يراد به ما كان عباده لو لا النهى، و إذن فلا فرق بين أمثال السجود لله تعالى فى حقّ الحائض و بين صوم العيدين، فكما أنّ الأوّل عباده لو لا النهى و ليس بعباده فعلية فكذا الثانى و إن فرّق بينهما فى الكفايه.

فإن قلت: إنّ الاستدلال على الفساد فى العباده بأنّ النهى يفيد التحريم الذاتى و هو مناف للصحة و العباديه و المقرّبه مخدوش، بأنّ المكلف عند إتيانه بالعباده المنهى عنها لا بدّ و أن يأتى بالعمل بقصد القربه حتّى يصير عباده و داخلا فى موضوع البحث، و حيث إنّ قصد القربه على وجه الحقيقه غير ممكن لمنافاته مع وجود النهى، و جب قصدها على وجه التشريع، و هو موجب لثبوت الحرمة التشريعيه، و ثبوتها موجب لانتفاء الحرمة الذاتيه؛ لامتناع اجتماع المثليين.

قلت أولا: لا نسلم تقوّم موضوع البحث بقصد القربه، بل الموضوع نفس العمل، فالمنهى عنه فى حقّ الحائض هو صورته الصلاه و إن لم تأت بها بقصد القربه.

و ثانيا: سلّمنا تقوّمه بذلك، و لكنّه لا- منافاه بين الحرمة التشريعيه و الحرمة الذاتيه؛ فإنّ متعلّق الاولى ما هو من فعل القلب و هو العقد و البناء على العباديه، و متعلّق الثانيه هو الفعل الخارجى، فهذا نظير التجزى؛ فإنّ الفعل فيه باق على ما هو عليه واقعا، و الحرمة متعلّقه بسوء السريره.

و ثالثا: اللازم من اجتماع الحرمتين حصول الحرمة الواحده المؤكّده المستتبعه

للعقاب الأشدّ، فإتيان الحرام الذاتى بانبا على حليته محرّم أكد من إتيانه لا- كذلك، و عقاب الأوّل أشدّ من الثانى، و بالجمله، الممتنع إنّما هو اجتماع المتماثلين فى موضوع واحد مع محفوظيه تعددهما لا بدونها.

المقام الثانى فى المعاملات، و التكلم فيها فى مقامين:

الأوّل: أنّ مقتضى القاعده هل هو الملازمه بين حرمتها و فسادها، فالإطلاقات و العمومات مقيدّه و مخصّصه بحكم العقل، أو عدمها فلا مانع من الأخذ بها؟.

فنقول: النهى الوارد فى هذا الباب إمّا متعلّق بالسبب بأن يكون إنشاء عقد البيع الفلانى مثلا حراما، أو بالمسبّب بأن يكون نفس النقل و الانتقال حراما، أو بالتسبب أى جعل فعل سببا لأمر كالملكيه و الزوجيه و نحوهما، إمّا بمعنى عقد القلب على أنّه مؤثّر فيه، أو بمعنى تطبيق العمل الخارجى على مؤثريته و المعامله معه معامله السبب و ترتيب الآثار على سببته، و بعبارة اخرى بناء العمل الخارجى على مؤثريته نظير ما هو المراد فى قوله عليه السلام: «صدّق العادل»، فهذه أربع صور لتعلّق النهى بالمعامله.

و أمّا حكمها فربّما يقال: إنّ الصورتين الاوليين مشتركتان فى أنّ النهى فيهما غير ملازم للفساد، إلاّ أنّه فى الاولى منهما غير مقتضى لشيء من الصّحّه و الفساد؛ لوضوح إمكان أن يكون إيجاد سبب مبغوضا، و يكون على تقدير إيجاده عصيانا مؤثرا واقعا، كما يمكن أن يكون غير مؤثّر حينئذ.

و أمّا الثانى فالنهى فيها مضافا إلى عدم اقتضائه للفساد مقتضى للصّحّه؛ و ذلك لأنّ النهى عن المسبّب دليل على مقدوريته للمكلف، و مقدوريته ملازمه للصّحّه و لا يجتمع مع الفساد كما هو واضح.

كما أنّ الصورتين الأخيرتين مشتركتان فى كون النهى فيهما مقتضيا للفساد، و وجه ذلك أنّه و إن كان لا منافاه عقلا بين حرمة عقد القلب على التأثير و حرمة ترتيب الأثر الخارجى على السبب و بين التأثير الواقعى، إلاّ أنّه يمكن دعوى ظهور كلّ من التحريمين فى عدم التأثير عرفا، و كذا يمكن دعوى القطع بعدم منع الشارع

عن عقد القلب على أمر له النفس الأمرية و الثبوت الواقعي أو عن ترتيب الأثر الخارجي على المعامله الصحيحه مع قطع النظر عن أمر خارجي كالجنون و السفه و نحوهما، فيكون النهي عن عقد القلب على تأثير المعامله الخاصه أو عن ترتيب الأثر عليها كما في قوله: «ثمن العذره سحت» كاشفا عن فسادها أصلا و عدم تأثيرها رأسا بمقتضى الظهور و القطع المذكورين.

هذا كله في النهي التكليفي المفيد للتحريم، و أما الوضعي المرشد إلى الفساد فخارج عن محل الكلام، و لا يبعد دعوى ظهور النهي في العقود و الإيقاعات في الإرشاد إلى الفساد.

اقول: قد مرّ سابقا أنّ وجه احتياج المعامله إلى إمضاء الشرع إمّا كونه دخيلا في التأثير لكون الشارع مالكا حقيقيا، و إمّا كونه تصديقا للعرف بمعنى عدم خطاء نظره في رؤيه السبب، فما ذكر إنّما يتمّ على الثاني، و أمّا على الأول فيمكن أن يقال:

إنّ مبغوضيه المسبب مستلزمه لعدم إمضاء الشرع الموجب للفساد؛ إذ بعد فرض توقّف تحققّ المسبب على إمضاء الشرع و كون وجوده مبغوضا فلو أمضاه الشرع فقد أوجد مبغوضه.

و على هذا فلا يمكن تعلق النهي بالنقل و الانتقال الفعلي؛ لعدم مقدوريته للمكلف، فلا بدّ من إرجاع النهي المتعلّق به ظاهرا إلى النقل و الانتقال لو لا عدم الإمضاء الذي هو راجع إلى السبب، نظير ما قلنا في العباده من لزوم إرجاع نهيتها عقلا إلى العباده لو لا النهي.

و أمّا مبغوضيه السبب فمعناها مبغوضيه إنشاء العقد بقصد ترتّب الأثر؛ إذ معنى السبب ذلك، و لا ريب أنّ المبغوضيه بهذا الوجه في الحقيقه راجعه إلى المسبب، مثلا- مبغوضيه نصب السلم بقصد ترتّب الكون على سطح الغير علته في الحقيقه راجعه إلى مبغوضيه نفس الكون، فيكون حال هذا القسم حال سابقه، فظهر أنّه يمكن دعوى الجزم بالفساد في السابق، و كذا في اللاحق بعد رجوعه إلى السابق، اللهم إلا أن يقال: إنّ للشارع حيثيتين، فمن حيث إنّّه شارع يكون ناهيا، و من حيث إنّّه

مالك يكون مجيزاً، كما أنه قد يريد شيئاً بالإرادة التشريعيّة و من حيث إنه شارع، و يريد خلافه بالإرادة التكوينيّة و من حيث إنه خالق، و لهذا يوجد أسباب خلافه و مقدّماته.

و الثاني: أنّ النهي في المعامله و إن قلنا بعدم ملازمته للفساد عقلاً- هل هو ملازم له شرعاً أولاً؟ فنقول: يمكن الاستدلال على الملازمه شرعاً بعموم التعليل الواقع في خبر تزويج العبد بغير إذن سيّده المروى في الكافي و الفقيه عن زراره عن الباقر عليه السلام «سأله عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده؟ فقال: ذلك إلى سيّده إن شاء أجازته و إن شاء فرّق بينهما، قلت: أصلحك الله تعالى إنّ حكم بن عتبه و إبراهيم النخعي و أصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد و لا يحلّ إجازته السيّد له؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّ لم يعص الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجاز فهو له جائز».

فإنّ ظاهر فقره الأخيره أنّ كلّ معامله كانت معصيه لله و مخالفه للنهي التكليفي بعنوانه الأولى فهي غير قابله للصيحه، و تزويج العبد و إن كان محرّماً لكونه معصيه السيّد، إلّا أنّ الحرمة متعلّقه بعنوان مخالفه السيّد لا بعنوان التزويج.

فإن قلت: المراد بالمعصيه المنفيّه مخالفه النهي الوضعي دون التكليفي؛ إذ المراد بمعصيه السيّد بقرينه الصدر هو مجرّد الفعل بدون رضاه و إذنه و إمضائه، فيكون المراد بالمعصيه المنفيّه أيضاً بقرينه السياق هو مجرّد الفعل الذي لم يمضه الله و لم يشرعه بل نهى عنه وضعياً، بمعنى فقدانه شرطاً شرعيّاً، و هذا لا كلام في فساده.

قلت: حمل المعصيه على مخالفه النهي الوضعي خلاف الظاهر في الغايه، بل الظاهر منها مخالفه النهي التحريمي، و أمّا عدم الإذن الواقع في صدر الروايه فمحمول على الكراهه و إطلاقه عليها شايع في العرف، ألا- ترى أنّه يقال: فلان غير راض بكذا فيما إذا كان كارهاً له، مع أنّ عدم الرضى أعمّ بحسب اللغه من الكراهه، و بالجملة، فإبقاء المعصيه على ظاهرها و رفع اليد عن ظهور عدم الإذن فيما هو أعمّ من الكراهه أولى من العكس؛ لأقوائيه ظهور الأوّل من الثاني، فيتمّ بذلك الاستدلال بالروايه على المطلوب.

إشاره

مقدمه: المفهوم ما يكون غير المنطوق و المدلول الأؤلى للفظ و يكون لازما للكيفيه الخاصه الثابته للمدلول الأؤلى، و يجب أن يكون الدلاله عليه دلالة لفظيه مستنده إلى اللفظ ليصح عدّ هذا المبحث من مباحث الألفاظ، و ذلك بأن يكون الانتقال إلى خصوصيه المعنى الأؤلى موجبا للانتقال إلى المعنى الآخر عرفا لكون المعنى الآخر لازما بينا بالمعنى الأخص لتلك الخصوصيه، فلو انتفى هذا الانتقال في مقام لزم الحكم بعدم المفهوم فيه، فالنزاع في ثبوت المفهوم و عدمه في الحقيقه راجع إلى أنه هل يكون للفظ مدلول خاص يلزم من الانتقال إلى خصوصيته الانتقال إلى معنى آخر أولا؟.

في مفهوم الشرط

إشاره

«فصل» المعروف ثبوت المفهوم للقضيّه الشرطيّه، فقولنا: إن جاء ك زيد فأكرمه، مشتمل على كيفيه خاصه مستلزمه لقضيّه سالبه هي قولنا: إن لم يجئك فلا يجب إكرامه، و مرجع هذا القول إلى دعوى الظهور الوضعي أو العرفي الثانوي أو الظهور المستند إلى مقدّمات، مثل ظهور الأمر في الطلب التعيني بمعونه احتياج غيره إلى المثونه الزائده، لا مثل الظهور المستند إلى مقدّمات الحكمه في المطلقات؛ لانفكاكه عن اللفظ في مورد عدم ثبوت تلك المقدّمات، و المدعى في المقام هو الظهور الغير القابل للانفكاك من اللفظ، فلا بدّ أن يكون مستندا إلى مقدّمات غير منفكّه عنه، نظير ما قلنا في كلمه «كلّ» من كونها قرينه على إرادته الإطلاق من مدخولها.

و ليعلم أولا- أنه لا- نزاع في الحكم الشخصي بمعنى أنّ انتفائه عند انتفاء موضوعه عقلي لا- يقبل النزاع، فإذا قيل: إذا جاء زيد فأكرمه فعند عدم تحقّق المجيء عدم تحقّق وجوب الإكرام المسبّب عن المجيء عقلي، و بالجملة، فانتفاء الموضوع الشخصي موجب لانتفاء الحكم الشخصي المتعلّق بذاك الموضوع عقلا، و أنّما النزاع

فى انتفاء سنخ الحكم المذكور فى القضيه الشرطيه أو الوصفيه عند انتفاء الموضوع، كأن يكون انتفاء المجيء فى قولنا: إذا جاء زيد فأكرمه أو العلم فى قولنا: أكرم زيد العالم موجبا لانتفاء وجوب الإكرام رأسا، و لو كان مسيبا من جهه اخرى فلو احتملنا حينئذ وجوبه مستندا إلى جهه اخرى ككونه محسنا أو مسنا أو نحوهما كان هذا الاحتمال مدفوعا بمقتضى ظاهر القضيه.

فنقول: هنا أشياء يمكن القطع بظهور القضيه الشرطيه فى بعضها و لا يمكن فى بعض آخر، فمجرد المقارنه الاتفاقيه بين شيئين لا يرتبط أحدهما بالآخر بجهه من الجهات أصلا يمكن دعوى الجزم بعدم كونها معنى القضيه المذكوره و لو استعملت فيها أحيانا كما لو قيل: إن أكلت فى اليوم طعاما فأنت تموت فى آخر عمرك إمّا فى الليل أو النهار فمحمول على الهزل و المزاح.

و بالجمله، فمجرد المقارنه الاتفاقيه بين مثل الثلج و الباب غير محقق لمعنى «إن» و أمثالها، بل يمكن الترقى من هذا و القول بعدم كفايه مجرد التلازم أيضا، فالمعلولان لعلّه ثالثه و إن كان بينهما ربط لكونهما متلازمين فى الوجود و يصح استعمال القضيه فيهما، إلاّ أنّ التلازم بهذا النحو خلاف الظاهر الأولى للقضيه، بل الظاهر الأولى منها هو التلازم بنحو ترتب الثانى على الأول و كونه فى طوله لا- فى عرضه، و كذا الكلام فيما إذا كان فى البين ترتب لكن على العكس، بأن كان الأول معلولا للثانى و مترتبا عليه.

فتحصّل أنّ المستفاد من القضيه الشرطيه شيان، أحدهما اللزوم فى قبال مجرد المقارنه الاتفاقيه، و الثانى ترتب الجزاء على الشرط فى قبال عدم الترتب رأسا و ترتب الأول على الثانى، كما يشهد به صحّه إتيان «الفاء» فى صدر الجزاء.

و هنا دعويان اخريان:

إحداهما: دعوى العليه التامه المستقله لتالى «إن» و أمثالها بالنسبه إلى الجزاء، و هذه الدعوى إنّما هى مضمرة لباب الأسباب بتقريب نقلناه هناك عن الشيخ الجليل المرتضى قدس سرّه و قد مرّ دفعهما هناك أيضا بأنّنا لا نفهم من كلمه «إن» و نحوها إلاّ مجرد أنّه متى وجد الشرط وجد الجزاء عقيبه، نعم لا بدّ أن لا يكونا غير مرتبطين

أصلاً بل يستفاد أنّ بينهما ربطاً ما بنحو ترتّب الثاني على الأوّل أعّم من العليّه الناقصه و التامه، و فرّعنا على هذا أنّه لو تحقّق أسباب شرعيّه متعدّده على التعاقب أو دفعه يكفى وجود مسبّب واحد عقبيها؛ إذ بصدق عليه أنّه مرتّب على هذا و ذاك و أنّ هذا و ذاك مؤثران فيه على وجه الشركه، و ليس على الزائد من هذا المقدار دليل إلاّ في صورته التخلّل.

و الثانيه: دعوى الانحصار، و القول بالمفهوم فيما نحن فيه مبنيّ على هذه الدعوى فقط؛ ضروره أنّه كما يصحّ أخذ المفهوم في صورته كون الشرط علّه تامّه منحصره، كذلك يصحّ في صورته كونه جزءاً أخيراً للعلّه المنحصره، فالمهمّ في المقام إنّما هو إثبات ذلك، و أقوى ما يدلّ عليه - لو كان - هو حكم الوجدان بتقريب أنّ من المسلّم فيما بينهم دلالة كلمه «لو» على امتناع الجزاء لأجل دلالتها على امتناع الشرط، و لا شبهه في أنّ انتفاء الشرط إنّما يوجب انتفاء الجزاء لو كان السبب منحصر فيه، ضروره أنّه لو لم يكن منحصر فيه أمكن قيام سبب آخر مقامه، فلا يدلّ انتفائه على امتناع الجزاء، فدلاله هذه الكلمه على امتناع الجزاء لو سلّمنا كما يتوقّف على دلالتها على امتناع الشرط كذلك يتوقّف على دلالة اخرى لها على انحصار السبب فيه، ثمّ بعد ذلك نقول: لا فرق بين هذه الكلمه و بين كلمتي «إن» و «إذا» إلاّ - في مجرد دلالة الاولى على امتناع وقوع الشرط، و الثانيه على احتمال وقوعه و عدم وقوعه، و الثالثه على تحقّق وقوعه، و في غير هذه الجهه لا فرق بينها حتى في الدلالة على الانحصار بحكم الوجدان، و لكن لم يحصل لنا الجزم بذلك إلى الآن في غير كلمه «لو».

و بعبارة اخرى: إنّنا نفهم من قول القائل: إذا جاء زيد فأكرمه، أنّ السبب الموجب للإكرام غير موجود في نفس زيد، و أنّه أمر خارجيّ، و أنّ وجود المجيء سبب له، و أمّا أنّه لو لم يتحقّق المجيء و تحقّق شيء آخر احتملنا كونه سبباً لوجوب إكرامه أيضاً، فهذه القضية متعرّضه لنفي هذا الاحتمال، فلم يحصل الجزم به إلى الآن.

ثمّ إنّّه ربّما يستدل للانحصار بوجوه آخر ضعيفه.

منها: أنه لا شك في دلاله أداء الشرط على اللزوم كما مرّ و له أنحاء أكملها اللزوم الثابت بين العلة المنحصرة و معلولها، و المطلق منصرف إلى الفرد الأكمل عند الإطلاق.

و فيه أولاً: أنّ مجرد عدم وجود الشريك في التأثير لا يوجب أكملته المؤثر، مثلاً لو فرض كون شخص واجدا لمرتبه خاصه من صناعه فلا يعقل حدوث تفاوت في حاله بوجود الشريك له في تلك المرتبه و عدمه، فلا يحدث بالأول نقصان لهذا الشخص و لا بالثاني كمال له، نعم عدم الشريك موجب للكمال فيما إذا كان وجوده موجبا للنقص كما في الشركه في مالكيه الدار، و من الواضح أنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل.

و ثانياً أنّ الأكملية على فرض تسليمها لا يوجب الانصراف و إنّما المنشأ للانصراف هو الانس الذهني للفظ بالمعنى الناشئ من شيوع الاستعمال أو المناسبه؛ و لهذا لا ينصرف لفظ الإنسان إلى أكمل أفراده.

فإن قلت: سلّمنا منع الانصراف لنفس اللفظ، و لكن يمكن بضمّ مقدمات الحكمه حمل مطلق التعليق و اللزوم المستفاد من الأداء على خصوص التعليق على العلة المنحصره كما يحتمل مطلق الوجوب على الوجوب النفسى بضمّها.

قلت: ربّما يجاب عن هذا بأنّ التمسّيك بتلك المقدمات فرع إمكان جريانها و ليس بممكن، لكونه منافيا لكون التعليق معنى الحرف، و فيه أنّ هذا إنّما يتمّ على القول بجزئيه معنى الحرف؛ إذ الأخذ بتلك المقدمات إنّما يصحّ فيما إذا كان في البين جامع حتى يحكم بتعيينه في فرد خاص بضمّها، و أمّا الجزئي الحقيقي فليس إلّا نفسه، و أمّا على القول بكونه كلياً كما هو مذاق هذا القائل فحاله حال سائر الكليات، فكما يمكن في سائر الكليات تعيينها في فرد خاص بمقتضى الانصراف أو بضمّ تلك المقدمات فكذا فيه بلا فرق، و مسأله عدم استقلال معنى الحرف باللحاظ غير مضرّه، و بيانه أنّه لا إشكال في احتياج الواضع في وضع الحرف إلى ملاحظه الإجمال المنتزع من المعنى الذي هو حاله للغير، مثلاً في وضع «من» يحتاج إلى

ملاحظه الابتداء الملحوظ حاله للغير و هذا الإجمال يحمل عليه بالحمل الشائع الصناعي أنه مستقلّ باللحاظ و معنى اسميّ، و بالحمل الذاتى أنه غير مستقلّ فيه و معنى حرفى، و هو إجمال و عنوان تفصيله و معنونه نفس المعنى الحرفى، و الوضع إنّما يكون بإزاء واقعه و نفس معنونه.

فنقول: حال المستعمل فى ذلك حال الواضع بعينه؛ ضروره أنّ مستعمل الحرف يلتفت إلى أنّه يستعمله فى ما ذا، و الفرض أنّ الالتفات التفصيلى يخرج المعنى عن كونه حرفياً، فلا بدّ أن يتعلّق لحاظه و التفاتة إلى عين ما تعلّق به لحاظ الواضع و هو المعنى الاسمى الذى هو عنوان للمعنى الحرفى، لا بمعنى أنّه يحتاج فى مقام الاستعمال إلى لحاظين: لحاظ العنوان و لحاظ المعنونة، بل يكفى لحاظ العنوان وحده، و يصير الحرف مستعملاً فى نفس المعنونة قهراً، فلو كان لهذا المعنى الاسمى الملحوظ منصرف إليه أو أمكن تعيينه فى فرد خاص بضميمة المقدمات يسرى ذلك إلى معنى الحرف قهراً.

و لهذا يرى أنّه مع صحّ استعمال كلمه «فى» فى ربط اللباس باللباس كما يقال:

الصلاه فى لباس كذا حكمه كذا، و صحّ استعمالها فى ربط المحمول بالحامل كما يقال:

الصلاه فى محمول كذا حكمه كذا، لو قيل: الصلاه فى الشىء النجس باطله، يحمل على اللباس دون المحمول؛ لتحقّق الظرفيه على وجه الحقيقه فى الأوّل دون الثانى، هذا مع أنّ كلام المجيب منقوض بما اعترف هو به من حمل معنى هيئه الأمر - هو الوجوب المطلق - على الوجوب النفسى بمقدمات الحكمه مع كونه معنى حرفياً.

فالحقّ فى الجواب أن يقال: إنّ فائده تلك المقدمات تعيين المطلق فى الفرد الأخصّ مئونه، مثلاً الوجوب التعيينى يتحقّق بمجرد جعل الوجوب متعلّقاً بموضوع و إبقائه بحاله من دون ضمّ عدل إلى هذا الموضوع، بخلاف التخييرى فإنّه يحتاج مع ذلك إلى ضمّ العدل، فلو قال: أكرم زيدا و سكت عن قوله: أو عمرو - مثلاً - يستكشف من عدم ذكر هذا مع كونه بصدد البيان أنّ مراده جعل الوجوب على نحو التعيين دون التخيير؛ إذ لو لم يرد أحد النحويين لأراد المهمله و هو خلف؛ إذ المفروض كونه فى مقام البيان، و لو أراد التخييرى لذكر العدل، و المفروض عدم

ذكره، فتعين أن يكون المراد هو التعيينى.

و كذا الوجوب النفسى يتحقق بمجرد تصوّر نفس الموضوع مع إيجابه، ولا يحتاج إلى مزيد من ذاك، بخلاف الغيرى فإنه يحتاج إلى ثلاثه تصورات: تصوّر نفس الموضوع، و تصوّر إيجابه، و تصوّر وجوب آخر، فلو قال: انصب السلم يستكشف بمقدّمات الحكمة أنه لم يوجد فى نفس القائل سوى التصوّران الأوّلان؛ إذ لو وجد التصوّر الأخير أيضا لقيّد بقوله: للكون على السطح.

و أمّا ما فى الكفايه من تقرير أخفّيه مئونه النفسى من الغيرى بأنّ النفسى واجب على كلّ حال و الغيرى واجب على تقدير دون تقدير، ففى غير محلّه؛ إذ الغيرى أيضا واجب على كلّ حال، هذا.

بل و كذا حال الوجوب بالنسبه إلى الندب، فيمكن أن يقال بأنّ هيئته الأمر عند القائل بوضعها لمطلق الطلب محموله على الوجوب بمقدّمات الحكمة؛ فإنّ الوجوب و إن كان أشدّ مئونه على الفاعل من الندب إلاّ أنّه أخفّ مئونه منه فى إنشاء المنشئ، بمعنى أنّ الإراده المتوجّهه نحو الفعل بنفسها مقتضيه للإيجاد و طارده للعدم، فبمجرّد إنشاء الإراده نحو الفعل يتحقّق الوجوب من دون حاجه إلى ضمّ إنشاء آخر، بخلاف الندب، فإنه يحتاج إلى إنشاء الإذن فى الترك فى جنب الإراده التشريعيه.

و من هنا انقدح أنّ الفرق بينهما ليس بالشده و الضعف؛ و لهذا لا يتّصف بهما الإراده الفاعليه؛ إذ لا يعقل أن يرى الفاعل نفسه مختيرا بين الفعل و الترك و مع ذلك كان واجدا للإراداه، و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، بمعنى أنّ تعليق حكم على موضوع و تأثير موضوع فى حكم لا يتفاوت حاله بوجود سبب آخر لهذا الحكم و عدمه، و لا يصير أخفّ مئونه فى الصوره الثانيه منه فى الصوره الاولى، بل حاله فى الصورتين على السواء، فهو فى كليهما محتاج إلى القرينه، فقياس ما نحن فيه و هو نفس التعليق و اللزوم المستفاد من الأداه على ما ذكر من الوجوب النفسى قياس مع الفارق.

و منها: التمسك بإطلاق التعليق على شىء خاص، لا بإطلاق نفس التعليق،

بتقريب أنّ قول القائل: إن جاءك زيد فأكرمه، معناه أنّ وجوب الإكرام معلق على المجيء و مسبب عنه مطلقا سواء سبقه شيء أو قارنه أم لا، وهذا الإطلاق ملازم للحصر؛ إذ لو كان في البين سبب آخر و سبق المجيء لم يستند وجوب الإكرام إلى المجيء، أو قارنه لم يستند إلا إلى المجموع.

و جوابه مضافا إلى احتياجه كسابقه و لا حقه إلى مقدمات الحكمه- و هي غير جاريه على وجه الكليته- أنّ التمسك بهذا الإطلاق غير منتج؛ إذ لنا أن نأخذ به مع عدم كونه ملازما للحصر و منافيا للتعدد؛ إذ لو قلنا بتعدد المسببات عند تعدد الأسباب فكل سبب يقتضى مسببا مستقلا من دون أن يرتبط مسبب هذا بذاك و لا مسبب ذاك بهذا، فيكون الإطلاق صحيحا على أي حال.

و أما لو قلنا بوحده المسبب و عدم قبوله للتكرار فكذلك على القول بكون المسبب هو الوجوب؛ إذ كل سبب يقتضى وجوبا مستقلا، غاية الأمر صيروره الوجوبات و جوبا واحدا متأكدا، و على القول بكونه هو الوجود أيضا يبتنى صحه التمسك بالإطلاق المذكور على القول بظهور القضية الشرطيه في السببيه المستقله؛ إذ على هذا ينتفى وصف الاستقلال عند سبق سبب آخر أو مقارنته.

و أما على ما اخترناه من عدم ظهور القضية في ذلك فلا؛ لإمكان حفظ الإطلاق على كل حال أيضا، و ذلك لثبوت أصل السببيه في صورتى السبق و المقارنه، غاية الأمر كونها على نحو الشركه.

فتحصّل أنّ التمسك بهذا الإطلاق لإثبات الحصر مبنّى على ثلاث مقدمات كلّها قابله للمنع: كون المسبب غير قابل للتكرار، و كونه هو الوجود، و كون الظاهر من القضية الشرطيه هو السببيه المستقله.

و منها: التمسك بإطلاق نفس الشرط بتقريب أنّه لو لم يكن السبب منحصرًا بل كان أحد الأمرين احتاج إلى ذكر العدل، بخلاف ما إذا كان منحصرًا، فإنّه لا يحتاج إلى سوى ذكر السبب الواحد، فإذا قال: إن جاءك زيد فأكرمه و لم يقل:

أو أحسن إليك عقيب قوله: إن جاءك مثلا مع كونه بصدد البيان، كان هذا دليلا

على الانحصار و التعيين، كما يحمل الوجوب على التعيين بقريته عدم ذكر العدل.

و فيه أنّ الغالب في القضيّة الشرطيّة كون وجه الكلام إلى أنّ حكما كذا مرّتب على موضوع كذا، فيؤخذ بمقام البيان في هذه الجهة بلا إشكال، ففي قوله: إن جاء زيد فأكرمه يصحّ دفع احتمال أنّ الواجب إكرام خاص أو الدخيل مجيئى خاص بمقدمات الحكمه، و أمّا كيفيته الشرطيّة و أنّها يكون على وجه الانحصار و التعيين أولا، فليس المتكلم بهذه القضيّة بصدد بيانها غالبا.

نعم لو كان في مقام بصدد تعداد شروط وجوب الإكرام و قال في هذا المقام: إن جاء ك زيد فأكرمه يؤخذ بمقدمات الحكمه لإثبات التعيين و الوحده، و ليس هذا مختصا بالقضيّة المذكوره، بل هو جار في كلّ قضيّة، مثلا لو كان في مقام تعداد القوائم أو الواجب الإكرام في العالم و قال في هذا المقام: زيد هو القائم أو الواجب الإكرام كان الأخذ بمقدمات الإطلاق مقتضيا لانحصار الوصفين في زيد، و هذا بخلاف إنشاء الوجوب؛ فإنّ المتكلم فيه يكون بصدد جعل الإيجاب و في مقام إنشائه، و المفروض أنّ جعله ممكن على نحوين مع العدل و بدونه، فالأخذ بالمقدمات المذكوره لإثبات الثاني بلا مانع.

و من هنا يظهر أنّه لو أثبت الشرطيّة لشيء بأداه الشرط و عطف عليه شيئا آخر بكلمه «أو» فلعلّ القول بظهور القضيّة حينئذ في انحصار السبب في هذين الشئين كان أقرب من القول بظهورها في الانحصار في السبب الواحد في صوره عدم العطف، و وجهه أنّ المتكلم في الصورة الاولى قد تعرّض لبيان كميّه الشرط.

و قال في الكفايه ما حاصله أنّه لو فرضنا كون المتكلم بصدد بيان كيفيّة الشرطيّة أيضا لا يفيد التمسك بهذا الإطلاق لإثبات الانحصار، و ذلك لأنّ الوحده و التعدّد خارجان عن كيفيات الشرطيّة؛ ضروره أنّ الشرط واحدا كان أم متعددا فكيفيّة شرطيّته واحده لا تتفاوت، كما أنّ وجود زيد لا يتفاوت نحوه و كيفيته بوجود عمرو في العالم و عدمه، و هذا بخلاف الوجوب فإنّ نحوه يتفاوت بوجود العدل و عدمه.

و لكن لا إشكال في أنّ وجود سبب آخر يصير منشئا لانتزاع وصف لهذا

الشرط، و عدمه يصير منشئاً لانتزاع وصف آخر له و هو كونه مع الغير على الأول و وحده على الثانى، فهذان و إن لم يكونا من الكيفيات الخارجيه لكن يكونان من الأوصاف و الحالات الاعتباريه.

ثم إنه استدلل المنكرون للمفهوم بوجوده،

منها: ما عزى إلى السيد قدس سره مما حاصله أن الاستفادة من الأداه ليس إلا شرطيه التالى و الشرطيه غير ملازمه لعدم البدل و القائم مقامه؛ إذ الشرائط التى لها بدل لا تعدد و لا تحصى، مثلاً شهاده العدلين شرط للقبول، و قيام امرأتين يقوم مقام العدل الواحد، و كذا اليمين و أربع نساء يقوم مقام العدلين و هكذا.

و الجواب أن المقدمه الاولى غير مفروغ عنها و ذلك لأن مدعى المفهوم لا يستند إلى ملازمه الشرطيه لعدم البدل حتى يرد عليه ما ذكر، بل إلى ظهور القضييه فى الانحصار كما عرفت، فالأولى منع هذا الظهور و مطالبه مدعيه بإقامه البرهان.

و منها: الاستدلال بآيه «لا تُكْرِهُوا قِضَايَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا»؛ إذ لازم القول بالمفهوم عدم حرمة الإكراه فى صورته عدم إرادته التعقّف.

و الجواب أن محلّ الكلام فى القضييه الشرطيه هو ما إذا كان للقضييه موضوع و محمول و شرط، و كان الموضوع ثابتاً فى صورتى وجود الشرط و عدمه و لم يكن لوجود الشرط و عدمه دخل فى وجود الموضوع، بل كان وجوده محفوظاً فى كلتا الحالتين، ففى قولك: إن جاء زيد فأكرمه، الموضوع زيد، و المحمول وجوب الإكرام، و الشرط هو المجيء، فالقائل بالمفهوم يقول بأن الحكم المحمول على زيد فى صورته وجود المجيء و وجوب الإكرام و فى صورته عدمه عدم وجوبه.

و أمّا ما إذا كان الشرط محققاً لوجود الموضوع بحيث لزم من انتفائه انتفاء الموضوع فعدم الحكم حينئذ عند عدمه ليس من باب المفهوم، بل لأجل ارتفاع الموضوع، و قد عرفت أن ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه عقلى خارج عن محلّ الكلام، فلو قال: إن رزقت ولداً فاخترته أو إن ركب الأمير فخذ ركابه، فعدم وجوب الختان و أخذ الركاب عند عدم الشرط إنما هو لأجل انتفاء الموضوع و هو

الولد فى الأوّل و الركاب فى الثانى، و الآيه الشريفه من هذا القبيل، إذ فى صوره عدم إرادتهن التحفظ و التعفّف لا يبقّى موضوع للإكراه، فعدم حرمة الإكراه حينئذ سالبه بانتفاء الموضوع، فيصحّ أن يقال: إنّ الإكراه فى هذه الصوره ليس بحرام و تجب الممانعه.

بقى البحث فى امور فى مفهوم الشرط

بقى هاهنا امور:

الأوّل: أنّ من المسلم فيما بين القائلين بالمفهوم فى القضيه الشرطيه لزوم ثبوت الاتفاق بين القضيه المنطوقيه و المفهوميه فى جميع الجهات و عدم الاختلاف بينهما إلاّ فى جهه السلب و الإيجاب، فلهذا ربّما توهم أنّ القضايا الإنشائيه التى يرتّب فيها حكم جزئى على موضوع كما فى قولك: إن جاء زيد فأكرمه حيث إنّ الجزاء هو الوجوب الجزئى الحاصل بالإنشاء الخاص، فإنّ المعانى الإنشائيه حرفيه، فتكون جزئيات لا بدّ أن يكون المنفى فى مفهومها هو هذا الحكم الجزئى بجزئيته لا بسنخه للأصل المزبور، و هو لا ينافى ثبوت جزئى آخر من هذا السنخ بأن يكون الزيد عند عدم مجيئه واجب الإكرام بوجوب آخر غير الوجوب المنشأ على تقدير المجيء، و هذا بخلاف القضايا الإخباريه التى يرتّب فيها الحكم الكلى على الموضوع كما فى قولك: إن جاء زيد يجيء عمرو حيث إنّ الجزاء هو كلى المجيء، فالمفهوم فى هذه القضايا يفيد نفى كلى الحكم و سنخه

و جوابه أوّلا- بالنقص، و بيانه أنّ المعلق على الشرط فى القضايا الإخباريه لو كان هو نفس المخبريه، مثلا فى قولنا: إن جاء زيد يجيء عمرو كان المعلق على مجيء زيد نفس مجيء عمرو، يلزم أن يكون المتكلم قد أخبر بوقوع أمر معلق، و كذب هذا القسم من الإخبار كما يصدق بعدم حصول المعلق فكذا بعدم حصول المعلق عليه، فيلزم أن يكون المتكلم فى المثال كاذبا عند عدم مجيء زيد، و من المعلوم خلافه، فلا بدّ أن يكون المعلق على الشرط فى هذه القضايا هو نفس الإخبار بأن يكون المتكلم بعد فرض حصول الشرط و تحقّقه قد أخبر بوقوع أمر، و كذب هذا الإخبار

لا يصدق إلا بعدم حصول المخبريّه مع حصول الشرط، و أمّا بدونه فليس في البين صدق و لا كذب؛ لعدم حصول ظرف الإخبار.

و حينئذ فيشترك القضيّه الإخباريّه مع الإنشائيّه في الجبهه المذكوره، فكما أنّ الجزاء في الثانيه هو الحكم الجزئيّ الحاصل بالإنشاء الخاص فكذا في الاولى أيضا يكون هو الإخبار الجزئيّ الحاصل بالإنشاء الخاص، فيكون المنفّي في طرف المفهوم هو هذا الإخبار الخاص.

و ثانيًا: بالحل و هو أنّ انتفاء الحكم الجزئيّ ليس من محلّ الكلام، و إنّما الكلام في انتفاء سنخ الحكم، فنحن سواء قلنا بجزئيّه المعانى الحرفيه أم بكلّيتها لا بدّ و أن نقول هنا بلزوم اتفاق القضيتين المنطوقيه و المفهوميّه في سنخ الحكم لا في شخصه، و إلاّ فانتفاء شخصه بانتفاء الموضوع من البديهيّات الأوّليه و لا يصلح لأن يقع محلا للنزاع، هذا مضافا إلى أنّ الحقّ هو أنّ المعانى الحرفيه كليّات كما قرّر في محلّه.

الثاني: أنّ من المسلّم بين القائلين بالمفهوم في القضيّه الشرطيّه لزوم موافقه القضيّه المنطوقيه مع القضيّه المفهوميّه في الموضوع و المحمول و القيود الثابته لكلّ منهما، و كون التفاوت بمجرّد الإيجاب و السلب لوجود الشرط في المنطوق و عدمه في المفهوم، فلو قال: إن جاء الرجل العالم فأكرمه، لزم أخذ الرجل في المفهوم مع هذا القيد، و كذلك لو قال: إن جاء زيد فأكرمه بالتسليم عليه، حتى لو اخذ في المنطوق عموم موضوعا في طرف الموضوع أو المحمول فلا بدّ من أخذه كذلك في المفهوم في أحدهما.

فلو قال: إن جاء جميع العلماء فأكرمهم، بحيث كان الملحوظ مجيء الجميع من حيث المجموع فلا بدّ أن يكون الملحوظ في موضوع المفهوم عدم مجيء المجموع من حيث المجموع، و كذلك في طرف المحمول كما لو قال: إن جاء زيد فأكرمه بجميع أنحاء الإكرام بحيث كان الملحوظ مجموع الأنحاء من حيث المجموع و لا إشكال في ذلك كلّه.

إلاّ أنّه قد وقع النزاع بينهم في كلّ قضيّه كان المحمول فيها مشتملا على عموم

استغراقى كقوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء» حيث إنَّ الجزءء سالبه كليته، فقال الشيخ صاحب التعليقه قدس سره: يكون المفهوم موجبه جزئيه، و الشيخ المرتضى بكونه موجبه كليته، و من هنا ذهب إلى انفعال الماء القليل بكل نجاسه، و هذا النزاع كما ترى جار فى جميع المحصورات الأربع. و كيف كان فما يمكن أن يكون وجهها لنظريهما أحد أمرين:

الأول: أنه لو اخذ العموم فى هذه القضيئه و أمثالها فى طرف المنطوق على وجه الموضوعيئه فلا إشكال فى أخذه كذلك فى طرف المفهوم، إلاّ- أنّ هنا امورا لم يلحظها المتكلم قيدا للقضيئه و حاله لها، و لكنّها تصير من حالات القضيئه و صفاتها قهرا، و ذلك مثل العموم الاستغراقى، و بيان ذلك أنّ القضيئه المسوّره بكلمه «كل» و نحوها يمكن لحاظ العموم فيها بوجهين:

الأول أن يلحظ بالمعنى الاسمى و مستقلا و موضوعا بحيث صار الأفراد أجزاء ارتباطيه له، و حينئذ فليس له امتثال واحد لو وقع مأمورا به.

و الثانى أن يلحظ بالمعنى الحرفى و مرآتا للأفراد و هو عباره عن لحاظ إجمالى محيط بالآحاد منفردا منفردا، و حيث كان تعداد الأفراد تفصيلا و ترتيب الحكم على كلّ على حده موجبا للتطويل و الإطاله جعل هذا اللحاظ مرآتا لها، و حينئذ فيتعلّق الحكم لا محاله بالمرئى و هو الآحاد منفردا منفردا دون المرآه، فينحل إلى أحكام عديده و يتعدّد بذلك مناط الإطاعه و المعصيه، و يتّضح الحال فى القسمين بملا-حظه الحال فى لفظ العشره و أمثالها؛ إذ فيها أيضا يمكن هذان اللحاظان بعينهما، و لا يلزم فى اللحاظ الثانى استعمال كلمه «كل» و نحوها فى غير معناها؛ إذ هنا مرحلتان، مرحله الاستعمال و مرحله الحكم، ففى الاولى قد لوحظ العموم بالمعنى الاسمى و فى الثانيه بالمعنى الحرفى.

إذا تقرّر ذلك فإن لاحظ المتكلم العموم على الوجه الأول فلا كلام، و إن لاحظ على الوجه الثانى فهو حينئذ و إن لم يلحظ إلاّ على نحو المرآتيه الصرفه دون الموضوعيئه، إلاّ أنّ لحاظه كذلك لمّا صار موجبا لتعلّق الحكم بالآحاد من دون

استثناء واحد منها فقد أوجب ورود العموم و عروضه على القضيّه قهراً؛ إذ يصدق عليها أنّها قضيّته عامّه لا يخرج عن تحت حكمها فرد واحد من أفراد عنوان موضوعها.

فكما أنّ قولنا: هذا واجب الإكرام و هذا واجب الإكرام و هكذا إلى آخر الأفراد موجب لانتزاع العموم في البين و إن لم يتّصف به واحده من تلك القضايا، فكذلك قولنا: كلّ عالم واجب الإكرام أيضا موجب لانتزاع العموم في البين و لكن يتّصف به هذه القضيّه قهراً؛ فإنّ الثاني أيضا إشاره إجماليّه عقليّه إلى كلّ واحد واحد من الأفراد منفردا.

و حينئذ فنقول: يمكن أن يكون كلام صاحب التعليقه قدّس سرّه ناظرا إلى أنّ العموم في هذه القضيّه و أمثالها و إن لوحظ مرآتا لا موضوعا، إلاّ أنّه لا يخفى أنّ القضيّه الشرطيّه قضيّتان صارتا بواسطه أداه الشرط قضيّه واحده.

و بعباره اخرى أنّها قضيّه مربوطه بقضيّه اخرى، فللقضيّه الجزائيّه لحاظان، لحاظ نفسها و لحاظ إناطتها بالقضيّه الشرطيّه، فالعموم في لحاظها الأوّل و إن كان ملحوظا على وجه المرآتيّه، إلاّ أنّه في لحاظها الثاني ملحوظ على وجه الموضوعيّة، و وجه ذلك أنّه لا بدّ أوّلا من تماميّة القضيّتين ثمّ من إيقاع الارتباط بينهما، فلا جرم تكون القضيّه الجزائيّه مع جميع توابعها و لواحقها الحاصله لها قصدا أو قهرا منوطه بالقضيّه الشرطيّه، و من جملتها وصف العموم، فيصير محضّ معنى القضيّه المذكوره أنّ كزيه الماء موجب له لتحقّق قضيّه عامّه هي قولنا: «لم ينجسه شيء» فعدمها موجب لارتفاع هذه القضيّه العامّه، و هو يحصل بالإيجاب الجزئي كما بالإيجاب الكلّي.

و يكون كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه ناظرا إلى أنّ المفهوم لا يؤخذ عن المنطوق بعد ورود العموم عليه، بل القيود التي لاحظها المتكلّم في المنطوق لا- بدّ من لحاظها في المفهوم على نحو لحاظها في المنطوق، فكما أنّ العموم ملحوظ في المنطوق على وجه المرآتيّه نفيّا، فلا- بدّ أن يكون في المفهوم أيضا ملحوظ كذلك، و حينئذ فيكون عروض العموم على المنطوق و المفهوم في عرض واحد.

و بعباره اخرى كلام المتكلّم بمنزله مائه قضيّه منطوقيه فيكون المفاهيم أيضا

مائه، فهذا نظير وصف الإطلاق الوارد على الجزاء كما في قولك: إن ظهرت فاعتق رقبه، فإنّ المفهوم لا يؤخذ من المنطوق بعد ورود الإطلاق عليه، كيف وإلا- لزم أن يكون المفهوم في القضية المذكوره هكذا: إن لم تظاهر فلا- يجب عليك عتق مطلق الرقبه، وهذا لا ينافي لوجوب رقبه خاصه، و من المعلوم خلافه، بل المفهوم فيها هو أنّه إن لم تظاهر فليس عليك عتق الرقبه، فعند هذا يطرأ وصف الإطلاق على المنطوق و المفهوم في عرض واحد.

و لكن يمكن الفرق بين وصف الإطلاق و العموم بأن يقال: إنّ وصف الإطلاق ليس مدلولاً للقضيّه و لا ملحوظاً للمتكلّم؛ فإنّ ملحوظه هو نفس الحكم و نفس الطبيعه، و أمّا أنّه لا دخل لشيء آخر سوى الطبيعه في الاقتضاء و أنّ الطبيعه في أيّ فرد تحققت و بأيّ نحو اتّفقت تامّه في الاقتضاء فيمكن أن لا يكون المتكلّم ملتفتاً إليه اصلاً و إنّما الإطلاق من لوازم عدم وجود القيد مع كون المتكلّم بصدد البيان، و ما شأنه هذا يكون سارياً إلى طرفي القضيّه من المنطوق و المفهوم على حدّ سواء.

و أمّا احتمال أنّ المتكلّم قد لاحظ الجزاء بملاحظه ثانيه مع ما حصل له من وصف الإطلاق و أناطه مطلقاً بالشرط فبعيد عن الظاهر جداً، و هذا بخلاف العموم؛ فإنّه مدلول للقضيّه و ملحوظ للمتكلّم؛ إذ المفروض أنّه عند لحاظه نفس القضيّه الجزائيه لاحظ العموم على وجه المرآتيه، و حينئذ فعند لحاظ الإناطه إمّا أن ينظره بنظره ثانيه إلى العموم الحاصل للقضيّه الجزائيه على وجه الاستقلال و يشير إليها بوصف العموم فيصير المنوط و المعلول هو القضيّه بوصف العموم الاجتماعى، فيكون المفهوم لا محاله إيجاباً جزئياً.

و إمّا أن ينظر عند هذا أيضاً إلى العموم بالنظره الاولى المرآتيه فيكون المنوط و المعلول هو كلّ واحد من الأحكام الشخصيه المتعلّقه بأفراد موضوع الجزاء الملحوظ إجمالاً، فيصير حال المفهوم بعينه حال المنطوق في طريان وصف العموم عليه كما هو واضح، و المعين لأحد هذين الوجهين هو العرف و لا شكّ في أنّه مساعد على الأوّل.

هذا كلّه هو الكلام فيما إذا كان اللفظ الدال على العموم في الجزاء مذكورا كما في

قولنا: إن جاءك زيد فأكرم العلماء أو كلّ عالم.

هذا مضافاً إلى أنّ المثال الذى صار محلاً للبحث من قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء» لو سلمنا خلوه عن الأداة المفيدة للعموم وكون النكرة الواقعة فى سياق النفي غير مفيدة له بالوضع، بل إنّما حال العموم فيه حال وصف الإطلاق فى كونه من لوازم توجه النفس إلى نفس الطبيعة المتوقف على نفي جميع الأفراد و سلمنا فى طرف الإطلاق سرايته إلى المنطوق و المفهوم على حدّ سواء، و لكنّه بعد ذلك يكون المفهوم فى المثال موجبه جزئيه؛ وذلك لأنّ لازم وقوع الإطلاق فى حيز النفي كما فى منطوق المثال هو العموم و الاستغراق، و لازم وقوعه فى حيز الإثبات كما فى مفهومه أعنى قولنا: إذا لم يكن الماء قدر كتر ينجسه شيء هو الجزئيه، فإنّ الاستغراق هو مقتضى نفس النفي دون إطلاق الدخول، فإذا تبدّل بالإثبات فى جانب المفهوم تبدّل الاستغراق بالجزئيه للاكتفاء فى وجود الطبيعة بوجود فرد واحد منها.

الثانى من الوجهين لطرفى هذا البحث أن يقال: بعد فرض تسليم الطرفين كون مقتضى ظاهر القضية إناطه العموم، أو استفاده ذلك من الإطلاق و وضوح عدم اقتضاء إناطه العموم نفي الإيجاب الكلى فى طرف المفهوم و كون التعبير بالإيجاب الجزئى لأنّه القدر المعلوم أنّ المدعى للإيجاب الكلى مدعى وجود معيّن له من الخارج و هو عموم العلية بدليل النقل.

و بيانه أنّ المستفاد من القضية الشرطيّة شيئان، العلية التامة لتالى الأداة، و كون العله منحصره فيه، فيكون مفاد قوله عليه السلام: «إذا كان الماء الخ» كون عموم السلب المذكور منوطاً بكرية الماء و معلولاً لها، و لازم ذلك عقلاً ثبوت العلية للكريه بالنسبه إلى كلّ فرد من أفراد العموم المذكور، و إلاّ- فلو كان العله فى بعضها شيئاً آخر لزم أن لا تكون الكريه عله تامة للتمام بل للإتمام، و أن يكون العموم المذكور حاصلًا من أشياء عديده من جملتها الكريه، فيكون نسبته إليها نسبه المعلول إلى جزء عله، و قد كان مفاد القضية كونها تمام عله بالنسبه إلى العموم.

و حينئذ فحيث إنّ مفاد القضيّه هو الانحصار أيضا، كما هو المبني للقول بالمفهوم فيصير المحصل ثبوت العليّه المنحصره للكريّه بالنسبه إلى كلّ فرد من العموم، فيلزم من انتفائها انتفاء جميع الأفراد لانتفاء عليّتها المنحصره، فينتفى بانتفاء الكريّه عدم التنجيس بالنسبه إلى جميع النجاسات، فيصير الجميع منجّسا، والمدّعى للإيجاب الجزئي له أن يمنع ما ذكر من استفاده العليّه التامه المستقلّه من القضيّه الشرطيّه و يقول بأنّ استفاده أصل الترتّب و إن كان حقّا كاستفاده الانحصار، إلّا أنّ الترتّب المستفاد أعمّ من أن يكون على نحو الترتّب على العله التامه أو على الجزء الأخير منها؛ وذلك لأنّ المستفاد منها ليس إلّا مجرد أنّه متى وجد الشرط فليس لترتّب ما هو الجزء و هو عموم السلب في المثال المذكور حاله منتظره، و هذا أعمّ من كون الشرط عله تامه للعموم المذكور و كونه عله متممه له، و حينئذ فيكون القدر المتيقّن عند انتفاء الشرط انتفاء الحكم عن بعض أجزاء العموم فلا يفيد المثال المذكور في طرف المفهوم أزيد من الإيجاب الجزئي.

فصل في مفهوم الوصف

إشاره

لا- إشكال في أنّه قد يؤتى بالوصف لأجل أن يكون معرفّا للموضوع لعدم مميّز آخر له سواه مع أنّه لا دخل للوصف فيما هو المراد و متعلّق الغرض أصلا و إنّما اتى به لمجرد توضيح الموضوع و تعريفه، و ذلك مثل ما يقال: جئني بذلك الرجل الأبيض قلنسوته أو الأبيض قبائه أو الأطول من الجميع مشيرا إلى شخص لا يميّزه المخاطب من بين جماعه هو فيهم إلّا بهذا النحو من الأوصاف.

كما أنّه قد يؤتى به لأجل كونه محلا للابتلاء إمّا لغلبه الوجود و إمّا لقربه من المخاطب، مثلا كما لو قيل: جئني بماء من القناه إذا كان تعيين هذا الماء لكونه أقرب من المخاطب من ماء آخر، لا- لتعلّق غرض بخصوصه، و القسم الأوّل لا- يجرى إلّا- في الموضوعات الشخصيه؛ إذ هي التي تشته على المخاطب أحيانا، و أمّا الموضوعات الكليه فلا تشته على أحد حتّى يحتاج إلى المميّز.

فالرجل فى قولك: أكرم الرجل العالم ليس كالموضوع الشخصى حتى يمكن أن يكون العلم مميزا له، نعم يمكن أن يؤخذ الوصف فى الكليات معرّفا لكلّى آخر يكون هو الوصف لكلّى الموصوف، و لكن لمّا كان تشخيص مصاديقه صعبا على المخاطب اتى بوصف آخر يكون ملازما له و لا يشتهبه مصاديقه عليه لأجل تعريف ذلك الوصف الذى له الدخل واقعا، كما أنّ الأوصاف التى تكون وارده مورد الغالب كما فى آيه «وَرَبَّائِكُمْ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ» لا- مجرى لتوهم دلالتها على المفهوم أصلا كما هو واضح.

و حيثئذ فنقول: إنّ القضايا الكليّة بعد إحراز أنّ الوصف فيها ليس من قبيل الأوصاف المميّزه التى تكون تمام الدخل لموصوفها كما هو المفروض، و إحراز أنّه ليس واردا مورد الغالب تكون ظاهره عند العرف فى عليّه الوصف للحكم و كونه دخيلا فيه و أنّه لا يكون أجنبيا صرفا عن الحكم و غير مربوط به أصلا، و هذا هو المصحح لحمل المطلق على المقيّد عند اجتماع شرائطه من وحده الحكم و وحده السبب.

كما لو ورد: إن ظاهرت فاعتق رقبه، و ورد أيضا: إن ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه، و علم أنّ الحكم فى كليهما هو الوجوب مع إيجاد سببه من الظهار؛ إذ لو لم يكن للوصف ربط بالحكم أصلا لما كان وجه للحمل فى الصورة المزبوره كما هو أوضح من أن يخفى، و لهذا أيضا قد اشتهر أنّ الأصل فى القيد أن يكون احترازيا و لكن مجرد هذا لا يكفى لإثبات المفهوم؛ لوضوح عدم منافاه ثبوت العليّه للوصف عليه شىء آخر، فالمدعى للمفهوم يحتاج مضافا إلى ذلك إلى دعوى ظهور القضية فى الانحصار.

و من هنا ظهر ما فى الاستدلال للمفهوم بما لا يفيد مزيد من العليّه مثل التمسك بحمل المطلق على المقيّد؛ فإنّه لا يقتضى إلاّ كون الوصف مضيّقا لدائرته الموضوع بالنسبه إلى هذا الحكم المسبّب من هذا السبب من دون منافاته لتعلق الحكم من جهه سبب آخر بالمطلق.

فتحصّل أنّ العليّه و إن كانت مستفاده من القضية الوصفيّه، و لكن فى استفاده الانحصار إشكال و لا بدّ لمدعى المفهوم من إثباته بالتبادر فإن ادّعاه فعليه عهدته.

لا إشكال في أنّ حال المفهوم هنا على القول به ليس بأقوى من حاله في القضية الشرطيّة، فكما أنّه هناك يتعرّض لحال موضوع القضية عند عدم الشرط من دون تعرّض لحال موضوع آخر فكذا هنا، فكما أنّ مفهوم قولنا: إن جاء ك زيد فأكرمه لا يتعرّض لحال العمرو و أنّه عند عدم المجيء واجب الإكرام أولاً، فكذا مفهوم قولنا:

أكرم الرجل العالم أيضا غير متعرّض لحال المرأه و أنّها عند عدم العلم واجب الإكرام أولاً.

و إذن فيختصّ مورد الكلام هنا في ثبوت المفهوم بما إذا كان للموصوف مورد افتراق من الوصف بأن يكون الوصف أخصّ مطلقاً، أو أعمّ من وجه حتّى يحكم على القول بالمفهوم بانتفاء سنخ الحكم من الموضوع في مورد الافتراق و لا يحكم به على القول الآخر، و أمّا ما إذا لم يكن من جانب الموصوف مورد افتراق بأن يكون الوصف مساوياً أو أعمّ مطلقاً فخارج عن محلّ الكلام؛ إذ يلزم من انتفاء الوصف حينئذ انتفاء الموضوع.

نعم يظهر ممّا حكى بعض الشافعيّيه من القول بدلاله قولنا: في الغنم السائمه زكاه بالمفهوم على عدم الزكاه في معلوفه الإبل أنّه حاول أن يقول هنا بمفهوم أقوى ممّا يقال به في القضية الشرطيّه أيضاً، و ذلك بأن يدعى أنّ القضية الوصفية يستفاد منها عليه الوصف لنفس الحكم في أيّ موضوع كان، فيدور الحكم ثبوتاً مدار ثبوت الوصف سواء تحقّق هذا الموضوع أم لا، و نفيًا مدار نفيه كذلك، و عليه فيعم محلّ الكلام ما إذا كان الوصف مساوياً أو أعمّ مطلقاً كما هو واضح.

و لكنك عرفت بطلان أصل الدعوى المذكوره و أنّ العليه المستفاده إنّما هي بالنسبه إلى الحكم المتعلّق بهذا الموضوع لا غير.

فى أنّ القضيّه المغيّاه بغايه كقولك: اجلس فى المسجد إلى الزوال تدلّ على ارتفاع الحكم عند حصول الغايه أولاً؟ ومعنى المفهوم هنا أيضا هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه، وإلاّ فارتفاع شخصه عند حصول الغايه واضح إلى النهايه و هو معنى كون الغايه غايه، فمعنى ثبوت المفهوم للمثال ظهوره فى عدم تحقّق سبب آخر عقيب الزوال اقتضى وجوب الجلوس منه إلى الغروب مثلاً، ومبدأ الارتفاع يعتبر من حين حصول الغايه بناء على خروجها عن المغيّاه و ممّا بعدها بناء على دخولها فيه.

ثمّ إنّ الغايه بحسب القضيّه اللفظيه قد يكون قيذا للحكم و قد يكون قيذا للموضوع، و الظاهر أنّ المعيار أنّه كلّما كانت الغايه من قبيل الزمان كان ظاهراً فى الأوّل كالمثال المتقدّم، و منه قوله عليه السلام: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» و قوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» و كلّما كانت من قبيل المكان و نحوه كان ظاهراً فى الثانى كما فى سر من البصره إلى الكوفه، و اقرأ أوّل الآيه إلى آخرها، فإنّ الظاهر أنّ متعلّق الحكم فى أمثالهما هو الفعل المحدود بالحدّين.

ففضّل بين الصورتين فى الكفايه فجعل التحقيق فى الثانى عدم الدلاله على انتفاء سنخ الحكم عن غير المقيّد بالغايه كعدم دلاله التقييد بالوصف على انتفائه عن غير المقيّد بالوصف مع الدلاله على انتفاء شخصه بسبب انتهاء الفعل إلى غايته، و جعله فى الأوّل هو الدلاله على ارتفاع سنخ الحكم بحصول غايته، و جعل هذا واضحاً إلى النهايه، و علّله بأنّه لو لا ذلك كما كانت الغايه بغايه.

و أنت خبير بعدم الفرق بينهما أصلاً؛ فإنّ الأوّل أيضا يدل على ارتفاع شخص هذا الحكم الذى اقتضى جعله سبب خاص بحصول غايته من دون دلاله له أصلاً على ارتفاع سنخه بعد الغايه و لو كان مسبباً من سبب آخر.

فالحقّ عدم ثبوت المفهوم للغايه من دون أن يكون فى هذه الجبهه فرق بين الصورتين، نعم يظهر الفرق بينهما فى الأصل الجارى عند الشكّ فى ثبوت الحكم بعد

الغايه، فإنّه فى الأوّل هو الاستصحاب عند من يجوز استصحاب الكلّى فى القسم الثالث، أعنى ما إذا كان زوال فرد من الكلّى مقطوعا بعد العلم بوجوده، و لكن احتمال حدوث فرد آخر من هذا الكلّى مقارنا لزوال الفرد الأوّل؛ إذ فى هذه الصورة أيضا يقطع بزوال وجوب الجلوس مثلا عند الزوال بعد العلم بثبوته قبله و لكن يحتمل حدوث شخص آخر من وجوبه بعد الزوال متصلا بالشخص الأوّل، فيجرى الاستصحاب بالنسبه إلى أصل الوجوب،

و هذا بخلاف الصورة الثانيه؛ فإنّ الشكّ فيها ليس فى بقاء الحكم المتعلّق بموضوع واحد، بل فى حدوث الحكم المتعلّق بموضوع آخر، مثلا- نشكّ فى حدوث الوجوب المتعلّق بالجلوس من الزوال إلى الغروب بعد العلم بزوال الوجوب المتعلّق بالجلوس من الصبح إلى الزوال، فيكون مجرى للبراءه دون الاستصحاب؛ لاختلاف الموضوع.

بقى الكلام فى النزاع الآخر فى هذا الباب فى أنّ الغايه داخله فى المعنى أو خارجه عنه؟

فنقول: قد يكون النزاع- بعد تسليم أنّ مفاد كلمتى «إلى» و «حتى» و نحوهما هو الغايه العقليّه- فى أنّ الغايه العقليّه داخله فى المعنى أو خارجه؟ و قد يكون- بعد تسليم أنّ الغايه العقليّه خارجه- فى أنّ مفاد الكلمتين هل هو الانتهاء الداخلى أو الخارج.

و الظاهر أنّ النزاع هنا ليس على الوجه الأوّل، و ذلك لأنّ الغايه العقليّه عباره عن حدّ الشىء و طرفه، و الحد و الطرف أمر عدمى خارج من الشىء؛ لأنّه عباره عن نفاذ الشىء و تماميته كما هو الحال فى البدايه العقليّه، فالخطّ الفرضى الممتدّ بقدر امتداد الشىء، النقطة الموهومه المتصّله به من طرف أوّل الشىء هو البدايه، كما أنّ النقطة الموهومه المتصّله به من طرف آخره هى النهايه، و لهذا لم يعهد منهم مثل هذا النزاع فى كلمه «من» و نظائرها مع أنّه لو كان النزاع هنا على الوجه الأوّل لوجب أن يجرى مثله فى كلمه «من» بعد تسليم دلالتها على البدايه العقليّه، فيكون النزاع هنا على الوجه الثانى.

و إذن فلا فرق فى جريانه بين ما إذا كان الغايه قيدا للحكم، و ما إذا كان قيدا للعمل، فيقال فى مثل قولك: اجلس فى المسجد من الصبح إلى الظهر: إنَّ حكم وجوب الجلوس بحسب مفاد كلمه «إلى» هل هو مستمرّ إلى الآن الواقع قبل الظهر المتّصل به فيرتفع فى هذا الآن، أو أنّه يستمرّ إلى ما بعد دخول الظهر و يرتفع حينئذ، كما يقال فى مثل قولك: سر من البصره إلى الكوفه: إنَّ السير بحسب مفادها لا بدّ و أن يشمل جزء من الكوفه أو يكفى اختتامه فى المكان الغير المحسوب من الكوفه عرفا المتّصل بها.

و حينئذ فالاستدلال للخروج بأنّ غايه الشىء حدّه و حدّ الشىء خارج عنه، لا مساس له بمحلّ الكلام، و الظاهر الدخول فى الغايه كما هو الحال فى المبدأ، فالمسير من البصره إلى الكوفه لا يتحقّق إلاّ بالمسير المبتدأ فى جزء من البصره المنتهى فى جزء من الكوفه و هكذا.

فصل فى مفهوم الاستثناء

الظاهر أنّ القضيّه الاستثنائية دالّه على الحصر بلا- إشكال، و لذا اشتهر أنّ الاستثناء من الإثبات يفيد النفى و من النفى يفيد الإثبات، نعم هنا كلام آخر و هو أنّ هذا الحصر هل هو مستفاد من نفس الأداة حتّى أنّ قولنا: إلاّ زيد بمنزله قولنا:

أستثنى زيدا لا غير، أو أنّ الأداة لا يفيد سوى الإخراج و ليس إلاّ بمنزله قولنا:

أستثنى، و الحصر مستفاد من مجموع الجملتين، بل ليس الحصر فى الحقيقة إلاّ- عبارته عمّا هو مفاد الجملتين منطوقا، ففى قولنا: جاءنى القوم إلاّ زيدا ليس الحصر إلاّ مجيء جميع من سوى زيد و عدم مجيء زيد و الجزء الأوّل دلّ عليه الحكم المعلق على العام المستثنى منه، و الثانى دلّ عليه الأداة، فليس الحصر مدلولاً ثالثاً حتّى يجعل من باب المفهوم على هذا الاحتمال.

و كيف كان فليس النزاع فى ذلك- بعد فرض كون استفاده الحصر مسلّمه- بمهمّ و إن كان الظاهر هو الوجه الثانى، و تظهر الثمره فيما لو ورد مخصّص منفصل

ظاهر فى التخصيص كما لو ورد بعد أكرم العلماء إلا زيدا: لا تكرم عمروا، و كان العمر و مشتركاً بين شخصين، أحدهما عالم و الآخر جاهل و كان منصرفاً عند الإطلاق إلى العالم، فعلى الثانى يعامل معه معامله العام و الخاص فيقدم الخاص المذكور على العام، و على الأول لا بدّ من موازنه ظهور العام المؤيد بظهور الأداه فى الحصر مع ظهور الخاص و ترجيح ما كان أقوى منهما، و ربّما يكون الأقوى ظهور العام، فإنّ الخاص على هذا معارض لظهور العام و لظهور الأداه أيضاً؛ فإنّ مفاد «إلا زيدا» ينحصر غير واجب الإكرام من العلماء فى زيد، و مفاد الخاص المنفصل أنّ عمروا يكون غير واجب الإكرام أيضاً و النسبه بينهما تباين.

و أنكر أبو حنيفة دلالة القضية المذكوره على الحصر مستدلاً بقوله: لا صلاه إلا بطهور؛ إذ لو كان للاستثناء مفهوم لزم إثبات الصلاه مع الطهور مطلقاً و إن اجتمع مع عدم قبله، و بطلانه من الواضحات، فعلم أنّ الاستثناء من النفى مثلاً غير مفيد لحصر النفى فى السابق و الإثبات فى اللاحق.

و الجواب أنّ بعد إثبات المفهوم للقضية بحكم الوجدان لا بدّ من التوجيه فى أمثال هذه القضية كقوله: لا يحلّ مال امرئ الخ إمّا بجعل النفى هو المستجمع لجميع الشرائط ممّا سوى المذكور بعد «إلا» فيقال فى المثال: إنّ الصلاه التى فرض اجتماعها للشرائط غير الطهاره ليست بصلاه إلاّ مع الطهور، و إمّا بجعل النفى مطلقاً و فى جميع الحالات حتّى يكون مفاد الأداه نفى النفى المطلق اللازم منه الإيجاب الجزئى، فيقال فى المثال:

الصلاه منفيّه على وجه الإطلاق مع كلّ شىء إلاّ مع الطهور، فليست منفيّه على وجه الإطلاق، و ليس مفاد هذا إلاّ ثبوت الصلاه مع الطهور فى الجملة فيكون الحصر إضافياً بالإضافه إلى الطهور.

ثمّ إنّه قد استدلّ لدلاله القضية على الحصر بقبول إسلام من قال: لا إله إلاّ الله، فإنّ للفظ و إن كان الموضوعيّه فى المقام كما فى العقود بمعنى عدم كفايه مجرد النسبه القليه، إلاّ أنّ اللفظ من حيث كونه دالاً على المعنى جعل موضوعاً للحكم بالإسلام و أماره على الاعتقاد الجنانى تعبداً، فدلاله هذه الكلمه على معنى التوحيد لا بدّ منه،

و من المعلوم عدم تماميته إلا على تقدير ثبوت المفهوم كما هو واضح، و اجيب بأن الدلاله لقيام القرينه، هذا.

ثم في هذه الكلمه المباركه إشكال و هو أنّ خبر «لا» إمّا يقدر «موجود» و إمّا «ممكن» فعلى الأول يلزم نفي الوجود عن غيره تعالى و إثباته له، و أمّا عدم إمكان وجود الغير و وجوب وجوده فمسكوت عنه، و من المعلوم عدم تماميه الإسلام بدون ذلك، و على الثانى يلزم نفي الإمكان عن الغير و إثباته له تعالى و هذا أعّم من إثبات الوجود له تعالى و عدمه، و الإسلام لا يتحقق إلا مع إثبات الوجود.

و يمكن الجواب بأنّ الخبر المقدر «موجود» إلا أنّه مختلف معناه بحسب الموارد، ففي المحسوسات و القضايا التى يكون مدرک الجزم فيها هو الحسّ كما فى قولك:

ليس فى الدار إلا زيد، ليس المفاد إلا مجرد اثبات الوجود لما بعد «إلا» و نفيه عمّا قبله من غير تعرّض للإمكان و الامتناع، و هذا بخلاف القضايا العقلية التى يحصل الجزم فيها بالبراهين العقلية كما فى الكلمه المباركه، فإنّ إثبات الوجود فيها لما بعد الأداء و نفيه عمّا قبلها لا يمكن حصول الجزم به إلا بمعونه البرهان على وجوب وجود الصانع و امتناع وجود الشريك له، و الحاصل أنّ هذه الكلمه قد جعلت أماره شرعيه على الجزم القلبي بمضمونها، و الجزم بمضمونها متوقّف على برهان امتناع التعدّد؛ إذ لو لم يقم عنده هذا البرهان و المفروض أنّ المقام ليس من قبيل المحسوسات فمن أين يجزم بعد وجود إله آخر غيره تعالى؟.

و الحاصل أنّ هنا مقامان:

الأول كون هذه الكلمه كاشفه عن الجزم القلبي و هو أمر تعبدي لا بدّ أن نقول به على كلّ تقدير،

و الثانى أنّها إذا كشفت عن الجزم و الاعتقاد بمضمونها فليس الاعتقاد بمضمونها إلا حاصلا إمّا من البرهان العقلي القائم لدى صاحبه تفصيلا، و إمّا من التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه و آله و هذا أيضا من أفراده، و لا شكّ أنّه حينئذ جزم بامتناع الشريك إجمالا؛ فإنّ امتناعه ممّا أخبر به النبي صلى الله عليه و آله، فإذا

حصل الاعتقاد بصدق كل ما جاء صلى الله عليه وآله وسلم به فقد حصل الاعتقاد بهذا أيضا في الضمن، فعلم أن الاعتقاد الحقيقي بمضمون هذه الكلمه من أينما حصل يكون ملازما مع الاعتقاد بامتناع الشريك فتدبر.

و أجاب في الكفايه بأن المراد بالإله واجب الوجود، و حيثئذ تدلّ القضيّه على امتناع إله آخر بالالتزام؛ إذ لو أمكن وجود الإله الآخر لوجد؛ لعدم احتياج وجوده إلى العله، فحيث لم يوجد انكشف امتناعه، و بتوجيه آخر بقيه أفراد الواجب لا يمكن اتصافها بالإمكان الخاص، للزوم خروجها عن كونها مصداقا للواجب، و أمّا الإمكان العام فهو إمّا متحقق في ضمن الإمكان الخاص و إمّا في ضمن الوجوب، فما يكون منه من القبيل الأول يمتنع اتصاف هذه الأفراد به لما مرّ، و ما يكون من القبيل الثاني فالأصناف به و إن لم يمتنع إلا أنه مناف للحصر، فتعيّن أن يكون البقيه غير ممكن أصلا.

و فيه أن لفظ الإله ليس بحسب اللغه واجب الوجود بل يطلق على المعبود، و المناسب أن يراد به هاهنا المعبود بالحقّ لئلا يلزم الكذب من حصره فيه تعالى.

فصل أن العام المقصود هاهنا ليس هو العام المنطقي

ليعلم أولاً- أن العام المقصود هاهنا ليس هو العام المنطقي الذي يعبر عنه بالكلي ويعرف بما لا- يمتنع فرض صدقه على كثيرين؛ فإن هذا هو المسمى في الاصول بالمطلق فهو المقصود في باب المطلق والمقيد.

ثم إنهم ذكروا تعريفات للعام، وأوردوا عليها خدشات إمّا عكسا وإمّا طردا، وهذا يدل على أن المعرف معنى واضح عند الجميع، والأولى أن يعرف بما يكون مسورا بسور محيط بأفراد حقيقه واحده كما في كل عالم والعلماء وجميع العلماء، فخرج مثل لفظ «كل» و«الجميع»؛ فإنها أداه العموم وليس بعام، وكذلك لفظ عالم وعلماء وأمثالهما، فإنها مطلق لا عام وإنما يصير عاما إذا كانت مصدره ومسوره بأحد أدوات العموم.

ثم إن العموم يكون على ثلاثه أقسام، الأول العموم الاستغراقي وهو أن يكون كل واحد من الأفراد متعلقا للحكم ومناط للنفي والإثبات مستقلا، والثاني العموم المجموعي وهو أن يكون مجموع الأفراد من حيث الاجتماع متعلقا، والثالث العموم البدلي (1) وهو أن يكون المتعلق من الأفراد لا على التعيين كمفاد النكره، والانقسام إلى هذه الأقسام يتصور على نحوين:

الأول: أن يكون حقيقه المعنى في الجميع واحده وهو معنى الجميع، لكن يحدث عند تعلق الحكم بهذا المعنى أنحاء ثلاثه، فالاختلاف إنما جاء من قبل كيفيته تعلق الحكم بهذا المعنى الواحد، الأول أن يلحظ الهيئه الاجتماعيه بالمعنى الحرفي و يجعل عبره ومرآتا للأفراد فيحكم على كل فرد مستقلا، الثاني أن تكون هذه الهيئه

ص: ٢٧٥

١- ١) - وهذا غير المطلق؛ فإن دلالة المطلق على العموم البدلي عقلي و بمقدمات الحكمه، و هنا وضعي أو عرفي و بدلاله اللفظ مثل قولنا في الفارسيه: هر كدام دلت می خواهد، فتدبر، منه رحمه الله.

محفوظه و ملحوظه بالمعنى الاسمى فى مقام تعلق الحكم، و الثالث أن تجعل الهيئه فى هذا المقام عبره للواحد لا على التعيين.

و الثانى: أن تكون حقيقه المعنى فى كل من الأقسام غيرها فى الآخر، بأن يكون لنا مع قطع النظر عن مقام الحكم ثلاثه أنحاء من التعقل و الملاحظه للعموم، و لازم جعل نحوه الأول تحت الحكم أن يكون كل واحد موضوعا مستقلا لحكم مستقل، و لازم جعل نحوه الثانى كذلك أن يكون الموضوع هو المجموع، و لازم الثالث أن يكون هو الواحد لا على التعيين، و الحق هو الثانى و إن اختار الأول فى الكفايه، فإننا إذا راجعنا انفسنا نجد ثلاثه معقولات متباينه الحقيقه فى عالم الذهن و هى مفاهيم كل واحد من الأفراد، و مجموع الأفراد، و واحد من الأفراد.

و يشهد لهذا أن فى الفارسيه لكل من هذه الثلاثه لفظا مخصوصا، فللمجموعى لفظه «همه» و للاستغراقى لفظه «هر» و للبدلى «هر كدام مى خواهى» فيستعمل فى العرييه لفظه «كل» فى مواضع الثلاثه و يحتاج فى كل مقام إلى القرينه، و القرينه لمقام الاستغراق إضافته إلى النكره مثل: كل واحد و كل عالم؛ و لهذا يترجم حينئذ فى الفارسيه بقولنا: «هريك» أو «هريك عالم»، و لو كان معناه فى جميع المواضع ما يرادف قولنا: «همه» لكان ترجمته فى الموضوعين «همه يك» أو «همه يك عالم» فكان ظاهرا فى المجموعى دون الاستغراقى فتدبر.

ثم فى الكفايه ما حاصله أن شمول العشره لأجزائه ليس كشمول العام لآحاده؛ إذ العام يصلح للانطباق على كل واحد من الآحاد و لا يصلح العشره للانطباق على كل من أجزائها، و هذا مخدوش؛ إذ العام بوصف العموم أيضا لا يصلح للانطباق على الآحاد، فكما أن الواحد مثلا ليس بعشره، كذلك فرد واحد من العلماء لا يصدق عليه مفهوم الكل، فالأولى أن يقال: إن المعبر فى العام شيان: أحدهما ما يكون جامعا للأفراد و صالحا للانطباق على كل منها، و الثانى ما يكون محيطا بها، و هذان منتفیان فى العشره؛ إذ ليس مفهوم العشره جامعا لما تحته من الأجزاء كما هو واضح، بل حاله حال الكل، و أما ما يضاف إليه هذا اللفظ أو مفهوم العدد و إن كان جامعا لها، إلا أن العشره غير محيط بتمام آحاد هذين المفهومين، بخلاف قولنا: كل عالم؛ فإن العالم جامع للأفراد و لفظه «كل» محيط بها.

الحق أنّ للعموم لفظا يخصّه و يدلّ عليه بالحقيقه لا- بالمجاز و لا- بالاشتراك بينه و بين الخصوص ككلمه «كلّ» و «الجميع» و نحوهما بشهاده التبادر، و أمّا ما يقال من أنّ التخصيص قد شاع بحيث قيل: ما من عام إلاّ و قد خصّ فالأولى أن يقال بوضع هذه الألفاظ للخصوص؛ إذ تقليل المجاز أولى من تكثيره.

ففيه أولاّ أنّ استلزام التخصيص للتجوّز ممنوع، و ذلك لأنّ العام المخصّص يمكن فيه ثلاثه وجوه،

الأول أن يستعمل في الخصوص مجازا و كان الخاص قرينه على إرادته الخصوص من العام عند الاستعمال.

و الثانى أن يراد بالعام في مقام الاستعمال العموم الشامل للخاص أيضا، و لكن في مرحله الحكم علّق الحكم على ما سوى الخاص و اغمض النظر عن الخاص، ففي قولنا: أكرم العلماء إلاّ زيدا يكون العلماء مستعملا في تمام الأفراد حتى الزيد، و لكن خصّص الحاكم حكم و جوب الإكرام عند إنشائه بما سوى الزيد و أغمض نظره عنه.

و الثالث أن يراد بالعام في مقام الاستعمال العموم أيضا و علّق الحكم على المجموع أيضا لكن كان حكما صوريا نظير الحكم الصورى في مقام التقيّه فلا يطابق الجدّ و اللبّ.

و بعبارة اخرى لنا إرادته استعماليه و هى إرادته المعنى من اللفظ عند التلّفظ، و إرادته جديّه و هى الثابته واقعا الناشئه عن الأ-غراض، و الغالب تطابق الإرادتين، و قد يتخالفان كما في التقيّه، و الأصل في مورد الشكّ هو التطابق، فالمراد الجدّى في قوله: أكرم العلماء إلاّ زيدا هو و جوب إكرام ما سوى الزيد و لكن إنشاء الحكم بحسب الصوره في موضوع العلماء الشامل للزيد أيضا، و قوله: إلاّ- زيدا قرينه على خروج الزيد عن المراد الجدّى، و واضح أنّه على الوجهين الأ-خيرين لا- تجوّز في اليبين أصلا، فالتخصيص غير ملازم للتجوّز حتى يلزم من كثرته كثره المجاز.

و ثانيا لو سلّم الملازمه بين التخصيص و التجوّز فلا محذور بعد قيام القرينه على المجاز مع مساعده الوجدان على كون اللفظ حقيقه في خصوص العموم.

لا إشكال فى أنّ النكره الواقعه فى سياق النفى أو النهى سواء كان دالاً على الطبيعه كما فى «لا رجل» أو على فرد واحد منها كما فى: «ما جاءنى رجل، لا- تدلّ على العموم بحسب الوضع اللغوى أو العرفى بمعنى أنّ قولنا: لا رجل، ليس بمعنى ليس كلّ فرد من الرجل، و مراد القائل بدلالته على العموم أنّ لازم نفى الطبيعه عقلا نفى جميع الأفراد؛ إذ لا يصدق انتفاء الطبيعه مع وجود فرد واحد منها، و كذلك لا يصدق نفى فرد واحد من الطبيعه إلاّ بنفى جميع الأفراد، فالدلاله على العموم إنّما هى بالاستلزام العقلى.

و أيضا لا إشكال فى عدم حصول التجوّز لا فى أداه النفى و لا فى المدخول عند التقييد، فلو قيل «لا رجل عالم» لا يلزم التجوّز فى لفظه «لا»؛ إذ هى موضوعه لنى أفراد مدخولها مقيّداً كان المدخول أو مطلقاً، و لا فى لفظه رجل على ما هو التحقيق من وضع المطلقات للطبيعه المهمله القابله للإطلاق و التقييد؛ لتعدّد الدال و المدلول، و كذلك الكلام فى كلمه «كل» و ما فى معناها، فالتقييد غير مناف لمدلولها، لكونها موضوعه لاستيعاب أفراد ما يراد من مدخولها، و لا لمدلول مدخولها.

و إنّما الكلام و الاشكال فى أنّه هل نحتاج فى الحكم بالعموم عقلا أو وضعا إلى تمهيد مقدمات الحكمه أوّلا فى المدخول و إثبات إرادته الطبيعه المرسله منه بتلك المقدمات، ثمّ الحكم بعد ذلك بانتفاء جميع أفراد هذه الطبيعه المرسله عقلا فى أدوات النفى و استيعاب جميعها وضعا فى أدوات العموم، فعند عدم تماميه المقدمات لم نحكم بالعموم، أو لا نحتاج بل يكفى كلمه «لا» و كلمه «كل» فى الحكم بالعموم و إن احتمل التقييد فى مدخولهما مع التصديق بعدم منافاته لمدلول شىء منهما و من مدخولهما؟

الحقّ هو الثانى، و الدليل عليه- بعد مساعدته الوجدان على أنّ قولنا: كلّ رجل أو لا رجل، معناه العموم بدون الاحتياج إلى شىء آخر- أنّه فرق بين المجمل و المهمل و نحن نسلم أنّه لو كان مدخول اللفظين مجملا- و مردّد بين المطلق و المقيّد يسرى الإجمال إليهما؛ إذ لم يعلم أنّ المنفى أو المستوعب أفراد المطلق أو المقيّد لكنّ المهمل مفهوم متّضح لا إجمال فيه أصلا.

فنقول: لو كان المراد فى قوله: «لا- رجل» الرجل العالم فلا يخلو إمّا أن يكون مراداً لبيّنا مع استعمال لفظ الرجل فى معناه، أو يكون مراداً استعمالياً بأنّ استعمال قوله: «لا- رجل» فى لا- رجل عالم، فإن كان الثانى كان على خلاف قانون المكالمه؛ إذ يلزم نقض الغرض؛ إذ الغرض إفهام المقاصد، واستعمال اللفظ فى غير معناه نقض لهذا الغرض، وإن كان الأوّل فاللفظ مستعمل فى طبيعته المهمله كما هو الموضوع له.

فنقول: كلمه «لا» مفيده للنفى و هو إذا تعلق بالطبيعته المهمله يلزم انتفاء جميع الأفراد؛ إذ المهمله مقسم للمطلق و المقيد، و نفى المقسم ملازم لنفى جميع الأقسام، و كذلك نقول فى كلمه «كل» فإن كان الرجل فى قوله: كلّ رجل مثلاً مستعملاً فى الرجل العالم فهذا نقض للغرض، و إن كان مستعملاً فى طبيعته المهمله و المفروض أنّ كلمه «كل» موضوعه لاستيعاب أفراد مدخولها، فيصير مجموع المعنى جميع أفراد الطبيعته المهمله و لازمه استيعاب جميع الأفراد الثابته لجميع الأقسام؛ إذ فرد كلّ قسم فرد للمقسم.

و ممّا يؤيّد المطلب أنّه لو صرّح فى الكلام بقيد الإطلاق فقيل: لا رجل مطلقاً، لم يشكّ أحد فى الحكم بالإطلاق، و ليس إلّا لأجل أنّ إرجاع قيد الإطلاق إلى الطبيعته المهمله كما هو مفاد اللفظ يتولّد منه الإطلاق، و لم يلتزم أحد بأنّ الحكم بالإطلاق فى هذا المثال يتوقّف على إحراز مقدّمات الحكمه فى لفظ «رجل» و إلّا كان مجملاً، مع أنّ التقييد غير مناف لمدلول الرجل و لا لمدلول الإطلاق، ففى قولنا:

لا رجل عالم مطلقاً ليس فى البين تجوّز فى لفظه أصلاً فتدبّر.

و لا- يخفى عليك أنّه فرق بين ما ذكرنا و بين إجراء المقدّمات فى المطلقات؛ إذ هناك ما يكون مفاد اللفظ قاصر عن إفاده المقصود، بل يحتاج إلى إحراز أنّ للمتكلّم حاله إلقاء تمام المراد اللبى فيحكم بعد إحراز هذا و سائر المقدّمات أنّ المراد اللبى فى قوله: أعتق رقبه مطلق الرقبه و إلّا- لذكر القيد، فإن لم يحرز تلك الحاله للمتكلّم لم يعلم أنّ المراد عتق المطلق أو خصوص المؤمن، و لا يمكن تعيين هذا من مفاد اللفظ بالفرض، و هذا بخلاف المقام؛ إذ يكفى فيه مجرد ما هو مفاد اللفظ وضعاً من دون حاجه إلى شىء آخر أصلاً.

في أنّ العام المخصّص حجّه في الباقي أولاً؟ دليل عدم الحجّيه إجماله أنّه بعد العلم بعدم إرادته العموم منه يكون مردّدا بين مراتب الخصوص، فقبل قيام القرينه على تعيين أحدها لم يحمل على شيء منها، وكون تمام الباقي أقرب المجازات إلى الحقيقة إنّما هو بحسب الكَمّ و المقدار، و ما هو مرجّح لحمل اللفظ هو الأقربيه بحسب الانس الذهني، بأن يكون هذا المعنى من بين المعاني المجازيه أكثر انسا باللفظ من غيره، و من الواضح عدم تحقّق الأقربيه بهذا المعنى في المقام، فإنّ حال العام بالنسبه إلى جميع مراتب الخصوص على السواء في كونه خلاف معناه الوضعي نظير المائه؛ فإنّه بعد عدم استعماله في العدد الخاص الذي هو معناه يكون نسبه إلى الواحد و التسعه و التسعين واحداً.

و فيه أنّه قبل ملاحظه المعنى المحيط بتمام الأفراد لا يمكن استعمال العام مجازاً في شيء من مراتب الخصوصيات، و ذلك لعدم عنوان كان منطبقاً على واحده من تلك المراتب دون غيرها حتى يستعمل الأداة بعد عدم استعماله في المحيط بتمام الأفراد في هذا العنوان.

نعم بعد إحضار المعنى المحيط في الذهن يمكن الغضّ عن واحد أو اثنين أو ثلاثه فصاعداً و استعمال اللفظ في تمام الباقي، لكن هذا في المخالفه للظاهر بمكان؛ فإنّ عدم إمكان الاستعمال المجازي في الباقي بدون ملاحظه المعنى الجامع المحيط أولاً أدل دليل على أنّ لفظ العموم مستعمل في معناه الحقيقي أعني: المعنى المحيط أبداً، و لا ينافي ذلك ورود المخصّص بعده متّصلاً أو منفصلاً؛ لإمكان الجمع بأحد نحوين: إمّا بجعل الفرد المخصّص خارجاً في مرحله الحكم دون مقام الاستعمال بأن كان اللفظ مستعملاً في المحيط ثمّ غضّ النظر عن الفرد المعين و أنشأ الحكم في موضوع الباقي، و إمّا بجعله خارجاً عن المراد اللبّي مع كونه داخل في مرحله الحكم كمقام الاستعمال بأن لاحظ المعنى المحيط عند مقام الاستعمال و كذا لاحظّه أيضاً عند جعل الحكم،

لكن كان تعميمه الحكم للجميع بحسب الصورة مع اختصاص الباقي به بحسب اللب.

فعلى الأوّل لا- إخراج فى البين حقيقه، و على الثانى يكون الإخراج من هذا الحكم الصورى و يكشف عن عدم الدخول فى الحكم الجدى من الأوّل، و على التقديرين يكون العام حجّه فى الباقي، أمّا على الأوّل فلاّ أنّ المفروض عدم الإغماض عن ما سوى هذا الفرد فى مرجه الحكم، و لا يزم ذلك شمول الحكم لجميع ما سواه، و أمّا على الثانى فلاّ أنّ المفروض تعلق الحكم الصورى بجميع الأفراد، غايه الأمر قد علم مخالفته للحكم الجدى فى خصوص هذا الفرد بالدليل، فيبقى أصاله التوافق بين الحكمين بالنسبه إلى الباقي بحالها.

فصل فى عدم الفرق بين المخصّص المتّصل و المنفصل

إشاره

لا إشكال فى عدم الفرق بين المخصّص المتّصل و المنفصل فيما إذا كان مبيّنا لا إجمال فيه أصلا، فيكون العام حجّه فى الباقي، و يسقط عن الحجّيه فى غيره فى كلتا الصورتين، غايه الأمر لا يستقرّ ظهور العام من أوّل الأمر إلّا فى الباقي فى صورته الاتصال، و يستقرّ ظهوره فى الجميع، فيعارض ظهوره بالنسبه إلى الفرد الخارج بظهور أقوى، فيسقط عن الحجّيه بالنسبه إليه فى صورته الانفصال.

و بعبارة اخرى المتّصل مزاحم لأصل ظهور العام، و المنفصل مزاحم لحجّيته لا لظهوره.

و كذا لا إشكال فى عدم الفرق بين الصورتين فى صورته إجمال المخصّص و تردّده بين المتباينين كما لو قال: أكرم العلماء إلّا زيدا، أو ورد بعد أكرم العلماء: لا- تكرم زيدا و كان الزيد فى المثالين مشتركا بين رجلين عالمين فاشتبه المراد به فى المثالين فيسقط ظهور العام بالنسبه إلى كلا- طرفى الترديد عن الحجّيه فى كلتا الصورتين لمكان العلم الإجمالى، غايه الأمر أنّه لا ينعقد الظهور للعام بالنسبه اليهما فى صورته الاتصال، و ينعقد و لكن يسقط عن الحجّيه لقيام الحجّه الأقوى على خلافه فى صورته الانفصال.

إنّما الكلام و الإشكال فى صورته الإجمال و التردّد بين الأقلّ و الأكثر، فالمحكّي عن أساتيد الفن قدّس الله أسرارهم هو الفرق بين المخصّص المتّصل و المنفصل، فالأول يسرى إجماله إلى العام فيصير العام بالنسبه إلى الفرد الغير المتيقّن الخروج مجملا، و الثانى يقتصر فى تخصّيصه للعام على القدر المتيقّن و يكون عموم العام بالنسبه إلى غير المتيقّن محكّما.

و الدليل على هذه الدعوى أنّ العامّ فى صورته انفصال المخصّص قد انعقد له ظهور مستقرّ فى العموم فصار موضوعا للحجّيه بمقتضى أدلّه حجّيه الظواهر، غايه الأمر صار حجّه فى حدّ ذاته بحيث لا ينافى عدم حجّيته عند معارضه الحجّه الأقوى، فإذا ورد على خلافه دليل خاص منفصل كان من باب التعارض بين الحجّتين، و حيث إنّ الخاص أقوى حجّه من العام لنصوصيته أو أظهريته يكون مقدّما، لكن لو فرض كون هذا الخاص مجملا بين الأقلّ و الأكثر ينحصر حجّيته فى القدر المتيقّن و هو الأقلّ، و أمّا فى الزائد فلا حجّيه له لعدم الظهور و ثبوت الإجمال، و حينئذ فما يمكن أن يزاحم فيه الخاص العامّ فى الحجّيه إنّما هو القدر المتيقّن، و أمّا بالنسبه إلى الزائد فلا مزاحمه له للعام أصلا؛ لعدم معقوليته تعارض اللاحجّه مع الحجّه.

فلو ورد أكرم العلماء، ثمّ لا تكرم الفسّاق من العلماء، و شكّ فى مفهوم الفاسق أنّه مرتكب الكبيره أو مطلق من ارتكب ذنبا، فما يمكن أن يصير هذا الخاص مزاحما فيه لذاك العام إنّما هو خصوص مرتكب الكبيره، و أمّا مرتكب الصغيره فليس الخاص حجّه فيه لإجماله و قد فرض كون العام حجّه فيه فيكون العام بالنسبه إليه حجّه بلا معارض.

و لو قلنا بأنّ الخاص يجعل العام معنونا فيصير عنوانه فى المثال هو العالم الغير الفاسق فإنّما نقول به بالنسبه إلى القدر المتيقّن أيضا لا مطلقا، فلا يرد أنّ العام بعد صيرورته معنونا بعدم الخاص يصير مجملا أيضا.

و ممّا يشهد بذلك أنّه لو لم يكن فى البين عام و ورد دليل خاص على حرمة إكرام العالم الفاسق كان المرجع فى الفرد المشكوك أعنى المرتكب للصغيره هو أصله

البراءة؛ لإجمال الدليل بلا- إشكال، ففي صورته وجود العام يرجع إلى عمومته، بل يرفع بسببه الإجمال عن الخاص؛ لكونه دليلاً اجتهادياً فمشتبه أيضاً حججه، فيقال: إن مرتكب الصغيره يجب إكرامه بمقتضى عموم العام، وكل فاسق يحرم إكرامه بمقتضى دلالة الخاص، فينتج أن مرتكب الصغيره ليس بفاسق، فيتبين بذلك مفهوم الفاسق وأنه خصوص من ارتكب الكبيره.

و هذا بخلاف ما إذا كان المخصّص متصلاً، فإنّ الكلام حينئذ واحد و على المخاطب أن يصبر إلى أن يأتي تمام أجزاء الكلام و لوأحقه ثم ينظر أنّ المستفاد من مجموع الصدر و الذيل ما ذا فيحكم بأنّ هذا المستفاد هو ظاهر القضية، فإذا قال:

أكرم العلماء فليس للمخاطب أن يحكم بمجرد سماع هذا أنّ المراد عموم العلماء، نعم يكون له حينئذ ظهور بدوى في العموم كظهور لفظ الأسد بدوا في الحيوان المفترس، و لكنّه ليس ظهوراً مستقراً معتدّاً به إلاّ بعد مجيء تتمّه الكلام، فإن لم يكن في التّمّه قرينه على خلاف هذا الظاهر البدوى صار مستقراً و إلاّ استقرّ الظهور على الخلاف، كما في رأيت أسدا يرمى، و لازم هذا أنّه إذا كان في التّمّه لفظ مجمل كقوله: إلاّ الفساق منهم كان الإجمال سارياً إلى عموم العام أيضاً.

هذا تقريب مرامهم قدس سرهم (1)، و الإنصاف أنّه لم يحصل الجزم به إلى الآن و

ص: ٢٨٣

١ - ١) - و محصّيه أنّ أصاله الجبهه أعنى أصاله التطابق بين الإرادتين في صورته الاتّصال غير جاريه؛ لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه، و هى جاريه في صورته الانفصال في غير مورد حجّيه الدليل الخاص، و أمّا الظهور الاستعمالي فلا شبهه في انعقاده في العموم موضوعاً و حكماً سواء في المتّصل الذى من قبيل أكرم كلّ عالم إلاّ- زيدا أو و لا- تكرم زيدا أم في المنفصل. نعم المتّصل الذى من قبيل أكرم كلّ عالم عادل تضيّق لدائرته موضوع الحكم المنشأ في القضية الاستعماليه أيضاً، ففي صورته إجماله يصير مورد الشكّ من الشبهه الموضوعيه التى لا شبهه في عدم اعتبار العام فيها لعدم الظهور رأساً لا لعدم جريان أصاله الجبهه مع حفظ الظهور، فانقدح أنّ في المتّصل يكون وجه الإجمال إمّا نقصان الدلاله و إمّا نقصان

وجهه أنّ قولهم: إنّ العام يكون له ظهور مستقرّ فيكون موضوعاً للحجّيه في صورته الانفصال إنّما يتمّ في العام الواقع في كلام من يتكلّم لتحصيل أغراضه الشخصيه، كما هو المرسوم في مكالمات العامه؛ إذ المرسوم أنّه لو كان للعام مخصّصات ذكروها بجملتها في مجلس ذكر العام، فلو قيل: أضف كلّ عالم هذا البلد و لم يستثن أحدا علم أنّ مراده الجميع، حتى لو صرّح بعد انقضاء المجلس باستثناء فرد منهم يحمل على حصول البداء له بالنسبه إلى هذا الفرد و أنّه كان إلى الآن بانيا على ضيافته فظهر له الآن كون الصلاح في ترك ضيافته.

و هذا بخلاف كلام المتكلم الذي يتكلّم في الامور العامه و تأسيس القوانين، فإنّه ربّما يذكر عامياً في مجلس و لم يقتض المصلحه ذكر مخصّصه معه، فيذكر المخصّص في مجلس آخر، فالعمومات الواقعه في كلام هذا المتكلم لا بدّ أن يعامل معها معامله العام الواقع في كلام المتكلم الأوّل قبل فراغه من الكلام، فكما ليس للمخاطب هناك الاعتماد على الظهور البدوي في العموم، بل لا يستقرّ ظهوره فيه إلاّ بعد انقضاء الكلام و عدم ذكر المخصّص، كذلك هاهنا ليس له الحكم بالظهور في العموم بمجرد أخذه لفظاً عامّاً في مجلس؛ إذ لا يستقرّ له ظهور إلاّ بعد التتبع و الفحص عن المخصّص في المجالس الأخر التي يجوز تأخير ذكر المخصّص إليها، فعند عدم وجدانه بعد هذا الفحص يستقرّ الظهور في العموم، فالمجالس المتعدّده لهذا المتكلم في حكم المجلس الواحد لذاك.

و الذي يدلّ على ما ذكرنا من عدم استقرار الظهور و عدم صيروره العامّ موضوعاً للحجّيه بالنسبه إلى هذا المتكلم إلاّ بالفحص المذكور لزوم الفحص عن المخصّص و عدم جواز التمسك بالعام قبله.

فإن قلت: لعله من جهه كثره التخصيص بحيث قيل: ما من عامٍ إلاّ و قد خصّ.

قلت: لو كان كذلك لكان اللازم الفحص إلى حدّ صار التخصيص خارجاً عن

أطراف العلم الإجمالى و كان الزائد على ذلك غير لازم و ليس كذلك،فلو وجد عشره مخصّصات لعام و خرج بذلك عن أطراف العلم المذكور و لكن يحتمل وجود المخصّص يجب الفحص أيضا.

فإن قلت:لزوم الفحص عن المخصّص لا- ينافى حجّيه العام؛فإنّ الثابت من دليل حجّيته ليس أزيد من الحجّيه الجهتيه الذاتيه،بمعنى أنّه حجّه لو لم يعارض بحجّه أقوى و إلاّ- سقط عن الحجّيه،فلزوم الفحص لأجل الاطمئنان بعدم تلك الحجّه الأقوى.

قلت:لو كان كذلك لزم فيما إذا كان العام قطعى السند و الخاص ظنّيه أن يقدّم العام؛إذ يعارض ظهور العام حينئذ مع ظهور دليل اعتبار السند و ظهور العام أقوى من ظهوره،مثلا لو قام العام الكتابى على الوجوب و قام الخبر الواحد الظنى الصدور على حرمة الخاص،وقع التعارض بين ذلك العامّ و بين ظهور دليل حجّيه خبر الواحد،أعنى قوله عليه السلام:صدّق العادل،و الأوّل أقوى،و ليس كذلك، بل الخاصّ الظنى الصدور الغير الخارج عن موضوع الحجّيه و إن كان سنده فى غايه الضعف يقدّم على العام القطعى الصدور،و لا يمكن أن يكون وجه هذا إلاّ ما ذكرنا من عدم استقرار الظهور و المعامله مع مكالمات هذا المتكلم المتفرّقه فى المجالس العديده معامله المكالمات المجتمعه فى مجلس واحد الصادره عن غيره؛إذ على هذا متى وجد خاص بالوصف المذكور فى مجلس غير المجلس الذى ذكر فيه العام يكون اللازم ضمّ هذا الخاص إلى ذاك العام و فرض كونهما صادرين فى مجلس واحد، فيستقرّ ظهور العام بعد ملا-حظه الخاص،فليس بينهما معارضه أصلا،و لازم هذا أنّه لو كان فى الخاص المنفصل الواقع فى كلام هذا المتكلم إجمال يسرى منه إلى العام، هذا كلّه هو الكلام فى الشبهه المفهوميه.

و أمّا الشبهه المصدقيه بأن لا- يكون فى مفهوم لفظ الخاص إجمال أصلا أو لم يكن فى البين لفظ،بل كان المعنى متواترا أو مجمعا عليه،و لكن شكّ فى فرد معيّن من أفراد العام أنّه من مصاديق هذا الخاص أو لا،فالمعروف عدم جواز التمسك فيها بعموم العام،فلو ورد أكرم العلماء،ثمّ لا تكرم الفسّاق،و فرض العلم بمدلول لفظ الفسّاق

فشكّ في عالم أنّه من مصاديق الفاسق أولاً، لم يمكن التمسك على وجوب إكرامه بعموم أكرم العلماء، كما لا يمكن التمسك على حرمة بعموم لا تكرم الفساق، وقيل بالجواز.

أمّا تقريب الأوّل فهو أنّ أصله العموم إنّما تكون حجّة لأن يرفع بها الشبهه في المراد و يكون هذا في مقام كان المتكلم قادراً على رفع التحير عن الشاكّ، و بعبارة اخرى مقام إجراء أصله العموم ما إذا صحّ السؤال عن المتكلم بأن يقال له: ما أردت من قولك: أكرم العلماء مثلاً، و أمّا إذا كان مراده واضحاً و كانت الشبهه ممخّضه في المصداق كما هو المفروض فليس المقام صالحاً للسؤال عن المتكلم فلا يسأل عنه أنّ هذا الرجل العالم فاسق أم لا، فربّما يكون المتكلم أيضاً متحيراً في ذلك.

و أمّا تقريب الثاني فهو أنّه لو ورد أكرم العلماء مثلاً- ثم لا- تكرم الفساق من العلماء، فلا شكّ أنّ الأوّل عامّ لجميع الأفراد من العادل و الفاسق، و الثاني إنّما نجعله محدوداً بقدر الحاجه فنقول: و إن كان بحسب الواقع ليس في البين إلاّ فردان، عادل و فاسق إلاّ- أنّه يحصل بحسب الحالات ثلاثه أفراد، الأوّل معلوم العداله، و الثاني معلوم الفسق، و الثالث مشكوك العداله و الفسق، فالعام بالنسبه إلى معلوم الفسق مخصّص قطعاً، كما أنّ معلوم العداله باق تحته بلا كلام، و أمّا المشكوك فالمانع عن شمول العام أنّه إذا كان فاسقاً في الواقع كان محرّم الإكرام و هو ينافى وجوب إكرامه.

و الجواب أنّ هذا بعينه هو ما تخيله ابن قبه، و أجابوا عنه بأنّ الحكمين طوليان و لا منافاه بينهما، فكما نقول: إنّ الخمر حرام واقعا و المشكوك منه حلال فكذا نقول هنا: لا منافاه بين كونه واقعا محرّم الإكرام و كونه بحسب الظاهر داخلاً في عموم أكرم.

و بالجمله، لا- مانع من العموم بالنسبه إلى الفرد المشكوك، و أمّا قولك إنّ أصله العموم في مقام كان رفع الشكّ مقدوراً للمتكلم، و هاهنا ليس رفعه بيده نقول:

لا شكّ أنّه يقدر على رفع الشكّ من حيث جعل الحكم في الموضوع المشكوك، فهو و إن كان قد لا يقدر على رفع الجهاله من حيث العداله و الفسق إلاّ أنّه يقدر على أنّ الفرد المجهول داخل تحت حكم العام أولاً، فالمقام مقام السؤال عنه لرجوعه إلى إرادته.

فإن قلت: يلزم أن يكون خطاب واحد متكفلاً لحكّمين أحدهما واقعي و الآخر ظاهري.

قلت: لا ضير فيه فإنّ الحكم الظاهري ليس سنخا آخر غير الحكم الواقعي، غاية الأمر أنّ الأول متعلّق بنفس الواقع و الثاني بالشكّ فيه.

فإن قلت: إنّ الشكّ المأخوذ في موضوع الحكم الظاهري لا بدّ و أن لا يكون شكّا متعلّقا بالموضوع الواقعي بنفسه مع قطع النظر عن حكمه إذ حينئذ يقع في عرض الحكم الواقعي و يكون مخصّصا له؛ إذ دليل الخمر مثلا يفيد أنّ جميع أفراد الخمر حرام، و دليل الحكم الظاهري مفاده أنّ الخمر المشكوك الخمرية حلال، فرفع المنافاه عمّا بينهما و جعل الظاهري في طول الواقعي إنّما يتحقّق لو جعل الشكّ متعلّقا بالحكم سواء كان ناشئا عن الشكّ في الموضوع أم لا، فيقال: إنّ المشكوك الحرمة سواء كان الشكّ في حرمة لأجل الشكّ في كونه خمرا أو ماء مثلا، أو كان موضوعا محرزا و شكّ في الحكم الكلي المتعلّق به، و بعبارة اخرى: قد أخذ في موضوع الحكم الثانوي الشكّ في الحكم الأولي فالشكّ متأخّر رتبة عن نفس الحكم الأولي، و الحكم الثانوي متأخّر رتبة عن الشكّ في الحكم الأولي لكونه موضوعا.

قلت: الأمر من هذه الجهة سهل؛ إذ يدعى تعلّق الشكّ بالموضوع لا من حيث نفسه، بل من حيث منشئته للشكّ في حكمه الجائي من قبل المخصّص، هذا.

و يرد على ما ذكره قدّس سرّه امور،

أحدها: أنّ الشكّ المأخوذ في الحكم الظاهري لا بدّ و أن يلحظ قيّدا لا على وجه الإطلاق، و بعبارة اخرى لا بدّ و أن يكون دخيلا- في الحكم لا- كالأوصاف التي يلحظ على وجه الإطلاق كالإيمان و الفسق و الكفر الملحوظه في أعتق رقبه، فإنّها ملحوظه على وجه يساوي وجودها و عدمها في ثبوت الحكم، فمن حيث إنّ القضية متعرّضه للحكم الواقعي لا بدّ و أن يلاحظ الشكّ في حكم المخصّص على وجه الإطلاق؛ إذ لم يوجد في موضوع الحكم الواقعي الشكّ في حكم آخر، و من حيث أنّها متكفّله للحكم الظاهري لا بدّ و أن يلحظ فيها الشكّ في حكم المخصّص قيّدا،

فيلزم الجمع بين لحاظي الإطلاق و التقييد بالنسبه إلى الشكّ المذكور في لحاظ واحد.

و ثانيها: أنّه كما لا يمكن أن يكون الحكم ناظرا إلى نفسه؛ إذ يلزم طوليته بالنسبه إلى نفسه و تأخره عن نفسه، كذلك لا يمكن ذلك بالنسبه إلى حكم آخر مساو معه رتبه، و يكون معه في عرض واحد لوجود الملاك المذكور عينا؛ إذ يلزم تأخر الحكم عن نفسه، فإنّ المفروض أنّه في رتبه الحكم المنظور إليه، فلو كان متأخرا عنه لزم أن يكون مساويا معه و متأخرا معا.

فنقول: لا يزم كون الدليلين من باب العام و الخاص - حيث يتخصّص العام بالخاص - كونهما في عرض واحد و اردين على الموضوع، و إلا - لم يتحقّق التخصيص، فإنّ معناه مصادمه الخاص للعام في بعض مدلول العام و هي لا تتحقّق مع الاختلاف في الرتبه و هذا واضح.

فلو فرضنا العام ناظرا إلى حكم الخاص و متكفلا لحكم الشكّ فيه فلا محاله يكون مترتبا عليه و في طوله، و بهذا يخرجان عن باب العام و الخاص و إن كان يصحّ تكفّل العام للحكم الظاهري، و إن فرضنا العام في رتبه الخاص فهما في عرض واحد يردان على موضوع واحد، فلا يمكن النظر لأحدهما إلى الآخر، و بالجملة و إن كانا حينئذ من باب العموم و الخصوص لكن لا يتحقّق بهذا البيان حكم ظاهري.

ثالثها: أنّه لا - شكّ أنّ العموم الأحوالي تابع للعموم الأفرادي و يكون الأوّل في طول الثاني، فلو خرج من العام فرد و خصّص بذلك عمومه الأفرادي فلا - يعقل بقاء عمومه الأحوالي المتحصّل من دخول الأفراد تحت العام بحاله بالنسبه إلى الفرد المخرج؛ إذ الدليل إنّما يتكفّل أحوال الفرد إذا كان نفس الفرد باقيا تحت عموم موضوعه.

و بعبارة اخرى: بعد اندراج الفرد تحت عموم الموضوعي يشمله مقدّمات الحكمه، و بدون ذلك لا موضوع لتلك المقدّمات؛ إذ بعد عدم شمول الحكم نفس الفرد فلا كلام في هذا الفرد حتى يحكم بسرايته إلى أحواله بمقدّمات الحكمه.

فإن قلت: هذا مسلّم فيما كان للحكم ملاك واحد، و أمّا لو كان هناك ملاك واحد في الفرد من حيث ذاته و انطباق العام عليه و الآخر من حيث حاله و كونه

معروضا للحاله الفلأئفه كما فى المقام-آفء إء الفاسق الواقعى الذى شك فى حرمة إكرامه و وءوبه من ءهه الشك فى فسقه و عدالته قد اءءمع فىه ملاكان لوءوب الإ-كرام أءءهما العلم و الآخر كونه مشكوك العءاله و الفسق-فأءا آءرء عن العموم بواءسه لا ءكرم الفساق ببقى ءءه من آفء كونه مشكوك الفسق و العءاله.

قلت:لا-فرق بىن آءءاء الملا-ك و ءعءءه؛إء على أى آال بكون الأ-آوال وارءا على المفرد و نرىء إسراء الحكم إلى آالاءه بمقءءماء الحكمه،فهو موقوف على بقاء نفسه ءء ءموم الءلبل؛إء لىس بأسب الفرض فى البىن الءبل آءر،بل المقصوء اسءفائه الحكمىن من الءبل الءاء و هو لا ىءم إلا بمآفوظفه نفس الفرد و هذا أفضا واضآ.

فإن قلت:ما ءكرته فى الإشكال من اءءماع اللآاظىن ممنوع؛إء من الممكن إءراء الحكم على طبىعه مشءمله على أصناف لملا-ك فى نفس كل واحد من ءلك الأصناف كما إءا قال:أءق كل رقبه و كان وءوب عءق الرقبه الكافره لملاك فى نفسه آاص به،و كءا فى المؤمنه،و لىس فى ءلك اءءماع لآاظىن:لآاظ الإءلاق و لآاظ ءقىء كما هو واضآ.

قلت:لا-مآىص عن إمكان ما ءكر لكئه آلاف ظاهر القضىه؛آفء إنه كون ملا-ك الحكم فى نفس الطبىعه ءى علق عليها الحكم من ءون ءفاوء بىن أصنافها.

نعم لا-ببعمء عءم مآالفه الظاهر فى بعض القضاىا كما لو قال:أكرم هؤلاء و كان إكرام كل بءهه آاصه به،و كما لو قال:أكرم ساكنى البلء إءا كان سبب الإكرام ءهه آاصه بكل واحد من الأفراد لا ءهه ءءامعه أعنى السكون فى البلء،و من هنا بعلم أنه و إن فرءنا عن الإمكان من ءهه الإشكالىن الآءرىن أفضا لا بىنفع بآال المءعى بل لا بءء للمءعى المءكور مضافا إلى الإمكان من ءعوى الظهور،و الإنصاف عءمه،بل الظهور منعءد على الآلاف فى كلا الأمرىن بىنى أن الظاهر من قول القائل:

أكرم العلماء و قوله منفضلا:لا ءكرم الفساق من العلماء أنهما آكمان فى عرض واحد و لم بلآظ فى الأؤل الشك فى ءاىى،و كءا الظاهر أن الآالاء ءى بشلها العام الأآوالى و ءكون منءرءه ءء الإءلاق بكون بأسب الظاهر اللفظى ءبر ءآبله

فى الحكم، فالظاهر من أكرم العلماء الذى هو بمنزله أكرم العلماء سواء كانوا معلوم العداله أو مشكوك العداله و الفسق أن المشكوكيه ليست مناطا لحكم أكرم، فعلم أنه قدس سره و إن أتعب قلمه الشريف فى توجيه ما قاله لكنه مخدوش ثبوتا و إثباتا، و من هنا يظهر أن الحق عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

نعم قد يكون التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه جائزا و هو مشروط بشرطين، الأول: أن يكون النسبه بين الدليلين هو العموم من وجه لا- مطلقا مثل أكرم العلماء و لا- تكرم الفساق، و الثانى: احتمال أن يكون المتكلم مستقصيا فى أفراد كل من العامين و عالما بعدم تداخلهما فى فرد، مثلا- لو قال: أضف جميع علماء البلد و قال فى مقام آخر: أهن كل فاسق هذا البلد و احتملنا أنه تفحص بين علماء البلد فلم يجد فيهم فاسق، و تفحص بين فساقهم فلم يجد فيهم عالم فحينئذ نحتمل فى العالم المشكوك الفسق أن يكون مريدا جديا لإكرامه و يكون الإراده الجديّه بالنسبه إليه محفوظه، فيكون المقام مقام أصاله العموم، لكن هذا فى القضايا اللفظيه التى لا تتعرض لحال المستقبل و الأفراد المقدره الحاصله فيما بعد كالمثال المذكور.

و بعباره اخرى تكون خارجيه لا- حقيقه، أو تتعرض لها و تكون حقيقه لكن كان المتكلم عالما بالغيب و احتمل أنه فى هذه القضيه أعمل علمه بالغيب و أصدر الكلام مبتيا عليه.

و أما لو كان متعرضا لحال ما يأتى من الأفراد و لم يكن المتكلم عالما بالغيب أو كان و علمنا أنه فى هذه القضيه لم يعمل علمه بالغيب كما فى ألفاظ الشارع عند بيان الأحكام الشرعيه فليس فى البين احتمال أن تكون الإراده الجديّه محفوظه بالنسبه إلى الفرد المشكوك.

و كذا لو لم يكن بينهما عموم من وجه، بل كان عموما مطلقا كقوله: أكرم العلماء و لا- تكرم الفساق من العلماء؛ إذ مع وجود الخاص لا- يَحتمل أن يكون المتكلم مستقصيا لأفراد العام و حاكما على كل منها باعتبار عدم وجدانه شيئا منها معنونا بعنوان الخاص؛ إذ لو كان كذلك لم يتكلم بالخاص.

نعم لو كان الخاص دليلاً لبيّن كان لهذا الاحتمال مجال، كما لو علم من الخارج أنه لا يريد إكرام العالم الفاسق من أهل البلد، و لكن لم يكن منه في البين لفظ يدلّ على هذا فقال: أكرم علماء هذا البلد.

و بالجمله إذا كان محفوظيّه الإراده الجديّه في خصوص هذا الفرد الذي شكّ في كونه مصداقاً لعنوان محكوم بحكم مصاد محتمله، سواء ورد حكم هذا العنوان في الدليل اللفظي مع كونه عامّاً من وجه، أو ثبت حكمه بالدليل اللبّي مطلقاً، فأصالة العموم جاريه، بل يمكن التمسك بها في رفع الإبهام و التحير عن الفرد و تبين عدم كونه معنونا بهذا العنوان، فيقال مثلاً بعد ورود: لعن الله بنى امّيه قاطبه و القطع بعدم جواز لعن المؤمن إذا شكّ في إيمان بعض بنى امّيه: إنّ هذا البعض جائز اللعن بأصالة العموم في لعن الله الخ، و كلّ مؤمن يحرم لعنه، فينتج أنّ هذا ليس بمؤمن.

فإن قلت: لا- شبهه أنّه لا- يمكن أن يجعل أصالة العموم في الحكم طريقاً لإحراز موضوع نفس هذا الحكم و استكشافه و هذا واضح؛ إذ عموم الحكم فرع إحراز موضوعه، فلو كان إحراز الموضوع أيضاً متوقفاً على عمومه لزم الدور، و بعد ما فرضتم أنّ المخصّص المنفصل يجعل موضوع العام مقيداً و مضيّقاً كالمتمّصل في كلمات الشارع و أمثاله ممّن جرت عادته بذكر القرائن لكلامه منفصله يلزم ما ذكر من الإشكال، فكما لا- يمكن إحراز القيد بأصالة العموم فيما إذا كان المخصّص متصلاً بالعام فكذلك في المنفصل أيضاً؛ لأنّه بحكمه حسب الفرض.

قلت: لنا قسمان من القيود، الأوّل ما أحال المتكلّم إحرازه إلى المخاطب، ففيه يتمّ ما ذكرته، فليس للمخاطب إحراز هذا القيد بأصالة العموم في كلام المتكلّم، بل لا بدّ من إحراز المخاطب هذا القيد من الخارج، و الثاني القيد الذي جعله المتكلّم في عهده نفسه و صار هو متعيّداً بإحرازه في تمام أفراد الموضوع و رفع ثنوته عن عهده المخاطب، ففي مثله يجوز للمخاطب إحراز القيد بأصالة العموم في كلام المتكلّم، كما أنّه يصحّ السؤال عن نفس المتكلّم عن حال الفرد المشكوك و أنّه واجد القيد أولاً؟ و قد ذكرنا أنّه كلّ مورد كان كذلك كان مجرى لأصالة العموم، فعلم ممّا ذكرنا أنّ ما

اشتهر من أنّ عموم الحكم فرع إحراز الموضوع و أنّ الحكم لا يمكن أن يستكشف و يحرز به موضوعه ليس على إطلاقه.

ثمّ إنّ في الكفایه فصل بين ما إذا كان المخصّص لفظيًّا فحكم بعدم الجواز كليّ و بين ما إذا كان لبنيًّا فحكم بالجواز كليّ، و تمسّك بأنّ الحجّج من جانب المولى في قبال العام موجود في الأوّل و هو لفظه، و أمّا في الثاني فليس في البين حجّج ملقاه من طرفه في قبال العام، فلا بدّ من الأخذ بالعام الذي هو حجّج واحده إلى أن يقطع بالخلاف.

و علمت ممّا ذكرنا أنّ الجواز و عدمه يجريان في كلّ من اللفظي و اللبّي، و المناط في الجواز هو ما عرفت من احتمال التفحص و التتبع، فمعه يجوز التمسّك في كليهما، و مع عدمه لا يجوز في كليهما، و عرفت أنّ هذا الاحتمال في اللفظي منحصر بما إذا كان خاصًّا من وجه و كان هو و العام متعرّضين لحال الأفراد الموجوده فقط، أولها و لما يأتي إذا كان المتكلم عالما بالغيب و احتمال أنّه أصدر الكلام مبتنيا على العلم بالغيب.

و أمّا ما ذكره قدّس سرّه أنّ اللفظي حجّج ملقاه من السيّد في قبال العام، ففيه: أنّ القطع لا يقصر حاله عن لفظ السيد، بل القطع حجّج أقوى من ظواهر الألفاظ، فإذا كان اللفظ موجبا لسقوط العام عن الحجّج في الفرد المشكوك كان القطع كذلك بطريق أولى.

إيقاظ

لا يخفى أنّ الخاص و إن لم يجعل العام معنونا بعنوان الضدّ إلاّ أنّه يجعله معنونا بغير عنوانه، فالعلماء في أكرم العلماء يصير بعد ورود لا- تكرم الفسّاق معنونا بعدم الفسق، و بصير موضوع وجوب الإكرام العلماء الغير الفسّاق، لا العلماء العدول، فاستصحاب عدم الفسق في الفرد المشكوك إذا كان مسبوqa به يكفي في الحكم بوجوب الإكرام من دون حاجه إلى إثبات العدالة حتى يكون أصلا مثبتا.

و حينئذ فإن كانت حاله السابقه فى الفرد المشكوك هو الاتصاف بعنوان الخاص، كأن يكون حاله السابقه فى الفرد المشكوك الفسق من العلماء هو الفسق فلا- كلام، وأمّا إن لم يعلم حالته السابقه أو لم يكن له كما فى المرأه التى يشكّ فى كونها قرشيّه أو تميميّه مثلاً، فإنّ المرأه إمّا أن تكون وجدت قرشيّه أو وجدت تميميّه، فليس لهذا الشكّ حاله سابقه، فهل يكفى استصحاب عدم عروض عنوان الخاص على هذا الفرد المشكوك فى الأزل، فيكفى فى المرأه المذكوره استصحاب عدم تحقّق الانتساب بينهما و بين القریش الثابت قبل وجود المرأه قطعاً؛ فإنّ المرأه القرشيّه أيضاً لا يتحقّق قبل وجودها الانتساب بينها و بين قریش، فإنّ النسبه تحتاج إلى طرفین فيصدق انتفائها بانتفاء أحد الطرفين.

و بعباره اخرى و إن كان لسلب القرشيّه على نحو السالبه بانتفاء المحمول بأن يقال: هذه المرأه لم تكن قرشيّه حاله سابقه، لأنّها إمّا وجدت قرشيّه أو غيرها إلا أنّ لسلبها عنها على نحو السالبه بانتفاء الموضوع بأن يقال: ليست المرأه قرشيّه حاله سابقه، فالسلب على النحو الأوّل و إن لم يجر فيه الاستصحاب لكن الثانى يجرى فيه، فهل يكفى هذا الاستصحاب أو لا؟.

الكلام فى ذلك مبنى على أنّ هاتين السالبتين مرجعهما إلى حقيقه واحده و ليس بينهما تباين بحسب الحقيقه، أو أنّهما حقيقتان من السلب مختلفتين؟ فذهب صاحب الكفايه إلى الأوّل، فلذا حكم فيها فى المقام بأنّه قلّمًا لم يجر الأصل الموضوعى الذى ينقح به كون الفرد المشتبه داخلا تحت العام؛ إذ مورد عدم جريانه على هذا ينحصر فى مورد اتصاف الفرد فى السابق بوجود العنوان الخاص، و لكنّ الحقّ هو الثانى و بيانه أنّ الأوّل سلب للحكم و رفع له عن موضوع مفروض الوجود إمّا محققًا و إمّا مقدّرا، كما أنّ القضيه الموجهه إثبات للحكم و وضع له فى موضوع كذلك، فكما أنّ معنى زيد قائم أنّ الزيد المفروغ عن وجوده ثبت له القيام، فكذا زيد ليس بقائم معناه أنّ الزيد المفروض الوجود ليس له القيام، أو أنّ الزيد لو كان موجودا يكون له القيام، أو على تقدير الوجود ليس له القيام، و هذا بخلاف النحو الثانى؛ فإنّه سلب

الوجود عن العرض المنتسب إلى الموضوع باعتبار كونه ماهية معرّاتا عن الوجود و العدم، و فرق بين هذين بحسب الحقيقه أعنى سلب العرض عن الموضوع الموجود و سلب الوجود عن العرض المنتسب إلى الموضوع المأخوذ ماهيته.

فتاره يقال: الزيد- و ينظر إليه بنظر الفراغ عن وجوده التحقيقي أو التقديرى- ليس له القيام، و اخرى يقال: قيام الزيد- و ينظر إلى ماهيته الزيد بدون اعتبار الوجود أصلا- ليس بوجوده فى العالم، فهذا إن لم يكن الزيد موجودا يكون صادقا، و إن كان موجودا و لم يكن قائما أيضا يكون صادقا، و التعبير الحاكى عن هذا قولنا:

ليس زيد قائما، فكأنه قيل: ليست هذه القضية بوجوده، كما أنّ التعبير الحاكى عن الأول: زيد ليس بوجوده، و يقال له باصطلاح المنطقيين: القضية الموجهه السالبه المحمول.

إذا عرفت هذا فنقول: السلب على النحو الأول ليس له حاله سابقه بالعرض، و الثانى و إن كان له حاله سابقه، لكن لم يؤخذ فى الدليل موضوعا فى الغالب، و إثبات الأول باستصحاب الثانى لا- يتم إلا- على الأصل المثبت، مثلا عموم ما دلّ على أنّ منتهى الحيض فى كلّ مرأه هو الخمسون قد خصّص بالقرشيه، فيصير مفادها بعد هذا التخصيص أنّ كلّ مرأه لا تكون قرشيه ترى الحمرة إلى الخمسين، و لا شكّ أنّ هذا السلب إنّما هو على نحو السلب بانتفاء المحمول عن الموضوع المفروغ الوجود، و هذا ليس له فى المرأه المشكوكه حاله سابقه؛ إذ لم يصدق فى زمان أنّ هذه المرأه ليست بقرشيه قطعا، بل الشكّ سار إلى أول أزمنه وجودها.

نعم استصحاب عدم تحقّق النسبه بين هذه المرأه و بين القرشيه كان له حاله سابقه، لكنّ المفروض أنّ المستفاد من الدليل هو السلب على النحو الآخر لا على هذا النحو، فهذا السلب لا أثر له شرعا.

و بعباره اخرى ليس الأثر لعدم تحقّق النسبه بين المرأه و القرشيه، بل لعدم كون المرأه الموجوده إمّا فعلا و إمّا تقديرا قرشيه، و الاستصحاب إنّما هو جار فى الأول دون الثانى، و حيث إنّ الغالب فى القضايا السالبه الشرعيه هو كون السلب مأخوذا

على النحو الأول أعنى السلب بانتفاء المحمول فلهذا قلما يتفق أن يكون هذا الاستصحاب الموضوعى نافعا لتنقيح كون الفرد المشكوك باقيا تحت العام.

وهم وإزاحه

ربما توهم بعض جواز التمسك بالعام فى الفرد المشكوك من غير جهة التخصيص بل من جهة اخرى، فتوهم جواز التمسك على مشروعية الوضوء بالماء المضاف و صحه الصلاه معه بعموم وجوب الوفاء بالندر إذا وقع متعلقا للندر، بتقريب أنه يصير بعموم هذا الدليل واجبا، وإذا صار واجبا يكون لا محاله صحيحا.

وفيه أن الأحكام المتعلقة بالعناوين الثانويه كالمندوريه إذا احدث فى موضوعها الأحكام المتعلقة بالعناوين الأوليه، لا يصح التمسك بدليلها لإثبات هذه الأحكام المتعلقة بالعناوين الأوليه، فوجوب الوفاء بالندر الذى موضوعه العمل الراجح لا يمكن إثبات رجحان العمل بعموم هذا الدليل؛ إذ عمومه فرع إحراز الرجحان من الخارج، فإذا ثبت مرجوحته من الخارج كما فى الوضوء المذكور لم يكن بين دليل المرجوحه وبين هذا الدليل معارضه أصلا.

نعم إذا لم يوجد فى موضوع الأحكام المتعلقة بالعناوين الثانويه الأحكام المتعلقة بالعناوين الأوليه كما لو قلنا بعدم اعتبار الرجحان فى متعلق النذر، فحينئذ يصح التمسك على جوازه و مشروعيته بعموم هذا الدليل، فيقع التراحم بين هذا الدليل الدال على الحكم الاقتضائى أعنى المشروعيه فى العنوان الثانوى و بين دليل عدم المشروعيه من حيث العنوان الأولى، فيرجح الأقوى منهما، لكن على هذا التقدير مع ترجيح دليل النذر فى الوضوء المذكور غايه ما يلزم أن يكون هذا الوضوء واجبا بوجوب توصيلى، فإن أراد هذا البعض بالصحه مطابقه الأمر النذرى فلا كلام، و أما لو أراد صحته بمعنى العباديه بحيث كان الدخول معه فى الصلاه جائزا فدليل وجوب الوفاء قاصر عن إفاده عباديته، و أما نذر الصيام فى السفر و الإحرام قبل الميقات الذى ربما تمسك هذا القائل به فيمكن توجيه صحته بأحد نحوين:

الأول: أن يقال: إنّه يستكشف من النصّ الوارد على جوازهما مع عدم مشروعيته الصوم في السفر و الإحرام قبل الميقات أنّه يحدث بسبب النذر يعنى العمل النذرى إذا تعلق بهذين العاملين رجحان في نفسيهما، فيصير بعد تعلق الأمر النذرى مجمعا لرجحانين أحدهما استجابى قد أوجده فيه العمل النذرى، والثانى وجوبى جاء من قبل الأمر الوجوبى الذى جاء لتحقيق موضوعه، غايه الأمر أنّ نفس العمل النذرى صار موجدا لموضوع هذا الأمر، ولا دليل على ثبوت الرجحان لنفس العمل قبل تعلق النذر به و مع قطع النظر عنه، وعلى هذا لم يلزم مخالفه الأدلّه الدالّه على اعتبار الرجحان فى متعلق النذر، ولا يلزم الإشكال الآخر أيضا و هو تصحيح العباديّه؛ فإنّ العباديّه قد فرضنا تحقيقها بواسطة نفس العمل النذرى.

و الثانى: أن يكون النصّ الوارد فيهما مخصّصا لعمومات اعتبار الرجحان فى متعلق النذر، لكن يرد حينئذ أنّه غايه ما يلزم حينئذ صيروره متعلق النذر فى المقامين واجبا مع عدم رجحانه فى حدّ ذاته، ولا إشكال أنّ الأمر النذرى توصّلى و ليس بتعبدى، فمن أين يصحّح عباديّه الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات.

و يمكن أن يجاب بأنّ التوصّلى لا يحتاج إلى قصد القربه، لا أنّه لا يمكن فيه هذا القصد كما فى غسل الثوب، والحاصل أنّه بعد توجّه الأمر النذرى يتحقق إمكان الإتيان بالعملين على الوجه القربى و لو لم يكن ممكنا قبل توجّهه، فهذا الأمر يتحقق التمكّن من امتثاله بنفسه مع عدم التمكّن منه قبل وجوده، و لا ضير فى كون الأمر موجدا لتمكّن المكلف من الامتثال، هذا و لكنّ الوجه الأوّل لا يلائمه الأدلّه؛ و ذلك لأنّه يستفاد من قوله: «لا نذر إلّا أن يجعل شيئا لله» -و إن قلنا بعدم كون اللام فى «لله» قرينه و جعلناها وصليّه و مفيده للاختصاص نظيرها فى قولك: جعلت هذا الزيد- لزوم كون متعلق النذر راجحا قبل تعلق النذر به و عدم كفايه طرؤ الرجحان عليه مقارنة للنذر، فإنّ جعل شىء لأحد لا يتحقّق مفهومه إلّا بعد الفراغ عن كون المجعول له طالبا للشىء المجعول و كون هذا الشىء مطلوبا له، و إلّا فلا معنى لجعل أمر لا يطلبه أصلا له.

و الحاصل أنه يستفاد منه أنه يلزم أن يكون جعل الجاعل متعلقًا بمطلوب لله، و ما يصير بسبب هذا الجعل راجحًا و مطلوبًا لا يصدق أن المكلف جعل أمرًا مرغوبًا مطلوبًا بل أنه في حدّ نفسه غير مرغوب و صار بعد الجعل و بسببه مرغوبًا.

ثم إن هنا وجهًا آخر ذكره في نذر النافله في وقت الفريضة-بناء على حرمتها و عدم مشروعيتها في وقت الفريضة لا بناء على كراهتها فإنه على هذا يكون راجحًا غايه الأمر أن شيئًا آخر يكون في البين أرجح منه- و هو أن يقال: إن متعلق الحرمة هو النافله بوصف نفلها، فإذا زال و وصف نفلها بواسطة الأمر النذرى و تبدل بالوجوب ارتفاع موضوع الحرمة، و هذا بظاهره مستلزم للدور؛ إذ مجيء الوجوب يتوقف على ارتفاع موضوع الحرمة و فرضنا أنه أيضا يتوقف على طرؤ الوجوب.

و لكنّه مندفع، بيانه أن متعلق الحرمة لا- يمكن أن يكون هو النفل الفعلى، بل لا بدّ و أن يكون هو النفل الذاتى التعليقى، فمتعلق الحرمة هو ما لو لا وقوعه في وقت الفريضة كان راجحًا؛ فإنّ الصلاه أمر مرغوب خير موضوع في حدّ نفسه، و حينئذ فلو رفع هذا النفل التعليقى و بدّل بالوجوب التعليقى فصار ما لو لا وقوعه في وقت الفريضة كان نفلًا مبدلًا بما لو لا وقوعه في هذا الوقت كان واجبًا، فلا إشكال في ارتفاع الحرمة لانقلاب العنوان الذى هو موضوعها إلى عنوان آخر.

فنقول: إذا نذر النافله في وقت الفريضة يتحقق فيها المقتضى للوجوب؛ فإنّ النذر مقتضى للوجوب، فمتى تعلق بشيء، يكون راجحًا بحسب الذات يتبدل رجحانه الاقتضائى بالوجوب الاقتضائى، فإن صادف وجود المانع لا يصير فعليًا، و إن صادف عدمه يصير فعليًا، ألا ترى أن نذر طبيعه الصوم منعقد مع أن لهذه الطبيعه فردًا واجبًا و مستحبًا و مكروها و حرامًا، و ينصرف نذرها إلى الفرد الغير الحرام أعنى غير صوم العيد مثلاً؛ و ذلك لأنّ فى طبيعه الصوم رجحانًا اقتضائياً، و فى بعض أفرادها المانع موجود و فى بعض آخر معدوم، فحكم العقل تأثير المقتضى فى الثانى دون الأوّل.

و الحاصل أنه يكفي في النذر الرجحان الاقتضائي، فبعد النذر يتبدل بالوجوب الاقتضائي، ثم بعد تحقق المقتضى للوجوب في هذه الصلاة يكون عنوان هذه الصلاة أنه لو لا- وقوعها في وقت الفريضة كان واجبا؛ إذ المانع عن فعله هو الوقوع في هذا الوقت، فلو لم يكن هذا المانع في البين أثر المقتضى أثره؛ إذ المفروض ثبوت الرجحان في ذات الصلاة، فالمقتضى للوجوب و هو النذر إذا تحقق فيه يصدق أن هذه الصلاة لو لا وقوعها الذي هو المانع من ظهور أثر المقتضى كان واجبا، وإذا صدق عليه هذا العنوان فلا يصدق أنه لو لم يقع في هذا الوقت كان نفلا، و المفروض أن الحرمة كان متقوما بهذا العنوان، فإذا ارتفع هذا العنوان بتحقق العنوان الضد ارتفع الحرمة المتقومة به أيضا، وإذا ارتفع الحرمة التي فرضناها مانعا عن فعله الوجوب كان صيروره الوجوب فعليا بحكم العقل؛ فإن مقتضيه موجود بالفرض و هو النذر و قد انعدم المانع أيضا، فانفكك الأثر عن المقتضى في هذا التقدير ممتنع، غاية الأمر أن وجود المقتضى صار علّة لانقلاب موضوع المانع و تبدّله إلى موضوع آخر، فصادف وجود المقتضى عدم المانع، فعدم تأثيره ليس له وجه.

فصل هل يجوز إجراء أصاله عدم التخصيص فيما إذا علم بخروج فرد

هل يجوز إجراء أصاله عدم التخصيص فيما إذا علم بخروج فرد من حكم العام و لم يعلم كونه من مصاديقه حتى يلزم التخصيص أو ليس منها حتى لا- يلزم؟ كما لو علم بعد ورود أكرم العلماء بأن زيدا غير واجب الإكرام، و لكن لم يعلم أنه عالم حتى يخصّص العام به أو جاهل حتى يكون العموم محفوظا، فهل أصاله عدم التخصيص و حفظ العموم يعين الثانی و يثبت كون زيد في المثال غير عالم، فإنّ الاصول اللفظية مثبتها أيضا حجّة فيحكم بآثار عدم العالمية على زيد لو كان، أو لا يعين و إنما يجرى هذا الأصل في موارد تكون الشبهه في مراد المتكلم، لا في ما إذا لم يكن شكّ في مراده بل في شيء آخر.

و هذا الكلام بعينه يجرى في أصاله الحقيقة و أصاله عدم القرينه فيقال: إنه هل

يخصّ جريانهما بما إذا شكّ في مراد المتكلّم بعد تشخيص الحقيقة عن المجاز فشكّ أنّه أراد أيّهما من اللفظ، فيعيّن الأوّل بهذا الأصل، أو يجرى أيضا فيما إذا كان المراد معلوما و لم يتميّز الحقيقة عن المجاز فشكّ في أنّ هذا المعنى الذى أراده من اللفظ هل هو مفهوم من حاقّ اللفظ حتى يكون اللفظ حقيقة، أو من القرينه حتى يكون مجازا، فيعيّن أصله الحقيقة و عدم القرينه الأوّل أعنى كون التبادر من حاقّ اللفظ، فيرتّب آثار المعنى الحقيقى على هذا المعنى فى مقامات آخر.

و إلى هذا ينظر الخلاف الواقع بين علم الهدى و المشهور حيث ذهب إلى أنّ الأصل فى الاستعمال الحقيقة، و ذهبوا إلى أنّ الاستعمال أعمّ، مع أنّ المشهور أيضا مسلّمون أنّ الأصل فى الاستعمال هو الحقيقة فى الجملة، فيكون هذا النزاع منزلا على ما إذا كان المراد من اللفظ معلوما، كما لو استعمل الصيغه فى الندب و لم يعلم أنّه مفهوم من حاقّها أو من القرينه، فيحكم السيد بالأوّل بالأصل، و المشهور لا يجرون الأصل فى مثله.

و كيف كان فقد أجرى الشيخ الأجلّ المرتضى فى رسائله و مكاسبه هذين الأصلين فى هذا المقام أعنى الشبهه الغير المراديه؛ فإنّه ذكر فى رسائله فى ردّ الاحتجاج على حجّيه قول اللغوى بأنّه لو لم يكن حجّه ينسّد باب العلم بأكثر الأحكام الشرعيه، لعدم الطريق إلى تشخيص موضوعاتها ممّا سوى قول اللغوى بما حاصله: أنّ الانسداد ممنوع؛ فإنّ معانى أكثر الألفاظ مقطوع لنا و لا- نحتاج فيها إلى الرجوع إلى اللغوى، و أصله الحقيقة أيضا موجوده فى بعض من الألفاظ التى لا نعلم معناها، و لكن وقعت فى كلام الشارع مستعمله فى معنى، فأصله الحقيقة يثبت كونها حقائق فى هذه المعانى.

و ذكر فى مكاسبه أنّه على القول بعدم إفاده المعاطاه للملك و إفادته للإباحه فلا إشكال أنّ مقتضى عموم على اليد يشمل كلاً من العوضين فيكون كلّ منهما مضمونا فى يد آخذة بالمثل أو القيمه؛ فإذا فرض ثبوت الإجماع على أنّه لو تلف أحدهما لم يكن مضمونا بالمثل أو القيمه، بل يكون مضمونا بالمسمى، فحينئذ لا بدّ من الالتزام

بحصول الملك القهري آنأ ما قبل التلف لحفظ هذه القاعده عن التخصيص، فمع معلوميه مراد الشارع اثبت الملكيه آنأ ما حفظا لعموم قاعده على اليد عن التخصيص.

و لكن الحق أن يقال: إن هذه الأصول حيث تكون مأخوذه من العقلاء لثا فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن، و القدر المتيقن من إجراء العقلاء هو في الشبهات المراديه، و لعل السر أن وجه الحاجه إليها هو الإلزام و الالتزام و الاحتجاج بين المتكلم و المخاطب، فلو قال: أكرم العلماء، فلم يكرم المخاطب فردا من العلماء يلزمه المتكلم و يحتج عليه بأنه لم تكرمه مع أن العلماء قد شمل هذا أيضا، كما أنه لو أكرم المخاطب فردا و قال المتكلم: لم أكن مريدا لإكرام هذا الفرد كان للمخاطب إلزامه و الاحتجاج عليه بأن لفظك كان عامًا شاملا لهذا أيضا، و إن كنت غير مرید لإكرامه كان عليك الاستثناء.

و الحاصل أن إلزام أحد المتخاطبين للآخر و احتجاجة عليه إنما يكون في مقامات الشك في المراد، و أما لو كان المراد معلوما فلا إلزام و لا احتجاج في البين كما هو واضح.

فصل هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص

اشاره

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص أصلا؟ قد يقال بعدم الجواز؛ لأننا نعلم إجمالا بوجود مخصيات كثيره للعمومات بحيث قيل: ما من عام إلا و قد خص، و العام مع هذا العلم الإجمالي و إن لم يسقط عن الظهور لثبوت الظهور له في العموم وجدانا، إلا أنه يصير مجملا- و بلا- ظهور حكما يعني يسقط عن الحجته، و لا نحتاج في باب الظهورات إلى كون العلم الإجمالي على خلافها منجزا للتكليف في إسقاطها عن الحجته بخلاف باب الاصول.

و لهذا لو علم بعد ورود أكرم العلماء بعدم وجوب إكرام زيد أو عمرو يسقط العام بالنسبه إلى كلا الفردين عن الحجته مع أنه مثبت للتكليف، و العلم الإجمالي متعلق بنفيه، و هذا بخلاف ما إذا علم بحصول طهاره أحد الثوبين بعد الشك في طهارتهما و

نجاستهما مع العلم بالنجاسة سابقا، فإن استصحاب النجاسة في كليهما جارٍ، ولا يضرّ العلم الإجمالي بطهاره أحدهما بعدم كونه منجزا لتكليف، وإنما هو مثبت للإباحه، والاصول يعمل بها ما لم يلزم المخالفه العمليّه القطعيّه وإن قطع بمخالفه مضمونها للواقع.

و فيه أنّ المدعى مركّب من قضيتين كليتين، إحداهما: لا يجوز العمل بكلّ عام قبل الفحص، والآخرى: يجوز العمل بكلّ عام بعده، وهذا الدليل لا يفيد هذا المدعى؛ لأنّه لو كان المراد العلم الإجمالي بوجود مخصّصات كثيره في الواقع أعمّ ممّا يكون موجودا في ما وصل إلينا من الكتاب والسنة و من غيره فربّما يحصل الفحص ولا يتخلّ هذا العلم، وذلك بأن يكون القدر المتيقّن من المخصّصات الواقعيّه أزيد ممّا نجده من المخصّصات في الكتاب والسنة بعد الفحص، كما لو كان ما وجدناه خمسمائه مخصّص لجميع العمومات و المتيقّن تخصيص تمام العمومات بستمائه، فحينئذ يلزم أن لا يجوز العمل بالعام بعد الفحص أيضا لبقاء العلم الإجمالي و عدم انحلاله.

و أيضا ربّما يتخلّل العلم الإجمالي قبل الفحص كأن يكون المتيقّن خمسمائه مخصّصا لتمام العمومات و وجدنا في الكتاب و السنة خمسمائه لأربع مائه عام فيلزم جواز العمل بغير هذه الأربعمائه من العمومات قبل الفحص لخروجه عن أطراف العلم الإجمالي، وإنّما تعلّق الشكّ البدوي بتخصيصه، فعلى هذا التقدير لا يستقيم الكليّه في شيء من الجانبين، لا في الجواز بعد الفحص و لا في عدمه قبله، و لو كان المراد العلم الإجمالي بوجود المخصّصات في ما بأيدينا من الكتاب و السنة، فحينئذ و إن كان يجوز العمل بالعام بعد الفحص دائما؛ لانحلال العلم الإجمالي بعده كذلك، إلا أنّه قد يجوز قبل الفحص أيضا؛ لانحلاله قبله، كما لو وصلنا في خمسمائه عامّ بخمسمائه مخصّص، فانحلّ العلم الإجمالي و تبدّل في سائر العمومات التي لم نفحص عن مخصّصات بالشكّ البدوي، فعلى هذا التقدير لا يثبت الكليّه في جانب عدم الجواز قبل الفحص و إن كان يثبت في جانب الجواز بعده.

و ربّما يوجّه وجوب الفحص بما ذهب إليه المحقّق القمي قدّس سرّه من أنّا نتبع في باب الظهورات للظنون الشخصيّه و لا نكتفي بالظنون النوعيّة، و ليس للظهورات

عنوان مستقل للحجّيه و إنّما حجّيتها من باب مطلق الظن، و لا شكّ أنّا إذا احتملنا احتمالا عقلائيّا أن يكون للعام تخصيص أو تخصيصات لا يحصل لنا الظنّ بمدلوله، فيتوقّف حصول الظنّ الشخصى الذى هو المناط للحجّيه على الفحص.

و فيه مضافا إلى أنّ هذه الطريقه مردوده عند الأكثر لا يفيد كليه الدعوى، بل يلزم اختلاف الحال بالنسبه إلى الأشخاص، فربّما لا يجوز العمل بعد الفحص أيضا بالنسبه إلى من لم يحصل له الظنّ بالمدلول بعده أيضا، و ربّما يجوز قبله بالنسبه إلى من حصل له الظنّ قبله.

و الحقّ أن يقال: إنّ وجه وجوب الفحص أحد أمرين، و ذلك لأنّنا إمّا أن نقول فى ما إذا كان المخصّص منفصلا عن العام بأنّ العام يصير موضوعا للحجّيه و يستقرّ له الظهور، و إمّا أن نقول بأنّه فى مكالمات من ليس من عادته ذكر المخصّصات بجملتها فى مجلس واحد، بل ذكرها فى مجالس متفرّقه حاله فى تلك المكالمات بالنسبه إلى المخصّصات المنفصله حال العام فى مكالمات غيره بالنسبه إلى المخصّصات المتّصله، فكما يجب الصبر هناك و لا يستقرّ الظهور قبل انقضاء الكلام، كذلك هنا أيضا لا يستقرّ الظهور إلّا بعد عدم وجود ما ينافيه فى مجلس متأخّر، فعلى الثانى يكون من الواضح وجوب الفحص؛ فإنّه حينئذ لأجل توقّف استقرار الظهور عليه، و أمّا على الأوّل فلائنه و إن كان موضوعا للحجّيه و مستقرّ الظهور إلّا أنّه معلق على عدم وجود الحجّيه الأقوى فى قبالة، و لا يصدق موضوع عدم مزاحمه حجّه أقوى بمجرد عدم الوجدان الابتدائى، كما لا يصدق موضوع قبح العقاب بلا بيان بمجرد عدم الاطلاع على البيان قبل الفحص عنه مع احتمال وجوده فى الواقع و احتمال أنّه لو فحص لوصل إليه، فإنّه حينئذ لو كان فى الواقع موجودا و لم يفحص عنه لم يكن البيان بالنسبه إليه معدوما، فالاحتمال هاهنا بمنزله البيان و إن كان لو فحص و لم يصل إليه ينكشف عدم البيان بالنسبه إليه من الأوّل.

و فيما نحن فيه أيضا مجرد الاحتمال المذكور بمنزله الحجّيه الأقوى، فلو كان فى الواقع و لم يفحص لم يكن معذورا عند العقلاء، و الفرق بين الفحص فى باب الظهورات و

بينه في باب الاصول هو أنه في الأوّل يكون لاستعلام وجود حجّه أقوى في قبال حجّه غير أقوى، و في الثاني يكون لاستعلام ما يكون هو الحجّه، و ما في قبالة يكون لا حجّه مع وجوده، و الفرق بين المبنيين في العام المخصّص بالمنفصل هو أنه على الأوّل لا نحتاج بعد الفحص و عدم وجدان المخصّص إلى إجراء أصاله عدم التخصيص؛ إذ لو فرض وجود الحجّه الأقوى في الواقع و لم يصل إليه المكلف فهو ليس بحجّه على المكلف، فالحجّه بالنسبه إليه يكون بلا مزاحم، بل يكشف الفحص حينئذ أن العام كان من الأوّل بلا مزاحم بحجّه اخرى أقوى، و على الثاني نحتاج إلى إجرائه لإحراز عدم ورود مخصّص ص آخر غير ما ظفر به المكلف، فإنّه لا بدّ على هذا من إحراز عدم المخصّص في استقرار الظهور إمّا بالأصل و إمّا بالوجدان و القطع.

إيقاظ

قد ردّد الشيخ الأجلّ المرتضى قدّس سرّه في موضعين من رسائله في أنّه هل المتّبّع في باب ظهور اللفظ هو أصاله الحقيقيه أو أصاله عدم القرينه؟ و أورد عليه المحقّق الخراساني قدّس سرّه في الحاشيه على الرسائل بأنّه لا وجه للترديد بين الشّقين، بل الحقّ أنّ الشكوك مختلفه، فربّ شكّ يكون المرجع فيه و الراجع له هو الأصل الأوّل، و ربّ شكّ يكون مرجعه الأصل الثاني، و ربّ شكّ يكون مرجعه كلا الأصلين، فالأوّل هو ما إذا شكّ في مرحله الإراده اللبّيّه بعد الفراغ عن مرحله الاستعمال، و الثاني ما إذا كان الأمر بعكس ذلك، و الثالث ما إذا شكّ في كلا الأمرين أعني أنّ اللفظ استعمال في الحقيقي أو المجازي، و على أيّ التقديرين يكون المستعمل فيه مراداً جدياً أولاً.

و الحقّ أن يقال: إنّ الكلام في هذا المقام يكون مع قطع النظر عن مرحله تطابق الإرادتين و بعد الفراغ عن أنّ الأصل الجارى في كلام كلّ متكلم شاعر قاصد أن يكون مريداً لظاهر كلامه فيشكّ في أنّ ظاهر كلامه ما ذا؟

فحينئذ إمّا أن نقول بأنّ ذات اللفظ التي هو المقسم لما يكون مع القرينه و لما

يكون بدونها في الألفاظ التي يكون لها معنى موضوع له يكون حجّبه و ظاهرا من دون حاجه إلى إحراز قيد آخر، فتكون القرينه المخالفه من باب تعارض الحجّتين، أو أنّ دائره موضوع الظاهر و الحجّبه يكون ضيقا و هو اللفظ المقيد بالتجرّد عن القرينه، فلا يكفى مجرد اللفظ بدون إحراز تجرّده، و ليس له ظهور لا في الحقيقي و لا في المجازي، بل متى احرز قيد التجرد يصير ظاهرا في الحقيقي، كما أنّه متى احرز قيد الاقتران مع القرينه يكون ظاهرا في المجازي، فالمرجع عند الشكّ على الأوّل هو أصاله الحقيقيه و على الثاني أصاله عدم القرينه، و كذلك الحال بعينه في أصاله العموم و أصاله عدم التخصيص.

و تظهر ثمره هذا النزاع في مواضع:

منها: ما إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينيه، و بعبارة اخرى كان الشكّ في قرينيه الموجود، فعلى الأوّل يكون الأصل جاريا؛ إذ الحجّبه و هو نفس اللفظ موجود بالفرض، و لم يعلم الحجّبه الأقوى في قبالة بل يعلم بعدمه؛ إذ ليس في السبب إلاّ المشكوك القرينيه و هو غير حجّبه لإجماله، و على الثاني لا يجرى الأصل؛ إذ لا بدّ من إحراز عدم القرينه أو التخصيص على هذا إما بالأصل و إما بالقطع، و القطع منتف بالفرض، و أمّا الأصل فالقدر المتيقّن من مورده ما إذا كان الشكّ في أصل وجود القرينه لا في قرينيه ما يقطع بوجوده.

و منها: أنّه على الأوّل لا بدّ من ملاحظه العام القطعي السند مع الخاصّ الظنيّ السند و الترجيح بينهما؛ إذ يقع التعارض بين ظهور العام و بين دليل اعتبار سند الخاص، و ظهور العام يكون أقوى من ظهور دليل السند، و الحاصل لا بدّ من ملاحظه مرجّحات باب التعارض فيما بين العام و الخاص لا تقديم الخاص مطلقا، بخلافه على الثاني فإنّ الخاص بعد الفراغ عن سنده بمعنى دخوله في موضوع الحجّيه و إن كان ضعيفا يكون مقدّما على العام و إن كان بحسب السند أقوى؛ إذ قد عرفت أنّ العام لا يستقرّ له ظهور و لا يندرج في موضوع الحجّيه إلاّ بعد ملاحظه الخاص.

و منها: أنّه على الأوّل لا يسرى الإجمال من المخصّص المنفصل المجمل إلى العام،

بل يكون العام متبعا بعمومه لكونه في نفسه حججه و عدم وجدان حججه أقوى في قبالة؛ فإنَّ المجمل ليس بحججه، و على الثاني يسرى الإجمال منه إلى العام كما مرَّ بيانه فيما تقدّم فراجع.

و الحقّ أن يقال: إنّه ينبغي القطع بالشقّ الثاني و هو حججه أصاله عدم القرينه فيما يكون من القرائن و القيود و المخصّصات متّصله بالكلام، حيث إنّ المجموع كلام واحد، فلا يستقرّ لبعض أجزائه ظهور في معنى إلاّ بعد إحراز عدم وجود ظهور أقوى منه في لو احق هذا الكلام يكون قرينه على صرف ذلك الظهور البدوي عن مقتضاه، و أمّا فيما يكون منها منفصلا عن الكلام فينبغي التفصيل بين متكلّم يكون غرضه مقصورا على تحصيل الأغراض الشخصيه و بين من يتكلّم في تأسيس القوانين لإصلاح امور العامه، ففي الأوّل تكون المتّبع أصاله الحقيقه و أصاله العموم، و في الثاني هو أصاله عدم القرينه و عدم التخصيص، و وجه الفرق هو استقرار الظهور في الأوّل بمجرد انقضاء الكلام بدون انتظار شيء آخر و عدم استقراره في الثاني و كونه مراعى إلى أن يظهر عدم القرينه.

فصل في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

في جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، لا إشكال في أنّ حال هذا المخصّص بالنسبه إلى هذا العام حال سائر المخصّصات المنفصله بالنسبه إلى سائر العمومات في أنّه لو قلنا بأنّ الإجمال لا يسرى منها إلى العام لو كانت مجمله و أنّ المعبر أصاله العموم و لا يلزم إحراز عدم التخصيص، و تقديم المخصّص المنفصل يكون من باب تقديم الحججه الأقوى.

فحينئذ لا بدّ فيما إذا كان العام قطعيّ الصدور سواء كان كتابيا أم متواترا أم آحاديا محفوفًا بالقرينه القطعيه و الخاص ظتيه من ملاحظه دليل اعتبار الظهور في العام مع دليل اعتبار السند في الخاص و ملاحظه الأقوى منهما و ترجيحه.

لا يقال: السند و الدلاله ليسا في عرض واحد، فلا معارضه بينهما؛ إذ الدلاله فرع

الصدور من المعصوم عليه السلام و متأخر عنه، فأولاً لا بدّ من إثبات الصدور ثم من إثبات الدلالة.

و بعبارة اخرى: موضوع الدلالة هو اللفظ الصادر عن المعصوم عليه السلام فقد اخذ الصدور في موضوع الدلالة، فهنا امور أربعة: دلالة العام و سنده، و دلالة الخاص و سنده، و لا معارضة بين الدالتين بالفرض، لفرض كون دلالة العام ظهوراً، و دلالة الخاص على نحو النصوصية، و كذا بين السندين لإمكان أن يكون كلا اللفظين صادرا.

نعم بين سند الخاص و دلالة العام المعارضة ثابتة، لكنهما ليسا في عرض واحد، بل لا بدّ من ملاحظه دليل السند أولاً، و في هذه المرتبة لا معارض له بالفرض، ثم ملاحظه الدلالة، و حينئذ فلا محيص من تقديم الخاص و إن فرض كون دلالة العام على العموم أقوى من دلالة دليل سند الخاص على اعتبار هذا الخاص.

لأننا نقول: نعم بين دليل اعتبار السند و دليل اعتبار الظهور ترتب و الثانى فى طول الأوّل لكن بالنسبة إلى لفظ واحد، فاللفظ الواحد لا يلاحظ فيه دليل السند و دليل الظهور فى عرض واحد، بل الأوّل مقدّم على الثانى رتبه، و أمّا بالنسبة إلى اللفظين المنفصلين فلا، فليس سند أحدهما واقعا فى طول دلالة الآخر، فإذا قال:

أكرم العلماء ثم أخبر العادل بعدم وجوب إكرام زيد العالم و كان خبر العادل لائزم الاتّباع بقوله: اعمل بكلّ ما أخبر به العدل، فحينئذ يقع التعارض فى وجوب إكرام زيد و عدمه بين دلالة أكرم و دلالة اعمل، فكلّ منهما كان أظهر كان مقدّما و مع التساوى يرجع إلى الأصل.

و لو قلنا بأنّ المتّبع هو أصاله عدم التخصيص المنفصل فى كلام من كان عادته عدم ذكر المخصّصات و المقيّدات للعمومات و الإطلاقات الواقعة فى كلامه فى مجلس واحد و أنّه لا يستقرّ ظهور العام فى كلام هذا المتكلم فى العموم إلاّ بعد إحراز عدم التخصيص متّصلا و منفصلا بالقطع أو بالأصل، فحينئذ لا محيص من تقديم الخاص و إن كان سنده فى أدنى مرتبه الاعتبار على العام و إن كان فى أقصى مرتبه من

اعتبار السند، إذ الخاص على هذا يكون واردا على العام بحسب الحجية فيكون خارجا من باب تعارض الدليلين؛ لثبوت الجمع العرفي في البين و هو تقديم الخاص.

فتحصّل أنّ مقتضى القاعده على المبني الأوّل ملاحظه سند الخاص مع دلالة العام، و على الثاني ترجيح الخاص مطلقا.

لكن هنا شيء في خصوص الخبر الواحد بالنسبه إلى عموم الكتاب و هو أنه قد وصل إلى حدّ اليقين من أخبار المعصومين عليهم السلام هذا المضمون و هو أنّهم عليهم السلام لم يقولوا بما خالف الكتاب و أنّ كلّ ما وجدتموه مخالفا له فاضربوه على الجدار، نعم الأخبار مختلفه في خصوص المخالفه و عدم الموافقه، ففي بعضها التصريح بالأوّل و في الآخر التصريح بالثاني و هو أعمّ من الأوّل، فالتواتر بالنسبه إلى المخالفه متحقّق، هذا مع حصول القطع بورود الأخبار الكثيره منهم عليهم السلام بتخصيص عمومات الكتاب و تقييد مطلقاته كما في ما ورد باختصاص الحبه بالكبير من الأولاد، و عدم إرث الزوجه مطلقا أو خصوص غير ذات الولد من العقار بالنسبه إلى عموم آيه الإرث الشامله بعمومها للكبير و الصغير الظاهره في تساويهم فيما ترك، و عموم آيه ارث كلّ من الزوجين من الآخر الغير الفارق بين العقار و غيره، و كما في ما دلّ على عدم صحّه البيع الغررى من قوله نهى النبيّ صلّى الله عليه و آله عن بيع الغرر بالنسبه إلى عموم آيه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» إلى غير ذلك.

فجعل هذه الموارد خارجه عن عموم تلك الأخبار خلاف الإنصاف؛ فإنّ مضمونها آب عن التخصيص، فالقدر المعلوم أنّ هذه الموارد خارجه عن مدلول تلك الأخبار إمّا ببيان أنّ مخالفه العموم و الخصوص ليست من أنحاء المخالفه عرفا و أنّها مختصّه بالمخالفه على وجه التباين، أو يكون المراد نفى المخالفه لما هو المراد من الآيه واقعا و إن كان مخالفا لما هو الظاهر عندنا من الآيه بحسب مدلولها اللغوي، أو نلتزم بأنّ لهذه الأخبار معنى لا نفهمها، و على أيّ حال فالقطع حاصل بأنّ مدلولها ما ليس شاملا للتخصيص و التقييد، و حينئذ فحال الخبر الواحد حال سائر المخصّصات المنفصله.

العام و الخاص قد يكونان متعاقبين بتقديم الأول على الثانى أو العكس، و قد يكونان متقارنين، فإن كان العام مقدّمًا على الخاص فإمّا أن يكون الخاص واردا بعد حضور العمل بالعام، و إمّا أن يكون واردا قبله، فالخاص المتأخر سواء ورد عقيب وقت الحاجة إلى العمل بالعام أم قبله يكون تخصيصا أو ما هو كالتخصيص.

بيان ذلك: إنّنا نشاهد كثيرا من الأحكام جرت بلسان النبىّ صلى الله عليه و آله فى القرآن أو السنّه أو واحد من الأوصياء عليهم السلام على وجه العموم، ثمّ ورد بعد أزمته متماديه ما يدل على خلاف الحكم فى بعض أفراد العام على لسان الإمام المتأخر عليه السلام، و مثل هذا كثير فى الأحكام جدّا.

فإن قلنا بأنّ ذلك من قبيل النسخ و أنّ الخصوصيات المتأخره الجاريه على لسان المتأخر نواسخ للعمومات الجاريه على لسان النبى أو الوصى المتقدّم بالنسبه إلى الفرد الخاص، فهذا و إن كان سليما ممّا توهم كونه إشكالا على النسخ من استحالته، من جهه استلزامه إمّا الإيقاع فى المفسده أو تفويت المصلحه- لإمكان أن تكون المصلحه مقيّده ببرهه من الزمان فى الحقيقه و اللب يكون النسخ إظهارا لانقضاء أمد المصلحه الموجه للحكم السابق و انقلابه بالقيده، لا أنّه رفع لما كان ثابتا و إن كان هو كذلك بحسب مقام الظاهر و الإثبات؛ إذ الرفع لا يتحقّق إلّا بالنسبه إلى غير العالم بالعواقب الجائر فى حقّه البداء بأن يلتفت فى اللاحق بمصلحه لم يكن ملتفتا لها فى السابق فرجع عن حكمه السابق و رفعه فى اللاحق و بدّله بالضدّ لا بالنسبه إلى الحكيم تعالى. و كذا لا يرد على هذا الوجه مخالفته لقوله عليه السلام: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة»؛ إذ مفاد القضيّه أنّ الأحكام التى جاء بها النبى من قبل الله باقيه إلى يوم القيامة من دون أن يبدّلها شريعته جديده كما فى الشرائع السابقه. و الفرق بين هذا النسخ و بين نسخ الشرائع أنّ الأول يكون ناسخه و منسوخه ممّا جاء به النبى، غايه الأمر أنّه أوكل

بيان الناسخ إلى وصيّه و من هو قائم مقامه، فكأنّه جرى بيان الناسخ و المنسوخ على لسان نفس النبي صَلَّى الله على و آله؛ إذ الوصى وجود تنزيلي للنبي، و هذا بخلاف نسخ الشرائع؛ فإنّ الناسخ فيه جاء به نبيّ آخر من قبل الله سبحانه، لا أنّه كان نائبا من النبي السابق في بيانه؛ إذ النبي السابق لم يكن مأمورا من الله بأزيد من المنسوخ، و المأمور بالناسخ هو النبي اللاحق، و القضيّه نافيه للثاني دون الأوّل كما لا- تنفى ما إذا كان الناسخ أيضا جاريا على لسان النبي صَلَّى الله عليه و آله- إلاّ أنّه مع ذلك لا يمكن الالتزام بهذا الوجه للقطع بندره النسخ و عدم تكثّره إلى هذه الغايه.

و إن قلنا بأنّ ذلك من قبيل التخصيص فهذا و إن كان سالما عن إشكال لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة- إذ لا نسلم أن يكون تأخير البيان إلى ما بعد وقت الحاجة من العناوين الغير المنفكّه عن القبح التي هي علّه تامّه له كعنوان الظلم، بل هو من قبيل بعض العناوين التي قبحها اقتضائي معلق على عدم طرؤ وجهه حسن عليها كضرب اليتيم، فمن الممكن أن يكون مصلحه في البين اقتضت التأخير و بذلك صار التأخير راجحا حسنا، غايه ما في البين أن يقال: إنّ التأخير و عدم البيان كان فيه المصلحه، فما وجه بيان الخلاف، و هذا أيضا مردود بأنّ كثيرا من الأحكام لم يكن المصلحه في بيانها، بل بعض الموضوعات لم يبيّن حكمها إلى زمان ظهور القائم عجلّ الله تعالى فرجه كحكم شرب التن و لا بدّ أن نلتزم في أمثال ذلك بأنّ المصلحه اقتضت عدم البيان، فكما نلتزم في هذه الأحكام بكون المصلحه في عدم البيان نلتزم في ما نحن فيه بكون المصلحه متعلّقه ببيان الخلاف- إلاّ أنّه مع ذلك لا يخلو عن ركاهه و حرازه؛ إذ يلزم على هذا سلب الوثوق عن عامّه العمومات؛ لاحتمال أن لا يكون بصدد بيان الحكم الواقعي و أنّ المصلحه اقتضت بيان الخلاف.

فما يكون هو الوجه في هذا لمقام هو أن يقال: إنّنا تصوّرنا في أحكام الشارع قسمين من الحكم- و إن لم نجدهما في أحكام غيره- كلاهما صحيح تام سالم من الإشكال، الأوّل: جعل الحكم في موضوع الواقع و هو المسمّى بالواقعي، و الثاني:

جعله فى موضوع المشكوك و هو المسمّى بالظاهرى و دفعنا ما أورده ابن قبه على هذا الحكم من تفويت المصلحه أو الإيقاع فى المفسده أو اجتماع الضدين بأنهما حكمان طوليان،فليس بينهما التنافى و كل منهما فى موضوع نفسه حكم واقعى.

و حيثذ نقول:من الممكن أن يكون الحكم الذى تكفله تلك العمومات بالنسبه إلى بعض الأفراد حكما واقعيًا و بالنسبه إلى بعضها ظاهريًا،غايه الأمر أنه لم يصرّح فى هذا البعض باسم الشكّ لأجل كونه حاصلًا؛إذ المكلف كان شاكًا فى حكم هذا الفرد و لم يرتفع شكّه بمجرد ورود العام لاحتمال التخصيص،بل هو باق إلى أن يظهر الخاص،فبظهوره يرتفع و يكون الخاص بيانًا للحكم الواقعى لهذا الفرد.

و حيثذ يرتفع الإشكال بحذافيره،أما عدم البيان للحكم الواقعى لهذا الفرد و تأخيره إلى زمان ورود الخاص فهو نظير عدم بيان حكم سائر الموضوعات الغير المبيّنه حكمها كشرب التتن،و أمّا بيان الخلاف فلأنه حكم واقعى متعلّق بموضوع الشاك و هو موضوع آخر غير مرتبط بنفس الواقع،فليس فيه إغراء بالجهل و إيقاع فى المفسده،و هذا الوجه يكون كالتخصيص فى النتيجة و الثمره،و أمّا إذا كان الخاص واردا قبل الحضور فهو تخصيص حقيقى بلا كلام كالخاص المقارن.

و ملخص الكلام فى المقام أنّ المخصّص المنفصل قد يكون متقدّمًا على العامّ و قد يكون متأخرًا،و على التقديرين قد يكون المتأخر واردا قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم و قد يكون واردا بعده،فهذه أربع صور،و قد يكون التاريخان مشكوكين، فصوره العلم بتأخر الخاص سواء كان قبل حضور وقت العمل بالعام أم بعده حيث أن لا ثمر بحسب العمل للخلاف فى كونه نسخًا أو تخصيصًا بالنسبه إلينا لكوننا واقعين فى هذه الأزمنه التى هى زمان العمل بالخاص و ظهور الثمر بالنسبه إلى المكلفين الواقعين بعد زمان ورود العام و قبل ورود الخاص لا يوجب الجدوى فى البحث بالنسبه إلينا.

و إذن فعّد هذه الصوره فى باب تعارض الأحوال و الكلام فى أنّ مقتضى

الاصول العقلانيه تعيين أى الحالتين لعلّه فى غير محلّه؛ إذ الاصول العقلانيه كالشرعيّه إنّما يجرى فى ما إذا ترتّب عليها أثر عملى.

نعم اللائق بالبحث هو الأمر الحكيم العقلى و هو تصوير عدم لزوم القبح على الحكيم تعالى على تقدير النسخ و عدم مخالفته للقضيّه المشهوره «حلال محمّد صلى الله عليه و آله الخ» و تصوير ذلك على تقدير التخصيص من جهه قبح تأخير البيان، و قد عرفت تصويره على كلا التقديرين، و أمّا الخاص المتقدّم ففيه يظهر الثمر العملى بين التخصيص و النسخ؛ إذ الأمر فيه دائر بين أن يكون الخاص تخصيصاً فردياً للعام و بين أن يكون العام تخصيصاً زماً للخاص، فعلى الأوّل يكون الفرد الخاص بعد ورد العام محكوماً بحكم الخاص، و على الثانى يكون محكوماً بحكم العام.

و ملخص الكلام فيه أنّ العام لو كان وارداً قبل حضور العمل به فالظاهر عدم الإشكال فى كونه مخصّصاً للعام، و لو كان وارداً بعد ذلك فإن حصل لنا من كثره وقوع التخصيص و شيوعه و ندره وقوع النسخ الظنّ الاطمينانى بالتخصيص الذى هو عند العقلاء بمنزله العلم، و يكون احتمال خلافه فى حكم العدم فنعم المطلوب، و إن لم يحصل من ذلك إلا الظن الغير البالغ حدّ الاطمئنان فحيث لا دليل على اعتبار هذا الظنّ و حجّيته لعدم كونه لفظياً فنرجع إلى دلالة اللفظين، و قد عرفت معارضه أصاله العموم الأزمانى فى الخاص لأصاله العموم الأفرادى فى العام.

و توهم أنّ الأوّل إطلاقى حاصل بمقدّمات الحكمه و الظهور فى الثانى وضعى فيكون له الورد على الأوّل مدفوع، مضافاً إلى أنّ العموم الأفرادى أيضاً قد يكون إطلاقياً، و محلّ الكلام عام للقسمين بأنّ ما يمنع من انعقاد مقدّمات الحكمه هو البيان المتّصل، فعند عدم البيان المتّصل ينعقد الظهور الإطلاقى للكلام، فلو وجد بعد ذلك ظهور مخالف كان معارضاً له و إن كان وضعياً.

و كيف كان فإن كان أحد هذين الظهورين أقوى من الآخر كان هو المقدّم و إلا فالمرجع هو الأصل العملى، و هو دائماً يكون استصحاب حكم الخاص.

فتحصّل أنّ الخاص المتأخّر بكلاً قسميه لا يليق بالبحث إلا من الجهه العقلانيه، و

الخاص المتقدم لو كان العام واردا قبل حضور العمل به كان تخصيصا، و لو كان العام واردا بعد حضور العمل به فمع حصول الاطمئنان المذكور يكون تخصيصا أيضا، و مع عدم حصوله و عدم الأظهر يكون تخصيصا بحكم الأصل، هذا ملخص الكلام في الصور الأربعة للعلم بالتاريخين.

و قد أتضح منه الحال في صور الشك؛ فإنَّ الحكم هو التخصيص؛ إذ قد علم أنَّ الخاص على تقدير تأخره يكون تخصيصا، و على تقدير تقدمه أيضا يكون كذلك إمَّا بالاطمئنان، و على تقدير عدمه فإمَّا أن يكون أصاله العموم الأزمانى فى الخاص أظهر أو يكون هو مساويا لأصاله العموم الأفرادى فى العام فيرجع إلى الأصل و مقتضاه أيضا هو التخصيص، و أمَّا أظهرية أصاله العموم الأفرادى فلعله لم يكن له مورد إلا فيما لو فرض مساعده القرائن المقاميه، و هذا الفرض أيضا فى غايه الندره و فى حكم العدم.

فصل ما يطلب التكلّم فيه فى هذا الباب و يبحث عمّا وضع هو له أقسام و يطلق على بعضها اسم المطلق

ما يطلب التكلّم فيه فى هذا الباب و يبحث عمّا وضع هو له أقسام و يطلق على بعضها اسم المطلق.

منها: أسماء الأجناس أعمّ ممّا يكون موضوعا للجواهر كلفظ الإنسان أو للأعراض كلفظ البياض أو للعرضيات كلفظ الأبيض.

و المحكى عن سلطان العلماء هو القول بكونها موضوعه للطبيعه المهمله و المعنى اللابشرط المقسمى؛ و ذلك لوضوح تقسيم الإنسان مثلا- إلى ثلاثه أقسام بحسب عالم اللحاظ، الأول أن يلحظ الإنسان و لم يكن قيد معه ملحوظا، و الثانى أن يلحظ مع قيد وجودى، و الثالث أن يلحظ مع قيد عدمى، و الأول هو المسمى بالمطلقه و الأخيران مسميان بالمقيّده و يسمّى الأول أيضا باللابشرط القسمى، و الثانى بالمعنى بشرط شىء، و الثالث بشرط لا، و كذا الكلام فى سائر الألفاظ.

و قد يستشكل على هذا القول بأنّه إن اريد باللابشرط القسمى الماهيّه التى لم يلحظ معها قيد يعنى يكون اللابشرطيّه حاله لها، لا أن يكون مأخوذه قيدا و وصفا لها، فما الفرق بينها و بين المقسم، و إن اريد أنّ اللابشرطيّه قيد فيها، و بعبارة اخرى لوحظ و وصف التجرد عن كلّ قيد قيدا لها، فيفترق عن المقسم بأنّ المقسم ما يكون خاليا عن هذا القيد أيضا، فيرد عليه أنّ الطبيعه بهذا القيد لا ينطبق على الخارجيات؛ إذ هى فى الخارج لا ينفكّ عن التقيّد بالخصوصيات الفردية، فيلزم أن يمتنع امتثال مثل جئنى بإنسان، مع أنّهم يحملون متعلقات التكاليف على هذا القسم بمقدّمات الحكمة.

و التحقيق أن يقال: إنّنا نجد بحسب عالم التصوّر و اللحاظ ثلاثه أنحاء من الملاحظه و التصوّر لمفهوم الإنسان، فقد يتصوّر بانضمام قيد وجودى و إن كان هو الإرسال و السيلان بأن يلحظ هذا المفهوم مقيدا بكونه فى أى وجود تحققت لم يكن منافيا له، و قد يتصوّر بانضمام خصوصيّه عدميه، و قد يتصوّر هو و لا يتصوّر معه

خصوصيته وجوديه و لا عدميه، فهذا القسم يكون قسيما للأولين و بقبالهما باعتبار أنه في الواقع يكون مقيدا بقيد التجرد و يكون له حاله التجرد عن كل ضميمه و قيد، و هما يكونان منضمين إلى ضميمه و إن لم يكن حال التجرد في الأول ملحوظا لكنه واقعا موجود، فلا- يرد أنه غير منطبق على الخارج و أنه كلى عقلى لا موطن له سوى الذهن؛ إذ ذلك إنما يلزم لو لوحظ وصف التجرد معه قيدا و حالا، و ليس كذلك.

ثم إن الشخص الآخر إذا لاحظ هذه الأقسام الموجوده في ذهن لاحظ آخر أو نفس هذا اللاحظ إذا لاحظ بعد ملاحظه تلك الأقسام في ذهنه إياها بملاحظه ثانويه ينتزع من هذه الموجودات الذهنيه جامعا، كما ينتزع من الخارجيات جامع، و الفرق بين هذا الجامع و القسم الأخير أن التجرد مقوم للثاني، و الأول يناسب معه و مع الخصوصية الوجوديه أو العدميه، و الموجود في ذهن هذا الشخص المتترع للجامع لما في الذهن و إن كان ليس خارجا من أحد الأقسام- يعنى أن واقع ما يلاحظه و يجعله مقسما و جامعا يكون هو المفهوم اللابشرط فإن التجرد ثابت له واقعا و ليس بملاحظ- لكنه يشير به و يجعله حاكيا و مرآتا لما هو المقسم و الجامع بين الأقسام المذكوره.

إذا عرفت ذلك فنقول: المدعى هو أن أسماء الأجناس موضوعه لهذا الجامع، و الدليل عليه أنها لو كانت موضوعه للمفهوم اللابشرط القسمى أعنى ما يكون قيد التجرد مقوما له يلزم أن يكون الاستعمال فى مثل الإنسان الأبيض فيما إذا استعمل اسم الجنس فى الماهيه منضمه إلى خصوصيه وجوديه أو عدميه مجازيا؛ فإنه استعمال فى غير ما وضع له؛ إذ المفروض أنه مقوم بالتجرد و عدم لحاظ الضميمه و الخصوصية، و المقطوع بالوجدان خلاف ذلك و أن الاستعمال المذكور يكون على وجه الحقيقه كصوره عدم ذكر القيد، فيكون دليلا على أن اللفظ موضوع لما هو الجامع بين القسمين.

نعم يلزم على هذا أن يكون حال معانى تلك الأسماء حال معانى الحروف؛ إذ كما أن معانى الحروف محتاجه إلى الغير و تكون مندكّه فى الغير و لا بدّ عند وضعها أو استعمالها من لحاظ معنى هو واقعا مفهوم مستقل باللحاظ و يشار به إلى ما هو قائم بالغير و وصف و حاله له، كأن يشار بمفهوم الابتداء الملحوظ حاله للغير إلى حقيقه معنى «من» كذلك معانى هذه الأسماء أيضا تكون محتاجه فى التصور و اللحاظ إلى

غيرها؛ فإنّ مقسم الأقسام المذكوره لا يوجد في الذهن إلاّ مندكّا في أحد تلك الأقسام و لا يمكن لحاظه بدون لحاظ واحد منها، و لا بدّ عند الوضع أو الاستعمال من ملاحظه أحد الأقسام و الإشاره به إلى الجامع.

و بالجمله كما أنّ معانى الحروف متّصفه بالاحتياج و الافتقار في الوجود الذهني إلى المتعلّقات و يكون معان آليه عاجزه مستنده إلى الغير و مربوطه به كاستناد معنى من البصره إلى مفهوم السير و البصره و ارتباطه بهما، و لا يكون له وجود إلاّ مندكّا في المتعلّقات، كذلك معانى أسماء الأجناس أيضا تكون متّصفه بالاحتياج و الافتقار في الوجود الذهني إلى واحد من الأقسام و لا يوجد إلاّ مندكّا في أحدها، و لكن لا ضير في الالتزام بذلك إذا ساعده الوجدان.

فيمتاز تلك المعانى عن معانى الحروف بأنّ المعنى الحرفي يحتاج إلى محلّ يقوم به و يكون عرضا و حاله له و خصوصيته من خصوصياته ككون معنى من البصره خصوصيته لمفهوم السير، و هذه المعانى تكون مفتقره إلى شيء آخر يكون هذا الشيء الآخر قائما بتلك المعانى و من خصوصياتها، و هو إمّا وصف التجرد أو الاقتران بخصوصيته وجوديه أو عدميه، فمفهوم من البصره يحتاج إلى أن تكون خصوصيته لمفهوم السير، و مفهوم السير الذي هو معنى للفظ السير يحتاج إلى كون هذه الخصوصيته خصوصيته له.

و بالجمله الفرق بين الحروف و هذه الأسماء هو أنّ الاولى موضوعه لمعان يكون أبدا أعراضا في الذهن لغيرها، و الثانيه لمعان يكون أبدا معروضات لغيرها، فيكون حال معانى أسماء الأجناس في الذهن حال معانى أعلام الأشخاص في الخارج، فكما أنّ موضوعات الأعلام لا ينفكّ في الخارج عن العوارض و الحالات الطارئه، كذلك موضوعات هذه الأسماء لا ينفكّ في الذهن عن الخصوصيات المقسمه.

و منها: علم الجنس، و المعروف بين أهل الأدبيّه أنّ الفرق بينه و بين اسم الجنس أنّ الثاني موضوع لذات الطبيعه فقط، و الأول له مع قيد الحضور في الذهن، و الحضور و إن كان من لوازم استعمال اللفظ في المعنى و لا يمكن بدونه إلاّ أنّه في اسم الجنس يكون من اللوازم العقليه للاستعمال، و في علم الجنس يكون مدلولا عليه بجوهر اللفظ.

و استشكل عليه في الكفايه بأنّ الحضور لو كان قيدا في المعنى لما صحّ الحمل على

الخارجيات؛ لوضوح أنّ الطبيعه بقيد حضورها في الذهن كلّى عقلي لا موطن له سوى الذهن فيمتنع حمله على الخارج إلا مع التجريد عن خصوصيته هذا القيد و التجوّز باستعمال اللفظ في جزء معناه، والحال أنّا نرى صحّحه الحمل في قولنا: هذه اسامه بدون عنايه و تجريد و ملاحظه علاقته، وقال بمثل ذلك في اسم الجنس أيضا ردّا على قول من قال بوضعه للمطلق اللابشرط القسّمى دون المقسّمى.

فاستشكل عليه بأنّ التّجرد عن القيد و وصف اللابشرطيّه ملحوظ قيدها في الماهيّة اللابشرط القسّمى، فلو كان اسم الجنس موضوعا لها لما صحّ حمله على الخارجيات؛ لامتناع حمل الكلّي العقلي على الخارجى؛ إذ لا موطن له سوى الذهن و كان الحمل محتاجا إلى التجوّز و تجريد المعنى عن هذه الخصوصيّة، فيلزم التجوّز في عامّه استعمالات اسم الجنس، و هذا مناف لحكمه الوضع، وقال نظير ذلك في القسم الآتى كما يأتى ذكره إن شاء الله.

و الحقّ أنّه غير تام في الكلّ و إن كان أصل المطلب حقّا في اسم الجنس بحكومته التبادر و شهادته الوجدان، و ذلك لأنّ مدّعى الحضور في علم الجنس ليس مراده معنى الحضور بعنوان الاستقلال و بالمعنى الاسمى، بل مراده هو الحضور بالمعنى الحرفى الآلى أى الآله الحاكيه لذات الطبيعه، و قد تصوّرنا في الحروف كون المعنى الحكائى المرآتى تمام المعنى، فيمكن كونه جزء من المعنى أيضا، و لا ريب في صحّحه الحمل حينئذ، إذا للاحظ حينئذ لا يلحظ إلا ذات الطبيعه.

و نظيره في المحاورات العرفيّة قولك فيما إذا كان بينك و بين المخاطب صورته إنسان مثلا- معهوده، فرأيت هذا الإنسان فتقول: هذا ذاك الرجل، فتشير بهذه الإشاره إلى معقولتيه في ذهنك و ذهن مخاطبك سابقا، فهذه الإشاره حاكيه عن ذاك التّعقل و الحضور الذهني و هو لمّا كان مأخوذا مرآتا صحّح الحمل، فهنا أيضا نقول: هذه اسامه و نشير إلى المعنى المتعقل المركوز في الأذهان، و أمّا قولك: هذا أسد فحال عن هذه الإشاره، و الدال على هذه الإشاره في الفارسيّه ليس هو اللفظ بل الوضع الخاص لليد و العين، و في العربيّه وضع له لفظ خاص، و كذلك الكلام في اسم الجنس على القول بالوضع للماهيّة اللابشرط القسّمى التى هي المسّمى بالمطلق، بأن يقال: إنّ التسويه بين الحالات الطارئه على الطبيعه لا بدّ أن يلحظ قيدها، فلفظ «رجل» يفيد معانى ألفاظ رجل، سواء كان كذا أو كذا أو كذا، فلو استعمل في ماهيّة

الرجل مع قيد كان مجازاً، فإننا نعلم بالوجدان صحّة الحمل مع هذه الملاحظه يعنى ملاحظه التسويه بين الحالات و الخصوصيات.

و وجهه أنّ التعريه و التجريد لم يلحظ قيذا بالمعنى الاسمى الاستقلالى، بل بالمعنى الحرفى على وجه لم يخرج عن حكاية ذات الطبيعه بأن يكون هذا الوصف ثابتا واقعا فى الذهن و لم يكن قيذا فى اللحاظ، فللقائل المذكور أن يجعله بهذا النحو جزء لما وضع له اسم الجنس لا بالنحو الأوّل حتّى يتوجّه عليه الإيراد.

و يشهد لما ذكرنا أنّ القضايا المطلقه هى ما كان الموضوع فيها هو الطبيعه المطلقه، فإن لم يمكن حمل المطلق على الخارج فكيف يمكن جعله موضوعا للأحكام المحموله على الخارجيات، و على ما ذكره قدّس سرّه لا بدّ من جعل عامّه القضايا مهمله، فنحن لا بدّ و أن نتصوّر صحّه حمل هذا المعنى و تطبيقه على الخارج حتّى يصحّ ترتيب القضيه المطلقه، غايه الأمر أنّا نقول فى هذه القضايا أنّ اللفظ مستعمل فى المهمله، و الإطلاق دلّ عليه مقدّمات الحكمه و صار مجموع الطبيعه مع قيد الإطلاق موضوعا للحكم، و القائل المذكور يقول بأنّ المجموع من الطبيعه و وصف الإطلاق مدلول لفظ المطلق.

و منها: المفرد المحلّى بالألف و اللام، و المعروف بين أهل الأدبيّه أنّ اللام أو الهيئه الحاصله منه و من المدخول موضوعه لتعريف الجنس أو للعهد بأقسامه الثلاثه من الذهنى و الذكرى و الحضورى و للاستغراق، و الظاهر أنّ أقسام العهد ليس معانى مختلفه، بل هى راجعه إلى معنى واحد و هو المعهوديّة فى الذهن، غايه الأمر أنّ منشأ المعهوديّة فى الذهن قد يكون الذكر فى الكلام، و قد يكون الحضور، و قد يكون غيرهما، بل نقول: مرجع الجنس و الاستغراق أيضا إلى هذا.

و بيانه أن يقال: إنّ اللام أو الهيئه موضوعه للإشاره إلى المعهود فى الذهن؛ فإن كان هو الشخص الخاص كان إشاره إليه، و إن كان هو نفس الطبيعه و الجنس كان الإشاره إلى نفس الطبيعه و الجنس، فيصير الإشاره هنا من قبيل الإشاره الذهنيه فى علم الجنس، و إن كان هو الاستغراق - كما فى «أحلّ الله البيع» - كان إشاره إلى

الاستغراق، ثم إن كان الاستغراق مستفادا من المقدمات كما في المثال فالحال كما ذكر، وإن كان مستفادا من اللفظ كما في الجمع المعرّف باللام فحيث إنّ المتعّين في الذهن حينئذ ليس هو الاستغراق، بل هو مردّد بينه وبين أقلّ ما يدلّ عليه الجمع بالوضع فليس في الذهن أمر متعّين منهما حتى يكون اللام إشاره إليه، ومن هنا يجيء القول بعدم إفاده الجمع المحلّي للعموم.

ثمّ التعريف باللام كما ذكرنا من قبيل التعريف الذهني في علم الجنس سواء كان داخلا على المفرد أو الجمع، فكما لا يكون هذا التعريف الذهني مانعا هناك عن الحمل على الخارج فكذا هنا بالتفصيل المتقدّم.

و في الكفایه أورد هنا أيضا الكلام المتقدّم و لهذا جعل الألف و اللام مطلقا للترئين كما في الحسن و الحسين فرارا من المحذور الذي تخيله من امتناع الحمل لو قيل بكون اللام إشاره إلى التعيين الذهني خلافا لعامة علماء الأدب.

و محصّل الكلام في المقام أمّا في مقام الثبوت فهو أنّا نتصوّر تعريف الجنس كما في علم الجنس و في اسم الجنس سواء في المفرد أو في الجمع كما في: فلان يركب الخيل، و إنّما الصدقات للفقراء الآيه.

و تعريف العهد الخارجى حضوريا كان كما في يا أيها الرجال و أيها الرجال، أو ذكرّيّا كما في «و أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول» و جاءنى رجلاّن أو رجال فأكرمت الرجلين أو الرجال، أو غيرهما كما في جاءنى الرجل الذى كان معنا أمس أو الرجال اللذان كانا أو الرجال الذين كانوا معنا أمس.

و تعريف العموم البدلى - كما في اشتر اللحم - الذى يسمّى بالعهد الذهني في قبال الثلاثة المتقدّمه المسمّاه بالعهد الخارجى، و حقيقه هذا التعريف هي الإشاره إلى الطبيعه الملحوظه في ضمن أحد الوجودات باعتبار تعينها في الذهن بهذه الكيفيه لمعهوديتها في ذهن المتخاطبين، كذلك في المثال.

و تعريف استغراق الجنس في المفرد كما في «أحلّ الله البيع» و هو الإشاره إلى الماهية المتعلّقه في الذهن بلحاظ كونها في ضمن كلّ وجود؛ فإنّ هذا نوع تعين

للطبيعه فى عالم الذهن يصلح الإشاره بسببه إلى الطبيعه الملحوظه بهذا النحو.

و الفرق بين استغراق الجنس فى المفرد و استغراق الأفراد فى الجمع أنّ الملحوظ فى الأوّل هو الطبيعه باعتبار سريانها فى كلّ وجود، فيجرى الحكم أوّلاً- على الطبيعه و بتبعها على الأفراد، و كذا الإشاره أوّلاً تكون إلى الطبيعه و ثانياً إلى الأفراد، و فى الثانى يكون الملحوظ من الابتداء كلّ فرد بنحو الاستيعاب، و الحكم و الإشاره متعلقان من الأوّل إلى الأفراد.

فالتعريف بجميع هذه الأنحاء معقول متصوّر و لا يستلزم القول بوضع اللام له امتناع صدق المعرّف به على الخارج قطعاً كما ذكر فى علم الجنس.

و علم ممّا ذكرنا أنّ التعريف فى جميع الأقسام معنى وحدانى و هو الإشاره إلى المتعين فى الذهن، فالقول بالاشتراك اللفظى أو المعنوى أو الحقيقه فى البعض و المجازيه فى الآخر لو قلنا بوضع اللام لهذا المعنى باطل جداً.

و أمّا فى مقام الإثبات فالظاهر ثبوت الظهور للّام فى التعريف فى العهد الخارجى بأقسامه الثلاثه، و أمّا أنّه حيث لا عهد يكون اللام فى المفرد للجنس بمعنى أنّ المفرد المعرّف حيث لا عهد مفيد لمعنى علم الجنس بلا فرق و يتضمّن الإشاره إلى الطبيعه المعقوله المتعينه فى الأذهان، أو أنّه خاليه عن هذه الإشاره و متّحد مع اسم الجنس فى المعنى، فعلى الأوّل معرفه حقيقته معنويه، و على الثانى لفظيه، كلّ محتمل، و كذا فى مقام لا عهد و لا جنس بل يقتضى المقام استغراق الجنس كما فى «أحلّ الله البيع» و «خلق الله الماء طهوراً» هل اللام ظاهره فى الإشاره إلى الطبيعه الساريه باعتبار تعينها الذهنى أو اللفظ المعرّف الواقع فى هذا المقام متّحد معنى مع المنكر الواقع فيه كما فى «علمت نفس ما أحضرت» و «نمره خير من جراده» و «أنزلنا من السماء ماء طهوراً»، فكما أنّ مفاد الثانى هو الطبيعه الساريه بدون الإشاره إليه فكذا الأوّل، كلّ محتمل.

بقى الكلام فى الجمع المعرّف باللام هل هو- حيث ليست جمله من الأفراد معهوده حتّى يكون اللام إشاره إليها كما فى الامثله المتقدمه- مفيد للعموم

الاستغراقى أولاً؟، الظاهر الأول؛ فإن استعماله حينئذ فى الجنس و إن كان صحيحا واقعا كما فى: فلان يركب الخيل، و «إنَّما الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ» الآية، إلا أنَّ الظاهر الأولى منه عند الإطلاق هو الاستغراق، و هل هذا بواسطة وضع اللام للاستغراق أو المركب منه و من الجميع أو أنه مستفاد بمعونه دلالة اللام على الإشاره؟ لكل قائل.

و الثالث لصاحبي التعليقه و الفصول قدس سرهما، فذهبا إلى أنَّ إفاده الجمع المعرّف للعموم ليست من جهه وضعه له بالخصوص، بل من جهه دلالة اللام على الإشاره، و من المعلوم اقتضاؤها لمشار إليه معيّن، فلا محاله تكون عند انتفاء القرائن ظاهره فى الإشاره إلى ما دلّ عليه صريح مدخوله، و لَمَّا كان وضع الجمع بإزاء خصوص المراتب من الثالثه إلى ما فوقها و ليس شىء من المراتب ممّا دون الجميع بمتعيّن، بل كلّ منها يتطرّق فيه الاختلاف الكثير من جهه صدقه على كثيرين مختلفين، و أمّا الجميع فهو كالشخص الواحد متعيّن لا- اختلاف فيه، كانت الإشاره إلى الجميع لا- محاله لتعيّنه و عدم الإبهام فيه المنافى للتعين و التعريف دون غيره من المراتب؛ إذ لا معروفته لها عند العقل حتّى يشار إليها.

و منها: النكره، و لها استعمالان، فتاره يستعمل فى معنى له تعين فى الواقع كما فى «و جاء رجل من أقصى المدينة» غايه الأمر أنَّ هذا المعنى تاره يكون عند المتكلم معلوما و يخفيه على المخاطب، و اخرى يكون عنده أيضا مرددا، كما لو رأى الشبح من بعيد و لم يعلم أنه زيد أو عمرو أو غيرهما من أفراد الرجل، و ثالثه يكون عنده و عند المخاطب جميعا معلوما و المقصود إخفائه على ثالث، و هذا المعنى له احتمال الصدق على كثيرين، لكن على البدليه لا فى عرض واحد، بمعنى أنه فى حال يحتمل صدقه على زيد غير صادق على غيره، و فى حال يحتمل كونه عمروا أيضا لا يصدق على غيره، و هكذا إلى آخر الأفراد، فلا يصدق فى حال الصدق الاحتمالى على كلّ على غيره، فهذا المعنى جزئى بلا إشكال.

و اخرى يستعمل فى معنى صادق على كثيرين فى عرض واحد كما فى جئنى

برجل، فكلّ من أفراد الرجل جىء به كان هو هو، ولا يقال: إنّه هو أو غيره، وفي حال الصدق على فرد يصدق على غيره، ولهذا قد يتوهم أنّ هذا المعنى كلّى حقيقه على خلاف المعنى الأوّل، بمعنى أنّ مادّة النكره تدل على طبيعته كليّه و التنوين يدل على مفهوم الوحده، وهو أيضا كلّى، و ضمّ الكلّى إلى كلّى لا يصيّره جزئيا بل يصير كليّا ثالثا مضيق الدائرته كما فى الإنسان الأسود.

فمعنى «رجل» على هذا طبيعته الرجل مع قيد الوحده، وهذا معنى كلّى، نعم لا يصدق على اثنين فصاعدا من حيث المجموع؛ إذ حينئذ يخرج عن فرديته، فكما لا يصدق الإنسان على فرد البقر كذلك لا يصدق هذا المعنى المقيد بمفهوم الوحده على ما هو فرد لمفهوم الاثنين أو ما فوقه، نعم يصدق على الاثنين بعنوان أنّه فردان منه، وعلى الثلاثة بعنوان كونها ثلاثة أفراد وهكذا. و عبارته اخرى الاثنان مثلا يكونان فردين لهذا المعنى، ولا يكون فردا واحدا له.

و لكن يمكن دعوى كون النكره مستعمله فى كلا-الموردين فى معنى واحد و أنّه لا-اختلاف بحسبهما فيما استعمل فيه لفظ النكره، بل المستعمل فيه فى كليهما جزئى حقيقى غير قابل الصدق على الكثيرين.

بيان ذلك أنّه لا إشكال فى كون الكلّيّه و الجزئيه من صفات المعقول الذهني دون الخارج؛ فإنّ المعقول الذهني إن كان بحيث يمكن انطباقه على كثيرين فهو كلّى، وإن امتنع و استحيل أن يصدق و ينطبق إلّا على شيء واحد فهو جزئى.

إذا عرفت هذا فلا إشكال حينئذ أنّه لو رأى الإنسان شبحا من بعيد و تردّد عنده بين أن يكون بقرا أو إنسانا فالمعقول فى ذهنه صورته منطبقه على هذا الشبح محدوده بالحدود المعينه، لكن ليس فيه اعتبار الزيديه و لا العمرويه بل و لا كونه إنسانا و لا بقرا، و كون أحد هذه الأشياء ثابتا فى الواقع لا ربط له بالصورة المنقّشه فى الذهن، و مع ذلك فهل ترى صدقه على كثيرين، بل يحكم بأنّ هذه الصورة جزئى لا يصدق إلّا على شيء واحد فقط، فإذا كانت هذه الصورة جزئيا كما هو الموجود فى الاستعمال الأوّل فكذلك الصورة التى تتصوّره أوّلا قبل رؤيه شبح فى الخارج و

نلاحظ له جميع التعيينات و التشخيصات و الحدود بحيث لا يكون صادقا بهذه التشخيصات إلا على واحد فقط و نجرده عما يكون الصورة الأولى متجردة عنه من الزيدية و العمروية و البكريه، و كذا خصوصيته تمام الأفراد، فهذه الصورة أيضا لا بد أن يكون جزئيه إذ لا- فرق بين هذه و بين تلك إلا في مجرد أن الأولى كانت منطبقه على شبح خارجي هو مشتمل على الزيدية، و لكن هذا لا يعقل أن يوجب تفاوتًا، إذ لا يعقل دخل ثبوت الزيدية للأمر الخارجى فى جزئيه ما يتعقل فى الذهن مع كونه معزى عن وصف الزيدية، فإذا كان هذه الصورة المعزاه عن الزيدية و العمروية و نحوها جزئيا، فكذا تلك المعزاه عن هذه أيضا؛ إذ لا فرق بينهما أصلا، فهذا المعنى لا محاله يكون مصداقه أبدا شيئا واحدا لا أزيد، غايه الأمر أنه يدور بين تمام الأفراد، و إمكان اشتراك المصداقيه له بين جميع الأفراد فى عرض واحد لا ينافى ذلك؛ إذ الإمكان غير الصدق، فلا يتصف جميع الأفراد بالمصداقيه له فى عرض واحد، و لكن يتصف جميعها بإمكان المصداقيه له كذلك.

و محصل ما ذكرنا أن تعقل معنى له تعيين عند الله و فى اللوح المحفوظ كما فى ما يتصور عند رؤيه الشبح جزئى بمعنى أنه غير قابل لأن يتحمل أن يكون طرفا لزيد و عمرو فى عرض واحد كما هو الحال فى الكلى الطبيعى بالنسبه إلى أفراد، فيصح أن نقول: هذا هو الإنسان، و هذا هو الإنسان، و هذا هو الإنسان، و لكن لا يصح فيما نتعقل عند رؤيه الشبح المتحرك من البعيد و لا يتحمل الأفراد بهذا النحو، فلا يصح أن زيدا هذا و عمروا هو بكرا هو.

نعم يمكن أن يكون زيدا و عمروا و بكرا، لكن إن كان زيدا لا يكون عمروا و إن كان عمروا لا يكون زيدا و إن كان بكرا لا يكون عمروا و لا زيدا، و هذا معنى صدقه على كثيرين على البدليه، يعنى يصدق على هذا بدلا عن ذاك و على ذاك بدلا عن هذا و لا يصدق عليهما معا.

و بعبارة اخرى لا يصدق على كثيرين فى واحد بالعطف بالواو، بل يصدق على الكثيرين فى الطول و بالعطف بكلمه «أو» و هذا معنى جزئيته، مع أن هذا المعنى

المتصوّر خال عن خصوصيّة الزيدية و العمروية و كذا جميع الخصوصيات، و وجودها في الأمر الخارجى غير مرتبط بالأمر المتصوّر الذهنى.

فكما لا يضرّ هذا التجرد عن تلك الخصوصيات بالجزئية في هذا المعقول فكذا نقول في النكره الواقعه موضوعا في الإنشاءات فنقول فيها أيضا بتصوّر معنى لا إمكان لأن ينطبق على كثيرين في عرض واحد، بل كان انطباقه على واحد على البدل، فرجل في قولنا: جئنى برجل معناه رجل واحد بحيث إن كان زيدا لا يكون عمرا و إن كان عمرا لا يكون زيدا و إن كان بكرة لا يكون زيدا و لا عمرا، فهذا أيضا لا محاله يكون جزئيا؛ إذ معنى الكلّى أن يكون المعنى ذا سعه لا يأبى بسببها عن الحمل على الكثيرين في عرض واحد، و يتحمّل الطرفيه للإثنين و ما فوق، و هذا منتف فيما فرضناه، و مجرد أنّ للمعقول في الصورة الاولى و في الإخبارات واقعا له التشخص و التعيين و هنا ليس له واقع كذلك لا. يوجب الفرق بينهما؛ إذ الجزئيه و الكليه من المعقولات الذهنيه بلا كلام و لا إشكال، فلا يعقل أن يكون للخارج دخل فيهما.

نعم فرق بين المعقول في المقامين من حيث إنّ الأوّل له تعيين عند الله و فى الثانى يكون التعيين بيد المكلف و يكون هو بالخيار فى تعيينه، مع أنّه لو جعل الكلّى خصوص ما يصدق على الكثيرين فى عرض واحد بحيث لو كان فى الطول كان جزئيا لزم عدم الفرق بين النكره الواقعه فى الإخبارات و الواقعه فى الإنشاءات فى الجزئيه كما ذكرنا، و إن كان المراد بالكلّى مطلق ما كان صادقا على الكثيرين و إن كان فى الطول كان فى كلا المقامين كلياً؛ إذ النكره فى الإخبار أيضا له الصدق بهذا النحو، يعنى ما تصوّره المستعمل و استعمل اللفظ فيه معنى قابل لأن يصدق على كثيرين على البدل، ففى جاء رجل من أقصى المدينة، المتصوّر هو المعنى المتردد بين أفراد الرجل و المعرّى عن جميع الخصوصيات و إن كان الجائى فى الخارج هو خصوص الرجل المعهود و هو حبيب النجار.

و بالجمله، فالتفرقه بين الإخبار و الإنشاء بإثبات الجزئيه للنكره فى الأوّل و الكليه فى الثانى غير متّجه، و الحقّ كما عرفت هو اختصاص الكليه بالصدق العرضى

على كثيرين، و الصدق الطولى على كثيرين لا ينافى الجزئية؛ فإنّ الكليّه بمعنى السعه، و الجزئيه بمعنى الضيق، و الذى لا يتحمّل إلاّ مصداقا واحدا على البدل ضيق، غايه الأمر مردّد بين كثيرين، و هذا معنى كونه جزئيا مردّدا، فالحقّ عدم الفرق بين النكره فى المقامين فى كونه جزئيا حقيقيا غير قابل الصدق على كثيرين مردّدا، و أمّا الفرق بين الوحده المأخوذه فى النكره و ما هو مأخوذ فى مفهوم الواحد فهو أنّ الوحده فى الثانى كلى؛ فإنّه عباره عن جهه جامعه أخذ الذهن من أفراد كثيره متّصفه بها، و هذا لا يمتنع أن يسع فى عرض واحد كثيرين فيقال: هذا واحد و هذا واحد و هذا واحد.

نعم لا يصدق على اثنين، فلا يشار إلى مجموع الشخصين بإشاره واحده و يقال:

هذا المجموع واحد؛ فإنّه مصداق للاثنين الذى هو ضدّ الواحد، فعدم صدقه عليه كعدم صدق البقر على أفراد الإنسان.

و هذا بخلاف الوحده فى النكره فإنّها مأخوذه من شخص واحد دون أشخاص كثيرين، كما فى ما يوجد فى الذهن عند رؤيه الشبح من البعيد، فالوحده مأخوذه فيه من الشىء الخاص المرئى و ليس مشتركا بينه و بين ما يشابهه، و كذا فى ما يقع موضوعا فى الإنشاء أيضا يوجد الوحده القائمه بالشخص لا القائمه بالأشخاص، و الميزان أنّه لو تصوّر المعنى المتقيّد بالوحده واحد فى الذهن على وجه لا يقبل لأن يصدق على هذا إلاّ بدلا لذاك، و على ذاك إلاّ بدلا لهذا فهذا جزئى.

و إن كان قابلا لأن يصدق على هذا و ذاك فى عرض واحد فهذا كلى، و النكره موضوعه لملاحظته على الوجه الأوّل، و مفهوم الواحد موضوع له بالملاحظه الثانيه.

ثمّ لو أتى المكلف بما زاد على الواحد عند توجه الأمر بالنكره إليه فإنّما أن يأتى على التدرّيج أو دفعه، ففى الأوّل يمثّل بأوّل الأفراد و ما سواه لغو مطلقا، و على الثانى يكون الممثّل به واحدا لا على التعيين لو كان المراد هو الواحد اللابشرط، و إن كان المراد الواحد بشرط لا يعنى بشرط عدم الغير فلا يحصل الامتثال فى هذه الصوره أصلا.

قد ظهر ممّا تقدّم أنّ اسم الجنس وضع لما هو المقسم للمطلق و المقيّد و هو الجامع بين عدم دخل شىء آخر فى المطلوب سوى نفس الطبيعه و دخل شىء آخر غيره، و كذا النكره و إن قلنا بجزئيته؛ فهو أيضا موضوع للجامع بين ذى القيد و المجرد عن القيد، و بعباره اخرى بين معنى يكون اللاقيدية منافية معه و معنى يكون التقييد منافيا له و هذا واضح.

إنّما الكلام فى المقام فى أنّه عند عدم قرينه لفظيه و لا انصراف يقتضى تعيين إحدى الخصوصيتين من الإطلاق و التقييد يحتاج إلى تمهيد مقدمات للحمل على الإطلاق تسمى بمقدمات الحكمة، أو لا يحتاج إليها، بل و إن لم يكن تلك المقدمات محرزة كلاً أو بعضا يمكن تعيين الإطلاق من وجه آخر.

فإن قلنا بالاحتياج و التوقف عند عدم إحراز المقدمات التى من جملتها كون المتكلم فى مقام البيان، فلو لم يحرز ذلك الكون لا يمكن الحمل على الإطلاق و إن كان الأصل فى كلام كلّ متكلم أن يكون صادرا بغرض الإفاده و تفهيم المراد، فلا يكفى هذا الأصل لتعيين الإطلاق.

بيان ذلك: أنّ لنا مقامين للبيان، أحدهما محرز فى عامه باب الألفاظ و لا اختصاص له بالمطلقات، و الثانى هو المقصود فى المقام و معدود من مقدمات الحكمة.

فالأول: عبارته عن كون الكلام الصادر عن المتكلم عند إحراز عقله و شعوره، صادرا بغرض الإفاده و تفهيم المعنى؛ فإنّ التكلم بالكلام قد يكون بلا قصد معنى أصلا إمّا على نحو اللغو و العبث، و إمّا على نحو تعلق الغرض بمجرد اللفظ كتلفظ العربى بالعجمى لمجرد تعليم اللفظ من دون فهم المعنى إلى غير ذلك، فالأصل يقتضى أن يكون التكلم بالكلام بغير هذه الوجوه بل كان مقصودا به الإفاده و كان المتكلم مريدا لمدلوله و معناه الحقيقى، فهذا المقدار من البيان محرز فى عامه الألفاظ و

لا يكفى هذا المقدار لتعيين الإطلاق فى المقام؛ إذ لا يثبت بهذا فى ألفاظ المطلقات إلا مجرد كون المتكلم بصدده بيان المدلول اللغوى للفظ و هو الطبيعه المهمله و قد فرضنا أنه مقسم للإطلاق و التقييد فىبقى التحير و التردد بحاله؛ إذ لا إشاره فى المقسم إلى تعيين شىء من الأقسام.

و أما الثانى: فهو عباره عن كون المتكلم علاوه على ما ذكر من كونه مريدا للمدلول اللفظى بصدده بيان تمام المراد اللبى، لا فى مقام الإجمال و الإهمال كما فى قول الطبيب: اشرب الدواء، و هذا هو المقصود فى المقام و المحتاج إليه لتعيين الإطلاق؛ إذ مع إحراز هذه الحاله للمتكلم نقول: لو كان للمراد الجدى اللبى قيد فى اللب لكان اللانزم ذكره؛ إذ يلزم من عدم ذكره نقض الغرض، فحيث لم يذكر القيد يعلم أن المراد بحسب اللب هو المطلق الخالى عن كل قيد.

لكن يمكن أن يقال بعدم الحاجه إلى تلك المقدمات و هو الشق الثانى من طرفى الترديد الذى ذكرناه، و ذلك بأن نقرر الأصل على تعيين إرادته الإطلاق عند عدم قرينه لفظيه و عدم انصراف فى البين.

بيانه أن المهمله مردده بين المطلق و المقيّد و لا ثالث لهذين و هذا واضح، و لا إشكال أنه لو كان المراد هو المقيّد كما فى مواضع علم ذلك بالقرينه تكون الإراده أصاله متعلقه بالمقيّد، و مركب الحبّ الأصالى يكون أولاً و بالذات هو المقيّد.

نعم يصحّ انتساب الإراده و الحبّ إلى نفس الطبيعه حينئذ بالعرض و المجاز و ثانياً و بالتبع على طريق الإسناد إلى غير ما هو له، نظير ما إذا كان المطلوب الأوّلى فرداً من الرجل و لا شكّ أنّ هذا الفرد مطلوب و محبوب بالحقيقه و الأصاله و يسرى منه إلى طبيعه الرجل لمكان اتّحادها مع الفرد فينسب إلى الطبيعه بالعرض و المجاز.

فنقول: الظاهر من قوله: جننى بالرجل أو برجل كون تعشقه و حبه أولاً و بالذات متعلقاً بالطبيعه، لا أنه كان متعشّقاً بالمقيّد و طالبا إياه ثمّ تأمل و التفت إلى أنّ هذا الحبّ و التعشّق يسريان إلى ما هو متّحد مع هذا المقيّد من الطبيعه أو ما هو

معنى النكره فجعلهما متعلقًا لإرادته بعد هذه الملاحظات بالعرض و المجاز؛ فإن هذا خلاف الظاهر، بل الظاهر من القول المذكور عدم توجه النظر نحو غير طبيعه و عدم تعلق الحب إليها أولًا و بالذات.

فإن قلت: إن المهمله التى هى المقسم لا يمكن وقوعها متعلقًا للأمر و الطلب الأصالى بمعنى أن يكون الحب و التعشق فى اللب و الواقع متعلقًا بما هو مفاد اسم الجنس الجامع بين المطلق و المقيّد.

نعم يمكن فى مقام الإثبات جعل الحكم و الطلب على موضوع المهمله بحيث لو سئل عن الأمر عن إطلاق مطلوبه و تقييده لردّ السائل و يقول: لما ذا تريد؟ لا- يرتبط بك، و أمّا فى مقام اللب فلا يمكن؛ إذ لو سئل عن اللب فإمّا أن يكون فيه أمر دخيلا فى المحبوب و إمّا أن لا دخل بشىء سوى المهمله أصلا فيكون هذا معنى الإطلاق و لا ثالث لهذين؛ لكونهما نقيضين.

نعم قد يفرض فى اللب أيضا بالنسبه إلى من لا يعلم الآن بأن الخصوصيه الفلانيه دخيله فى متعلق غرضه و حبه أولا، لكن بالنسبه إلى من هو ملتفت إلى جميع حيثيات مطلوبه كما هو المفروض فى الشارع أبدا فلا محاله إمّا متعلق بالمهمله بلا دخل شىء أو بها مع دخله، فتبين أن الإراده الأصليه لا تتعلق فى اللب إلا بالمطلق أو المقيّد.

و حينئذ فالإراداه الأصاليه لو كانت متعلقه بالمطلق كانت فى المهمله على خلاف الظاهر، كما أنّها لو كانت متعلقه بالمقيّد أيضا يكون فى المهمله على خلاف الظاهر و غير أصاليه، فإذا أثبتت بالظهور كون الإراده أصاليه يتردّد الأمر بين المطلق و المقيّد، فتعين المطلق بلا دليل، فيعود الحاجه إلى مقدّمات الحكمه لتعيينه.

قلت: إذا كانت الإراده أصاليه و لم يكن فى البين قيد كما هو المفروض و كان اللفظ مستعملا فى المهمله كما هى الموضوع له فهذا معنى الإطلاق، و يتعين المقسم فى الإطلاق؛ إذ معنى الإطلاق أن يكون التعشق الأصالى الحقيقى متعلقًا بالمهمله من دون دخل الخصوصيات و لا يعتبر فى المطلق ملاحظه عدم القيد؛ إذ ليس عدم

الدخل قيده، كيف و إلا كان هو أيضا واحدا من القيود بل أقوى منها؛ حيث إنه التعرّيه من كلّ شىء، فكان المطلق واحدا من المقيدّات فلم يثبت المقدمّات إيّاه على ما هو المعروف من إثباته بها، فهذا دليل على أنّ وصف التجرد و عدم الدخل لا حاجه إلى ملاحظته فى المطلق.

و لا يتوهم التنافى بين قولنا هنا و ما سبق من عدم إمكان تعلّق الحبّ الأصلي بالمهمله؛ إذ المراد هناك تعلّق الحبّ الأصلي به مع بقائه على كونه مهمله، و هنا و إن كان مدلول اللفظ و متعلّق الطلب الأصلي مهملا أيضا، لكنّه بعد تعلّق الحبّ الأصالى بمعنى دخله و عدم دخل غيره يخرج عن كونه مهمله إلى كونه مطلقا قهرا؛ لما عرفت من أنّ تعلّق الحبّ الأصلي بالمهمله لازمه عقلا هو التبدّل و الانقلاب إلى الإطلاق.

تقرير ثان للمقام: أمّا على طريقه المشهور فهو أنّه بعد أنّ أسماء الأجناس و سائر المطلقات موضوعه لما هو جامع للمطلق و المقيد و قابل للتقييد و الإطلاق، فهذا المعنى لا يوجب رفع التحير عن موضوع الحكم؛ إذ المكلف لا يعلم أنّ موضوع الحكم هو المطلق أو المقيد، و على الثانى فالقيد ما ذا؟

و من هنا يظهر أنّه بمجرد إعمال الأصل العقلانى الجارى فى عامّه باب الألفاظ أيضا لا يستريح؛ إذ الأصل المذكور يرفع احتمال كون اللفظ مهملا و صادرا بلا شعور لمعناه، أو مع إرادته أجنبىّ عما هو موضوع له.

و بعبارة اخرى تعين احتمال أن يكون المتكلم مريدا لما هو موضوع له لهذا اللفظ و قاصدا بالتلفظ به إفاده ذاك المعنى، و هذا المقدار لا يفيد فى المقام؛ لأنّ الموضوع له معنى قابل للانطباق على المطلق و المقيد، فرغ التحير عن المكلف موقوف على جعل الحكم إمّا على خصوص المقيد و إمّا على خصوص المطلق، فالدالّ على الجعل فى المقيد أحد الأمرين: إمّا ذكر القرينه اللفظيه الدالّه على القيد فى الكلام مع المطلق، و إمّا انصراف الكلام إلى القيد، فإنّه بمنزله الذكر أيضا.

و أمّا المعين للثانى أعنى الجعل فى المطلق، فعلى مذاق المشهور من المتأخّرين هو المقدمّات المعهودة التى من جملتها إحراز كون المتكلم فى مقام البيان، أعنى كان

معلوماً بالشواهد الخارجيه أنّ للمتكلّم حاله يريد أن يظهر جميع ما في نفسه و لا يغادر منه مثقال ذره، كما لو فرض أنّه لا يرى المخاطب بعد هذا المجلس لكونه يريد للمسافره إلى مكان بعيد، فإنّه يقال حينئذ: إنّ لم يذكر سوى اللفظ الموضوع للمعنى القابل للإطلاق و التقييد، و لو كان في نفسه المقيّد لذكر القيد بمقتضى المقام، فحيث لم يذكر يكشف هذا عن أنّ الموجود في نفسه و عند اللبّ ليس إلّا. ما وضع له هذا اللفظ أعنى المهمله، فهذه المقدمات يتبيّن إرادته المطلق؛ إذ وجود الجامع في اللبّ و عدم وجود الغير معه معنى الإطلاق.

و أمّا لو لم يكن له هذه الحاله بل كان غرضه إشاره إجماليه ليتهيأ المكلف و يستعدّ للامثال ثمّ يذكر له تمام مراده في مجلس آخر، فإنّ في هذا المقام ما هو مدلول اللفظ قابل للتقييد و الإطلاق و لا شيء في البين غيره يعيّن أحدهما بالفرض، و المتكلّم أيضاً ليس في مقام إظهار تمام المراد، فيحتمل أن يكون المراد اللبّي هو المطلق، و يحتمل أن يكون المقيّد و لا يعلم شيء منهما.

و أمّا على المختار فالأصل العقلائي المذكور كاف بضميمه مقدمات اخرى هي جاريه في جميع الموارد الخاليه عن القرينه اللفظيه و الانصراف لا كالمقدمات المذكوره الموجوده في بعض المقامات دون بعض، و كون المتكلّم في مقام البيان يعلم بهذه المقدمات أيضاً.

بيانها أنّ الظاهر من القضايا الإنشائيه المعلق فيها الحكم على موضوع أنّ تعلق الحكم المذكور في القضية بهذا الموضوع يكون من حيث نفس هذا الموضوع و ابتداء لا بوساطه شيء آخر و بتطفله و بركته؛ و وجه ذلك أنّ الموضوع الأصلي الأوّلي للحكم لو كان هذا الموضوع فنظر الحاكم يقع من أوّل الأمر على هذا الموضوع و يجعله تحت الحكم.

و أمّا لو كان تطفلياً و عرضياً فلا بدّ أن يكون نظر الحاكم واقعا من الابتداء على شيء آخر و جعله تحت الحكم ثمّ انتقل من هذا الشيء إلى شيء آخر، و التفت إلى كونه متّحداً مع مطلوبه، فجعل هذا الشيء الثاني أيضاً تحت الحكم لمكان اتّحاده مع

ما هو مقصود له و موضوع للحكم ذاتا، ولا شك أنّ هذا النحو من الموضوعية للحكم خلاف الظاهر من القضية، بل الظاهر منها أنّ الموضوع نفس ما هو المذكور فيها من حيث الذات لا نقول: إنّ النحو الأوّل يوجب المجاز إمّا فى اللفظ و إمّا فى الإسناد بل نقول: إنّ خلاف الظاهر.

إذا عرفت ذلك فنقول: لو كان الموضوع فى الواقع هو المقيّد لزم أحد الأمرين، إمّا كون تعلق الحكم بالطبيعة المهملة على نحو التطفّل و عدم الأصالة و قد كان مقتضى الظاهر كونه على نحو الذاتيه و الأصليه فإنّه إذا كان الحكم أولا و بالذات ثابتا للإنسان الأبيض مثلا- كان تعلقه بالإنسان أعنى المعنى القابل للتقييد و الإطلاق على نحو التطفّل لا محاله؛ إذ كما أنّ المطلوب حقيقه لو كان هو الزيد فإنّ الإنسان يكون بتطفّل الزيد و وساطه الاتحاد معه، أو كان المطلوب كذلك هو الإنسان، فإنّ الزيد تطفّليه و تبعيه، كذلك الحال فى المقام بلا فرق.

و إمّا إضمار المتكلم القيد فى نفسه و لم يتكلم بلفظه مع عدم انصراف فى البين، و هذا أبعد من الأوّل؛ فإنّ عدم التلّفظ باللفظ و تيه معناه بعيد عن المحاورات؛ لوضوح كون ذلك إمّا لغوا و إمّا مخلّا بالعرض، فتعيّن أن تكون الإراده الذاتيه الأصليه متعلّقه بمفاد اللفظ المطلق من الطبيعه المهملة.

فإن قلت: من المحال أن يكون الحكم الذاتى الأصلي متعلّقا بنفس المهمله القابله للإطلاق و التقييد مع كونه فى نظر الحاكم متردّدا بينهما؛ إذ لا يمكن جعل الحكم فى موضوع مردّد غير معيّن حتى عند الحاكم، و على هذا فاللازم تعلق الطلب الأصلي إمّا بالمطلق أو بالمقيّد، و طريق تعيين الأوّل منحصر فى مقدّمات الحكمه.

قلت: توجه الإراده الأصليه الذاتيه نحو المعنى الجامع للمطلق و المقيّد كاف فى تعيّن هذا الجامع فى المطلق؛ إذ لا حاجة فى تحقّق المطلق فى الذهن من ملاحظه شىء آخر سوى الجامع، فإنّ قيده عدم شىء آخر، و هذا العدم يتحقّق عند توجه الإراده الذاتيه نحو الجامع قهرا و إن لم يكن اللاهظ ملتفتا إليه بل كان ناظرا إلى نفس الجامع القابل للإيجاد مع المطلق و مع المقيّد.

و هذا نظير تحقّق الخط في الخارج؛ فإنه إذا بدأ الشخص بترسيم خط على الأرض مثلا فهذا الخط من ابتداء وجوده قابل للانتهاء إلى الشبر و الشبرين و ثلاثه أشبار إلى غير ذلك من الحدود، ثم إذا وقف على حدّ الشبرين مثلا- و رفع اليد حصل الخط المحدود بحدّ الشبرين و إن كان رفع اليد بدون التفاته، و وجهه أنّ القيد هو عدم الغير و لا حاجه في عدم الغير إلى ملاحظه مستقلّه و إيجاد آخر، بل متى أوجد الخط إلى الحدّ المخصوص و لم يوجد بعده يتعيّن ذاك الخطّ القابل للأنحاء الكثيره في هذا النحو.

ففي المقام إذا نظر اللاحظ إلى المهمله فهي و إن كان قابلا لأن يكون مطلقا و أن يكون مقيدا، لكن إذا جعل هذا المعنى القابل تحت الإراده الذاتيه حصل المطلق قهرا و لا يحتاج إلى مئونه زائده وراء ذلك؛ إذ القيد حاصل بنفسه؛ إذ هو عدم دخل شيء آخر سوى المهمله في تعلق الحكم، و إذا فرضنا أنّ مركب الحكم الذاتى الأوّلى هو المهمله فمعنى ذلك عدم دخل أمر آخر وراء المهمله في الحكم.

و بالجمله، الحمل على الإطلاق على مذاق المشهور يتوقّف على كون المتكلّم في مقام البيان أعنى بيان تمام المراد و انتفاء ما يوجب التعيين و انتفاء القدر المتيقّن، و هذا لا يوجد في جميع الموارد، فقد لا يكون الكون في مقام البيان محرزا، و قد لا يكون القدر المتيقّن منتفيا، و لكن ما ذكرنا يشمل جميع موارد انتفاء ما يوجب التعيين.

تقرير ثالث للمذهب المختار

و هو أنّ لنا بحسب مقام الثبوت نحويين من الإراده عند إرادته الطبيعه المهمله:

الاولى: أن يكون بتبع إرادته الخاص، كأن يكون طبيعه الرجل مطلوبه بتبع الرجل الأسود؛ فإنّ مطلوبه الشخص يسرى إلى الطبيعه تبعاً لمكان الاتحاد، كما أنّ مطلوبه الكلّ يسرى إلى الجزء تبعاً، فيصحّ عند تعلق الطلب بالمركب من إجراء نسبه هذا الطلب إلى كلّ واحد من أجزائه بتبع الكلّ؛ و لهذا- أى لأجل أنّ الجزء

يصير موردا للإرادة التبعية بواسطة توجه الإرادة نحو الكل -صح إجراء البراءة عن الأ-كثر عند الدوران بين الأقل والأ-كثر الارتباطيين، فإن قولنا في تقريب البراءة بأن المركب من التسعة مثلا مراد قطعا ليس إلا لأجل أن المركب من العشرة لو كان في الواقع مرادا أيضا يكون التسعة في ضمنه مراده بتبعه، فالمقصود إثبات الأعم من هذه الإرادة، ثم هذه الإرادة لا يسرى من طبيعه إلى جميع أفرادها قطعا.

و الثانية: أن تكون طبيعه مراده في نفسها لا تتبع الشخص، و حينئذ لا محاله تسرى الإرادة إلى تمام أفرادها، لا إشكال في ثبوت هذين النحويين من الإرادة المتعلقة بالطبيعه في عالم اللب.

أما في مقام الظهور اللفظي فنقول: إذا قيل: جئني بالرجل، ففيه احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يكون الموضوع في القضية نفس هذه الطبيعه و لكن كانت الإرادة تبعيه بأن كانت متعلقه بها بتبع مطلوبيه الزيد.

الثاني: أن تكون الإرادة أصليه متعلقه بما هو موضوع القضية باعتبار نفسه لا بتبع أمر آخر، لكن لم تكن هذه الطبيعه موضوعا، بل إنما احدث طبيعه الرجل معرفه للزيد و اشير بها إلى الزيد، غاية الأمر لم يؤت بالدال على زيد، فهو مثل ما إذا كان الدال عليه مذكورا كما لو قيل: جئني بالزيد الذي هو الرجل، فإن الرجل هنا لم يوجد إلا على وجه المرآتية للزيد دون الموضوعية، فالموضوع في الحقيقه هو الزيد.

الثالث: أن تكون الإرادة أصليه مع كون الموضوع نفس طبيعه الرجل دون أن يكون معرفه، و حيث إن أظهر الاحتمالات هو الأخير فإن الظاهر أن تكون الإرادة أصليه لا تبعيه، و أن تكون طبيعه الرجل مأخوذه موضوعا لا معرفا و مرآتا، فيتعين الحمل على الإطلاق؛ فإن توجه الإرادة الأصلية التبعية نحو مفهوم الرجل الذي هو المقسم ملازم لتعين المقسم في المطلق؛ إذ لو سئل عن المرید هل لأمر آخر وراء هذا المفهوم دخل في مرادك؟ لقال: لا، و هذا معنى الإطلاق.

و من هنا يظهر أن وجود القدر المتيقن غير كاف لتعيينه؛ و ذلك لوضوح أن

المراد بكون القيد قدرا متيقنا ما إذا لم يكن انس الذهن باللفظ في القيد بحيث صار موجبا لانصراف اللفظ إلى القيد و الانتقال منه عند سماعه إليه، وإلا لكان كالقيد المذكور في الكلام و محمولا عليه بالإطلاق بلا كلام، و حينئذ يقال:الذى أفاده اللفظ ليس إلا الطبيعه المهمله؛لفرض عدم كون القيد منصرفا إليه و مدلولا باللفظ، و الظاهر أن تكون الإراده أصليه و أن يكون هذا الذى أفاده اللفظ من المهمله موضوعا، لا أن يكون معرفا للموضوع،فيتعين أن يكون المراد هو المطلق.

فعلم ممّا ذكرنا أنّ الحمل على الإطلاق ليس موقوفا لا على إحراز كون المتكلم بصدد البيان إمّا علما أو أصلا، ولا على انتفاء القدر المتيقن، و يشهد لما ذكرنا أنّ المتداول بين أهل اللسان فى محاوراتهم و مكالماتهم كان هو الأخذ بالإطلاق و التمسك به من دون الفحص عن حال المتكلم من حيث إنّه كان بصدد البيان أم لا- و إن جعل ذلك صاحب الكفايه دليلا على أنّ كون المتكلم بصدد البيان يكون عندهم أصلا.

و كذا يشهد لما ذكرنا أنّه لم يعهد من أهل اللسان التوقف فى حمل المطلقات على الإطلاق بواسطه وجود القدر المتيقن؛ إذ قلّمّا يتفق أن يكون المطلق منفكّا عنه، أ لا ترى أنّ المطلقات الوارده فى الجواب عن السؤال مع كون مورد السؤال خاصّا و كونه هو القدر المتيقن منها لم يعهد من أحد الاقتصار فى حكمها على مورد السؤال اعتمادا على أنّه هو المتيقن منها، بل الأمر بالعكس، فيتجاوزون عن موارد السؤالات حتّى إنّه قد اشتهر أنّ العبره بعموم اللفظ لا بخصوص المورد، هذا.

و ربّما يقال بأنّ وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب مضرّ بالأخذ بالإطلاق و إن فرض إحراز عدم القيد اللفظى فى الكلام و عدم انصراف فى البين و كون المتكلم فى مقام البيان؛ و ذلك لأنّ الموجب للحمل على الإطلاق عند كون المتكلم فى مقام البيان إنّما هو عدم لزوم نقض الغرض، فيقال:إنّه كان فى مقام إظهار جميع ما فى نفسه ممّا يرتبط بمراده، و لو كان أزيد من مدلول اللفظ دخيلا فى مراده للزم عليه التنبيه عليه لئلا يلزم نقض الغرض، فحيث لم يتبه علم أنّ ما وراء ما دلّ عليه اللفظ و

هو الطبعه المهمله غير دخيل، و هذا معنى الإطلاق.

فنقول: إنَّ القيد لو كان هو المتيقن من المطلق - ككون عدم نقض اليقين بالشك في باب الوضوء متيقنا من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»؛ فإنه ورد جوابا عن السؤال عن الخفقه و الخفتين هل يبطل الوضوء بسببها أولا - لا يلزم من إرادته مع عدم التنبه عليه في اللفظ نقض للغرض؛ فإنَّ المتكلم الكائن في مقام البيان ليس عليه إلا - الإتيان بما هو صريح في تمام مراده أو ظاهره، و بعبارة اخرى الإتيان بالكاشف لتمام ما هو مراده بحيث لم يبق جزء من مراده بلا - كاشف، و إذا فرض أنَّ المتيقن من اللفظ المطلق في ذهن المتخاطبين معا هو القيد و المفروض أنَّ المقيّد به تمام المراد فقد أتى بالكاشف بإزاء تمام المراد من دون خفاء جزء منه.

فإذا كان تمام المراد عدم نقض اليقين بالشك المقيّد بباب الوضوء، و كان ذات المقيّد مدلولا عليه باللفظ، و كان القيد مفهوما أيضا من باب كونه قدرا متيقنا، فقد سلم المتكلم عن نقض الغرض و إن لم يصرح بهذا القيد في كلامه، و هذا بخلاف القيود الأخر أعنى ما ليس متيقنا كالسواد و البياض و طول القامة و قصرها بالنسبة إلى مفهوم الرجل، فإنه لو كان المراد هو الرجل المقيّد بواحد منها و لم يصرح باللفظ الدالّ عليه لما كان المراد معلوما للمخاطب؛ فإنَّ جميع القيود ما أراده منها و ما لم يرده يكون في عرض واحد و نسبه المطلق إليها على السواء، فأراده بعضها بدون إقامة الكاشف إخفاء لبعض المراد و نقض للغرض.

و على هذا فليس للمخاطب تعديه الحكم في صورته وجود القدر المتيقن إلى غير مورد وجوده، فلا بدّ أن لا يعمل بحديث عدم نقض اليقين بالشك في غير باب الوضوء من الأبواب، إذ لو عمل به في غيرها و كان المراد واقعا مقيّدا بباب الوضوء فعاتبه المولى على ذلك لم يكن له في قبال المولى حجّ و برهان؛ فإنّ غايه ما يحتجّ به عليه أنك كنت في مقام بيان تمام المراد و أتيت باللفظ مطلقا، و ما صرحت بالقيد في كلامك و لم يكن في البين انصراف، و لازم ذلك كلّ كونه المطلق هو المراد بدون دخل شيء آخر؛ إذ دخله مناف لكونك في مقام البيان و عدم الإتيان بالكاشف

عنه، لكن هذا لم يصر حجه له؛ إذ المولى يقول في جوابه: سلّمت كوني في مقام البيان و عدم الإتيان بالقيّد في اللفظ و عدم الانصراف في البين، لكن ذلك لا- يلزم إرادته المطلق؛ فإنّ قضيه كوني في مقام البيان ليس إلّا الكشف عن تمام مرادى و قد كشفت عنه؛ فإنّ مرادى عدم النقض في باب الوضوء و قد أفاد عدم النقض لفظى، و أفاد القيد أعنى باب الوضوء كون السؤال عن هذا الباب، فلم يلزم تفويت غرضى بإرادته هذا المقيّد من لفظى المطلق أصلاً.

هذا ما يقال، و جوابه أنّ المراد بعد مرّد بين أن يكون هو المطلق و أن يكون هو المقيّد، فما بين المراد على تقدير كونه هو المقيّد؛ فإنّ المقصود بالبيان بيان أنّ هذا مراد لإتيان ذات المراد مع عدم بيان وصف المراديه، فإذا كان بصدد بيان المراد بهذا المعنى و اكتفى بالقدر المتيقّن عن بيان القيد فقد أخلّ بغرضه، فقريته الحكمه شاهده على إرادته الإطلاق.

هذا مع أنّ أحدا لم يقتصر في مدلول الحديث على باب الوضوء لأجل ذلك، و كذا في الأجوبه عن الأسئلة الاخرى تعدّوا عن مورد الأسئلة إلى غيرها عملاً بالإطلاق، فهذا شاهد على صحّحه ما ذكرناه و بطلان ما زعموه.

إيراد و دفع، أمّا الأوّل فهو أنّه إذا كان الحمل على الإطلاق بمعونه المقدمات إمّا على نحو طريقه المشهور، و إمّا على ما ذكرنا يلزم إذا ورد بعد المطلق مقيّد منفصل إمّا موافق أو مخالف بطلان المقدمات، فلا- يمكن رفع ما سوى هذا القيد من القيود المحتمل دخلها بالإطلاق.

و بيان هذا أمّا على طريقه المشهور أنّ من جمله المقدمات عندهم كون المتكلّم في مقام البيان، و عند ظهور القيد بعد انقضاء مجلس المطلق يعلم أنّه ما كان بصدد البيان، و أنّ ما تخيله المخاطب من كونه بهذا الصدد كان اشتباهاً، و ذلك أنّه إن كان في هذا المقام لذكر القيد و لم يؤخّر ذكره، فإذا أّخر يعلم أنّه لم يكن هناك غرضه متعلّقاً إلّا بذكر بعض المراد.

و أمّا على ما ذكرنا فإنّه بعد ما علم بورود القيد المنفصل يعلم بأحد الأمرين إمّا

من كون إرادته المتعلقة بالمطلق تبعيّه، وإمّا من أخذ المطلق معرّفاً و مرآه للمقيّد، وبالجملة يعلم بأنّه لم يكن فى البين إرادته أصليّه متعلّقه بنفس مدلول المطلق، وقد كان هذا مبنى الحمل على الإطلاق و السريان.

أمّا الدفع، فعلى طريقتهم الكلام هنا هو الكلام فى العام بعد ورود خاص منفصل، و بيانه أنّه يمكن بحسب الإراده الاستعماليّه و فى مقام الإثبات مع قطع النظر عن اللب أن يكون المتكلّم بصدد بيان ما هو موضوع و ما هو محمول لهذه الإراده الإنشائيّه التى ينشئها بكلامه بتمام قيوده و روابطه، و يمكن بحسب هذه الإراده و هذا المقام أن يكون بصدد بيان بعض ما هو موضوع و محمول لهذه القضيّه التى ينشئها، فتكون القضيّه التى ركبها فى إرادته الاستعماليّه غير تامّ الموضوع أو المحمول، و أو كل بيان البعض الآخر إلى مقام آخر.

ففى كلّ مقام ظهر من حال المتكلّم أنّه فى المقام الأوّل أعنى بصدد إتمام الموضوع و المحمول للقضيّه بحسب المراد الاستعمالى حكماً بحسب الأصل المقرّر فى كلام كلّ متكلّم من تطابق إرادته من الاستعماليّه و الجدّيّه بأنّ موضوع القضيّه و محمولها بحسب مراده اللبى أيضاً هو الذى كان موضوعاً و محمولاً بحسب مراده الاستعمالى، و فى كلّ مقام احرز أنّه فى مقام الإجمال بحسب إرادته الاستعماليّه، فلا تكون القضيّه بحسب مراده الاستعمالى تامّه حتى يحكم بالتطابق بينه و بين الجدّى.

و بعبارة اخرى المراد الاستعمالى المستكشف باللفظ بعد تماميته بموضوعه و محموله و قيود كلّ منهما- و يعلم هذه التماميّة بالعلم أو بالأصل المقتضيين لكون المتكلّم فى مقام البيان- يكون كاشفاً عن المراد اللبى و ظاهراً فيه، يعنى من الأصل المقرّر عند العقلاء حمل كلام المتكلّم على كونه صادراً عن تعلق الغرض بمداليل ألفاظه، لا بغرض آخر كالامتحان و نحوه من المصالح، و بعبارة كان صادراً عن المصلحه فى نفس متعلّق الإنشاء و الحكم و الإراده لا عن المصلحه الكائنه فى نفس الإنشاء و الحكم و الإراده.

ففى ما إذا كان المحرز بالعلم أو الأصل كون المتكلّم بصدد إتمام القضيّه موضوعاً و

محمولا- وقيدا بحسب مراده الاستعمالي و لم يذكر قييدا للمطلق، يحرز بمقتضى الظهور و أصاله التطابق أنّ موضوع الحكم بحسب غرضه اللبّي أيضا مطلق، فإذا ورد القيد وقع التعارض بين ظهور الدليلين، فظهور دليل المطلق أنّ المراد اللبّي سار في جميع القيود و الأحوال، و ظهور دليل المقيّد أنّه خاص بحاله الفلانيّه أو غير مجامع مع حاله الفلانيّه، و حيث إنّ الثاني نصّ يرفع اليد من الظهور الأوّل بالنسبه إلى هذا القيد لأجل الظهور الثاني، لأقوائته، و أمّا بالنسبه إلى القيود الأخر فظهور المطلق باق بحاله و يكون حجّه؛ لعدم المعارض.

فظهر أنّ المراد بكون المتكلم في مقام البيان المعدود من جمله المقدمات كونه كذلك بحسب المراد الاستعمالي، لا بحسب المراد اللبّي؛ لإمكان انفكاك الاستعمالي عن اللبّي، فيكون ما جعله بحسب المراد الاستعمالي تمام الموضوع صوريا فقط، و يكون بحسب الواقع بعض الموضوع، فيكون إنشائه على نحو الإنشاء في الأحكام الصوريّه ناش عن المصلحه في نفس الإنشاء لا في المنشأ.

نعم المراد الاستعمالي ظاهر في كونه منطبقا على المراد اللبّي، فإذا احرز أنّ المتكلم بحسب المراد الاستعمالي و القضيه الإنشائيّه في مقام البيان حكم بأنّ موضوع قضيه الإنشائيّه الاستعماليّه هو مفاد المطلق، فيحكم بأنّ الموضوع بحسب المراد اللبّي أيضا هو مفاد المطلق، هذا ظاهر دليل المطلق و يعارضه ظاهر دليل المقيّد؛ فإنّ ظاهره كون الموضوع اللبّي هو المقيّد بالقيّد الفلاني، فيسقط الظهور الأوّل عن الحجّيه بالنسبه إلى هذا القيد، و بالنسبه إلى القيود الأخر بكون بلا معارض.

و أمّا على ما ذكرنا فهو أنّه بحسب مقام الاستعمال و الإراده الإنشائيّه ظاهر القضيه اللفظيه كون الإراده أصليّه، و كون ما جعل موضوعا من مفاد المطلق موضوعا حقيقيا، و الآن أعني بعد ظهور المقيّد أيضا يكون كذلك، و قد ذكرنا أنّ مقتضى هذا الظاهر عقلا نفى كلّ قيد و الشيوخ و السريان، ثمّ إنّ دليل المقيّد أسقط هذا الظهور بالنسبه إلى نفى القيد الخاص عن الحجّيه، فيبقى بالنسبه إلى نفى القيود الأخر بلا معارض.

فصل فصل؛ إذا ورد مطلق و مقيد فلا يخلو إما ان يكونا متخالفين فى الايجاب و السلب و اما ان يكونا متوافقين

إذ ورد مطلق و مقيد فلا يخلو إمّا أن يكونا متخالفين فى الإيجاب و السلب، و إمّا أن يكونا متوافقين فيهما، فإن كانا من المتخالفين كما فى أعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافرهما فالنهي المتعلق بالمقيد محتمل لأن يكون للتحريم إمّا تكليفاً، و إمّا إرشاداً إلى الوضع من عدم الإجزاء، و لأن يكون تنزيهياً مفيداً للكراهة.

فنقول: لا محيص عن التقييد و حمل المطلق على المقيد سواء كان النهى من القبيل الأول أم من القبيل الثانى، و ذلك لأنّ الظاهر من قوله: لا تعتق رقبه كافرهما مثلاً هو أنّ المنهى عنه هو العتق المقيد بكون معتقه رقبه كافرهما، لا أن يكون مورد النهى و المرجوحته هو إضافة الطبيعه إلى القيد مع محفوظته الرجحان بالنسبه إلى أصل الطبيعه؛ فإنّ هذا يحتاج فى تأديته إلى تعبير آخر، و إذن فإن كان مورد الأمر و الرجحان هو المطلق للزم اجتماع الراجحيه و المرجوحيه فى محلّ واحد و هو أصل الطبيعه.

بيان ذلك أنّ الطبيعه المقيدة بقيد يكون عند التحليل منحلّه إلى جزئين، أحدهما نفس الطبيعه، و الآخر إضافتها إلى القيد و إن كان هذان الجزاء يوجدان فى الخارج بوجود واحد.

فإن كانت المرجوحته المتعلّقه بالطبيعه المقيدة غير راجعه إلى إضافتها إلى الطبيعه، بل كانت راجعه إلى الطبيعه المضافه فتكون الطبيعه أيضاً مرجوحه فى ظرف هذه الإضافة، فهذه منافية لما فرضنا من تعلق الرجحان بالطبيعه على وجه الإطلاق و السريان؛ إذ معناه اجتماع الرجحان و المرجوحته فى أصل الطبيعه عند إضافتها إلى القيد.

و إن كانت المرجوحته راجعه إلى إضافة الطبيعه إلى القيد من دون أن يحدث فى أصل الطبيعه بسبب ذلك حرازه أصلاً- كما فى الدر الثمين الموضوع فى الظرف السفال؛ فإنّ الحرازه لوضع الدر فى الظرف المذكور من دون أن ينقص من بهاء الدر

و حسنه شيء أصلا-فهذا يجتمع مع رجحان أصل طبيعه على وجه الإطلاق.

ولهذا قد قلنا في ما تقدم في العبادات المكروهه-مثل الصلاه في الحمام-بأن النهى التنزيه الكراهى تعلقه بعنوان العباده الملازمه للرجحان الذاتى لا يمكن إلا بفرضه متعلقا بإضافه العباده إلى القيد مثل إيقاع الصلاه في الحمام لا إلى نفس العباده؛ إذ يمتنع اجتماع الضدين فى محل واحد، وهذا يستلزم أقلية الثواب يعنى أن الطبيعه إذا لم تكن مع هذه الاضافه المستلزمه للحزازه فتوابها أكثر منها إذا كانت مع هذه الإضافه، وهذا معنى قولهم: إن النهى فى العباده بمعنى أقلية الثواب، فليس المراد أن من معانى كلمه «لا» هو ذلك، بل المراد أن النهى محمول على معنى يستلزم الأقلية، وعلى هذا فيمكن العباده المحرمه أيضا بتعلق الحرمة بالإضافه لا- بنفس العباده، لكنه ملازم للفساد من حيث إن الوجود واحد، والوجود الواحد لا- يمكن أن يصير مقربا و مبعيدا بخلاف العباده المكروهه؛ فإنها أيضا وإن كانت فى الوجود واحد لكن لا بعد فيها من جهه الكراهه حتى لا يجتمع مع القرب.

و كيف كان ففى ما إذا احرز أن المقيّد الواقع تحت النهى مطلوب و متعلق للأمر من حيث نفس الطبيعه الموجوده فى ضمنه كما فى العبادات المكروهه فاللازم هو صرف النهى إلى الإضافه بحكم العقل و إن كان على خلاف الظاهر، و أمّا مع عدم إحراز ذلك مع وجدان النهى متعلقا بحسب ظاهر القضيّه اللفظيه بالمقيّد بما هو مقيّد الذى لا زمه سرايه النهى إلى نفس الطبيعه الموجوده فى ضمنه فاللازم حينئذ صرف الأمر المتعلق بالمطلق إلى المقيّد بضدّ هذا القيد بحكم العقل و إن كان ظاهر القضيّه هو الإطلاق.

و إن كان المطلق و المقيّد متوافقين إثباتا و نفيًا كما فى اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه فنقول أولا: إنه يمكن بحسب التصور هنا وجوه أربعة.

الأول: أن يكون هنا تكليفان، أحدهما بالمطلق و الآخر بالمقيّد، وإتيان المقيّد كاف عن التكليفين و موجب للخروج عن العهدين كما فى الإتيان بالمجمع عند توجه خطابين، أحدهما بإكرام العالم و الآخر بإكرام الهاشمى، و الإتيان بغير هذا المقيّد خروج عن عهده التكليف بالمطلق دون التكليف بالمقيّد.

و الثانى: أن يكون هنا تكليف واحد بالمطلق، و الأمر بالمقيّد كان للاستحباب لا

للتكليف الوجوبى فقيّد استحباب الخصوصيّة الفردية كما فى الصلاة فى المسجد.

و الثالث: أن يكون هنا أيضا تكليف واحد إيجابى لكن كان تخييرياً و كان أحد طرفى التخيير هو المطلق و الآخر هو المقيّد، فيكون الأمر بالمقيّد أمرا بأفضل فردى الواجب التخييرى.

و الرابع: أن يكون هنا أيضا تكليف واحد إيجابى تعيينى متعلّق بالمقيّد لبا و إن كان متعلّقا بالمطلق فى الصورة.

و السالم عن محذور الوقوع فى مخالفه الظاهر من هذه الأربعة أوّلها، فإنّ الثانى مستلزم لطرح ظهور الأمر المتعلّق بالمقيّد فى الوجوب، و الثالث لطرح ظهور هذا الأمر فى التعيينية، و الرابع مخالف لظاهر الأمر المتعلّق بالمطلق؛ فإنّه بعد إحراز المقدمات ظاهر فى كون المطلوب هو المطلق دون المقيّد، فالتقييد يوجب رفع اليد عن هذا الظهور.

ثمّ نقول: لو ورد أمر بالمطلق و أمر بالمقيّد، و لم يعلم من الخارج كون التكليف واحدا و لا ذكر فى اللفظ ما هو سبب للتكليف حتى يستفاد من وحدته وحده التكليف و من تعدّده تعدّده، فحينئذ لا إشكال فى تعيّن الوجه الأوّل من حمل كلّ منهما على تكليف مستقل، و أصاله البراءة عن التكليف الزائد غير مفيدة بعد وجود الدليل و هو ظهور كلّ من الأمرين فى كونه تكليفا مستقلا غير مرتبط بالآخر، و لا وجه لاختيار سائر الوجوه بعد ما عرفت من استلزامها لمخالفه الظاهر و سلامه هذا الوجه عنها.

و أمّا لو علم من الخارج بوحدته التكليف و أنّه إمّا متوجه إلى المطلق و إمّا إلى المقيّد فحينئذ يدور الأمر بين الوجوه الثلاثة المتأخّره و لا ترجيح لأحدها، لاشتراك الجميع فى كونه ارتكابا لخلاف الظاهر، و لا سبيل إلى تعيين الأقوائيه فى أحدها حتى يتعيّن اختياره و ارتكاب المخالفه فى غيره.

و أمّا لو علم وحده التكليف من ذكر السبب الواحد قبل كلّ من الأمرين كما لو قيل: إن ظاهرت فأعتق رقبه، و إن ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه فإنّه يعلم أنّ الظهار

الذى هو سبب واحد لا يمكن تأثيره فى مسيبن بناء على ما قرّر فى المعقول من امتناع صدور الاثنين عن علّه واحده؛ فإنّ العله لا بدّ من وجود السنخيّه بينها وبين المعلول، وإلاّ لأثر كلّ شىء فى كلّ شىء، و من المعلوم عدم إمكان تحقّق السنخيّه بين الواحد وبين الاثنين بما هما اثنان متباينان، فيلزم أن يكون المعلول هو الجامع بينهما و هو خلاف الظاهر من القضيتين؛ حيث إنّ الظاهر من كلّ منهما كون المسبّب للظهار هو خصوص المطلق أو خصوص المقيد بخصوصهما لا بجامعهما.

و حينئذ فنقول: لا إشكال فى أنّ الظاهر من قوله: إن ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه هو كون الظهار سببا لعتق الرقبه المؤمنه بما هو مقيد بهذا القيد؛ فإنّ من الواضح أنّه لو كان لمطلوبيه خصوصيه هذا القيد سبب آخر وراء الظهار و كان الظهار سببا لمطلوبيه نفس العتق مع قطع النظر عن خصوصيته لكان هذا التعبير خطأ؛ فإنّ الظهار و إن كان سببا لأصل وجوب العتق لكنّ المفروض أنّ الخصوصيه مطلوبه بسبب آخر، فلا وجه لتعليق وجوب أصل العتق مع مطلوبيه الخصوصيه جميعا على الظهار؛ فإنّه بالنسبه إلى الثانى تعليق للشىء على ما هو أجنبيّ عن سببه و علته، و لا إشكال فى عدم صحّته.

فهذا نظير ما لو قيل: إذا دخل الوقت فضّل فى المسجد، و الصحيح أن يقال: إذا دخل الوقت فضّل؛ إذ لا ربط لدخول الوقت إلاّ بوجوب أصل الصلاه، فلا يصح أن يعلّق عليه إلاّ وجوب أصل الصلاه، و أمّا رجحان إتيان الصلاه فى المسجد فهو جاء من قبل سبب آخر غير دخول الوقت، فحال الدخول بالنسبه إليه حال سائر الأشياء الأجنبيّه عن هذا المعلول، فتعليقه على الدخول كتعليقه على أحدها.

و حاصل الكلام فى المتوافقين أنّه إمّا أن يعلم بوحده التكليف أو يعلم بوحده السبب أو لا يعلم بشىء منهما، ففى صوره عدم العلم يدور الأمر فى الحقيقه بين رفع اليد عن ظاهر الخطابين من كون كلّ منهما تكليفا مستقلا و الأخذ به، و لا ريب فى تعيّن الثانى، و لهذا جعلوا من مقدّمات حمل المطلق على المقيد العلم بوحده التكليف، و أمّا لو علم بوحده التكليف من الخارج لا من جهه وحده السبب فلا إشكال فى رفع

اليد عن الظهور المذكور، يعنى لا يمكن الأخذ بمجموع الظهورين، فيدور الأمر حينئذ بين التصرف في المطلق و رفع اليد عن ظهوره في الإطلاق بحمله على المقيّد و بين التصرف في المقيّد بأحد نحوين: إمّا يجعل الأمر المتعلّق به إرشاداً إلى الخصوصيّة المشتمله على الفضل، فيكون الأمر في قوله: أعتق رقبه مؤمنه مثل الأمر فيما إذا كان أصل وجوب الصلاة مثلاً مفروغاً عنه عند المتخاطبين، و مع ذلك أمر بالصلاة في المسجد للإرشاد إلى أنّ الصلاة المفروغ عن وجوبها يكون من الفضل، و إلاّ لمستحب إتيانها في المسجد، و إمّا يجعل الأمر المتعلّق بالمقيّد مثل الأمر فيما إذا علّق الأمر السارى من مطلق الصلاة إلى أفرادها على الصلاة في المسجد و كان تخصيص هذا الفرد من بين أفراد الصلاة بالذكر للإرشاد إلى ما فيه من الفضل، و الأوّل تصرف في هيئته الأمر بحملها على الاستحباب، و الثانى تصرف في ظهور القيد في كونه دخيلاً في موضوع الوجوب.

و بعبارته اخرى: الأمر بالطبيعه المقيّده يمكن على أنحاء ثلاثه، الأوّل: أن يكون إيجاباً للمقيّد بما هو مقيّد، و الثانى: أن يكون للإشارة إلى فضيله خصوصيّة إضافه الطبيعه إلى القيد مع الفراغ عن وجوب أصل الطبيعه، فيكون الكلام في قوّه أن يقال:

يستحب إتيان هذه الطبيعه الواجبه بهذه الخصوصيّة، و الثالث: أن يكون أمراً إيجابياً لكن لم يتعلّق بهذا المقيّد بنفسه بل من باب كونه من مصاديق الطبيعه الواجبه؛ فإنّه يصحّ نسبه الوجوب المتعلّق بأصل الطبيعه إلى جميع أفرادها على نحو التخيير العقلى، و من جملة الأفراد المقيّد بالقيد الخاص، فيصحّ الأمر الإيجابى به بلحاظ الطبيعه الموجوده في ضمنه و يكون اختيار هذا المقيّد من بين الأفراد الواجبه بوجوب الطبيعه تخييراً للإشاره إلى الفضيله الكائنه فيه. و لا فرق في هذا الوجه بين أن يكون ذهن المخاطب مسبوقة بأصل وجوب الطبيعه أو لم يكن.

و بالجمله، فعلى هذا لا شبهه في كون الهيئه مستعمله في الوجوب و لكنّ القيد لم يؤت به لأجل دخله في موضوع الوجوب و قوامه به، بل للإرشاد إلى الفضيله الكائنه فيه، فيكون من هذه الجهه خلاف الظاهر، و أمّا الثانى فهو خلاف الظاهر من

جهه كون الهيئه على تقديره مستعمله فى الاستحباب، و أما الوجه الأوّل فهو السليم عن مخالفه الظاهر.

و حينئذ فنقول بعد عدم إمكان حفظ ظهور المطلق و المقيّد معا- كما هو المفروض - لا بدّ إمّا من التصرّف فى المطلق و إمّا فى المقيّد بأحد النحويّن، إمّا بالتصرّف فى الهيئه بحملها على الاستحباب كما هو الوجه الثانى، و إمّا بالتصرّف فى القيد بحمله على أنّه اتى به بغرض الإرشاد إلى الفضيله كما هو الوجه الثالث، و حيث لا معيّن لأحد هذه الثلاثه فلا بدّ من التوقّف.

و أمّا لو علم بوحده السبب، كما لو صرّح بأنّ الظهار سبب لوجوب عتق الرقبه و يقول منفصلا عن ذلك: الظهار سبب لوجوب عتق الرقبه المؤمنه، فيتعيّن حينئذ التقييد، أمّا رفع اليد عن الظاهر الأوّل من ثبوت التكليفين فبوحده السبب، فيعلم من وحدتها وحده التكليف المسبّب، أمّا تعيين التقييد من بين الوجوه الثلاثه المرّدّ بينها بعد رفع اليد عن الظاهر الأوّل فلاّنه على التقديرين الآخرين يلزم نسبه العله الثابته لأصل وجوب الطبيعه إلى المقيّد و هى غير صحيحه؛ إذ ليست العليه كالعوارض الطارئه على الطبيعه، فإنّنه يصح نسبه وجوب الإكرام المتعلّق بطبيعه الرجل إلى الرجل الأسود و لكن لا يصحّ إثبات علية ما يكون عله لأصل الطبيعه للمجموع منها و من القيد؛ و ذلك لأنّ استناد الطبيعه فى مقام الإيجاد يكون إلى هذه العله و أمّا الخصوصيه فليس اختيارها بعليه هذه العله بديهه، بل يكون بعليه أمر آخر، و لكن يصحّ نسبه ما يكون عله لمجموع الطبيعه و التقيّد من حيث المجموع إلى كلّ منهما.

و إذن فيتعيّن حمل المطلق على المقيّد و الجمع بأنّ نسبه العليه فى المطلق من باب نسبه عله الكلّ إلى الجزء، و نسبتها فى المقيّد من باب نسبه عله الشىء إلى نفسه، هذا.

و قد عرفت ممّا ذكرنا أنّه لا بدّ فى حمل المطلق على المقيّد من إحراز مقدّمتين، الاولى وحده التكليف و الاخرى وحده السبب، و إن شئت قلت: يحتاج إلى مقدّمه واحده و هى إحراز وحده السبب، و هذا على خلاف مذاق المشهور من اعتبار

وحده التكليف و لو لم يكن وحده السبب محرز؛ و لهذا لم يفرقوا في الحمل على التقييد بين الصورتين، فحملوا المطلق على المقيّد في الصورة الاولى أيضا التي ذكرنا أنّ الأمر دائر فيها بين مخالفه أحد الظهورات الثلاثة.

و ربّما يتمسك على المشهور بما ذكره الشيخ المرتضى قدّس سرّه في باب التعارض و التراجيح من أنّه إذا دار الأمر بين التقييد و مخالفه ظاهر آخر فالتقييد أولى؛ لموهوتيّه ظهور المطلق في الإطلاق حينئذ، فيكون أولى برفع اليد؛ و ذلك لأنّ ظهور المطلق متقوم بعدم البيان، فبورود ما يصلح للبيانيّه يصير ظهوره موهونا، لكن قد عرفت فيما تقدّم دفع هذا بأنّه و إن كان قوام ظهور المطلق في الإطلاق بعدم البيان، لكن بعدم البيان المتّصل لا بعدمه مطلقا و لو منفصلا حتى لا يستقرّ الظهور للمطلق أبدا.

نعم يمكن توجيه التقييد في الصورة المذكوره بوجه نفينا عنه البعد في باب الألفاظ، و لكنّه مستتبع لثمره لا يقول بها المشهور و هو أن يقال: الكلمات الصادره من كلّ متكلم ما دامت يكون في معرض إلحاق القيد و القرينه بها لا يستقرّ لها الظهور، غايه الأمر أنّ المعرضيه يختلف بحسب اختلاف المتكلمين و كذا المخاطبين، فالمتكلم إذا كان من أهل العرف في التكلّم في الامور الجزئيه الشخصيه فمعرضيه كلامه ما دام مشتغلا بالكلام، فإذا فرغ استقرّ له الظهور و يعدّ القيد بعد ذلك متنافيا معه، فلو قال أوّلا: أكرم جميع علماء أهل البلد فذكر في مجلس آخر: أهن زيد العالم يحمل ذلك على حصول البداء و نحوه، و لا يحمل على أنّه أراد في كلامه الأوّل ما سوى هذا الفرد، و كلامه الثاني قرينه على ذلك.

و أمّا إذا كان المتكلم بانيا على عدم الاقتصار في بيان مقاصده على مجلس واحد، لكون مقاصده مطالب عظيمه و قوانين كليّه لا يمكن تفهيمها إلا بترتيب مجالس عديده و لا يسع لها مجلس واحد، فزمان المعرضيه بالنسبه إلى كلام هذا المتكلم في مقام اليقين يصير أوسع و لا يكتفى بمجرد انقضاء المجلس و انقطاع الكلام، بل يختلف الحال في ذلك بين المخاطبين.

فالمخاطب المشافه ما لم يصل زمان العمل لا يأخذ بظهور ما سمعه و إن طال المدّه و لم يظهر القرينه؛ لاحتمال وجود القرينه و إرادته المتكلم إبلاغها إليه إمّا بالمشافهه و إمّا بإرسال شخص إليه يبلغه ذلك القرينه، نعم لو حضر وقت العمل و لم يسمع القرينه لا- من المولى و لا- من الرسول كان حينئذ حال ما أخذه من المتكلم في رأس مدّه طويله حال الكلام في غيره بعد الانقطاع و فصل زمان قليل، فكما يعامل مع الثاني معاملة العموم أو الإطلاق على إحدى الطريقتين المتقدمتين من مقدمات الحكمة أو المقدمات التي ذكرناها، فكذا يعامل ذلك مع الثاني بعد مضي تلك المدّه الطويله و عدم وصول المخصّص أو المقيّد إليه.

و أمّا المخاطب غير المشافه الذي طريقه في استعمال التكاليف الرجوع إلى المكتوبات كما في أحكام الشارع بالنسبه إلينا فلا بدّ من أن يفحص، و لا- يكتفى بمجرد رؤيه المطلق أو العام في صفحه، بل يجعل ما في الصفحه الاخرى قرينه عليه، بل ما يكون في باب قرينه في حقّه على ما يكون في باب آخر، بل ما يكون في كتاب على ما في كتاب آخر، فبعد الفحص في جميع ما وصل إليه من الكتب و عدم وصوله إلى المخصّص أو المقيّد يكون حال الكلام حينئذ حال الكلام من المتكلم في الامور الجزئيه بعد انقطاع كلامه.

و إذن فربّما يكون زمان المعرضيه للحقوق القيد بالنسبه إلى المخاطب المراجع إلى الكتب و الآثار أوسع من زمان المعرضيه بالنسبه إلى المخاطب المشافه، و لازم هذا أنّه لو رأى المخاطب الأوّل بعد رؤيه المطلق مقيدا بعد الفحص التام و التتبع في الكتب -مثلا- رأى في موضع: أعتق رقبه و أطلع بعد الفحص و التتبع في موضع آخر على قوله: أعتق رقبه مؤمنه و علم باتّحاد التكليف- فلا- بدّ من أن يعامل مع هاتين القضيتين من هذا المتكلم معاملة معهما لو سمعهما من المتكلم في الجزئيات في مجلس واحد قبل مضيّ لحوق القيد بالمطلق، فكما أنّه يجعل المقيّد قرينه على المطلق في الثاني بلا كلام فكذا لا بدّ أن يعامل ذلك في الأوّل؛ إذ المطلق في القابليه للحقوق القيد و المعرضيه له و عدم استقرار الظهور على السواء في المقامين، هذا.

و لكن لازم هذا الذى ذكرنا من عدم الفرق بين القرائن المتصله و المنفصله فى كلام الشارع هو سرايه الإجمال من المقيّد المنفصل المجمال إلى المطلق، كما لو كان المقيّد المتصل مجملا بلا فرق، و المشهور غير ملتزمين بذلك بل يفرقون بين المتصل و المنفصل فيجعلون إجمال الأوّل ساريا دون الثانى؛ لأنّهما حجّتان مستقلّتان فلا يوجب إجمال إحداهما إلاّ طرحها خاصّه فى مورد الإجمال و لزوم الأخذ بالآخرى فيه.

فصل فى أنّ مقتضى مقدّمات الحكمة هو الشيع

قد عرفت أنّ حمل المطلق على الإطلاق على ما اختاره المشهور يتوقّف على إحراز مقدّمات الحكمة التى من جملةتها كون المتكلم بصدد البيان، و على ما اخترناه يتوقّف على إحراز أنّ الإرادة أصلية، و أنّ طبيعه موضوع بنفسها لا معرّف للموضوع، و لازم ذلك عقلا هو الإطلاق، فنقول: على كلا المبنيين مقتضى المقدّمات فى موضوع الإرادة هو الشيع و السريان إمّا على نحو العموم الاستيعابى و إمّا على نحو العموم البدلى حسب اختلاف المقامات كما سنشير إليه إليه إن شاء الله تعالى.

و أمّا فى نفس الإرادة فمقتضاها هو الحمل على خصوص الوجوب النفسى التعيينى العينى و إن قلنا بأنّ الهيئه موضوعه لمطلق الطلب الجامع بين الندب و الوجوب بأقسامه.

و بيان ذلك أمّا على طريقه المشهور فهو أنّ وجه الحمل على الشيع فى الموضوعات هو أنّ إرادته عدم الشيع يحتاج إلى مؤونه زائده، ففى «أعتق رقبه» يحصل الشيع بمجرد ملاحظه مدلول هذا الكلام، و أمّا عدم الشيع فيحتاج إلى ملاحظه زائده و قيد زائد، مثل ملاحظه أعتق رقبه مؤونه، فعند الإطلاق لا بدّ من حمل المطلق على ما كان أقلّ مؤونه.

و ربّما يشكل كون الوجوب أقلّ مؤونه بأنّه إذا قلنا بأنّ الهيئه موضوعه لمطلق الطلب و هو الجامع بين الوجوب و الندب فكلّ من الوجوب و الندب مشتمل على

مؤونه زائده، كذلك كل من أقسام الوجوب يحتاج إلى مؤونه زائده، فليس بعضها أقل مؤونه عن الآخر، بل الأقل مؤونه من الجميع هو الجامع أعنى مطلق الطلب، فلا بد عند الإطلاق من حمل الهيئه على الجامع المشترك بين الندب و الوجوب بتمام أقسامه.

فتعيينه حينئذ في خصوص الوجوب دون الندب، و في خصوص التعيني دون التخييري، و في خصوص العيني دون الكفائي، و في خصوص النفسى دون الغيرى مضافا إلى عدم كونه حملا لها على ما هو أقل مؤونه يكون ترجيحا بلا مرجح؛ فإنّ الندب مساو مع الوجوب في المؤونه، فالحمل على خصوص أحدهما ترجيح بلا- مرجح، و كذا الكلام في التعيني مع التخييري و العيني مع الكفائي و النفسى مع الغيرى.

قلت: الحق أنّ الوجوب أقل مؤونه من الندب و بيانه أنّ الإراده متى تعلّق مخالبا بالمراد فليس فيها تطرّق العدم و ليس فيها عدم الفعل، بل هى صرف الاقتضاء للوجود و الفعل مثل الإراده الفاعليه، فهل يمكن تخلفها عن المراد؟ و هل يتطرّق فيها العدم، بل متى تحققت الإراده من الفاعل صدر منه الفعل عقبيها، و ليس ذلك إلا- لأنّ الإراده معناها اقتضاء الفعل و ليس فيها تطرّق العدم، فالإراده الآمرية التشريعيه أيضا حالها حال الإراده الفاعل.

و الفرق بينهما أنّ العبد فى الإراده الآمرية صار بمنزله العضلات للمولى، فالمولى من حيث ما يكون من قبله من تشريع الإراده يقتضى بإرادته من العضلات التنزيليه إيجاد الفعل من دون تطرّق العدم كالفاعل حيث يقتضى بإرادته إيجاد الفعل بواسطه العضلات، و إذن فالمشروع متى أبقى الإراده التى شرّعها بحالها كانت إيجابا قهرا.

و أمّا الندب فهو محتاج إلى أنّ يشرّع مشروع الإراده بعد تشريعها الترخيص و الإذن فى الترك؛ فإنّ الإراده قد حدثت بنفس تشريعها، فإذا ضمّ نفس المشروع الإذن فى الترك إليها صارت ندبا، فعلم أنّ الندب مؤونه أكثر من مؤونه الوجوب، و لهذا يحمل إطلاق اللفظ الموضوع للطلب و هو الهيئه على الوجوب.

و أما لو علم بوجود نفس الطلب بدليل لبي و شك في كونه من أي القسمين فأصالة البراءة مقتضيه للحمل على الندب، و سر ذلك أنه فيما إذا كان في السين دليل لفظي فالمقدمات مقتضيه لحمل اللفظ على ما هو أخف مئونه بالنسبه إلى ملاحظه المتكلم، و قد ذكر أنه الوجوب، و أميا مع عدم الدليل اللفظي و كون الدليل لبييا فلا- مجرى للمقدمات المذكوره حتى يعين الأخف مئونه للمتكلم؛ لعدم وجود اللفظ، و جريانها فرع وجوده، و أصل البراءة و قبح العقاب بلا بيان إنما يقتضيان الحمل على ما يكون أخف مئونه بالنسبه إلى المخاطب، و لا إشكال أن مئونه الندب بالنسبه إليه أخف من الوجوب، هذا.

و أميا الفرق بين الوجوب و الندب بالشده و الضعف فليس في محلله؛ فإن العزم على الفعل إن كان موجودا في النفس فهو الإرادة، و إن لم يكن فلا إرادته، فهو أمر بسيط لا يعقل فيه الشده و الضعف، نعم هما يعقلان في مبادئ الإرادة من الحب و البغض و المصلحه و المفسده، فقد يكون الحب شديدا و المصلحه شديده، و قد يكونان ضعيفين، و من المعلوم أن الإرادة غير هذه الأشياء.

و أميا أخفيه الوجوب النفسى عن الغيرى مئونه فلائذ المقدمى محتاج إلى ملاحظه الغير، و لا- يحتاج النفسى إلا إلى ملاحظه نفسه، مثلا- لو كان نصب السلم مطلوبا بنفسه لما احتاج المرید إلى ملاحظه أمر سوى نفسه، و أما لو كان مطلوبا مقدمه للكون على السطح فيحتاج إلى إيجابه بملاحظه الكون على السطح.

و أميا أخفيه التعينى عن التخييرى فلائذ لا يحتاج إلا إلى إنشاء الإرادة فى موضوع، و أما التخييرى فيحتاج إلى ذلك و إلى ضم العدل، فأكرم زيدا يكون تعييتيا بدون الحاجه إلى ضم «أو كذا» و تخييرته محتاجه إلى ضمّه، فيصير أكرم زيدا أو عمرا.

و أما العينى فوجه أخفيته عن الكفائى أنه محتاج إلى توجيه الإرادة نحو جميع المكلفين، غايه الأمر فعل البعض مسقط عن الباقين و ليس متوجها إلى الجامع، بل إلى جميع الأشخاص، و أما العينى فيكون متوجها إلى شخص واحد.

و الحاصل أنّ الإطلاق بأحد النحويين يقتضى فى متعلّق الإراده الحمل على الجامع بين الأفراد و الشياخ، و فى نفس الإراده يقتضى الحمل على النوع الخاص أعنى الوجوب النفسى التعيينى العينى حتىّ عند من يقول بكون لفظها حقيقه فى الجامع، و وجهه أنّ المقدمات يقتضى الحمل على الأقلّ مئونه بالنسبه إلى المتكلم و إن كان أشدّ على المخاطب، و هو فى المتعلّق هو الجامع و فى الإراده هو الوجوب؛ فإنّ الإراده معناها العزم على الفعل، و العزم لا- ينفكّ عن نفس الفعل، يعنى لا مانع من تأثيره فى الفعل و تحريك العضلات نحوه من قبل نفس العازم، فلو لم يمنعه مانع فالعزم محرّكه نحو الفعل و ليس لهذا العزم مراتب، نعم يكون لمباديه مراتب.

فإذن العزم ينبعث عن الحبّ و الإدراك الملائم كما قال فى المنظومه:

عقيب داع دركنا الملائما شوقا مؤكّدا إراداه سما

فمراتب الحب و درك الملائم و إن كانت مختلفه لكن العزم نحو واحد، فالعزم فى الفاعل محرّك لعضلات نفسه، و فى الأمر لعضلات عبده، فكما أنّه فى الفاعل لا- ينفكّ عن الفعل ففى الأمر أيضا متى كان هذا العزم و لم يكن معه شىء كان بهذا النحو، يعنى بحسب تشريع المولى ليس للمراد لا وقوع، نعم إن ضمّ جنب العزم التشريعى الإذن التشريعى فى الترك كان ندبا.

فظهر أنّ الوجوب مقيد بقيد عدمى و لا يحتاج فى التحقّق إلى ملاحظه و التفات مستقلّ نظير الخطّ البالغ ذرعا، فإنّه يتحقّق الخطّ الذرعى و لو لم يلتفت الموجد انتهاء الخطّ إلى هذا الحد و لم يكن بقصده.

فلا يشكل بأنّ الهيئه على تقدير كونها موضوعه للقدر المشترك فلا استعمال فيه غير ملازم للوجوب؛ فإنّ ذلك لو كان للوجوب قيد وجودى، و أمّا إذا كان عباره عن نفس هذا القدر المشترك إذا لم ينضمّ إليه قيد بل كان مطلقا و بلا قيد و لو من دون التفات للمريد نحو كونه بلا قيد فهو يتحقّق بالاستعمال فى القدر المشترك مع عدم ضمّ شىء إليه قهرا، فعلم أنّ الإطلاق يجعل الإراده خاصّه و يجعل متعلّقها عامّا.

و كذا مئونه النفسى ليس إلا- توجيه الإراده نحو نصب السلم مثلا، و أميا الغيرى فيحتاج إلى ملاحظته مرتبطا مع واجب آخر كالكون على السطح، و كذا التعيينى لا- يحتاج إلا- إلى توجيه الإراده نحو إكرام العلماء مثلا، و أما التخيير فيحتاج إلى ملاحظه العدل أيضا، و كذا الكفائى يحتاج إلى مئونتين، ملاحظه جميع الأشخاص بعنوان إجمالى و تعليق التكليف على الجميع ثم ملاحظه أنّ إتيان الواحد مسقط التكليف عن الباقيين أيضا، و العينى غير محتاج إليهما بل هو صرف تعليق الطلب و توجيهه نحو المكلف من دون احتياج إلى ملاحظه اخرى، هذا.

و يمكن أن يقال: لا حاجة لنا فى حمل الصيغه على الوجوب النفسى التعيينى العينى إلى إحراز المقدمات بحيث لو لم نحرزها ما كان لنا محيص عن التوقف، و ذلك بأن يدعى أن الصيغه و إن كانت موضوعه للقدر المشترك بين هذه الأقسام بمعنى أنّ استعمالها فى كلّ غير مستلزم للتجوّز مع أنّه استعمال فى معنى واحد بحكم الوجدان، إلا أنّ المتبادر منها عند الإطلاق يعنى عدم وجود القرينه على خصوص الندب هو الإيجاب، و عند عدم القرينه على خصوص التخييرى هو التعيينى، و عند عدم القرينه على الكفائى هو العينى أو على الغيرى هو النفسى، و بالجمله، الظهور لنفس اللفظ ثابت فى هذا النوع الخاصّ و لا يكون انعقاد ظهوره فيه معلقا على إحراز المقدمات، و هذا نظير ما ادّعيناه فى كلمه «كلّ» حيث ربّما توهم أنّ دلالته على الاستغراق منوطه بإحراز المقدمات فى مدخولها؛ فإنّ كلّ رجل مثلا لو اريد بالرجل المطلق كان لفظ «كلّ» مستعملا فى معناه، و إن كان المقيّد كان أيضا مستعملا فى معناه، و إذن فلا بدّ أوّلا من إحراز المقدمات فى مدخول هذه اللفظه و إثبات كون المراد به مطلقا ثمّ الحكم بإفاده هذه اللفظه الاستغراق، و أمّا مع عدم إحرازها فيه فيصير هذه اللفظه أيضا مجمله و لا يدلّ على الاستغراق لاحتمال كون المراد من مدخوله المقيّد.

فدفعنا ذلك بأنّا إذا راجعنا الوجدان وجدنا عدم الحاجه فى فهم الاستغراق من هذه الكلمه إلى المقدمات، بل لا يتوقّف فهم ذلك منها إلا على عدم ذكر القيد عقيب مدخوله، فإذا لم يذكر فالظاهر منه الاستغراق مطلقا، و إن كان لو اريد المقيّد أيضا

كان هذه الكلمه مستعمله فى معناها و لا يجوز فيها، فكذا نقول فى الهيئه أيضا أنها و إن كان لا يجوز فيها لو استعملت فى كل من الأقسام لكنّها ينصرف عرفا إلى النوع الخاص الذى هو الإيجاب النفسى التعينى العينى.

و يمكن التمسّيك فى حمل الصيغه على ذلك بوجه آخر و هو الأصل العملى دون الظهور اللفظى كما على تقدير الأخذ بالمقدّمات أو الانصراف، و المراد بالأصل العملى ليس هو البراءة؛ لوضوح أنّ مقتضاها الندب، و على فرض الوجوب هو التخييرى؛ فإنّ مرجع الشكّ إلى أنّه هل يعاقب على ترك إكرام الزيد مطلقا و لو أكرم عمروا، أو أنّه معاقب لو ترك إكرام جميعهما؟ و لا شكّ أنّ مقتضى البراءة هو الثانى، و كذا مقتضاها الغيريه و الكفائيه كما هو واضح، بل المراد أن يقال: إنّ الحجّه و البرهان على نفس الإراده موجوده و هو نفس الصيغه، و على غيرها أعنى الترخيص و الإذن فى الترك غير موجوده.

فالمكلف لو عصى فلا عذر له عند المولى لو عاتبه على الترك فيقول له: أما اطلعت على إرادتى و أما كانت الإراده مقتضيه للإيجاد، فمع وجود المقتضى للإيجاد و عدم المقتضى للترك لم تركت؟

و كذا لو وصل من المولى طلب إكرام الزيد بقوله: أكرم زيدا و قلنا لا ظهور للصيغه فى التعينى؛ فإنّه لو لم يكرم الزيد و أكرم عمرا باحتمال أن يكون أمرا تخييريا بينه و بين الزيد فيقول له المولى: أنا اردت منك إكرام الزيد و أنت تجيبنى يا كرام عمرو، فلو كان المراد فى الواقع تعينيا فالعقاب ليس بلا حجّه و بيان و إن قلنا بظهور اللفظ فى الجامع ليس إلا.

و كذا لو قال: انصب السلم و قلنا بأنّه ليس له انصراف إلى النفسى و كان المراد فى الواقع نفسيا، فصعد المكلف على السطح من طريق الدرج، فيكون للمولى حجّه على هذا العبد و يصحّ عقابه و يقول له: كان لك الحجّه على نفس إرادته نصب السلم و لم يكن لك حجّه على المقدار الزائد أعنى: كون هذه الإراده مرتبطه بإرادته شىء آخر، و مجرد احتمال ثبوته فى الواقع لا يكون بحجّه، و كذا الكلام فى العينى.

و الحاصل أنّ اللفظ و إن كان موضوعا للقدر المشترك بين النوعين و ظهوره

بالسويته بالنسبه إليهما، لكنّه مع ذلك حجّه عقليه على الأقلّ مؤونه من النوعين؛ فإنّ اللفظ حجّه بحسب الظهور على أصل الإراده التي هي الجامع بين النوعين و ليس على زياده النوع الآخر حجّه، و مجرد الاحتمال لا يثمر، و بذلك يصير حجّه عقليه على النوع الذي لا- زياده فيه، فيجب بحكم العقل البناء في مقام العمل على طبق هذا النوع و إن كان اللفظ بحسب الظهور اللفظي مجملا بينهما.

و من هنا ظهر أنّ الأخذ بالأقلّ عند الشكّ بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين و نفى الزائد بأصالة البراءة صحيح بتقريب أنّ التكليف بالأقلّ معلوم و بالزائد مشكوك نفيه بالأصل؛ فإنّ المراد بمعلوميّه التكليف بالنسبه إلى الأقلّ ليس إلا معلوميّه الجامع بين الغيرى و النفسى و مع ذلك يلزم العقل بالإتيان؛ إذ في عدم الإتيان خوف العقاب لاحتمال نفسيّه التكليف واقعا.

و ليس هذا من قبيل الموارد التي يكون احتمال الضرر فيها موجودا و مع ذلك يكون حكم العقل هو البراءة؛ إذ ذلك فيما إذا كان العقاب و المؤاخذه على الترك على تقدير ثبوت التكليف واقعا بلا- بيان، لا بالنسبه إلى مثل المورد الذي يكون البيان موجودا؛ فإنّ المفروض كون وجود الأمر و الطلب المقتضيين للإيجاد معلوما و إن لم يعلم جهته من كونه نفسيا أو مقدّميا؛ إذ هذا المقدار يكفى بالوجدان لكونه حجّه للمولى لو كان التكليف فى الواقع نفسيا، و لا- يكون العقاب معه بلا بيان، و إذن فاحتمال الضرر موجود و المؤمن و هو كون العقاب بلا بيان على تقدير الثبوت غير موجود، فيجب دفعه بالاحتياط بحكم العقل.

فلا- يرد على القول بالبراءة فى الأقلّ و الأ- أكثر بأنّ التكليف المعلوم مردّد بين أن يكون مقدّميا و أن يكون نفسيا، فالأول غير مفيد؛ إذ لا يوجب مخالفته العقاب، و الثانى و إن كان مفيدا لكنّه مشكوك بدوى؛ فإنّ هذا تشكيك فى قبال الوجدان و حكم العقل.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ حمل الهيئه على خصوص الوجوب النفسى التعيينى العينى يكون بأحد الوجوه الثلاثه.

و أمّا مفاد المادّه بل مطلق متعلّق الحكم و إن كان الحكم وضعيا، بل و إن كان

واقعيًا غير مجعول، فهو مختلف باختلاف المقامات، فقد يكون محمولاً على العموم البدلي و قد يكون على الاستغراقي، و ليعلم أنّ ذلك فيما إذا كان في البين لفظ دالّ على العموم لا فيما إذا لم يكن في البين كالنكره؛ فإنّها لا يحتمل العموم بل يكون صريحاً في إرادته الوحده و إن لم يعلم أنّ المراد واحد معيّن أو غير معيّن فيدفع الأوّل بمقدمات الإطلاق.

و أمّا ما إذا كان في البين ما يصلح للعموم فالتكلّم فيه في مقامين، مقام الثبوت و مقام الإثبات، أمّا الأوّل فنقول: لا شكّ أنّ العرض الطارى على الطبيعه يسرى إلى أفرادها، فالحبّ و المطلوبيّة و كذا سائر الأحكام إذا تعلّقت بنفس الطبيعه فلا محاله يسرى إلى جميع أفرادها، لكن للطبيعه بحسب مقام التصوّر ملاحظتين بكلّ منهما يقع متعلّقه للأحكام، و بإحدى الملاحظتين يصير ذات أفراد كثيره بحيث كلّما وجد في الخارج من مصاديق هذا النوع كان فرداً لها، و بالآخرى يصير على نحو لا يمكن انطباقها عقلاً إلّا- على فرد واحد، و تعيين كلّ من القسمين في مقام الإثبات لا- بدّ أن يكون بقرينه عامّه أو خاصّه و لا يكون بالمقدمات للإطلاق؛ فإنّ كلا منهما نحو من الملاحظه، و تعيين أحدهما بلا مرجّح.

الاولى (1): أن يلاحظ حاكيه عن نحو وجودها في الخارج، فكما أنّ الإنسان مثلاً في الخارج موجود في ضمن الزيد و العمرو و البكر إلى آخر الأفراد فكذا لوحظت الطبيعه بهذا الوصف أعنى السريان و الانتشار، فإن كانت الطبيعه بهذا النحو متعلّقه للحبّ و الحكم لزم سرايه الحبّ و الحكم أيضاً إلى كلّ ما يسرى إليه الطبيعه كما في حراره النار؛ فإنّها وصف للطبيعه لوضوح عدم دخل الخصوصيّات في تحقّقها و مع ذلك يسرى إلى كلّ فرد منها.

و الثانيه: أن ينتزع جامع عن الوجودات الخارجيّة على اختلافها قلّه و كثره يعبر عنه بمطلق الوجود في قبال العدم و يلاحظ الطبيعه مقّيده بهذا النحو، و بعباره اخرى اخذت مقّيده بالوجود الناقض لعدم الأصلي، يعنى أنّ المقصود خروج

ص: ٣٥٣

الطبيعه عن العدم الأزلّي و انهدام ركن عدمها الأصلي، و من المعلوم أنّ هذا المعنى لا- ينطبق إلّا على أوّل فرد وجد، و الفرد الثاني لا يعقل فرديّة لها؛ إذ النقص للعدم الأصلي للطبيعه قد حصل بالفرد الأوّل و لا يمكن ثانيا، و الفرد الثاني إخراج لهذا الفرد عن عدمه لا إخراج لأصل الطبيعه عن عدمها.

و الحاصل أنّ صرف الوجود و الوجود الناقض غير ممكن الانطباق على غير الفرد الأوّل، فلو تعلق الحكم و الحبّ بالطبيعه بهذا النحو فلا جرم يخصّ الفرد الأوّل بهذا الحبّ و الحكم دون ما بعده. نعم لو أتى بأفراد كثيره دفعه واحده صار الجميع متعلقا لحبّ واحد و حكم واحد.

أمّا مقام الإثبات فمتعلّق الأمر عند عدم القرينه ظاهر في القسم الثاني، و من هنا قيل: يمتنع الامتثال عقيب الامتثال، فإذا قيل: أعطني الماء، فالمراد مطلق وجود إعطاء الماء لا وجود كلّ فرد منه، فيلزم إعطاء جميع مياه العالم، و متعلّق النهي عند عدم القرينه ظاهر في القسم الأوّل، فالمنهّي عنه جميع الأفراد لا أوّل الفرد، فإذا قيل:

لا تشرب الخمر فلا يكون النهي متعلقا بصرف إيجاد شرب الخمر بأن يكون لو شربه عصي و ارتفع الحكم بارتفاع الموضوع فلم يكن شربه بعد ذلك بمحرّم، بل الأمر على خلاف ذلك. فالشرب في كلّ هذه معصيه على حده، و ليس ذلك إلّا لأجل سرايه النهي المتعلّق بالطبيعه إلى كلّ فرد، فالحكم متعدّد و الموضوع متعدّد و لكل إطاعه و معصيته على حده.

و أمّا الأحكام الغير التكليفيّه فمختلفه، فمثل الطبيعه الفلانيّه سبب لكذا معناه السببيّه المستقلّه لكلّ فرد؛ و لهذا حكم شيخنا المرتضى قدّس سرّه في موجبات النزع بتعدّد المقدّر بتعدّد وقوع نوع واحد بناء على مذاقه من استفاده السببيّه التامّه من أداه الشرط، و مثل أحلّ الله البيع ظاهر في الاستغراق أيضا؛ فإنّ العموم البدلي مناف لمقام الامتنان و إن كان من الممكن أن يكون ما أحلّ في حقّ كلّ مكلف بيعا من البيوع و كان اختيار تعيينه بيده، لكنّ المناسب لمقام الامتنان إحلال جميع أفراد البيع في حقّه، إلى غير ذلك من الموارد، فلا بدّ في كلّ مورد من ملاحظه مقتضى هذا المورد و أنّه أيّ من القسمين و ليس له ضابط.

و لا بدّ أولاً من البحث عن أحكام القطع لشده مناسبة بالمقام، و على هذا فتقسيم المكلف إلى حالات تطرأ عليه و تكون مرتبطه بمطالب الاصولي على وجه لم يتداخل الأقسام يكون على نحو ما ذكره شيخنا المرتضى في حاشيه الرسائل.

فنقول في توضيحه: اعلم أنّ المكلف يعنى من وضع عليه قلم التكليف، - كما يقال: فلان صار مكلفاً، لا خصوص من تنجز عليه التكليف فعلاً - حتى يرد أنّ المقسم لا - ينطبق على الأقسام؛ فإنّ فيها من لا - يكون له تكليف فعلى كما في مورد البراءه مثلاً - إذ التفت إلى حكم شرعى، و هذا قيد احترازي؛ فإنّ المكلف بالمعنى الذى ذكرنا يشمل الغافل، و وجه التقييد عدم جريان الحالات الثلاث من القطع و ما بعده فى الغافل، مضافاً إلى أنّ الغافل لا يتعلّق بالبحث عن تكليفه فى حال الغفله غرض؛ إذ لا يرجع فائدته لا إلى نفس الغافل فى حال غفلته و لا إلى غيره، و أمّا هو بعد الالتفات فيصير داخلاً فى موضوع الملتفت.

و بالجمله فهذا المقسم لا - يخلو من قسمين؛ لأنّه إمّا يكون قاطعاً بالحكم الواقعي أولاً، فالأوّل هو المقصود بالبحث فى مبحث حجّيه القطع، و على الثانى إمّا يكون عنده طريق معتبر و أماره معتبره على الواقع أولاً، و الأوّل هو المقصود فى مبحث حجّيه الأمارات، و على الثانى - و لا - محاله يكون شاكاً فى الحكم الواقعي - إمّا يكون لشكّه حاله سابقه ملحوظه، يعنى اعتبرها الشارع و راعاها أولاً، أعمّ من أن لا يكون لشكّه حاله سابقه أصلاً أو كان و لم يعتبرها الشارع كما فى الشكّ فى

المقتضى بناء على عدم جريان الاستصحاب فيه.

فالأوّل مجرى الاستصحاب، و على الثانى إمّا يكون عالما بحقيقه التكليف أعمّ من أن يكون عالما بجنسه دون نوعه كما لو علم بوجود هذا أو حرمة ذاك، أو علم بأنّ هذا إمّا واجب و إمّا حرام، و من أن يكون عالما بالجنس و النوع معا كما لو علم بأنّ الواجب إمّا هذا و إمّا ذاك، أو لا يكون عالما بحقيقه التكليف الذى هو الإلزام فضلا عن نوعه، فالثانى مجرى البراءة، و الأوّل إمّا يمكن فيه الاحتياط أولا، فالأوّل مجرى الاحتياط كما لو علم بوجود شىء أو حرمة شىء آخر، أو علم بوجود الظهر أو الجمعه مثلا- و كان الوقت واسعا لهما، و الثانى مجرى التخيير كما لو علم بالوجوب أو الحرمة فى شىء واحد أو علم بوجود الظهر أو الجمعه مثلا و لم يسع الوقت إلّا لأحدهما.

فإن قلت: إنّ المقسم و هو المكلف الملتفت أعمّ من المجتهد و المقامد و الحال أنّ بعض الأقسام مختصّ بالمجتهد كما فى الأمارات و الاصول؛ فإنّ الأمارات حجيتها مختصّه بالمجتهد لوضوح عدم قدره المقلد على الاستنباط، و ما سوى الاستصحاب من الاصول أيضا واضح اختصاصها بالمجتهد؛ لتوقّف إجراءاتها فى مواردّها على الفحص عن البيان و الدليل و عدم الظفر به، و ليس الفحص من شأن المقلد.

و كذا الكلام فى الاستصحاب فى الكليات؛ فإنّ إجراءاته أيضا يتوقّف على اليأس عن الدليل بعد الفحص عنه، و أمّا فى الجزئيات و إن كان المجتهد و المقلد فيها على السواء إلّا أنّ المقصود بالبحث فى هذا الفن هو القسم الأوّل و لا يبحث عن الاستصحاب فى الجزئيات إلّا استطرادا.

لا يقال: كيف يختصّ مثل ذلك بالمجتهد و الحال أنّ نظره فيها حجّه على المقلد، و لو كان العمل بمقتضاها من الشئون الخاصّه به لم يكن للمقلد فيها حظّ و إن كان بتقليد المجتهد، كما هو الحال فى سائر المختصّيات به كالقضاء و الإفتاء و حفظ مال الغائب؛ فإنّها وظيفه المجتهد و هو المخاطب بها خاصّه و ليس للمقلد تصدّى هذه الامور و إن كان بالتقليد عن المجتهد.

لأننا نقول: الطرق و القواعد متعرّضه للحكم المعلق على عنوان يشترك فيه المقلّد و المجتهد، مثلا لسان الأماره تحقّق حكمها في حقّ جميع المكلفين من العالم و الجاهل و كذا الا-صول، ففي الاستصحاب مثلا- الحاله السابقه المعلومه شامله للجميع من دون اختصاص حكمها بأحد، و مفاد الاستصحاب ليس إلا- إبقاء عين هذا الحكم الثابت في السابق في حقّ الجميع في اللاحق، و المخاطب بهذا الإبقاء و إن كان ليس إلا طائفه واحده، إلا أنّ ما يستصحبه هذه الطائفه الواحده حكم الجميع.

و بعباره اخرى: إذا استنبط المجتهد من الأدله وجوب صلاه الجمعه مثلا فهو بحسب نظره يعتقد مشروعته هذا الحكم في حقه و حقّ جميع من عداه من المكلفين حتى المجتهدين، و يرى أنّ التكليف الواقعي الأوّلي في حقّ الجميع وجوب الجمعه، غايه الأمر أنّ نظره هذا ليس متبعا لغيره من المجتهدين؛ لعدم كونه طريقا لهم إلى الواقع، و اللازم بالنسبه إلى من يجب عليه اتباع نظره من المقلّدين متابعتة و العمل على طبق نظره، فعلم أنّه لا منافاه بين اختصاص الخطاب بالعمل على طبق الاصول و الأمارات بالمجتهد و وجوب متابعه المقلّد إياه لعموم مداليلها للمقلّد أيضا، و هذا بخلاف مثل منصب القضاء و الإفتاء و حفظ مال الغائب؛ فإنّ دليلها غير متعرّض لحكم شخص آخر وراء المجتهد، بل مفاده جعل ذلك وظيفه لشخص المجتهد من دون شركه الغير له.

قلت: ليس مفاد أدله حجّيه الأمارات و الا-صول إلا- العمل على طبق مداليلها، فمفاد «صدّق العادل» لزوم العمل على طبق مقول قوله، و كذا «ابن على الحاله السابقه» مفاده البناء في مقام العمل على السابق، و من الواضح أنّ العمل غير مختصّ ببعض دون بعض و الكلّ قادر عليه، فالعمل على طبق قول الزراره مثلا في قوله:

قال الصادق: صلّ الجمعه كما هو مطلوب من المجتهد كذلك يكون مطلوبا من المقلّد أيضا بلا فرق، و كذا «لا تنقض اليقين بالشكّ» كما أنّه خطاب إلى المجتهد يكون خطابا إلى المقلّد أيضا.

حتّى أنّ الرجوع إلى الأعدل عند التعارض أيضا خطاب عام؛ إذ مرجعه إلى

لزوم الأخذ بما قاله الأعدل و العمل على طبقه، إلا أن تشخيص ما قاله العدل أو الأعدل عند التعارض و كذا تعيين موارد البناء على الحالة السابقه صار بواسطة طول الزمان متوقفاً على مقدّمه مفقوده في حقّ المقلّد و هي ملكه الاستنباط و الاقتدار على فهم معنى الآيه و الخير؛ فلهذا لا بدّ من رجوع المقلّد إلى المجتهد لا بمعنى أن طريقه إلى الواقع بلا واسطه هو قوله، بل قول المجتهد طريق للمقلّد إلى ما هو طريقه إلى الواقع من خبر العدل و نحوه، فهو في الحقيقة عامل على طبق ما قاله العدل، غايه الأمر أن طريقه إلى ما قاله العدل قول المجتهد، كما أن طريق المجتهد إليه فهمه و نظره.

فعلم أن الخطاب بالأمارات و الاصول عامّ للمقلّد أيضاً غايه الأمر يجب رجوعه في تشخيص الأمارات و الاصول إلى المجتهد، فوظيفه الاستنباط و أخذ الأحكام من مأخذها من مختصّات المجتهد و ليس للمقلّد حظّ في ذلك، و لكن العمل على طبق ما استنبطه عامّ له و لمقلّديه لما عرفت من أن مفاد أدله التزويل و جعل الأصل في حقّ الشاكّ ليس إلا العمل على طبق مؤدّى الأماره و الجرى على وفق مقتضى الاصول، و يدلّك على ذلك أن أدلّه الأحكام مثل «أقيموا الصّلاه» و «آتوا الزّكاه» و غيرهما خطابات عامّه يندرج تحتها العالم و الجاهل.

و أمّا الظن في حال الانسداد فإن قلنا بأنّه يستكشف من مقدّمات الانسداد أن الشارع جعله طريقاً إلى الواقع و كاشفاً عنه في تلك الحال فيكون داخلاً في الطرق المعتمده شرعاً، و إن قلنا بالحكومه بمعنى أن العقل حاكم بعد عدم إمكان الاحتياط أو عسره بترك الموهومات و أخذ المظنونات و المقطوعات و في الحقيقة يكون حكمه راجعاً إلى تبويض الاحتياط فيكون الظنّ داخلاً في قاعده الاحتياط؛ فإنّ معناه أنّه بعد عدم إمكان الأخذ بجميع المحتملات و دوران الأمر بين الأخذ بطائفه خاصّه منها، فالعقل حاكم بتقديم الأقرب منها إلى الواقع فالأقرب، يعنى يجب الأخذ بالاحتياط مهما أمكن و ليس للعقل سبيل إلى أن يجعل الظن في تلك الحال كاشفاً عن الحكم الشرعى الواقعى.

بقى الكلام فى أن المناسب بمقصد الاصولى هو تثليث الأقسام كما فعلنا و فاقا لشيخنا المرتضى، أو تثنيها كما اختارها صاحب الكفايه فجعل المكلف الملتفت على قسمين؛ لأنه إما قاطع بالحكم الفعلى الظاهرى أو الواقعى و إما شاك، و أما الظن فإن كان من طريق معتبر فداخل فى القطع و إلا فداخل فى الشك، و الشك الذى يكون مجرى للأصل الشرعى أيضا داخل فى القطع؛ فإن هذا الشاك أيضا قاطع بالحكم الفعلى الظاهرى، فالشاك المقابل للقاطع عبارته عمن ليس له يقين بالواقع و لا ظن معتبر به و لا أصل من الاصول الشرعيه، و مرجعه إلى الظن لو تمت المقدمات و قلنا بالحكومه، و إلا فإلى الاصول العقلية من البراءه و الاحتياط و التخيير.

أقول: لا- إشكال فى إمكان تقسيم المكلف إلى أقسام كثيره بحسب الحالات الطارئه عليه من القيام و القعود و نحوهما، و يمكن جعله قسما واحدا بأن يقال إنه قاطع بوظيفته العمليه أبدا و ليس متخييرا فيها فى وقت من الأوقات و لكن لا بد من مراعاة المناسبه للمقاصد المندرجه فى الكتاب حتى يكون التقسيم بمنزله الفهرست لها، و حيث إن المطالب المجموعه فى الكتاب الاصولى مطالب تفيد المستنبط فصار المناسب هو التثليث؛ فإن المستنبط يرجع أولا إلى القطع و مع عدمه إلى الظنون المعتبره، و مع عدمها إلى الاستصحاب مقدما له على سائر الاصول لبرزخيتها بين الأمازيه و الأصلية و تمحصها للثانيه، و مع عدمه إلى سائر الاصول العمليه الشرعيه، و مع عدمها إلى الظن لو حصل له و قد تمت المقدمات على تقدير الحكومه و مع عدمه إلى الاصول العقلية من البراءه و الاحتياط و التخيير.

فعلم أنه مع تثنيه الأقسام أيضا لا بد من تقسيم القاطع إلى ثلاثه أقسام بأن يقال:

إن قطعه بالحكم الفعلى إما حاصل من القطع بالحكم الواقعى و إما حاصل من الطريق المعتبر و إما من الأصل العملى، فصار الأولى هو التثليث.

و كيف كان فبيان أحكام القطع و أقسامه يستدعى رسم امور:

الامر الاول: هل القاطع يحتاج إلى جعل قطعه حجّه

الأول: هل القاطع بالحكم الواقعى يحتاج إلى جعل قطعه حجّه أولا، بل يجب

عليه متابعتة، بل لا- يمكن منعه عن المتابعه، بل و أمره بها على نحو الأمر المولوى، فلا- بدّ من حمل الأمر لو كان على مجرّد الإرشاد؟ فهنا ثلاثه مقامات:

الأول: أنّ القاطع هل هو كالظان فى احتياجه فى العمل إلى جعل الحجّيه أو يلزم عليه العمل على طبق القطع بحكم العقل؟

الثانى: أنّه و إن قلنا بلزوم العمل بدون الحاجه إلى جعل الحجّيه هل يمكن للمولى لو رأى المفسده فى متابعه قطع أن يمنع العبد عن متابعتة أو لا؟.

الثالث: أنّه و إن قلنا بعدم الحاجه و استحاله المنع هل يمكن توجّه الأمر المولوى أو لا؟.

أمّا الأوّل فالحق عدم الحاجه؛ إذ ليس ما وراء القطع حجّه اخرى، فيلزم على تقدير احتياجه إلى جعل الحجّيه ارتفاع الحجّيه من البين رأساً؛ إذ لو فرض القطع بحكم و فرض القطع بقول الشارع: اعمل بقطعك، فلا يكون القطع بهذا القول حجّه و يحتاج فى جعله حجّه بجعل ثانوى، و كذا الكلام فى القطع بالجعل الثانوى فيحتاج إلى جعل ثالث و هكذا، فيلزم التسلسل؛ فإنّه لا ينتهى المحتاج إلى غير المحتاج أبداً. و بالجملة فلزوم متابعه القاطع لقطعه بديهى لا يحتاج إلى البيان.

أمّا الثانى فقليل فيه بعدم الإمكان مستدلاً بلزوم العمل بالتناقض، و بيانه أنّه لو قطع المكلف بكون المائع مثلاً خمراً و قطع بالكبرى أيضاً أعنى حرمه الخمر فيقطع بالبديهه بأنّ هذا المائع حرام؛ فإنّ الشكل الأوّل بديهى الإنتاج، فلو منعه المولى من العمل بهذا القطع فيلزم أن يعلم المكلف بمتناقضين أعنى حكم اجتنب و حكم رخصتك و إن كان قطعه بكون هذا خمراً جهلاً مركباً؛ فإنّه لا يحتمل الخطاء فى قطعه.

و اورد عليه بالنقض بالقياس فى حال الانسداد؛ فإنّه لا شكّ فى كونه قائماً مقام العلم؛ فإنّ الامتثال له مراتب يحكم العقل بتقديم بعضها على بعض، فالامتثال القطعى هو المقدم، و مع عدم إمكانه يلزم الظننى على اختلافه بحسب قوّه الظن و ضعفه، فيقدم الأقوى على الأضعف، و المناط تقديم ما هو الأقرب إلى القطع فالأقرب، فيكون الظن عند انتفاء القطع قائماً مقامه، و مع ذلك قد نهى الشارع عنه

إذا كان حاصلًا من القياس، فإذا جاز ذلك في ما يقوم مقام القطع جاز فيه أيضا لا اتحاد الملاك.

و أجاب عنه صاحب الكفاية في الحاشية على الرسائل بإبداء الفرق بين القطع و الظن بوجود السترة في الثاني بالنسبة إلى الواقع و عدمها في الأول، فمرته الحكم الظاهري محفوظة في الثاني دون الأول.

و فيه أنه كما يمتنع القطع بصدور المتناقضين من الشارع كذلك الظن به، بل مجرد احتمال؛ فإنَّ الظنَّ بحرمة الفعل الخاص في الواقع إذا منعه المولى عن متابعه هذا الظن فمعناه أنه رخصتك في فعله، فيلزم أن يجتمع الظن بالحرمة و القطع بالرخصة، فيلزم الظن بوجود المتناقضين في الواقع و هو أيضا كالقطع به.

و إن اريد ذلك مع اختلاف متعلق الظن و متعلق المنع بأن يكون الواقع الميسور حكما شأنيًا و المنع حكما فعليًا فهذا غير مختص بالظن، فإنه يمكن في القطع أيضا بأن يكون الواقع المقطوع حكما شأنيًا و المنع حكما فعليًا، و إن اريد أن الظن بعد ورود المنع ينقلب إلى القطع بالصدد فليس كذلك؛ فإننا مع ورود مثل هذه النواهي الأكيدة عن العمل بالقياس يحصل لنا الظن بالحكم الشرعي من طريق القياس.

و بعباره اخرى إنما نتكلم من حيث ما في نفس الأمر لا من حيث التنجيز و حكم العقل بوجود الامتثال، فالمقصود ملاحظه وجود التناقض في ما في نفس الأمر و عدمه و إن لم يكن امتثال أمره واجبا، و من هذا الحيث كما يكون التناقض في القطع كذلك يكون في الظن؛ إذ تقول في القطع: إنَّ العبد يقطع بكون هذا الشيء مبغوضا للمولى و أنَّ نفس المولى متنفر منه غاية التنفر و هذا مع قول المولى له: لا تعمل بهذا القطع مضادًا و مناقضًا؛ إذ معنى هذا النهي أنه لا تنفر لي من هذا الشيء، فيلزم الجمع بين التنفر و اللاتنفر، و بعباره اخرى معنى الواقع المقطوع أنك لست بمأذون في الفعل، و معنى النهي أنك مأذون فيه.

و نقول نحن في الظن: إنَّ العبد إذا قطع بكون هذا خمرا و ظنَّ كون الخمر حراما فحيث إنَّ النتيجة تابعة لأخس المقدمتين فيظن أنَّ هذا الشيء حرام و المولى متنفر

منه غايه التنفّر، فقول المولى: لا تعمل بهذا الظن يوجب القطع بعدم تنفّره من هذا، وهذا ظنّ بالتضاد والتناقض كما أنّ الأوّل كان قطعاً بهما و مجرد ذلك فرق لا ينفع، فمن حيث الإشكال لا تفاوت بين القطع و الظن.

إن قيل: إنّ القاطع- حيث إنّ القطع طريق- لا ينظر إلّا إلى نفس الواقع و لا يرى ورائه فى هذه النظرة شيئاً.

فالجواب أوّلاً بمنع عدم إمكان الالتفات إلى نفس القطع، بل يمكن أن يعلم القاطع بكونه قاطعاً، و ثانياً لا فرق من هذه الجهة بين القطع و الظن؛ فإنّ الظن أيضاً طريق، ففى هذه النظرة لا ينظر إلى ما وراء الواقع.

إن قيل: إنّ الظنّ حيث يكون فيه ستره و حجاب فالحكم المجعول فيه ظاهرى، و أمّا القطع فحيث إنّّه تمام الانكشاف و كشف تامّ فليس الحكم المجعول عليه ظاهرياً.

قيل: لا نزاع لنا فى الاسم، فإن كان فى الظنّ ممكناً ففى القطع أيضاً ممكن و لا نسّميه باسم الظاهرى بل باسم آخر، و إن لم يمكن فى القطع لا يمكن فى الظنّ أيضاً.

و بالجمله المدعى عدم الفرق إشكالا و جواباً بين القطع و الظنّ من حيث القطعيّ و الظنيّ بمعنى أنّه ليس مجرد حيث الظنيّ موجبا لعدم جريان الإشكال أو اندفاعه، و مجرد حيث كون القطع قطعاً موجبا لخلافه، فهذا من حيث الإشكال.

و أمّا من حيث الجواب فكلّ جواب يدّعيه المجيب فى الظنّ ندّعيه فى القطع؛ فإنّ المجيب لا يخلو من حالين، إمّا يبنى فى الجمع و التوفيق بين الحكم الواقعى و الظاهرى بالقول بثبوت المراتب للأحكام بمعنى أنّه يقول: إذا تبين لنا الظاهرى نحمل الواقعى المظنون على الحكم الشأنى و إن كان ظاهره الفعليّ و الوصول إلى مرتبه البعث و الزجر، و الظاهرى على الحكم الفعلى.

فقول: لا- فرق فى ذلك بين القطع و الظن، فإذا وصل إليك المنع عن العمل بالقطع فاحمل الحكم الذى قطعت به من حرمه الشرب على الشأنى، و هذا النهى على الفعلى.

فإن قلت: إنَّ القاطع قاطع بالحكم على وجه الفعلية و ليس قابلا للحمل على الشائيه.

قلت: إننا نفرض مثل ذلك في الظن أيضا بأن يكون ظانا بأصل حكم لا تشرب و قاطعا بأنه على تقدير تحققه فعلى، فالأمر دائر بين أن لا يكون حكم أصلا على وهم، و أن يكون و كان فعليا و وجوده شائيا مقطوع العدم، ففي هذا الفرض أيضا لا يمكن الجمع بين الواقع المظنون و بين المنع.

و بالجمله فهذا فرق راجع إلى حيث المتعلق؛ فإنه مختلف بحسب المقامات لا أنه راجع إلى حيث الظن و القطع.

فالمتعلق سواء كان مقطوعا أم مظنونا على قسمين؛ إما قابل للحمل على الشائيه و هذا في صورته قطع أو ظن بوجود لا تشرب واقعا، و ظاهره و إن كان كونه فعليا لكن يحتمل كونه شائيا، ففي هذه الصورة إذا ورد المنع سواء عن العمل بالقطع أم عن العمل بالظن يتعين حمل لا تشرب المقطوع أو المظنون على خلاف ظاهره من الشائيه و حمل هذا المنع على الفعلية للجمع.

و إما ليس قابلا إلا للحمل على الفعلية و هذا في صورته قطع أو ظن بوجود لا تشرب و قطع بأنه حكم فعلى، فلا يمكن الجمع بين هذا الحكم المقطوع أو المظنون و بين المنع؛ لعدم إمكان جعل الحكمين في موضوع واحد في مرتبه واحده.

و إمامنا يبنى (1) على أنه ليس للأحكام إلا مرتبه واحده مثل الإراده الفاعليه؛ فإنها إما موجوده فعلا و إما معدومه، و لكن رتبه الحكم متفاوتة، يعنى أن الحكم الواقعي متعلق بنفس الواقع، و الظاهري متعلق بالشك في الحكم الواقعي أو الظن به و الشك و الظن متأخران رتبه عن نفس الحكم.

فكذلك نقول في القطع أيضا؛ فإن العلم بالحكم الواقعي أيضا متأخر عنه، فالحكم الواقعي متعلق بنفس المتعلق مع قطع النظر عن العلم، فالعلم بنفس هذا

ص: ٣٤٣

المتعلّق أو بحكمه ليس إلّا كاشفا صرفا و طريقا محضا بالنسبه إلى هذا الحكم، لكنّه بالنسبه إلى الحكم الآخر أعنى النهى مأخوذ على وجه الموضوعيّة، مثلا- تعلق الحرمة الواقعيّة بنفس شرب الخمر الواقعي، فالعلم بأنّ هذا خمر و كذا العلم بأنّ الخمر حرام لا مدخلية لهما في موضوع هذه الحرمة، و لكنّه دخيل في موضوع حكم الرخصة المستفاده من قوله: لا تعمل بالعلم الذى حصّلته من الجفر، فليس نفس الشرب بواقعيته متعلّقا للرخصة كما أنّه كذلك متعلّق للحرمة، بل باعتبار كونه مقطوع الخمرية أو الحرمة بالقطع الحاصل من الجفر.

فعلم أنّ حيث الكاشفيّة التامّة و عدم السترة و الكاشفيّة الناقصة و وجود السترة لا يجديان فرقا أصلا لا إشكالا و لا جوابا.

نعم بين القطع و الظنّ فرق من جهه اخرى و هى مرحلة الامتثال، و بيانه: أنّ العبد إذا علم بأنّ الشىء الفلانى محبوب للمولى بحيث لا يرضى بتركه يتحقق بسبب هذا العلم موضوع الإطاعة و موضوع العصيان فى حقّ هذا العالم، و لا إشكال فى أنّ إطاعه المولى المنعم حسن ذاتا بحيث لا يمكن أن ينفكّ منه الحسن إلّا بانقلاب موضوعها، و كذلك عصيان هذا المولى قبيح ذاتا بحيث لا يمكن انفكاك القبح منه؛ فإنّ بعض العناوين علّه تامّه للقبح، فما دام باقيا فالقبح لازمه ذاتا، بل الأسماء الأخر لا بدّ من انتهائها إلى هذا ليصير قبيحا، و ذلك مثل الظلم، كما أنّ بعض العناوين علّه تامّه للحسن ما دام باقيا، و سائر الأشياء إن انتهت إليه صارت حسنا، و ذلك مثل الإحسان، و بعض العناوين يكون الحسن و القبح فيها بالوجوه و الاعتبار، يعنى نحتاج فى اتّصافها بالحسن من انتهائها إلى العنوان الأوّلى مثل الإحسان، و بالقبح إلى عنوان أوّلى آخر مثل الظلم و ذلك كضرب اليتيم؛ فإنّه إن اندرج تحت الظلم كان قبيحا و إن دخل فى الإحسان كان حسنا.

فنقول: مخالفة المولى المنعم و عصيانه ظلم عليه، بل من أبده أفراد الظلم و أعظمها، فيكون قبحه أبده من قبح سائر الأفراد و أعظم، فلو رخص المولى هذا العبد العالم بترك ما هو عالم بمحبوبيّته له بواسطه منعه عن العمل بعلمه يلزم الإذن فى

فعل ما هو من أقبح القبائح و أشدّ أفراد الظلم، و الترخيص فى القبيح قبيح، و ليس حسن الإطاعه لأجل ترتّب الثواب عليها و لا قبح المخالفه لأجل إيجابها العقاب و الوقوع فى العذاب، بل هما لازمان لهما و لو فرض عدم ترتّب الثواب على الإطاعه و لا العقاب على المخالفه و إن كان بتصريح من المولى؛ فإنّ الحسن و القبح غير معلّين بشىء، فإنّه ينقل الكلام فى العله فلا بدّ أن يكونا فيها أيضا لعله و هكذا إلى غير النهايه فيلزم التسلسل، فلا بدّ من انتهاء السلسله إلى ما يكون الحسن و القبح فيه ذاتا لا لأجل جهه، و لذا نرى أنّ الدهرى الغير القائل بترتّب الثواب على الإحسان و العقاب على الظلم يحكم بديهه بحسن الأوّل و قبح الثانى.

و هذا بخلاف الظن فإنّه حيث يكون الواقع معه غير منكشف تمام الانكشاف بل مع ستره و حجاب فلا يوجب الظن بأنّ هذا حرام و مبغوض تحقّق عنوان التمردّ و العصيان على فعله بالنسبه إلى الظان حتى يكون قبيحا مطلقا، بل القبح منحصر فيه من جهه العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فى الواقع و بظنّ كون هذا التكليف فى ضمن المظنون فيجب ارتكابه عقلا- دفعا للضرر المظنون، فإذا ورد الترخيص من الشرع ارتفع القبح لوجود المؤمن، فقبحه تعليقى معلق على عدم ورود الترخيص بخلاف قبح التمردّ فى العلم، فإنّه حكم مطلق بتّى لا يرتفع بترخيص الشرع.

هذا فى العلم، و أمّا الظن فلا- يلزم فيه ذلك، بيانه أنّ موضوع القبح و ما هو عله تامّه له ليس هو مجرد المخالفه الواقعيه للطلب الواقعي، و لهذا لو لم يسمع العبد صوت المولى عند صدور الأمر لا يلام على الترك، بل الموضوع هو العصيان، و العلم و الالتفات محقّق لموضوعه، فتحقّقه فرع تحقّق العلم.

و أمّا العلم الإجمالى لو قلنا بكونه كالتفصيلى فى صيرورته موجبا لتنجّز التكليف و وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف ففيه و إن جاز للشارع الترخيص فى ارتكاب بعض الأطراف و لا- يلزم منه الترخيص فى القبيح، إلاّ- أنّ وجوب الاجتناب من أحد الأطراف ليس من جهه العصيان بتركه حتى يكون تركه قبيحا بحكم بتّى، و إنّما هو لأجل وجوب الموافقه القطعيه بحكم العقل من باب توقّف دفع

الضرر المحتمل أو الموهوم أو المظنون عليها، فارتكاب بعض الأطراف ليس بعصيان و إنما هو مخالفه لحكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه لوجوب دفع الضرر.

و مخالفه هذا و إن كان قبيحا أيضا إلا أنّ قبحه ليس على وجه البتّ، بل هو معلق على عدم وجود المؤمن إما من الشرع أو العقل في أحد الأطراف، و ترخيص المولى في ارتكاب بعض الأطراف مؤمن عن خوف الوقوع في الضرر من جهه هذا الارتكاب و رافع لموضوع حكم العقل و هو الخوف، فالقبح في مخالفه حكم العقل بوجوب الامتثال القطعي بارتكاب بعض الأطراف حكم تعلقي يرتفع بورود الترخيص من المولى، و القبح في العصيان حكم بتّي لا يرتفع بالترخيص، فلهذا لا يجوز الترخيص في مخالفه العلم التفصيلي و يجوز في مخالفه الإجمالي بالنسبه إلى بعض الاطراف.

و حينئذ فنقول: الظنون التي ورد النهي عن اتّباعها لا- يخلو من حالين: إما تكون لازم الاتّباع بحكم العقل كما في الظنّ في حال الانسداد على تقدير تماميه المقدمات، و إما تكون غير لازم الاتّباع بحكم العقل كما في الظن عند الانفتاح، فإن كان من قبيل الثاني فلا إشكال في جواز الترخيص في مخالفته، و إن كان من قبيل الأوّل فيجوز أيضا؛ فإنّ قبح مخالفته معلق على عدم ورود الترخيص؛ فإنّ لزوم متابعه المظنونات في حال الانسداد إنّما هو لأجل العلم الإجمالي بورود تكاليف من الشرع و كونها مشتبهه بين امور بعضها مظنونات و بعضها مشكوكات و بعضها موهومات مع عدم تمكّن الاحتياط بموافقه الجميع أو عسره، فإنّ هذا موجب للأخذ بالمظنونات و طرح الباقي، فالأخذ بالظن و قبح مخالفته يكون لأجل التحفظ عن الوقوع في ضرر مخالفه التكليف المعلوم إجمالا، و الترخيص في ترك العمل بالظنون في تلك الحال مؤمن و موجب للاستراحه عن الوقوع في هذا الضرر، فلا تكون المخالفه قبيحه، فلا يكون الترخيص ترخيصا في القبيح.

و أمّا المقام الثالث و هو عدم جواز الأمر المولوى بموافقه القطع و النهي المولوى عن مخالفته و إن كان الأوّل حسنا و واجدا للحسن الملزم و الثاني قبيحا

بقبح ملزم و يجب على المولى الأمر و النهى المولويين فى مثل هذين من باب اللطف، إلا أنه فى هذين لا يمكنه ذلك.

فقد يقال فى وجه عدم الجواز بأنه مستلزم للتسلسل، بيانه أن الأمر بإطاعه الأمر المعلوم محقق لموضوع الإطاعه بالنسبه إلى هذا الأمر الثانى، فيكون هنا بعد هذا الأمر إطاعتان، إطاعه حَقَّق موضوعها الأمر الأوّل بذات العمل مع العلم به، و الاخرى حَقَّق موضوعها الأمر الثانى بإطاعه الأمر الأوّل مع العلم به، و تكون هذه أيضا مشتمله على الحسن الملزم، فيلزم الأمر بها أيضا ثالثا، ثم يتحقَّق إطاعه اخرى للأمر الثالث، فيتحقَّق فى حَقِّ المكلّف ثلاث إطاعات لثلاثة أوامر، و إطاعه الأمر الثالث أيضا مشتمله على الحسن الملزم فيلزم الأمر به رابعا، ثم نقل الكلام فى إطاعه الرابع و هكذا إلى غير النهايه، و لو اقتصر على الأمر ببعض الإطاعات دون بعض يلزم الجزاف؛ لكونها أمثالا و الحكم فى الأمثال واحد و لا مرجح لبعضها.

و هذا مخدوش بأنه لا يوجب المحذور من حيث إنشاء الأمر و لا من حيث امتثال المأمور، أما الأوّل فلاّنه لا يحتاج إلى أزيد من إنشاء واحد للأمر بإطاعه الأمر بذات العمل، ثم إطاعه هذا الأمر الثانوى أيضا مشموله لهذا الإنشاء أيضا، غايه الأمر قد حدث موضوعه بنفس هذا الإنشاء، و لا بعد فى شمول الحكم للفرد الذى وجد بنفس الحكم كما فى القضيّه الطبيعيه، مثل ما لو قال: كلّ خبرى صادق؛ فإنّ موضوع هذا الخبر أعنى الإخبار بأنّ كلّ خبرى صادق لا- يتحقَّق إلاّ- بعد تمام الحكم بتمام موضوعه و محموله، لكن مع ذلك يكون هذا الفرد داخلا فى عموم الحكم؛ فإنّ الحكم قد تعلق بطبع الخبر، فهنا أيضا ينشأ الأمر بطبع إطاعه الأمر فيقول: أطع أمرى، ثم هذا بعمومه يشمل إطاعه هذا الأمر التى حدثت بنفسه و يكون أمرا بها أيضا ثم بالإطاعه الحاصله من هذا الأمر ثالثا و هكذا إلى غير النهايه.

و أما من حيث الامتثال فلاّنّ المأمور يمثل جميع هذه الأوامر بعمل واحد و إتيان واحد لنفس العمل، و عند هذا تنقطع سلسله الأوامر المترتبه.

لا يقال: فقل مثل ذلك فى المقام الأوّل؛ حيث أوردت على احتياج القطع بجعل

الحجّيه بلزوم التسلسل؛ فنحن ندفع هذا التسلسل أيضا بأنّ قوله: اعمل بقطعك حكم مجعول في موضوع طبيعه القطع فيشمل القطع الحاصل بهذا الأمر أيضا؛ لأنّه من أفراد طبيعه القطع، ثمّ القطع بوجود الأمر بالمتابعه في هذا القطع أيضا مشمول للأمر المذكور و هكذا إلى غير النهايه.

لأنّنا نقول: نعم لكن لا- ينتهى الأمر إلى غير المحتاج في حال؛ إذ كلّ قطع حصل فالمفروض كونه محتاجا إلى دليل الحجّيه إيّاه، مثلا- القطع بوجوب الصلاه محتاج إلى شمول دليل وجوب العمل بالقطع إيّاه، ثمّ القطع بأنّ كلّ قطع واجب العمل أيضا محتاج إلى شمول دليل وجوب العمل بالقطع إيّاه، فيحصل القطع بأنّ هذا القطع حجّه بواسطه شمول الدليل إيّاه، فهذا القطع أيضا محتاج، فيقطع بكونه حجّه لعموم الدليل، فننقل الكلام في هذا القطع، و بالجمله لا تستقرّ سلسله المحتاجات إلى غير المحتاج في حال.

و أمّا في ما نحن فيه فلا- يلزم محذور عقلي؛ فإنّ مؤونه الأمر إنشاء واحد و هذا الإنشاء يسرى حكمه في الأفراد الطوليه الغير المتناهيه، و مؤونه المأمور ليست إلا عملا واحدا، و على تقدير العصيان يلزم استحقاق عقوبات غير متناهيه، و بعبارة اخرى الخلود، و هذا أيضا ممكن عقلا.

و قد يوجّه عدم الجواز بلزوم اللغويه؛ فإنّ الغرض الباعث على الأمر المولوى ليس إلا دعوه المأمور نحو المأمور به لو لم يكن فيه داع آخر، و المفروض أنّه قد صدر من الأمر أمر بذات العمل صالح لداعويه العبد المطيع للمولى، فالعبد إن كان منقادا فهذا الأمر يصلح لتحريكه و بعثه نحو العمل من دون حاجه إلى أمر آخر، و إن كان متمردا فلا يفرق في حاله بين أمر واحد و أمرين، فكما لا يتحرّك بالأمر الواحد فكذلك بالأمرين و أزيد، فعلى أى حال الأمر الثانى لغو و لا طائل تحته.

و فيه أيضا منع؛ فإنّ العبيد مختلفون، فمنهم من يكفيه أمر واحد للعمل و لا كلام فيهم، و منهم من لا يتأثر بالأمر أصلا لا بالواحد و لا بالمتعدّد و لا كلام فيهم أيضا، و منهم من يتجرى على معصيه أمر واحد و لكن لا يتجرى على معصيه أمرين و لا

تقدم نفسه عليها، ففائدة هذا الأمر تحريك هذا الصنف من العبيد، و يكفي هذا المقدار في الخروج عن اللغوية.

و ربّما يوجّه بوجه ثالث و هو لزوم انتفاء الموضوع بنفس امتثال الأمر، و الأمر بموضوع ينتفى بمجرد امتثال الأمر و يقتضى الأمر خروجه عن عنوانه قبيح، بيان ذلك أنّ عنوان إطاعه الأمر بالصلاة مثلا- إنّما يتحقّق بالإتيان بالأركان المخصوصه بداعى خطاب «صلّ»، و هكذا إطاعه كلّ أمر يتحقّق بالإتيان بالمأمور به بدعوه هذا الامر و تحريكه، فإذا فرضنا كون الأمر بإطاعه «صلّ» مولويًا فهذا الأمر أيضا يقتضى تحرّك الفاعل نحو الصلاة بدعوه هذا الأمر، و الإتيان بالصلاة بدعوه هذا الأمر ليس إطاعه لأمر «صلّ» و المفروض أنّ الأمر تعلق باطاعته، فموضوع أمر أطع الأمر بالصلاة و هى إطاعه خطاب «صلّ» متقومه بكون داعى المصلّى هذا الخطاب، و مقتضى خطاب «أطع» كونه بداعى هذا الخطاب و هذا معنى كون الأمر مقتضيا لخروج موضوع الإطاعه عن كونه إطاعه.

و لا- يختصّ ذلك بالتعبديات، بل يجرى فى التوصليات أيضا؛ فإنّها و إن كان الإتيان بمتعلقاتها بدون داعى أمرها مجزيا إلا أنّ المقصود من تلك الأوامر أيضا هو الداعويّه نحو الفعل و تحريك المأمور لو لم يتحرّك بداعى آخر، فعنوان اطاعتها إنّما يصدق لو كان العمل بداعى أمرها لا- بداعى آخر، و مرجع هذا الوجه إلى عدم إمكان داعويّه هذا الأمر اعنى: أطع أمر صلّ مثلا إلى متعلّقه؛ إذ بدعوته يخرج متعلّقه عن كونه متعلّقه، و بهذا الاعتبار يصير الأمر لغوا و إن سلم عدم لغويّته من جهة الفاعل كما هو الوجه الثانى.

و الجواب بإمكان تعدّد الداعى فى الطول بأن يكون خطاب «صلّ» مثلا داعيا إلى نفس الصلاة، و يكون خطاب «أطع» داعيا إلى الصلاة بداعى أمرها، و كذلك يكون خطاب «أطع» ثانيا داعيا إلى الإتيان بالصلاة بداعى أمرها بدعوه أمر «أطع» أوّلا، و هكذا.

و بعبارة أخرى: هذا الأمر يصير داعيا إلى الإطاعه، و الأمر الأوّل يصير داعيا

إلى نفس الفعل، فيكون الأمر الثانى داعيا إلى الداعى نظير أمر الشارع بإطاعه الوالدين، فالفعل بدعوه أمرهما يكون بدعوه أمر الشارع بحيث لو لا أمر الشارع لم يكن أمرهما داعيا.

فهذه ثلاثة أوجه لعدم إمكان الأمر مولويًا بمتابعه القطع و النهى مولويًا عن مخالفته، وقد عرفت الجواب عن جميعها.

و قصارى ما يمكن أن يقال فى تقريب عدم الإمكان: إنَّ الأمر المولى حاله حال الإراده الفاعليه و من سنخها بحيث يصح نسبه الإيجاد إلى نفس الأمر بنوع من العنايه و الاعتبار؛ فإنَّه بإرادته المولى الأمرية محرّك عضلات عبده التى هى العضلات التنزيليه لنفسه نحو الفعل، فالأمر هو المرید و هو الموجود ببدنه التنزيلي و الفاعل يريد و يوجد ببدنه التحقيقى، فكما أنَّ إرادته الفاعل علّه تامّه و سبب مستقلّ للمتعلّق و المراد بحيث لا يشركه فى التأثير شريك فكذا إرادته الأمر أيضا لا أقلّ من أنّه لا بدّ و أن يكون قابلا و صالحا لأن يكون سببا مستقلا لتحريك نفس العبد بحيث لم ينضمّ إليها فى هذا التحريك و الدعوه ضميمه و إن كان فعلا- مؤثرا مع الضميمه و داعيا مع الشركه، كما هو الحال فى الأوامر المتعدّده بشيء واحد للتأكيد إذا فرض عدم تأثر نفس الأمور إلّا من المجموع بوصف الاجتماع؛ فإنّ كلّ واحد منها يصلح للدعوه بالاستقلال و بدون الضميمه كما لو كان منفردا و العبد ذليل النفس منقادا، كما لو كان فعلا غير مؤثّر أصلا و لو مع الشركه كما لو كان العبد طاغيا متمردا.

و بعباره اخرى الإراده الأمرية بشيء لا بدّ و أن يكون الأمر بإرادته إياها موجدا بالعنايه لهذا الشيء لو كان الفاعل قابلا، فمقدّمه الإيجاد بالعنايه من ناحيه المولى تامّه، و هذا المعنى فى الإطاعه غير ممكن؛ لأنّ الإراده فيها إمّا غير مؤثّره أصلا و إمّا مؤثّره مع الضميمه، فلا يصلح أن يكون إرادتها مولويًا إيجادا بالعنايه مستقلا أبدا، و وجه ذلك أنّ الأمر بالإطاعه لا بدّ و أن يكون مسبوقا بالأمر بنفس الفعل، ضروره أنّ قبله لا- يكون فى البين عنوان الإطاعه حتّى يجعل متعلّقا للأمر، بل تحقّقه فرع وجود الأمر بذات العمل و اطلاع العبد عليه و التفاته إليه.

و حينئذ لا يخلو العبد من ثلاثه أحوال: إما يكون بحيث يتأثر بنفس الأمر الأول و يتحرّك نحو العمل بداعويّته، أو يكون بحيث لا يتأثر نفسه من أمر المولى أصلاً، أو يكون بحيث يتحمّل معصيه أمر واحد و يتحمّل لعقاب مخالفه أمر واحد و لكن لا يحضر نفسه لتحمل عقابين لمخالفه أمرين، فالأمر الواحد لا يحركه و لكنّه بضميمه أمر آخر يصير محرّكا له على نحو الشركه، و لا رابع لهذه الثلاثه.

فعلى الأولين يلزم عدم تأثير الأمر بعنوان الإطاعه رأساً و كون تمام التأثير الأول المتعلّق بذات العمل على أولهما و عدم التأثير له أيضاً على ثانيهما، و على الثالث لا يكون الأمر الثاني إلا جزء العله.

فعلم أنّ الإيجاد التام لا يتصوّر استناده إلى الإراده المتعلّقه بعنوان الإطاعه، و لا يعقل أن يكون المرید لها موجداً تاماً بالعنايه في حال إرادته إياها، و قد قلنا إنّ الإراده الآمریه لا بدّ و أن يكون مریدها موجداً بالعنايه و الإيجاد بالعنايه مستندا إلى نفسها بالاستقلال لا مع الضميمه، كما أنّ الإراده الفاعليّه يكون مریدها موجداً بالحقيقه و الإيجاد مستندا إلى إرادته بالاستقلال لا بالشركه، فالأمر المذكور يكون نصف الأمر لا تمام الأمر؛ لأنّ الإيجاد بالعنايه لا يتأتّى منه.

و بالجملة، فلا بدّ أن يكون الأمر بالإطاعه و الردع عن المخالفه ارشاديين، و أمّا أمر الشارع بإطاعه الوالدين فهو صالح للداعويّه التامه، فإنّ أمر الوالدين لو لا أمر الشارع في البين لم يكن له تأثير أصلاً، و إنّما داعويّته بواسطه أمر الشارع، فالداعى الحقيقى إلى الفعل هو أمر الشارع، و هذا بخلاف ما إذا كان الأمران صادرين من مولى واحد.

الأمر الثانى: البحث فى التجزى

الأمر الثانى: قد ظهر ممّا تقدّم أنّ القطع حجّه فى نفسه، فلو علم بأنّ المائع خمر و أنّ الخمر حرام و شربه، فصادف كونه خمراً فى الواقع، فلا إشكال فى استحقاقه العقاب؛ لأنّه شرب الخمر عن حجّه، و إنّما الكلام فى ما لو شرب المائع الذى علم

خمريته مع العلم بحرمة الخمر و لم يكن في الواقع خمرًا، وهذا هو المسمّى عندهم بالتجرّي و قد وقع محلاً للتشاجر و النقض و الإبرام بين الأعلام.

و ما يمكن أن يكون محلاً للكلام في المقام ثلاث مقامات:

الأول: أنّ المتجرّي أعنى الفاعل لما اعتقده حراماً و لم يكن حراماً في الواقع هل يستحقّ العقوبه و يحسن عقابه من المولى الحكيم أولاً؟ و البحث من هذه الجهه يناسب علم الكلام؛ إذ مرجعه إلى أنّ الأمر الحكيم لو عاقب المتجرّي فهذا العقاب منه قبيح أولاً؟ فالبحث إنّما هو عن فعل الأمر.

الثاني: أن يكون البحث عن فعل المتجرّي و حسنه و قبحه عقلاً، فيقال:

ارتكاب الفعل الذى قطع بحرمة مع عدم حرمة واقعا قبيح عقلاً أولاً؟ فيكون البحث على هذا اصولياً، لوقوع نتيجته في طريق استنباط الحكم الفرعى؛ إذ يستكشف من حكم العقل بالقبح حكم الشرع بالحرمة، و من عدم القبح العقلى عدم الحرمة الشرعيه بقاعده الملازمه العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع.

الثالث: أن يكون البحث في فعل المتجرّي من حيث الحرمة الشرعيه و عدمها، فيكون البحث فقهيّاً، و يظهر من بعض كلمات شيخنا المرتضى أنّ النزاع في الحرمة الشرعيه، و من بعضها الآخر أنّه في القبح العقلى.

و كيف كان فنحن نحزّر الكلام مع تحقيق ما هو الحقّ في كلّ مقام بعون الملك العلام فنقول: البحث عن كون فعل المتجرّي حراماً شرعاً الذى هو المقام الثالث، فالعناوين المجتمعه في هذا الفعل أعّم من الأوليه و الثانويه التى يدعى تعلق الحرمة بأحدها امور:

الأول: شرب الماء، الثانى: شرب المائع، و الثالث: شرب مقطوع الخمرية، الرابع: التجرّي بالمعنى المصطلح و هو الإقدام على فعل ما قطع حرمة مع عدم إصابه قطعه الواقع، الخامس: ارتكاب مقطوع الحرمة، و هذه العناوين بين ما ليس بحرام قطعاً، و ما لا يمكن أن يقع متعلقاً للتحريم لخروجه عن الاختيار، و ما لا يمكن تعلق النهى به مولويّاً مع كونه اختيارياً.

فالأوّل هو الأوّلان، والثاني هو الرابع، فإنّ التجزّي الاصطلاحي مأخوذ فيه عدم إصابه القطع للواقع و هو خارج عن اختيار المكلف و قصده؛ فإنّ المتجرّي قاطع بخلاف هذا العنوان أعنى ارتكاب ما قطع خمريته و لم يكن واقعا خمرا و لا يحتمل ذلك، فكيف يكون قاصدا له.

و أمّا الثالث فهو الاثنان الآخرا؛ فإنّ ارتكاب مقطوع الحرمة أو شرب مقطوع الخمريّة أو الحرمة- بحيث كان القطع جزء الموضوع- مقدور و يصح توجه القصد إليه بأن كان القاطع ملتفتا إلى قطعه و ناظرا إليه استقلالا و موضوعا ثمّ انقدح في نفسه القصد إلى الفعل بعنوان أنّه شرب مقطوع الخمريّة لا بعنوان أنّه شرب الخمر، لكن لا يمكن النهي المولوي عنه؛ لما مرّ في الأمر الأوّل من عدم إمكان تعلق النهي المولوي بعنوان المخالفه و الأمر المولوي بعنوان الإطاعه؛ فإنّ القاطع يكون المانع خمرا يتحقّق في حقّه عنوان المخالفه، فالنهي عن ارتكاب مقطوع الحرمة راجع إلى النهي عن مخالفه خطاب لا تشرب الخمر، و قد عرفت أنّ الردع المولوي لا يمكن تعلقه بهذا المعنى.

و بعبارة اخرى: من يقطع بحرمة الخمر و خمريّة المائع يكون قاطعا بوجود خطاب لا- تشرب بالنسبه إليه و مع التفاته إلى هذا النهي، فالنهي الثاني عن ارتكاب مقطوع الخمريّة في حقّه لا- يمكن أن يفيد في حقّه فائده الأمر المولوي ببيان تقدّم في الأمر بالإطاعه. نعم يمكن ذلك لو لم يكن نفس الخمر بواقعه حراما، و هذا خلاف الفرض؛ لعدم تحقّق التجزّي معه، هذا.

و ربّما يتوهم عدم تصوّر فعل اختياري في حقّ المتجرّي بالمرّه و ينفي الحرمة الشرعيّة عن فعله من هذه الجهة ببيان أنّ من شرب الماء باعتقاد أنّه خمر فعنوان شرب الماء و إن صدر منه لكن ما قصده، و عنوان شرب الخمر و إن قصده لكن ما صدر منه، و أمّا عنوان شرب المائع الذي هو الجامع بين ما صدر و ما قصد فهو أيضا ما قصد؛ لأنّ الفرض تعلق القصد بخصوص فرد من هذا الجامع و هو شرب الخمر، و القصد إلى خصوص الخاص ليس قاصدا للعام.

نعم لو كان القصد حقيقه متعلّقا بالعام و عمد إلى الخاص بتبعه، أو كان له غرضان أحدهما بالجامع و الآخر بالخصوصيه فقصد الخاص بالداعيين كان فى الصورتين قاصدا للعام و إن فرض وجود العام فى خاص آخر غير هذا الخاص، و الحاصل أنه لا إشكال فى صورته تعلّق القصد الأصيل بالعام و التبعى بالخاص، و فى صورته وجود القصدين الأصليين أحدهما بالعام و الآخر بالخاص من باب تعدّد المطلوب.

و أمّا لو تعلّق القصد الأصيل الواحد بخصوص الخاص فالعام لا يصير مقصودا بمجرد ذلك، و من هنا تبين أنّ عنوان ارتكاب مقطوع الخمرية أيضا غير مقصود؛ إذ القصد تعلّق بما يقطع أنه خمر واقعى، فمجرد هذا العنوان الطارى الآلى أعنى ارتكاب مقطوع الخمرية أعمّ من أن يكون مصادفا أو لا غير مقصود؛ فإنّ القاطع لا يحتمل عدم المصادفه، بل يعلم خلافها و يشاهد الواقع بلا ستره و حجاب فيقصد مقطوع الخمرية بما هو عنوان واقعى استقلالى، و بعباره اخرى يقصد خصوص مقطوع الخمرية بالقطع المصادف، فالجامع بين هذا و بين مقطوع الخمرية الذى ليس خمر واقعا و هو مطلق مقطوع الخمرية الذى هو عنوان آلى غير مقصود بالقصد إلى خصوص القسم الأول، هذا بيان ما توهمه المتوهم فى المقام.

و هو ممنوع بأنّ العنوان الاختيارى الذى هو المطلوب فى باب التكاليف على قسمين، الأول: أن يكون نفس العنوان داعيا للفاعل مثل من يشرب الخمر بداعى شرب الخمر، و الثانى: أنه و إن لم يصير داعيا للفاعل و لم يقصد الفعل بهذا العنوان بل بعنوان آخر، لكن كان الفاعل ملتفتا إلى هذا العنوان لفعله و لم يكن رادعا له عن الفعل مع كونه قابلا لذلك.

و بعباره اخرى كان المكلف قادرا على الإيجاد و الترك من حيث هذا العنوان الملتفت إليه، كمن يشرب الخمر مع الالتفات بأنّه خمر بداعى شرب المائع البارد و رفع العطش، و الوجدان حاكم بأنّه كما يصحّ كون القسم الأول موردا للتكليف و المؤاخذه، كذلك يصحّ التكليف و المؤاخذه فى القسم الثانى أيضا، فيصحّ فى المثال

الثاني مؤاخذته على شرب الخمر كما يصحّ في المثال الأوّل.

و الحاصل أنّ الفعل إذا كان مجمعا لعناوين متعدّده و كان جميع تلك العناوين ملتفتا إليها، و لكن كان الداعى إليه أحد تلك العناوين أو عنوانا اعتقاديا غير موجود فيه واقعا فى جميع تلك العناوين مقدوره و اختيارية، سواء كانت عرضية كما لو ضرب شخصا عالما هاشميا لكونه ابن عمرو مثلا مع الالتفات إلى علمه و هاشميته، فيصحّ ذمه على ضرب العالم و الهاشمى و إن لم يكن بهذا العنوان داعيا له، أو كانت حلوليه كما لو حرّك اليد بقصد الضرب فقتله فيصحّ ذمه على مطلق حركة اليد الذى هو الجامع بين الضرب و القتل و إن لم يكن بعنوانها مقصوده، بل بعنوان أنّها ضرب.

فكذا فى ما نحن فيه أيضا؛ فإنّ من يشرب المائع باعتقاد أنّه خمر و ليس بخمر يلتفت إلى حيث ما يعينه و إن كان الداعى إليه خصوص الخمرية، فلو كان مطلق شرب المائع ممنوعا صحّ مؤاخذته و القول له: لم شربت المائع مع العلم بحرمة، فالمعيار فى صحّهُ المؤاخذة و التكليف كون العنوان ملتفتا إليه و إن كان الداعى شيئا آخر؛ إذ بمجرد الالتفات يصير قادرا على الفعل و الترك لأجل هذا العنوان، و لا- يطلب لصحّهُ التكليف إلاّ- الاختيارية بمعنى القدره على طرفى الفعل و الترك، فيصحّ النهى بمجرد صلاحية العنوان لأن يصير بسبب النهى رادعا للفاعل عن الفعل، و يصح العقاب على الفعل و إن لم يكن مأتيا بداعى هذا العنوان؛ لعدم ارتداعه مع الالتفات إلى العنوان المحرّم.

هذا مع أنّ المتوهم سلّم الاختيارية لمجرد الإرادة التبعية للخاص و الأصلية للعام كالمثال الذى ذكرنا من كون الداعى شرب المائع البارد و شرب الخمر لكونه كذلك مع الالتفات إلى خمريته، و هذا عكس ما نحن فيه؛ فإنّ الداعى هنا شرب الخمر و شرب المائع ملتفت إليه و مراد بالتبع، فإن كان المعبر هو خصوص العنوان الداعى و لم تكن الإرادة التبعية كافيّة فى الاختيارية لزم عدم الكفاية فى عكس ما نحن فيه أيضا كمثلنا، و إن كانت كافيّة لزم الاكتفاء بها فى المقامين، فالفرق لا وجه له.

و بالجمله فتقريب المدعى من عدم الحرمة الشرعيه للفعل المتجرى به بما ذكره المتوهم من عدم فعل الاختيارى هنا فى البين غير سديد، فالحق فى تقريبه هو ما ذكرنا من أن العناوين المجتمعه فى هذا الفعل إنما يكون بين ما لا نزاع فى عدم حرمة و ما لا يمكن حرمة لعدم قدره عليه و خروجه عن الاختيار و ما لا يمكن حرمة لأجل عدم إمكان تعلق النهى المولوى به مع كونه مقدورا و اختياريا و هو عنوان ارتكاب مقطوع الحرمة مع قطع النظر عن المصادفه و عدمها.

و أمّا إن كان النزاع فى التجزى فى القبح العقلى فربما يقال (1) بأن الفعل المتجرى به أعنى شرب المائع مثلا و إن لم يكن بعنوانه الذاتى الواقعى و هو شرب الماء مثلا قبيحا، إلا أنه بعنوانه الطارى الثانوى و هو شرب المقطوع الخمرىه قبيح عقلا، و يكون هذا من الوجوه و الاعتبارات التى يختلف بها الحسن و القبح؛ فإن العناوين الحسنه و القبيحه على ثلاثه أقسام بحسب الحسن و القبح:

أحدها: أن يكون علّه تامه لأحدهما و هى العناوين الأوليه مثل الإحسان و الظلم.

و الثانى: ما يكون لو خلّى و طبعه حسنا أو قبيحا و لا ينافى الاتصاف بالضدّ لعارض مثل الكذب؛ فإنه بحسب ذاته قبيح يعنى فيه اقتضاء القبح، و لو كان منجيا للنبي -مثلا- صار حسنا.

و الثالث: ما لا يكون فيه اقتضاء شىء منهما كمطلق حركه اليد مثلا؛ فإنه لا بدّ فى اتصافه من عروض عنوان ضرب اليتيم للإساءه أو عنوان ضرب اليتيم للتأديب مثلا عليه.

و انقسام الأشياء إلى هذه الثلاثه أمر وجدانى من الواضحات و ليس قابلا للنزاع، و ما وقع بينهم من النزاع فى أن حسن الأشياء و قبحها ذاتى أو يكون بالوجوه و الاعتبار لا بدّ من التسالم بين مترافعيه بأن مراد الأول أن ضرب اليتيم للإساءه مثلا يكون ظلما فيكون قبيحا ذاتيا، بعبارة اخرى كلّ شىء اتّصف بأحدهما

ص: ٣٧٦

لا بدّ من انطباق أحد العناوين الذاتيه الأوّليه للحسن أو للقبح عليه، فيكون الاتّصاف ذاتياً؛ فإنّ ما بالعرض لا بدّ من انتهائه إلى ما بالذات و إلاّ لتسلسل و لا ينقطع السؤال بلم أبداً.

مثلاً- يقال: لم صار ضرب اليتيم للإساءه قبيحا؟ فيقال: لأنّه ظلم، ثمّ يقال لم صار الظلم قبيحا؟ فيقال لأنّه إيذاء، ثمّ يقال: لم صار الإيذاء قبيحا و هكذا، يتسلسل، فلا- بدّ من انطباق عنوان عليه كان أحدهما ذاتيا له حتّى ينقطع السؤال؛ فإنّ الذاتى لا يعلل، و القائل الثانى ينظر إلى العنوان الذاتى لنفس الفعل مثل ضرب اليتيم؛ فإنّه بعد انطباق الظلم عليه يسرى قبحه إليه و يصير قبيحا بالعرض.

و بالجمله فالمتجرى به أعنى شرب المائع مثلا يكون قبحه بالوجه و الاعتبار و لا كلام مع هذا القائل من هذه الجبهه، إنّما الكلام معه فى أنّ عنوان شرب المقطوع الخمرية الذى هو عنوان و وجه عارض على شرب المائع يكون قبيحا بالذات، أو لانطباق عنوان آخر عليه؟ يظهر من مواضع من كلامه أنّ قبحه يكون لأجل انطباق عنوان هتك المولى المنعم و الاستخفاف بأمره و نهيه و الجراه عليه.

فنقول: لا- إشكال فى كون هذه العناوين قبيحه بالذات، و فى الحقيقة يكون من شعب الظلم، إنّما الكلام فى انطباقها على مورد التجزى دائما، و لا- إشكال أنّا نتصوّر فى المعصيه الحقيقيه انفكاكها عن هذه العناوين؛ فإنّه يمكن أن يكون العبد مع كمال الاعتناء بالمولى و عظم أمره عنده مرتكبا لمعصيته مع كمال التضرع فى هذا الحال راجيا لعفوه لغبه شقوته عليه، لا لعدم اعتنائه بمولاه و أوامره، كما هو الحال فى فساق المسلمين.

و يدلّ على إمكان ذلك قوله عليه السلام فى دعاء أبى حمزه: «إلهى لم أعصك حين عصيتك و أنا بربوبيتتك جاحد، و لا بأمرك مستخفّ، و لا- لعقوبتك متعرّض، و لا- لوعيدك متهاون، و لكن خطيئه عرضت و سوّلت لى نفسى و غلبنى هواى و أعاننى عليها شقوتى و غرّنى سترك المرخى على».

و بالجمله، فإذا فرضنا المعصيه الحقيقيه خاليه من جميع تلك العناوين فالتجرى

ليس بأعظم منها قطعاً، فيمكن خلوه أيضاً منها و لو نادراً، وهذه يكفي في عدم كونه قبيحاً، يعنى أنّ الفعل الخارجى المتجرى به من حيث هو لا يكون قبيحاً عقلياً، و ما يكون موضوعاً لذلك هو شىء آخر أعنى عنوان الاستخفاف، نعم يكون غالب الانطباق على الفعل المتجرى به، كما يمكن انطباقه على غيره أيضاً كالمباحات، كما لو جعل أحد مباحاً شرعياً محرماً على نفسه من باب الاستخفاف بإباحه المولى، و بالجمله نحن نتكلم من حيث التجزى، و حيث الاستخفاف أمر آخر وراء التجزى.

فإن قلت: فعلى هذا يلزم عدم قبح المعصيه فى الحقيقه أيضاً، لإمكان انفكاك هذه العناوين عنه.

قلت: نعم قد ينفك هذه عنها، لكن عنوان الظلم ينطبق عليها دائماً و هذا مفقود فى مورد التجزى؛ إذ فيه لا يلزم مخالفه أمر من أوامر المولى و تضييع غرض من أغراضه بخلاف المعصيه الحقيقيه؛ فإنها غير منفكه عن ذلك، فتحصل من جميع ما ذكرنا إلى هنا أنّ الفعل الخارجى المتجرى به ليس محرماً شرعياً و لا قبيحاً عقلياً، و من ذلك يظهر أنه ليس ممّا يستحقّ عليه العقاب أيضاً.

بقى الكلام فى أفعال النفس التى يكون الفعل الخارجى الاختيارى مسبقاً بها أبداً، فلا بدّ من استقصاء تلك الأفعال.

فنقول: إنّ من يعزم على فعل خارجى يحصل أولاً فى ذهنه تصوّر هذا الفعل بماله من الفوائد و المنافع، ثمّ يحصل له عند هذا ميل إليه، ثمّ يحصل فى الذهن تصوّر مضارّه المترتبه عليه، و يقع بين هذه المضار و تلك الفوائد و المنفعه كسر و انكسار فى النفس، فإن غلبت فائدته يصير الميل فى طرف الفعل ثابتاً فقط، و بعد ذلك يتحقق العزم و الإراده نحو الفعل.

و من الواضح أنّ شيئاً من هذه المذكورات التى هى مقدّمات للإراداه و العزم ليس باختيارى، لا تصوّر نفس الفعل، و لا تصوّر منافعه، و لا- الميل، و لا- تصوّر مضارّه، و لا الكسر و الانكسار و تحقّق الميل نحو الفعل محضاً، بل كلّ ذلك أمور قهريّه يحصل بعضها عقيب بعض، نعم قد يمكن أن يكون نفس تصوّر الفعل اختيارياً

و مسبباً عن أمر مقدور، فيكون سائر الامور المترتبة على تصوّره أيضاً اختيارياً لتسببها عن الأمر الاختياري، لكنّ الدعوى نفى كليته اختياريتها.

و أما العزم و الإرادة، فأوّلاً لا إشكال في أنّ العزم على معصية المولى أمر قبيح ذاتا بمعنى اشمئزاز طبع الإنسان عنه في قبال العزم على طاعته، حيث إنّ الطبع يستحسنه، و لا إشكال أنّ القبح الفعلي ملازم للقبح الفاعلي لو كان الفعل عن اختيار الفاعل، فيكون الفاعل مستحقاً للملامه و العقاب، فالمهمّ إثبات اختيارية العزم أو اضطراريته.

فنقول: قد يقال بأنّ الإرادة هو العلم بالصلاح و إن اختلف تعبيره في الخالق و المخلوق، فيعتبر عنه في الأوّل بالعلم بالأصلح، و في الثاني باعتقاد النفع، و المحضّل أنّه إذا صار الصلاح و النفع معلوماً فالمضّرّه لو كانت فهي مضمحلّه في جنب الصلاح، و بعبارة اخرى علم النفع الخالص السالم عن المزاحم، فعند ذلك يحصل حركة العضلات و لا يحتاج إلى شيء آخر وراء هذا العلم.

فلا إشكال أنّ العزم على هذا القول ليس باختيارى مطلقاً إلاّ فيما إذا كانت مقدّماته اختيارية، و أمّا إذا لم يكن مقدّماته في البين مثل ما لو علم عدم النفع في الفعل فليس باختيارى؛ إذ لا يمكن في هذا الفرض إيجاد العلم بالصلاح في النفس بمجرد إحراز مصلحه في نفس هذا العلم.

و لكنّ الحقّ أنّ الإرادة حاله نفسانيته وراء العلم بالصلاح، و الدليل عليه أنّا نتّمكّن بالوجدان من إيجاد الإرادة في النفس مع عدم العلم بمصلحه في متعلّقها، بل و القطع بعدم صلاح فيه أصلاً، و المثال الواضح لذلك أنّ المقيم عشره أيام في البلد إذا فرض عدم ترتّب نفع له على نفس البقاء في البلد، بل يعزم لمجرّد إتمام الصلاه، فإنّ عزمه هذا لا يمكن جعله عبارة عن العلم بالصلاح، كيف و هو عالم بعدم نفع في نفس البقاء مع قطع النظر عن العزم؛ فإنّه لو لم يعزم يقصّر صلاته و إن بقي عشره أيام، و لو عزم يتمّ و إن لم يبق عشره أيام، فهو عالم بعدم فائده في نفس البقاء و مع ذلك يعزم عليه، و كذلك كلّ موضع كان لنفس الاختيار مدخلية في ترتّب الاثر.

فلو كان العزم هو العلم بالصلاحيه لزم في هذه المواضع الدور، لوضوح توقّف العلم بالصلاحيه فيها على الاختيار، فلو كان الاختيار أيضا متوقفا على العلم بالصلاحيه كان دورا، فيلزم أن لا- يمكن الاختيار في هذه المواضع و قد فرضنا إمكانه، فيلزم أن يكون الاختيار حاله اخرى وراء العلم المذكور.

ثم هل هذه الحاله النفسانيه المسماة بالإراداه اختياريه أو اضطراريه؟ الوجدان يشهد بالأول، و برهان (1) الخصم غير تام.

أمّا برهان الخصم فهو أنّ الفعل الاختياري ليس إلا- عبارته عموما هو مسبوق بالإراداه بحيث لو شاء فعل و لو شاء ترك، فلو كان نفس الإراده أيضا اختياريه لزم مسبقيتها بإراداه ثانيه و هي بثالثه و هكذا، فيتسلسل.

و الجواب على وجه يظهر بطلان التسلسل و دليل الاختياريه يكون بتمهيد مقدمتين:

الاولى: أنّ العله لوجود الإراده شيان كلّ منهما وجد يكتفي به، و إن وجد كلاهما اشتركا في التأثير، أحدهما: الصلاحيه في نفس المتعلق مثل ما لو كان في ضرب الزيد فائده فيريده، و الثاني: الصلاحيه في نفس الإراده، و حينئذ يحتاج في وجودها إلى إراداه اخرى فتكون الإراده الاولى معلوله للإراداه الثانيه، و هي مع الإراده الاولى حالها حال الإراده للأفعال الخارجيه، فالإراداه الاولى تصير بمنزله فعل خارجي، فالإراداه المتعلقه به معلوله للصلاحيه فيها، كما أنّ الإراده المتعلقه بالفعل الخارجيه معلوله للصلاحيه في الفعل الخارجيه، فالإراداه الاولى علتها الإراده الثانيه

ص: ٣٨٠

١-١) - وهذا وجه ثان لبطلان القول باضطراريته؛ فإنّ البرهان في كلّ مقام لو كان الوجدان على خلافه كان ساقطا عن درجه الاعتبار، و إن عجزنا عن تخريبه و رفعه فإنّ البرهان إنّما يكون متبعا لكونه منتهيا إلى الوجدان، فإذا كان الوجدان على خلافه فهو بمجرد غير مفيد، و في المقام مع كون الوجدان على خلافه نتيجة البرهان يكون نفس البرهان أيضا مخدوشا و ممكن الرفع، فيكون غير مفيد بطريق أولى. منه عفى عنه.

و هي علتها الصلاح في الإرادة الاولى لا إرادته؛ فأتضح بطلان التسلسل فيما إذا وجد الإرادة بالإرادة، وإنما يتحقق التسلسل في هذه الصورة لو كان سبب وجود الإرادة منحصرًا في الإرادة وقد عرفت عدمه.

و الثانيه: أنّ بعض الأفعال يكون اختياريّه بحيث يصحّ وقوعها متعلّقًا للتكليف مع عدم مسبقيتها بإرادته المكلف، بل بمجرد قدرته على مقدّمه وجوده، فالاختياريه المصحّحه للتكليف أعمّ من أن يكون الفعل ناشئًا عن الإرادة، وأن يكون مقدّمته بيده وإن كان ناشئًا عن إرادته غيره، فيصحّ في الصورة الثانيه العقاب على نفس ذى المقدّمه و ما هو النتيجة لكونها مقدوره بالواسطه، مثلاً مجيء العمرو إلى دار الزيد و إن كان غير ناش عن إرادته الزيد بل عن إرادته العمرو و لكن يكفي في كون وجوده و عدمه مقدورين للزيد قدرته على ممانعه العمرو من دخول الدار بإغلاق الباب، فيصحّ عقابه على نفس مجيء العمرو الذي هو النتيجة، كما يصحّ على تركّ إيجاد المانع.

إذا عرفت ذلك علمت أنّ الإرادة أعمّ ممّا يوجد منها لمصلحه فيها و ما يوجد لمصلحه في المتعلّق يكون اختياريّه.

أمّا القسم الأوّل فواضح و إشكاله لزوم التسلسل و قد عرفت منعه في المقدّمه الاولى.

و أمّا القسم الثاني- و هو ما يوجد لمصلحه في المتعلّق سواء كان متعلّقه إرادته اخرى أو فعلاً خارجيًا- فلائنه إذا ثبت الاقتدار على إيجاد الإرادة لمصلحه في نفسها كما هو القسم الأوّل فيثبت الاقتدار على تركها و الممانعه من وجودها فيما يكون لمصلحه في المتعلّق إذا كانت في نفسها مضرّه مزاحمه لما في المتعلّق من المنفعه، فكما يتمكّن من إيجادها لمصلحتها فيتمكّن من تركها في القسم الثاني لمضرّتها إذا غلبت على مصلحه المتعلّق، و إذا غلبت مصلحته أيضا فهو متمكّن، حيث اختار الوجود بعد الكسر و الانكسار و غلبه مصلحه المتعلّق لما عرفت في المقدّمه الثانيه، فإنّه لو شاء يتمكّن من إيجاد إرادته الضدّ في نفسه قبل وجود الإرادة في النفس، فهو و إن لم

يصدر منه الإرادة أعنى القسم الثانى منها بسبق إرادته اخرى عليها، لكن يكفى فى كون وجود هذه الإرادة و عدمها تحت قدرته و اختياره كون وجودها منوطا بمطلوبته ما فيها من المضره لمصلحه المتعلق، و كون إيجاد المانع عن وجوده و هو إيجاد إرادته الضد قبل وجودها مقدورا له، فيصح عقوبته على نفس هذه الإرادة، كما يصح على ترك إيجاد الإرادة المانعه.

و بالجملة فكما تكون الاختيارية المصححة للتكليف فى الأفعال الخارجيه حاصله تاره بالصدور عن الإرادة و اخرى بمقدوريه مقدمه وجودها أو عدمها فى الخارج، فكذا هذان القسمان موجودان فى الإرادة أيضا بلا فرق، هذا و صاحب الكفايه قدس سره مع قوله بكون العزم غير اختيارى صحح العقوبه عليه معللا بأنه راجع إلى جنايه النفس و هى أمر ذاتى و الذاتى لا يعلل، فالقادم على المعصيه خبيث النفس، و خبيث النفس يدخل النار كما أنّ الكلب يمنع من الدخول فى البيت المفروش لقذارته الذاتيه، و نحن فى فسحه من ذلك حيث جعلنا العزم اختياريا.

فإن قلت: سلّمنا كون العزم على المعصيه اختياريا و قبيحا، لكن ذلك إنّما يوجب القبح الفاعلى عقلا- و استحقاقه اللوم عن العقلاء، و لا- يلزم استحقاك العقوبه من المولى كما هو المدعى؛ فإنّ مجرد القبح العقلى ما لم ينته إلى الشرعى لا- يوجب العقاب، و لهذا قيل بالملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع من باب قاعده اللطف؛ فإنّ القبيح العقلى لا يكون نفوس النوع منصرفه عنه، فاللطف يقتضى بأن يأمر الشارع بالحسن و ينهى عن القبح حتى يصير النوع مع الداعى؛ فإنّ مخالفه الأمر و النهى يكون من تبعها العقاب و العذاب، فبعض النفوس يصير داعيها إلى الترك مجرد القبح العقلى، و بعض النفوس لا يحصل الداعى لها إلا بالأمر و النهى حتى يدعوه خوف وقوعه فى العذاب و النكال.

فلو كان مجرد القبح العقلى مورثا للعقاب المولوى لم يصح إثبات الملازمه بقاعده اللطف؛ إذ كان مجرد القبح عقلا كافيا فى ردع النوع و لم يحتج إلى الأمر و النهى مضافا إليه؛ إذ لم يكن فيهما لطف على هذا التقدير.

و بالجمله لا بدّ في استحقاق العقوبه في القبائح العقليه إلى ضميمه حكم الشرع بقاعده الملازمه، و هنا لا يمكن ذلك لعين ما ذكر في نفس المعصيه من عدم إمكان توجه النهى المولى إليها؛ فإنّ هذا بعينه موجود في إرادته المعصيه أيضا؛ فإنّها لا تتحقّق إلا بعد العلم بوجود النهى واقعا، فإذا لم يصرفه هذا النهى فالنهي عن الإراده لا يمكن مولويته بالبيان المتقدّم.

قلت: وجه الحاجه في سائر المواضع إلى ضميمه الأمر و النهى لاستحقاق العقاب المولى أنّ مجرد ارتكاب القبيح مع قطع النظر عن النهى لا يرتبط بالمولى من حيث إنّه مولى، نعم هو من حيث إنّه واحد من العقلاء مشمئز من الفعل، فالظلم لو لا النهى ليس هتكا للشارع من حيث إنّه مولى، نعم هو من حيث كونه من العقلاء يشمئز منه، فيحتاج إلى إيجاد الأمر و النهى في موضوع الحسن أو القبح العقليين حتى يكون الارتكاب أو الترك مرتبنا بمقام مولويته.

و هذا بخلاف المقام فإنّه بدون النهى يرجع سويته إلى المولى، بل قبح إرادته معصيه المولى عقلا إنّما هو لأجل كونها راجعه إلى المولى و كونها بمنزله الظلم عليه، كما أنّ هذا هو الحال في إرادته الطاعه المسماة بالانقياد؛ فإنّه من الابتداء يرجع حسنه إلى المولى، بل حسنه يكون من جهه كونه حسنا راجعا إلى المولى، فيكون المولى أهلا للثواب عليه، و إرادته المعصيه أيضا تكون من الابتداء قبيحا راجعا إلى المولى، و قبحه العقلي أيضا من جهه ذلك، فيكون المولى هو الأهل للعقاب عليه.

و الحاصل أنّ العزم على المعصيه قبيح عقلي يستحقّ عليه العقاب بدون النهى كما أنّ العزم على الطاعه حسن عقلي يستحقّ عليه الثواب بدون الأمر، و لا يتوهم منافاه بين ما ذكر هنا و ما تقدّم من إمكان انفكاك التجزى عن عنوان الاستخفاف و ما أشبهه؛ فإنّه و إن كان يمكن أن لا يكون استخفافا و لكنّه لا ينفكّ عن كونه جريا على خلاف إرادته المولى و إرادته على خلاف ميله فيكون رجوع أمره إليه، مثلا لو ضرب العبد ابن شخص آخر غير المولى فالمولى من حيث إنّه أحد العقلاء يبغض هذا الفعل، و أمّا لو ضرب ابن المولى فهذا الضرب له تعلق بالمولى و هو من حيث

مولويته متأثر منه، فيكون أهلاً للمجازاه عليه و إن لم يسبق منه نهى عن هذا العمل.

فتحصّل أنّ قصد المعصيه فى التجزى قبيح عقلى و أنّ قبحه لتعلقه بحيث مولويّه المولى موجب لاستحقاق العقاب، فلا يكون حراماً شرعياً و إن قلنا بالملازمه.

لكن هل يكون استحقاق العقوبه على هذا فى المعصيه الحقيقه متعدداً فيكون العاصى مستحقاً لعقوبتين، إحداهما للقصد الذى هو الفعل القلبى و الاخرى لنفس الفعل الخارجى، أو يكون مستحقاً لعقاب واحد لمجرد القصد؟ الظاهر هو الأول؛ إذ يلزم على الثانى عدم مدخلية الفعل الخارجى فى العاصى لاستحقاق عقاب أصلاً و أن لا يكون عقاب على فعل خارجى أصلاً، و هو ممّا لا يمكن الالتزام به، و إذن فلا مانع من القول باستحقاق العاصى عقاباً أشدّ من عقاب من صدر منه القصد مع الفعل الخارجى المخالف أو مجرداً و هما سيان فى الاستحقاق؛ لتساويهما فى القصد الذى هو المنشأ له، و العفو فى القسم الثانى لا ينافى مع الاستحقاق؛ فإنّ العفو و رفع فعلية العقاب لا ينافى الاستحقاق كما هو واضح.

بقى الكلام فى الدليل العقلى الذى أقاموه على استحقاق المتجزى على الفعل الخارجى كالعاصى، و هو أنّه لو فرضنا شخصين كلّ منهما شرب مائعا يعتقد هو بخمريته و اتفق مصادفه أحدهما للواقع و مخالفه الآخر فيما نقول باستحقاق كليهما، أو بعدم استحقاق كليهما، أو باستحقاق من خالف اعتقاده الواقع دون من صادف، أو باستحقاق من صادف دون من خالف، فهذه أربعه وجوه.

لا- سبيل إلى عدم استحقاق كليهما، و لا- إلى استحقاق من خالف دون من صادف؛ لمخالفه كليهما مع الوجدان و القطع بخلافهما، و أمّا استحقاق من صادف دون من خالف فهو مستلزم لإناطه الاستحقاق و عدمه على أمر خارج عن قدره المكلف؛ فإنّ المصادفه و المخالفه كليهما خارج عن الاختيار، فيتعيّن استحقاق كليهما و هو المطلوب.

و الجواب أنّا نختار استحقاق من صادف دون من خالف، قولك: يلزم إناطه الاستحقاق بأمر غير اختيارى مدفوع بأنّ صحه العقوبه لا ينفك عن الإناطه بأمر

غير اختياري، لا- أقلّ من المقدمات السابقة على الإرادة من تصوّر الفعل و الميل و نحوهما، بل وجود الفاعل و قدرته و وجود الموضوع مثل الخمر مثلا؛ فإنّ كلّ ذلك دخيل في صحّ العقوبه قطعاً.

ألا ترى أنّ من كان واجدا للخمر و شربه يستحقّ العقوبه و من لم يشربه لأجل أنّه لا يجد لا يصحّ عقوبته، مع أنّ وجود الخمر عند الأوّل و عدمه عند الثاني غير اختياريين، و بالجمله المصحّح للعقوبه كون الفعل بالأخره منتها إلى اختيار المكلف بأن كان آخر مقدّمه وجوده بيده، فإذا تحقّق ذلك لا- يضرّ عدم اختياريّه سائر المقدمات و إن كانت ألف مقدّمه، نعم لو كان جميع المقدمات خارجا عن الاختيار و لم يرجع إليه حتى بالأخره لم يصحّ حينئذ العقاب.

و حينئذ فنقول: إنّ من شرب الخمر الواقعي فوجود الخمر الذي هو أحد أسباب الاستحقاق و إن كان غير اختياري متحقّق في حقّه، فلهذا صار مستحقّاً، و من شرب الماء باعتقاد الخمرية فهذه المقدّمه منتفيه في حقّه؛ فلهذا لا يكون مستحقّاً، نظير من كان الخمر عنده موجودا و يشربه، و من يكون عنده مفقودا فلهذا لا يشربه، كما مثلاً به، و هذا من جهه الفعل الخارجي، و بعبارة اخرى من حيث عقاب معصيه شرب الخمر، و أمّا من حيث القصد فقد عرفت عدم الفرق بينهما.

الأمر الثالث: الكلام في القطع الطريقي و الموضوعي

الأمر الثالث: جميع ما ذكرناه من التكلّم في حجّيه القطع بنفسه و عدم إمكان النهي عنه و عدم قابليته للأمر المولوي و من البحث في أحكام التجزّي كلّها إنّما هو في القطع الطريقي؛ فإنّ القطع قد يكون طريقاً صرفاً، و الأثر لنفس متعلّقه، و لازم هذا حجّيته على الإطلاق من أيّ سبب حصل و لأيّ شخص كان و في أيّ زمان وجد، و قد يكون مأخوذاً على وجه الموضوعيّة و حينئذ ففي سعه دائرته و ضيقها و إطلاقه و تقييده يتبع دليله اللفظي؛ فإنّه في ذلك تابع لنظر الجاعل و جعله، فقد يجعل القطع موضوعاً مطلقاً و قد يجعل القطع الخاص موضوعاً كالقطع الحاصل من

الحس لا الحدس أو من غير الجفر و الرمل إلى غير ذلك من الخصوصيات.

ثم أخذ القطع موضوعا يتصور على نحوين:

الأول: أن يكون تمام الموضوع بأن يكون تمام الدخل للقطع من دون دخل للواقع، فمتى تحقّق القطع و إن كان جهلا مركبا تحقّق الموضوع الواقعي كما إذا تعلّق الحرمة بمقطوع الخمرية و إن لم يكن خمرا واقعا، و ما لم يقطع بخمريته كان حلالا واقعا و إن كان في الواقع خمرا.

و الثاني: أن يكون جزء الموضوع بأن يكون القطع و الواقع كلاهما دخيلا و كلّ منهما منفردا لا يوجب أثرا، كما لو تعلّق بالخمر المقطوع الخمرية بحيث لو كان خمرا و لم يكن مقطوعا كان حلالا واقعا، و كذا لو كان مقطوعا و لم يكن خمرا أيضا؛ فإنّ في هذا الفرض يتحقّق التجري.

و على كلا التقديرين إمّا يؤخذ القطع على وجه الصفته، و إمّا يؤخذ على وجه الطريقيه، فهذه أربعة أقسام: القطع المأخوذ تمام الموضوع على وجه الصفته، و المأخوذ جزء الموضوع على هذا الوجه، و المأخوذ تمام الموضوع على وجه الطريقيه، و المأخوذ جزئه على هذا الوجه.

و الفرق بين نحو الصفته و نحو الطريقيه أنّ الموضوع إن كان هو الأوّل لم يقيم الأمارات و بعض الاصول مقام القطع، فلو كان معلوم الخمرية بالعلم على نحو الصفته حراما فالمائع الذي قام على خمرية البيتة أو الاستصحاب ليس بحرام لانتفاء جزء الموضوع و هو صفة القطع، و إن كان الموضوع هو الثاني يقوم الأمارات و بعض الاصول مقامه، هذا حاصل التقسيم و الفرق الذين ذكرهما شيخنا المرتضى قدس سرّه.

و استشكل عليه المحقّق الخراساني قدس سرّه في قيام الأمارات و بعض الاصول مقام القطع الموضوعي على نحو الطريقيه، و حاصل ما ذكره في تقريب الإشكال أنّ العلم له نسبه إلى العالم و نسبه إلى المعلوم؛ فإنّه نور و انكشاف قائم بنفس العالم و منور و مظهر للشئ المعلوم، فيراد بصفته اعتباره من حيث قيامه بالنفس و

بطريقته اعتباره من حيث حكايته و مظهريته للمعلوم.

و حينئذ فنقول: المفروض أنّ موضوع الأثر هو الخمر المقطوع بدخل الخمر و القطع معا مع أخذ القطع طريقا، و لازم ذلك عدم قيام الأمارات و بعض الاصول مقامه؛ لأنّ دليل حجيتها لا يخلو من حالين: إمّا مفاده التنزيل من حيث آثار المعلوم، و إمّا من حيث آثار العلم، فعلى الأوّل لا- بدّ من أن يكون النظر إلى القطع و الظن طريقا بأن ينظر بهما إلى المعلوم و المظنون فيصير معنى أنّ البيّنه-مثلا- حجه أنّ: المانع الذى قام على خمريته البيّنه بمنزله الخمر المعلوم، و هذا يوجب ترتيب كلّ أثر يترتب على نفس الخمر على هذا المانع، و قد فرضنا كون الأثر للخمر و القطع معا، فكلّ أثر كان للقطع لا يترتب معنى لا يفيد هذا الدليل، فيحتاج إلى دليل آخر على تنزيل الظنّ أيضا مقام القطع حتّى يحصل كلا جزئى الموضوع.

و على الثانى لا- بدّ من أن يكون النظر إليهما استقلاليا و يحكم بأنّ الظن كالقطع و هذا لا يوجب إلّا ترتيب جميع الآثار التى تمام موضوعها القطع على الظن، و ينفى الآثار التى تمام موضوعها الواقع أو هو مع القطع، فيحتاج إلى تنزيل آخر بنظر طريقى حتّى ينزل مؤدّى الظن أيضا منزله مؤدّى القطع حتى يحكم بتلك الآثار أيضا.

فعلم أنّ قيام الأماره و الأصل مقام العلم فى جميع الآثار يحتاج إلى تنزيلين تكفلهما دليلا، و أمّا الدليل الواحد فلا يتكفلهما؛ ضروره أنّهما لحاظان متباينان لا يمكن جمعهما فى لحاظ واحد.

ثمّ العمومات الداله على حجيه الأصل و الأماره يكون التنزيل منزله الواقع قدرا متيقّنا منها، و مع ذلك لا يمكن دلالتها على التنزيل الآخر، و لازم ذلك عدم قيام الأمارات و الاصول مقام العلم فى الآثار التى يكون العلم تمام موضوعها أو جزئه و إن كان العلم موضوعا على وجه الطريقه.

هذا حاصل الإشكال و لا- بدّ أوّلا- من فهم معنى الطريقه و الصفثيه، فنقول: إن كان المراد بالطريقه كون العلم مرآتا صرفا لمتعلّقه، بحيث لا ينظر فيه أصلا، فيلزم عدم دخله فى الموضوع؛ لأنّ المفروض أنّ الجاعل لم ينظر إلى القطع إلّا بالنظر

المرآتي، والحكم المجعول في هذا النظر لا محاله يكون تمام موضوعه الواقع؛ لأنه لا يرى إلا إياه.

وإن كان المراد أن ينظر ثانيا إلى حيث طريقيه القطع بنظر الاستقلالي فما المراد بالصفته إن كان المقصود حيث كون القطع صفة نفسائيه؟ فهذا جامع لجميع الصفات النفسائيه من الحسد و البخل و غيرهما، فيلزم كونها أيضا موضوعا.

وإن اريد هذه الصفة الخاصه و حاله النفسائيه المخصوصه المقابله لسائر الصفات و الحالات النفسائيه، فالخصوصيه التي بها تمتاز هذه الصفة عن سائر صفات النفس و تصوير مقابله لها ليس إلا كونه كشافا تاما، فبالكشف تمتاز عن جميع الصفات غير الظن كالحسد و البخل و نحوهما؛ حيث لا كشف فيها أصلا، و بقيد التمام تمتاز عن الظن؛ حيث إنه و إن كان كشافا لكّنه ناقص.

و بالجمله، فيصير على هذا مرجع الصفته إلى الطريقيه؛ إذ المنظور في الثانيه أيضا هو الكشف التام، و إلا فإن كان منظورا على نحو المرآتيه و بالمعنى الحرفي فقد عرفت أنه يلزم عدم دخله في الموضوع أصلا، فاللازم هو التزام أن القطع بمعنى الكشف التام الملحوظ بالاستقلال لا يكون إلا إذا حيثيه واحده و ليس له حيثيتان حتى يسمّى باعتبار إحداهما صفة و بالآخرى طريقا.

و على هذا فلا- بدّ من حمل الطريقيه و الصفته في كلام شيخنا المرتضى على معنى آخر، بأن يقال: إن جعل معلوم الخمرية موضوعا يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يكون المقصود هو الخمر المفروغ عن خمرية بقيام طريق متّبع عليها، و بعبارة اخرى: الخمر الذي له كاشف و طريق أعمّ من أن يكون كاشفه و طريقه هو القطع أو طريقا معتبرا آخر، و وجه تخصيص القطع بالذكر كونه أظهر أفراد الكاشف و أتمّها.

و الثاني: أن يكون نفس هذه الصفة التي هي الكشف التام بخصوصيته هذه معتبرا، فعلى هذا لا يقوم طريق آخر مقامه؛ إذ غايه الأمر إحراز نفس الواقع بقيام طريق آخر بسبب دليل حجّيته، فيبقى خصوص صفة القطع و الكشف التام الذي هو

جزء الموضوع أو تمامه منتفيا، وأما على الأول-و هو أن يكون النظر إلى جهة طريقيته و كشفه مع قطع النظر عن خصوصيته كونه تاما-فيقوم مقامه الأمارات و بعض الاصول لو اخذ بهذا النحو موضوعا.

لا- يقال:إنه على هذا ليس الأصل و الأماره قائما مقام القطع بل هما أيضا في عرض القطع؛فإنّ الدليل نسبته إليهما على حدّ سواء؛إذ لم يعتبر فيه إلا وجود الطريق المطلق،و كما أنّ القطع أحد أفراد الطريق فكذا الأصل و الأماره،فيكون ترتيب الأثر عليهما بنفس هذا الدليل كالقطع لا بدليل التنزيل.

لأننا نقول:معنى قيامهما مقام القطع حينئذ إنّما هو بالنسبه إلى نفس الواقع؛فإنّ الأثر يكون لنفس الواقع و الطريق،فلا بدّ من إحراز شيئين:نفس الواقع و الطريق، فلو لم يكن دليل التنزيل في البين فالظن بخمريّه مائع و إن كان يتحقّق به الطريق لكن يحتاج إلى تنزيل هذا المائع المظنون الخمريّه أيضا منزله الخمر الواقعي ليرتّب عليه أثر الخمر الواقعي،فيكون أحد الجزئين و هو الظنّ مثلا حاصلًا بالوجدان و الجزء الآخر و هو الخمر حاصلًا بالتنزيل للمؤدّي منزله الواقع،فيكون قيام الظنّ مثلا مقام القطع في الجزء التنزيلي لا في الجزء الوجداني.

فإن قلت:لا- أثر لنفس الواقع بالفرض،بل له مع الطريق،و تنزيل المظنون منزله الواقع يفيد في ترتيب الآثار المترتبه على نفس الواقع.

قلت:يكفي الأثر التعليقي المترتب على جزء الموضوع،فيفيد التنزيل إثبات هذا الأثر التعليقي للمظنون،نظير الأصل و الأماره القائمين على إثبات جزء الموضوع في سائر الموارد كالبيّنه القائمه على تعديل عدل واحد ليكون موضوعا لقبول الشهاده إذا انضمّ إليه عدل آخر،أو إثبات الكريّه بالاستصحاب ليرتّب عليها عدم الانفعال إذا انضمّ إليها الطهاره و الإطلاق.

و بالجمله فإذا قام الظنّ أو البيّنه على خمريّه مائع فيقوم هذا الظنّ أو البيّنه مقام القطع بواسطه دليل تنزيليها منزلته،فيحكم بكون المائع خمرا،و بعد إثبات خمريّته بذلك يصير ذا طريق قهرا،فدليل التنزيل يثبت خمريّه المائع تشريعا و طريقيته

الظن و البينه تكويننا، هذا كله فيما إذا كان القطع جزء موضوع.

و أمّا إذا كان تمام موضوع فإن كان لمتعلّقه أثر آخر غير ما اخذ القطع تمام موضوعه فالأماره و الأصل يقومان مقامه؛ إذ بلحاظ ذاك الأثر يصحّ التنزيل و به يتحقّق مصداق الطريق، فالصغرى أعنى طريقه الأماره تثبت به، و الكبرى أعنى ثبوت الأثر الذى تمام موضوعه القطع لكلّ طريق معتبر بدليل هذا الأثر، فكون الأماره طريقا يثبت بالتنزيل، و كون كلّ طريق حكمه كذا ثبت بدليل هذا الحكم، و إن لم يكن لمتعلّقه أثر أصلا فلا- يشمل دليل التنزيل إيّاه، إذ هو بلحاظ الأثر، و إذ ليس فليس، فلا يقوم الأماره و الأصل مقام القطع، فتبيّن أنّ قيام المقام مخصوص بموضع قابل له.

تتمّه: القطع بحكم لا- يمكن جعله موضوعا لمثل هذا الحكم و لا لضده، أمّا الأوّل فللزوم اللغويّ فى الأمر و النهى المولويين كما تقدّم، لا- من جهة اجتماع المتماثلين؛ إذ هو غير لازم لاختلاف الرتبة كما تقدّم أيضا، و كذا فى الثانى ليس الجبهه لزوم التناقض لعدم لزومه باختلاف الرتبة، بل الجبهه لزوم الإذن فى المخالفه و هو أيضا كالمخالفه فى القبح.

مثلا- القطع بوجوب موضوع لو صار موضوعا لوجوب آخر لهذا الموضوع فهذا لغو، و إن صار موضوعا لحرمة لزم الإذن فى ترك الواجب، و لو لم يلزم أحد المحذورين فلا بأس كما فى جعل القطع بإباحه شىء موضوعا لوجوبه أو حرمة أو استحبابه أو كراهته، و كما فى جعل القطع بالكراهه موضوعا للحرمة دون العكس، أو جعل القطع بالاستحباب موضوعا للوجوب دون عكسه، و فى مورد لزوم أحدهما لا- بدّ من جعله موضوع الحكم على موضوع آخر مثل قولك: إذا قطعت بكون المائع خمرا و حراما فتصدّق بدرهم.

ثمّ إنّ يرد على المحقّق المذكور القائل بعدم قيام الأمارات مقام العلم المأخوذ على نحو الكشف و الطريقيه موضوعا للنقض بالاصول العمليّه؛ فإنّ غايتها العلم، فقاعده الطهاره مغيّاه بالعلم بالنجاسه، و قاعده الاستصحاب مغيّاه بيقين مثل

اليقين السابق، و هكذا سائر الاصول؛ فإنها مجعوله في حق الشاك ما دام الشك، فإذا ارتفع الشك و تبدل بالعلم ارتفع موضوعها، و لا إشكال أن العلم المذكور و إن اخذ طريقا محضا بالنسبه إلى حكم متعلقه، لكنه موضوع بالنسبه إلى عدم جريان الأصل.

فلازم القول المذكور عدم كون الأماره القائمه على خلاف الاصول و ارده عليها، بل اللازم هو التعارض بين الأصل و الأماره، فإذا شك في حدوث خمريه مائع قطع بخليته سابقا فقضييه عدم نقض اليقين السابق بالشك بل ييقن مثله هو البناء على كون هذا المائع خلا ما دام الشك في خمريته باقيا، فإذا قام أماره على خمريه هذا المائع فقضييه دليل اعتبار هذه الأماره المفيد لتنزيل نفس المؤدى منزله الواقع دون تنزيل الشك منزله اليقين ليس إلا- تنزيل هذا المائع منزله الخمر و ترتيب آثار الخمر الواقعي عليه، لا- تنزيل شك المكلف و ترديده النفساني منزله اليقين، و من المعلوم أن تنزيل المائع بمنزله الواقع لا- يرفع الشك، فيكون المائع خمرا بمقتضى دليل التنزيل، و يكون المكلف شاكا لعدم حصول العلم له لا وجدانا- بلا إشكال- و لا تنزيلا كما هو الفرض، فيكون موضوعا للاستصحاب و عدم نقض اليقين بالشك، فيكون مقتضى هذا هو الحكم بالخليه، و مقتضى دليل الأماره هو الحكم بالخمريه فيقع التعارض بينهما بدون الورود.

و مبنى هذا المحقق في باب ورود الأماره على الأصل هو أن العلم المجعول غايه للأصل، المراد به هو العلم بالحكم الفعلي لا خصوص العلم بالحكم الواقعي، و لا شك أن من تقوم عنده أماره على وجوب شيء- مثلا- يعلم بأن حكم الله في حقه فعلا هو وجوب هذا لشيء، و بهذا يخرج عن موضوع الشاك، و ينقطع الأصل الجارى في حال الشك في الوجوب.

و أنت خبير بعدم تأتى ذلك في الشبهه الموضوعيه، فمن شك في حرمه شرب التتن لو قام عنده خبر العادل الثقه على حرمة يعلم وجدانا بأن الحكم الفعلي هو الحرمة بضميمه و وجوب العمل على طبق خبر العادل الثقه، و أما من شك في خمريه مائع مع العلم بخليته سابقا و قام البيئه على خمريته فهو لا يحصل له العلم

بالخمرية؛ فإنها غير قابله للجعل، فليست كالحكم القابل له، و من المعلوم أن دليل عدم نقض اليقين بالشك إنما يعتبر اليقين و الشك فيه في الشبهات الموضوعية في نفس الموضوعات، فمفاده أن العلم بالخلية في السابق لا ينقض إلا بالعلم بالخمرية و قد عرفت أن دليل الأماره لا يصير سببا للعلم بنفس الخمر و إن كان يصير سببا للعلم بحكمه.

و بالجمله، فكل ما يختاره هذا المحقق الجليل في ورود الأماره على الأصل في الشبهه الموضوعية نختاره نحن في هذا الباب أعنى قيام الأمارات مقام العلم المأخوذ في الموضوع على نحو الكشف، و نجيب به عن إشكاله قدس سره، فبين اختياريه قدس سره في المقامين تهافت و تدافع.

لا يقال: إنه إذا قام الأماره على خمرية المائع المذكور فقد حصل كلا جزئي الغايه، أحدهما بالتنزيل و الآخر بالوجدان؛ فإن الغايه لحكم الأصل و عدم نقض اليقين بالخلية السابقه هو شيئا، خمر و علم به، و قبل قيام الأماره ليس شىء منهما محرزا، و أما بعده فالخمر يحرز بالتنزيل، و أما العلم فيحصل حينئذ بالوجدان؛ إذ بعد قيام الأماره و إن كان لا يحصل العلم بالخمر الواقعي، و لكن يحصل العلم بالخمر التعبدي بالوجدان، فيتحقق الخمر المعلوم الذي هو الغايه و الموضوع، نظير إحراز موضوع الكثر الطاهر بإحراز كبريته بالوجدان و طهارته بالتنزيل.

لأننا نقول: نعم يمكن إحراز أحد جزئي الموضوع بالتنزيل مع إحراز جزئه الآخر بالوجدان كإحراز جميع أجزائه بالتنزيل، لكن بشرط أن يكون الجزء المحرز بالوجدان عين ما اخذ في الدليل الأول لا شيئا آخر غيره، و في المقام الجزء الوجداني هو العلم بالخمر التعبدي، و لو كان المأخوذ دليل الأصل علما و خمرًا منفردين كانا حاصلين، و لكن من المعلوم أن المأخوذ فيه هو الخمر و العلم بالخمر الواقعي لا مطلق العلم و لو بشىء أجنبي عن الخمر الواقعي و بعد قيام الأماره و إن كان نفس الخمر محرزا بدليل التنزيل، و لكن العلم الوجداني غير ما اخذ في غايه حكم الأصل؛ فإنه علم بالخمر الواقعي، و هذا علم بالخمر التعبدي، فالعلم الذي هو الجزء غير محرز لا

بالوجدان و لا بالتنزيل كما هو المفروض، و العلم الذى هو محرز ليس بجزء.

ثم على تقدير تماميه ما ذكر فمن الواضح عدم اختصاصه بما إذا كان القطع الموضوعى مأخوذا على وجه الطريقيه، بل يعم ما إذا كان على وجه الصفتيه، فيلزم قيام الأماره مقام القسم الثانى أيضا بهذا البيان كما هو واضح.

ثم إنه قدس سره بعد ما جوز قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض لم يجوز قيام الاصول غير الاستصحاب مقامه معللا بأن قيام المقام ليس إلا ترتيب ما للواقع من الآثار و الأحكام، و الاصول ليست إلا وظائف مقرره فى حق الجاهل.

و فيه أن كونها وظائف مقرره فى حق الجاهل فى مقام العمل لا يضر بقيامها فى حقه مقام العلم بمعنى ترتيب آثار الواقع على مؤداهها، فقاعده الطهاره قائمه مقام العلم بمعنى أنه يحكم بسببها بجميع آثار موضوع الطاهر كما لو علم بهذا الموضوع، و هذا أيضا هو الموجود فى الأماره؛ فإنها أيضا لا تفيد أزيد من ترتيب الآثار، فالأماره على كل موضوع تقوم مقام العلم بهذا الموضوع فى ترتيب جميع آثاره، و أصل الطهاره أيضا يقوم مقام العلم بها فى ترتيب جميع آثار الطهاره.

و كذا الكلام فى قاعده الفراغ؛ فإنها تقوم مقام القطع بالصحه، فكما يرتب على هذا القطع عدم وجوب الإعادة، فكذا يحكم به بهذا الأصل أيضا، و هكذا سائر الاصول الشرعيه.

نعم لا- معنى لقيام الأصل العقلى و هو الاحتياط و البراءه مقامه، و وجهه أن الاحتياط ليس إلا عباره عن نفس حكم العقل بتنجز التكليف و كونه ثابتا فى رقبه المكلف و كونه معاقبا بالمخالفه لو كان التكليف موجودا واقعا، و البراءه ليست إلا عباره عن حكم العقل برفع التنجز و استحقاق العقوبه على تقدير ثبوت التكليف، و من المعلوم أن العلم إن كان بوجود التكليف فهو موجب للحكم بالتنجز و استحقاق العقوبه بالمخالفه، لا أن مؤداه نفس هذا الحكم، و إن كان بعدمه فهو موجب لرفع التنجز و الاستحقاق لا أن نفس مؤداه ذلك.

و بالجمله، لو كان الاحتياط مؤديا إلى شىء يكون من آثاره التنجز، و كانت

البراءة مؤدّيه إلى شيء هو موجب لرفع التنجيز صحّ قيامهما مقام العلم؛ فإنّ مؤدّاه أيضا إمّا منجّز و إمّا رافع للتنجيز، لكن ليسا كذلك، بل هما كما عرفت نفس التنجيز العقلي و المعذوريه العقليه و ليسا مؤدّيين إلى شيء من آثاره أحد هذين.

ثمّ إنّ قدّس سرّه بعد ما بيّن عدم قيام الأماره مقام العلم الموضوعي بيّن عدم قيام الاستصحاب مقامه أيضا، و لعلّ وجه ذكره بالخصوص مع معلوميّه حاله من الأماره و عدم كونه أقوى منها أنّ في دليله ذكر لفظ الشكّ و اليقين، فربّما يتوهم وفائه بتنزيل الشكّ منزله اليقين فيما إذا كان له دخل في الموضوع، فصّرّح به أيضا دفعا لهذا التوهم و أنّه لا بدّ إمّا من ملاحظه المتيقّن السابق و المشكوك بجعل اليقين طريقا إلى متعلّقه ليفيد تنزيل المشكوك منزله المقطوع بلحاظ آثار نفس الواقع، و إمّا من ملاحظه اليقين و الشكّ على وجه الاستقلال ليفيد التنزيل بلحاظ آثار نفس القطع، و حيث إنّ الدليل ظاهر في اللحاظ الأوّل و الجمع بينه و الثاني أيضا غير ممكن فتعيّن عدم وفاء دليله بقيامه مقام القطع فيما له دخل في الموضوع.

ثمّ إنّ قدّس سرّه ذكر كلاما ذكره في حاشيته مع جوابه، و حاصل ما ذكره في الحاشيه إمكان أن لا يفيد دليل الأماره و الاستصحاب إلّا- تنزيل المؤدّي و المستصحب و مع ذلك كان كافيا للتنزيل منزله القطع؛ فإنّه إذا حكم بالأماره أو الاستصحاب بالخمريّه فالقطع بالخمريّه التعبدية يحصل، و كما يدلّ دليل الأماره و الاستصحاب على تنزيل المشكوك منزله الخمر يدلّ على تنزيل هذا القطع أيضا منزله القطع بالواقع؛ للملازمه بين هذين التنزيلين.

و حاصل الجواب أنّ الملازمه ليست بعرفيه قطعا بحيث يلزم عرفا من الانتقال إلى الأوّل الانتقال إلى الثاني، كما يلزم من الانتقال إلى تنزيل شخص منزله الأب لشخص آخر الانتقال إلى تنزيل الشخص الثاني منزله الابن للشخص الأوّل، فلو كان حكم مرتّبا على مجموع الابن و البنوه فالتنزيل في أحدهما فقط كاف لإحراز موضوع هذا الحكم بتمامه؛ فإنّه و إن كان دلالة الدليل على تنزيل أحد الجزئين في طول دلالاته على تنزيل الآخر لكنّهما بحسب الواقع في عرض واحد، ففي مقام

الثبوت قد نزل كلاهما في عرض واحد و إن كان في مقام الإثبات قد دلّ على أحدهما في طول الدلالة على الآخر.

و هذا بخلاف المقام؛ فإنّ الملازمه هنا إنّما يدعى من جهة عدم لزوم اللغويّه و ذلك لأنّ التنزيل يكون في موضوع ذي أثر و في غيره لغو، فإذا فرضنا أنّ نفس الخمر لا- أثر له، فالتنزيل فيه إنّما لا- يكون لغوا إذا كان جزء آخر للموضوع و هو القطع بالخمر محرزا إمّا بالوجدان أو بتنزيل آخر في عرض التنزيل الأوّل.

و لهذا لو كان هنا دليل خاص على تنزيل هذا الخمر تعين القول بالملازمه بين تنزيله و تنزيل القطع بالخمر التعيّدي أيضا منزله القطع بالخمر الواقعي لئلا يلزم اللغويّه؛ فإنّ تنزيل الخمر بدون تنزيل القطع مع فرض عدم كون الخمر ذا أثر لغو و إنّما يخرج عن اللغويّه إذا كان الجزء الآخر محرزا بالوجدان أو بالتنزيل الآخر.

و هذا غير جار في الدليل العام؛ فإنّ غايته أنّ أصاله العموم محفوظه بالنسبه إلى هذا الخمر فيكشف عن ثبوت التنزيل في القطع أيضا لعدم لزوم اللغويّه، لكن لا إشكال أنّ التمسك بإطلاق حكم أو عمومه إنّما يصحّ فيما هو مصداق موضوعه مع قطع النظر عن إجراء عموم الحكم فيه لا فيما يصير مصداقا للموضوع بسبب الإجراء؛ فإنّه في رتبه الإجراء غير مصداق، فلا يجرى بالنسبه إليه أصاله العموم من باب التخصّص لا التخصيص.

فنحن إذا فرضنا أنّ موضوع دليل العام للتنزيل هو كلّ ذي أثر، فلا- بدّ أولا- من إحراز كون هذا الخمر ذا أثر ليصير مصداقا للموضوع ليصحّ التمسك فيه بعموم الحكم و إجراء التنزيل فيه، و كونه ذا أثر يتوقّف على كون القطع بالخمر الواقعي مورد التنزيل في عرض ذاك التنزيل، و كونه موردا للتنزيل يتوقّف على دلالة الدليل على تنزيل نفس الخمر لكي يحكم صونا له عن اللغويّه بالتنزيل في القطع أيضا، و بالجملة، فمصداقيته لدى الأثر الذي هو موضوع دليل التنزيل إنّما يتحقّق بسبب إجراء عموم التنزيل فيه، و بعده فلا يشملها العموم للتخصّص و لا التخصيص.

الأمر الرابع: هل يجب الموافقه الالتزاميه

اشاره

الأمر الرابع: هل يجب الموافقه الالتزاميه كالموافقه العلميه و يحرم المخالفه

ص: ٣٩٥

الالتزامية كالمخالفة العمليّة أو لا؟ فاعلم أولاً أنّ للمخالفة الالتزامية مرتبتين، الأولى: مجرد عدم الانقياد القلبي بالحكم الشرعي، وعبارة أخرى اللابناء، والثانية: البناء القلبي على الخلاف مضافاً إلى عدم انقياد الحكم و عدم الإذعان به.

و محلّ الكلام ما إذا لم يكن في البين مخالفه قطعياً عملياً لا في زمان واحد و لا تدريجاً، و هو لا محاله يكون فيما إذا دار الأمر في زمان مخصوص يسع عملاً - خاصياً - بين كون هذا العمل الخاص حراماً أو واجباً مع العلم بعدم الحرمة و الوجوب قبل هذا الزمان و بعده؛ فإنّ المخالفة القطعية من حيث العمل غير ممكن حينئذ و لو بطريق التدريج، و المخالفة الاحتمالية لازمه على أيّ حال؛ لعدم إمكان صدور الفعل و الترك معاً عن المكلف و لا خلوه عنهما و بشرط عدم العلم بالتعبّد به إمّا في الوجوب معيّناً أو في الحرمة كذلك أو كليهما؛ لوضوح أنّه معه يتحقّق المخالفة القطعية كما هو واضح.

و هذا في الشبهة الحكمية لم نعثر له على مثال؛ فإنّ الأحكام الشرعية ثابتة من أوّل هذه الشريعة إلى الأبد و ليس فيها ما يكون دوامه ساعة واحده مثلاً، حتّى يعلم إجمالاً بكون العنوان الفلاني في الساعة الفلانية من اليوم الفلاني من الشهر الفلاني من السنة الفلانية إمّا واجباً و إمّا حراماً، مع كونه خالياً عن الوجوب و الحرمة قبل هذه الساعة و بعدها إلى الأبد.

نعم له مثال في الشبهة الموضوعية، و هو كما إذا علم بصدور حلف منه متعلّق بالمرأة الفلانية في الساعة الأولى من ظهر يوم الجمعة الفلاني بقدر زمان يسع الوطى الواحد فقط، و لم يعلم أنّه حلف على و طئها فيها أو على ترك الوطى؛ فإنّ الأمر دائر حينئذ بين الوجوب و الحرمة في الشيء الواحد و الزمان الواحد، و من المعلوم أنّه لا يخلو من الفعل و الترك في هذا الزمان، فينازع في مثل ذلك في أنّه هل يحرم عدم البناء على شيء أصلاً و البناء على عدم الوجوب و الحرمة معاً أو لا؟.

فنقول: إن كان مقصود المدعى أنّ المكلف يكون عالماً بالإلزام على نحو الإجمال فيلزم عليه الانقياد و التصديق القلبي على قدر علمه و بمقدار معلومه، فيلزم الاعتقاد بأصل الإلزام على ما هو عليه واقعا من الوجوب و الحرمة، فالظاهر أنّه

مسلم؛ فإن معنى الإيمان و الإسلام و التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه و آله هو انقياد ما علم أنه حكم الله من غير فرق بين علمه تفصيلا أو إجمالا، فإن كان تفصيليا فعلى نحو التفصيل، و إن كان إجماليا فعلى نحو الإجمال كما فيما نحن فيه.

و يشهد لذلك مراجعه الوجدان في من يشرب الخمر معتقدا أنه معصيه المولى و من يشربه مستحلا له أو غير بان على شيء أصلا (1)؛ فإن الثاني و الثالث أغلظ من

ص: ٣٩٧

١ - ١) - ذهب شيخنا المرتضى قدس سره إلى أنه لو ترك شرب الخمر و لكن كان بانيا على حليته فلا بأس؛ إذ لا دليل على وجوب عقد القلب على كل حكم تفصيلا، و إنما المسلم في تحقق الإسلام عقد القلب على العنوان الإجمالي الذي هو كل ما جاء به النبي صلى الله عليه و آله، و فيه أنه نعم لا يكون شرطا في الإسلام أن يكون عالما بالأحكام تفصيلا بواقعها و بانيا عليها على التفصيل حتى يلزم كفر الجاهل بالأحكام الفرعية كلاً- أو بعضا بالجهل البسيط أو بالجهل المركب، بل يكفي عقد القلب على أن كل ما جاء به النبي صلى الله عليه و آله إجمالا حق و من جانب الله عز و جل، و هذا أمر علاوه على الاعتقاد الجنائي الذي هو عبارته عن اليقين و الجزم بالحقيقه الحاصل لتمام الكفار الجاحدين في زمانه صلى الله عليه و آله؛ فإنه أتضح الأمر عليهم أجلى من الشمس في رابعه النهار، و لكن كانوا جاحدين. و المراد بالجحود ليس هو الإنكار اللساني، بل يجتمع مع الخرس و عدم التكلم أيضا و هو الإباء القلبي عن قبول أحكامه و رسالته و التزامه و عقد القلب على خلاف أحكامه و العتو و التمرد عن الدخول تحت إطاعته و امتثال أو امره، و الطغيان و الاستكبار عن تذليل النفس له و لرسالته و ما يقابل هذا، و هو الذي يعتبر في تحقق الإسلام و الاقرار اللساني كاشف عنه و ليس له موضوعيه. و لذا يتحقق الإسلام مع الخرس و عدم التكلم و هو التبانى و تذليل النفس و توطينها على انقياد حكمه و قبول رسالته و عقد القلب و الالتزام بها، و هو أيضا أمر قلبي باطنى كالعلم و الجزم و لكنّه غيرهما. و الحاصل أنه و إن كان لا يعتبر في الإسلام زياده على الاعتقاد و عقد القلب الجنائين على صحه و حقيقه كل ما جاء به النبي صلى الله عليه و آله على سبيل الإجمال، و لكن كما

الأول قطعاً؛ فإنَّهما مستخفَّان بحكم المولى، والأول غير مستخفَّ به، بل قابل له، وبالجملة التفرقة بينهما في مراتب الاستحقاق لعلَّه من أوائل البديهيَّات، وليس منشأ ذلك إلا المخالفه الالتزامية الموجوده في الأخيرين دون الأول.

فيكون هذا شاهداً على المدعى فيما نحن فيه وهو صورته العلم الإجمالي وعدم إمكان المخالفه القطعيه العمليه؛ لعدم الفرق بينها وبين صورته العلم التفصيلي وإمكانها، فإذا كانت المخالفه القطعيه الالتزامية محرَّمة في الثانيه فهي كذلك في الأولى أيضاً ولا يعقل التفكيك، وبالجملة يلزم الانقياد القلبي على طبق العلم وحدوه، إن تفصيليتنا فتفصيليتنا، وإن إجماليتنا فإجماليتنا.

وإن كان المقصود لزوم عقد القلب على الشخص المعين من الحكم بمعنى أنه يلزم في المثال البناء على خصوص ما كان واقعاً ثابتاً من الوجوب أو الحرمة أو كان هو بالخيار في تعيين أحدهما، فإمَّا يبنى على شخص الوجوب أو على شخص الحرمة، فيكون حال الموافقه الالتزامية في مورد العلم الإجمالي حال الموافقه العمليه في مورد العلم الإجمالي، فكما يجب الموافقه القطعيه وقد يجب الموافقه الاحتماليه عملاً في صورته العلم الإجمالي، فكذلك الحال في الموافقه الالتزامية.

ففيه أنَّ الأول وهو الالتزام والبناء على خصوص الحكم الواقعي غير ممكن

لكونه تكليفا بما لا يطاق؛ لفرض عدم العلم بهذا الحكم الشخصى، والثانى و هو الالتزام و البناء على خصوص أحد الحكمين على نحو التخيير و إن كان ممكنا و لكن لا دليل يدل على ثبوت هذا التكليف التخييرى، و إذا لم يثبت الدليل جاء حرمة من باب التشريع؛ فإنّ البناء على خصوص وجوب الوطى فى المثال أو خصوص حرمة إدخال لما لا- يعلم أنّه من الدين فى الدين، فيشمله أدلّه حرمة التشريع، فيكون موافقه احتماليّه للحكم الواقعى و مخالفه قطعيه لحرمة التشريع.

و ربّما يتوهم أنّ الدليل تنقيح المناط فيما ورد فى الخبرين المتعارضين من جعل أحدهما طريقا على التخيير، و أنّ المناط هو الحكمان المشتبهان اللذان دلّ عليهما الخبران، لا- خصوص كونهما خبرين، فإذا دلّ أحدهما على وجوب الجمع و الآخر على حرمة فالمكلف يشكّ فى أنّ حكم الله هو الوجوب أو الحرمة؟ فالتخيير يكون من هذا الحيث، فيجرى فى كلّ ما إذا دار الأمر بين حكيم شرعيين، فمعنى الأخذ بما دلّ على الوجوب هو الأخذ بالوجوب، و معنى الأخذ بما دلّ على الحرمة هو الأخذ بالحرمة.

و فيه أنّه تابع لإثبات كون المناط هذا، و أنّى لأحد بإثباته، فلا يمكن العلم به، و إن كان لو علم مناطيه ما ذكر صحّ إجراء الحكم فى غير مورد الخبرين المتعارضين بتنقيح المناط.

ثمّ بعد تبين عدم لزوم البناء على واحد شخصى على التخيير فإن قلنا بأنّ أدلّه حليّه كل مشتبه من مثل قوله عليه السلام: كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى غير شامله إلّا لما إذا شكّ فى أصل الإلزام كما إذا كان أحد الطرفين الوجوب و الآخر الإباحه، فهى غير شامله للمقام ممّا يكون أصل الإلزام فيه متيقّنا، و حينئذ فمن حيث أصل الإلزام حيث أنّه عالم يلزم الانقياد قلبا، و من حيث التعيّن و الشخص فحيث أنّه جاهل لا يجب عليه شيء.

و إن قلنا بشمول تلك الأدلّه لمثل المقام فيجب هنا عليه التزام الالتزام بالإلزام الواقعى أيّا ما كان، و الالتزام بالإباحه و الحليّه، و لا منافاه بين الالتزامين

كما لا- منافاه بين نفس الحكمين؛ فإنَّ أحدهما بحسب مرحله الواقع و الآخر بحسب مرحله الظاهر، فمن حيث مرحله الواقع المكلف عالم بأصل الإلزام و جاهل بشخصه و منقاد بالإلزام الإجمالي، و من حيث مرحله الظاهر بان على حليته كلّ مشتبه الحرمة و منه المقام.

و المحصّل أنّ محلّ الكلام أنّ المخالفه العمليه فى مورد العلم الإجمالي، كما أنّها مانعه عن جريان أصاله الإباحه فى الأطراف كذلك الالتزاميه أيضا أولا؟.

فلنفرض الكلام فى صورته لم يكن مانع عن جريانه من جهه العمليه و كان ممخضا فى الالتزاميه كالمشبهه الموضوعيه التى مثلنا بها، فالمدعى للمانع لا بدّ و أن يقول: كما أنّ العلم الإجمالي ينجز التكليف فى مقام العمل فى خصوص الأطراف، ففى ما علم بوجود إناء نجس بين إناءين يوجب الموافقه العمليه فى خصوص شخص هذا الطرف و ذاك الطرف، كذلك يوجب تنجز التكليف فى مقام عقد القلب فى خصوص الطرف.

ففى ما علم بالتكليف المرّد بين الوجوب و الحرمة يجب الالتزام بخصوص شخص الوجوب أو شخص الحرمة، نظير الالتزام بطريقته أحد الخبرين عند التعارض؛ فإنّه حينئذ لا يمكن إجراء أصاله الإباحه؛ فإنّه و إن كان لا مانع من حيث المخالفه العمليه- إذ القطعيه منها غير ممكنه و الاحتماليه غير منفكّه، و أمّا من جهه المخالفه الالتزاميه فالمانع موجود؛ إذ لا يمكن عقد القلب فى فعل واحد فى زمان واحد على وجوبه أو حرمة و على إباحته- و لكن قلنا: إنّ المقدار الذى تعلق به العلم و هو مجرد التكليف الحتمى الإلزامى من غير تعيين كونه أمرا أو نهيا يلزم التصديق و البناء القلبي به، و أمّا الزائد على هذا بأن وجب عقد القلب على خصوص الأمر أو خصوص النهى فإن كان خصوص الواقع فمحال، و إن كان خصوص أحد الطرفين مخيرا فممكن، لكن لا- دليل عليه، فيكون مشمولاً لأدله التشريع و يصير موافقه احتماليه للتكليف المعلوم و مخالفه قطعيه لدليل التشريع.

و إذن فينحصر المانع فى الالتزام بما تعلق به العلم أعنى التكليف الإلزامى و

هو غير مانع عن شمول دليل أصل الإباحه لو قلنا بعدم اختصاصه بما إذا كان أحد طرفي الشكّ التكليف و الآخر اللاتكليف، بل عمومه لكل ما إذا شكّ في الحرمة سواء كان طرفها الوجوب أم غيره، و الجمع بين الالتزام بالتكليف و الالتزام بالإباحه على نحو قرّر في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي.

في أنّ المخالفه القطعيه العمليه التدريجيّه هل تكون مانعه عن إجراء الإباحه

هذا كلّ في ما إذا لم يمكن المخالفه القطعيه العمليه و لو تدريجيا، و أمّا لو أمكن بطريق التدريج فيقع الكلام في أنّ المخالفه القطعيه الحاصله بالتدريج ليست بمانعه عقلا عن إجراء الإباحه أو هي مانعه؟.

و ليعلم أولاّ أنّه ليس المراد بالتدريج مطلق الحصول في جزءين متعاقبين من الزمان؛ لوضوح أنّ شرب الإنائين المشتبّهين بالخمير أيضا تدريجي بهذا المعنى، بل المراد التدريجيّه من حيث توجّه التكليف بأن كان التكليف المعلوم مردّدا بين ما يتوجّه إلى المكلف في الحال، و ما يتوجّه إليه في الاستقبال، كما لو علم بأنّه إمّا يجب عليه إكرام زيد في هذا اليوم أو إكرام عمرو فيما بعد أربعة أيّام؛ فإنّ الواجب إن كان الأوّل فهو في الحال يتنجّز عليه التكليف، و إن كان الثاني فهو في الحال غير مكلف؛ إذ تنجّز ذاك يتوقّف على حضور ذاك الزمان.

و هذا موجود في الشبهه الحكميه، كما لو شكّ في وجوب صلاه الجمعه في جميع الأسابيع أو حرّمته في جميعها، فلو صلاها في اسبوع و تركها في اسبوع آخر يعلم بملاحظه الزمانين بصدور المخالفه القطعيه منه؛ إذ يعلم بأنّه إمّا أن يكون الفعل في الأوّل حراما أو الترك في الثاني، فماله دخل في حصول المخالفه القطعيه في هذا الفرض هو العلم بأنّه إمّا يحرم في الاسبوع الأوّل و إمّا يجب في الاسبوع الثاني، لوضوح أنّ العلم بالوجوب أو الحرمة في كلّ واحد من الاسبوعين منفردا لا دخل له في ذلك؛ لعدم إمكان المخالفه القطعيه من هذا الحيث.

إذا تقرّر ذلك فقد يقال بأنّ المكلف في الاسبوع الأوّل لا يعلم بتوجّه تكليف إليه؛ لاحتمال أن تكون الصلاه في الاسبوع الثاني واجبه؛ إذ على هذا التقدير لا يتوجّه هذا التكليف التحريمي إليه في هذا الاسبوع، ثمّ في الاسبوع الثاني أيضا

لا يعلم بتوجه التكليف إليه، لاحتماله أن كانت الصلاه في الأول محرّمه، فهو لا يعلم بالتكليف في أحد الزمانين.

نعم بعد الزمانين يعلم بحصول المخالفه منه، فلهذا لا يكون جعل الإباحه في حقّه ترخيصاً في المخالفه القطعيّه.

و بالجمله، هذه مخالفه لم يحصل العلم بها حين الارتكاب، وإنّما يحصل بعده، و المحذور الترخيص في المخالفه القطعيّه التي يحصل القطع بها حين الارتكاب.

و جوابه ظهر ممّا مرّ في بيان الواجب المشروط من أنّه إذا كان الوجوب مشروطاً بشرط يعلم بحصوله فيما بعد فهو كالوجوب المطلق، و لهذا لو توقّف إتيان الواجب في المستقبل على مقدّمه سابقه عليه فتركها يستحقّ العقاب لذلك.

و الحاصل أنّ مجرد تدرّج المخالفه بالمعنى المذكور لا- يوجب الفرق في حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيّه و حرمة المخالفه القطعيّه أصلاً، و إذن فلو تمكّن من الموافقه القطعيّه و ترك المخالفه القطعيّه كان هو المتعيّن، كما في ما لو علم بوجوب إكرام زيد في اليوم أو عمرو فيما بعد، أو علم بحرمة إكرام زيد في اليوم أو وجوبه في ما بعد؛ فإنّه يأتي بالإكرام في الزمانين في الأول و يتركه في الزمان الأوّل و يأتي به في الزمان الثاني في الثاني.

و أمّا لو لم يتمكّن من الموافقه القطعيّه إلّا- مقرونه بالمخالفه القطعيّه، و من ترك المخالفه القطعيّه إلّا- مقرونًا بترك الموافقه القطعيّه كما في مثال صلاه الجمعة؛ فإنّه كما يحصل بإتيانها في اسبوع و تركها في آخر القطع بالمخالفه، كذلك يحصل القطع بالموافقه أيضاً كما هو واضح، و لو اختار الفعل فقط في جميع الأسابيع أو الترك كذلك، فكما لا- يحصل إلّا- الموافقه الاحتماليّه، كذلك لا يحصل إلّا المخالفه الاحتماليّه، فيبتي الكلام حينئذ على أنّه هل قبح المخالفه القطعيّه أشدّ أو قبح ترك الموافقه القطعيّه؟.

فإن كان الأوّل لزم رفع اليد من حسن الموافقه القطعيّه و اختيار الفعل أو الترك في جميع الأزمان تخلّصاً من محذور المخالفه القطعيّه، و إن كان الثاني لزم الفعل في

اسبوع و الترك فى آخر و انحصل المخالفه القطعيه تخلصا من محذور ترك الموافقه القطعيه، و حيث إننا نختار الأول فيما يأتى فى العلم الإجمالى إن شاء الله تعالى مستدلا بأن قبح المخالفه القطعيه بتى؛ و لهذا نحصى به أدله الاصول، و أما ترك الموافقه القطعيه و الاكتفاء بالاحتماليه فقابل للزوال بمجىء الترخيص من الشرع؛ فلهذا يجب بحكم العقل اختياره باختيار الفعل أو الترك فى تمام الأزمان تخلصا من القبح الأشد.

ثم ربما يورد على ما ذكرنا من عدم جريان الأصل تدريجا فيما تكون المخالفه فيه تدريجيّه بالنقض بالخبرين المتعارضين، حيث ورد فى الأخبار العلاجيّه أنه: بعد فقد المرجحات و تساويهما من كلّ الجهات يكون المكلف مختيرا فى الأخذ بأيّهما شاء، فاختلف فى ذلك، فذهب جمع كثير إلى أنّ التخيير استمرارى يعنى بعد الأخذ بأحدهما أيضا يكون التخيير ثابتا، فيجوز العدول منه و الأخذ بالآخر.

و ذهب آخرون إلى أنّه بدوى بمعنى أنّه قبل البناء على طريقيه أحدهما كان مختيرا، و بعده يصير هذا الواحد المأخوذ متعينا و هو ملزم بالأخذ به و يسقط اختياره، و منشأ الخلاف هو الاختلاف فى تعيين مدلول الخبر العلاجي الدال على التخيير.

فمستند الأولين أنّ له إطلاقا بالنسبه إلى جميع الأزمان قبل الأخذ و بعده، و مستند الآخرين إنكار الإطلاق له و أنّ القدر المتيقن منه إثبات التخيير قبل الأخذ؛ فإنّه زمان التحير، و أما بعده فلا تحير، هذا مدرك الطرفين، و من الواضح أنّ التخيير الاستمرارى مستلزم للمخالفه القطعيه التدريجيّه، فلو كان لزومها محذورا لم يقل به الأولون، أو يستشكل عليهم الآخرون و جعلوه مدركا للرجوع عن مقالتهم، دون نفي الإطلاق المذكور.

و كذلك الكلام بعينه فى تخيير المقام بين الرجوع إلى فتوى المجتهدين المتساويين فى العلم و العدالة؛ فإنّه ذهب جمع إلى كونه استمراريا، و آخرون إلى كونه بدويا، و ليس مستند الآخرين إلا أنّ طريقيه قول المجتهد الذى أخذ بقوله معلومه إما تعيينا أو تخييرا، و أما طريقيه قول الآخر فغير معلومه.

و بعبارة اخرى يدور الأمر بعد الأخذ بقول أحدهما بين التعيين و التخيير، و نحن و إن قلنا فى مورد دوران الأمر بينهما فى مسأله فرعيه بالبراءه و عدم التعيين، لكن نقول بالاشتغال و ثبوت التعيين هنا؛ و ذلك لأن الأصل حرمة التعبد بقول من لا يعلم إصابته و خطائه إلا ما خرج بالدليل، فيكون الأخذ بقول الآخر المشكوك طريقته و التعبد بطريقته محرّما، و بالجملة، لم يستند أصحاب هذا القول إلا إلى أمثال ذلك، و لم يتعرّض أحد منهم لمخالفة القول بالتخيير الاستمرارى لحكم العقل و ورود الإشكال العقلى عليه، مع أنه مستلزم للمخالفة التدريجية كما هو واضح.

و الجواب أنه لا يوجب وهنا فى حكم العقل بقبح المخالفة التدريجية كالدفعيه فى مورد يحكم به و ورود ما يخالفه من الشرع فى مورد آخر، بل اللازم التعرّض لإصلاح المورد الثانى و التكلم فيه فى وجه الجمع بين حكم الشرع و العقل، و هو واضح.

فقول: لو كان فى الخبرين المتعارضين ما هو نصّ صريح فى استمرار التخيير بحيث لا تعتريه شبهه، كما لو علم بتصريح الشرع بالاستمرار، لكان اللازم من باب الإلجاء الالتزام بالبدل لامتثال الحكم المعلوم بالإجمال، بمعنى أنّ الشارع جعل لامتثال الحكم الواقعى المعلوم وجوده بين مدلولى الخبرين بدلا يكتفى به و يتقبله عوضا عن امتثاله و هو الالتزام بطريقته الخبر المخالف للواقع، فكأنه أمر المكلف بأنه يجب عليك إمّا الإتيان بالفعل الفلانى أو الالتزام و عقد القلب على طريقته الخبر الفلانى.

فهنا أيضا و إن كان ليس التكليف بحسب الواقع الأولى إلا واحدا معينا بلا عدل، و لكن بعد علم المكلف إجمالا بصير ذل عدل و بدل من هذا الحين، ففى ما كان مدلول أحد الخبرين وجوب الجمعه، و مدلول الآخر حرمتها، و كان واجبا واقعا، فيجب على المكلف بعد اطلاعه على الخبرين أحد الأمرين من صلاه الجمعه و الالتزام بطريقته الخبر الذى دلّ على حرمة الجمعه، فجعل هذا الالتزام الذى هو فعل القلب بدلا لامتثال الأمر بالجمعه.

و كذلك الحال بعينه فى مسأله التقليد، فلو كان فى البين نصّ صريح على

الاستمرار بحيث ألجأنا إلى الجمع فوجه الجمع ما ذكرنا من أنه يستكشف أنّ الشارع جعل الالتزام و التعيّد بطريقته قول من خالف قوله الواقع بدلا لامثال الواقع، و من المعلوم أنّ حكم العقل في ما إذا علم التكليف ليس إلّا وجوب الامثال بنفس هذا التكليف أو ببدله.

و هذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّه ليس مفاد دليل الأصل إلّا الإباحه و جواز الفعل و الترك، و ليس فيه إيجاب لعمل حتى يجعل بدلا عن الواقع، و بالجملة، لا بدّ من عمل ليكون بدلا عن الامثال، و ليس في الأصل عمل يصلح للبدليه سوى الالتزام بمدلوله.

فقول: ليس مدلول الأصل العملي و دليل حجّيته الالتزام القلبي بحكم الأصل، بل مدلول الجرى على طبقه في مقام العمل الخارجى، بل و كذا الحال في دليل حجّيه الأماره؛ فإنّه و إن كان مفاده التصديق و إلغاء احتمال الخلاف، و لكن من المعلوم أنّه ليس المقصود التصديق الجنائى بل ترتيب الآثار بحسب العمل الخارجى الأركانى.

و بالجملة، ووجه الالتزام ببدليه الالتزام في المسألتين هو الإلجاء بسبب وجود النصّ الصريح على استمرار التخيير و لسنا ملجئين هنا، نعم لو علم بحجّيه أصل شرعى معلوم المخالفه للواقع في مقام الترمنا فيه أيضا بمثل ذلك.

و أمّا في المقام الذى لا- نعلم بجريان الأصل و ليس إلّا عموم دليله و الحكم العقلى مانع عن إجرائه إلّا على وجه كون الالتزام بمضمونه بدلا، و هو خلاف ظاهر دليله و لا يوجب عملا آخر يصلح البدليه، فلا جرم يخصّص دليل الأصل بالنسبه إلى المقام بواسطه قبح المخالفه التدريجيه عقلا، فاللازم البناء العملى على واحد من الفعل و الترك و البقاء عليه و عدم العدول عنه أبدا، و كذلك الكلام في المسألتين على تقدير عدم وجود النصّ المذكور في البين كما هو كذلك.

هذا كلّه هو الكلام على تقدير الفراغ من حيث دلالة دليل الأصل في شموله للمقام أعنى ما إذا كان أصل الإلزام معلوما و لم يعلم أنّه الوجوب أو الحرمة.

و أمّا الكلام فى دلالتة و عدم الدلالة فالظاهر العدم، و ذلك لأنّ دليل البراءة ممّا سوى حديث الرفع بين ما يكون أجنبيًا عن الباب و بين ما يناسبه، و لا يشمل المقام إمّا للانصراف أو لعدم كونه مورده؛ فإنّ دليلان: أحدهما:

قوله عليه السلام: «كلّ شىء فى حلال و حرام فهو لك حلال»؛ فإنّ إمّا متعرّض لحكم الشبهة المحصورة فىكون أجنبيًا عن الشبهة فى شىء واحد بالمرّة، و أمّا أنّ معناه: كلّ شىء فى احتمال الحليّة و احتمال الحرمة، فىرتبط بالشبهة فى الشىء الواحد و لكن أجنبيّ عن خصوص المقام؛ فإنّ الشبهة فى بين الوجوب و الحرمة دون الحليّة و الحرمة.

و ثانيهما قوله عليه السلام: «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى»؛ فإنّ ما أن يقال:

إنّ متعرّض لحال الأشياء قبل ورود الشرع عليها الذى هو موضوع بحث الحظر و الإباحة العقلين فلا يرتبط بالمقام؛ لفرض كونه ممّا ورد فيه الشرع، غايه الأمر لا- يعلم بأنّ التشريع الموجود هو الإيجاب أو التحريم، و إمّا أن يقال: إنّ معنى «يرد» يبلغ، فىشمل الشبهة الحاصلة بعد ورود الشرع أيضًا، لكنّه منصرف إلى غير المقام؛ إذا الظاهر منه صورته كون الشبهة فى التحريم و الإباحة.

و بعباره اخرى: ما إذا كان أحد طرفى الاحتمال التقييد بقيد التكليف و الآخر اللاتقييد و الإطلاق، فحكم فيه بأنّه مطلق حتّى يعلم تقييده الذى يحتتمل أعنى التحريم، فلا يشمل ما إذا كان أصل وجود التقييد و عدم الإطلاق معلوما و شكّ فى كون التقييد أمرا أو نهيا.

و أمّا حديث الرفع فمورده المنّه، ففى ما إذا كان هناك احتمال الحرمة و الإباحة فمعنى منّه الشارع أنّه لم يجعل الاحتياط على العباد مع أنّه كان له جعله حفظًا للأحكام الشرعيّة، لكن ما جعله منّه عليهم، فىكون الرفع بمعنى الدفع.

و أمّا فى ما إذا كانت الشبهة فى الحرمة و الوجوب فإن كانت واقعه شخصيّة لا يمكن فيها المخالفة القطعيّة و لو تدريجا، فلا يعقل معنى لجعل الإباحة فيها لطفًا و منّه؛ إذ لم يكن للشارع أن يجعل الاحتياط حتّى يتحقّق بعدم جعله لطف و منّه؛ إذ

الاحتياط بالخلو عن الفعل و الترك غير ممكن، و الالتزام بأحدهما ليس فيه حفظ للحكم الشرعي؛ إذ هما متساويان من حيث لزوم موافقه الاحتماليه و المخالفه الاحتماليه.

و إن كانت واقعه كليّه يتحقّق فيها المخالفه التدريجيّه، فجعل الإباحه فيها بمعنى جواز الفعل مرّه و الترك اخرى، و بعبارة اخرى الإباحه الاستمراريّه فهو و إن كان منه لكونه أسهل من بناء العمل أولا على أحدهما تخييرا و لزوم البقاء على ما بنى عليه، إلا أنّه غير ممكن؛ لكونه ترخيصا في المخالفه القطعيّه بدون جعل شيء بدلا للامتثال.

و أمّا الالتزام القلبي بالإباحه فقد قلنا: إنّه لا يجرى هنا و ان قلنا بثبوت مثله في الخبرين المتعارضين، و الفرق بين المقامين قد مرّ سابقا و حاصله أنّ دليل الأصل مثل هذا الحديث غير متعرّض إلاّ لحيث مقام العمل، و لا إشعار فيه بمقام الالتزام فضلا عن الدلاله، فمدلولها الإباحه بمعنى ترخيص الفعل و الترك و رفع البأس عنهما، لا بمعنى لزوم عقد القلب عليها، بخلاف قوله عليه السلام في الخبرين المتعارضين:

«و إذن فأنت مخير» يعنى في الأخذ بأيّهما كما في قوله في روايه اخرى: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» فإنّ الظاهر من الأخذ التعيّد بطريقيّه الخبر و البناء القلبي على حجّيته دون صرف العمل الخارجى على طبقه، و لو كان هو أيضا كذلك للزم طرحه لمخالفته لحكم العقل، هذا في الإباحه الاستمراريّه.

و أمّا الإباحه البدويّه فهي غير موافقه للمنه؛ إذ ليس للشارع جعل احتياط من هذه الجبهه بأن يلزم البناء من أول الأمر على خصوص الفعل أو على خصوص الترك؛ إذ ليس فيه حفظ للحكم، لمساواتهما في لزوم موافقه و المخالفه الاحتمالين، كما في الشبهه الشخصيه.

و بالجمله، في الشبهه الحكميه من حيث الإباحه الاستمراريّه جعل الإباحه موافق للمنه، لكن غير ممكن، و وجه عدم إمكانه مرّ سابقا، و هذه الشبهه من حيث الإباحه البدويّه و كذا الشبهه الموضوعيه كالمراه المرده ليس جعل الإباحه فيهما

لطفاً و منه و دفعاً لمثونه زائده كان للشارع إثباتها، نعم يمكن جعل الإباحه فيهما لحكمه اخرى غير الامتنان بدليل آخر غير الحديث المفروض كون الحكمه فيه الامتنان، و لكن عرفت عدم دليل آخر.

و إذن فمن حيث الواقع عرفت أنه يجب الالتزام بأنّ حكم هذا الشيء هو الإلزام على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة، و أمّا من حيث هذا الشخص الخارجى بشخصيته فلا بدّ أن يكون المكلف بلا بناء و بلا التزام، يعنى لا يلتزم بوجوبه و لا بحرمة؛ لما عرفت من حرمة هذين الالتزامين بدليل التشريع، و كذلك لا يلتزم بإباحته؛ لما عرفت هنا من قصور دليل أصاله الإباحه عن شموله للمقام.

شرح عباره الكفايه

و ينبغى هنا شرح عباره الكفايه فى هذا المقام، فقال قدّس سرّه -بعد بيان أنّه فى مورد العلم الإجمالى بالوجوب أو الحرمة على القول بلزوم الموافقه الالتزاميه تلزم هى، و إن كان لا- يجب الموافقه القطعيّه العلميه، و لا- يحرم المخالفه القطعيّه العمليه لامتناعهما؛ للتمكّن من الالتزام بما هو الثابت واقعا، و إن أبيت إلاّ- عن لزوم الالتزام بالحكم الواقعي بخصوص عنوانه فالموافقه القطعيّه الالتزاميه بمعنى التزام نفس الحكم الواقعي غير ممكنه، و أمّا الالتزام بواحد تخييري و إن كان ممكنا، لكنّه غير واجب؛ إذ الالتزام بضدّ التكليف ليس محذوره بأقلّ من محذور عدم الالتزام به، مع أنّ التكليف لو اقتضى الالتزام لاقتضى الالتزام بنفسه عينا دون الالتزام به أو بضدّه تخييرا- ما هذا لفظه: و من هنا- يعنى ممّا ذكرنا من أنّه لا يجب إلاّ الالتزام بما هو الثابت واقعا و إن لم يعلم أنّه الوجوب أو الحرمة- قد انقدح أنّه لا- يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الاصول الحكميه أو الموضوعيه فى أطراف العلم لو كانت جاريه مع قطع النظر عنه- لما ذكرنا من إمكان الجمع بين الالتزام بكون حكم الواقع هو الإلزام و بين الالتزام بأنّ حكم هذا الشخص الخارجى هو خصوص الإباحه- كما لا يدفع هنا محذور عدم الالتزام به، بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه حينئذ أيضا إلاّ على وجه دائر.

يعنى كما أنّه لو قلنا- كما هو المختار- بأنّه لا يجب أزيد من الالتزام بما هو الثابت

واقعا فالأصل لا مانع من جريانه من قبل لزوم الالتزام، كذلك لو قلنا بخلاف المختار من لزوم الالتزام بخصوص عنوان الوجوب أو الحرمة و عدم كفايه مجرد ما هو الثابت واقعا، فحينئذ لا يدفع بواسطة أصل الإباحه محذور عدم الالتزام بخصوص الوجوب أو الحرمة، كما هو المفروض من ثبوت المحذور فيه، بل الالتزام بخلافه و هو الإباحه؛ إذ يلزم الدور؛ إذ المفروض ثبوت المحذور في ترك الالتزام بأحد الوجوب أو الحرمة، و المقصود رفع هذا المحذور، بل محذور الالتزام بالخلاف بجريان الأصل، و لا شك أنّ جريان الأصل أيضا موقوف على عدم المحذور في عدم الالتزام اللازم من جريانه.

اللهم إلا أن يقال: إنّ قبح عدم الالتزام ليس بتيا لا يرفع بالأصل؛ إذ حينئذ من الواضح أنّ جريان الأصل موقوف على عدم ترتب مثل هذا القبح عليه، فاذا قصد دفع قبحه أيضا بجريان الأصل يلزم الدور، بل قبحه معلق على عدم ورود الرخصه عليه من الشرع، إذ حينئذ ما لم يرد الرخصه يكون قبيحا و بعد وروده يرتفع القبح بارتفاع موضوعه، فلا يلزم الدور.

و أما نحن حيث اخترنا عدم لزوم الالتزام إلا بما هو الثابت واقعا ففي فسحه من هذا الإيراد و هذا الجواب، بل يكون الأصل جاريا بلا كلام؛ لإمكان حفظ هذا الالتزام مع جريان الأصل؛ لاختلاف الرتبة.

«إلا- أنّ الشأن في جواز جريان الا-صول في أطراف العلم الإجمالي، مع عدم ترتب أثر عملي عليها، مع أنّها أحكام عمليّه كسائر الأحكام الفرعيه، مضافا إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه؛ للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها كما ادّعاها شيخنا العلامة أعلى الله مقامه و إن كان محلّ تأمل و نظر» (1).

و وجه التأمل على المختار عدم لزومه بسبب اختلاف الرتبة كما ذكرنا، هذا هو الكلام في المخالفه الالتزاميه.

ص: ٤٠٩

و أمّا المخالفه العمليه للتكليف المعلوم بالاجمال كما لو علم بعد العلم بورود «لا تشرب الخمر» على نحو التكليف الفعلى بأنّ هذا الإناء خمر و ذاك الإناء ماء أو بالعكس، أو علم بعد العلم باجتنب عن النجس على نحو التكليف الفعلى بأنّ هذا نجس و ذاك طاهر أو بالعكس- هذا في الشبهه التحريميه- و أمّا الوجوبيه فكما لو علم بأنّ هذا الفعل واجب أو ذاك.

فيقع الكلام تاره في أنّ العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى هل يؤثّر أثراً و ينجّز على العالم شيئاً، أو هو كالعدم و يعامل مع الأطراف معامله المشكوك البدوى فيجرى في جميعها الأصل العملى و هو البراءه فيجوز أن يرتكب جميعها في التحريميه و يترك الجميع في الوجوبيه؟

و ربّما يظهر من بعض كلمات المحقّق القمى قدّس سرّه في القوانين اختيار الثانى، فجوّز المخالفه القطعيه على التدرّج كشرّب أحد الإنائين المشتبهين بالخمر أولاً ثمّ شرّب الآخر بعده، و أمّا شرّب الجميع دفعه فلا كلام في كونه شرّب خمر محرّماً.

و اخرى يقع بعد التنزّل عن المقام الأوّل و تسليم عدم كونه بلا أثراً و اقتضاء أصلاً، بل له أثر و اقتضاء في الجملة في أنّ هذا الأثر ما ذا؟ فهل يوجب حرمة المخالفه القطعيه فقط، فليس له في الشبهه التحريميه ارتكاب الجميع و لا في الوجوبيه ترك الجميع، و لكن لا يوجب وجوب الموافقه القطعيه، فيكفى في التحريميه ترك أحد الأطراف و إن أتى بالباقي، و في الوجوبيه إتيان أحدها و إن ترك الباقي، أو أنّه يكون كالعلم التفصيلى؟، فكما يوجب حرمة المخالفه القطعيه كذلك يوجب وجوب الموافقه القطعيه أيضاً، و الحاكم في هذين المقامين هو الوجدان.

فنقول: أمّا المقام الأوّل فصريح الوجدان هو الحكم ببطلان كون العلم الإجمالى حاله كالعدم في عدم تنجيز شىء على العالم أصلاً، و معامله الشكّ البدوى معه.

ألا ترى أنّه لا فرق في عصيان لا تشرب الخمر و استحقاق العقوبه عقلاً بين من علم تفصيلاً بأنّ هذا خمر و شرّبه، و بين من علم إجمالاً بأنّ أحد الإنائين خمر و شرّبهما تدرّجاً، فكما أنّ العقل مستقلّ باستحقاق الأوّل فكذلك يكون مستقلاً به في

الثانى أيضا، وليس إلا لأن العلم الإجمالى صار موجبا لتماميّه الحجّه على المكلف.

ولا فرق فى ذلك بين اقسام العلم الإجمالى من كون أصل الحكم الكلى كحرمه الخمر معلوما و كان الشبهه فى موضوعه كاشتباه الخمر بين الإنائين، و كما لو علم بوجود إكرام زيد و اشتبهه الزيد بين شخصين، و من كون الشبهه فى أصل الحكم لتردده بين حكمين فى موضوعين، كما لو علم أنه إما يجب عليه الدعاء عند رؤيه الهلال و إما يجب عليه الصلاه عند ذكر النبى صلى الله عليه و آله، مع اتحاد نوع التكليفين كهذا المثال، و مع اختلافه كما لو علم بأنه إما يجب عليه الدعاء عند الرؤيه، و إما يحرم عليه الخمر، فإنّه فى القسم الأخير الذى يكون الشكّ فيه فى موضوع التكليف و نوع التكليف لو فرض كونهما محلاّ لابتلائه، كما لو كان عنده خمر و رأى الهلال فترك الدعاء و شرب الخمر؛ فإنّه عند العقل فعل قبيحا بلا كلام، و كذلك سائر الأقسام. هذا فى المقام الأول.

و أمّا المقام الثانى فنقول: بعد البناء على كون العلم الإجمالى منجزا المتعلّقه فى الجملة لا وجه للتفكيك بين حرمه المخالفه القطعيّه و وجوب الموافقه القطعيّه، و ذلك لأنّ ما يحكم به العقل هو أنّ المؤاخذه و العقاب بلا بيان و حجّه من قبل المولى على التكليف قبيح، فيرفع بذلك احتمال العقاب على تقدير ثبوت التكليف واقعا أيضا، كما هو الحال فى الشبهه البدويّه فى التكليف، فإنّ الارتكاب يعلم بحكم العقل خلوه عن الضرر و إن صادف الحرام الواقعى، لعدم إمكان مؤاخذه المولى على هذا التقدير العبد بأنّه: لم ارتكبت ما حرّمته عليك؛ إذ ليس له حجّه و بيان على هذا التكليف.

و هذا بخلاف المقام؛ فإنّا قد فرضنا فى المقام الأول صيروره التكليف بواسطه تعلق العلم الإجمالى به ذا حجّه و بيان، بمعنى أنّه يكون للمولى أن يخاطب العالم بالعلم الإجمالى و يقول له: ما ذا فعلت مع أمرى الفلانى أو نهىي؟

كما يصحّ ذلك له بالنسبه إلى العالم بالعلم التفصيلي، و لا يمكن أن يقال: إنّ هذا يكون للمولى فى العالم الإجمالى بالنسبه إلى صورته المخالفه القطعيّه، و لا يصحّ بالنسبه إلى

صوره ترك الموافقه القطعيه.

و بعباره اخرى: الحجّه موجوده بالنسبه إلى الأول و غير موجوده بالنسبه إلى الثاني؛ فإنّ الحجّه على التكليف إذا صارت موجوده يلزم بحكم العقل اجتناب أحد الأطراف أيضا؛ إذ المفروض أنّه على تقدير الارتكاب يحتمل أن يكون الحرام الواقعي هو هذا الذى يرتكبه، و قد فرضنا أنّه على هذا التقدير كان العقاب و المؤاخذة على مخالفه التكليف التحريمى عقابا و مؤاخذة مع الحجّه و البيان، فيلزم اجتنابه تحرّزا عن الوقوع فى هذا الضرر، و الضرر و إن كان محتملا لكن لكونه اخرويا، و الضرر الاخرى يكون اهتمام العقل بدفعه أزيد من الدينوى؛ لكونه أشدّ منه، فلهذا يستقلّ العقل بوجوب دفع محتمله أيضا.

و بعباره اخرى: الحكم الواقعي بعد تعلّق العلم الإجمالى به لا يخلو من حالين: إمّا يكون الحجّه عليه موجوده، و إمّا لا، فعلى الثانى لا- يحرم عليه المخالفه أيضا، و قد فرضنا خلافاً فى المقام الأوّل، فتعين الأوّل، و عليه يجب الموافقه القطعيه أيضا، و لا معنى للتفكيك بين المخالفه و الموافقه.

ثبت أنّ العلم الإجمالى بحسب حكم العقل لا فرق فى تنجيزه بين حرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه.

هل يجوز للشارع ان يرخص فى المخالفه القطعيه

و أمّا بحسب الشرع، فهل يجوز للشارع أن يرخّص فى المخالفه القطعيه و ارتكاب جميع الأطراف، فيصير العلم بعد كونه مؤثرا تمام التأثير عقلا غير مؤثر لشيء أصلا شرعا، أو أنّه لا يجوز له الترخيص فى ارتكاب الجميع الذى هو المخالفه القطعيه، و لكن قبح ترك الموافقه القطعيه عقلا ليس بهذه المثابه، بل هو قابل لإذن الشرع، و حينئذ فيكون بحسب الشرع مؤثرا بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه دون وجوب الموافقه القطعيه، أو أنّه ليس له الترخيص فى ترك الموافقه القطعيه أيضا، كما أنّه ليس له الترخيص فى فعل المخالفه القطعيه، فيصير العلم الإجمالى كالتفصيلى فى جميع الآثار عقلا و شرعا.

و بعباره اخرى: هل اقتضاء العلم الإجمالى لقبح المخالفه القطعيه و قبح ترك

الموافقه القطعيه يكون في كليهما على نحو العليّه التامه بحيث لا يمكن الترخيص من الشرع في شىء منهما؟ أو أنّ اقتضائه في كليهما يكون على نحو الاقتضاء، بمعنى أنّ العقل لو خلى و طبعه يحكم بالقبح، و للشارع أن يرخّص من حيث الشارعيّ في المخالفه القطعيّه، فحكم العقل بالمنع إنّما هو لو لا حكم الشرع بالجواز، أو هنا تفصيل، فبالنسبه إلى المخالفه القطعيّه يكون على نحو العليّه التامه، و بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيّه يكون على نحو الاقتضاء و لو لا حكم الشرع.

و بعبارة ثالثه: هل العلم الإجمالي كالتفصيلي ليس للشارع التصرف فيه لا نفيا و لا إثباتا بوجه من الوجوه، أو أنّه يكون له التصرف فيه نفيا من حيث المخالفه الاحتماليه دون القطعيّه، أو له ذلك في كليهما؟

فنقول: أمّا المخالفه القطعيّه فقد يقال بأنّه لو رخص الشارع في جميع الأطراف يلزم التناقض بين هذا الترخيص و بين الحكم الواقعي المعلوم إجمالا، فمن يعلم بأنّ أحد الإنائين خمر لو جوّز له الشرع شرب كليهما كان راجعا إلى تجويز شرب الخمر و هو مخالف لقوله: لا- تشرب الخمر، و هذا مدفوع؛ لعدم التناقض، لما يأتي في وجه الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري، فإنّ جعل الترخيص هنا يكون في موضوع الشكّ لثبوته في كلّ من الطرفين بالخصوص.

و حينئذ فإما نختار مذاق من يقول للحكم بمراتب، و نقول: إنّ قوله: لا تشرب الخمر و إن كان ظاهرا في الفعليه و لكن بعد ما ورد الترخيص في كلا الطرفين يستكشف-قضيّه للجمع بينهما- منه كون ذاك حكما غير فعلي من حيث الشكّ، و كون هذا حكما فعليا من جميع الحيثيات، و المخالفه القطعيّه للحكم الفعلي و إن كانت قبيحه بحيث لا يمكن أن يجوّزها الشرع، و لكن هذا ليس مخالفه للحكم الفعلي.

و إما نختار مذاق من يقول بأنّ الحكم و الأمر و النهي لا يعقل له إلا مرتبه واحده؛ لأنّه إما موجود فيكون فعليا، و إما معدوم فلا يعقل أن يكون موجودا و غير فعلي.

فنقول: و إن كان كلّ من «لا- تشرب الخمر» و الترخيص في الأطراف حكما فعليا، و لكن مع ذلك لا- تناقض، لكون رتبتهما مختلفه، فإنّ الثاني في طول الأوّل، فعلم أنّه

من حيث التناقض لا مانع من اجراء الأصل فى كلا الطرفين على كلا المذاقين، كيف وقد عرفت عدم لزومه فى ترخيص مخالفه العلم التفصيلى أيضا، إلا- أنه يمكن أن يقال على مذاق من يجعل للحكم مراتب؛ إنه و إن كان لا- يلزم التناقض مع الواقع؛ لاختلاف المرحلتين، ولكن يلزم التناقض مع الغايه التى جعلت فى الأدله غايه للاصول.

بيان ذلك: أن قوله عليه السلام: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» كما يدلّ على المطلقيه قبل ورود النهى بمعنى معلومته، كذلك يدلّ على عدم المطلقيه بعد معلومته النهى، فذيل الروايه يدلّ على أنّ تعلق العلم بالنهى يجعله فعلية، و صدره يدلّ على أنه حال الشكّ فيه غير فعلى و يجوز مخالفته، فيكون بين الصدر و الذيل فى أطراف الشبهه تناقض و تهافت؛ إذ المكلف فى خصوص كلّ واحد شكّ فى الحرمة، فيكون خصوص كلّ واحد مطلقا مرخصا فيه باعتبار مشكوكيه النهى فيه بمقتضى الصدر.

و لا- يخفى أنه مع هذا الشكّ عالم إجمالا بوجود خمر فى البين، فيعلم بخطاب النهى عن شرب الخمر، فلا يكون هذا المعلوم مطلقا و مرخصا فيه باعتبار معلومته نهيه بمقتضى الغايه، و لا إشكال أنّ كونه فى قيد بالنسبه إلى هذا التكليف المعلوم ينافى كونه مطلقا و بلا قيد من حيث ارتكاب الطرفين؛ إذ معناه عدم التقيد بالنسبه إلى ذاك المعلوم.

فإن قلت: لا يلزم ذلك، إذ المراد بالعلم الذى هو غايه إنّما هو العلم التفصيلى فى خصوص الشخص المشكوك.

قلت: هذا مناف للإطلاق؛ فإنّه بإطلاقه يشمل العالم الإجمالى؛ فإنّه أيضا عالم بالحكم، و التقيد بالتفصيلى يدفعه الإطلاق.

فإن قلت: الظاهر من قوله: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» أنه يعلم فى هذا الشىء نهى، و الظاهر من الشىء الأشياء الخارجيه، و ليس فى المقام لنا إلا شيان خارجيان، فمدلول الروايه أنّ كلاّ منهما مطلق حتّى يعلم فى خصوصه نهى، و على

هذا فلا يشمل العلم الإجمالي، فلا تهافت في الدليل.

قلت: نعم، لكنّ الإطلاق لا- يمكن إنكاره في قوله: رفع ما لا يعلمون الذى مفاده أنّه لم يرفع ما يعلمون، وكذلك قوله: الناس في سعه ما لا يعلمون، بكلا احتماليه.

و ممّا ذكر في هذه الروايه يعرف الكلام في قوله: «الناس في سعه ما لا- يعلمون» أو في سعه ما لا- يعلمون، بجعل «ما» ظرفيّة لا موصوله؛ فإنّه أيضا كما يدلّ على السعه حال الجهل، يدلّ أيضا على الضيق حال العلم، و هنا يكون الجهل و العلم موجودين، فالجهل من حيث الخصوص و العلم من حيث الإجمال، فمقتضى الأوّل السعه و جواز ارتكاب كلا الطرفين، و مقتضى الثانى الضيق و عدم جوازه.

هذا كلّه على قول من يجعل للحكم مراتب.

و يمكن ان يقال على قول من لا يجعل له بعد الوجود سوى مرحله الفعلية أيضا:

إنّه و إن كان لا- يستحيل ترخيص أطراف الشبهه من حيث لزوم التناقض، و لكنّه يستحيل من جهة لزوم الترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف الفعلى، فإنّ المخالفه القطعيه لهذا التكليف ظلم على المولى، و الظلم لا- يرتفع قبحه بالترخيص، بل يكون ترخيصه أيضا قبيحا.

وجه لزوم ذلك أنّ المفروض كون الخطاب الواقعي حكما فعليا، فإذا تعلّق به العلم يقبح عقلا من المكلف مخالفته، و المفروض أنّه هنا عالم أيضا بهذا الخطاب، غايه الأمر بالعلم الإجمالي، و عرفت أنّه لا- فرق في قبح المخالفه بين العلم التفصيلي و الإجمالي، و عرفت هنا أنّ قبح المخالفه القطعيه يكون من باب الظلم و على نحو العليه التامه، فإنّ المولى يطلب الفعل أو الترك من العبد بكمال الشدّه و الاهتمام و يظهر عدم رضاه بالمخالفه، فكما أنّ مخالفته مع هذه الحاله و عدم المبالاه بكمال بغضه ذلك ظلم قبل الترخيص، فهو بعينه باق على هذا الحال بعده؛ لأنّه بعده أيضا ظلم، لفرض قيام عدم الرضى و الطلب بكمال الجّد بالمولى بعده أيضا، فيكون الترخيص قبيحا؛ لكونه ترخيصا للظلم، فيمتنع صدوره عن الحكيم.

و لا يتوهم أنّ قبحه إنّما هو من جهة لزوم الجرى على خلاف المراد و رفع اليد عن

الغرض و نقضه؛ إذ لو كان ذلك للزم بعينه في إجراء الأصل في الشبهه البدويه، ولا اختصاص له بالشبهه المقرونه بالعلم؛ فإنّ معنى الأصل في الشبهه البدويه أنّ الفعل مثلا- جائز، سواء كان في الواقع جائزا أم حراما، فتجوزيه على تقدير حرمة نقض للغرض، بل المانع ما ذكرنا من لزوم الترخيص في المخالفه القطعيه.

و لا يتوهم أنّ المانع ذلك مع لزوم التهافت في دليل الأصل كما ذكرناه على القول الآخر؛ فإنّ المانع على هذا القول منحصر في الجبهه المذكوره و لا- يلزم التهافت في الدليل اللفظي، و ذلك لأنك عرفت أنّ الحكم الواقعي على هذا يكون فعليا بمجرد وجوده، فالعلم به يكون بحكم العقل منجزا له، و ليس بعد العلم للشارع الأمر بمتابعه هذا العلم على نحو المولويه، كما ليس له المنع عنه مولويا.

فلو وقع الأمر به في مقام كما في الغايه الواقعه في قوله: كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى، يعنى بعد ورود النهى و العلم يجب المتابعه، و قوله: الناس في سعه ما لا يعلمون يعنى أنّهم في ضيق ما يعلمون، فلا بدّ من حمل ذلك على الإرشاد إلى حكم العقل و تقريره من دون مولويه و شارعيه، و إذا لم يكن الغايه حكما من قبل الشرع من حيث إنّ شرع لم يبق في السبب إشكال التهافت؛ فإنّه مبنيّ على كون حكيم شرعيّين هنا كما على القول الآخر، إذ عليه كما أنّ الترخيص المشتمل عليه الصدر معلوم أنّه شرعي فكذلك الغايه؛ فإنّها و إن كان علما بالتكليف، لكن مجرد العلم بالتكليف لا- يخرج عن تصرف الشرع، فإنّه لو كان التكليف المعلوم شأنيا كما هو المفروض في متعلّق هذا العلم فبعده أيضا يكون إعطاء الفعليه له بيد الشرع و من قبله، فهنا حكم بموافقه العلم و علم منه أنّه جعل الواقع فعليا لصيرورته في مقام البعث إليه و الزجر عن تركه.

و أما على القول بنفي المرتبه فالإشكال ممحّض من حيث الترخيص في المخالفه القطعيه الذي مبناه حكم العقل بقبح المخالفه القطعيه، و ليس من الشرع حكم في موضوع القطع، و إنّما قرّر حكم العقل بقبح مخالفه القطع.

و الملخص من جميع ما ذكرنا أنّ الترخيص في جميع أطراف الشبهه إمّا أنّه

ممکن عقلا بحسب مقام الثبوت و لا يلزم التناقص، لأجل اختلاف مرحله الحكم الواقعي و الظاهري، و لكنّه غير واقع بحسب مقام الإثبات للزوم التهافت في دليل إثباته، فيتساقط جزءا دليله للتعارض، فيبقى بلا دليل، و دعوى عدم التعارض بأنّ المراد من العلم هو العلم بالتكليف مفصلا فلا يشمل المقام المفروض وجود العلم به على نحو الإجمال مردوده بالإطلاق.

و إمّا أنّه غير ممكن عقلا لا من جهه التناقص لأجل اختلاف الرتبة، و لا من جهه لزوم التهافت في الدليل؛ إذ ليس الغايه إلاّ تقريرا لحكم العقل، و لا يمكن أن يكون حكما مولويا شرعيا، بل من جهه لزوم الترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف الفعلي المعلوم بالإجمال. هذا هو الكلام في ترخيص الشرع في ارتكاب جميع الأطراف.

هل يجوز الترخيص في بعض الاطراف

و أمّا الترخيص في بعض الأطراف إمّا معينا و إمّا مخيرا، فالكلام فيه تاره يقع في إمكانه عقلا مع قطع النظر عن ثبوت الدليل عليه وقوعا و إثباتا بحسب الشرع و عدمه، و اخرى في ثبوت الدليل عليه إثباتا بحسب الشرع بعد فرض إمكانه و التكلّم في دليل الأصل من حيث إنّّه هل هو قاصر عن شمول أحد الأطراف كما كان كذلك عن شمول الجميع، أو له دلالة عليه؟

أمّا الإمكان العقلي فلا نرى مانعا هنا، فإنّا إذا عرضنا على النفس المخالفه القطعيه نراها معصيه بحيث لا يمكن أن يصير بواسطه مصلحه جائزه، فإنّه عناد و شقاق مع المولى و قيام على وجهه و في قبالة و معارضه معه بعلايه و وضوح، و هذا أمر لا يجوز العقل أن يوجد فيه صلاح يزاحم قبحه و فساده و يجعله جائزا أو راجحا.

و إذا عرض عليها المخالفه الاحتماليه فهو و إن كان لا يفرق بينها على تقدير المصادفه لمخالفه التكليف و بين المخالفه القطعيه في صحه العقوبه، لكنّه ليس بأزيد من الإقدام على شيء يحتمل كونه مخالفه تمت عليها الحجّه، بمعنى أنّه مع وصف محتمليته تكون الحجّه عليه تامه كالمقطوع، بخلاف الشبهه البدويه، فإنّه و إن كانت مخالفه محتمله، لكن ليست الحجّه عليها تماما، فليس للمولى على تقدير المصادفه للحرام

العقاب، و مجرد تماميّه الحجّج لا يوجب عدم إمكان الترخيص، و ليس مثل ما اذا كانت المعصيه مقطوعه.

إذ أولاً- قد ورد الترخيص من الشرع فيه في بعض المواضع كما في الشبهه بين الأقلّ و الأ-كثر الارتباطيين، حيث حكموا فيها بالاحتياط بحكم العقل، ثم رفعوه و حكموا بالبراءه بحديث الرفع المشتمل على رفع ما لا يعلمون، و كذلك في الشبهه البدويّه قبل الفحص؛ فإنّهم حكموا فيما كانت منها في الأحكام بالاحتياط؛ لعدم ورود الترخيص فيها شرعاً، فأوجبوا الفحص، و في ما كانت منها في الموضوعات حكموا بالبراءه؛ لورود الترخيص و عدم وجوب الفحص فيها بالخصوص، مع أنّهما من واد واحد؛ لأنّهما مشتركان في تماميّه الحجّج في كليهما؛ فإنّّه لو كان معلوماً عاده أو لخصوص الشاكّ أنّه لو تفحص لحصل العلم بالواقع، فلا فرق في تماميّه الحجّج حينئذ بين كون الشبهه في الحكم أو في الموضوع.

و بالجمله، يستكشف من الترخيص في هذه الموارد إمكان الإذن في المخالفه الاحتماليه و لو فرض أنّ العقل في هذا المقام متخيّر و لا حكم له بالمنع و الجواز.

و ثانياً: أنّنا لو فرضنا وجود مصلحه في المخالفه الاحتماليه كما لو رأى المولى أنّ العبد في الشبهه الوجوبيّه مثلاً لو أتى بوقائع عديده لاجل درك واقعه واحده لسقط عن درك كثير من الوقائع الأخر، و يكون ذلك حرجاً عليه، فيرفع عند ذلك عنه مئونه بعض هذه الوقائع التي وقعت أطرافاً للشبهه و اكتفى منه بإتيان واحده منها و إن كانت هذه الوقائع قد يصادف الواجب و قد لا يصادفه و لكنّه يرفع اليد عن بعض أوقات مصادفته أيضاً رعايه لحال العبد ليصير الأمر عليه سهلاً، و لا يقع في الحرج و الشده، و مع ذلك كان موافقاً و آتياً بالأمر أيضاً في بعض الأوقات لم يقع في محذور مخالفته في جميع الاوقات، فلا نرى الوجدان آتياً عن ذلك كإبائه ذلك في المخالفه القطعيّه.

أمّا الضرر المحتمل فهذا الترخيص مؤمن شرعيّ منه، و أمّا الشقاق مع المولى و القيام في قبالة فلا يحصل إلا مع العلم بمخالفه أمره لا مع حصولها منه بلا علم، بل مع

احتمال، و حاصل هذا الوجه أنه لا منع من العقل في هذا المقام كما في المخالفه القطعيه.

فتحصّل أنّ كون العلم الإجمالي لا شيء و غير منشأ لأثر باطل، بل هو ذو أثر، فإسقاطه عن التأثير رأسا غير ممكن شرعا كالعلم التفصيلي، و بعبارة اخرى:

المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي و التفصيلي قبيح بقبح ذاتي اقتضياه على نحو العليّه التامه، فلا يقبل تجويزا من الشرع، و إنّما يظهر الفرق بين التفصيلي و الإجمالي في الموافقه القطعيه؛ فإنّ اقتضاءها يكون في الأوّل على نحو العليّه التامه، و في الثاني على نحو الاقتضاء المعلق على عدم ورود الترخيص الشرعي، هذا.

و لكن في الكفايه جعل اقتضاء العلم الإجمالي في المخالفه القطعيه أيضا على نحو الاقتضاء القابل لتصرف الشرع مستدلاً بمحفوظيه المرتبه الظاهريه في كلّ واحد من الأطراف، لفرض الشك في كلّ واحد، فيكون كالشبهه البدويّه في هذه الجبهه، فللشارع جعل الترخيص في تمامها، و لا يلزم التناقض، لاختلاف مرتبه الحكمين.

و نحن نطالبه بوجه الفرق بينه و بين التفصيلي؛ حيث إنّّه لم يسلم ورود الترخيص هناك؛ للزوم التناقض، فنقول: لا فرق في لزومه بين العلم بقسميه و الشكّ، غايه الأمر أنّ في الشكّ احتمال التناقض، و في العلم بقسميه يقينه، و احتمالاه أيضا كيقينه محدود، و إذا دفعتم الأوّل باختلاف المرتبه و كذلك تقولون في أطراف العلم الإجمالي، فلم لا يجرى هذا الجواب في العلم التفصيلي؟ فإنّ فيه أيضا يمكن دفع التناقض باختلاف المرتبه بأن نقول: المولى لا يعمل بالعلم الحاصل من الرمل أو الجفر، هذا في الامكان العقلي.

و أمّا التكلّم في قصور دليل الأصل لشمول المقام و عدمه بعد فرض الإمكان فملخصه أنّه بعد ما فرضنا عدم إمكان دخول كلا الطرفين في زمان واحد في عمومه للزوم التناقض يبقى هنا ثلاثه احتمالات، الأوّل: أن لا يشمل شيئا منهما، و الثاني: أن يشمل واحدا معينا، و الثالث: أن يشمل واحدا مختيرا، و الاحتمال الثاني مدفوع بلزوم الترجيح بلا مرجح، لمساواه الدليل بالنسبه إلى الطرفين، بقي احتمال التخيير و عدم الشمول رأسا.

فإن قلنا بأن الواحد التخيري ليس مستفادا من الدليل، بل ظاهره الأشياء المعينه يبقى عدم الشمول رأسا، إلا أن يتمسك في إثبات التخير بالإطلاق بأن يقال: إن الدليل لو لا حكم العقل كان بإطلاقه دالا على ترخيص هذا الطرف، سواء أتى بالطرف الآخر أو لم يؤت به، وكذلك كان شاملا- لذاك الطرف أيضا سواء أتى بهذا أم لا، فحكم العقل قد أوجب تقييد هذين الإطلاقين، فقييد إطلاقه في كل منهما بحال عدم إتيان الآخر، فيلزم ثبوت التقييد في مدلول الروايه بالنسبه إلى الشبهه المقرونه بالعلم دون البدويه.

وقد يقال: إنه استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد، و تنقيح المطلب و التكلم فيه أزيد من هذا يطلب في بحث أصاله البراءه إن شاء الله تعالى.

الأمر الخامس: على تقدير القول بأن العلم الإجمالي يقتضى وجوب الموافقه القطعيه

إشاره

الأمر الخامس: على تقدير القول بأن العلم الإجمالي يقتضى وجوب الموافقه القطعيه، فهل يكتفى في مقام الامتثال بالإتيان على وجه الإجمال مع التمكن من تعيين مورد التكليف تفصيلا، كمن علم إجمالا بوجود الظهر أو الجمعه و هو يتمكن من تعيين أن أيهما هو الواجب عليه بالاستفتاء من العالم مثلا و مع ذلك أتى بها بدون تعيين، و كمن اشتبه عليه القبلة بين أربع جهات، فصلّى إليها مع إمكان تشخيص القبلة في إحداها.

و الكلام يقع تاره في التوصلات و اخرى في التعدييات.

أمّا التوصلات فلا كلام في الاكتفاء بهذا النحو من الامتثال فيها، فمن يعلم إجمالا باشتغال ذمته لأحد رجلين فأدى إليهما كان بريئا بلا إشكال.

و أمّا التعدييات فإمّا يكون مورد الشبهه فيها عملا واحدا و يدور أمره بين الوجوب و الإباحه و إمّا يكون عملا واحدا و يدور بين الوجوب و الاستحباب، و إمّا يكون عملا واحدا معلوم الوجوب و يدور أمره بين الأقلّ و الأكثر، ثمّ أمر الزيادة المشكوكه إمّا دار بين الوجوب و الإباحه و إمّا، بين الوجوب و الاستحباب.

و إمّا يكون مورد الشبهه عمليين، فالاحتياط في القسم الأخير مستلزم للتكرار دون ما سبقه، فإن قلنا بأنه يعتبر في الامتثال الإتيان بداعويّه الأمر ففي ما يكون

الأمر دائرا بين الوجوب والإباحة لم يحصل الامتثال؛ لأن نفس الأمر لم يصر داعيا، بل احتماله.

وإن اعتبرنا مع ذلك أن يكون وجه الأمر معلوما عند الفاعل من الوجوب أو الندب و يقصده إمّا وصفا و إمّا غايه و إمّا معا على الخلاف، بأن يأتي بالفعل الفلاني الواجب لوجوبه، ففي ما يكون الأمر دائرا بين الوجوب والاستحباب لم يحصل الامتثال؛ لأنه و إن كان داعي الأمر فيه متمشيا، إلا أنّ قصد الوجه لعدم معلوميته غير متمشٍ.

وإن اعتبرنا مع ذلك قصد التمييز بأن يكون الفعل المأمور به حين الإتيان مميّزا عن غيره ففي ما يدور الواجب بين عمليين لم يحصل الامتثال؛ فإنه و إن كان يشتمل على قصد الأمر و على قصد وجهه، لوضوح إمكان أن يأتي بالعمليين بداعي الواجب الذي في البين بوصف وجوبه و لعلّه وجوبه، لكنّ التمييز حين الإتيان مفقود.

فنقول: مقتضى القاعدة جواز الاكتفاء بهذا النحو من الامتثال، فعلى من يدعى العدم إثبات المانع إمّا من العقل أو النقل.

أمّا من جهه العقل فرّما يقال: إنّ العبادة ما يعتبر فيه وقوعه من المكلف بحيث صار مقربا له، و هذا ممّا إشكال فيه، بخلاف التوضيحي، فإنه يجزى و يسقط أمره و إن لم يقع على وجه مقرب، و كلّ عبادة و لو صدرت من الفاسق لا محاله تكون مقربة، فإنّا لا نعنى بمقربيته أن يصير العبد ذا منزله عظيمه عند المولى و يصل مرتبه الجبرئيل، بل المقصود أن يكون فاعل الفعل غير مساو مع تاركه، و هذا له مراتب مختلفه لا تحصي، و لا يلازم القبول الذي هو بمعنى خرق الحجب.

فعبادة شارب الخمر و إن كان يمنع شربه عن خرقها الحجب و لكنّه غير مساو مع من يترك هذه العبادة، فالفعل المأمور به ما لم يكن بداعويه الأمر، أو كان معها و تجرّد عن قصد الوجه أو اشتمل عليهما و تجرّد عن قصد التمييز لا يصير مقربا للفاعل؛ و لهذا قيل: إنّ من علم بوجوب أمر عليه بين عدّه امور و أتى بجميعها كان مستهزئا بأمر المولى و عابثا، و كذلك من لم يعلم بالأمر و أتى برجائه أو لم يعلم

بوجوبه و أتى برجاء الوجوب.

و أمّا من جهة النقل فلالإجماع على الاعتبار فى كلّ من المراحل الثلاث، و الجواب أمّا عن الإجماع فواضح، فإنّ النزاع كما ترى إنّما هو فى منافاه عدم الامور الثلاثة مع العباديّة و المقرّيه عقلا- و عدمها، فالإجماع لو كان محققا لم يعبا به فى مثل هذه المسألة؛ لعدم كشفه عن رأى المعصوم، كيف و هو فى المقام منقول.

و أمّا عمّا ذكر من المنافاه للقرب فبأنّه لا إشكال أنّ من علم بأنّ الفعل الفلانى إمّا واجب عبادى، و إمّا مباح فأتى به برجاء كونه واجبا قد تحقّق منه الإطاعة و الانقياد و يكون حسنا، بمعنى أنّه غير مساو مع من يترك هذا الفعل قطعا.

و كذلك الكلام بعينه فى من يأتى بالفعل الذى علم إجمالا بوجوبه أو استحبابه برجاء أنّه واجب؛ فإنّه لا يعدّ مساويا مع تاركه بلا ريب.

و أمّا فى ما كان الاحتياط مستلزما للتكرار، فإن لم يكن فى البين داع عقلاى كمن أمره المولى بشىء و تردّد عنده بين أشياء، و هو متمكّن من أن يستعلم من المولى فلم يستعلم و أتى بجميع هذه الأشياء الكثيره، لكون واحد منها متعلّقا لغرض المولى فهذا لا كلام فيه، فإنّه يعدّ مستهزئا و لاغيا عابثا.

و أمّا إن كان له داع عقلاى إلى التكرار كما لو عرض له الشكّ فى قلب الليل و توقّف الاستعلام على إيقاظ العالم و هو حرج عليه، فإنّ إتيانه حينئذ بكلا- الطرفين حسن مرغوب و هو مع غيره التارك غير متساويين قطعا، فيكون مجزيا و موجبا لسقوط الأمر، كما أنّه فى القسم الأوّل لو كان الأمر فى الواقع موجودا أجزأ عنه الإتيان المذكور، و إن لم يكن موجودا فقد تحقّق منه الانقياد.

و بالجمله، فبطلان الدعوى فى هذه المراحل الثلاث استنادا إلى الإجماع أو دليل العقل المذكورين واضح لا يحتاج إلى البيان.

و الذى يمكن الاستناد إليه فى إثبات الدعوى فى كلّ من المراحل ما أشار إليه شيخنا المرتضى فى رسائله، و هو أن يقال: إنّّه لا أقلّ من تحقّق الاحتمال لأن يكون الإتيان بداعى الأمر دخيلا فى غرض المولى، و كذا من المحتمل أن يكون الغرض متعلّقا

بالمقيد بداعى الوجه، وكذا أن يكون الغرض هو التقييد بداعى التمييز، وإذا جاء الاحتمال فى دخل شرط أو شرط فى متعلق الغرض فلا يمكن رفعه إلا بأحد أمرين:

أصالة البراءة و أصالة الإطلاق، وكلاهما فى المقام مفقود، فلا إطلاق فى البين، والأصل فى خصوص هذه القيود هو الاحتياط و إن قلنا بكون الأصل فى مورد دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر فى القيود الأخر هو البراءة.

أمّا الأوّل: فلأنّ الإطلاق و التقييد توأمان، وإمكان الأوّل فرع إمكان الثانى، ففى أعتق الرقبه يمكن التقييد بالمؤمنه، فيؤخذ مع اجتماع شرائط الإطلاق به فى رفعه، و لكنّ التقييد فى هذه القيود غير ممكن، و وجه ذلك أنّ القيود على قسمين:

قسم لا- يحدث بالأمر، بل له الواقعيه مع قطع النظر عن الأمر كقيد المؤمنه فى الرقبه؛ فإنّه غير متوقّف تحقّقه و واقعيته على وجود الأمر بالعتق، فهذا يمكن أخذه فى متعلق الأمر على وجه الإطلاق و على وجه التقييد.

و قسم لا- يحدث إلا- بالأمر و لا- واقعيه و تحقّق له قبل وجود الأمر، و ذلك مثل داعى الأمر و داعى وجه الأمر و داعى تمييز الأمور به عن غيره، فهذه تكون متأخره فى الرتبه عن الأمر، فلا يعقل أخذها فى متعلّقه لا إطلاقاً و لا تقييداً، و إذا لم يمكن الأخذ بنحو فاللفظ بالنسبه إليها مهمل، قال شيخنا المرتضى: و ليس هذا تقييداً فى دليل العباده حتّى يدفع بإطلاقه.

و أمّا الثانى: فلأنّ وجه إجراء البراءة فى القيود الأخر أنّ الشكّ كان فيها فى التكليف بحسب مرحله أصل الثبوت بمعنى أنّه شكّ فى أصل ثبوت التكليف بالنسبه إلى الزائد المشكوك، و أمّا هنا لا- شبهه بحسب مرحله الثبوت، بل الحال معلوم و الأمور به بحدوده و قيوده معلوم، و إنّما الشكّ واقع بعد عدم الأخذ فى متعلق الأمر قطعاً و كونه من هذه الجبهه عامّاً فى دخل تلك القيود فى الغرض، فيكون الغرض أخصّ ممّا تعلق الأمر به؛ لعدم إمكان أخذ القيد فيه، فيشكّ بعد الإتيان بدون هذا القيد فى حصول الغرض و عدمه، و بذلك يشكّ فى سقوط الأمر و عدمه؛ إذ سقوط الأمر منوط بحصول الغرض الباعث إليه.

و بالجمله، فالشكّ واقع في مرحله السقوط بعد معلوميّه ثبوت الأمر، و من المعلوم أنّه مع ذلك لا مجرى للبراءه، بل الحقيق هو الاحتياط. هذا غاية تقريب الدعوى.

في امتناع التقييد بقيود تاتي من ناحيه الامر

و أنت خير بأنّ مبنى عدم الجريان في كلا الأصلين هو امتناع التقييد بهذه القيود، و حيث انجزّ الكلام إلى هنا ينبغي التكلّم في مقامين و إن تقدّم البحث عنهما في صدر الكتاب عند تقسيم الواجب إلى التبعدي و التوصلّي:

الأول: في امتناع هذا التقييد و إمكانه بحسب مقام الثبوت، ثمّ تصحيح الأمر العبادي على تقدير الامتناع.

و الثاني: في تمهيد الأصل لحال الشكّ في أصل التبعديّه أو في هذا التقييد بعد الفراغ عن أصل التبعديّه.

أمّا المقام الأول: فاعلم أنّ ما قيل أو يمكن أن يقال في تقريب امتناع التقييد المذكور وجوه أربعة:

الأول: لزوم الدور، بيانه أنّ هذه القيود متأخره رتبه عن الأمر؛ فإنّ حدوثها معلول له و بتبعه، و لا شكّ أنّ المعلول متأخر رتبه عن علته، و موضوع الشئ متقدّم رتبه على الشئ، فيلزم من درج هذه القيود في موضوع الأمر تقدّم الشئ على النفس؛ فإنّ الموضوع المقيّد بأحدها بما هو مقيّد به متوقّف على وجود الأمر، و وجود الأمر أيضا متوقّف على هذا المقيّد لكونه موضوعه.

و الجواب أنّ موضوع الأمر ليس هو الوجود الخارجى للمقيّد، بل هو الوجود التصوّري له، و إلّا يلزم طلب الحاصل، و الإتيان بالفعل بداعى الأمر بحسب الخارج متوقّف على وجود الأمر، و أمّا بحسب التصوّر فلا؛ لوضوح إمكان أن يتصوّر الأمر قبل إنشاء الأمر نفس الفعل و الأمر و تقييد الأول بالثاني، ثمّ يجعل هذا المفهوم المقيّد محلا لإنشاء الأمر، فما يتوقّف عليه الأمر تصوّر الموضوع، و ما يتوقّف على الأمر خارج الموضوع، فاختلف الطرفان، فأحدهما الوجود التصوّري، و الآخر الوجود الخارجى.

و الثاني: لزوم الدور بوجه آخر، و بيانه: أنّ الأمر يتوقف على قدره المأمور على متعلقه؛ لوضوح استحاله الأمر بغير المقدور من الحكيم، و قدره على الفعل المقيّد بهذه القيود متوقفه أيضا على الأمر، فإنّ المكلف لا يتمكّن من الإتيان بالفعل في الخارج بهذه القيود إلّا بعد الأمر.

و الجواب: أنّ توقف قدره على الأمر مسلّم، و لا نسلم توقف الأمر على قدره السابقه على الأمر؛ فإنّ الممتنع عقلا هو اجتماع الأمر و عجز المكلف في زمان الامتثال، و أما لو فرض تمكّنه حين الامتثال فلا امتناع و إن كان التمكّن جائيًا بالأمر و متحققا من قبله لا قبله.

و الثالث: أنّ التكليف بالمقيّد بهذه القيود تكليف بغير المقدور، و لا يحصل قدره على متعلقه حتى بعد الأمر؛ فإنّ القيد هو داعي الأمر المتعلق بذات الفعل، و قدره عليه متوقفه على الأمر بذاته، و لا يكفي الأمر بالمقيّد منه بداعي أمره؛ فإنّ الأمر بالمقيّد ليس أمرا بالمطلق.

لا يقال: كيف لا يكون أمرا بالمطلق و هو جزء للمقيّد، و الأمر المتعلق بالكلّ متعلق بكلّ واحد من أجزائه نفسيا باعتبار تحقّقه في ضمن الكلّ، و مقدّميا باعتبار نفسه مستقلا.

فإنّه يقال: نعم، المطلق جزء للمقيّد، لكنّه جزء عقلي و ليس بخارجي بمعنى أنّه ليس للقيد و الذات في الخارج وجودان منحازان، بل هما موجودان فيه بوجود واحد، و المطلوبيه المقدميه إنّما يصحّ في الجزء الخارجي، فلا يصحّ أن يقال في «أعتق رقبه مؤمنه»: إنّ مطلق الرقبه مطلوب من باب المقدمه بعد فرض أنّ في الخارج ليس إلّا- وجود واحد له و لقيده، و كذا الكلام في المطلوبيه النفسيه؛ فإنّها متعلقه بالوجود في الخارج فهي إنّما تسرى من الكلّ إلى الجزء الخارجي الموجود بوجود على حده باعتبار تحقّقه في ضمن الكلّ.

و الجواب أنّ المطلق و إن كان لا يسرى إليه الأمر من المقيّد، و لكنّ المقسم بينهما لا نسلم فيه ذلك، فكما أنّ الوجود يسرى من المقيّد إليه، فإذا وجد زيد يصحّ

نسبه الوجود حقيقه إلى الإنسان، فكذلك الوجوب، و لهذا نقول في توجيه البراءة في دوران الواجب بين المطلق و المقيّد أنّ المتيقّن وجوب الأقلّ، و الزائد وجوبه غير معلوم؛ فإنّ المراد بالمتيقّن الوجوب لا يكون هو المطلق، كيف و هو طرف الترديد، فلا بدّ أن يكون هو الجامع بينهما، و لو لا سرايه الوجوب من المقيّد إلى الجامع لما صحّ ذلك.

فإن قلت: هذه الإرادة المتعلّقه بالجامع غير قابل للامتثال و لا يدعو نحو متعلّقه؛ فإنّها إرادته عرضيّة و لا يدعو إلاّ نحو المطلوب الأصليّ أعني المقيّد، أ لا ترى أنّه لو كان المراد الأصليّ عتق الرقبه المؤمنه فلا توجب الإرادة العرضيّة المتعلّقه بالرقبه المهمله تحريك المكلف نحو المهمله في ضمن رقبه كافر، فإنّ تانها غير مضمّر للدعوى؛ فإنّها متوقّفه على أمر بذات الفعل صالح للدعوه إلى الذات.

قلت هذا إنّما هو في ما إذا لزم من الدعوه نحو المهمله المجزّده عن القيد وجود قيد آخر مبين لما اخذ في متعلّق الأمر كما في المثال، حيث يلزم من الدعوه نحو عتق الرقبه المجزّده عن وصف الإيمان تحقّق الكفر المبين له؛ فإنّه حينئذ لا يدعو إلى المهمله في غير هذا القيد، لكون المطلوب ناقصا و غير حاصل بتمام أجزائه، و أمّا لو فرض أنّه لو دعا نحو المهمله يتمّ المطلوب بقيدته قهرا، فلا مانع من داعويته، ففي المقام المفروض تعلّق الأمر فيه بالفعل بداعي الأمر لو أتى بالفعل بداعي الأمر العرضي المتعلّق به كان هو عين المطلوب؛ فإنّ القيد قد حصل بنفس الدعوه نحو المهمله.

و الرابع: و هو الوجه الذي لا مدفع له أنّ من شأن الأمر المولوى و إن كان توصليا أن يكون صالحا للدعوه نحو متعلّقه؛ فإنّ الغرض منه صيرورته داعيا للعبد نحو المطلوب لو لم يكن في نفسه داع آخر، فإن كان المطلوب مقيّدا لا بدّ أن يكون صالحا للتحريك نحو كلّ من الذات و قيدها، و الأمر المتعلّق بالفعل مقيّدا بداعي الأمر لا يمكن أن يصير داعيا إلى القيد؛ فإنّه عبارة عن داعويّه نفسه، و يمتنع أن يصير الأمر داعيا إلى داعويه نفسه نظير صيروره العلّه علّه لعلّيه نفسها.

و إذ قد تبين امتناع التقييد المذكور فلا بدّ من تصوير الأمر العبادي لمعلوميّه وقوعه في الشريعة المطهّره كثيرا، فنقول: يمكن تصويره بأحد وجوه أربعة:

الأول: أن يكون نحو الأمر في العباديات نحو الأمر في التوضيحيات، بمعنى أنه كان متعلقاً بذات الفعل، و لكن حيث علم المكلف من الخارج كالإجماع و نحوه بأخصيّه الغرض و كونه متعلقاً بالفعل مع قصد القربة لا- مطلقاً، لزم بحكم العقل إتيان القيد أيضاً، لئلا يلزم تفويت غرض المولى القبيح عقلاً، فوجوب أصل الفعل جاء من قبل الأمر، و وجوب القيد من قبل أخصيّه الغرض و أضيقيته.

و الثاني: التزام أمرين، أحدهما بذات العمل، و الآخر بالعمل المقيّد بإتيانه بداعى الأمر المتعلق بذاته، فداعويه الأمر الأول اخذت قيدا لمتعلق الأمر الثاني، فالأمر الأول يحرك إلى نفس العمل بأيّ وجه اتفق، و الثاني يحرك إلى إتيانه بقصد أمره، وإتيانه بداعى غير الأمر إطاعه للأول و عصيان للثاني.

و الثالث: أنّ المتعبر في العبادة ليس كونها صادرة بداعى الأمر، بل المتعبر كونها مقربة، و لا ينحصر القرب بصوره الإتيان بداعى الأمر، بل يمكن أن يكون ذات العمل مع قطع النظر عن تعلق الأمر به مقرباً موجبا لقرب فاعله، فعنوان الخضوع و الخشوع لله حسن في ذاته مقرب للعبد و إن لم يتعلّق به أمر أصلاً.

فنقول الأوامر التعبيديه كلّها متعلّقه بأفعال هي في حدّ ذاتها حسن مقرب كما في الأمر بالصلاه؛ فإنّه متعلّق بالمركب من التكبير و الحمد و الثناء و التهليل و التسبيح و الدعاء و الخضوع و الخشوع، و من الواضح أنّ نفس صدور هذه الأفعال و إن كان بداعى نفساني يكون حسناً، و بالجملة، فالأوامر التعبيديه متعلّقه بأفعال هي مقربة بالذات من دون حاجه إلى داعى الأمر، لا بما لا يقرب إلاّ مع هذا الداعى حتى يلزم المحذور.

و الرابع: التزام الامر بالعمل مقيّدا بعدم دواع آخر من الدواعى النفسانيه؛ فإنّه حينئذ يصير المكلف مقهوراً بالإتيان بداعى الأمر؛ لا امتناع خلوّ الفعل الاختياري عن جميع الدواعى، هذا هو الكلام في المقام الأول.

أمّا المقام الثاني، فاعلم أنّه لو شكّ في واجب أنّه تعبدى أو توضيحي، أو شكّ في الواجب المعلوم تعبيديه أنّه هل يعتبر في إجزائه وقوعه بداعى الأمر أو

الوجه أو التمييز أولاً؟ فهل هنا إطلاق يدفع به مؤونه التعبدية أو احتمال القيد الزائد أولاً؟ وأيضاً هل يجرى البراءة في رفعها أولاً بناء على كل من الوجوه الأربعة في تصحيح الأمر التعبدى.

الحق أن يقال: إن هذه الوجوه بين ثلاثة أقسام:

الأول: التصحيح بأضيقيته الغرض مع عدم إمكان التقييد.

الثاني: التصحيح بتعدد الأمر.

الثالث: تدرج القيد المحتاج إليه في العبادة في المأمور به على نحويه من كون نفس الفعل مقرباً و من كون القيد عدم الدواعى الأخرى.

فلا إشكال على القسم الأخير؛ فإن الكلام فى القيد المذكور على نحو القيود الأخرى، فإن كان مقدمات الإطلاق موجوده نأخذ بها، وإلا فالمرجع الأصل العملى و هو البراءة، و نرفع بها القيد.

و كذلك لا إشكال على القسم الوسط؛ فإن الإطلاق و إن كان غير ممكن بناء عليه، و لكن البراءة جاريه هنا و إن قلنا بعدم جريانها فى دوران الأمر بين المطلق و المقيّد، و الوجه أن الشكّ هنا ليس فى القيد الزائد حتى يكون جريان البراءة فيه محلاً للكلام، بل فى وجود أمر مستقلّ بالمقيّد غير الأمر بذات العمل و هو محلّ البراءة بلا كلام.

و أمّا على القسم الأول أعنى أضيقيته الغرض، فالإطلاق فى كلام واحد و إن كان غير ممكن، لكن فى مجموع الكلمات ممكن، بيان ذلك: أن للإطلاق قسمين، الأول:

ما كان فى كلام واحد و هو الإطلاق المصطلح، و الثانى: ما يستفاد من مجموع كلمات و ارده فى خصوص باب، و مثاله الاخبار الواردة فى الأمر بغسل اليد أو الثوب عند الملاقاه بشىء خاص، فإن كل واحد واحد منها لا يمكن أخذ الإطلاق منه لرفع و جوب العصر و التعدّد؛ فإنها و ارده مورد حكم آخر و هو نجاسه الشىء الخاص، و أمّا أن كفيته الغسل من حيث العصر و التعدّد ما ذا فليست فى مقام بيانها.

و لكن يمكن أن يستفاد من خلوّ جميع هذه الاخبار عن ذكر العصر و التعدّد مع

أنه لو كانا معتبرين للزم التعرّض في واحد من هذه الأخبار-أنه لم يكن في باب التطهير تعيّد زائد على القدر المعتبر عند العرف، وهو صبّ الماء إلى أن يزول العين، فعدم تقييد كلّ منها منفردا وإن لم يكن كافيا في الإطلاق و لكن عدم تقييد الكلّ كاف في ثبوته، بل ربّما يحصل من ذلك اليقين بعدم الاعتبار.

و كذلك الكلام في ما نحن فيه، فإنّ ملاحظه ابتلاء العامه بالصلاه في كلّ يوم و بالصوم في السنه و بغيرهما من العبادات، و ملاحظه أنّ قيد داعي الأمر بمعنى عدم كفايه داعي احتمال، و كذلك داعي الوجه و التميز ممّا يغفل عنه عوام الناس و لا يلتفتون إليه قطعاً، و ابداء احتمال نشأ من المتكلمين، و ملاحظه خلوّ جميع ما ورد من الأئمه الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين في باب العبادات عن ذكره و التعرّض له، يكفي في إثبات إطلاق الغرض و إن لم يمكن إثبات إطلاقه من كلام واحد، بل ربّما يحصل من ذلك القطع بعدم الاعتبار، فإنّ الشارع الذي لم يدع الأحكام الجزئيه كأحكام التخليه إلّا بينها و لم يهملها، كيف يهمل مثل هذا الأمر الذي يكون من المهمّيه بمكان و يجعله في ستره الخفاء.

و أمّا قوله تعالى: «فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» فليس المراد بالإخلاص فيها إلّا فعل العباده ممخضاً لله في مقابل جعلها للصنم و النفس و الشيطان، فهو نهى عن عباده هذه و أمر بعبادته تعالى، و أمّا أنّ عبادته على أيّ نحو هي يعتبر فيها داعي الأمر أو الوجه أو التمييز فلا تعرّض في الآيه له.

فتبيّن أنّ أصاله الإطلاق الاصطلاحى أعنى ما كان جاريا في كلام واحد و إن لم يمكن هنا، لكن أصاله الإطلاق، بل القطع يمكن اصطيادهما من تضاعيف الكلمات المتكثّره الخاليه عن ذكر القيد، و لو سلّمنا عدم كفايه هذا الإطلاق و بقاء الشكّ في الاعتبار معه بحاله نقول: ما الفرق بين هذا القيد المجهول و القيد المجهول في سائر المقامات في ملاك قبح العقاب بلا بيان، حيث إنّه في سائر المقامات لو عاقب عليه المولى عاقب على أمر مجهول لم يتبه عليه و لم يتمّ الحجّج عليه، و لكن لم يلزم ذلك لو عاقبنا على هذا القيد المجهول.

فإن قيل: الفرق إمكان الأخذ في الأمور به في سائر المقامات و عدم إمكانه هنا.

نقول: إنما كان غير الممكن هو الأخذ في الأمور به، لكن بيان القيد ببيان منفصل كان بمكان من الإمكان، فكما يحتج العبد في سائر المقامات على المولى بأنه لم ما أحدث القيد في الأمور به؟ يحتج عليه هنا بأنه لو أردت القيد فلم ما بينته لى في كلام منفصل؟ و بالجملة، العقل في كلا المقامين يحكم بقبح العقاب بلا فرق أصلا.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الاحتياط في مقام الامتثال و الاكتفاء بالإتيان الإجمالى خال عن الإشكال على جميع الوجوه في تصحيح العباده، لكن هذا في ما إذا لم يكن التكرار في مورد يستلزمه الاحتياط لغوا و كان بداع عقلائي، كما لو شقّ عليه تعيين القبلة أو شقّ عليه السؤال في الشبهه الحكيمه.

و أمّا لو كان التكرار لغوا و عبثا- كما لو تمكّن في الشبهه الحكيمه مثلا عن السؤال و تعيين مورد التكليف بسهولة كما لو كان النبيّ جالسا في المجلس و مع ذلك لم يسأل عنه و أتى بأفعال عديده- و لا يراد باللغوئيه صدور الفعل بدون الداعى؛ فإنّ البحث في الفعل الاختيارى الغير المنفكّ عن الداعى، و المقصود تقسيمه إلى قسمين، أحدهما ما لا يعدّونه لغوا و هو ما يكون بداع عقلائي، و الآخر ما يعدّونه العرف مع وجود الداعى لغوا، و هو ما إذا كان بداع سفهائى، كما لو نصب السلم على سقف البيت ثم استلم السقف بعد طيّ الدرج؛ فإنّ هذا فعل لغو مع كونه صادرا عن الداعى، فتحقّق أنّ اجتماع اللغوئيه مع وجود الداعى ممكن.

ثمّ لا- إشكال أنّ من يحتاط بالتكرار يكون الداعى له إلى أصل العمل أمر المولى، ضروره أنّه لو لا الأمر لما تحمّل مشقّه، بل كان يستريح عن العمل رأسا و إنّما تحقّق منه اللغوئيه بعد تحقّق هذا الداعى العقلائي منه في طريق الامتثال و كيفيته، فيقع حينئذ الكلام في الإجزاء في هذه الصوره المفروض ثبوت اللغوئيه في كيفيه الامتثال بعد صدور أصل العمل بداعى الأمر، و الكلام في ذلك من جهتين:

الاولى: أنّ العمل يتّصف باللغوئيه حتى في الفرد المصادف للواقع؛ و الثانيه أنّ اللغوئيه مانعه عن القرب و العباده، أمّا الاولى فنقول: لا إشكال أنّ من يتمكن من

رفع الشبهه و الاحتمال بسهولة كما لو كان النبي صلى الله عليه و آله جالسا فى مجلس العمل فعدم رفع الشبهه فى الشبهه الحكيمه بالسؤال عنه مع كمال سهولته و الإتيان بأفعال عديده بداعى الاحتمال يعدّ سفها و لغوا عرفا.

و بعبارة اخرى: إبقاء الاحتمال و إتيان كلّ واحد من الأعمال مستندا إليه مع إمكان رفعه و إبداله بالجزم و اتيان العمل عن جزم يكون عرفا من اللغو و لو فى الواحد الذى مصادف للواقع، فلا- يقال: إنّه مع فرض تحقّق داعى الأمر لا- وجه لكون الواحد المصادف عبثا و وقوعه لغوا؛ لما عرفت من أنّ نفس إتيانه بداع الاحتمال الذى يمكن تبديله بالجزم بسهولة يجعله لغوا و لو فرض كون الواحد المصادف حاصلًا فى الأول؛ فإنّ أوليته لا تنافى اتّصافه باللغويه، كما أنّه لو كان الاحتياط بإتيان عشره أعمال مخلّا- بالنظام فالآ-تى بها يكون من أوّل اشتغاله بتلك الأعمال آتيا بما يخلّ بالنظام و مشتغلا بالفعل المحرّم و إن كان أوّل ما يأتى به هو الواجب واقعا.

و أمّا الثانيه: و هى بيان منافاه اللغويه للقرب و العباديه فنقول: لا إشكال أنّه يعتبر فى العباديه و المقرّبيه علاوه على الحسن الفعلى و كون الفعل فى حدّ نفسه فعلا حسنا ذا مصلحه أن يصير موجبا لصيروره الفاعل أيضا بواسطه إتيانه بهذا الفعل الحسن حسنا و ممدوحا، و لا شكّ أنّ الفعل اللغو و العبث و إن فرض اشتماله على الحسن الفعلى- كما فى الواحد المصادف- و لكن لا يوجب الحسن الفاعلى؛ إذ الفاعل اللاغى العاثر لا يتّصف بالحسن أبدا، فيمتنع أن يكون فعله عباده، فلا يكون مجزيا.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّ ما ذكرنا من كفايه الامتثال الإجمالى- و إن كان مستلزما للتكرار و عدم لزوم تحصيل العلم التفصيلى- إنّما هو فى غير ما إذا كان التكرار لغوا، كما أنّه مخصوص أيضا بغير ما إذا كان الاحتياط مخلّا بالنظام، و فى هاتين الصورتين يلزم تحصيل العلم التفصيلى بمورد التكليف، لمنافاه الاحتياط مع المقرّبيه فى الاولى، و كونه حراما، فلا يتّصف بالعباديه فى الثانيه، و وجه كفايته فى غير هاتين الصورتين هو ما عرفت من أنّ إتيان المكلف به على وجهه و بعنوان أنّه

هذا الشيء المعين المتميز عمّا عداه ليس له دخل في حصول القرب، و احتمال دخله في الغرض أيضا مرفوع بالأصل، هذا كله على تقدير إمكان تحصيل العلم التفصيلي.

و أمّا مع عدم إمكانه و إمكان الظنّ التفصيلي، فعلى ما ذكرنا من عدم دخل قصدى الوجه و التميز في القرب و كون احتمال دخله في الغرض مرفوعا بالأصل فالأمر بين القطع بحصول العمل المكلف به و بين الظنّ به، و لا شك أنّ الأول مقدّم.

و لا- فرق في ذلك بين الظنّ الخاص أعنى: ما دلّ على اعتباره دليل شرعي، فإنّ غايه هذا الدليل هو الارفاق بالمكلف بارتفاع مثونه الاحتياط عنه و الاكتفاء منه بإتيان المظنون لا- تعيين العمل به و تحریم الاحتياط، و بين الظنّ المطلق أعنى: ما ثبت اعتباره بمقدّمات الانسداد؛ فإنّ غايه تلك المقدّمات الاكتفاء بالظنّ في المقام دون إيجابه؛ فإنّها عبارته عن امور:

أحدها: العلم الإجمالي بوجود تكاليف في الواقع.

ثانيها: تعذّر العلم و العلمى، يعنى العلم التفصيلي و العلمى بهذا العلم بقريته المقدمه الاولى، ثالثها: عدم وجوب الاحتياط بإتيان تمام الأطراف؛ لما فيه من العسر.

و يمكن إرجاع جميع هذه الامور الثلاثه إلى أمر واحد و هو عدم وجوب الامتثال القطعى أعمّ من القطع التفصيلي الوجداني و الشرعى الذى هو الظنّ التفصيلي الوجداني و القطع الاجمالي.

و بالجمله، فإذا كان من جمله هذه المقدّمات عدم وجوب الاحتياط فلا يعقل تقدّم الظنّ على الاحتياط، نعم لو كان الاحتياط مخلّا بالنظام أو كان لغوا كان الظنّ التفصيلي بقسميه من الخاصّ و المطلق مقدّما عليه.

و بالجمله، بعد المصير في صورته إمكان العلم التفصيلي إلى كفايه الاحتياط في غير الصورتين، يكون الاكتفاء به في غيرهما في صورته عدم إمكانه و إمكان الظنّ التفصيلي، بل أولويّته على الظنّ واضحا.

إنما الكلام فى تقديم الظنّ على تقدير القول بتقدّم العلم التفصيلى فى صورته إمكانيه و عدم الاكتفاء بالاحتياط، إمّا لأنّ الإتيان بالمكلف به على وجهه و بعنوان أنّه هذا المعين يكون دخيلا فى القرب، أو لأنّه محتمل الدخلى فى الغرض، و الأصل فيه الاشتغال و إن كان فى غيره من دوران الأمر بين الأقلّ و الاكثر هو البراءه.

فنقول: إن كان الظنّ من الظنون الخاصّه فالأمر دائر بين الامتثال المقطوع و الامتثال المشكوك؛ و ذلك لأنّه لو عمل بالظنّ كان مجزيا قطعاً؛ لانتهائه إلى القطع بواسطه دليل اعتبار هذا الظن، و مع ذلك قد أتى بالقيده المشكوك الذى يجرى فيه الاشتغال، أو المقطوع دخله فى القرب؛ فإنّه يأتى بالعمل على وجه التكليف الفعلى و لو كان ظاهرياً، و على نحو تميّز المكلف به الفعلى و لو كان ظاهرياً، فيقطع ببراءه الذمه، و هذا بخلاف ما لو احتاط؛ فإنّه قد أحلّ بقصد الوجه أو التميز، فلم يقطع بالبراءه و الأجزاء، و لا شك أنّ الأول مقدّم.

و إن كان الظنّ من الظنون المطلقه، فإن قلنا بالكشف بمعنى أنّ المقدمات تكشف عن جعل الشارع مطلق الظن حجّه، فكذلك الكلام بعينه لوجود الحكم الشرعى الظاهرى فى طرف الظن، و يمكن قصده على التعيين، و لو أراد الاحتياط يأتى بالطرف المظنون مع قصد الوجه و التميز، و يأتى مع ذلك بالطرف الموهوم برجاء كون الواقع فيه، و لا فرق فى حصول هذا الاحتياط بين تقديم المظنون على الموهوم و العكس و إن كان شيخنا المرتضى قدس سرّه جعل فى ظاهر كلامه لتقديم المظنون دخلا فى حصوله، و لكن لم نعلم له وجه.

و أمّا لو قلنا بالحكوميه بمعنى أنّ العقل مستقلّ باعتبار الظن، فحينئذ كما لا يمكن قصد الوجه و التميز مع الاحتياط فكذلك مع الظن أيضاً؛ فإنّ الوجه المقصود لو كان وجه الحكم الواقعى فالمفروض أنّه غير معلوم؛ بل مظنون، و لو كان وجه الحكم الظاهرى فغير موجود؛ فإنّ العمل بالظنّ على هذا التقدير ليس إلّا عملاً بالراجح من أطراف العلم الإجمالى و تقديمه على المرجوح و المتساوى الطرفين بحكم العقل، و أمّا حكم الشرع فغير موجود؛ فإنّ المقام مقام الامتثال، و هو محلّ لحكم العقل محضاً

و ليس قابلا لحكم الشرع؛ فإنَّ العقل يرى للامتنال مراتب:

الاولى:القطعي،و هو الإتيان بتمام الأطراف.

و الاخرى:الظنّي،و هو الإتيان بالمظنونات.

و الثالثه:المشكوك.

و الرابعه:الموهوم،و لا- شكَّ أنّه حاكم بتعيّن الظنّي بعد رفع اليد عن القطعي،و الأمر المولوى فى مرحله الامتنال غير ممكن،و هذا غير جعل المظنون بما هو مظنون حجّه كما هو مفاد المقدمات على تقدير الكشف؛فإنّه حكم مولوى فى موضوع الظنّ لا حكم مولوى بالامتنال الظنّي.

و بالجمله،فعلى الحكومه حيث إنّ الموجود فى البين هو حكم العقل المحض فالعامل بهذا الظنّ أيضا كالمحتاط فى أنّه لا بدّ و أن يعمل بالمظنون برجاء كونه الواقع، من دون قصد تعيين التكليف الفعلى و لو كان ظاهريا،و بعد ذلك لا وجه لتقديم الظنّ على الاحتياط،بل الثانى أولى من الأوّل؛لاختصاصه بحصول القطع معه بحصول ذات المكلف به،و على الأوّل يظنّ مع كون كليهما مشتركا فى حصول الإجزاء بهما.

هذا تمام الكلام فى القطع ممّا يناسب المقام،فيقع المقال فى ما هو المهمّ من عقد هذا المقصد و هو بيان.

الامارات المعبره غير العلميه

ما قيل باعتباره من الأمارات الغير العلميه أو صحّ أن يقال.

و قبل الخوض فى ذلك ينبغى تقديم امور:

أحدها:أنّ ما سوى القطع من الأمارات ليس حجّه بالذات و ليس حالها كالقطع،حيث علمت أنّ حجّيته لا يحتاج إلى الجعل؛بل هى يحتاج فى الحجّيه إلى جعل أو ثبوت مقدمات مفيده لحكومته العقل بحجّيتها.

ثمّ لا- فرق فى ذلك بين مرحله الثبوت و مرحله السقوط،ففى كليهما يحتاج الحجّيه فى غير القطع إلى الدليل،بخلاف القطع،بمعنى أنّ القطع بثبوت التكليف حجّه و لا يحتاج إلى الدليل،و كذلك القطع بالفراغ حجّه من دون حاجه إلى دليل؛إذ

ليس فوق القطع حججه أخرى و أعلى.

و أمّا الظن فهو بقسميه من المتعلق منه بثبوت التكليف، و من المتعلق منه بفراغ الذمه عن التكليف المعلوم الثبوت محتاج إلى جعل الحجّيه و دليل الاعتبار.

إلا أنه نقل في الكفايه عن بعض المحققين المصير إلى أنّ الظن بالفراغ يكون حججه عقلا كالقطع.

أقول: لا نفهم كون الظن كالقطع و إن قلنا بعدم وجوب دفع الضرر الموهوم؛ فإنّ معنى كونه كالقطع أنّه يسقط حججه المولى و لا يصحّ عقابه لو فرض كون العبد مشغول الذمه واقعا و كون ظنه بفراغ ذمته مخالفا للواقع، كما أنّ القاطع بالفراغ لا يصحّ عقابه لو فرض كون قطعه جهلا- مرّكبا و كونه غير فارغ واقعا، و هذا المعنى لا يمكن إثباته في الظنّ و لو على مبنى القول بعدم وجوب دفع الضرر الموهوم.

بيان ذلك: أنّ الحكم بعدم الوجوب لا يوجب رفع موضوع الضرر و تبدّل احتماله و وهمه بالقطع بالعدم، بل المقصود أنّه مع بقائه على وصف موهوميته و احتمال طرفي وجوده و عدمه غير واجب الدفع، و معنى ذلك أنّه لو وقع أحيانا في الضرر كان هذا الوقوع عقلائيّا و معدورا فيه عند العقلاء، فمن يسلك طريقا يظنّ بعدم البئر مثلا فيه، و يحتمل بطريق الوهم وجود البئر فيه، لو سلّكه و لم يعتن بهذا الوهم فاتّفق وقوعه في البئر كان غير مذموم عند العقلاء.

و بعبارته أخرى ليس إلقاء النفس في الضرر في هذه الصورة قبيحا مستحقّا للوم و الذمّ عليه، فكذلك نقول في المقام، فإنّ من يعلم من ابتداء الأمر بتوجه التكليف و قطع باستحقاقه العقاب على الترك، ثمّ ظنّ بسقوط هذا التكليف عنه فهو محتمل و هما لعدم سقوطه و كونه معاقبا على تركه، فلو فرضنا حكم العقلاء في هذا الفرض بأنّ هذا العقاب الذي هو موهوم لا يجب دفعه.

و بعبارته أخرى: لا بأس بالإقدام و لو استلزم الوقوع في العقاب، فمعناه أنّ الوقوع فيه على تقدير صدق الوهم وقوع في العذاب على نحو عقلائي، و إمضاء الشرع أيضا ليس زائدا على أنّ الوقوع على هذا النحو عقلائي، و أين هذا من عدم

ترتب العقاب رأسا كما هو المدعى.

و بعبارة اخرى لو تبدل بعد الظنّ بالفراغ و هم العقاب بالقطع بعدمه بواسطة حكم العقل بعدم وجوب دفع الضرر الموهوم و إمضاء الشرع له،فهذا مع ما فيه من أنّ الحكم لا يوجب ارتفاع الموضوع أنّه حينئذ خارج عن مسأله عدم وجوب دفع الضرر الموهوم،و يدخل فى باب القطع بعدم العقاب،و لو لم يتبدل و كان الاحتمال باقيا فهو غير منفكّ عن اتّفاق الوقوع فى العقاب أحيانا، كما هو الحال فى الضرر الدينوى كما مثناه.

و بالجمله، فلم يحصل بمجرد ذلك الأمن من العقاب على كلّ تقدير،و لا نعى بالحجّه إلّا ما يوجب ذلك كالقطع بالبراءه؛فإنّه مؤمن من العقاب؛ إذ نقطع بأنّ عقاب المولى قبيح على تقدير كون القطع جهلا مركبا.

ثانيها: فى إمكان التعبد بغير العلم من الأمارات و الاصول و عدمه، المعروف هو الأوّل، و يظهر من الدليل الذى أقامه ابن قبه على استحاله التعبد بخبر الواحد عموم المنع لكلّ ما سوى العلم.

فاعلم أوّلا أنّ الإمكان تاره يقال فى مقابل الامتناع الذاتى، و المراد بالامتناع الذاتى أن يكون مجرد تصوّر الشىء و تعقله كافيا فى الجزم بامتناعه من دون حاجه فى إثباته إلى التشبّث بشىء آخر، و ذلك كاجتماع الوجود و العدم، فإنّ الوجدان يكفى فى الحكم بامتناعه، و لا- يحتاج إلى التعليل، و ينقطع السؤال بلم و بم، كما أنّ قبح الظلم ذاتا معناه أنّ نفس تصوّر ذاته موجب لاشمئزاز العقل عنه من دون حاجه إلى إدراجه تحت عنوان آخر، بخلاف ضرب اليتيم.

فى إمكان حجّته الظنّ و كلام ابن قبه

و هذا القسم من الإمكان ليس محلا- للنزاع فى المقام، بمعنى أنّ ابن قبه لا يدعى أنّ التعبد بالأماره ممّا يدرك امتناعه بنفس تعقله، كيف و لو كان مدّعا لذلك لم يحتج إلى الاستدلال و هو حاول إثبات مطلبه بالدليل، مع أنّ من الواضح عدم كون التعبد بالأماره من هذا القبيل.

و اخرى يقال بمعنى الاحتمال، و يمكن أن يكون هذا المعنى مرادا من الإمكان فى

قاعده الإمكان المقرّره فى باب الحىض، و يظهر الثمره بىنه و بىن إرادته الإمكان الوقوعى فى أوّل ظهور الدم؛ فإنّه قىل تىبىن استمراره إلى الثلاثه لا- يستقرّ إمكان حىضیته بالمعنى الثانى، و قد استقرّ بالمعنى الأوّل، و هذا أىضا لىس محلا للكلام؛ فإنّ الاحتمال أمر وجدانى فلىس قابلا لأن یقع مطرحا لأنظار العلماء.

و ثالثه یقال فى قبال الامتناع بالعرض الذى یطلق علیه الامتناع الوقوعى أىضا، و هو ما لا یدرك امتناعه بالوجدان بمجرّد تصوّر ذاته، بل یحتاج إلى التشبّث بأمر آخر كان هو محالا بالذات، و كان هذا الشىء محالا لاستلزامه لذاك الأمر المحال، فىكون امتناع هذا الشىء بالغیر لا بالذات، و هذا هو محلّ البحث فى هذا المبحث.

فمحصّیّل محلّ الكلام أنّه هل یستلزم التعبّد بالأمارات الغیر العلمیّه بعد الفراغ عن إمكانه ذاتا محذورا حتى یكون ممتنعا وقوعا، أو هو غیر مستلزم لمحذور أصلا فىكون ممكنا وقوعیا أىضا؟، و لا بدّ أن لا یكون هذا الكلام من جهه المقتضى؛ فإنّ الأشياء من هذه الجهه غیر خارجه عن الواجب و الممتنع؛ لأنّها إمّا أن توجد علّتها فتجب، و إمّا أن لا توجد فتمتنع، فلا یتصوّر الممكن، و یساوق القطع بالإمكان على هذا مع القطع بالوجود، بل یكون الكلام فى الإمكان الوقوعى من حیث المانع، فالقائل بالإمكان مقصوده نفى المانع مع قطع النظر عن المقتضى، یعنى أنّ التعبّد بالأماره لا یمنع عنه مانع، و لا ینافى ذلك امتناعه وقوعا لأجل عدم المقتضى.

و كىف كان فقد استدللّ المعروف فى قبال ابن قبه: بأنّنا نقطع بعدم المانع واقعا، و استشكل علیهم شیخنا المرتضى قدّس سرّه بأنّ هذه الدعوى فرع الاطلاع على جمیع الجهات المحسّنه و المقبّحه، و هو غیر حاصل لغیر علام الغیوب، فلا یمكن دعوى الجزم لغیره.

فالأولى أن یقال: إنّنا لا نجد من عقولنا مانعا من التعبّد بالأماره، و الحكم بالإمكان عند ذلك أصل عقلاى فى كلّ ما دار الأمر فیه بىن الإمكان و الامتناع، نظیر عدم وجدان القرینه؛ حیث یجعلونه فى باب الألفاظ عند الدوران بىن وجود

القرينه و عدمها قرينه و أماره على العدم، و كذلك كلما دار الأمر بين إمكان شىء و امتناعه يجعلون عدم وجدان المانع عنه دليلا على الإمكان.

و لعل نظره قدس سره إلى القضيّه المحكيه عن الشيخ الرئيس: كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعه الإمكان ما لم يمنعك عنه قائم البرهان، بناء على أن يكون الإمكان فى كلامه بمعنى الإمكان الوقوعى و تكون إشاره إلى الأصل المذكور.

أقول: أمّا دعوى القطع الوجدانى الذى منشائه الوجدان كما هو ظاهر المعروف (1) فإنّما يصحّ ممّن يقطع بعدم لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال من التعيّد بالأماره، و يقطع أيضا بعدم لزوم الإلقاء فى المفسده و تفويت المصلحه، و ذلك لا يحصل إلاّ مع القطع بإصابه جميع الأمارات للواقع؛ فإنّه حينئذ يقطع بعدم لزوم شىء من المحذورات، و أمّا اجتماع المثليين فهو غير لازم؛ لإمكان الحمل على التأكّد، و من الواضح أنّ هذا القطع غير متمشّ فى حقنا، و هذا هو مراد شيخنا قدس سره.

و أمّا ما ذكره من جعل الحكم بالإمكان أصلا عقلايا عند الدوران بين الإمكان و الامتناع و عدم وجدان المانع فى عقولنا فغير مسلّم (2) و لم يثبت هذا الأصل، و

ص: ٤٣٨

١ - ١) - فإنّه على مذهب من يقول بالتوفيق بين الحكم الظاهرى و الواقعى يجعل الواقعى شأنا و الظاهرى فعلنا يمكن له القطع بعد الاطلاع على الدليل على الحكم الظاهرى، أمّا قبل الاطلاع لا يمكن له هذه الدعوى؛ لأنّه لا يدرى لعلّ الأحكام الواقعيه كانت فعليته، و على هذا التقدير يعترف بالاستحاله، فكيف يصحّ له دعوى القطع بعدمها بقول مطلق؟. و كذلك على قول من يذهب إلى الجمع بنحو الترتّب بضميمه أخذ حال التجرد عن الشكّ فى موضوع الواقعى على سبيل الحاليه لا القيديه كما فى التجريد فى موضوع الكلّيّه؛ فإنّه يمكن له بعد الظفر على الدليل أن يستكشف على طريق الإينّ من دخل التجرد على النحو المذكور، و لكن قبل ذلك يحتمل عدم ذلك، و معه يبقى محذور المناقضه و المضادّه بحالهما، فلا يمكن له أيضا دعوى القطع بعدمه لا محاله.

٢ - ٢) - و قد يقال: إنّه غير معقول؛ لأنّه بعد مساواه طرفى الإمكان و الاستحاله فى النظر فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح، و فيه: أنّه معقول و إلاّ فكيف تعقلتم من -

القضيّة المحكيه عن الشيخ الرئيس إن كان ناظرا إلى ذلك فلا نسلّمها، ويحتمل أن يكون الامكان فيها بمعنى الاحتمال، و على هذا فليست قاعده علميه، بل وصيه للطلاب بعدم المبادره إلى الحكم بعدم المعقوليه بمجرد سماع شيء من الغرائب، بل إبقائه على احتمال الإمكان و الامتناع ما لم يقم على امتناعه البرهان.

و كيف كان فالتعبد بالأماره يبقى على احتمال الإمكان و الامتناع من دون أن يكون هنا أصل عقلائي على إمكانه، نعم ليس على امتناعه أيضا دليل.

و حينئذ يجوز لنا بمجرد عدم القطع بالامتناع و احتمال الإمكان و إن لم يكن الأصل معاضدا لنا أن نأخذ بظاهر دلّ على وقوع التعبد بالأماره كظاهر آيه النبأ؛ إذ لا وجه لطرحة أو تأويله، و حينئذ يتبدل احتمال الامتناع بالجزم بالإمكان.

نعم يعتبر أن يكون هذا الدليل الدالّ على التعبد قطعيا و إن كان ظاهرا ثبت حجتيه بدليل قطعي، فإنه لو لم يكن قطعيا لم يحصل لنا القطع بالإمكان، و أمّا لو كان قطعيا كما لو قطعنا بأنّ ظاهر آيه النبأ حجّه، فنقطع بوقوع التعبد بخبر العادل، و من هنا نكشف إمكانه و نقطع بعدم جميع المحاذير واقعا، و هذا ثمره عدم القطع بالامتناع.

و أمّا من يقطع به كابن قبه فهو لم يجز له الأخذ بهذا الظاهر، كيف و هو قاطع بخلافه، فلا بدّ له من التأويل أو الطرح و القول بعدم حجتيه هذا الظاهر.

و محصّل الكلام أنه بعد الاحتمال و التردد و عدم القطع بشيء من الطرفين لا يخلو الحال إمّا أن يكون في البين دليل قطعي على التعبد بالأماره من الشرع، و إمّا أن لا يكون، فعلى الأوّل يكشف بهذا الدليل عن الإمكان و يقطع بعدم شيء من المحاذير بقضيّه حكمه الشارع، و على الثاني فلا ثمره عمليّه في البحث عن الإمكان و الامتناع.

و كيف كان فقد استدللّ ابن قبه على امتناع التعبد بخبر الواحد بوجهين، الأول:

أنّه لو جاز التعبد بالإخبار عن النبي صلى الله عليه و آله لجاز بالإخبار عن الله سبحانه، و التالي باطل بالإجماع، فالمقدّم مثله، و سند الملازمه هو القاعده المسلّمه من أنّ حكم الأمثال في ما يجوز و ما لا يجوز واحد، و الإخبار عن النبي و الإخبار عن الله مثالان (1)؛ فإنّ الإخبار عن النبي أيضا إخبار عن الله، غايه الأمر مع وساطه النبي، و لا ملازمه بين الإخبار عن الله و النبوه، فإنّها إنّما كانت لو لم يكن له طريق غير الوحي و ليس كذلك؛ إذ يمكن أن يكون بطريق الإلهام و المكاشفه، فلو كان التعبد بالإخبار عن النبي ممكنا لكان بالإخبار عن الله أيضا ممكنا كأن يقول الشارع: متى أخبركم الزهراء سلام الله عليها أو السلطان أو غيرهما بحكم عن الله تعالى فعليكم بقبول قوله و العمل على طبقه، و لكنّ الثاني غير جائز فكذا الأوّل بقضيته المماثله.

و الجواب: أنا نسلمّ كونهما مثلين، و لكنّ قضيته المماثله ليست إلاّ اتّحادهما بحسب الحكم في ما يجوز و في ما لا يجوز، لا في ما وقع و في ما لم يقع، و نحن نقول بمساواه الاخبارين في الإمكان، و الاجماع لم يقيم في الإخبار عن الله إلاّ على عدم الوقوع لا على عدم الإمكان، فهما بعد اتّحادهما في إمكان التعبد افترقا في أنّ التعبد بالإخبار عن النبي واقع و عن الله غير واقع بدليل الإجماع.

و الثاني: أنّ التعبد بخبر الواحد لو جاز لزم تحليل الحرام و تحريم الحلال، أقول:

و هذا بعض المحاذير الذي يتوهم لزومها، و هنا محاذير أخرى، و توضيح الجميع أنّه على ما هو الصواب من مذهب المخطئه يكون لنا أحكام واقعيه مجعوله في حقّ جميع

ص: ٤٤٠

(١ - ١) - و المناقشه في المثليه بأنّ أحدهما إخبار عن حسّ و الآخر عن حدس، أو أنّ في الإخبار عن الله الدواعى على الكذب متوفّره للكشف عن علوّ الرتبه و سموّ المنزله بخلاف الأخير، مخدوشه؛ فإنّ ذلك إنّما يصلح فارقا في مرحله الوقوع لا الإمكان العقلي؛ فإنّ شيئا من ذلك لا يمنع عن الإمكان العقلي، منه قدّس سرّه.

المكلفين سواء العالم و الجاهل، و أنّ الطرق و الأمارات ليست تقييدا في أدله تلك الأحكام، و لا- شك أيضا في أنّ الأحكام الخمسه بأسرها متضاده.

و إذن فيلزم من التعيّد بالأماره أن يجتمع في واقعه واحده اجتماع الضدين على تقدير مخالفه الأماره للواقع، كما لو كانت صلاه الظهر واجبه واقعا و قامت الأماره على حرمتها، فيلزم اجتماع الوجوب و الحرمة فيها و هما ضدّان، و كذلك يلزم اجتماع المحبوبيه و المبغوضيه، و المصلحه اللزوميه و المفسده اللزوميه الاجتناب بدون الكسر و الانكسار.

و لو قام على إباحه ما هو واجب مثلا واقعا يلزم علاوه على اجتماع الضدين اجتماع النقيضين؛ فإنّ الإباحه مضاده للوجوب و مع ذلك يلزم اجتماع المحبوبيه و عدمها، و المصلحه اللزوميه و عدمها؛ فإنّ مبدأ الإباحه هو الخلو عن المفسده و المصلحه، فيلزم في هذا الفرض اجتماع الوجود و العدم في المحبوبيه و المصلحه و هما نقيضان.

و يلزم التكليف بما لا- يطاق في ما لو قام على وجوب المحرّم الواقعي؛ فإنّّه يلزم الإيجاب على كلّ واحد من الفعل و الترك، و كذلك لو قام على إيجاب ضد الواجب الواقعي في زمانه، فإنّّه يلزم إيجاب الضدين في زمان واحد، و يلزم أيضا تفويت المصلحه اللزوميه الإدراك، فإنّّه لو قام على إباحه ما هو الواجب واقعا فيلزم أن يكون الشارع قد فوّت مصلحه هذا الواجب على العباد. و كذلك الإلقاء في المفسده اللزوميه الاجتناب، كما لو قام على إباحه ما هو الحرام واقعا، فيلزم أن يكون الشارع قد ألقى العباد في مفسده هذا الحرام.

هذا كلّه على تقدير مخالفه الأماره للواقع، و يلزم على تقدير إصابتها- كما لو قام على وجوب الجمعه الواجبه واقعا- اجتماع المثلين، فيلزم في المثال اجتماع الوجوبين.

فتحصّل أنّ اللازم من التعيّد بالأماره اجتماع الضدين، و النقيضين، و المثلين، و التكليف بما لا يطاق، و تفويت المصلحه، و الإلقاء في المفسده.

و الجواب عن ذلك على وجه لم يلزم شيء من هذه المحاذير يكون على وجوه:

أحدها: أن يكون الأمر بالعمل بمؤدى الأماره بنحو الترتب على الأمر بالواقع و فى طوله، و بهذا يدفع إشكال اجتماع الضدين و النقيضين و المثليين فى النفس. نعم نحتاج فى دفع إشكال تفويت المصلحه و الإلقاء فى المفسده و لزوم التكليف بما لا يطاق إلى جواب آخر، و توضيح الترتب فى هذا المقام يحصل بمقدمات ثلاث:

الاولى: أنه لا إشكال فى أن الحبّ و الإراده و البغض و الكراهه ليس اتّصاف الشىء بها على نحو اتّصافه بالأعراض الخارجيه- كأتصاف الجسم الخارجى بالبياض، و النار الخارجى بالحراره- بأن لا يكون لتصوّر هذا الشىء دخل أصلا فى اتّصافه كما هو الحال فى البياض و الحراره؛ فإنّ الجسم الخارجى يتّصف بهما فى الخارج سواء تصوّره ذهن ذاهن أو لم يتصوّره، بل كان مغفولا عنه، و أما الحبّ و الإراده و نحوهما فليس الشىء الخارجى فى حال الغفله و عدم تصوّره، متّصفا بها؛ فإنّها امور نفسائيه، فلا يعقل تعلّقها بالأمر الخارجى بلا وساطه تعقله فى النفس.

و إن شئت قلت: إنّ الحبّ و الإراده يتعلّقان بالأشياء المتصوّره، غايه الأمر على نحو يراها المتصوّر خارجيه، و أما بلا توسط التصوّر و الالتفات فلا اتّصاف، و لا فرق بين أوامر البارى تعالى و غيره، فوساطه الرؤيه و الالتفات محتاج إليها، و لا يمكن اتّصاف الخارج الصرف، غايه الأمر أنّ الرؤيه و الالتفات فيه تعالى ليس على حدوه فى غيره.

الثانيه: الموضوع المتصوّر تاره يكون على وجه بائى حاله تصوّره المتصوّر و كلّ طور تفكّر له المتفكّر فهو فى جميع تلك الحالات و جميع تلك الأطوار مرید و محبّ له، و ليس شىء من هذه الأطوار و الحالات دخيلا فى حبّه و إرادته، و اخرى يكون على خلاف هذا بأن يرى المتفكّر أنه لو تصوّره مع بعض الحالات و ضمّ إليه فى عالم التصوّر بعض الأطوار فهو محبّه و مریده، و لو تصوّره فى غيره هذه حاله و ضمّ إليه ضدّها فهو غير مرید.

و هذا على قسمين؛ لأنّ عدم حبّه فى بعض الحالات إمّا يكون لأجل عدم المقتضى فى المتصوّر بهذا النحو، و إمّا أن يكون لأجل الإضرار بغرض آخر له مع

وجود المقتضى فيه، فهو نافع بهذا الغرض، لكن ضارّ بغرض آخر، وغيره نافع به وغير ضارّ بغيره.

فطالب عتق الرقبه المؤمنه يكون عدم طلبه للرقبه الكافره إمّا من باب عدم حصول الفائدة المقصوده به، وإمّا من باب إضراره بغرض آخر له مع حصول الفائدة المقصوده بمطلق عتق الرقبه، فهنا ثلاثه أقسام:

الأول: أن يكون الشئ مع كلّ من الخصوصيات المحاط بها في عالم التصرّو و التفكير لهذا الشئ محصّلا للغرض و مفيدا له،

و الثانى: أن يكون منضمّا إلى بعضها مفيدا لهذا الغرض غير مخلّ بغرض آخر و مع بعضها غير مفيد أصلا لهذا الغرض،

و الثالث: أن يكون مع البعض مفيدا لهذا بلا إخلال بغيره و مع غيره مفيدا لهذا و مضرّا بغيره.

فلا- إشكال في إطلاق الإراده في القسم الأول و تقييدها في الثانى، و كذلك يقع الكسر و الانكسار في مقام الإراده، و يقيد الإراده في الثالث بخصوص البعض المفيد الخالى عن الضرر، و لا ينقدح الإراده في النفس بالنسبه إلى البعض الآخر المقيّد مع الاشتمال على الضرر فرارا عن هذا الضرر، و بالجمله، الفرار عن هذا الضرر مع درك تلك الفائدة يقتضى تقييد الإراده و إن كان الضرر في غايه الضعف، و من المعلوم أنّ هذا مبنّى على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهى.

الثالثه: أنّه لو فرض أنّ عنوانين لا يوجدان في عالم التصرّو أبدا إلا على التبادل، و لا يمكن جمعهما في هذا العالم في شئ من الأوقات، و كان في أحدهما مقتضى الحبّ و فى الآخر مقتضى البغض فلا محاله متى تصوّر المتصرّو العنوان المحبوب ينقدح في نفسه الإراده المطلقه نحوه؛ فإنّ هذا قضيه عدم المزاحم له في عالم التصرّو الذى هو الدخيل في عروض الحبّ و البغض.

و كذلك متى تصوّر العنوان المبعوض ينقدح في نفسه الكراهه المطلقه نحوه؛ إذ هذا قضيه خلّوه في التصرّو عن تصوّر ما يزاحم مبعوضيته.

و أما الوجود الخارجى الذى هو مجمع للعنوانين فهو لا يوجد فى الذهن معنونا بأحدهما إلا و هو معرّى عن الآخر؛ إذ المفروض أنه لا- يمكن أن يوجد فى الذهن على نحو وجوده فى الخارج منطبقا عليه العنوانان حتى يزاحم فى مقام الإرادة المبعوض من العنوانين مع محبوبهما، و يخصّ الإرادة بصورة تجرّد العنوان المحبوب عن المبعوض.

و بالجمله، فبعد فرض عدم إمكان دخول كلا العنوانين فى الذهن فلا محيص عن إطلاق الإرادة، فإنه متى وجد فيه وجد وحده بدون العنوان المزاحم له، و لازم هذا توجه الإرادة المطلقة نحوه.

و محصل هذه المقدمات:

أنّ المقدمه الاولى أنّ الحبّ و الإرادة ليس كالأعراض الأخر حتى لا- يحتاج إلى تصوّر الموضوع و درجه فى القوّه الخياليّه، فالجسم متّصف فى الخارج بالبياض و إن لم يتصوّر احد، و لكنّه لا يتّصف بالمحبوبيّه لك قبل أن تتصوّر.

و المقدمه الثانيه أنّ المتصوّر إذا تصوّر الموضوع فلا يخلو من حالين: إمّا أنه لو لاحظته مع كل حاله تتصوّر له فى الخيال فهو مع بعض تلك الحالات يكون فيه مقتضى الحبّ دونه مع البعض الآخر، و حينئذ فقهرها يتقيّد الإراده بالبعض الأوّل، و إمّا أنه يكون فيه مقتضيه مع كلّ واحده واحده، و حينئذ فإمّا أن يجد فى شخص بعض هذه المتصوّرات مانع، و إمّا لا يجد فى شىء منها مانع شخصى عن الحبّ ففى هذه الصوره يسرى الحبّ قهرا إلى الجميع.

و أمّا فى الاولى فبناء على امتناع اجتماع الأمر و النهى يلزم عقلا تقييد الحبّ، و ليس مقام ملاحظه الأهميه و المهميه، بل و إن كان الضرر الشخصى أضعف بمراتب من النفع الجسدى؛ فإنّ المحبوب له بدل و مع البدل له يقدم جانب المبعوض فى مقام الإراده حفظا للغرضين.

و المقدمه الثالثه أنّه لو فرضنا أنّ هنا موضوعين، أحدهما يكون فيه مقتضى الحبّ و الآخر إمّا ليس فيه مقتضيه، و إمّا يكون فيه مقتضى البغض، لكن لا يتفق

لمتصوّر ولاحظ أن يجمع بين هذين في عالم تصوّره و لحاظه و قوّه خياله أبداً، بل إمّا هذا متصوّر دون ذاك و إمّا ذاك دون هذا، و في ظرف تصوّر هذا لا يمكن أن يقع في الخيال تصوّر ذاك، و في حال تصوّر ذاك لا يمكن أن يقع فيه تصوّر هذا فلا محاله لا يتقيّد إرادته، فإنّ المناط جمعهما في الخيال و درجهما في التصوّر مجتمعين حتّى يقع الكسر و الانكسار بينهما بحسب الإراده؛ فإنّك قد عرفت أنّه بدون توسيط التصوّر لا يمكن تعلق الإراده بشيء، فلا محاله يكون مناط الكسر و الانكسار في الحبّ و البغض و الإراده و الكراهه اجتماع ما يقتضى الحبّ مع ما يقتضى الخلاف في عالم التصوّر بمعنى تصوّرهما منضمّين؛ فإنّه بعد هذا التصوّر تكون الإراده الجائيه عقيب هذا التصوّر متعلّقا بغير صوره الاجتماع.

و أمّا على ما فرضنا من أنّ هذا لا يتصوّر إلّا بدون ما يقتضى خلاف الحبّ، و ما يقتضى خلافه لا يتصوّر إلّا بدون هذا، فهذا التصوّر لمقتضى الحبّ لا محاله مورث لتعلق الحبّ؛ فإنّ تصوّر الشيء الملائم بدون تصوّر منافر طبع معه لا محاله موجب الحبّ به.

فإن قلت: يمكن أن يتصوّر أحدهما ثمّ بعده يتصوّر الآخر، ثمّ بعد هذا تصوّر اجتماع الشئيين الذين تصوّرهما، فهذا النحو يمكن جمعهما في عالم الخيال و إن كان لا يمكن في النظره الاولى.

قلت: إنّنا نفرض أن يكون اجتماعهما حتّى في النظره الثانيه أيضا غير ممكن و أنّه بهذا النحو أيضا لا يقع صوره اجتماعهما في الذهن، و بالجملة، فلا إشكال على تقدير تحقّق هذا الفرض في عدم تقيّد الإراده، و إنّما الكلام و الإشكال في تحقّق هذا الفرض و إثبات الصغرى له في الخارج.

المقدّمه الرابعه: في إثبات صغرى هذا الفرض و هو محلّ الكلام و النقض و الإبرام، فنقول و على الله التوكّل: إنّ العناوين الأولىه التي هي موضوعات الأحكام الواقعيّه، و العناوين الثانويه التي هي موضوعات الأحكام الظاهريّه، أعني الموضوعات بما هي مشكوكه الحكم، لا يمكن أن يقعا و يندرجا في القوّه

الخياليّه و عالم التصوّر فى زمان واحد أبدا.

بيان ذلك أنّ الإراده مثل العلم، و العلم لا يتعلّق إلاّ بنفس المعلوم لا بالمعلوم مع وصف العلم، فالعلم يتعلّق بالذات المجرّده عن المعلوميه.

نعم يمكن أن يلتفت الإنسان حال العلم إلى علمه، لكن فى رتبه تعلّق العلم لا- يمكن أن يتعلّق إلاّ بالشىء المجرّد، فهو فى هذه الرتبه متجرّد عن وصف المعلوميه، بل لا يعقل أن يكون ملحوظا بوصف المعلوميه؛ فإنّ العلم المأخوذ فيه إن كان نفس هذا العلم الذى يتعلّق به فهذا تقدّم الشىء على النفس و دور، و إن كان علما آخر لزم التسلسل، و هكذا التصوّر، فإنّ الإنسان يتصوّر ذات الشىء لا الشىء المتصوّر، فلا يتعلّق التصوّر بالموصوف بالتصوّر، بل لا يعقل.

و كذلك الكلام فى الإراده، فهى أيضا لا بدّ أن تتعلّق بذات المراد مع التجرّد عن وصف المراديه، بل لا يعقل أن تتعلّق الإراده فى أوّل الوهله بالمراد، و هذا فى الوضوح بمثابه لا يحتاج إلى بيان.

إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ فى ابتداء تعلّق البغض بعنوان الخمر مثلا- لا شكّ أنّه يتصوّر الشارع، فإذا تصوّره بهذا التصوّر الذى لم يوجد فى حاله إرادته و لا- كراهه بل هو مقدّمه و يتعقّبهما فهو يتصوّر الخمر و يتصوّر جميع ما يطرأ عليه من الكيفيات، فيتصوّر أنّ بعضه أسود و بعضه أبيض و بعضه اصفهانى و بعضه طهرانى، إلى غير ذلك من خصوصياته، فيلاحظ و يرى أنّه مع كلّ هذه الخصوصيات اخذ ليس فيه إلاّ النفره و لا يجد منه إلاّ المساءه، فحينئذ لا محاله يبغضه و يكرهه و يحزّمه.

هذا فى نظرتة الاولى، ثمّ بعد ذلك يعنى بعد ما صار مبغوضا يحدث و يوجد له حينئذ أفراد آخر لم يكن له تلك الأفراد سابقا و هو مشكوك الحكم و معلومه و مظنونه، و هذه إنّما يحدث له بعد تحقّق الحكم حقيقه أو بعد تقديره إن لم يكن متحققا، كما لو كان فى حال التصوّر الأوّلى قبل حصول الإراده و الكراهه، فيتصور كون الخمر على تقدير الطلب مشكوك الحكم. و بالجملة، هذه حالات تحصل عقيب الطلب و بعد مفروغيته.

فنقول: لا- إشكال و لا- كلام فى أن هذا العنوان المستحدث بسبب الحكم لا يمكن تصوّره فى رتبه المتصوّر الأوّل أعنى: نفس الخمر؛ فإنّه حادث بالمبغوضيّه، فكيف يتصوّر فى حال حصول المبغوضيّه و انقداحها، و إلاّ لزم الدور التسلسل؛ إذ كما أنّ مبغوضيّه المبغوض لا يمكن، كذلك مبغوضيّه مشكوك المبغوضيّه؛ فإنّ الشكّ فى المبغوضيّه متأخّر عن نفس المبغوضيّه، فإذا لم يعقل اتّصاف الشىء فى حال يتعلّق به المبغوضيّه بالمبغوضيّه، فكذلك لا يمكن اتّصافه بالشكّ فى المبغوضيّه، و هذا أيضا واضح.

فإن قلت: لا ندعى سرايه الحكم إلى هذا المتقيّد بالمشكوكيه، بل نقول: إنّ الحكم متعلّق بالذات، و الذات موجوده فى ضمن المتقيّد بالمشكوكيه، فلا محاله يسرى حكمها إليها.

قلت: إنّ معنى كون مقيد تحت الإطلاق أن يتعلّق الحكم بالذات و القيد بحيث وقعا جميعا فى حيّز الحكم، و هو فرع إمكان رؤيه القيد فى مرتبه الحكم، و المفروض كونه متأخرا عنه، فلا إشكال فى أنّ الحكم الأوّل لا يتجاوز من مرتبه الذات إلى مرتبه نفس الحكم و الطوارى الطاربه عليه.

إنّما الكلام و الإشكال فى عدم إمكان الجمع بين المتصوّر الأوّل مع الثانوى فى رتبه المتصوّر الثانوى، فربّما يقال: إنّ من يتصوّر فى الرتبه الثانيه الخمر المشكوك الحرمة فهو قد تصوّر نفس الخمر الذى أيضا هو متصوّر فى المرتبه الاولى، فقد جمع بين المتصوّرين فى هذه الرتبه، و المقصود عدم إمكان جمعها حتى فى الرتبه الثانيه و النظره الثانيه، و قد اجتمعا فيها، و هذا يكفى فى وقوع الكسر و الانكسار، فتبدّل كراهه الخمر بطرؤ عنوان المشكوكيه الخالى عن مقتضى البغض عليه فى عالم التصوّر بعدم الكراهه، و إلاّ يلزم المحذورات جميعا فى هذه الرتبه.

و قد يقال: إنّ جمعها فى هذه الرتبه أيضا لا يمكن، و بيانه أنّ الخمر عند التصوّر الأوّل كان واجدا لكيفيته خاصه بها صار ضيق الدائره، و فى التصوّر الثانوى زالت تلك الكيفيه عنه و تبدّلت باخرى صار معها أوسع دائره و أكثر أفرادا، فهذا الخمر

المتصوّر في ثاني الحال غير الخمر المتصوّر في أوّل الأمر في هذه الكيفيّة.

فإن قلت: إنّ المطلق موجود في ضمن المقيّد و غايه الأمر أنّ الخمر كان عند التصوّر الأوّل متّصفا بوصف الإهمال بالنسبه إلى قيد المشكوكيه، لا متّصفا بالإطلاق و لا بالتقييد، و لكن في الثاني صار مقيّدا بهذا القيد، و لا إشكال أنّ المهمله موجوده في ضمن المقيّد.

قلت: كيف يكون المتصوّر الأوّل موجودا في ضمن الثاني، و الموجود في ضمن الثاني متكيف بكيفيّة مضاده مع الكيفيه القائمه بالأوّل، و الكيفيه الحاصله في الأوّل هي كونه بحيث لا يصدق على المشكوك، و الكيفيه الموجوده في الثانيه كونه بحيث يصدق عليه، و إن شئت قلت: إنّ في الأوّل كان فاقد الحكم، و في اللحاظ الثاني صار واجد الحكم، و بينهما بون بعيد.

فإن قلت: إنّ موضوع المبعوضيه نفس الخمر بدون تقييده بشيء حتّى بهذه الكيفيه التي ذكرت، و بالجمله، فرق بين عدم وجود الحكم و عدم وجود الاتّصاف و التقيّد بهذا العدم، فالمعتبر في المرحله الاولى عدم الاتّصاف، لا أنّ البغض يتعلّق بالمتقيّد بعدم الاتّصاف و المشروط به.

قلت: قد ذكرنا أنّ الإيراده تكون مثل العلم و أنّه لا يمكن أن يتعلّق بالمبعوض أو بمشكوك البغض، و حينئذ فقوام المبعوضيه بالتجرّد عن المبعوضيه، فهذا معنى تقيّد الخمر بهذا التجرّد و عدم الاتّصاف، فمعنى التقيّد لازميّه وجوده، و أنّه لولاه لما تمّ و صحّ تعلّق الحكم و البغض.

فإن قلت: لا شك أنّ قوام المبعوضيه ليس إلّا بنفس الخمر بدون قيد أصلا و لم يحتج إلى ملاحظه سوى نفس الخمر، فكيف يكون قوام المبعوضيه بما ليس بملحوظ أبدا.

قلت: إنّ التقيّد ثابت واقعا و غير ملحوظ بعنوانه، و إن شئت توضيح ذلك في ضمن المثال فاعلم أنّ الكلى الطبيعي يشترط و يعتبر في اتّصافه بالكليه و الصدق على الكثيرين تجريده عن جميع الخصوصيات؛ إذ لولاه كان جزئيا و غير صادق

على الكثيرين، فقوام وصف الكلّيه بوصف التجريد، فهو متقيّد بالتجريد واقعا، وليس قيد التجريد ملحوظا معه بعنوانه، وإلاّ لزم أيضا جزئيته.

فكذلك في ما نحن فيه، فالخمر مثلا مع وصف كونه بحيث يمتنع انطباقه على مشكوك الحكم يكون موجودا في ذهن الحاكم في النظره الاولى، وهذا ثابت له في خياله و لحاظه، كيف و إلاّ لما أمكن تعلق المبعوضيه به، فإنّ متعلقها لا بدّ من أن يتجرّد من ذلك كما عرفت، مع أنّ هذا الوصف غير ملحوظ بعنوانه.

و بعبارة اخرى: ما يتصوّر في الأوّل لا بدّ أن يكون موضوعا بلا حكم، و ما يتصوّر في الثاني موضوع مفروغ عن حكمه، و كيفيه كونه موضوعا بلا- حكم في الأوّل دخيله في مبعوضيته، و لا- يعقل عروض المبعوضيه عليه بدون هذه الكيفيه، كما أنّ كيفيه تجريد الكلّي الطبيعي عن الخصوصيات دخيله في كليته، و لا يعقل عروض الكلّيه عليه بدون هذه الكيفيه.

و حينئذ إذا تصوّرت الإنسان متجرّدا عن جميع الخصوصيات فلا إشكال أنّه متّصف بالكلّيه فتحكم عليه في اللحاظ الثانوي بأنّه كلّي، ثمّ إنّك في قولك: زيد إنسان ما تصوّرت و لا- حظت إلاّ- عين ما لا- حظت و تصوّرت في اللحاظ الأوّل بلا- نقيصه و زياده، فما وجه أنّ ملحوظك في الأوّل كلّي، و أمّا ملحوظك في الثاني و هو الإنسان المخصوص في ضمن زيد جزئي و ليس بكلّي؟، و هل هذا إلاّ- لأجل أنّ الأوّل في لحاظك متجرّد عن جميع الخصوصيات و متكيف بهذه الكيفيه، و في الثاني يكون مقرونا معها و متكيفا بالاقتران؟.

فإن قلت: لكن مع ذلك لو تعلق المبعوضيه بالإنسان كانت متعلقه بالزيد قطعا مع كونهما على الوصف الذي ذكرت من تضادّ الكيفيه.

قلت الأ-عراض التي تعرض الجامع تكون على قسمين، فبعضها تعرضه لا- بوصف جامعيتها و لا- بتوسيط الذهن، و ذلك مثل المبعوضيه و نحوها، و هذا يسرى فيه إلى الأفراد، و بعضها تعرضه بوصف جامعيتها و بتوسيط الذهن كوصف أنّه يصدق على الكثيرين، فهذا لا يسرى منه إلى الأفراد.

كما أنّ أعراض الفرد أيضا على قسمين، فبعضها تعرضه لا بفرديته و توسط الدهن، وهذا يسرى منه إلى الجامع، و بعضها تعرضه بفرديته و توسط الدهن كوصف أنّه لا يصدق على الكثيرين، وهذا لا يسرى منه إلى الجامع، فمناطق عدم سرايه عرض أحدهما إلى الآخر تقوّم العرض بالوصف الذهني و كونه شرطا و واسطه في عروضه.

و الحاصل أنّ هنا مطلبين، الأول: أنّ العنوان الثانوي أعنى المشكوك ليس محفوظا في الرتبة الاولى، و الثاني: أنّ العنوان الأولى غير محفوظ في الرتبة الثانيه، أمّا الأول فلائذ كلّ عرض لا- بدّ أن يكون الذات منسلخا في مرتبه عروضه عن هذا العرض و نقيضه؛ لئلا- يجتمع المثلاث و لا- النقيضان، فالجسم الأبيض إنّما يرد عليه البياض حال انسلخه عن البياض و نقيضه، و الماهية في رتبة عروض الوجود عليها لا- بدّ أن ينسلخ منه و من العدم، كيف و هو الموضوع و هما محمولاه، و رتبة المحمول متأخره عن الموضوع، ففي رتبة الموضوع هو لا موجود و لا معدوم، يعني له قابليته الوجود و العدم.

فكذلك هنا أيضا عرض البغض في رتبة عروضه بالخمير لا بدّ أن يكون الخمر منسلخا عن البغض و نقيضه و متكيفا بالتجرّد عن الحكم، فيمتنع أن يكون من أفراد مشكوك الحكم و المبعوضيه و إن قلنا على تقدير كونه منها بسرايه المبعوضيه من عنوان الخمر إليه، بناء على سرايه الأعراض من العناوين إلى الجزئيات.

و إذن فلا يرى الناهي عن شرب الخمر في هذه الرتبة مشكوك الحكم حتى تقع المزاحمه و الكسر و الانكسار بينه و بين الخمر بحسب الحبّ و البغض؛ فإنّ الحبّ و البغض أمران حاصلان في النفس كما مرّ، فلا- بدّ من تصوّر العنوان المحبوب مع حاله المبعوضه في القوّه العاقله حتى يحصل التنفّر و يحصل البغض، و أمّا بدون تصوّرهما في الخيال فلا، فالمزاحم الذي لا يتعقّل بل يغفل عنه لا يعقل تزاحمه في باب الحبّ و البغض، فليسا كالحراره و البروده، فالماء البارد و الماء الحارّ لو اختلطا في الخارج وقع بينهما الكسر و الانكسار و لا حاجه إلى التصوّر، و لكن هنا ما لم يتصوّر حاله

اجتماعهما لم يعقل التراحم.

و أما عدم محفوظيّه العنوان الأوّل فى الرتبه الثانيه فربّما يقال: إنّه بعد تمام الحكم و البغض و تحقّق مشكوك الحكم أنّ الخمر المشكوك الحكم كيف يجوز تحليله، و هل هو إلّا تحليل المبعوض؛ فإنّ الخمر مبعوضه و هو هنا موجود مع الزيادة، فليس تحليله إلّا تحمّلا للمبعوض و ترخيصا فيه.

قلت: الكيفيه التى يتعقّل فى الرتبه الاولى هى كون الخمر متصوّرا بحيث يمكن أن يكون من مصاديقه مشكوك الحكم؛ فإنّه فى هذه الرتبه منسلخ عن الاتّصاف بالحكم، و نقيض هذا الاتّصاف و هى الثانيه قد يعقل على كيفيه يكون من أفراد مشكوك الحكم، و هاتان الكيفيتان لا- تجتمعان فى لحاظ واحد قطّ، كيف و إلّا يلزم اجتماع المتناقضين فى الذهن؛ فإنّ الانسلاخ عن الحكم و الاتّصاف به لا يمكن جمعهما فى الذهن.

و حينئذ فلا- تقع المزاحمه و الكسر و الانكسار أصلا؛ فإنّه فرع اجتماع ما هو المبعوض و هو الخمر بكيفيه الخاصه مع عنوان مشكوك الحكم فى التصوّر، و قد فرض امتناع اجتماعهما، فكيف تقع المزاحمه بحسب الحبّ و البغض؟.

فالخمر الخارجى المشكوك الحكم يكون الخمر الذى فى ضمنه ساريا إليه المبعوضيه من عنوان الخمر، و لا يسرى إلى وصف كونه مشكوك الحكم، فتكون الذات متّصفه بالمبعوضيه و الوصف خاليا عنها، أو يكون محبوبا، و لا يزاحم محبوبيه هذا الجزء لمبعوضيه ذلك الجزء، و لا مبعوضيه ذلك الجزء لمحبوبيه هذا؛ فإنّ المناط هو الذهن و عالم التصوّر؛ و فيه لا يتفق بل لا يمكن الاجتماع، و بدونه لا يقع بين الحبّ و البغض كسر و انكسار، فلا محيص إلّا عن اجتماعهما فى الوجود الخارجى.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّا و إن قلنا بأنّ الحكم يسرى من العناوين إلى الجزئيات، و قلنا أيضا بامتناع اجتماع الأمر و النهى فى عنوانين باعتبار اتّحادهما فى الوجود و لزوم وقوع الكسر و الانكسار بينهما، و لكن هذه السرايه و هذا الكسر و الانكسار إنّما هما فى ما إذا كان هذان العنوانان ممّا أمكن جمعهما فى عالم التصوّر و تصوّرهما

مجتمعين، و كان هذا الجزئي ممّا أمكن وقوعه تحت هذا العنوان في عالم التصوّر. و أمّا لو لا ذلك كما في عنوان مشكوك الحكم و عنوان الخمر فلا محيص عن عدم تقييد حبّ أحدهما ببغض الآخر و لا العكس و عدم السرايه، و لازمه اجتماعهما في الخارج.

ثمّ هذا كلّه بالنسبه إلى عرض الحبّ و البغض الذين هما يعرضان المتصوّر الذهني دون الشئ الخارجى.

و من هنا يندفع الإشكال بأنّه كيف اجتمع الضدّان في موضوع واحد؛ فإنّ الخارج ليس بموضوع الحكم و الإراده و الكراهه، و إنّما هو المتصوّر، و عرفت عدم اجتماع الضدّين و لا النقيضين و لا المثليين فيه.

نعم، يقع الكلام في ما موضوعه الخارج و ليس مرتبطا بعالم التعقل و هو المفسده و المصلحه، و كذلك التكليف بما لا يطاق فيما إذا كان حكم مشكوك الحكم مثلا الوجوب، و حكم نفس العنوان الحرمه، فإنّه يقال: كيف اجتمع المفسده و المصلحه في الوجود الواحد بدون الكسر و الانكسار، و كيف يوجّه التكليف بالفعل و بالترك معا بالنسبه إلى شئ واحد، و كذلك تفويت المصلحه، كما لو أدّى الأماره إلى حرمه الجمع الواجبه واقعا، و الإبقاء في المفسده فيما إذا أدّى إلى حلّيه الخمر المحرّم واقعا.

فنقول: أمّا التكليف بما لا يطاق فهو يلزم على تقدير كون كلا التكليفين منجزا و ليس كذلك؛ فإنّ شرائط التنجيز لا يوجد فيهما معا في شئ من الأوقات، فكّلما كان الحكم الواقعي معلوما فهو منجز دون الظاهري؛ لعدم تحقّق موضوعه و هو الشكّ في الحكم الواقعي، و كلّما كان الحكم الواقعي غير معلوم فالمنجز هو الحكم الظاهري دونه، لعدم العلم به الذى هو من شرط التنجيز.

و أمّا اجتماع المصلحه و المفسده في الوجود الواحد بلا كسر و انكسار فهو ليس بمحذور؛ إذ من الممكن بمكان من الإمكان أن يكون وجود واحد منشئا لأثرين من جهتين، كأن يكون شرب السكنجيين الحارّ مزيلا للصفراء من حيث ذاته، و مورثا لضعف القلب من حيث وصف حراره مائه.

و بالجمله، فليس كلّ مصلحه و مفسده متضادّين، بل لو قلنا في مبحث اجتماع الأمر و النهى بالامتناع أيضا فلا نقول بوقوع الكسر و الانكسار إلا في نفس الطالب بين إرادتيه، لا في الخارج بين المفسده و المصلحه، ففي المثال لو كان حبّه بزوال الصفراء أكثر من حبّه بعدم عروض الضعف يريد الشرب و يغضّ النظر عن عروض الضعف، و لو كان العكس كان العكس.

و أمّا لزوم التفويت أو الإلقاء أحيانا من العمل بالحكم الظاهري فنلتزم لدفعه بوجود مصلحه في العمل على طبق الظاهري يتدارك بها المصلحه الفائته أو المفسده الواقعه فيها.

تقرير هذا الوجه و توضيحه مرّه أخرى

(١)

المقدّمه الاولى: أنّ الأحكام المتعلقة بالموضوعات ليست كالأعراض الخارجيّة مثل حراره النار و بروده الماء و بياض اللبن، فاتّصاف هذه بهذه الأوصاف لا- يتوقّف على حضورها في ذهن ذاهن، بل هي واجده لها في الخارج و إن لم يتصوّرهما أحد، و هذا بخلاف الأحكام، فإنّ عروضها على موضوعاتها لا يحصل إلا بتوسط ملاحظه الموضوع و تصوّره، فالتصوّر دخيل في عروضها و هذا واضح.

المقدّمه الثانيه: أنّ الطالب لشيء متى تصوّر هذا الشيء و تصوّر جميع حالاته التي تطرأ عليه و قلبه في عالم التخيل مع كلّ واحده من تلك الحالات فهذا يكون على ثلاثه أقسام:

الأول أن يكون هذا الشيء مع جميع حالاته مطلوبا.

و الثاني: أن يكون مع بعضها مطلوبا و مع بعضها غير مطلوب، و الصوره

ص: ٤٥٣

الأولى تكون على قسمين: الأول: أن يكون في خصوصيته بعض الحالات منفر الطبع بأن يكون فيه مع الفائدة المحبوبة فائده أخرى مبغوضه، والثاني: أن يكون الجميع خاليا عن منفر الطبع، وبعبارة أخرى واجدا لمقتضى المطلوبيه وفاقدا للمانع، فهذه أقسام متصوره.

فلا- إشكال أنه في صورته يكون الشيء مع بعض حالاته مطلوباً فقط يكون إرادته الطالب مقبلاً بهذا البعض، فلو كان طالباً لعتق الرقبه و لم يحصل مطلوبه إلا مع كون الرقبه مؤمنه بحيث لا يحصل المطلوب من عتق الكافره فهو لا محاله يريد عتق المؤمنه.

و كذلك لو كانت الفائدة المطلوبه قائمه بمطلق عتق الرقبه و إن كانت كافره، و لكن كان في خصوص عتق الكافره جهه أخرى منفره الطبع، و عتق المؤمنه سالمه عن هذه الجهه المزاحمه، فلا محاله أيضا يريد عتق المؤمنه للجمع بين غرضيه من تحصيل الجهه المطلوبه و الفرار عن الجهه المنفره، فيرفع اليد عن مصلحه عتق الكافره لأجل الفرار عن مفسدته؛ لأنّ مصلحته ممكن الإدراك في عتق المؤمنه مع السلامه عن محذور مفسدته و إن فرض كون المصلحه أقوى بمراتب من المفسده.

و ليس هنا مقام ملاحظه الأهمّ و المهم، و مقامها مورد الدوران بين فوت المصلحه و الفرار عن المفسده بأن لم يكن لما فيه المصلحه و المفسده، بدل أمكن درك المصلحه فيه مع السلامه عن المفسده، و قد عرفت البدل هنا؛ و لهذا على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهي تكون الصلاه في الدار المغصوبه فاسده و إن فرض أشدّيه مصلحه الصلاه بمراتب من مفسده الغصب؛ لا يمكن درك هذه المصلحه مع الفرار عن تلك المفسده بالصلاه في مكان آخر مباح.

و أمّا الصوره الثالثه و هي أن يكون الشيء مع جميع الحالات واجدا لمقتضى المطلوبيه مع خلوّ خصوصيته جميع حالاته عن المانع، فحينئذ يكون الطالب مريداً على نحو الإطلاق بدون تقييدها بشيء، و هذه المقدمه أيضا واضحه و لا كلام فيها و إن قلنا بامتناع اجتماع الأمر و النهي.

المقدّمه الثالثه و هى أيضا واضحه، و هى أنه لو فرضنا عنوانين ليس لهما جمع فى عالم الخيال، بل لهما فيه وجود بدلى و كان فى أحدهما مقتضى المبعوضيه و فى الآخر مقتضى الترخيص فالعنوان الأول يصير مبعوضا مطلقا، و الثانى مرخصا فيه كذلك و إن فرض جمعهما فى الوجود الخارجى، و هذا بعد وضوح المقدمتين السابقتين لا إشكال فيه؛ فإنك قد عرفت أنّ عروض الأحكام إنّما هو بتوسيط الذهن.

فإن وصل ما فيه مقتضى المبعوضيه بما فيه مقتضى الترخيص فى عالم الخيال يوجب صرف الترخيص عمّا فيه مقتضيه، و لكن هذا فرع إمكان الوصول الذهنى و الجمع للحاظى، و المفروض عدم إمكانه، و معه لا ثمره لإمكان الجمع فى الخارج بعد أنّ عروض المبعوضيه و الترخيص إنّما هو بتوسيط الذهن، فلا محاله يصير ما فيه مقتضى البغض محلا للكراهه المطلقه، و ما فيه مقتضى الترخيص محلا للترخيص المطلق، و لا كلام فى ذلك.

إنّما الكلام و الإشكال فى تشخيص صغراه و أنّ العناوين الأوليه المتعلّق بها الأحكام الواقعيه مع العناوين الثانويه التى هى موضوع الأحكام الظاهريه يكون من هذا القبيل؟

فنقول و على الله التوكيل:

أمّا المرحله الاولى و هو عدم جمع العنوان الثانوى مع الأولى فى رتبه لحاظ الأولى للحكم عليه بالحكم الواقعى فهو واضح؛ فإنّ الحكم على الخمر مثلا بالحرمة و المبعوضيه لا يمكن إلاّ مع تجرّده عن المبعوضيه؛ فإنّ عروض العرض على المحلّ لا بدّ و أن يكون فى حال خلوّ المحلّ عن هذا العرض، ففى هذه المرحله الخمر المشكوك مبعوضيته لا يمكن تصوّره، فلا محاله لا يحكم عليه إلاّ بالحرمة؛ فإنّه مع كلّ حاله يمكن لحاظه معها فى هذه المرحله لو لوحظ لا يوجد فيه سوى المفسده.

و أمّا المرحله الثانيه و هو عدم اجتماع الأولى مع الثانوى فى عالم لحاظ الثانوى للحكم عليه بالحكم الظاهرى ففيها الإشكال، و وجهه أنّ من يلاحظ الخمر

المشكوك مبغوضيته فهو قد لاحظ عنوانين: شرب الخمر و مشكوكيه الحكم، والأول هو الذى لاحظته فى المرحله الاولى و حكم عليه بالمبغوضيه المطلقه، فكيف يحكم فى الثانيه بالإباحه أو الوجوب؟ و ليس هذا إلا اجتماع الضدين و هما الحبّ و البغض، و الإراده و الكراهه، و الوجوب و الحرمة، أو الإباحه، أو المتماثلين فى محلّ واحد فى النفس.

و جوابه أنّ البغض قوامه إنّما هو بوصف خاص و كفيته مخصوصه تعقلية، و حينما يعرض ضده ينفك عنه هذه الكيفيه و الوصف، بل يحصل له فى عالم التعقل كفيته اخرى مضاده لتلك الكيفيه، و لا ضير فى اجتماع الضدين فى عالم النفس فى شىء واحد مع اختلاف كفيته تعقله عند عروض كلّ من العرضين المتضادين.

و لتوضيح ذلك نمثل لك مثالا- و هو: أنّ الإنسان مثلا إنّما يعرض عليه وصف الكليه فى الذهن عند تعقله مجردا عن جميع الخصوصيات و الضمائم، و لا يصير كليا مع ملاحظته معها، فقوام كليته يكون بوصف تجرده، مع أنّ التجرد لا يمكن أن يقع قيده، فإنّ اللا حظ لو لاحظ وصف التجرد أيضا فلا ينطبق على أمر آخر، و ليس إلا نفسه، فيكون قوام الكليه بثبوت التجرد فى عالم النفس واقعا و عدم كونه ملحوظا للحاكم.

ثمّ لو لاحظ هذا الحاكم نفس الإنسان الذى لاحظته أولا و حكم عليه بالكليه بملاحظه ثانويه مع ملاحظه حاله تجرده فلا يحكم عليه هذا الحاكم فى هذا اللحاظ الثانى إلا بالجزئيه، فقد اتّصف الشىء الواحد و هو الإنسان فى عالم النفس بعرضين متضادين و هما الجزئيه و الكليه مع كون الحاكم واحدا.

و نظير ذلك أيضا اجتماع الجزء و الكلّ فى أجزاء المركب؛ فإنّها على ما ذكره الاصوليون و أهل المعقول يلاحظ.

تاره على نحو خاص و هو لحاظه لا بشرط و على سبيل الاندكاك فى الكل، فيحكم حينئذ عليه بعينيه مع الكلّ و يصير متعلقا للوجوب النفسى مثلا.

و اخرى يلاحظ بما هو شىء برأسه و على سبيل الاستقلال و يعبر عنه بلحاظه

بشرط لا، و حينئذ يحكم عليه بالغيريه للكلّ و مقدّميته له و أنّه صار متحصّيلا منه و من سائر الأجزاء، و يصير متعلّقا للوجوب المقدمي، فقد لزم اتّصاف الشيء الواحد في النفس بعرضين نفسيين متضادين و هما الجزئيّه و الكلّيّه، و كذا يلزم اجتماع المثليين أعني الوجوب النفسي و الغيري، و ليس وجه صحّه ذلك إلاّ اختلاف كيفيّة التعقّل و نحو الاعتبار.

فقوام كليّه الإنسان في المثال الأوّل بتجرّده عن الخصوصيّات في عالم التعقّل مع عدم ملحوظيه تجرّده، و قوام جزئيه بلحاظ وصف تجرّده، و قوام عيّته الحمد و القطره للصلاه و ماء الحوض بلحاظهما لا بشرط، و قوام جزئيهما بلحاظهما بشرط لا.

فكما جاز في هذين الموضوعين جمع المتضادين و المتماثلين في معروض واحد بمجرّد اختلاف كيفيّة التعقّل، فنقول في المقام أيضا: إنّ الخمر مثلا عند عروض المبعوضيه عليه متّصف في عالم التعقّل بالتجرّد عن المبعوضيه، و مبعوضيته متقومه بذلك، و لا يمكن اتصافه بها مع كونه متّصفا بها، و أمّا عروض الإباحه عليه فيكون في حال كونه متّصفا في عالم التعقّل بمفروغيه مبعوضيته و شكّ المكلف فيها، و هاتان كيفيتان لا يمكن جمعهما في تعقّل واحد، و اتصاف الخمر بالحرمة يكون في حال إحداهما، و بالإباحه في حال الاخرى، و ليس لمقامنا زياده على المقامين أصلا، فكما لا يستشكل فيهما من جهة جمع الضدين أو المثليين فلا بدّ أن لا يستشكل أيضا فيه.

هذا حاصل الكلام في دفع لزوم اجتماع الضدين و المثليين في النفس، بقى الكلام في أمرين آخرين:

أحدهما: اجتماع المصلحه و المفسده و ترخيص ما فيه المفسده و تحريم ما فيه المصلحه.

و الثاني: التكليف بما لا يطاق و هو اجتماع إيجاب الفعل و إيجاب الترك في موضوع واحد في ما لو كان الفعل بحسب الواقع حراما، و أدّى الطرق إلى وجوبه، أو العكس.

فنقول: أمّا التكليف بما لا يطاق فهو إنّما يلزم لو ساق المكلف التكليف نحو الضدّين في آن واحد على وجه صار شرائط التنجيز حاصلًا في كليهما في آن واحد و عرض واحد، كما لو أمر بالقعود و القيام في آن واحد مع علم المأمور بذلك، و أمّا لو أمر بالضدّين على وجه لم يلزم اجتماع شرائط التنجيز في كليهما في زمان واحد أبدا فلا محذور فيه، كما هو الحال في المقام؛ فإنّ إيجاب الفعل مثلا يكون تنجيزه في حال العلم به، و إيجاب الترك لا يحصل موضوعه إلاّ مع الشكّ في إيجاب الفعل و هو في حال الشكّ غير منجز؛ إذ العلم من شرائط التنجيز، فالوجوب و الحرمة و إن كانا موجودين فعلا، لكن أحدهما مؤثّر في العقاب بحسب حكم العقل، و الآخر خال عن التبعه و العقاب بحكم العقل.

و أمّا الإشكال الأوّل، فالمصلحه و المفسده و إن كانا من قبيل الحرارة و البرودة، و السواد و البياض من الأعراض الخارجيه العارضه على محالّها بدون توسط ذهن ذاهن - فالخمر بوجوده الخارجى يكون ذا مفسده فترخيصه في حال الشكّ في حرمة يكون ترخيصا لأمر ذى مفسده، و هو قبيح لا يصدر من الحكيم - إلاّ أنا بعد ورود الترخيص من الشرع نلتزم بأنّ مفسده الخمر و إن كانت غير منقلبه إلى المصلحه - كيف و إلاّ يلزم التصويب، بل مفسدته لا فرق فيها بين حالتى العلم و الشكّ - إلاّ أنّه يمكن أن يكون الخمر مثلا في نظر الشارع ذا مفسده كإيرائه لقساوه القلب، و لكنّه رأى أنّه لو حرّمه في حال الشكّ في حرمة يلزم مفسده اقوى كلزوم العسر الشديد على المكلف في تحصيل الحال فيه و كونه مؤديا إلى قتل النفس مثلا.

و بالجمله، فرأى الأمر في حال الشكّ دائرا بين الوقوع في المفسده الصغرى الكائنه في ذات الخمر، و المفسده العظمى الحاصله في تحريمه حال الشكّ، فرجّح الوقوع في الصغرى على الوقوع في العظمى.

و من هنا ظهر اندفاع الإشكال بلزوم نقض الغرض؛ فإنّ للشارع غرضين، أحدهما أهمّ من الآخر، فعند الدوران رجّح الأهمّ منهما على غيره، فاندفع الإشكال بحذايره.

الوجه الثاني من وجوه الجواب عن إشكال لزوم المحاذير من التعبد بغير العلم ما ذكره شيخنا المرتضى و هو ممّا يمكن أن يقال به و هو: أنّ الأوامر الصادره من الشارع في باب الطرق ليست أحكاما مولويّه، بل هي إرشاد إلى الصواب و الواقع.

و تصوير كونها إرشاديّه في حال انفتاح باب العلم أنّ الانسداد عقلي و شرعي، فالعقلي هو عدم إمكان الواقع، مثل أن يكون السفر من البلاد البعيده إلى مدينه المعصوم للسؤال عنه موجبا لانتشار تشييع السائل و مورثا لقتل النفوس الكثيره من الشيعة أو الإمام عليه السلام، فلهذا يرفع عنه مولويّا و جوب تحصيل العلم؛ فإنّ و جوب تحصيل العلم عقلي، فإنّ مراتب الامتثال أربع، فأولها العلم و بعده الظن و بعده الاحتمال و بعده الوهم.

فإن قلت: هذا مبني على بقاء العلم الإجمالي بالأحكام و عدم انحلاله بالأمارات المعتبره و هو خلاف الواقع.

قلت: الكلام الآن في اعتبار الأمارات، فنحن ندعى عدم جعل الشارع لها حجّيه، و إنّما أرشد إلى الطريق الأقرب، و العقل بعد جزمه بصدق الشارع يحكم بالحجّيه، فببركه هذا البحث نريد انحلال العلم، و بالجملة، فالصادر من الشارع حكمان، أحدهما مولوي، و الآخر إرشادي، فالحكم المولوي الصادر من الشرع في هذا الحال ليس إلّا رفع و جوب تحصيل العلم بالحكم الواقعي، و هذا موضوع آخر غير موضوع الحكم الواقعي؛ فإنّ موضوع الوجوب مثلا- صلاه الجمع، و موضوع رفع الوجوب تحصيل العلم بحكمها.

فإن قلت: نعم يتغاير الموضوعان و بذلك يرتفع غائله التضادّ و نحوه، لكن إشكال نقض الغرض باق بحاله كما هو جار في الانسداد العقلي؛ فإنّ الشارع يمضي طريقه العقل فيتسبّب بإمضائه إلى نقض غرضه.

قلت: لا- محيص عنه؛ فإنّ تحصيل الغرض يكون بإيجاب تحصيل العلم أو بإيجاب الاحتياط و كلاهما مشتمل على المحذور الأشدّ، فلا بدّ من الصبر على عدم مثل هذا الغرض.

ثم بعد حصول هذه المقدمات للمكلف أعنى: صيروره تحصيل الواقع موجبا لمفسده أعظم و دفع وجوبه من الشارع يصير حاله حال من انسد عليه باب العلم بالواقع عقلا، و لا- إشكال أن المكلف فى هذا الحال أى حال انقطاع يده من العلم لو خلى و طبعه، لكان حكم عقله الرجوع إلى ظنه الفعلى فى تشخيص الحكم الواقعى، و كان هو المتعين بعد العلم بحكم عقله.

لا يقال: إن نتيجة مقدمات الانسداد على فرض تماميتها هو التبعض فى الاحتياط لا حجيه الظن.

لأننا نقول: نحن نتكلم على فرض المبنى الأخير، فلو أعلمه الشارع العالم بالغيب بطريق أقرب كما لو رأى الشارع أن المكلف بعد هذه المقدمات لو عمل على طبق ظنه كما هو مقتضى عقله، لوقع فى أكل الميتة و لحم الخنزير و شرب الخمر، و لكن لو عمل على طبق مفاد خبر الثقة لكان واقعا فى أكل الميتة فقط و يكون وقوعه فى خلاف الواقع أقل فأعلمه الشارع حينئذ بأن هذا الطريق الخاص أقرب من سائر الطرق إلى الواقع فهل صدر منه فعل قبيح، و هل يقول العاقل فى ما إذا أدى هذا الطريق الخاص إلى حليته الخمر مثلا: إن الشارع قد أوقعه فى مفسده شرب الخمر؟ أو يقال: إنه فعل فعلا حسنا؟ فإنه لو لم يعلمه وقع فى هذه المفسده و مائه مفسده اخرى، فالشارع حفظه عن الوقوع فى خمسين منها.

و بعبارة اخرى: أنه و إن كان للشارع فى الواقع الواحد حكرمان أحدهما عدم الجواز و الآخر الجواز، إلا أنه صدر الأول منه على أنه حاكم، و صدر الثانى منه على أنه عاقل، فكما أن العقل لو رأى فيما بين الظنون ظنا أقوى من سائر الظنون يحكم بتعيينه، فكذا هنا أرشد الشارع إلى أن خبر الثقة أقوى من الظن الفعلى، و بعد القطع بصدقه يحكم العقل بوجوب اتباع خبر الثقة دون سائر الظنون.

فإن قلت: كيف يمكن منع المكلف عن الطريق الذى يكون أقرب بنظره إلى الواقع إلى غير الأقرب؛ فإن الظنون الفعلية كلها أقرب من الأوهام التى فى قبالها، فكيف يمكن إرجاع المكلف إلى الأوهام؟.

قلت: يمكن كون الظن النوعى أقرب إلى الواقع من الشخصى، فإذا اجتمع جميع الظنون الشخصىة و اجتمع جميع الظنون النوعية يمكن أن يكون الثانية أقرب من الاولى، كما هو الحال فى ظواهر الألفاظ و كما يمكن أن يقطع الإنسان بمخالفه واحد من ظنونه للواقع.

و الفرق بين هذا الوجه و الوجه المتقدم أنّ الحكم الظاهرى على ذلك الوجه كان مولويًا، و على هذا يكون إرشاديًا.

و نقول لتوضيحه أيضا: ألا ترى أنّه لو كان لحاكم أحكام و كان فى تحصيلها بطريق العلم مفسده أقوى، أو كان غير ممكن فجاء المحكوم إلى هذا الحاكم و استفسر عنه من حيث أنّه عاقل كامل فقال له: الظنون التى هى مرجعى فى أحكامك الغير الممكن علمى بها أى منها أقرب إلى الواقع و يوجب الوقوع فى المفسده أقل؟ فعين الحاكم له على سبيل الإرشاد و إراءه الصلاح بأنّ الطريق الفلانى أسلم، و إيجابه للمفسده أقل، فهل يقال لهذا الحاكم فى ما إذا أخطأ هذا الطريق: إنك حكمت فى موضوع واحد بحكمين متضادّين؟.

و لو قيل له ذلك يقول: أمّا من حيث كونى حاكما فلا- يتفاوت حكمى بجهل المكلف و علمه، و ليس لى وراء الحكم الأوّلى حكم آخر، و أمّا من حيث كونى عاقلا و مرشدا إلى الصواب و هاديا إلى الواقع فقد حكمت بسلوك الطريق الفلانى؛ لأننى رأيتّه أقرب من سائر الطرق إلى الواقع، و لم يصدر منى إلاّ مجرد إراءه صلاح المكلف و الإرشاد إلى الصواب من دون صدور حكم منى أصلا.

فإن قلت: على تقدير اللابدّيّة من رفع اليد عن المصالح الواقعيّة إمّا بالانسداد و الحرج فى الاحتياط، أو بما ذكرت من المفسده الأعظم فى تحصيل العلم هل يكون فعلية التكليف بمعنى البعث و الزجر الفعلين نحوه إلاّ فعلا لغوا لا يصدر من الحكيم؟.

قلت: الجواب هو الجواب عن إشكال فعلية التكليف عند جهل المكلف مركبا أو بسيطا مع قصوره، حيث يكون معذورا عقلا و الشارع يمضى ذلك من العقل، و عند علم الشارع بعصيان العبد، فما كان هو الجواب فى ذينك المقامين نقوله فى هذا المقام

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

فى المقام؛لفرض كون الشارع حاكما بحيثيه الشارعيّه فى أحدهما و قطع النظر عن ذلك فى الآخر و حكم بحيثيه العاقلّيّه،فافهم.

الوجه الثالث: أنّ المقام من فروع مسأله اجتماع الأمر و النهى فى الشىء الواحد؛فإنّ هنا عنوانين أحدهما شرب الخمر مثلا،و الآخر اتّباع العادل،فمورد النهى و المفسده هو الأوّل،و مورد الأمر و المصلحه هو الثانى،و قد تقدّم فى بابه أنّ تعدّد العنوان كاف فى رفع غائله اجتماع الحكمين المتضادّين فى موضوع واحد و إن فرض اجتماع العنوانين فى الوجود الخارجى.

لا- يقال: إنّ من يجوز الاجتماع بتعدّد العنوان إنّما يقول به إذا كان للمكّلف مندوحوه كما فى الصلاه و الغصب؛فإنّ النهى و إن كان عن كلّ فرد من الغصب تعيينيّاً، و لكن الأمر لا يقتضى كلّ وجود على التعيين،بل أحد الوجودات،فيمكن امتثاله بالصلاه فى مكان مباح،و هذا بخلاف المقام؛فإنّ المطلوب من المكّلف كلّ فرد من اتّباع العادل على التعيين،ففى المثال نهى تعيينى عن شرب الخمر،و أمر تعيينى بشربه لكون العادل قد أخبر بوجوبه،فعلم أنّ القائل بالجواز لا يقول به هنا لعدم المندوحوه.

لأنّنا نقول: لا فرق فى رفع غائله اجتماع المتضادّين بتعدّد العنوان بين صورته ثبوت المندوحوه و صورته عدمها،و تقييد الجواز بصورته ثبوتها ليس لأجل دخله فى رفع هذا المحذور،بل هو لأجل دفع محذور آخر و هو لزوم التكليف بما لا يطاق، و العمده فى المقام رفع محذور اجتماع الضدين و هو حاصل بتعدّد الوجهه عند مجوّز الاجتماع،و أمّا محذور التكليف بما لا يطاق فقد عرفت جوابه و أنّه إنّما يلزم لو كان كلّ من التكليفين منجزاً فى عرض واحد،و ليس كذلك فى المقام،هذا ما ربّما يقال فى تقريب هذا الوجه.

و فيه أنّه لا بدّ فى مبحث الاجتماع أن يكون قوام كلّ من الأمر و النهى بأحد العنوانين كما فى الصلاه و الغصب،و ليس كذلك فى المقام؛فإنّ عنوان اتّباع العادل

ليس مأمورا به على أنه هذا العنوان (1)، بل المطلوب حقيقته إتيان ما أخبر العادل بوجوبه، مثلا على أن هذا العنوان المخبر عن وجوبه واجب، مثلا- لو أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة فاتباعه و معاملته الصدق مع إخباره هو الإتيان بصلاة الجمعة على أنه بعنوان كونه صلاة الجمعة واجبه، لا الإتيان بها على أنها بعنوان كونها متابعه لخبر العادل واجبه.

و على هذا فمرجع أمر الشارع باتباع العادل هو الأمر بنفس العناوين التي أخبر العادل بوجوبها بما هي هذه العناوين.

و بعبارة اخرى: الأمر المذكور أمر طريقي بمعنى أنه طريق إلى ما هو المطلوب حقيقته، و هذا إنما طلب لأجل إيصاله إلى ذاك و مقدميته له، و ليس بأمر موضوعي كان المطلوب نفسه.

و إذن فيلزم في ما إذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة مع حرمتها واقعا أن تكون صلاة الجمعة بعنوان أنها صلاة الجمعة متعلقه للوجوب و الحرمة معا، فيلزم اجتماع المتضادين في الشيء الواحد مع اتحاد الجهه، فهو خارج عن موضوع مسأله الاجتماع و يكون باطلا بالاتفاق.

هذا كله بناء على مذهب المشهور من طريقته الأحكام الظاهريه، و أما على ما يظهر من شيخ الطائفة قدس سره من موضوعيتها و أن المصالح و المفاسد يكون بالوجوه و الاعتبار، و كوننا ظانين بصدق الراوى جهه من جهات العمل و صفه من صفاتنا، فيمكن أن يتغير بسببه حسن العمل و قبحه، فيلزم التصويب المجمع على بطلانه.

و تفصيل هذا الإجمال أن التصويب يكون على ثلاثه أقسام:

الأول: هو القول بعدم ثبوت حكم مجعول واقعي رأسا مع قطع النظر عن العلم و الظن، بل الحكم الواقعي تابع لآراء المجتهدين، و هذا محال عقلا؛ للزوم كون العلم

ص: ٤٦٤

١- ١) - يعنى عنوان تصديق العادل ليس بموضوع، بل مشير إلى الواقع، منه قدس سره

محدثا للحكم بنظر العالم و هو محال للدور (1)، نعم يمكن أن يكون علم شخص يرى للحكم واقعا محدثا له بنظر شخص آخر.

و الثاني: هو القول بأنّ الشارع لكونه عالما بالغيب يعلم بأنّ ما يجعله و ينشئه أيّ مكلف يصل إليه، و أيّ مكلف لا يطلع عليه و إن تتبّع، فمن أوّل الجعل يخصّ جعله بمن يعلم أنّه يتتبّع و يطلع، دون من لو تتبّع لا- يطلع أو يطلع على الخلاف، و هذا هو الشأن في أوامر الموالى الظاهريّه بالنسبه إلى عبيدهم أيضا، فإنّهم يخصّون أحكامهم و أوامرهم بمن يعلمون أنّه يسمع صوتهم، و لا يوجهون الحكم نحو من يعلمون عدم سماعه.

و على هذا فصلاّه الجمعه في حقّ من يؤدّي نظره إلى وجوبها واجبه بجعل الشارع من أوّل الأمر، و في حقّ من يؤدّي إلى حرمة محرّمه كذلك، و هذا و إن كان لا يستلزم محذورا عقليا، و لكن يمكن دعوى الإجماع القطعي على بطلانه؛ فإنّ كلّ أحد يعلم بالضروره بأنّ لله تعالى في كلّ واقعه حكما واحدا يساوي فيه جميع المكلفين.

الثالث: هو القول بأنّ لله تعالى في كلّ واقعه حكما واقعيّا يساوي فيه العالم و الجاهل، إلا أنّ طرق عنوان كون العمل ممّا أخبر بوجوبه العادل يوجب انقلاب المفسده الكامنه في ذاته إلى المصلحه، فيكون الحكم الواقعي في حقّ من قام عنده الأماره اقتضائيا فقط، و لم يصل إلى مرتبه الفعلية، و هذا و إن كان ممكنا عقلا و ليس بمثابه الثاني في ثبوت الإجماع القطعي على بطلانه، إلا أنّ الأساتيد نقلوا الإجماع على بطلانه.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أعلى الله مقامه اختار لدفع المحاذير المذكوره وجها آخر و هو أنّها بين ما ليس بمحذور و بين ما ليس بلازم، ثمّ بيّن هذا بوجهين.

الأوّل: أنّه ليس المجعول في مورد الأمارات هو الحكم، بل المجعول هو الحجّيه

ص: ٤٦٥

(١-١) - بيانه قد سبق قبل هذا فليراجع.

بناءً على أنّ الحجّية أمر وراء الحكم و تناله يد الجعل، بمعنى أنّ الحجّية ليست منتزعه من الأحكام و لا- مستتبعة لها، فإنّه قد يقال: إنّ الصادر الأمر بتصديق العادل و بسبب ذلك ينتزع الحجّية، فيقال: قد تمّ الحجّية، فإنّ أمر المولى حجّية ذاتية، و قد يقال: إنّ الحجّية بنفسها مجعولة، لكن يلزمها الحكم المولوى و الأمر بالمتابعة، فالمدعى أنّ الحجّية صرفه المعرّاه عن الحكم سابقاً و لا حقاً مجعولة، فيصير موضوع حكم العقل بلزوم الاتباع، و المقصود منه إعطاء شيء حال العلم.

فكما أنّ العبد العالم بأمر مولاه أو نهيهِ يكون علمه حجّية بالذات بمعنى أنّه لو طابق الواقع تنجّز الواقع، فلا عذر له لو خالف و عصى، و لو كان جهلاً مركباً يعدّ العبد، فلا عذر للمولى في عقوبته العبد على المخالفه، فكون العلم حجّية معناه كونه على حاله يصحّ به الاحتجاج، و من آثاره حسن العقوبة على الترك عند المصادفه و قبحها عند عدمها و إسقاط العذر من الطرفين.

ثمّ هذا المعنى فى العلم ذاتى وجدانا، فإنّ من يرى أمر المولى بلا ستره فلا عذر له و يستحقّ العقوبة، فأمر المولى حجّية ذاتية و ما وراءه ليس هكذا قطعاً، فربّما يدعى أنّ للشارع أن يحدث و يوجد هذا المعنى فيه بعد ما لم يكن بتوسط الجعل و الإنشاء، كما يوجد الأحكام، و ذلك كما لو قال المولى لعبده: جعلت قول الشخص الفلانى حجّية بينى و بينك، بحيث لو اتبعته و ظهر مخالفته ما كان لى عذر فى عقوبتك و حقّ لمؤاخذتك، و لو خالفته و كان مطابقاً ما كان لك العذر.

و فيه أنّ الحجّية ليست إلا سبباً مخصصه و هو كون الشيء سبباً لرفع العذر عمّا بين شخصين، كما أنّ السند عبارته عمّا هو سبب لرفع الكلام عن بين مترافعين.

و بالجملة، لا يتصوّر معنى للحجّية إلا السببية لصحّته العقاب و لعدم صحّته و قد قرّر فى محلّه أنّ مطلق السببية غير قابله للجعل، و عللّ بأنّه لا بدّ من وجود نسخية و مناسبة بين العلّة و معلولها؛ فإنّ المعلول مرتبه نازله للعلّة، و لأنّه لو لا ذلك لأثر كلّ شيء فى كلّ شيء، و النسخية إن كانت بين شيئين فهو، و إلا فلا يمكن إحداثها فى فاقدها.

فنقول: قول العادل قبل هذا الجعل لم يكن حججه و سببا للآثار المذكوره، و ما كان كذلك لا يعقل إعطاء السبب إياه.

و محصل الكلام أنه قد يقال: إنه بتوسط الوضع و القرار على أنه متى أراد من العبد الفعل الفلاني يقول كذا أو يفعل كذا، فيصر أماره و علامه على إرادته، فيعرض عليه وصف الحججه قهرا، فهذا ليس من باب جعل الحججه أولا، نعم هو فعل يعرض عليه عنوان ثانوى قهرا هو جعل الحججه و هذا هو الحال فى حججه الظواهر، فإن متعلق الجعل أولا ليس هو الحججه، بل ينجعل بتركه الوضع، و قد يقال: إن العنوان الأولى جعل الحججه بدون توسط أمر آخر.

فنقول: لا يتعقل من الحججه إلا معذوريه العبد و استحقاقه اللذان هما وصفان للعبد أو المصححيه للعقاب و المعذريه اللذان هما وصفان لخبر الثقة مثلا، و شىء منهما غير قابل للجعل بهذا النحو، فإن العبد إما معذور و إما لا، و إما مستحق و إما لا، و لا يمكن تكوين المعذوريه أو عدمها فيه، و كذا فى المصححيه و المعذريه، و إن اريد معنى آخر فلا نتعقله.

فالحق ما ذكره شيخنا المرتضى من أنه لا معنى لجعل الحججه إلا جعل الأحكام التى هى مفاد خبر العادل مثلا، فمعنى حججه خبره ليس إلا- و جوب العمل على طبقه و لزوم أتباعه، و معنى هذا إنشاء الحكم الذى هو المخبر عنه فى خبره، و كيف كان فإن قلنا بقابليه الحججه للجعل و إن قلنا بعدم قابليه مطلق السبب له، و قلنا أيضا بأن لزوم الاتباع حكم عقلى يحكم به العقل بعد جعل الحججه، فليس الحاكم به الشرع و على فرضه يكون ارشاديا، نظير أوامر الإطاعه فى الأوامر فلا- يلزم اجتماع حكيمين، بل اللازم إنشاء حكم و حججه، و شأن الحججه أن يصادف تاره و يخالف اخرى، فهذا محذور غير لازم.

و أمّا تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده فهو غير محذور؛ إذ نلتزم بوجود مصلحه اخرى يتدارك بها المصلحه الفائته أو المفسده الواقعه فيها.

و الوجه الثانى (1): أنه لو قلنا بقبول الحجية للجعل و أن لازم جعلها جعل لزوم الاتباع الراجع إلى جعل الحكم الذى أفاده الأماره، أو قلنا بأن الحجية غير قابله للجعل، و معنى جعلها جعل وجوب العمل و لزوم الاتباع، كما قاله شيخنا المتقدم قدس سره فاجتماع الحكمين و إن كان يلزم، إلا أنهم غير متضادين و لا متماثلين، و ذلك لأن الأحكام الواقعية ناشئه عن مصالح أو مفسد فى التعليقات، و الحكم الظاهرى ناش عن مصلحه فى نفس إنشائه، نظير الأمر الامتحانى.

و بعبارة اخرى: تضاد الحكمين إنما هو من باب تضاد منشئهما فى نفس الحاكم بأن يكون الإيجاب عن إرادته الفعل و الحب به، و التحريم عن كراهته و بغضه، فلا محاله لا يمكن اجتماعهما فى محلّ يمكن وجودهما مثلا لنفس النبويه و الولويه، و هذا بخلاف ما إذا كان منشأ أحدهما إرادته الفعل أو كراهته، و منشأ الآخر إرادته نفس الإنشاء.

و توضيح المقام أن الحكم الطريقي بحسب ما يقتضيه الارتكاز يكون عبارته عن حكم لا ملاك فى موضوعه، فإنّ العنوان مشير صرف لا- موضوعيته فيه أصلا، بمعنى أنه لا- يحصل غرضا مستقلا غير الأغراض الواقعية و ليس مقدمه لوجود تلك الأغراض أيضا، فينحصر أن يكون الملاك منحصرًا فى الواقع، و هذا الحكم يكون عن ملاك فى نفسه، ثم مقتضى طريقته أنه إن صادف الواقع يصير عينه لا مغايرا له مثله حتى يلزم اجتماع المثليين، و هذا معنى جدّيته عند المصادفه.

و لو خالف الواقع يصير إنشاء صرفا ليس موضوعا لوجوب الامتثال عقلا، و هذا معنى صورته عند عدم الإصابه، و من المعلوم أن الإنشاء الصرف و بعبارة اخرى الطلب الإيقاعى الذى هو الموضوع له لصيغه «افعل» بمذاق هذا المحقق الجليل قدس سره لا منافاه بينه و بين الطلب الحقيقى المتعلق بضدّ متعلقه.

و الترخيص المشتمل عليه هذا الطلب الانشائى أيضا ترخيص إنشائى لا حقيقى

ص: ٤٦٨

كما هو واضح، فلا منافاه من جهته أيضا، هذا تقريب رفع المنافاه من جهه المضادّه و المناقضه و المماثله.

و أمّا تقريب كون الحكم الطريقي قائما مقام العلم فى منجزيه الواقع و رفع العقوبه عنه، أنّ الأمر المولى الطريقي الذى شأنه العيئيه مع الواقع لدى الإصابه لا يؤمن عن ضرر عقوبته لأجل هذا الاحتمال، حتى يعلم بصوريته و عدم إصابته، فتتجز الواقع يكون مقتضى طريقيته و عدم موضوعيته، و شأنه الأتحاد و العيئيه مع الواقع، و ملاك تنجزه إحراز أمر المولى مع احتمال جدئته، فإنّ ذلك موضوع للزوم الامتثال عند العقل.

و أمّا وجه الفرق بين الحليّه التى هى مفاد «كلّ شىء حلال» و الحليّه التى هى مفاد خبر الثقه حيث قال بلزوم المنافاه فى الاولى بينهما و بين المنع الفعلى لو صادفته، و بعدم اللزوم فى الثانيه، أمّا عدم اللزوم فى الثانيه فقد اتضح وجهه ببيان أنّه صرف حكم إيقاعى إنشائى و ليس بترخيص حقيقى، و أمّا اللزوم فى مفاد «كلّ شىء حلال» فلاجل أنّه ترخيص حقيقى فى موضوع مشكوك الحليّه و ليس بطريقي، لأنّ عنوان المشكوك لا طريقيه فيه، و من المعلوم أنّ الإذن الحقيقى ينافى المنع كذلك.

هذا محصّل ما أفاده هذا المحقّق الجليل على ما وضحه عند البحث بعض تلاميذ تلامذته أيدهم الله تعالى بتوفيقه، و لكن استشكل عليه شيخنا المحقّق التحرير و استادنا الذى ليس له نظير أفاض الله تعالى علينا من بركات أنفاسه بما حاصله: إنّ الحكم الطريقي إن جعل عباره عن صرف الإيقاع الذى يحدث فى النفس عند التلفظ ب«افعل» الذى لا تنافى بينه و بين الإيقاع بهذا المعنى الذى هو مفاد «لا تفعل» فكما لا محذور بأن يتلفظ الإنسان بكلمتى «افعل» و «لا تفعل» لا محذور أيضا فى انقداح معناهما فى الذهن كما فى مقام الهزل، فالإشكال متّضح الورود، إذ حال هذا المعنى معلوم عند العقل و أنّه لا يجب اتباعه أصلا.

و إن اريد به الحاله النفسائيه الباعثه و الزاجره التى يحمل المأمور فى الإراده الأمرية على العمل عند تمام شرائط التنجيز، و الفاعل فى الإراده الفاعليه، فحينئذ

يصحّ كونه موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال، لكن هذا المعنى متى تحقّق في النفس و لو من قبل مصلحه في نفسها على ما حقّقنا من إمكان ذلك يضادّه تحقّق مثله في طرف النقيض، فكيف حكم بأنّه لا مضادّه بين الحكمين؟ و مجرد كون المصلحه في أحدهما في المتعلّق و عدمها فيه في الآخر لا- يوجب عدم اجتماع كراهِتين و حَبِين في المتعلّق، و أمّا اجتماع الحاليتين الباعثه و الزاجره فيلزم [أن يكون] هما أيضا متضادّان.

و يرد على هذا أيضا أنّه ما معنى كون الرفع بسبب هذا الحكم مثبتا على تقدير الإصابه و مسقطا على تقدير عدمها؛ إذ الأمر المولوى الجدّى بموضوع تصديق العادل و إن كان طريقا و مرآه إلى العنوان الواقعي، لكنّه في مرحله الحجّيه موضوع، يعنى أنّ المولى لا يؤاخذ العبد عند المصادفه و ترك الامتثال على ترك الواقع، بل على ترك التصديق، فإنّ شأن الأمر هو الحجّيه بالنسبه إلى متعلّقه ليس إلّا.

فتحصّل أنّ الأمر الإنشائي الصورى ليس له قابليته تنجيز الواقع؛ إذ بعد ما لم يدخل تحت حكم العقل بلزوم الإطاعه كيف ينجز الغير؟ و أمّا الأمر الجدّى البعثى فهو موضوع حكم العقل، لكن لا يرتفع غائله التّضاد بالتزامه أوّلا و لا تنجز الواقع ثانيا.

لا يقال: على ما ذكرت من كون المؤاخذة على ترك التصديق لا على الواقع المتروك فلم لا يؤاخذ عند عدم الإصابه.

لأننا نقول: عدم المؤاخذة حينئذ من باب عدم تفويته غرضا من المولى لما هو المفروض من طريقيته، و على هذا يستشكل بأنّه لا فرق بين الأماره المرخصه و الأصل المرخص، فلو اغمضنا عمّا ذكرنا و قلنا بأنّ محض كون المصلحه في نفس الحكم و لو الحقيقى يرتفع التّضاد بينه و بين ما يكون المصلحه في متعلّقه فعين هذا موجود في الحكم الأصلي أيضا.

ثمّ قال استادنا دام ظلّه: بأنّ كلامه قدّس سرّه عام في كلا شقّي الترديد

المذكورين في كلامه من استتباع الحجية للتكليف و استتباع التكليف للحجيه،و يمكن توجيه كلامه و ذب الإشكال عنه على أحد الشقّين أعني استتباع الحجية للتكليف،فإنه على هذا يكون المجعول الأوّلى هو الحجية،غايه ما في الباب من باب الملازمه العقلية لا- ينفكّ جعلها عن جعل حكم بمتابعه الحجّه المجعوله،و من المعلوم أنّ المؤثر في تنجيز الواقع و إسقاطه حينئذ هو الحجية،و الحكم المستتبع بالنسبه إلى هذا الأثر وجوده و عدمه سواء.

فيمكن أن يقال حينئذ بعد الإغماض عن أنّ الحجية إنّما تستتبع الحكم الفعلى و على فرض صدور حكم من الشرع في هذا الخصوص يكون إرشادياً،و القول بإمكان جعل الحكم المولوى،بل لزومه و عدم انفكاكه،بأنّه لا نلتزم بعد هذا التسليم بأنّه حكم جدى ليس إلا،بل نقول:أمّا عند الإصابه فالحكم الواقعى موجود يكفى عن جعل حكم آخر،و أمّا عند عدمها فالمستتبع-بالفتح- إنّما هو حكم صورى إنشائى،و لا- مضادّه بينه و بين الواقع،و هذا بخلاف الحال فى الأصل،فإنّ فيه يكون المجعول أوّلا هو الحكم لا حجيه مستتبعه للحكم،و الحكم المجعول لا محاله جدى فينافى الواقع،لكن هذا كلّ على تقدير هذا الشق من الترديد.

و أمّا على تقدير القول بأنّ المجعول فى الأمارات أيضا هو التكليف،و الحجية أمر ينتزعه العقل من التكليف،بمعنى أنّ العقل يرى الأمر شيئا يحتجّ به المولى على العبد و العبد على المولى،فحينئذ المؤثر فى التنجيز و الإسقاط لا محاله هو التكليف،فلا محيص عن الالتزام بكونه جدّيا،ضروره عدم الأثر للإنشائى أصلا،فيبقى الإشكالات بحالها.

ثمّ إنّ قدّس سرّه بعد وصوله إلى هنا استدرك بقوله:نعم يشكل الأمر فى بعض الاصول العمليه كأصالة الإباحه الشرعيه،فإنّ الإذن فى الإقدام و الاقتحام ينافى المنع فعلا،كما فى ما صادف الحرام و إن كان الإذن فيه لأجل مصلحه فيه لا لأجل عدم مصلحه أو مفسده ملزمه فى المأذون فيه،انتهى.

فيرد عليه أنّه ما وجه الفرق بين هذا و سائر الطرق؟فكما تقولون فى الأماره

التي مفادها الإباحة بأن المصلحة في نفس الترخيص فلم لا تقولون به هنا؟.

ثم قال ما حاصله: إنّه لا- محييص في مورد هذا الأصل عن الالتزام بعدم انقذاح الإراده أو الكراهه في النفس النبويّه أو الولويّه أيضا كالمبدأ الأعلى، ولكن هذا لا يوجب عدم كون الحكم الواقعي بفعلي، بل هو مع ذلك فعلي، بمعنى أنّه فعلي مع قطع النظر عن حاله الشكّ و الترخيص.

و توضيح ذلك أنّه كما يكون للحكم مراتب كذلك للفعلي أيضا مرتبتان، الأوّل:

الفعلي بجميع الجهات و بجميع اللحاظات، والثاني: الفعلي ببعضها، والأوّل واضح، والثاني مثل حليّه الغنم؛ فإنّها بلحاظ كبر الجثّه و صغرها و السواد و البياض فعلي، بمعنى أنّه ناظر بجميع هذه اللحاظات، و أمّا بلحاظ الموطئيّه فشأنى، و ليس إلّا ناظرا إلى الاقتضاء، فلا منافاه بين دليلها و بين دليل حرمة الموطوء، و هكذا في ما نحن فيه.

فحرمة شرب الخمر مثلا- حكم فعلي بجميع لحاظاته بحسب الظاهر، و لكن بعد ورود الترخيص في الخمر المشكوك يعلم أنّ فعليته إنّما هو بجميع لحاظات الخمر من اللون و الكيفيه و المعلوميه إلّا- بالنسبه إلى لحاظ مشكوكيته، فبالنسبه إليه حكم اقتضائي، فما دام الشكّ لا منافاه بينه و بين حكم الأصل، و إذا رفع الشكّ و حصل العلم فقد ارتفع المانع عن الفعليّه فلا يحتاج إلى إنشاء جديد، بل يصير بنفسه و قهرا فعليا.

ثمّ قال ما حاصله: إنّّه على هذا فانقذح أنّه لا يلزم الالتزام بكون الحكم الواقعي في مورد الاصول و الأمارات غير فعلي بل شأنى حتى يلزم عليه إشكالان، ثمّ أخذ في تقريب الإشكالين.

و حاصل الأوّل منهما أنّه لو كان الحكم الواقعي في المورد المذكور شأنيا فيلزم أن لا يوجب الأمارات تنجيز الحكم الواقعي، فإنّ قيامها ليس بأقوى من حصول العلم، و لا شكّ أنّه لو حصل العلم بالحكم الشأنى فلا يلزم امتثاله و أتباعه، فكذا ما يقوم مقام العلم.

ثمّ ذكر هنا سؤالاً و جواباً، و حاصل الأوّل أنّ الحكم الواقعي بنفسه و لو لا قيام

الأماره كذلك، و أما هو بعد أداء الأماره فيصير فعليًا.

و حاصل الجواب أنّ دليل الاعتبار ليس إلاّ- التنزيل للمؤدّي منزله نفس الواقع لا منزله الواقع المؤدّي، و بعبارة اخرى: خبر الثقة مثلا- إنّما يحكى نفس وجوب صلاه الجمعه الواقعي، و دليل الاعتبار أيضا ليس أزيد من الالتزام بهذا المضمون و تنزيل ذلك منزله العلم بهذا المعنى، و ليس حكايته عن الوجوب المؤدّي للطريق، و ليس التنزيل أيضا منزله الوجوب المؤدّي له، بل منزله نفس الوجوب الواقعي.

ثمّ قال ما حاصله: اللهم إلاّ أن يقال: إنّ دليل الحجّيه يدّل على تنزيل المؤدّي منزله الواقع ذى الطريق بدلاله الاقتضاء، فإنّه لو كان تنزيهه منزله نفس الواقع فكما أنّ نفس الواقع إنشائي ليس له وجوب اتّباع، فكذا المجعول بدليل الحجّيه أيضا يصير حكما إنشائيا ليس له وجوب اتّباع، فيكون لغوا، فلصون الكلام عن اللغويه لا- بدّ من الحمل على أنّ التنزيل إنّما هو منزله الواقع ذى الطريق، فكما أنّ الواقع ذى الطريق له وجوب اتّباع، فكذلك مؤدّي الأماره.

و لكن هذا إنّما يتمّ في ما إذا لم يكن للحكم الإنشائي أثر أصلا، و إلاّ- أمكن التنزيل بلحاظ ذلك الأثر، كما لو كان الحكم الواقعي حليه اللحم، فيصح تنزيل مؤدّي الأماره منزلته لا من حيث جواز الأكل، و لكن من حيث جواز الصلاه في الشعر و الوبر و سائر الأجزاء، هذا حاصل الإشكال الأوّل.

و حاصل الإشكال الثاني أنّه لو كان الحكم في المورد المزبور شأنيا لزم إمّا عدم المورد لشيء من الاصول و الأمارات، و إمّا التنافي و التناقض بحسب الاحتمال، بيان ذلك أنّه لا إشكال أنّ موضوع الاصول و الأمارات هو الشكّ في الحكم الفعلي دون الشأنى، ضروره أنّه لو قطع بكون الحكم المحتمل وجوده في المقام شأنيا فلا مجرى لشيء من الاصول و الأمارات.

فنقول: لو كان الحكم الواقعي المحتمل ثبوته في مورد الأصل و الأماره مقطوع الشأنيه و غير محتمل الفعليه فيلزم عدم جريان شيء منهما في شيء من الموارد، فيصيران بلا مورد، و إن كان محتمل الفعليه فيلزم احتمال حكيمين متناقضين في

موضوع واحد؛ فإنَّ الحكم الذي أفاده الأصل أو الأماره فعلى بلا شك، فاحتمال الفعلية في الحكم الواقعي أيضا مع كون أحدهما الحليّة و الآخر الحرمه مثلا- ليس إلا- احتمالا لوجود التناقض، و كما أنّ القطع بالتناقض محذور كذلك احتمالاه أيضا، هذا على تقدير القول بكون الحكم الفعلي ذا مرتبه واحده و هو الفعلي من جميع الجهات.

و أمّا على ما ذكرنا من تحقّق الفعلي ببعض الجهات و كون الحكم الواقعي من هذا القبيل فلا يلزم هذا الإشكال، و ذلك لأنّ الحكم المدلول للأصل أو الأماره و إن كان فعليًا بالقسم الأوّل، و لكنّ الواقعي المشكوك فعلى مع قطع النظر عن الحكم الظاهري المذكور، و هذا ليس بتناقض محتمل، و إنّما يكون لو كان كلا الحكمين فعليًا بالقسم الأوّل، و وجه عدم التناقض في الأوّل أنّه قد اخذ في فعلية أحد الفعليتين قطع النظر عن الآخر، ثم أخذ في بطلان الجواب بالترتب بأنّ الحكم الظاهري و إن كان لا يجتمع مع الواقعي في رتبته، و لكنّ الواقعي يجتمع معه في رتبته، فيلزم اجتماع الضدين و سائر المحاذير في هذه الرتبته.

هذا محض كلامه قدّس سرّه في هذا المقام و قد عرفت الجواب عن إشكاله في جواب الترتب فلا حاجه إلى الإعادة.

و أمّا إشكاله الأوّل على الجواب بكون الواقعي إنشائيًا بأنّه على هذا يلزم أن لا يصير الواقع بعد قيام الأماره منجزًا فإنّ الأماره إنّما يحكي نفس الواقع دون الواقع ذي الطريق، و المفروض أنّ الواقع حكم شأني.

فجوابه أنّ الحكم الشأني لا بدّ في الحكم بفعليته في زمان من التماس دليل دالّ على أنّه متى يصير فعليًا؟ فإنّ من بينى على كون الواقعي إنشائيًا فلا- محاله يكون مآل أمره إلى هذا، و لا شك أنّ قضيه قوله: الناس في سعه ما لا يعلمون، و رفع عن امتي ما لا يعلمون، هو ارتفاع السعه بعد العلم، فيكون المحضّل منها أنّ الحكم الواقعي متى تعلّق به العلم يصير فعليًا، ثمّ لو قام الأماره على حكم نقول بفعليته أيضا بواسطة قيامها مقام العلم في جميع الآثار، فإنّ العلم المأخوذ في هذه الأدلّه طريقي بلا إشكال، فيكون مفادها أنّه متى تعلّق العلم أو قام طريق معتبر على حكم يصير فعليًا.

و حينئذ فالأماره علاوه على حكاية الواقع يفيد أمرين آخرين، أحدهما تعبدى و هو صيروره الحكم بسبب قيامه فعليًا، فهذا مأخوذ من التعبد، و هو الأدله المذكوره المعلقه لرفع السعه على العلم بضميمه أدله الاعتبار الداله على تنزيل المؤدى منزله الواقع.

و بعباره اخرى: موضوع الفعلية له جزءان، أحدهما الحكم، و الآخر قيام الطريق المعبر عليه، ففى مورد الأماره الجزء الثانى محرز بالوجدان و لا حاجه فيه إلى التنزيل، بمعنى أنه لا حاجه إلى تجسّم أنّ مفاد دليل الاعتبار بدلاله الاقتضاء هو تنزيل المؤدى منزله الواقع ذى الطريق، و ذلك لأنّ الحكم بعد قيام الأماره عليه يكون ذا طريق قهرا، نعم فى كونه هو الواقع يحتاج إلى التنزيل، و دليل الاعتبار متكفّل لهذا التنزيل و إن فرض كون الواقع إنشائيًا لا أثر له أصلا؛ فإنّ التنزيل بلحاظ الأكثر التعليقى صحيح، أعنى كون الواقع الإنشائي بحيث لو لا تعلق به العلم أو الطريق يصير فعليًا.

و الحاصل أنّ مؤدى الطريق يكون واقعا لو تعلق به العلم أو الطريق ليصير فعليًا بدليل التنزيل و تعلق الطريق به بالوجدان.

و الأمر الآخر الحاصل من الأماره عقلى و هو التنجيز، فالأماره تحكى الواقع بدليل الاعتبار و توجب الفعلية بدليل الرفع و السعه و يوجب التنجيز بمقدمات عقلية.

فى أنه لو شك فى حجيه شيء فهو كالمقطوع عدم حجيته

الامر الثالث بعد تبين إمكان أصل الحجية نتكلم قبل الشروع فى الوقوع فى الشك فيها.

فنقول: لو شك فى حجيه شيء و لم يظفر بعد الفحص بالدليل عليها فهو كالمقطوع عدم حجيتها.

بيان ذلك أمّا على رجوع الحجية إلى الإيجاب الشرعى بمعنى إيجاب الاتباع فواضح، فإنّ هذا الإيجاب ليس بأزيد من إيجاب نفس الواقع، مثلا لو أوجب

الشارع العمل على طبق الشهرة و قامت على وجوب الجمعه و كانت واجبه واقعا، و لكن شكّ المكلف في كلا الإيجابين فكما أنّه عند العقل معذور بحسب نفس وجوب الجمعه و ليس في قيده، كذلك بالنسبه إلى إيجاب أتباع الشهرة الذى هو حكم طريقى يكون كذلك، يعنى لا يترتب الأثر الذى كان مترتبا لو علم بالحجّيه و هو استحقاق العقاب؛ فإنّ أثر الحجّه هو العذر عند مخالفه الواقع مع متابعتة، و الاستحقاق عند موافقه الواقع و مخالفتة، فهذان الأثران مسلوبان عند الشكّ في الحجّيه بهذا المعنى، فمعنى مقطوعه عدم الحجّيه مقطوعه عدم هذه الآثار، كما هو المراد فى الحكم الواقعى، فإنّه عند الشكّ فى وجوده لا يصير مقطوع العدم بالبديهة، و لكنّ الآثار العقلية و هو وجوب الاتّباع مقطوعه العدم.

و أمّا بناء على القول بأنّ الحجّيه -أعنى المعذوريه فى وقت و الاستحقاق فى وقت- بنفسها مجعول للشارع، فكيفيه كونه عند الشكّ فيه مقطوع العدم أن يقال:

إنّه كما يكون للحكم مراتب كذلك للحجّيه أيضا مراتب، فالمرتبه الاولى نفس الإنشاء و الجعل، فهذا يتحقّق بنفس الإنشاء، و المرتبه الاخرى انجعالها و فعليتها و هو يحتاج مع الجعل إلى علم المكلف بهذا الجعل، فالمعذوريه و الاستحقاق مشكوك من حيث وجودهما الجعلى الإنشائى، و مقطوع عدمهما بحسب الوجود الانجعالى الفعلى؛ لتوقّفه على علم المكلف و هو مفقود.

و إذن فيرجع فى كلّ واقعه إلى الاصول التى يجرى فى ذاتها، فإن كان الأصل الذاتى فيها البراءه يحكم بالبراءه و إن قامت الحجّه المشكوكه على ثبوت التكليف، فعلى تقدير موافقه للواقع لا يوجب الاستحقاق، و إن كان الأصل الذاتى فيها الاحتياط -كما لو كان طرفا للعلم الإجمالى، أو كان من باب الأقلّ و الأكثر- يعمل به و إن كانت الحجّه المشكوكه حاكمه بنفى التكليف عن الطرف أو بنفى جزئيه الجزء المشكوك فلا- يكون عذرا لو أتبعها المكلف و كان التكليف أو الجزئيه ثابتا فى الواقع، فهذا هو الحال فى الشكّ فى الحجّيه بعد الفحص، كما هو الظاهر من كلامهم، فإنّ الرجوع إلى الأصل إنّما يكون بعد اليأس عن الدليل.

و أمّا قبل الفحص فإن كانت قائمه على رفع التكليف فهو كما بعد الفحص فى أنّه على تقدير الثبوت لا أثر لوجودها الواقعى، فلو كان التكليف موجودا فى الواقع و تحقّق أسباب تنجزه مثل العلم الإجمالى، لا- تصير هذه الحجّه مسقطا و إن كانت مثبتة للتكليف، فإن كانت بحسب الواقع ثابتة و المكلف لو فحص لظفر فهو كمن هو عالم بالحكم.

و بعبارة اخرى: الوجود الواقعى للحكم فى هذا التقدير منجز؛ إذ ليس الساتر بينه و بين المكلف سوى التكاهل و التهاون عن الفحص الجزئى، فكذلك الحجّيه بأى المعنيين يكون فى هذا التقدير بوجودها الواقعى منجز؛ إذ ليس الساتر بينها و بين المكلف سوى التهاون فى الفحص بالمقدار المتعارف، فلو كانت مثبتة للتكليف و خالفها المكلف فهو كمن خالف الحجّه المعلوم الحجّيه فى الاستحقاق للعقوبه إذا كانت الحجّه مطابقه للواقع.

و أمّا قبل الفحص مع كون الحجّه ثابتة فى الواقع و لم يكن المكلف على فرض الفحص المتعارف ظافرا به فى علم الله، فقد اختار شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى الشكّ قبل الفحص فى نفس الحكم الواقعى استحقاق العقوبه، فإنّ نفس التكليف الواقعى لها اقتضاء الاستحقاق، غايه الأمر أنّ العذر مانع عن العقاب، فلو فحص و لم يظفر كان العذر ثابتا، و أمّا لو لم يفحص فهو و إن كان فى علم الله لو تفحص لم يظفر و لكن ليس له فى قبال العقاب عذر.

فعلى هذا المبني يكون الحال فى الشكّ قبل الفحص فى الحجّيه أيضا ذلك، فيقال:

لو فحص و لم يظفر فهو معذور، و لكن قبل الفحص ليس له عذر، فعدم العذر إنّما هو من أثر الشكّ المذكور، و وجود الحجّيه و عدمها سيان، بل على هذا يكون فى صورته كونه لو فحص لظفر أيضا كذلك، يعنى أنّ الشكّ هو المنجز لا الحجّه الواقعى.

و لكن منعنا هذا الكلام فى ذلك المقام بأنّ العقاب بلا- حجّه قبيح، و لا يمكن أن يكون الشكّ حجّه، فمن شكّ فى ثبوت التكليف و لم يفحص وجه كونه ملزما بالاحتياط أو الفحص أنّه شاكّ فى أنّ العقاب مع الحجّه أو بلا حجّه، فلهذا يحكم

عقله بالاحتياط أو الفحص حتى يستريح، ولا يحكم باستراحته قبل الفحص؛ لاحتمال وجود الحكم فى الواقع و وصول المكلف إليه لو فحص عنه بحيث يكون حجته على العقاب على هذا التقدير هو هذا الحكم الواصل، لا الشك قبل الفحص بنفسه.

و بعبارة اخرى: الشك قبل الفحص بيان قطعى على البيان، لا أن نفسه بيان، و أما على ما هو المفروض من أنه و إن فحص فهو لا يصل إلى الحكم فى علم الله فعقابه عند الله عقاب بلا- حجة و إن كان هو يحتمل كونه عقابا مع الحجته، و لا- يرخصه عقله بالاستراحة، بل يوجب عليه الفحص من باب دفع الضرر المحتمل، و على هذا ففى الشك فى الحجته قبل الفحص مع عدم الظفر على تقدير الفحص يحكم بعدم الاستحقاق بعين هذا البيان.

فإن قلت: كما أنه لو علم المكلف بأن هذا المائع خمر و كان غصبا تقولون بأنه مستحق للعقوبة، و وجهه أنه خالف تكليف المولى مع وجود الملزم، فكذلك الحال فى الشك قبل الفحص، الملزم، و هو نفس الشك موجود، و المفروض وقوعه فى مخالفه الواقع.

قلت: وجه الاستحقاق فى المثال أنه علم بأصل الحرمة الشرعية التى كانت نتيجة لقياس «كلّ خمر حرام و هذا خمر فهو حرام» و المفروض إصابه علمه فى هذه الجهة، و هذا بخلاف مقامنا؛ فإن الشك وجه ملزمته احتمال وجود البيان، فمع عدم وجوده لا مصحح فى البين و لا- يكفى وجود البيان على البيان مع عدم نفس البيان، و هل هو إلا كوجود البيان على الواقع مع عدم نفس الواقع، و إلا- فاللازم فى ما إذا كان التكليف المعلوم فى أطراف العلم الإجمالى موجودا فى جميع الأطراف أن يتعدّد العقاب لو ارتكب الأطراف، فإن وجه تنجزه أيضا من باب احتمال الواقع المنجز فى كلّ طرف، فالملزم فى كلّ طرف موجود، فإذا صادف مع الواقع فى الكلّ يلزم على قولك تعدّد العقاب، و وجه الكلّ أن المدار على البيان القائم على الواقع، لا على البيان القائم على البيان.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أن الحجته المشكوكه بعد الفحص يكون مقطوعا

عدم حجيتها بلا- شك على كلا- معنيها، وكذلك قبل الفحص فى النافيه للتكليف، و أما المثبت فقبل الفحص مع الظفر على تقديره يكون منجزه كالحججه المعلومه بلا شك، وقبل الفحص مع عدم الظفر على تقديره فبناء على مبنى الشيخ المرتضى يكون كصوره الظفر على تقديره، و على ما ذكرنا يكون كالصوره الاولى.

فعلى ما ذكرنا يكون الحججه الواقعيه منجزه فى صورتين، إحداهما: الفحص و الظفر بها، و الثانيه: عدم الفحص و الظفر على تقديره، و غير منجزه فى غيرهما.

و خلاصه ما ذكرنا مع تشریح زائد أن يقال: إن الحججه التى إثباتها و نفيها مهمنا قد اخذ فى حقيقتها أمران و أثران، الأول: التنجيز، و الثانى: الإسقاط، فإذا كان فى الواقع أحكام ملزمه و أصابت الأماره فهى منجزه لهذه الأحكام، و لو كانت الأحكام ملزمه و قامت الأماره على الإباحه فهى مسقطه لها، فنقول: هذان الأمران اللذان هما إما نفس الحججه، و إما فائدتاها لا يمكن عند الشك فى الحججه القطع و الجزم بعدمهما بالضرر القاطع، بل لا بد من التفصيل.

فنقول: أمّا من حيث الأثر الأول و هو التنجيز و الإثبات و الإلزام فهو بعد الفحص و عدم الظفر مقطوع بعدم، بمعنى أن وجود الحججه الواقعيه حينئذ كعدمه و ليس مورثا لوقوع المكلف فى مؤنه التكليف الذى يشتمله هذه الحججه، كيف و الحال كذلك فى نفس الواقع، فالحكم الواقعى بوجوده الواقعى ليس مؤثرا فى عقاب تاركه لو تفحص و لم يجده، فكذا الحججه الواقعيه أيضا لا يؤثر فى تنجيز مفادها لو تفحص عنها المكلف و لم يجدها، و هذا واضح.

و أما الحال بالنسبه إلى هذا الأثر قبل الفحص فهو أنه على مبنى شيخنا المرتضى يكون الحكم هو الإلزام، فيقول بأن نفس الشك ملزم سواء كان فى الواقع حججه واقعيه أم لم يكن أصلا، و على الأول سواء كانت بحيث يظفر به على تقدير الفحص، أم كانت بحيث لم يظفر به على هذا التقدير، غايه الأمر ما دام لم يتفحص يكون الشك بنفسه ملزما، و لكن بعد الفحص لو ظفر بالحججه و علم بها تصير الحججه المعلومه حينئذ ملزمه للمكلف، فينقلب الحججه من الشك إلى الحججه المعلومه،

فتكون على هذا أيضا الحجية الواقعية بلا أثر؛ لأن الأثر للشك.

و أمّا على ما ذكرنا من أنه لا- موضوعية للشك بنفسه و إنما يحكم العقل في حاله بالتفحص لأجل احتمال وجود الحجة في الواقع، فإنه يكفي في حجة المولى على العبد أن يقيم الحجة له بحيث لو تفحص عنها العبد لظفر بها و وصل إليها، فيكون الأمر تابعا للواقع، فإن كان بحسب علم الله تعالى لا حجية واقعية في البين أصلا فالمكلف يكون في فسحة و وسعه، و كذلك لو كانت الحجية الواقعية ثابتة في علم الله و لكن كان الأمر في علم الله تعالى أيضا بحيث لو تفحص المكلف لما يصل إلى الحجية و يظفر، فيكون في فسحة أيضا و لا إزام عليه.

و أمّا لو كان الحجة في علم الله تعالى ثابتة في الواقع و كان في علمه تعالى أيضا بحيث لو تفحص عنه لظفر به، فحينئذ تكون الحجية الواقعية بوجودها الواقعي المجهول مؤثرا في التنجيز و الإثبات، و ليس متوقفا على تحقق الوجود العلمى لها؛ فإن الإيصال الذى شأن الأمر ليس إلا- نصب الدليل على وجه يكون سهل الوصول إلى من أراد الوصول و لم يكن محتاجا إلى مقدمات صعبة خارجه عن المتعارف، و ليس في باب نفس الواقع و لا- دليله حكم العقل بأزيد من ذلك؛ إذ لو اعتبر في تمامية الحجية الإيصال الفعلى للزم إقحام الأنبياء؛ إذ لم يجب على أحد الحضور في مجلسهم و سماع كلامهم، بل كانوا يضعون الأصابع في آذانهم.

فتحقق من ذلك أنّ الحجية الواقعية المجهولة ليس وجودها الواقعي غير مؤثر بقول مطلق، بل هو مؤثر بشرطين، الأول: أن يكون لها واقعية، و الثانى: أن يكون بحيث لو تفحص لظفر به، هذا هو الكلام من حيث أثر التنجيز.

و أمّا أثر الإسقاط فالحجة المجهولة غير مقيدة من هذا الحيث مطلقا، سواء كانت حجة في الواقع أم لم يكن، و على الأول سواء وصل به على تقدير الفحص أم لم يوصل، و سواء قبل الفحص و بعده.

أمّا بعده فواضح، و أمّا قبله مع فرض الوصول لو تفحص- مثلا لو كان المبتلى به من أطراف العلم الإجمالى- ثم قامت الشهره على إباحه هذا الطرف و كان الواجب

واقعا موجودا فيه و شك في حجته الشهره و كانت في الواقع حجه و بحيث لو تفحص المكلف عن حجته لوصل إليها، و مع ذلك لم يتفحص و ارتكب هذا الطرف على جهل بحجته الشهره، فهذه الحجته الواقعيه بوجودها الواقعي لا يورث سقوط تبعه ذلك الوجوب الواقعي عن هذا المكلف.

و سر ذلك أن مقدمات صحه عقوبه المولى و حجته على العبد تامه لا نقص فيها، فإن العلم الإجمالى منجز للواقع و حجه تامه للمولى، و لا بد للعبد في ترك الاطاعه مع وجود هذه الحججه القويّه للمولى من وجود مستند يستند إليه في ذلك حتى يجيب به عند سؤال المولى و يكون حجه له في قبال حجه المولى، و في هذا الفرض المفروض أن تحقق الحججه على الإباحه في الواقع مع شك المكلف فيه ليس لهذا المكلف الشاك حجه في قبال المولى، فيكون حجه المولى و هو العلم الإجمالى حجه عليه و مورثه لصحه عقابه.

و الفرق بين هاهنا و مرحله التنجيز- حيث قلنا هناك بأن الحججه الواقعيه بوجودها الواقعي حجه للمولى و مستند له في العقاب، و قلنا هنا بأن وجوده الواقعي الموصوف بكونه يوصل إليه على تقدير الفحص ليس بمستند و حجه للعبد في رفع العقاب- أن لا يطلب في باب حجه المولى إلا- إتمام المقدمات التى من شأن المكلف- بالكسر- اقامتها، و ليس المقدمات الأخر للوصول إلى المكلف- بالفتح- المطلوبه منه مطلوبه من المكلف- بالكسر- مثلا- لو بين الشارع الحكم في مكان يصل صوته إلى العبد عاده فأوجد العبد باختياره مانعا عن إصغائه، فليس التقصير حينئذ إلا من قبل العبد، فوظيفه المولى إقامه الحججه على وجه كان الوصول إليه بطريق المتعارف سهلا، فلو أقامها كذلك ثم تهاون العبد عن التفحص عنه بالقدر المتعارف، فليس جهله حينئذ عذرا له، بل الحججه الواقعيه حجه للمولى.

فإن قلت: على ما تقدم من الجمع بين الحكمين الظاهري و الواقعي بالترتب مع أخذ حال التجرد لحاظا لا- قيادا في الواقعي فالمكلف في مورد العلم الإجمالى مستريح؛ لأنه شاك.

قلت:إنّما اخذ التجرد من غير الشكّ المقرون بالعلم.

فإن قلت:فما وجه الجمع بين الحكم الترخيصى فى الأطراف مع الواقع؟قلت:

نختار فى باب العلم الإجمالى الطريق الآخر أعنى:حيازه الشرع كرسى العقل و أنّه أرشد إلى ما هو الصلاح، كما لو رخص العقل فى بعض الأطراف، فهنا لم يدرك عقل العامّه، لكن الشارع رآه فأرشد إليه من باب أنّه عقل، و لا منافاه بين الحكم الصادر منه بما هو شارع، و الحكم الصادر عنه بما هو حائز لكرسى العقل.

فإن قلت:فإذا فرضنا أنّه حكم بحجّيه الطريق المؤدّى إلى خلاف التكليف الثابت واقعا فمعناه أنّ سلوكك هذا الطريق مرضى؛ و لا تنجيز للواقع معه، و ليس فى هذا الحكم قيد الوصول إلى المكلف، فمن أين احدث هذا القيد؟.

قلت:حال هذا الحكم كحال الأحكام الواقعيّه، فكما هاهنا بوجوداتها الواقعيّه لا يؤثّر، بل بضميمه العلم، فكذلك هنا أيضا العقل التام الكامل و إن كان حكم بالمعدوريّه، لكن هذا حكم شأنى، و إنّما يصير فعليا عند وصوله إلى المكلف.

و بعبارة اخرى:العلم الإجمالى منجز للتكليف الواقعى لو لم يقم فى أحد الأطراف مؤمن، و وجود الحجّيه العقليّه واقعا مع عدم الوصول إلى المكلف ليس فى حكم العقل مؤمنا، فمؤمّتيّه إنّما يكون فى صوره الوصول، غايه الإشكال المتصوّر هنا بعد تسليم فعليّه الواقع مع العذر العقلى أنّ المعذريّه إن كان متعلّقا بالوجود الواقعى فلا- فرق بين الوصول و عدمه، و إن كان متعلّقا بالموضوع مع قيد الوصول يلزم الدور، مع أنّه خلاف الواقع.

و الجواب أنّه كما أنّ المنجزيه فى العلم الإجمالى يكون بنحو الاقتضاء بحيث يقبل أن يمنع عنه العذر العقلى القائم فى بعض الأطراف، كذلك المعذريّه متعلّقه هنا بالواقع، لكنّه على نحو الاقتضاء بحيث يقبل منع المانع.

فنقول:جهل المكلف مانع، و العلم الإجمالى مقتضى للتنجيز، و الحجّيه الواقعيّه أيضا مقتضى للعذر، و لكنّ الجهل مانع عن اقتضائه، فيكون مقتضى التنجيز سليما عن المانع.

و هذا بخلاف مرحله الإسقاط، فوجود الحجّة في الواقع بهذا النحو ليس مضمرا و منتجاً للعبد شيئا في رفع العقاب عن نفسه، فإنّ رافع العقاب عنه استناده في العمل على خلاف القواعد و الاصول المنجّزه عليه التكليف ظاهرا إلى حجّته قائمه على الرخصه، و الاستناد إنّما يتحقّق لو علم بوجود الحجّته المذكوره، فلا يتحقّق الاستناد إليه بمجرد وجودها الواقعي مع عدم العلم بها.

فتحصّل أنّ وجود الحجّته الواقعيّه المجهوله لا- يؤثّر شيئا في مرحله التنجيز و الإثبات إلّا- في صورته واحده، و هي ما إذا كانت موجوده و كان المكلف يظفر بها لو تفحص، و أمّا في مرحله الإسقاط فلا يؤثّر شيئا أصلا في شيء من الصور.

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه حاول في هذا المقام إثبات عدم الحجّيته عند الشكّ بأدله حرمة التشريع عقلا و نقلا، و أنت تعرف أنّه لا مساس لهذه المسأله بمقامنا؛ فإنّ البحث في هذا المقام عن الحجّيته و عدمها و التنجيز و الإسقاط و عدمهما، و ليس لازم وجود الحجّيته صحّه الاستناد إلى الشارع.

ألا ترى أنّ حجّيته الظن بمقدّمات الانسداد على تقرير الحكومه ليس الحاكم بها إلّا العقل، و لا يستند حجّيته إلى الشرع أصلا، و ذلك لأنّ الحجّته العقليّه غير منتهيّه إلى الشرع، فكما أنّ وجوب اتّباع الحكم المعلوم عند انفتاح باب العلم حكم عقلي و لا مدخل للشرع فيه أصلا، فكذا وجوب اتّباع الحكم المظنون عند الانسداد على هذا التقرير أيضا عقلي محض لا دخل للشرع فيه.

و بالجملة، فالحكم بحجّيته شيء مشكوك الحجّيته ليس ملازما لنسبه حكم مشكوك الورد عن الشرع إلى الشرع، و ليس داخلا في هذا العنوان حتى يرجع في حكمه إلى الأدله الدالّه على حرمة هذا العنوان.

إذا عرفت ذلك فلنشرع في وقوع التعبد بعد تبين إمكانه، و نذكر مواضعه في ضمن فصول.

فى أنّ ظهور اللفظ متبع فى تشخيص مراد المتكلم أولاً، و ينبغى أولاً تحرير محلّ الكلام فنقول: الإراده على قسمين، إرادته لبيّه و تسمى بالأغراض، و إرادته استعماليه و هى إرادته تفهيم معنى كلّ لفظ عند التنطق به.

فهنا كلام بعد إحراز الإراده الثانيه فى أنّها مطابقه للاولى أولاً-؟، كما لو علم بأنّ المتكلم أراد معانى الألفاظ التى تكلم بها لنصوصيتها، و لكن لا يعلم مطابقتها مع غرضه اللبى و مقصوده الجدّى، فإذا قال: أكرم العلماء فيعلم أنّه أراد بالإرادته الاستعماليه إيجاب إكرام جميع العلماء، و لكن لا يعلم أنّه بحسب الجدّ أيضاً كذلك أو يستثنى بعض الأفراد، و آخر بيانها لمصلحه، ثمّ يبيّنه قبل حضور وقت العمل، فيقال عند هذا الشكّ: إنّ الأصل العقلائى على التطابق بين الإرادتين، و الكلام فى هذا المقام و هذا الأصل ليس مهمّاً لنا فى هذا المقام.

و كلام فى إحراز إرادته المتكلم معانى ألفاظه بعد الفراغ عن مدلول اللفظ التصورى الانتقائى الذى لو سمع من الجدار أيضاً يكون مصحوباً للفظ، أى ينتقش فى الذهن، أعمّ من أن يكون وضعياً أم انصرافياً، أم حاصلًا بقريته حالّيه على التجوّز أو مقالّيه، و يسمى هذا بالدلاله التصوريّه، ثمّ البناء بعده و الحكم بأنّ المتكلم أراد من اللفظ تفهيم هذا المعنى بالإرادته الاستعماليه يسمى بالدلاله التصديقيه.

فنقول: هنا ثلاثه مقدّمات إذا صارت بجمعها مسلّمه متيقّنه تكون نتيجتها القطع:

الاولى: أنّ غرض المتكلم إفاده المراد باللفظ لا شىء آخر كالتعلّم للغه العرب فى التكلّم بالعربى مثلاً.

و الثانيه: عدم وجود قريته حالّيه أو مقالّيه فى البين دالّه على إرادته خلاف الظاهر.

و الثالثه: عدم غفله المتكلم عن نصب القريته على مراده.

فعند تحقّق هذه الثلاثه و مسلميتها يحصل القطع بأنّ المتكلم أراد المعانى

التصوريه الظاهره من الألفاظ بإرادته استعماليه و إلا لزم نقض الغرض، مثلا لو قال:

أكرم العلماء، و علم أنه يكون بصدد إفاده المطلب، و ليس التكلم لغرض آخر و أنه لا قرينه في البين، و كان ملتفتا غير عاقل، فلو كان حينئذ مريدا من هذا الكلام ضرب حجر على رأس زيد مثلا فهو ناقض للغرض؛ فإن غرضه إفاده ما هو مريد له في مرحله الاستعمال باللفظ، فاتى بلفظ لا- يفيد بل يفيد الخلاف، و نقض الغرض لا- يحتاج إلى إثبات قبحه ليتمسك لعدمه بحكمه الشارع، بل هو و لو فرض عدم قبحه، بل حسنه لا يصدر من أدنى جاهل، بل من واحد من الحيوان فضلا عن الإنسان العاقل.

فالكلام إنما هو في صورته الشك في إحدى تلك المقدمات، كما لو شك في أنه تكلم لغرض الإفاده أو لغرض آخر، أو شك بعد العلم بأنه يتكلم للإفاده في وجود القرينه و عدمها، فهل هنا أصل عقلائي على الحمل على أنه تكلم للإفاده في المقام الأول، أو أنه أراد ظاهر اللفظ بإرادته استعماليه في المقام الثاني، أو ليس.

لا- كلام في وجوده في المقام الأول، فجرى سيره العقلاء على حمل التكلم على صدوره بغرض الإفاده و لو عند الشك، فلو أمر المولى عبده فترك العبد الإطاعه معتذرا بأنني لم أعرف أنك تريد الإفاده و احتملت أن غرضك مجرد إيجاد الكلام لما تقبل هذه المعذره عند العقلاء في رفع العقوبه عنه.

و هذا غير مقام البيان الذي قد اشتهر في باب الإطلاق أنه لا بد من إحرازه من الخارج، و إلا يعامل مع اللفظ معاملة الإهمال؛ فإن الإطلاق أمر زائد على مفاد اللفظ، و هذا الأصل إنما هو بالنسبه إلى ما هو مفاد اللفظ، فمجراه في باب الإطلاق هو المهمله، فلو جهل بأنه تكلم بالمطلق خاليا عن إرادته المعنى رأسا حتى المهمله فهذا الأصل يدفعه.

و بالجمله، فباب الشك من هذه الجهه مسدود بهذا العقلاني، كما أن باب الغفله في كلام الشارع غير محتمل، و في غيره مسدود أيضا بالأصل العقلاني، فيمحص منشأ الشك في إرادته المتكلم استعمالا لما هو المنتقش من اللفظ بما هو عليه

من الحالات و الخصوصيات فى احتمال وجود القرينه الصارفه،بمعنى أنه يحتمل أنها كانت و اختفت علينا،فالكلام فى هذا المقام قد انعقد لدفع هذا الشك.

و كذلك لا- كلام فى الجملة فى اتباع الظهور فى المقام الثانى و عند الشك فى وجود القرينه،إلا أن الكلام فى أمرين يختلف الحال بحسبهما و هو أنه هل اتكالمهم فى ذلك على أصاله الحقيقه أو أصاله عدم القرينه.

و توضيح الأوّل أنّ اللفظ إذا وضع لمعنى يحصل طبع (1)،فمقتضى طبع اللفظ بعد الوضع كونه مستعملا فى معناه الموضوع له،فإنه وضع لاجل ذلك،فاستعماله فى غير معناه خروج عن مقتضى طبع اللفظ الموضوع،و بناء العقلاء فى جميع الأشياء هو البناء على ما هو قضيّه الطبع الأوّلى للشيء إلى أن يعلم بما يكون حدوثه من جهه الطوارى.

و من هذا القبيل الحكم بحيضيته دم المرأه المردّد بين الحيض و الاستحاضه؛فإنّ الاستحاضه مرض بخلاف الحيض،و مقتضى الطبع الأوّلى للمرأه صحّه المزاج،و المرض يحدث بالعرض،فعند الشك بينى على بقائها على صحّه المزاج التى هى مقتضى طبعها الأوّلى،فيحكم بحيضيه دمها.

ص: ٤٨٦

١- ١) -يعنى حصلت له بالوضع طبيعه ثانويه فى أن يقصد به تفهيم ما وضع له،لأنّ ذلك حكمه الوضع،فلو عومل معه ذلك كان على وفق طبعه،و خلاف ذلك محتاج إلى دليل و إحراز،و أمّا هو فمقتضى الأصل الأوّلى. فإن قلت:غايه الأمر أنّ الطبع مقتض لوجود مقتضاه،لكنه يجامع مع المانع،فبمجرّده لا يكفى فى الحكم بتحقق المقتضى-بالفتح-ما لم يحرز عدم المانع،ففى المقام القرينه الصارفه مانع و مزاحم لهذا المقتضى،فلا- بدّ من إحراز عدمها. قلت:معنى بناء العقلاء أنّهم يبنون على وفق المقتضى و يحكمون بوجود المقتضى- بالفتح-و من المعلوم أنّ وجود المقتضى-بالفتح-لا- يجامع مع وجود المانع،فيعلم بالملازمه عدمه،و ليس هذا بضائر فى الاصول اللفظيه؛لأنّها أمارات و مثبتها حجّه.منه قدّس سرّه.

و من هذا القبيل أصاله الصَّحَّه في جميع الأشياء؛ فإنَّ الفساد في كلِّ شيءٍ يكون على خلاف الطبع، فالبطِّخ بحسب طبعه الأوَّلي صحيح و فساده يطرأ عليه بالعرض، و بالجمله، الطبع الأوَّلي للفظ بقاءه في الاستعمال الشخصى على معناه الذى وضع له.

و توضيح الثانى أنَّه كثر (1) خروج اللفظ في الاستعمالات عن مقتضى طبعه و استعماله في خلاف معناه مع نصب القرينه إلى حدِّ صار له قابليته الانقسام إلى قسمين: اللفظ الجارى على طبعه و هو ما ليس معه قرينه، و الجارى على خلاف طبعه و هو ما يقترن بقرينه، فحينئذ يصير ذاك اللفظ أعنى ما هو مقسم القسمين بلا أثر و طبع، بل الطبع حصل للفظ المجرد، فكما نحتاج في الحمل على المعنى المجازى إلى إحراز القيد و هو وجود القرينه، فكذلك في الحمل على الحقيقى أيضا نحتاج إلى إحراز القيد و هو التجرد عن القرينه.

و تظهر الثمره بين هذين الوجهين فيما إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينيه، فإن قلنا بأنَّ الاتِّكال على أصاله الحقيقه فنحكم بإرادته المعنى الحقيقى للمساعده مع طبع اللفظ ما لم يعلم الخلاف، و إن قلنا بكون الاتِّكال على أصاله عدم القرينه فلا نحكم بإرادته المعنى الحقيقى و لا المجازى، بل نتوقَّف و يكون الكلام مجملا؛ فإنَّ البناء على عدم القرينه إنَّما هو فيما إذا كان الشكُّ في أصل الوجود، و أمَّا لو كان الوجود محرزا، و كان الشكُّ في قرينته الموجود، فليس البناء على عدم القرينيه.

ص: ٤٨٧

١- ١) - و الكثره إنَّما تحققت في المجازات المتشتمه لا- في واحد معيَّن، فلا- يقال: إنَّه يلزم أن ينقلب الطبع و يصير مع المعنى المجازى، و لهذا لو تحققت في واحد صار كذلك و يسمونه بالمجاز المشهور، و الحاصل أنَّ الطبع إنَّما يمشى على وفقه ما دام لم يصل الخروج عن مقتضاه إلى خلافه بحدِّ الكثره، و بعد هذا ينهدم الطبع و لا- بدَّ في إثبات مقتضاه من التماس دليل من الخارج، و في مقامنا لا بدَّ من التماس دليل مثبت لعدم القرينه حتى يثبت إرادته المعنى الحقيقى. منه قدس سره الشريف.

و تظهر أيضا فيما إذا تعقّب العام باستثناء كان له قدر متيقّن و كان فى الباقي محتملا، فإن كان الاتّكال على أصله الحقيقة يقتصر على القدر المتيقّن و يؤخذ بالباقي لمساعدته طبع العام، و إن كان الاتّكال على أصله عدم القرينه فيسرى الإجمال بالنسبه إلى الباقي إلى العام؛ لأنّ الشكّ ليس فى وجود القرينه، بل فى قريته الموجود، و هذا فى الحقيقة مثال للفرض المتقدّم.

و شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى غير موضع من رسائله ذكر الوجهين على سبيل التردد و لم يجزم بشىء منهما، و الإنصاف أيضا عدم إمكان الجزم، و إذن فالقدر المتيقّن أنّهم يتبعون الظهور فى ما إذا لم يكن فى البين ما يصلح للقرينه و شكّ فى وجود القرينه، و أمّا أنّه للاتّكال على أى من الأصلين فليس معلوما.

نعم لو كان معلوما اتّباع الظهور عند وجود ما يصلح للقرينه تبين أنّ الاتّكال على أصله الحقيقة، و لكن لم يعلم اتّباعهم الظهور فى هذا المورد، بل يحكمون بالإجمال و يتوقّفون.

فإن قلت: إذا كان التوقّف فى هذا المورد لأنّها مساويا لأصله عدم القرينه فبه يثبت أنّ الأصل الذى ملاك العقلاء فى باب الظهورات هو هذا الأصل، لا أصله الحقيقة، فما معنى قولك: إنّّه مع ذلك لا يعلم أنّ الاتّكال على أى من الأصلين.

قلت: لا- نسلم أنّه لازم مساو، بل أعمّ؛ إذ من المحتمل أن يكون اتّكالهم على أصله الحقيقة فى ذلك المورد- أعنى الشكّ فى وجود القرينه- دون غيره و الأمر سهل.

إذا عرفت ذلك فالمدعى فى هذا المقام أنّ ظهور اللفظ (1) فى معنى يورث حمله

ص: ٤٨٨

١- ١) - يعنى أنّ الظهور الانتقاشى التصورى الحادث قهرا حتّى من اللفظ المسموع من الجدار إذا استقرّ، يعنى ما يتيقّن بعد ضمّ اللواحق و الضمائم و الخصوصيات المكتنفه به من الحالّيه و المقاليّه، فهذا المعنى الانتقاشى متى و الشكّ فى إرادته المتكلم تفهيمه فى مقام الاستعمال و لم يكن فى البين ما يورث الإجمال و التوقّف ممّا يصلح للقرينه فبنائهم على الأخذ بهذا الظاهر الانتقاشى و أنّه الذى أراد المتكلم تفهيمه. فلا يقال: إنّ الظهور

على هذا المعنى عند الشكّ في إرادته المتكلّم له للشكّ في وجود القرينه مع عدم ما يصلح للقرينيه في البين، وهذا الظهور متّبع مطلقا، سواء حصل الظنّ الفعلي على وفاقه أم لا، خلافا للمحقّق القمّي قدّس سرّه حيث خصّ حجّيه ظهور الألفاظ بصوره وجود الظنّ الفعلي منه بإرادته المتكلّم إياه من اللفظ، فإن لم يحصل هذا الظنّ فليس الظهور حجّه.

و سواء حصل الظنّ الفعلي الغير المعّبر على خلافه، أم لا، خلافا لمن اعتبر في حجّيه الظهور عدم الظنّ بإرادته خلاف الظاهر، و سواء بالنسبه إلى من قصد إفهامه و من لم يقصد، خلافا للمحقّق القمّي قدّس سرّه حيث ذهب إلى أنّ الأخذ بالظواهر حقّ لمن قصد إفهامه و ليس لغيره حقّ ذلك، فلعلّه كان بين المتخاطبين مطلب معهود فاريد من الكلام خلاف ظاهره بقرينه العهد، لأنّ من مقدّماته الأصلي اللفظي لزوم نقض الغرض، و هذا غير جار هنا؛ إذ لو كان في البين قرينه معهوده مخفيه على هذا السامع الغير المقصود إفهامه بالخطاب لما لزم نقض الغرض.

و فيه أنّ هذا المطلب ليس طريق صحّته و سقمه إلّا- العرض على أهل السوق، فإذا رأيناهم يمشون بخلافه يعنى لا يفرقون بين من قصد و غيره بعد الشركه في التكليف في صحه الاحتجاج فهذا معنى الحجّيه، إذ هذا مقصودنا من حجّيه الظواهر لا كشف الواقع و إدراكه، و إلّا- فكيف يعقل استكشاف الواقع من طرف الوهم، و الحال أنّ معنى الوهم أنّ احتمال كون الواقع في خلافه أرجح.

ألا ترى أنّه لو فرضنا المقام غير مقام الاحتجاج بين العبد و السيّد، كما لو قال رفيق لرفيقه: اشتر المتاع الفلاني؛ فإنّ فيه النفع، أو لا تشتريه فإنّ فيه الضرر و كان

المخاطب ظانًا بالنفع في الثاني و الضرر في الأول فإنه لا يتبع في المقامين إلا ظن نفسه.

فلو أمر المولى أحد عبيده بأمر و كان بعض عبيده الآخر يسمع كلام المولى و علم أنه يشترك جميع العبيد في الحكم فترك هذا العبد الغير المواجه العمل بظاهر كلام المولى ليس للمولى إذا علم بسماعه عقابه.

و بالجمله، فالمدعى حججه الظهور عند الشك في وجود القرينه من غير تقييد بالظن بالوفاق و لا بعدم الظن بالخلاف، و من غير فرق بين من قصد إفهامه و من لم يقصد، و الدليل في الجميع هو سيره العقلاء على العمل بالظهور في الموارد المذكوره، ثم بضميمه عدم ردع الشارع يصير حجه شرعيه، فلا بد لإثبات المرام من إثبات مطلبين، الأول: وجود سيره المذكوره، و الثاني: عدم ردع الشارع.

أما الأول فنقول: يمكن لنا إثبات الدعاوى الثلاث بالمرتکز في طبعنا؛ فإنّ العقلاء يأخذون بالظواهر حجه لهم و عليهم، فربما كان حجه للمتكلّم على المخاطب فيؤاخذ المتكلّم المخاطب محتجًا بأنّه: أما قلت لك كذا؟ و ربّما يكون حجه للمخاطب على المتكلّم فيؤاخذ المخاطب المتكلّم محتجًا بأنّه أ لم تقل كذا؟، و لا نعني بالحجّه هنا إلاّ ذلك أعنى صحّه المؤاخذة و الاحتجاج لا- الكشف عن الواقعيّات، فلا- يرد أنّ الأخذ بالشكّ في مقام الواقع بل بالوهم مقامه ليس من طريقه جاهل فضلًا عن عاقل، فكيف يمكن الحجّيه مع عدم الظن بالوفاق، بل مع الظن بالخلاف.

فنقول مثبتًا لسيره العقلاء في كلّ من المقامات الثلاثه على الترتيب موضحًا بالتمثيل: لو قال مولى لعبده: أضف جميع طلاب البلد، فاحتمل العبد عدم إرادته المولى واحدا معينا منهم، لما شاهد من عدم معامله المولى مع هذا الواحد معامله المحبّه فلأجل هذا الاحتمال لم يخبره بالضيافه، فإذا حضر الجميع إلاّ هذا الواحد فلم ير المولى إياه فيما بينهم، فهل ترى من وجدانك و طبعك مانعا من صحّه مؤاخذة العبد بأنّه لم ما أخبرت الشخص الفلاني، و لو اعتذر العبد بأنّه ما ظننت من قولك إرادته هل يصحّ جوابه بأنّ الأمر لو كان كذلك لقلت: إلاّ فلان، فهذا الذي فعلت فعلته من جانب نفسك، أو لا يصحّ.

و فى عين هذا المثال الذى لم يكن إرادته هذا الواحد مضمونه للعبد و كان شاكًا لو كان الواقع أيضا كذلك و غير مقصود واقعا، كما احتمله العبد، و لكن أخبره مع ذلك و حضر هو مع الجماعه فهل يصح للمولى [أن يقول]: لم أخبرك هذا فإننى لم أحب ضيافته، و لو قال ذلك فأجابه العبد بأنك قلت: أخبر كل الطلاب، فما تقصيرى، كان عذرا مقبولا و حجّه موجهه؟

ثم افرض فى هذا المثال أنّ العبد ظنّ بعدم إرادته الشخص الخاص، لكن بظنّ غير معتنى به عند العقلاء، كالحاصل من النوم، فلم يخبر الشخص و لم يعلمه الضيفه، فهل يصحّ أن يقول فى جواب المولى و يحتج بأننى: رأيت فى المنام أنك لا تحبّ صحبه هذا الشخص و لا تميل فى مجالسته، فظننت من هذا بأنك ما قصدت من قولك إياه؟.

و كذلك فى هذا المثال لو لم يعتن بظنّه الحاصل من نومه و أعلم الشخص، فأتى مع الجماعه المدعوّين، فاتفق مصادفه ظنّه الواقع و أنّ المولى واقعا كان كارها لحضوره و غير قاصد له من الكلام فلا- حقّ له بمؤاخذه العبد، فإنّ حجه العبد فى قبالة-: قلت لى: أعلم الجميع، و ما كان بيدى سوى النوم و هو ليس محلا للاعتبار فما تقصيرى- مسموعه.

نعم لو ظنّ ظنّا يعمل على طبقه العقلاء و يعتنون بشأنه، كما لو حصل من مأخذ صحيح، فحينئذ يصير هذا الظنّ حجّه فى قبالة الظهور، و كذا الحال فى الشارع، و لو كان الظنّ ممّا يعتبره العقلاء و عند الشرع كان ملغى فهو لا يقوم فى قبالة الظهور عند الشرع و إن كان له صلاحته ذلك عند العقلاء.

ثم افرض أنّ لمولى عبيدين، فخاطب أحدهما فى بيته و قال له: يجب على جميع عبيدى احترام العلماء و توقيرهم، و لا بدّ أن لا يصدر منهم خلاف الاحترام بالنسبه إلى واحد منهم، و اتفق وجود العبد الآخر فى البيت و سماعه هذا الحكم، و لم يشعر بذلك المولى، فلم يطع العبد الثانى و صدر منه خلاف الاحترام بالنسبه إلى بعض العلماء، و أطلع المولى فيما بعد وجود هذا العبد فى البيت عند مخاطبته مع العبد الآخر و سماعه للحكم، فهل ترى مانعا من صحّحه المؤاخذه و جعله فى معرض العتاب و

الاحتجاج بأنك: أ لم تسمع مقالتي مع شريكك في التكليف، فلم خالفت؟ و هل له الجواب بأن يقول: كان وجهه كلامك و طرف خطابك عبدك الآخر، فلا ارتباط لذاك الخطاب بي؟

و مثال آخر أوضح: لو كان لك رفيقان، فاتفق اجتماعهما في بيت و أنت في بيت آخر تسمع كلامهما و تعرف شخصهما و هما غير شاعران بوجودك في البيت، فأخذ أحدهما في غيبتك عند الآخر و ذكر عيوبك له، فإذا خلوت معه هل لك أن تقول له: أتذكر ما قلت في عند فلان في المكان الفلاني و أنا كنت أسمع كلامك و لم تستشعر، فلم قلت كذا و كذا في حقّي، فهل له أن يجيبك معتذرا و محتجا بأنّي كنت اقاول مع غيرك فما ربطه بك؟ فهذا هو الكلام في السيره في المقامات الثلاث.

و أمّا إمضاء الشرع، فاعلم أنّ الأمر الذي صار مركزا في أذهان العقلاء و كانوا مجبولين عليه و مفطورين و عجنوا به من أسلافهم فالعامّة لا- يتفطنون لخلافه و لا يدخل في ذهنهم غيره و لو احتمالا أو وهما (1)، مثلا لو اتّخذ مولى خادما جديدا فلا يحتمل هذا الخادم و لا يخطر بباله أن يكون طريقه هذا المولى في المحاوره مخالفه لطريقه سائر الناس، بل يعامل على حسب ما أجبل به من الأخذ بالظواهر من دون أن يكون خلافه محتملا له بل مشعورا به، بل هو أمر مغفول عنه.

نعم نادر قليل و أوحديّ من الناس بواسطه كثره توغّله في الأفكار العلميّه و التخيّلات في الدرس و البحث يقع في ذهنه احتمال أنّه يمكن عدم رضی الشارع بهذا

ص: ٤٩٢

١- ١) - و بهذا يجاب عن الإشكال بأنّ غايه ما في الباب عدم ثبوت الردع من الشارع، لكنّ الإمضاء أيضا غير ثابت، فحيث إنّ المقام مقام الشكّ في الحجّيه، و المرتكز عند العقلاء فيه أيضا عدم معامله الحجّيه فاللازم الحكم بعدمها. و حاصل الجواب أنّ الأمر الجبليّ للناس الذي يكون مغفولا عنه للعامّه و لا ينقدح احتمال خلافه إلا لمن استأنس ذهنه بالدقائق العلميّه، فهذا الأمر لو كان غير مرضى الشرع لوجب عليه إظهار الردع بالتنصيص و عدم الاكتفاء فيه بالعموم و الإطلاق، و حيث ما كان يقطع برضى الشارع هذه الطريقه، فيصير هذا برهانا للأوحدى المحتمل، منه قدّس سرّه.

الأمر و كونه مخطئاً لهذه الطريقه.

و حينئذ فإن كان الأمر المركوز فى الأذهان العرفيه غير مرضى للشرع فلا بدّ فى الردع عنه من النصّ و التنصيص، فإنّ رفع اليد عن أمر استقرّ عليه العاده من لدن آدم عليه السلام و عجن الناس به لا يمكن إلاّ بالتصريح و التنصيص، كما هو المشاهد فى باب الربا، فترى النهى عنه على الوجه الصريح مؤكّداً بالتخويات الاكيد و الإنذارات البليغه و الإيعادات الكثيره، حتى ورد فى درهمه و دينارها ما ورد، فكذا الردع عن كلّ أمر مرتكز غير مرضى لا بدّ و أن يكون بهذا النحو.

فقول: ليس فى مقامنا فى قبال الطريقه الجاريه و السيره المستمرّه المرتكزه ما يتوهم منه النهى و الردع سوى الأخبار و الآيات الناهيه عن العمل بالظن، و هى لا- صراحه لها فى شمول المقام، بل لها الظهور، ظهور العام فى الخاص، و هى غير صالحه للردع؛ لأنها لا يخلو حالها من شقين، إمّا أن لا يكون ظهورها حجّه، و إمّا أن يكون، فعلى الأول واضح، و على الثانى يكون مقطوع التخصيص لأقوائيه الارتكاز من ظهورها، فيحرم العمل بالظن إلاّ فى باب ظهور الألفاظ، و إذن فثبت حجّيه الظهور اللفظى عند العرف و الشرع.

فإن قلت: ما المانع من أن يكون مثل قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» رادعاً؛ إذ لا شبهه فى أنّ الظواهر ممّا ليس به علم، و يتفطن لذلك العامه أيضاً، فما وجه عدم إجرائهم العموم فيه؟.

قلت: نعم إنهم يرون الظواهر مصداقاً لما ليس به علم، و لكن حكمهم بدخولها تحت عموم الحكم فرع لأن يكون حجّيه الظواهر عندهم مقيداً بعدم ورود منع من الشارع كما فى الظنّ فى حال الانسداد؛ إذ حينئذ يكون العموم كافياً فى رفع اليد عن الحجّيه، و لكن ليس الأمر كذلك، بمعنى أنّ حجّيه الظواهر يكون عندهم على الإطلاق، و بلغت فى ارتكازهم بمثابه لا يحتملون تخطئه الشارع إيّاهم، و كما لا- يحتمل بعضهم فى حقّ بعض آخر منهم أن يكون له طريقه اخرى فى المحاوره، لا يحتملون ذلك فى حقّ الشارع؛ فإنّهم يرونه كواحد منهم.

ص: ٤٩٣

و لهذا لو قال هذا الكلام واحد من المولى الظاهريّ لعبدّه لا يأخذ ذلك من يده طريقه المحاوره، و الحاصل و إن كانوا يفهمون أنّ الظواهر ما ليس به علم، لكن لا- يمكن ردّهم عن العمل بمجرد: لا- تعمل بما ليس لك به علم؛ فإنّهم يقطعون بأنّ المراد من هذا العام غير هذا الفرد من الظنون، و يقطعون بتخصيصه في هذا الفرد.

و الحاصل: هنا ثلاثه امور ارتكازيّه، الأول: حجّيه ظواهر سائر الألفاظ غير هذه الآيه و حجّيه ظاهر هذه الآيه، و أنّ العام القطعيّ التخصيص يعمل به في غير مورد القطع بتخصيصه، و هذه الامور الثلاثه لها جمع في ارتكازهم، فييقون على ارتكازهم القطعيّ في سائر الألفاظ و يعملون بهذا الظاهر في غير الظواهر.

و إن قلت: فلو كان الأمر كما ذكرت من الحجّيه على وجه الإطلاق فالتنصيص أيضا لا يفيد بحالهم.

قلت: التنصيص القطعيّ بوجوده يؤثّر في رفع قطعهم و يقفون على خطابهم بسببه.

فإن قلت: لو سئل عنهم هل تقبل هذه الحجّيه منع الشارع بنحو التنصيص أولا؟ لأجابوا بنعم، فكيف تكون الحجّيه عندهم تنجيزيّه؟

قلت: الشرطيّه لا- يستلزم صدق طرفيها، فيمكن أن يتفطنوا عند التنييه، و أمّا عند عدم التنييه فهذا الاحتمال مغفول عنه عندهم بالمرّه، فليس في ذهنهم من هذه الجبهه حكم لا إثباتا و لا نفيًا، و الموجود هو القطع بالحجّيه بلا تقييد.

و هذا التقريب لعدم رادعيّه الآيات كما ترى جار بعينه في حجّيه خبر الثقه و لا- يحتاج إلى تقريب الدور كما فعله في الكفايه، هذا مع أنّ في خصوص مقامنا الذي هو الظواهر و حجّيه الآيات أيضا من باب الظواهر طريقا آخر لعدم الرادعيه، و هو أنّ الظواهر لو كانت حجّه فالآيه مخصّصه، و إن لم يكن حجّه فالآيه أيضا منها، فما وجه الاستدلال؟.

مضافا إلى إمكان دعوى التخصيص و إن لم يتلقّوها بالقبول، و ذلك أنّه بعد ما عرفت من أنّ العامّه قاطعون بالحجّيه قطعًا تنجيزيًا و احتمال الردع مغفول عنه في أذهانهم، فيكون الاتّكال و الاعتماد في عملهم على القطع بالحقيقه دون الظّن.

بقى الكلام في ظواهر الكتاب حيث ذهب جماعه من الأخباريين إلى عدم حجيتها، وما يمكن أن يكون وجهها لهم امور:

الأول و هو العمده:الأخبار القريبه من التواتر الوارده على المنع عن تفسير القرآن و الإفتاء به،و أنّ من فسّره بالرأى فليتبوأ مقعده من النار.

و الثاني:العلم الإجمالى بورود تخصيصات كثيره على عمومات القرآن،و تقييدات كذلك على إطلاقاته،و تجوّزات كذلك على ظواهره،فكلّ آيه أردنا التمسك بها و العمل بظاها كانت طرفا للعلم الإجمالى،فليس بحجّه.

و الثالث:أنّ فى القرآن محكما و متشابها،و ورد المنع عن الأخذ بالمتشابه فى الآيه و لم يتبين لنا أنّ الآيات المتشابهه كم هى و ما هى،فكلّ آيه أخذنا بها يحتمل كونها من المتشابهات.

و الرابع:حصول التحريف فى القرآن كما يشهد به الأخبار،و إذن فكلّ آيه محتمله لأن يكون غير قرآن،أو يكون قرآنا و لكن كانت متّصله بقرينه فسقطت تلك القرينه،و بالجمله،فلا يحصل الوثوق بشيء من ظواهر الآيات؛لاحتمال التحريف.

و الجواب أمّا عن الأخبار المانعه عن التفسير و الإفتاء بالقرآن فبأنّ هذه الأخبار ثلاث طوائف:

الاولى:ما يشتمل على التفسير بالرأى مثل النبوى«من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار».

و الثانية:ما يشتمل على التفسير بدون التقييد بكونه بالرأى،مثل قوله عليه السلام:«ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن».

و الثالثه:الخبران الواردان فى منع المفتين من العامّه و هما أبو حنيفه و قتاده عن الإفتاء بالقرآن.

أحدهما مرسله شبيب (شعيب خ ل) بن أنس عن أبي عبد الله عليه السلام أنه «قال لأبي حنيفة: أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال: فبأي شيء تفتيهم؟ قال:

بكتاب الله و سنته نبيه صلى الله عليه وآله، قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته، و تعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم، قال عليه السلام: يا أبا حنيفة لقد ادّعت علماء، و يلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذى انزل إليهم، و يلك و ما هو إلا عند الخاص من ذريته نبينا صلى الله على و آله، و ما ورثك الله من كتابه حرفاً»

و ثانيهما: روايه زيد الشحام «قال: دخل قتاده على أبي جعفر عليه السلام، فقال له: أنت فقيه أهل البصره؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال: بلغنى أنك تفسر القرآن، قال: نعم، إلى أن قال: يا قتاده إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلكت، و إن كنت قد فسرت من الرجال فقد هلكت و أهلكت، و يحك يا قتاده إنما يعرف القرآن من خوطب به»

أمّا الطائفة الاولى و الثانية فلا- دلالة فيهما على المنع، و وجه ذلك أن تقرير معنى الكلام عند غير أهل اللسان كتقرير الكلام العربى بلسان الفارسيه عند أهل هذا اللسان لا يكون تفسيراً بل هو ترجمه.

و أمّا تقريره عند أهل اللسان مثل ما إذا قال مولى لعبده: أكرم العلماء، فقال هذا العبد لرفيقه أنه قال لى مولاي: أكرم العلماء، أو نقل مطلب الغير بغير ألفاظه بما لا يتغير بسببه المطلب فليس هذا أيضاً تفسيراً، بل يسمى بنقل القول، فالتفسير إنما يصدق إذا كان فى المراد من الكلام محجوبيه و مستوريه و اندماج، فرفع هذه المحجوبيه و صنع له ظاهر بمعونه التدبر و إعمال الفكر، فحينئذ يقال: إنه فسّر الكلام و شرحه، أى كشف القناع و الحجاب عن وجه معناه، و هذا ظاهر.

ثم لو سلم كون حمل اللفظ على ظاهره من التفسير، فلا نسلم كونه تفسيراً بالرأى، فإن المراد بالرأى الاعتبار الظنى الذى لا اعتبار به، فيكون منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره، و حمل المجمل على محتمله لمساعدته الاعتبار، و

لو سلّم شموله للحمل على الظاهر أيضا فلا محيص عن حمل هذه الأخبار على ما ذكر جمعا بينها و بين الأخبار الدالّة على جواز الرجوع إلى ظواهر القرآن.

فالعمده هو الخبران الأخيران حيث إنّه توجّه الخطاب فيهما إلى أبي حنيفة و قتاده الذين كان شأنهما الفقيه، و معناها هو الذى نحن بصددده من الأخذ بالظواهر، لا الأخذ بالتوجيهات العرفيّة و مموّهات المتصوّفه، فإنّه ربّما يقال بأنّه يستفاد منهما أنّ كلّ من هو حاله حال أبي حنيفة و قتاده فى عدم المعرفة بالقرآن حقّ معرفته و عدم معرفه الناسخ من المنسوخ يشترك معهما فى هذا الحكم.

و المفروض أنّ الإمام عليه السلام خصّ هذه المعرفة بالخاص من ذريّه نبينا و من خوطب بالقرآن، فجميع الناس غيرهم حالهم حال هذين الشخصين، فيقال لكلّ مفت بالقرآن و مستخرج للحكم من ظواهره: هل تعرف القرآن حقّ معرفته و الناسخ منه من منسوخه، فإن قال: لا، قلنا: فلم تفتون، و إن قال: نعم، قلنا فى الجواب ما قاله الإمام فى جواب أبي حنيفة و قتاده.

و بالجمله، موضوع كلام الإمام و مورده كلّ من فقد المعرفة المذكوره و هو عامّه الناس ممّن سواهم، فيدلّ على عدم جواز استخراج الأحكام من القرآن فى حقّ من عداهم عليهم السلام و اختصاصه بهم عليهم السلام.

فإن قيل: نختار الشقّ الثانى و لا- يرد الجواب المذكور فى حقّهما فى حقّنا، فإنّا نميز ذلك و نحصل المعرفة بضميمه الأخبار المأثوره عن الأئمّه عليهم السلام، فنحن ندعى المعرفة ببركه آثارهم و بياناتهم.

قلنا أولا: فهذا ليس عملا بالقرآن، بل بالأخبار، و ثانيا: نفرض الكلام فى آيه لا توجد فيها هذه الضميمه؛ فإنّ جميع الآيات لم يرد فيها من الأئمّه عليهم السلام بيان، و لو ورد فليس جميعه و اصلا إلينا، فبالنسبه إلى الآيه الخاليه عن هذه الضميمه يصير حالنا حالهما.

و الجواب أنّ موضوع كلام الإمام عليه السلام هو هذا الشخصان و من يحذو حذوهما، فإنّهما كانا يرجعان إلى القرآن و السنّه من دون رجوع إلى شىء آخر

سواهما، و لم يكونا مراجعين إلى الأئمة عليهم السلام، بل متى وصل إليهما حكم منهم عليهم السلام و كان مخالفا لظاهر القرآن كانا يردّانه به، فكانا في قبال الأئمة لا من أتباعهم، فمقصود الإمام عليه السلام هو أنّ هذا الذي جعلتما شعاركما و صنعكما - من الرجوع في الأحكام إلى القرآن وحده بدون الرجوع إلى شيء - ليس إلا شأن من كان عارفا بالقرآن حق معرفته و عارفا بناسخه و منسوخه، و ليس هذا لكما، فليس المنصب المذكور أيضا لكما، بل هو مخصوص بالخاص من أهل بيت محمد صلى الله عليه و آله (1) و بالجملة يدل على أنّ شخصا يتصدى هذا العمل و

ص: ٤٩٨

١- ١) - حاصل الجواب إسقاط الخبرين عن الظهور لا تسليمه و رفع اليد عنه بالأخبار المعارضة: و حاصل المحمل الذي يحمل عليه إيمًا ابتداء و إيمًا بملا - حظه الجمع أنّ الافتاء بالقرآن منحصر في طائفتين لا - ثالث لهما، الأولى: من كان عارفا بالقرآن حق معرفته، يعنى كان عارفا بناسخه و منسوخه و عامّه و خاصّه، أعنى عرف أنّ العمومات التي اريد منها العموم كم هي و ما هي، و العمومات التي اريد منها الخصوص مع كونها بصوره العموم - كآيه الارث حيث إنّها خاصه بغير الزوجه و الحبوّه - كم هي و ما هي، فأنهما بهذا المعنى يصح جعلهما في رديف الناسخ و المنسوخ، و إلا فالعام و الخاص الاصطلاحيان فعرفهما كلّ أحد و لا يختص بشخص خاص. و الثانيه من لم يكن له هذه المعرفه و لكنّه يتتبع مظان معرفه ذلك و يتفحص عنها أعنى: يرجع إلى الأئمة عليهم السلام. ثم نقول: عدم كون أبى حنيفه من الطائفه الثانيه كان مفروغا عنه و ما كان محتاجا إلى السؤال؛ لمعلوميّه عدم رجوعه إليهم عليهم السلام و كونه مدّعيًا للمرتبه الأولى، و من المعلوم أنّ الخطاب الصادر إلى هذا الموضوع المتحيث بهذه الحثيّه لا يصح إلا على الوجه الذي أداه الإمام عليه السلام من سلب معرفه القرآن عنه و توييخه على الإفتاء مع عدم معرفه. و الحاصل: خصوص المورد إنّما لا - يخصّص الوارد إذا علم من الخارج بالغاء الخصوصيات، و أميا مع احتمال دخلها فلا وجه للإلغاء، نظير ما ورد في قضاء الولد الأكبر حيث ورد الخبر بلفظ «الرجل» و إن احتملنا عدم سرايه الحكم إلى المرأه الميّت فلا وجه للإسراء. -

هو الرجوع بالقرآن بالاستقلال و وحده من دون نظر إلى شيء آخر لا بدّ و أن يكون واجدا للمعرفة المزبوره، فالإمام عليه السلام عالم بجميع ما فى القرآن قبل الرجوع إلى القرآن، فما فى القرآن- و هو علم ما كان و ما يكون- و معلومات الإمام متطابقان، لا أنّ الإمام يستخرج الأحكام من القرآن مع مجهوليتها عنده قبل الرجوع.

فالحاصل أنّ المفتى بالقرآن يجب أن يكون عنده علم ما فى القرآن، حتّى يضع القرآن بين يديه و يحكم بطبق ما فيه، من دون رجوع إلى خارج، و هذا ليس إلاّ شأن من خطب بالقرآن، فليس لأحد غيرهم عليهم السلام ذلك أعنى: وضع القرآن بين يديه و الحكم بما فيه بلا- رجوع إلى شيء، و هذا غير ما نحن بصدده من الرجوع إلى ظواهر القرآن فى بعض الأحكام مع استنباط أكثرها من الأخبار المرويّة عن الأئمّه عليهم السلام، و الحاصل: لا إشكال فى اختصاص فهم تمام القرآن بمحكماته و متشابهاته بمن خطب به، و هذا هو المراد من المعرفة المختصّه بهم عليهم السلام فى الروايتين، ضروره أنّ فى القرآن ما لا- يختصّ فهمه بهم عليهم السلام، مثلا

فهم معنى آيه أوفوا بالعقود.

و أمّا عن شبهه التحريف و المراد به الإسقاط و التصحيف فنقول: أوّلا أنكر جمع من الإماميه وقوع التحريف، و ثانيا: على فرض وقوعه لا علم بوقوعه فى آيات الاحكام إذ لم يكن داعى التحريف بالنسبه إليها موجودا، فتكون هذه الآيات خارجه من أطراف العلم الإجمالى و إنّما فيها احتمال بدوى.

و ثالثا: على تقدير تسليم ذلك أيضا- يعنى كون هذه الآيات أيضا موردا للعلم، لكنّ الغايه كونها أحد طرفى العلم- فإنّ دعوى العلم بوقوع التحريف فى خصوص هذه الآيات مكابره، فغايه ما يمكن ادّعاؤه أنّ العلم حاصل بوقوع التحريف إمّا فى آيات الفضيله و الطعن، و إمّا فى آيات الأحكام.

و حينئذ نقول: قد تقرّر فى باب الاصول العمليه أنّه لو خرج أحد طرفى المعلوم إجمالا- عن مورد الابتلاء فالأصل بالنسبه إلى الطرف المبتلى به جاريا بلا معارض، فلو علم بخمريّه هذا الإناء أو الإناء الموجود فى الافرنج فأصالة الحلّ و الطهاره بالنسبه إلى هذا الإناء جاريه بلا معارضته بأصالتها فى الإناء الآخر؛ فإنّ الإناء الآخر ليس موردا للحكم أصلا.

فكما لا يضرّ العلم الإجمالى بخلاف أحد الأصلين الخارج مورد أحدهما عن محلّ الابتلاء بالنسبه إلى الآخر الذى مورده مبتلى به فكذلك لا- يضرّ العلم الإجمالى بطرؤ الاختلال على أحد الطرفين و الأمارتين الخارج أحدهما عن مورد الابتلاء بصحّه التمسّك بالآخر الباقي فى محلّ الابتلاء كما فى نحن فيه؛ فإنّ الآيات الوارده فى باب الفضائل و المطاعن ليست محلا للابتلاء، فليس العلم الإجمالى بطرؤ الاختلال إمّا على ظاهرها أو على ظاهر الآيات الوارده فى الأحكام الشرعيّه العمليه بقادح فى الأخذ بظاهر الثانيه التى هى محلّ الابتلاء.

فإن قلت: فرق فى ذلك بين الاصول و الطرق؛ فإنّ المناط فى الاولى ليس هو الكشف عن الواقع و لم يؤخذ فى موضوعها سوى الشكّ فى الحكم الشرعى أو موضوعه، فإذا تعلق العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإنائين الخارج أحدهما عن مورد

الابتلاء، فالإناء الآخر مشكوك الطهاره و النجاسه، فيشمله عموم دليل طهاره كل مشكوك.

و أمّا وجه عدم الجريان عند ثبوت كلا الطرفين في محلّ الابتلاء هو لزوم المحذور العقلي؛ فإنّه لو رخص في ارتكاب كليهما بمقتضى الأصل يلزم الإذن في المخالفه القطعيه، فعدم الجريان ليس لعدم الموضوع، بل لأجل المانع العقلي، فكلمّا ارتفع هذا المانع كان الأصل جاريا.

و لهذا لو تعلّق العلم بالترخيص و كان مفاد الأصلين هو الإلزام كانا جاريين، فلو علم بنجاسه الإنائين تفصيلا ثمّ علم بطرؤ الطهاره على أحدهما إجمالا، فاستصحاب النجاسه السابقه جار في كليهما، فإنّه لا يلزم من ذلك مخالفه قطعيه و إن كان مخالفه أحدهما للواقع معلوما؛ فإنّ مجرد ذلك بدون لزوم المخالفه العمليه ليس بمانع عن جريان الأصل و التمسك بعموم دليله.

و بالجمله الموضوع للأصل هو الشكّ و إنّما لم يحكم به مع العلم الإجمالي لأجل المانع العقلي، فعند خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء كان المانع مرتفعا، فيكون الأصل جاريا، لتحقّق موضوعه و فقدان المانع.

و هذا بخلاف الأمارات، فإنّ المعيار فيها ليس شكّ المكلف حتّى يحكم فيها أيضا بذلك، بل المعيار فيها هو الكاشفيه النوعيه عن الواقع، و لا شكّ أنّ هذا المعيار يرتفع برأسه عند العلم الإجمالي، فلا يبقى الكشف النوعي أصلا، فيسقط عن الحجّيه لارتفاع موضوعه.

ألا- ترى أنّه لو قال المولى: أكرم العلماء، و قال أيضا: لا تهن الفساق، و علم العبد إجمالا بخروج زيد العالم عن العموم الأوّل، أو عمر الفاسق عن العموم الثاني فلا يبقى لهما بالنسبه إلى أحدهما ظهور، بل يصير مجملا في كليهما؟.

قلت: نعم في ما ذكرت من المثال ينتفى الكشف و يسقط بذلك عن الحجّيه، و لكن حيث إنّ المتّبع في باب الظهورات بناء العقل في محاوراتهم، فلا بدّ من الرجوع إليهم، و إذا راجعناهم نرى أنّهم يفرقون بين أمثال هذا المثال و بين ما إذا

علم إجمالاً- بمخالفه الظاهر إمّا بالنسبه إلى ظاهر محلّ الابتلاء و إمّا بالنسبه إلى ظاهر خارج عنه،فراهم يحكمون فى الثانى بالنسبه إلى الظاهر المبتلى به بالحجّيه،و يعاملون معه معامله الاحتمال البدوى،و لا يجعلونه مع الظاهر الآخر فى عرض واحد،و إمّا وجه ذلك فلا نعلم،و ثبوت بنائهم على ذلك مسلّم.

و إن شئت توضيحه لك بالمثال فنقول:لو قال مولى لعبده فى أحد بلاد العجم:

أعلم جميع الطلاب للضيافه،و قال مولى آخر ببلاد الهند لعبده:اقطع أشجار هذه الأجمه،و علم بذلك العبد الأوّل،و حصل له العلم الإجمالى بأنّه إمّا أنّ مولاّه لم يقصد من الطلاب شخصا معينا،و إمّا أنّ مولى ذلك العبد لم يقصد من الأشجار الشجر الفلانى،فلم يخبر الشخص المعين لأجل ذلك فأخذه المولى فاعتذر بأنّى علمت إجمالاً بأنّه إمّا أنّك غير قاصد لهذا الشخص من عاتيك،و إمّا المولى الهندى غير قاصد للشجر المعين من عامه الصادر بالنسبه إلى عبده،فلا شكّ فى أنّ هذا الاعتذار يضحك منه العقلاء،فليس إلاّ لأنّ الظاهر الخارج عن الابتلاء لا يحسبونه طرفا لما هو محلّ الابتلاء،بل يجعلونه منحازا عن هذا.

و حينئذ لو علمنا فى مقامنا بوقوع التحريف إمّا فى آيه «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و إمّا فى آيه «يا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ» و أنّه كان الأصل «ما انزل اليك فى على عليه السلام»فليس هذا مورثا للقدح فى ظاهر الآيه الاولى بعد كونها محلا للابتلاء و عدم كون الثانى كذلك.

و بالجمله،المستند فى المقام بناء العقلاء على الفرق بين الابتلاء بكلا الطرفين،و بين الابتلاء بأحدهما،و هذا الوجه جار و لو علم أنّ الخلل المحتمل فيه أو فى غيره سقوط قرينه متّصله بأحدهما،و دعوى أنّ أصل وجود القرينه حينئذ معلوم،و الشكّ فى وجوده فى هذا أو ذاك،و لم يعلم بنائهم على الأصل فى هذا،و بالجمله،مورد الأصل ما إذا كان عروض الشكّ بعد استقرار ظهور الكلام و هنا لم يحرز استقرار الظهور،فلو علم إجمالاً بوجود قيد فاسقطه إمّا فى آيه أوفوا بالعقود،و إمّا فى آيه يا أَيُّهَا الرسول بلغ،الآيه،فلا يبقى ظهور موثوق به للآيه الاولى،مدفوعه بما

عرفت، مع أنّ الخلل المحتمل في المقام يحتمل كونها من قبيل الجملة المستقلّة أو الجزء الغير المتغير للمعنى، وهذا وجه آخر للتفصّي ولو اغمض عن خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

و أمّا الجواب عن العلم الإجمالى بوجود مخصّصات و مقيّدات، فهو أنّ المقصود إن كان العلم بوجود مخصّصات و مقيّدات لعمومات الكتاب و إطلاقاته في ما بأيدينا من السنّه، فهذا واضح الدفع؛ فإنّه إذا تفحصنا في السنّه و لم نجد لعموم خاصّ من عمومات الكتاب مخصّصا، فيخرج عن تحت العلم الإجمالى، نظير ما إذا كان الغنم الموطوء المرّدّد بين القطيعه أسود، فالأبيض خارج عن طرف العلم.

و إن كان المقصود العلم بوجود المخصّصات و المقيّدات في الواقع و لو لم يكن في ما بأيدينا فحينئذ نقول: تاره يدعى هذا العلم في خصوص غير آيات الأحكام فهذا لا يضرّ بآياتها، و اخرى يدعى بالنسبه إلى مجموع الآيات فتكون آيات الأحكام أيضا طرفا للعلم.

فالجواب ما تقدّم في مسأله التحريف من أنّ أحد الطرفين خارج عن محلّ الابتلاء، فأيات القصص و الحكايات مثل قصّه يوسف و حكاية نوح غير مبتلى بها لنا، فيكون الطرف المبتلى به ظاهره مأخوذا به على ما تقدّم من أنّ القاعده في الاصول أنّه لو كانت الاصول ملزمه و مثبتة للتكليف و العلم حاصلًا على الترخيص، فلا محذور في جريان الاصول و العمل بعموم دليلها، فينبى بحسب الظاهر بحرمة الطرفين مع العلم بحليّه أحدهما واقعا.

و لو انعكس الأمر يعنى كانت الاصول نافيه للتكليف و مرخصه و كان العلم متعلّقا بالتكليف فحينئذ لا يجرى الاصول؛ للمانع العقلى و هو المخالفه القطعيّه، هذا في الاصول.

و أمّا الأمارات فهي إذا كان العلم الإجمالى في قبالتها فمطلقا يسقط عن الحجّيه، و إن كان العلم متعلّقا بالرخصه و الأماره حاصله على إثبات التكليف، لارتفاع الكشف النوعى عن الواقع من البين، مثل العلم إجمالا- بخروج واحد من زيد أو عمرو عن تحت «أكرم العلماء» بمعنى أنّ أحدهما لا يجب إكرامه، لا أنّه يحرم، فالعلم

ليس إلاّ -بمجرد عدم الوجوب، و لكن ظاهر أكرم العلماء بحسب عمومته مع قطع النظر عن هذا العلم هو الوجوب في كليهما، فيسقط هذا الظهور عن الحجّية؛ لعدم بقائه بوصف الكشف عن الواقع نوعاً و انقلابه إلى الإجمال.

و لكن فيما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي خارجاً عن محلّ الابتلاء فحال الأمااره في خصوص هذا حال الأصل، فكما يجري الأصل في الطرف الآخر، فكذا الأمااره.

فقصص نوح و لوط و هود و إبراهيم غير مرتبطه بنا، فالعلم بورود تخصيص إِمّا فيها و إِمّا في ما هو محلّ ابتلائنا من آيات الأحكام لا يوجب عدم جواز الأخذ بظاهرها و سقوطها عن الحجّية عند العقلاء كما ذكرنا.

و أمّا إن كان المقصود العلم الإجمالي بمخصّصات في الواقع بخصوص آيات الأحكام نقول: لا محاله يكون لهذا العلم قدر متيقّن، فالواحد معلوم و الاثنان كذلك و هكذا يعدّ إلى عدد توقّف فيه و كان شاكاً فيه فنأخذ القدر المتيقّن. فنقول:

مع وجود هذا العلم و قبل فحص و تجسس لا إشكال في عدم جواز الأخذ و نحن لا نفعل أيضاً، و لكن نفحص فيما بأيدينا من الأخبار و نجد بقدر هذا القدر المتيقّن الذي يكون الزائد منه مشكوكاً بدويّاً.

مثلاً مقدار العشرة قدر متيقّن، و مقدار عشره آلاف محتمله، فبالنسبه إلى الزائد عن العشرة نجري أصاله البراءه، و أمّا العشره، فإذا راجعنا الأخبار فوجدنا بالنسبه إلى عموم «أوفوا بالعقود» أنه خصص بالبيع الغرري، و عموم آخر خصص بفرد و هكذا وجدنا إلى عشره عامّات و عشره مخصّصات، فهذا العدد القدر المتيقّن و إن كان وقع متعلّقاً للعلم بدون عنوان ما بأيدينا، لكن بعد هذا الفحص و الوجدان ينطبق قهراً العشره المعلومه على هذا العشره الموجوده فيما بأيدينا التي ظفر بها بالفحص، فيكون العلم منحللاً إلى العلم التفصيلي بهذه العشره و الاحتمال البدوي غيرها، و يجري فيها أصاله البراءه بناء على ما تقرّر في محلّه من انحلال العلم الإجمالي بالطرق القائمه في بعض أطرافه، بل و بالاصول إمّا حقيقه و إمّا حكماً.

و هذا الفحص و العلم في غايه السهوله في زماننا حيث قد بوّب الأخبار و

الأحاديث، و أيضا الكتب الفقهيّة المبسوطة تكون بأيدينا مثل الجواهر، ففي كلّ مسأله إذا روجع الجواهر و لم يذكر فيه مخصّصا يحصل العلم بأنّه ليس في الأخبار له مخصّص و إلاّ لذكره.

فيعلم إجمالا أنّه بعدد المعلوم بالإجمال يكون المخصّص في أخبار الوسائل مثلا موجودا، فإذا ورد ما في باب الطهارة و لم نشهد خبرا في الوسائل في هذا الباب راجعا إلى المسأله المطلوبه نعلم بكونها خارجه عن مورد الطرق التي انحلّ العلم الإجمالي بسببها، فنعلم بكونها من موارد الشكوك البدويّه، فلا يقال: إنّّه على هذا لا بدّ من الفحص و الانحلال ثمّ استدلال.

و نحن علاوه على هذا الفحص نفحص زائدا على مقدار العلم أيضا بقاعده اخرى غير قاعده العلم الإجمالي، و هو أنّا فرضنا الفحص بمقدار العشره المتيقّنه، و انحلّ العلم الإجمالي، لكن مع ذلك في كلّ آيه نحتمل أن يكون له في الأخبار مخصّص لو فحصنا لوصلنا إليه و ظفرنا به فنفحص بمقدار نظمتّ بعدم هذا المخصّص أيضا و صار بحيث لو كان موجودا واقعا كان وجوده الواقعي بلا أثر.

و أمّا الجواب عن إجمال المتشابه فهو أنّ ذلك ممنوع، بل لا إجمال لا في مفهوم الظاهر و لا في مفهوم المتشابه، فإنّ المراد به المجمل، و هو مثل فواتح السور حيث ليس لها ظاهر أصلا، و منه أيضا ما كان له ظاهر و لكن كان المقطوع عدم إرادته، و بعد الغضّ عنه لم يكن له ظاهر ثانوي، بل كان أمره دائرا بين احتمالات لا مرجّح لأحدها، و إذن فمن المعلوم خروج الظواهر عن تحت المتشابه و دخولها تحت المحكم.

و حاصل الجواب أنّه أولا- نمنع إجمال المتشابه، فإنّه مفهوم مبيّن كمفهوم المحكم و النصّ و الظاهر، و المراد به ما ليس له ظاهر عرفا، و لو سلّمنا إجماله مفهومًا فالمتيقّن من النهي عنه هو المجملات، فلا- يكون دليلا على المنع في الظواهر، فيكون من قبيل المخصّص المجمل المفهومى بين الأقلّ و الأ- كثر حيث نأخذ بالقدر المتيقّن منه، و في غيره نرجع إلى العام، ففي المقام يبقى الظواهر بعد إجمال هذا النهي تحت عموم القاعده الارتكازيه من حجّيه الظواهر؛ فإنّه لم يعلّق الجواز في الأدلّه على عنوان

المحكم حتى يحتاج إلى إثبات المحكمية، وإنما ورد النهى عن العمل بالمتشابه، فجواز العمل بعد إجمال المتشابه ليس له حالة منتظره.

ثم إنك بعد ما عرفت فساد ما تمسك به لعدم جواز التمسك بظاهر الكتاب فلا حاجة إلى إقامة الدليل على جوازه في خصوص هذا الظاهر بعد إقامته على الجواز في مطلق الظواهر.

و ما تمسك به للجواز أيضا لا يخلو أكثره عن الخدشه؛ فإنّ منها خبر الثقلين، ويمكن الخدشه فيه بأن غايه ما يستفاد منه جواز التمسك بالكتاب، و أما كيفية التمسك فلا تعرّض لها فيه، فلعلّ المراد التمسك بنصوصه و إن كانت قليلة، دون ظواهره.

و منها قوله عليه السلام في بعض الروايات: «يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله» و ظاهره توبيخ السائل على سؤاله مع إمكان الرجوع إلى الكتاب، و لو كان المقصود الرجوع إلى الظواهر لما كان وجه للتوبيخ، فإنّ العمل بالظواهر شرطه الفحص عن القرينه على خلافها، و لم يكن له طريق غير السؤال عن الإمام عليه السلام، فلم يكن السؤال عنه مع وجود ظاهر القرآن في البين للفحص عن بقائه بحاله أو ورود تجوّز أو تقييد عليه موردا للملامه و التوبيخ، فلا بدّ أن يكون كلام الإمام عليه السلام محمولا على وجه آخر لا نعلمها.

و منها الأخبار الدالّة على عرض الأخبار المتعارضة على كتاب الله و العمل بما وافقه و الطرح لما خالفه، و هذا أيضا قابل للخدشه؛ فإنّ ما يستفاد من هذه الأخبار كون ظواهر الكتاب صالحه للمرجحيه للخبرين المتعارضين، و لا ملازمه بين المرجحيه و بين المرجعيه و الحججيه، فيمكن كون الشيء مرجّحا مع عدم كونه مرجعا و حجّجه كما يقوله الشيخ في الظنون المطلقة، حيث جعلها مرجّحه للخبرين المتعارضين مع عدم جعله إياها حجّجه مستقلّة.

هذا و لكنّ الإنصاف و وجود ما يصلح للدليليه فيما بين هذه الأخبار على صحه الرجوع في الأحكام إلى الآيات و لو مثل الأمر بالتدبّر في القرآن الواقع في الأخبار؛ فإنّه سليم عن الخدشه.

و من جملة الظنون التى اذعى خروجها عن الأصل و اقيم الدليل على حجيتها الظن الحاصل من قول اللغوى، و الظاهر أنّ المراد به هنا الظن النوعى كما فى باب الظواهر دون الفعلى، و المراد حجته قوله فى تشخيص ظواهر الألفاظ بعد فهم مراده الجدى من ظواهر كلامه أو نصوصه، فيقال: هذا الذى ثبت مرادته جذا بظاهر كلامه - كما مرّ فى الباب المتقدم - أو بنصّه يجب الحكم بمطابقته مع الواقع.

و الحاصل: أنّ الكلام هنا فى تطبيق الإراده الجدى مع الواقع بحسب العمل، و هو غير تطبيق الإراده الاستعماليه مع الإراده الجديه، فالمدعى تصديقه فى العمل و ترتيب آثار الصدق على مفاد قوله فى مقام تشخيص الظواهر و إن لم يورث الظن الفعلى، نظير حجته قول العادل، فكما لو أخبر العادل و كان ظاهر كلامه أو نصّه ملكيه هذا لزيد يرتب عليه آثار الملكيه الواقعيه تعييدا و إن لم يورث الظن فعلا، فكذا لو أخبر اللغوى بأنّ لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض، و ظاهر هذا شموله للرمل و الحجر أيضا، فلا بدّ من ترتيب أثر الواقع على هذا الظاهر و إن لم يظن بالصدق، فيحكم بترتيب الأثر الشرعى المرتب على الصعيد على الرمل و و الأحجار (1).

ص: ٥٠٧

١ - ١) - و الحاصل: قد يحصل للإنسان بعد مراجعه كتب اللغة الاطمئنان بالمعنى فهذا فى الحقيقه اعتماد على الاطمئنان، و المدعى من حجته فى المقام هو الاعتماد على قوله و لو لم يورث ظنا أصلا، بل و لو حصل على خلافه نظير الحجته فى الظواهر و قول البيه، فالمقصود منها صحه الاحتجاج بين العبد و المولى و إن كان السر هو الكشف النوعى و حصول الظنّ منه نوعا. منه قدس سرّه الشريف

و الدليل الذى أقاموه على هذا المدعى وجهان:

الأول: أنّ اللغوى خبره فى هذا الباب، و قول الخبره حجّه.

و جوابه أنّ الصغرى و هى خبرويه اللغوى فى مقام تشخيص الظواهر يمكن أن يمنع حقّ المنع، و ذلك لأنّه ليس وظيفه اللغوى إلاّ تتبّع موارد الاستعمال، فيذكرون عقيب كلّ مادّه معانى عديده، و يستشهدون لكلّ معنى ببعض أشعار العرب أو كلام سمعوه من العرب، فكلّ معنى وجدوا استعمال اللفظ فيه فى لسان العرب نقلوه، و ربّما كان فى البين قرينه على هذا المعنى و لم يتبّهوا لذلك؛ لأنّهم ليسوا فى هذا المضمار.

و بالجملة، لم يجر ديدنهم على تميّز الحقيقه عن المجاز، أو المشترك عن الحقيقه و المجاز، فلم يجدى شيئا لما هو المهمّ لنا و هو كون اللفظ عند التجرد عن القرينه ظاهرا فى المعنى الفلانى؛ لما مرّ من أنّهم ليسوا بصدد بيان التجرد عن القرينه و الاحتفاف بها، فلو شككنا من جهة موارد الاستعمال كان للرجوع إليهم وجه، لأنّهم خبره هذا المقام.

فلو عيّن بعضهم بواسطه بعض الأمارات و العلامات الدالّه على الحقيقه مثل أصاله عدم القرينه و نحوها المعنى الحقيقى عن غيره فهو فى هذا التعيين غير خبره و يكون كواحد منّا، و خبرويه هذا المقام إنّما يحصل بالفحص فى استعمالات العرب و محاوراتهم و الممارسه لذلك حتّى يحصل له القطع فى كلّ مورد مورد بأنّ المعنى الفلانى قد أراده المستعمل من حاقّ اللفظ، و فهمه المخاطب أيضا كذلك، و أنّ المعنى الفلانى ليس هكذا، و إنّما اريد و فهم بمعونه القرينه الخارجه عن حاقّ اللفظ لا أن يحرز ذلك بالأمارات الظئيه.

فعلم أنّ الرجوع إلى قول اللغوى بعد تسليم الكبرى المذكوره أعنى حجّيه قول الخبره بيتنى على إحراز مقدّمتين، الاولى: كون اللغوى بصدد تميز الحقائق عن المجازات لا صرف موارد الاستعمال، و الثانيه: كونه خبره فى معرفه الحقائق و المجازات لا متكنا على الأمارات المعموله.

و أمّا لو كان الشكّ فى مقام آخر و هو أنّ الانفهام و التبادر هل هو من حاقّ اللفظ أو من القرينه فحالهم فى ذلك حالنا بلا فرق، و ليس لهم خبرويه فيه أصلا، و

بالجملة، فالصغرى ممنوعه وإن كان الكبرى و هي حجتيه قول الخبره مسلمه بالوجدان، بل عليه الفقهاء فى مسأله التقويم و مسأله التقليد، فرجوع الجاهل فى كل صنعه إلى العالم بها ممّا لا ينكر و إن كان يظهر من شيخنا المرتضى قدس سرّه منع الكبرى أيضا.

لا يقال: إنك تسلّمت خبرويه اللغوى فى تشخيص موارد الاستعمال، و هذا المقدار يكفيننا؛ فإنّ الشكّ الحاصل فى مرحله وجود القرينه و عدمها يرفع بأصالة عدم القرينه، فيثبت بذلك أنّ الانفهام من حاقّ اللفظ.

لأننا نقول: لا يثبت بذلك حجتيه قول اللغوى مستقلا كما هو المدعى، نعم الكلام فى الأصل المذكور و جريانه فى هذا المقام أو لا؟ كلام آخر يأتى، و على فرض الجريان لا ربط له بحجتيه قول اللغوى.

الوجه الثانى: مقدّمات انسداد باب العلم، و بيانه أنّ الاستنباط لا شكّ فى كونه واجبا على المجتهدين، و لا شكّ فى توقّفه على فهم الألفاظ الواقعة فى الكتاب و السنّه، و لا طريق له سوى الرجوع إلى كتب اللغه، فلو لم يكن قول اللغوى حجّه يلزم تعطيل باب الاجتهاد؛ لانسداد باب العلم بمعانى الألفاظ.

و الجواب أنّ المقدّمات المذكوره بين ما يمكن منعه، و بين ما لو سلّم صحّته فلا ينتج المدعى، و بيان ذلك أنّ الملازمه بين الانسداد و عدم الحجتيه ممنوعه، فلنا أن نقول بعدم حجتيه قول اللغوى، و مع ذلك لا يلزم كون باب العلم بمسائل الألفاظ مسدودا، بل هو مفتوح؛ فإنّ من المعلوم إمكان تحصيل القطع فى عامّه الألفاظ بدون الرجوع إلى اللغه و الاستفسار من أهلها؛ فإنّ أحدا لا يشكّ فى معنى «ضرب» و هكذا غيره إلّا ما شدّ و ندر، و لا يلزم من إجراء الأصل فى هذا الشاذ النادر محذور.

و أمّا مدرّك هذا القطع فلا نحتاج إلى تشخيصه، و لا يضّرّ كونه اتّفاق أهل اللغه؛ إذ لا منافاه بين عدم حجتيه الظنّ الحاصل من قول واحد واحد منهم، و بين حصول القطع من اجتماع الظنون الغير المعتمره. و بالجملة، لا نحتاج فى تشخيص معانى الألفاظ إلى الاستفسار من أهل اللغه فى عامّه الألفاظ.

و الحاصل: إن كان مقصود المستدلّ إثبات الحجّيه مع ملاحظه انسداد باب العلم بمعظم الأحكام و سائر مقدّمات دليل الانسداد فهذا منتج لحجّيه كلّ ظنّ فعلى، و قول اللغوى إذا حصل منه الظنّ الفعلى يصير حجّيه بملاك مطلق الظنّ و إن فرض انفتاح باب العلم باللغات فى غير هذا المورد، و المقصود إثبات كونه ظنّا مخصوصا.

و إن كان المقصود إثباتها مع قطع النظر عن انسداد العلم بمعظم الأحكام بمعنى أنّ أخبار الثقات كانت حجّيه و هى وافيه بمعظم الفقه، و معانى ألفاظها أيضا غالبا طريق العلم بها موجود و لا يحتاج إلى الرجوع إلى اللغوى و لا يلزم من عدم الرجوع إليه إلاّ الانسداد فى الشاذ النادر، فالقاعدته فى هذا الشاذ النادر يقتضى الرجوع إلى الاصول العمليّه بعد انقطاع اليد عن العلم و العلمى و إن فرض انسداد باب العلم باللغات فى غير الأحكام، و لا يقتضى مجرّد وجوب الاجتهاد على المجتهد حجّيه قول اللغوى فى هذا المورد.

فإن قلت: نعم لا حاجه إليه بالنسبه إلى تشخيص أصل المعانى، و أمّا موارد الحاجه إلى قوله فى تفصيل المعانى و تعيين الحال فى المصاديق المشكوكه فأكثر من أن يحصى كما فى ألفاظ الوطن و المفازه و التمر و غيرها.

قلت: الإنصاف عدم الحاجه رأسا فى تعيين تفاصيل المعانى أيضا: و وجه ذلك أنّا نقطع بأنّه كما فى لغة العرب لفظ الماء بإزاء المعنى الخاص كذلك فى لغة الفرس لفظ (آب) موضوع له، و إذا خلط مقدار من التراب فى مقدار من الماء بحيث حصل لنا الشكّ فى صدق مفهوم (آب) فلا شكّ أنّ العرب أيضا فى صدق الماء عليه متخيّر و شاكّ، فلا معنى لرجوع طائفه الفرس إلى طائفه العرب فى تشخيص مصاديق المفاهيم بعد فرض عموم التخيّر و ثبوت الشكّ فى كلتا الطائفتين، بل المرجع ليس إلاّ تخليه كلّ طائفه ذهنه و استفهام الحال من المخلى بالذهن من هذه الطائفه لا استفهام العجمى من المخلى بالذهن العربى.

و كذا الحال فى سائر الألفاظ المشكوكه فى سعه مفاهيمها و ضيقها، فإنّ الوطن نقطع بأنّ مرادفه فى الفارسيّه (جاىگاه)، و كذا المفازه؛ فإنّها اسم للمهالك، سميت

بالمفاوز تفؤلا- بالخير، فنقطع بأن يزاء الصحارى المخوفه المهلكه اسما فى الفارسىه أيضا، ثم لو بقينا على الشك و لم يتضح الحال بعد تخليه الذهن أيضا فى نادر من المقامات فلا بأس بإجراء الأصل فى هذا المقام، و لا يلزم ارتفاع الدين بالأصل كما هو إحدى مقدمات الانسداد.

ثم لو سلمنا تماميه مقدمات الانسداد فمقتضاها حجيه كل ظن فعلى، و من جملته الظن الحاصل من قول اللغوى، مثلا إذا قال اللغوى: الصعيد اسم لمطلق وجه الأرض فحصل الظن بصدقه فيحصل الظن قهرا بترتب حكم الصعيد على الرمل و الحصى، و أين هذا من المدعى من اختصاص الحجيه بخصوص الظن الحاصل من قول اللغوى.

و بالجمله، نتيجة مقدمات الانسداد على فرض تسليمها مخالفه للمدعى من جهتين، الاولى: أن نتيجتها حجيه الظن الشخصى الفعلى و المدعى هو الظن النوعى.

و الثانيه: أنه لا اختصاص بحسب هذه المقدمات بالظن الناشى من قول اللغوى و المدعى هو الاختصاص بهذا الظن.

و الحاصل أن معنى الحجيه صحه الاعتذار، فلو تيمم على الحصى مع إمكان التراب، فسأل الله عن ذلك يوم القيامة أمكن أن يجاب بأنه: قد قال الجوهري مثلا بأن الصعيد أعم، فإن حصل الاطمئنان بحيث صح الجواب عند سؤال الله فهو معنى الحجيه، و إن لم يحصل هذا الاطمئنان و الجزم فلا حجيه.

و الإنصاف عدم حصوله من هذه الأدله، فإذا فلا بد من الرجوع فى كل مقام إلى الأصل المناسب به، ففى هذا المثال يرجع إلى الأصل الجارى فى الأقل و الأ-كثر، لكون التردد بين مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخاص، فإن قلنا إنه البراءه حكم بها، و إن قلنا إنه الاشتغال حكم به.

بقى الكلام فى أنه هل يفيد ضم أصل عدم القرينه إلى قول اللغوى فى تشخيص الظواهر أولا؟- فإنه قد ذكرنا خبرويته فى تشخيص أصل موارد استعمال اللفظ فى كلام العرب، فبعد تشخيص كون المعنى من موارد استعمال اللفظ بالرجوع

إلى اللغوى يرفع احتمال الاتكالم إلى القرينه بأصاله عدمها، فيثبت بذلك كون المعنى حقيقياً، فينفع ذلك للمواضع التي نجد اللفظ في كلام الشارع أو غيره بدون قرينه، فنحمله على هذا المعنى.

فنقول: قد تقدم في بعض المباحث السابقه أنّ القدر المعلوم من العمل بهذا الأصل هو ما إذا كان الشك في المراد مع محرزتيه الموضوع له، مثلاً- لفظ الأسد الذى نعلم بأنه موضوع للحيوان المفترس، و مجاز في الرجل الشجاع لو شككنا في أنّ المتكلم ب(جئني بأسد) هل أراد الأوّل أو الثانى، فعند هذا يجرى الأصل لتشخيص المراد.

و ما نحن فيه عكس هذا، فنعلم أنّ هذا المعنى مراد في استعمال العرب، و الشك في المعنى الموضوع له، و هذا هو الذى وقع محلاً للنزاع بين السيد و المشهور، فذهب السيد إلى أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقه، و ذهب المشهور في قبالة إلى أنّ الاستعمال أعم من الحقيقه، فلا- يمكن الجزم لمكان هذا النزاع بحجتيه الأصل المذكور لإثبات الوضع في مقام الشك في الموضوع له مع إحراز المراد و إنّما الثابت حجتيه لإثبات الإراداه في مقام الشك في المراد مع إحراز الموضوع له، و الظاهر أنّ من قبيل الثانى تشخيص مصداق العام بأصاله عدم التخصيص في ما إذا علم عدم حكم العام في موضوع و شك في أنّه داخل في أفراد العام حتى يكون خروجه عن الحكم تخصيصاً أو خارج حتى يكون تخصّصاً.

و قد وقع في مواضع من مكاسب شيخنا المرتضى قدس سرّه، مثلاً لو قال: أكرم العلماء و علم بأنّ زيدا لا يجب إكرامه، بل يحرم، و لكن لم يعلم أنّه عالم حتى يكون تخصيصاً في العام، أو جاهل حتى يكون تخصّصاً فيه.

فربّما يقال في هذا أيضاً: أنّ الثابت جريان هذا الأصل في ما إذا كان الشك في الحكم بعد إحراز الموضوع، و هذا شك في الموضوع بعد إحراز الحكم، فإذا علم أنّ زيدا عالم يصحّ [إجراء]أصاله عدم التخصيص لإثبات وجوب إكرامه، و أمّا إذا علم أنّه محرم الإكرام فلا يصحّ إجرائها لإثبات جهله.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ الشك هنا يرجع بالأخره إلى المراد الإجمالى من العام،

فإنه لو كان الزيد المحترم الإكرام عالما يلزم أن يكون المراد الجدّي في أكرم العلماء بعض العلماء، وإن كان جاهلا يلزم أن يكون المراد الجدّي فيه تمامهم، فلا يعلم أنه أراد بقوله: أكرم العلماء تمام العلماء أم بعضهم، ونشأ هذا من الشكّ في علم زيد و جهله مع العلم بحرمة إكرامه، فيصحّ إجراء الأصل لإثبات مراديه التمام دون البعض، فيتشخص بسببه الحال في زيد، فيستكشف عدم علمه و كونه جاهلا، فيكون حال هذا العام حال العام العلمى أو العقلى.

فكما لو علم بمضمون «كلّ عالم يجب إكرامه» و علم أنّ زيدا لا يجب إكرامه، علم بعكس النقيض أنّه ليس بعالم، و كذا إذا حكم العقل بأنّ كلّ إنسان حيوان ناطق، فعلم بأنّ الجسم الخاص ليس بحيوان ناطق، علم بعكس النقيض أنّه ليس بإنسان، فكذا الحال فى العامّ الغير العلمى و العقلى بضميمة الأصل المذكور، و يظهر الثمره فى ما إذا كان حكم مرتبا على عنوان الجهال فيحكم بترتب هذا الحكم على زيد، فإنّ المثبت من هذه الاصول أيضا حجّه.

و بالجمله، فالشكّ فى هذا المقام راجع إلى الشكّ فى المراد، و هذا بخلاف ما إذا علم أنّ المراد من لفظ الأسد مثلا الرجل الشجاع، و لكن لم يعلم أنّه موضوع لما يعمّ الرجل الشجاع، أو لمعنى يكون الرجل الشجاع معنى مجازيا بالنسبه إليه، فإنّ الشكّ لا يرجع إلى مراد المتكلم أصلا.

و الحاصل أنّ محلّ إجراء الأصل اللفظى ما كان وظيفه المتكلم تعيينه لو كان حاضرا و سئل عنه، ففى مقام علمنا بإرادته من الأسد، الحيوان المفترس قد فرغ من وظيفته من بيان المراد اللفظى و الجدّي.

و أمّا فهم أنّ هذا المعنى معنى حقيقيا فاللائق بهذا السؤال هو من كان خبره من اللغويين فى هذا المقام بخلاف الحال فى العام، فإنّه و إن لم يكن للمكلف تحيّر فى مقام العمل لعلمه بحرمة إكرام زيد، لكن له حقّ فهم مراد المتكلم لينتفع به فى مقام آخر، و هذا من شأنه بيانه بحيث لو كان حاضرا و سئل عنه لكان سؤالا راجعا بحيث متكلميته؛ لأنّه سؤال عن إرادته الجدّيه و أنّها متعلّقه بتمام أفراد العالم أو ببعضها بعد

ما فرغ اللغوى الخيره عن بيان ما هو وظيفته بعكس اللفظ المشكوك كون مورد استعماله حقيقيا أو مجازيا، فإنه قد فرغ من إرادته المتكلم بحسب اللفظ و بحسب الجد و بقى ما هو وظيفه اللغوى الخيره.

و بعبارة اخرى هنا مرحلتان، الاولى: أن المعنى بعد انفهامه من اللفظ و كونه تحت الإرادتين يبحث عن كيفيه انفهامه و أنه كان بالوضع أو بمعونه القرينه، و الثانية: أن المعنى المنفهم بأي كيفيه كان من الوضع أو القرينه هل وقع تحت الإراده اللفظيه أو الجديه، و لو فرض أن المراد بحسب نفس الأمر كان معلوما، و لكن فرق بين المراد الجدى بحسب نفس الأمر و المراد الجدى فى مفهوم اللفظ.

فإن قلت: على ما ذكرت يلزم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه فى ما إذا كان بينه و بين المخصص عموم من وجه، مثل قوله: أكرم العلماء، و قوله: لا تكرم الفساق، فإنه إذا شك فى كون زيد العالم مثلا فاسقا: الشك فى المراد الجدى من أكرم العلماء بالتقريب المتقدم و أصاله عدم التخصيص ينفى احتمال التخصيص، و حيث إن هذا الأصل فى اللوازم أيضا حجه نأخذ بلازمه و هو عدم كون الزيد فاسقا و لا حجه إلى قيد احتمال استقصاء حال الأفراد من المتكلم كما قيدته سابقا؛ إذ صورتا وجوده و عدمه متساويتان فى الملاك الذى ذكرته هنا.

قلت: نعم كل ما ذكرنا فى هذه المسأله أعنى مسأله دوران الأمر بين التخصيص و التخصيص لترجيح الثانى على الأول جار بعينه فى تلك المسأله، و لكن قيد احتمال الاستقصاء محتاج إليه فى كلتا المسألتين، فلو قال: أكرم العلماء، ثم قال: أهن زيدا و شككنا فى كونه عالما أو جاهلا و علمنا بكون المتكلم أيضا مثلنا فى عدم العلم بحاله فإنه لا شبهه فى عدم جريان الأصل من رأس، لا أنه جار و لا يثبت اللازم، فإن الأصل المذكور يكون جاريا فى مقام صح السؤال عن المتكلم لو كان حاضرا، ففى مورد احتمال الفحص و الاستقصاء يعجرى الأصل و يصح السؤال، و مع عدمه العدم من غير فرق بين المسألتين، و من هنا يعرف أن الشبهه المراديه بالطريق الذى ذكرنا ليست موردا للأصل على وجه الكليه.

فتحصّل أنّ التمسّك بأصالة عدم القرينه لإثبات الوضع مع معلوميّه المراد غير جائز و إن قلنا بجواز التمسّك بأصالة عدم التخصيص لإثبات خروج الموضوع عن تحت العام مع معلوميّه حكمه مخالفا لحكم العام.

حجج المانعين عن التمسّك بظاهر الكتاب

ثمّ إنّ في الكفايه في مقام ذكر حجج المانعين عن التمسّك بظاهر الكتاب ذكر وجوها خمسّه:

الأول: أنّ فهم القرآن مختص بأهله و من خوطب به، كما يشهد به ما ورد في ردع أبي حنيفه و قتاده عن الفتوى.

و الثاني: أنّ القرآن مشتمل على مطالب عاليه لا تصل إليها أيدي اولى الأفهام، كيف و لا يصل إلى فهم كلام مثل امرئ القيس و ابن سينا إلاّ الأوحدي من الأفاضل، فما ظنّك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان و ما يكون و حكم كلّ شىء، و الفرق بين الوجهين بعد اشتراكهما في عدم فهمنا لمطالب القرآن و عدم معرفتنا بها أنّ الأول يكون بالخبر و التعبّد، و الثاني بالوجدان، و هذا الوجه لم نذكره نحن لوضوح الجواب منها، فإنّا نسلم على اشتمال القرآن على البطون و بطون البطون، لكن أين هذا من ظواهر مثل آيه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» فلا يدّل هذا إلاّ على عدم جواز الأخذ بما لم يظهر معناه.

و الثالث: أنّ المتشابه ممنوع عن اتّباعه و هو شامل للظواهر، و لا - أقلّ من احتمال شموله له بأن يكون ما نزعته ظاهرا من قبيل الرموزات و الإشارات التي لا يلتفتها إلاّ من خوطب بالقرآن و يكون كما قيل بالفارسيّه.

ميان عاشق و معشوق رمزي است نداند آنکه اشتر می چراند

مثلا كان الياء في «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» إشاره إلى مطالب عاليه و «أَيُّهَا» إلى مطالب آخر و هكذا.

و الرابع: أنّ ظواهر القرآن و إن لم يكن من قبيل المتشابه ذاتا، إلاّ أنّها صارت منه عرضا للعلم الإجمالي بطرؤ التخصيص و التقييد و التجوّز في كثير من ظواهره.

و الخامس: الأخبار الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى لشمولها لحمل الكلام

الظاهر فى معنى على هذا المعنى.

ثم ذكر بعد ذلك ما حاصله أنّ النزاع يختلف صغرويّه و كبرويّه بحسب هذه الوجوه، و المقصود أنّ مرجع بعض هذه الوجوه إلى نفى الظهور مع تسليم أنّ كلّ ظاهر حجّه، و مرجع بعضها إلى نفى حجّيه كلّ ظهور مع تسليم أصل الظهور، فمرجع عدم المعرفة بمطالب القرآن إلّا لمن خوطب به بكلا وجهيه، و كذا العلم الإجمالى بطرّو التخصيص و نحوه إلى نفى الظهور، و مرجع شمول المتشابه للظاهر و الأخبار الناهيه إلى منع أنّ كلّ ظاهر حجّه.

و الظاهر أنّ هذا الكلام منه قدّس سرّه ناظر إلى الاعتراض بكلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى الرسائل حيث حكم بصغرويّه النزاع على وجه الكليّه، و محصّل الاعتراض أنّ هنا تفصيلا، و يختلف صغرويّه النزاع و كبرويّه بحسب الوجوه، فلا وجه للحكم بصغرويّه بقول مطلق، هذا.

أقول: الكبرى المأخوذه فى المقام يختلف باختلافها حال النزاع، فإن كانت هى أنّ كلّ ظاهر حجّه كان كما ذكره قدّس سرّه من الاختلاف باختلاف الوجوه، و لكن شيخنا المرتضى قدّس سرّه لم يجعل هذا كبرى الباب، بل الكبرى التى ذكرها فى صدر البحث هى أنّ الشارع فى تعيين مراده و إفهام مرامه لم يخترع و لم يجعل طريقه جديده غير طريقه العرف، و لا يخفى أنّه على هذه الكبرى يكون جميع النزاعات فى هذا المقام راجعه إلى الصغرى سواء فى ذلك نزاع الأخبارى فى الكتاب و نزاع المحقّق القمى فى السنّه بالاختصاص بمن قصد إفهامه.

بيان ذلك أنّ أحدا لا ينكر أنّ الشارع لم يخترع طريقه جديده فى تعيين مراده، و يقول به الأخبارى و المحقّق المذكور أيضا. و إنّما الأخبارى يقول: إنّ كلّ اثنين تباينا على التكلّم بالرمز فليس لثالث حقّ تشخيص المراد بظاهر كلامهما عند العرف أيضا و أنّه على هذا جرت طريقه العرف، فالقرآن من هذا القبيل.

و كذا المحقّق أيضا يقول: ليس للشارع طريقه جديده، و لكن طريقه العرف أنّ الأخذ بالظواهر مخصوص بمن قصد إفهامه، فهذان و إن كانا بالنسبه إلى حجّيه

الظواهر كبرويين و لكنهما بالنسبه إلى عيئته طريقه الشرع مع طريقه العرف ليسا إلا صغرويين، يعنى أن الرسم المألوف بين أهل العرف جرى على أن من يتكلم مع مخاطبه بالرمز لا يكون للغير حق بأن يعين المراد بالأخذ بالظواهر.

و كذا على أن غير المقصود بالإفهام لا- يكون له تعيين المراد بالرجوع إلى الظواهر، لا- أن هذا طريقه جديده مخترعه مجعوله للشرع.

و بالجمله، لا- يلازم كبرويته النزاع على الكبرى التي اتخذها صاحب الكفايه كبرويته على كبرى الشيخ قدس سره، فلا وجه للإيراد و الاعتراض.

تمه، لو اختلفت القراءه فى آيه على وجهين مختلفين فى المؤدى مثل «يطهرن» بالتخفيف و «يطهرن» بالتشديد (1) فلا إشكال أن المتضادين لا يمكن أن يكون

ص: ٥١٧

١ - ١) - فإن الطهاره من قبيل الحصول و الانفعال نحو الشرافه و الكرامه، و التطهر من قبيل الفعل و الحركه، و يعبر عن الأول بالفارسيه ب «پاك شدن» و عن الثانى ب «پاك كردن» و باب التفعّل و إن كان لازما لأنه للقبول و المطاوعه إلا أن الكون من قبيل الفعل و الحركه يلائم مع اللزوم و التعدى، أ لا ترى أن «ضحك» و «تبسم» و «ذهب» و نحوها أفعال لازمه و مع ذلك يكون من قبيل الفعل و الحركه للفاعل دون ما كان قهرى الحصول له. و الحاصل أن قراءه التخفيف لا شبهه فى كونه من قبيل الحصول المعبر عنه فى الفارسيه ب «شدن» فلا- محاله يكون عباره عن الطهاره عن الدم، فيكون غايه الحرمة على هذا هو الانقطاع، و أما التطهر فحيث إنه من باب التفعّل و هو لم يستعمل فى ما عهدنا من مواضع استعماله فى الحصول، بل استعمل فى الكلّ فى الفعل و الحركه للفاعل سواء استعمل فى القبول و المطاوعه أم الغى عنه ذلك فلا- محاله يكون عباره عن التطهير الذى هو من مقوله الفعل الاختيارى للفاعل، و ليس ما كان فعلا للمكلف فى المقام و صالحا للغائيه للحرمة سوى الغسل، و أما غسل الفرج فهو و إن كان فعلا و لكنّه لم يقل بغائيه قائل، فتعين معنى الآيه على هذه القراءه فى غائيه الغسل بالضم، و حيث لا يمكن إرادته كليهما فلا بدّ إمّا من حمل الطهاره على الطهر الحاصل عقب التطهر، فيكون المراد الطهاره من الحدث، و إمّا من حمل التطهر على المعنى الحصولى، و لا يخفى أن الثانى مستلزم للتجوّز بخلاف الأول، فإنّه لم يؤخذ فى معنى الطهاره إلا مجرد الحصول، و أما عدم تعقّبه للفعل

كلاهما حكم الله، فلا يمكن أن يكون حدّ حرمة الوطى النقاء، وأن يكون هو الغسل.

و حينئذ فإن قطعنا بتواتر القراءات، والقول بتواترها يمكن على وجهين:

الأول: يقال: بأنّهما آيتان نزلتا على النبي صلّى الله عليه وآله كان الغايه فى إحداهما يطهرن و فى الاخرى يطهّرن، والثانى، أن يقال: الآية واحده، و لكن فى خصوص هذه اللفظه يكون المنزل على النبي هو المادّه و جعل الاختيار لإحدى الهيئتين بيد القارى.

و على كلّ حال فإن حصل القطع بالتواتر بأحد وجهيه فلا بدّ من ملاحظه أنّ أىّ القطعين أظهر من الآخر فى معناه، مثلاً ظهور يطهرن فى النقاء أقوى أو ظهور يطهّرن فى الغسل، فإن كان فى البين أظهر يجعل الأظهر قرينه على صرف الظاهر، وكذا النصّ لو كان يجعل قرينه لغيره.

و إن لم يحصل القطع بالتواتر فنقول: قد ورد فى الأخبار الأمر بالقراءة كما يقرأ

الناس و هذا الأمر محتمل لمعنيين، الأول: أن يكون المفاد نظير مفاد دليل التعيّد بالخبر، فكما أنّ مفاده لزوم البناء العلمى على كون ألفاظ الخبر صادرة عن المعصوم، فكذا مفاد هذا أيضا هو البناء على أنّ ما يقرئه الناس هو القرآن و ترتيب آثار القرآن الواقعى عليه، ففى صورته الاختلاف يصدق على كل قراءه أنّه ما يقرئه الناس، فيلزم البناء على قرآنيه الجميع، فيصير القراءتين المتعارضتين فى المؤدى بمنزله خبرين متعارضين رواهما الثقة.

و الثانى: أن يكون الغرض من الأمر بقراءه القرآن الذى يقرئه الناس هو الردع عن التفحص عن القرآن الذى جمعه الأمير عليه السلام و أتاه إلى الجماعة، فقالوا: كفانا ما بأيدينا، فقال لا- ترونه حتّى يجيء به ابني مهدي عليه السلام، و على هذا فيكون الاستفادة من هذا الأمر حصول ثواب قراءه القرآن على قراءه ما يقرءوه و ترتيب آثار قراءه القرآن الواقعى عليه، فلا تعرّض فيه لجواز العمل بالحكم الذى هو مشتمل عليه، و بالجمله فالاستفاد حينئذ جواز القراءه لا جواز الاستدلال.

ثمّ هذا المعنى أيضا محتمل لوجهين:

الأول: أن يكون قضيه مطلقه شامله لكلّ قراءه حتى فى صورته اختلاف القراءات، فمفاده أنّ كلّ قراءه يجوز القراءه على طبقها و تؤثّر أثر قراءه القرآن الواقعى من الثواب و غيره.

و الثانى: أن يكون قضيه مجمله و كان فى مقام مجرّد الردع عن فحص قرآن الأمير عليه السلام و الإرجاع إلى ما فى الأيدي من دون نظر إلى أنّ فى صورته الاختلاف يجوز القراءه بكلّ قراءه أولا-؟ فيكون الحال من هذه الجهه موكوله على مقتضى القاعدة، فإن اتفقت القراءات فلا كلام، و إن اختلفت فلا بدّ من ملاحظه الأوثق الأتقن.

و هذان الوجهان و إن كان لا تظهر ثمره بينهما فى ما نحن بصدده؛ فإنّ كليهما مشترك فى سكوت الأمر المذكور عن جواز الاستدلال و العمل على طبق المدلول، و إنّما يدلّ على جواز القراءه، فمن حيث العمل و الاستدلال لا يجوز الرجوع إلى شىء

من القرآنيين و إن كان نصًا، بل يرجع إلى القاعده.

نعم تظهر الثمره بينهما فى مقام آخر و هو الآثار المترتبّه على قراءه القرآن، فعلى الأول يحكم بترتبها على جميع القراءات، و على الثانى على خصوص الأوثق إن كان، و إلا فيحتاط، مثلا وجوب القراءه فى الصلاه أثر للقرآن أعنى الحمد و السوره، فإن اختلفت القراءه فى واحد من ألفاظ الحمد مثل «مالك» حيث قرء «ملك» أيضا فعلى الوجه الأول يجوز القراءه بكلّ منهما؛ لأنّ قراءه كلّ بمنزله قراءه القرآن، و على الثانى إن كان أحدهما أقوى و أتقن يتعين هو بالقراءه، و إلا فيحتاط بقراءه كليهما.

و كيف كان فعلى المعنى الأول و هو التنزيل منزله القرآن الواقعى قراءه و عملا كالخبر يصير القراءتان المتعارضتان كالخبرين المتعارضين، فإن كان بينهما نصّ أو أظهر يجعل قرينه على الظاهر، و إن تساويا فى الظهور فقد جعل الشارع لتعارض الخبرين قانونا و هو الرجوع إلى المرجّحات، و عند فقدها التخيير، دون الرجوع إلى ثالث، و هذا القانون لو لا التعبّد به من الشرع لكان على خلاف القاعده، فإنّ الأمارات إن جعلت حجّه من باب الطريقيّه فقاعده باب الطرق هو التساقط عند التعارض، و إن جعلت من باب السببيّه فقاعده باب الأسباب هو التخيير عند التراحم كإنقاذ الغريقين، فالترجيح بالمرجّحات يكون على خلاف القاعده على أىّ حال، فيقتصر فيه على مورده و هو الخبران المتعارضان، فيكون المعمول به فى القراءتين هو القاعده، و حيث إنّ المختار هو الطريقيّه كان مقتضى القاعده تساقطهما، فيجوز القراءه بكلّ منهما و لا- يجوز الاستدلال بشيء منهما؛ فإنّه لا تعارض بينهما بحسب القراءه، و إنّما التعارض ثابت بحسب العمل، فيتعين الرجوع إلى دليل آخر و هو مختلف بحسب المقامات.

ففى الآيه المذكوره يبنى على وجود العموم الأزمانى و عدمه، فإن قلنا بالأول يعنى بكون كلمه «أنّى» فى قوله تعالى: «نساءؤكّم حَزَتْ لَكُمْ فَأْتُوا حَزَّتْكُمْ أَنْى شِئْتُمْ» زمانيه استيعابيه استغراقيه بأن كان الزمان ملحوظا قطعا متعدّده و كلّ قطعه

ملحوظه على وجه الاستقلال بأن كان المفاد هو جواز إتيان الحرث في كل زمان، فحينئذ يكون المرجع عموم هذه الآية؛ فإنه قد استغرقت جميع الأزمان و من جملتها الزمان بين النقاء و الغسل، و خرج عنه بقضيّه الخاص زمان التلبس بالحيز، فيبقى الباقي تحت العموم.

و إن قلنا بعدم إرادته العموم الزماني إّما يكون كلمه «أنى» ظرفيه مكائيه، أو كانت للزمان لكن لوحظ الزمان قطعه واحده و جعل ظرفا للحكم و استمرّ الحكم باستمراره، لا أن يكون قد لوحظ كل زمان مستقلا، فالمرجع قاعده استصحاب حكم المخصّص.

و الحاصل أنّ هنا ثلاث صور:

الاولى: أن نقول بتواتر القراءات، و حينئذ فكأنّ كلّ قراءه منزله من السماء، فإن كان في البين أظهر أو نصّ يحكم على غيره.

و الثانيه: أن لا نقول بتواترها و لكن قلنا: يجوز الاستدلال و استفاده الأحكام بكلّ قراءه كما يجوز القراءه، و حينئذ فكلّ قراءه منزله من السماء تعبدا قراءه و عملا، فإن كان في البين أظهر أو نصّ يحكم أيضا على غيره.

و الثالثه: أن لا نقول لا- بالتواتر و لا- بجواز الاستدلال، و أنّ الثابت جواز القراءه، فكلّ قراءه بمنزله المنزل من السماء قراءه لا عملا، و حينئذ لا يجوز التمسك بالنص و الأظهر لو كان أيضا؛ لاحتمال عدم القرآنيه.

ففي جميع صور الصوره الأخيره و في صوره عدم النص و الأظهر من الصورتين الاوليين لا بدّ من الرجوع إلى قاعده اخرى، و لا يلاحظ علاج الخبرين المتعارضين بين القراءتين في الصورتين الاوليين؛ فإنّ الأماره إذا تعارضت بأماره اخرى فمقتضى القاعده هو التساقط و التماس دليل آخر، و أمّا عدم الخروج عنها إّما بترجيح إحداهما لو كان مرجح، و إّما بالتخير بينهما عند فقده فهو خلاف القاعده؛ فإنّ المرجح أيضا إن كان أماره مستقلّه فهو المرجح، و إّلا فكونه مرجحا خلاف القاعده، فيقتصر في ذلك على مورد الأخبار العلاجيّه و هو الخبران المتعارضان.

و بالجمله، ففي القراءتين المتعارضتين مفادا و عملا -لا- بدّ في جميع صور الصورة الأخره و صوره عدم الأظهر و النص من الصورتين الاوليين من الرجوع إلى القاعده و هو مختلف على المبنيين؛ لأنه إن قلنا بأن كلمه «أنتى» فى آيه «فَأْتُوا حَزَنُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» زمانيه و استيعابيه فالمرجع هو العموم الزمانى، و إن قلنا بأنه غير زمانيه أو غير استيعابيه فالمرجع قاعده استصحاب حكم المخصّص.

و هذا نظير ما ذكره شيخنا المرتضى فى رسائله و مكاسبه تعرّضا على المحقّق الكركى فى باب الخيارات الحادثه فى البين و بعد حدوث العقد، مثل خيار تلقى الركبان عند الاطلاع على سعر البلد فى مسأله أنه هل بعد مضيّ الزمان بقدر الفسخ يبقّى خيار أولا؟ فإنه قد اختار المحقّق الفوريه مستدلا بآيه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» فإنه يدلّ على وجوب الوفاء فى تمام الأزمان، خرج زمان الفسخ بالدليل، فيبقى الباقي تحت هذا العموم.

و اعترض عليه شيخنا بأنه فرع أن يكون فى الآيه عموم بالنسبه إلى الأزمئه، كما أنّ له عموما بالنسبه إلى أفراد العقود، و ليس كذلك؛ إذ ليس فى الآيه تقييد بالزمان، بل هو حكم واحد ممتدّ بامتداد الزمان، و المفروض أنه انقطع فى جزء من الزمان، و بعده يحتاج إثباته إلى دليل آخر، فليس من مقام الرجوع إلى العموم، بل المرجع استصحاب حكم المخصّص.

توضيح المقام أنّ الاختلاف ينشأ من ناحيه الجاعل و كفيّته جعله و إنشائه، فقد يجعل هو حكمه بحيث يجعل كلّ زمان زمان موضوعا مستقلا فى عالم فرضه، فينحلّ الحكم بحسب هذا الجعل إلى أحكام عديده بحسب قطعات الزمان، و قد يجعل فى عالم الفرض حكما واحدا و يلاحظ الزمان شيئا واحدا فيمتدّ هذا الحكم الواحد بامتداد الزمان ما دام موضوعه باقيا.

فلازم الصورة الاولى أنّ الحكم متى ارتفع فى زمان بدليل خاص يثبت بعد ذلك الزمان بقضيّه العموم، و لازم الثانى أنه لو انقطع حكمه و زال استمراره فى زمان فهذا الحكم الواحد المستمرّ قد انقطع استمراره إلى هنا بالدليل، و لا دليل على ثبوت

حكم جديد ثانيا كان مبدؤه ما بعد هذا الزمان.

مثلا تاره يقول: أكرم العلماء فى كلّ زمان، و حيثئذ لو قام إجماع على عدم وجوب إكرام زيد العالم يوم الجمعة و شككنا أنّه يوم السبت واجب الإكرام أولا؟ لا شكّ أنّ الدليل الأوّل اقتضى وجوب إكرامه فى كلّ يوم، و القدر الخارج يوم الجمعة، فيوم السبت باق تحت العموم.

و اخرى يقول: أكرم العلماء، من دون تقييد بالزمان، فلا- شكّ أنّه لو لم يرد مخرج فهو بالنسبه إلى زيد و عمرو و بكر و سائر الأفراد مستمرّ ما دام حياتهم، و لكن إذا قطع استمرار هذا الحكم فى زيد فى يوم الجمعة فلا دليل يدّل على وجوب إكرامه يوم السبت، و وجوب الإكرام الأوّل قد فرض انقطاعه ليوم الجمعة.

و الحاصل أنّ الرجوع إلى العام يحتاج إلى إثبات دلالتين له:

الاولى: إثبات الحكم من الأوّل إلى ما قبل زمان المخصّص.

و الثانية: إثباته من ما بعد هذا الزمان إلى آخر أزمته الموضوع، و من المعلوم عدم إمكان إثبات الدلاله الثانيه، نعم يمكن تقييد الدليل بالنسبه إلى الدلاله الواحده من حيث الأوّل، فيكون منقطع الأوّل، أو من حيث الآخر ليصير منقطع الآخر.

مثلا يمكن جعل مبدأ وجوب الوفاء فى العقد الذى فيه خيار من ابتدائه أوّل انقضاء هذا الخيار، أو فى العقد الذى فيه خيار من آخره بجعل منقطع وجوب الوفاء و منتهاه فى أوّل حدوث هذا الخيار، فيلزم فى الصورتين تقييد البيع بكونه من الزمان الفلانى، أو إلى الزمان الفلانى.

و أمّا إذا انقطع الوجوب من الوسط فلا يمكن إثبات الوجوب فى ما بعد الوسط إلاّ بدالتين، إحداهما على الحكم من الأوّل إلى الوسط، و الآخر من ما بعده إلى الآخر، و ليس للدليل الدلاله الثانيه و هو فى هذا نظير الاستصحاب؛ فإنّه ما لم ينقطع استمرار الحكم الموجود فى زمان يستصحب فى ما بعده، و لو حدث القاطع له فى الأثناء انقطع الاستصحاب.

إذا تقرّر ذلك فنقول: إن كان لفظه «أنّى» مفيده للزمان على وجه الاستيعاب

فالقدر الخارج زمان التلبس بالدم و يبقى الباقي تحته، فيكون المرجع العموم المستفاد من هذه اللفظه، و أمّا إن كان مفيده للمكان أو للزمان لكن لا- على وجه العموم و الاستيعاب، فيقال: الحكم الثابت فى القطعه السابقه من الزمان حرمه الوطى فيستصحب هذا الحكم فى القطعه اللاحقه.

ثمّ فى كليته ما ذكره شيخنا قدّس سرّه فى صورته عدم ملاحظه الزمان قطعه قطعه بمقدار يسع الوطى مثلا من أنّ المرجع هو الاستصحاب نظر، بل هنا أيضا تفصيل، و لا يصحّ الرجوع إلى الاستصحاب مطلقا، بل ربّما يكون المرجع أصل آخر، نعم عدم صحّحه الرجوع إلى العموم يكون مطلقا، و ذلك لأنّه لا بدّ من أن ينظر الدليل الدالّ على خلاف حكم العام فى فرد فى زمان و أنّه ما ذا يستفاد منه، هل يستفاد كون الزمان جزء من الموضوع و قيده له، أو كونه ظرفا و خارجا عن الموضوع و المحمول.

و كذا لا- بدّ من ملاحظه حال الزمان فى تلك القضية عند العرف و أنّه هل يراه العرف داخلا فى الموضوع أو المحمول أو خارجا عنها و ظرفا للحكم، فصحّحه الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص مبنى على عدم فهم القيدىّه للزمان لا- من دليل المخصّص و لا من العرف، كما لو كان فى مثال الوطى موضوع الحرمة هو الوطى و كان زمان الحيض ظرفا لهذا الحكم.

و أمّا لو كان الموضوع بحسب الدليل أو العرف هو المقيّد بالزمان الخاص كما لو كان موضوع الحرمة فى المثال هو الوطى فى زمان الحيض بحيث اعتبر حال الحيض قيده فى الموضوع فيحينئذ و إن كان لا يمكن الاستدلال بعموم العام لإثبات حكمه فى ما بعد، و لكن التمسك لإثبات حكم المخصّص أيضا بقاعده الاستصحاب غير صحيح، لعدم بقاء الموضوع مع فرض كونه مقيّدا بالزمان الخاص و انقضاء هذا الزمان، فارتفع الحكم بارتفاع الموضوع، فلا يمكن الاستصحاب، فلا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر و هو مختلف فى المقامات، و فى هذا المثال يكون هو البراءة، و كذلك الحال عند الشكّ و عدم تبيّن أنّ الزمان من أحد القسمين، فلا يمكن الاستصحاب حينئذ، لعدم إحراز الموضوع.

فصل من جملة الظنون التى اقيم على حجيتها الدليل الإجماع المنقول بخبر الواحد..

من جملة الظنون التى اقيم على حجيتها الدليل الإجماع المنقول بخبر الواحد، و تحقيق المقام يبنى على بيان امور:

أحدها: اعلم أنّ الكلام هنا فى أنه لو سلّمنا دلالة الأدلّة على حجّيته الأخبار المنقولة عن النبى و الأئمّه عليه و عليهم السلام، و زدنا فيه كلّ قيد و اشترطنا فيه كلّ شرط احتملناه و صار المحصّل حجّيه ما ينقله الثقة و العادل، و فرغنا عن ذلك، فهل نقل الإجماع مع فرض كون الناقل واجدا لما اعتبرناه فى الخير من العدالة تكون تلك الأدلّة شامله له بالعموم أو الإطلاق أو لا؟.

ثمّ فهم أنّ الأدله المذكوره هل يشمل هذا النقل أو لا- يتوقّف على فهم حقيقه الحال فى الإجماعات التى يدّعيه العلماء فى المقامات و معرفه حقيقتها و كيفيتها.

و ليعلم أنّ الإجماع، المخترع و المؤسس له هو العامّه، و ادّعوا قيام النصّ على حجّيته، ثمّ لمّا رأى الخاصّه أنّ عدّ الإجماع بالمعنى الذى هم يعنون و يعرفون فى جملة الأدله لا يضّرّ؛ فإنّهم تاره يعرفونه بأنّه اتّفاق أمّه محمد صلى الله عليه و آله و سلم على أمر من الأمور السديتيّه كما عن الغزالي، و اخرى بأنّه اتّفاق أهل الحلّ و العقد من أمّه محمد صلى الله عليه و آله على أمر من الامور كما عن الفخر الرازى، و المراد من أهل الحلّ و العقد على ما تبه عليه، غير واحد منهم المجتهدون، و ثالثه بأنّه اجتماع المجتهدين من هذه الامّه فى عصر على أمر كما عن الحاجبى، و من المعلوم أنّ هذا الموضوع متى تحقّق فالمعصوم داخل؛ إذ هو واحد من الامّه و أهل الحلّ و العقد من الامّه و من علماء الإسلام بل أكملهم، لامتناع خلوّ عصر و زمان عن وجوده الشريف.

فعند ذلك و إن كان لم يثبت على خصوص هذا المعنى دليل عندهم و نصّ عن

أئمتهم تبعوا العامّة خوفاً من إثارة الفتنة بإظهار الخلاف منهم و انتهاء الأمر إلى عنادهم مع الشيعة بهذه المخالفه، مع كون المعنى مسلماً، فوجدوا في الوفاق معهم سلامه عن كيد الأعداء مع عدم الخروج عن طريق السداد، فقالوا هم أيضاً بحجّيه هذا المعنى و اعتبار هذا الموضوع لمجرّد متابعه الجماعه، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح جديد، نعم قد يتسامح في إطلاقه على اتفاق جماعه خاصّه يعلم بدخول الإمام فيهم، لوجود الملاك و عدم الاعتناء بمخالفه غيره، مع ما فيه من إسكات الخصم و إلزامه بما التزم.

الأمر الثاني: اعلم أنّ طريق إحراز هذا المعنى أعنى اتفاق علماء الإسلام الموجودين في العصر الواحد بلا استثناء واحد منهم يكون أحد امور ثلاثه:

الأول: أن يستفتى الإنسان بعد الفحص و الاستقراء في تمام أصقاع الارض و نواحيها من كلّ عالم وجد فيها بحيث لم يبق عالم من الاسلام إلاّ و استفتى منه، ثم صار رأى الجميع شيئاً واحداً، و يسهل ذلك لو انحصر علماء الإسلام في دوره قليلين أمكن الإحاطه بهم، لكن مع العلم بوجود الإمام عليه السلام فيما بينهم، فيكون رأيه في جملة الآراء و إن لم يعرف بشخصه الشريف بعينه.

و الثاني: أن يحرز و يحصل فتاوى كلّ من في وجه الأرض من ذوى الفتوى ممّن عدى الإمام عليه السلام، بحيث لا يبقى أحد غير الإمام، ثم بعد تحصيل هذا احرز انضمام فتواه عليه السلام و رأيه بالفتاوى و كونه على طبق الآراء من قاعده اللطف، فإنّ من اللطف الواجب على الإمام أن لا يترك رعيته طراً و كلاً على الجادّه الباطله، بل يظهر الحقّ لهم إمّا بنفسه، و إن كان مغيباً بإرسال واحد فيهم يظهر بتوسّطه الحقّ عليهم و يلقيه إليهم، فحيث ما فعل كشف عن مطابقه رأيه الشريف لآرائهم، فإنّه لا يخلو بحسب الواقع أمر الاتفاق من حالين، إمّا مطابق لرأيه عليه السلام فيتمّ المطلوب، و إمّا مخالف له فيلزم خلاف اللطف، فحيث يمتنع الثاني يتعيّن الأوّل.

ثم بعد إحراز رأيه بهذه القاعده يضمّ إلى سائر الآراء فيتمّ موضوع الإجماع، فإنّ

قبله لم يتم؛ إذ اتفاق جميع علماء الإسلام في عصر واحد لا يتحقق من اتفاق من عدى الإمام ما لم يضم إليهم رأيه؛ فإنه أعلم العلماء و إمامهم، فكيف يتحقق المعنى المذكور بدونه عليه السلام؟ وبالجملة، فبعد إحراز رأيه بذلك يسمى المجموع منه و من سائر الآراء من حيث المجموع إجماعاً.

و الثالث: أن يحصل أيضاً بالفحص و الاستقراء آراء جميع العلماء من عصر واحد بحيث علم عدم بقاء واحد منهم ممن عدى الإمام عليه السلام، و بعد رؤيه اتفاق الجميع فى الرأى يستفاد رأى الإمام عليه السلام بواسطة الحدس، و هو حدس رأى الرئيس من رأى رعيتيه، و لكن ليعلم أنّ الحدس لا يحصل لو كان المسأله ممّا يتطرق فيها العقل بحيث احتمال اعتماد الجميع على حكم العقل، فيتوقف على العلم بعدم تطرق العقل فيه، و كذلك لا يحصل لو كان أخبار صحيحه على طبق آرائهم؛ إذ يحتمل كونهم مستندين إليها، فيتوقف على عدم وجود الأخبار الصحاح فى البين.

ثم بعد استكشاف رأيه بطريق الحدس يسمى المجموع من حيث المجموع إجماعاً، هذا.

و يمكن التسامح فى إطلاق لفظ الإجماع بحسب كل من هذه المناطات الثلاثه، فمن كان مناط الحجّيه عنده الوجه الأوّل يطلقه مسامحه على اتفاق جماعه قليله مثل ثلاثه أو اثنين إذا كان فيه المناط بأن كان واحدهم الإمام؛ و لذا قال المحقق: و لو خلا المائه من علمائنا عن الإمام لم يكن بحجّه، و لو وجد فى اثنين كان قولهما حجّه.

و من كان مبناه الوجه الثانى مثل شيخ الطائفه قدّس سرّه يطلقه مسامحه على اتفاق خصوص من عدى الإمام مع عدم كونه إجماعاً مصطلحاً، لخروج الإمام عنه، و مع ذلك يطلق عليه اسم الإجماع باعتبار وجود مناط الحجّيه فيه و هو كونه محلاً لقاعده اللطف المتقدمه.

و من كان المناط عنده الوجه الأخير يطلقه على اتفاق عدد يسير من أعيان العلماء و اساطينهم مع عدم كون المسأله عقليّه و عدم خبر صحيح أو أصل معتبر؛ فإنه ربّما يحصل لبعض -لحسن الظنّ بهذه العده القليله مع ملاحظه كثره تخالف

آرائهم و تشتت مذاهبهم من اتفاقهم في المسأله مع عدم ظهور دليل معتبر-الحدس بمطابقه آرائهم مع رأى الإمام عليه السلام، فيسميه إجماعاً لاشتماله على وجه حجتيه و هو كونه مدركا للحدس عن رأى الإمام.

الأمر الثالث: اعلم أنّ القسم الأوّل يمكن لكلّ أحد دعوى القطع بعدم تحقّقه في الإجماعات المنقوله في كتب أصحابنا الفقهيّه؛ لعدم الوصول إلى جنبه في هذه الأزمنه إلاّ للأوحدى في نادر من الزمان، فيمكن القطع بأنّ واحداً من تلك الإجماعات ليس مشتملاً على قول المعصوم بأن يكون أحد مجمعيه جنبه عليه السلام.

و أمّا القسم الوسط ففيه جهتان من المناقشه و الإشكال، الأولى: الاستبعاد؛ فإنّ إحراز الاتفاق يتوقّف على الفحص التام و الاطلاع على رأى العلماء الاعلام و السعى و المدافقه حتى لا يبقى واحد منهم، فإنّه لو احتمل وجود عالم لم يحصل الظفر به و برأيه و كان مخالفاً لم يتم إجراء قاعده اللطف، فإجراؤها يتوقّف على العلم بعدم وجود واحد على وجه الأرض من العلماء إلاّ و ظفر به و حصول الاتفاق بين آراء الجميع، و من المعلوم عدم إمكان هذا الأمر لأحد عاده.

ثمّ على تقدير إمكانه في بعض الأحيان كما لو اجتمع جميع علماء الاسلام في بلده مخصوصه يرد الإشكال الثانى و هو القدر في المبنى، فإنّه بعد وجود فوت الفيوض الكثيره و البركات الغفيره من جهه غيبه الإمام لا غرو في أن يكون هذا أيضاً واحداً من الفيوض التي حرمانها بواسطه عدم وجود جنبه فينا، و مع ذلك لا ينافى اللطف، فإنّ عدمه عليه السلام متناً، فإننا نحن بذنوبنا أوجدنا السبب لغيبته، فحرماننا عن فيوض وجوده إنّما هو سوء بلغنا من سوء أعمالنا، فليس هذا السوء الوارد بنا إلاّ متناً، و إلاّ فمن ناحيه المولى لم يقع تقصير و لا قصور، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، بل أتمّ أسباب ما يقرب العبد إلى الجنّه و يبعده عن النار كما يليق و ينبغى، و التقصير منا، فابتلينا بسوء أعمال انفسنا و سوء اختيارنا.

و حاصل الإشكال أنّ الواجب عقلاً إنّما هو جعل الأحكام و نصب الإمام، فإنّه مع عدم الأوّل لكان للناس أن يقولوا: أنت السبب في عدم وصولنا إلى الكمال،

فإنّك ما جعلت في حقنا أوامر على طبق المصالح و نواهي في موارد المفاسد حتى نرتدع عنها و نتحرّك إلى المصالح، و كذلك مع عدم الثانی، فإنّه مع الجعل و عدم من يبعث و يزجر و يبلغ الأحكام إلى العباد لا يحصل المقصود، و أمّا بعد جعل الأحكام و نصب الإمام فرفع المانع الذي تحقّق من عصيان العصاه فليس واجبا في مقام اللطف، فإنّ الدار دار التكليف و جعل العباد في معرض الإطاعة و العصيان، فالمنع التكويني عن عصيان العصاه خلاف هذا الشأن.

و بالجملة، إبقاء المانع المستند إلى عصيان العصاه بحاله و عدم رفعه تكوينيا لا يقدر في تماميّة اللطف من الله تعالى، و على هذا فكلّ ما كان من تبعه هذا من الحرمان عن فيوضات وجود الإمام عليه السلام التي منها خفاء الحكم الواقعي في الواقع الجزئيّه ليس مخالفاً للطف، مع أنّه من الممكن أن يكون اللطف في الإخفاء كما في غالب الأحكام في صدر الاسلام.

فإن قلت: فعلى هذا فالبرهان الذي أقمت على إمضاء الشارع للطريقه الارتكازيّة المغفول عنها للعامّه يمكن الخدشه فيه بمثل هذا البيان.

فإنّه يقال: إنّما عليهم في اللطف الواجب عليهم (عليهم السلام) بيان الأحكام، فلعلّه قد بينوا أيضا في هذه القضية، ثمّ عرض اختفائه من جهه الموانع الخارجيّة، و ليس ابقاؤهم هذه الطريقه بحالها و عدم الردع عنها مع كونها غير مرضيّة لهم نقضا لغرضهم، فإنّ الفرض كون غرضهم إتمام الحجّه و الفرض إمكان حصوله.

قلت: نعم، و لكن نحتاج في ذلك الباب إلى مقدّمه اخرى و هي كون القضيه محلا- لابتلاء العامّه في جميع الأعصار بلا استثناء، مثل الصلوات اليوميّه و الطهاره و النجاسه و مسأله حجّيه الظواهر؛ فإنّ مثل هذا الأمر لا محاله كان بمراى و مسمع من الصادقين و سائر الأئمّه عليهم السلام مع ما رأوا من ابتلاء الناس في يومهم و ليلتهم، ففي مثل هذه القضيه عدم ورود التخطئه و عدم وصوله إلينا موجب للقطع بعدم صدوره عنهم، لكون القضيه ممّا يتوقّر الدواعى على النقل فيها، فلو كان لبان.

ثمّ بعد هذا نقول: لا يخلو الأمر إمّا أنّ هذا الأمر الارتكازي كان مرضيا لهم

أولاً- فعلى الأول يثبت المطلوب، وعلى الثاني يلزم خلاف اللطف- العياذ بالله- وهذا بخلاف الحال في مقامنا؛ فإنه يمكن عدم ورود الحكم فيه من الأئمة عليهم السلام، لعدم كونه محلّ ابتلاء الناس، واستمرّ ذلك إلى زمان من أوان الغيبة فاتفق علمائها في عصر من باب القاعده على رأى واحد. فتحصل أنّ تمامية هذا القسم من الاجماع مخدوشه صغرى و كبرى، فتعين في الوجه الأخير.

إذا عرفت هذا فنقول: لو نقل الإجماع ناقل فحجّيه هذا النقل على الوجه الأخير مبنيّه على تمامية دلالة ما يدلّ على حجّيه خبر الواحد و شمولها لنقل الثقة، و كون مفادها حجّيه الأعمّ من النقل الذى يدركه الحسّ و الذى يدركه الحدس.

ثمّ على تقدير عموم هذه الأدلّة لا بدّ من عدم العلم بابتناء حدس الناقل على مقدّمه اجتهاديّه باطله، فإنّه حاكك لرأى الإمام بأقوال العلماء، و حدسه الناشى من تلك الأقوال على الوجه الباطل، كحسن الظنّ بجماعه لا ينبغى حسن الظنّ بهم فى هذا المقام، نعم لو اشتبه الحال و لم يعلم أنّ حدسه على وجه باطل أو صحيح فمفاد الأدلّة حجّيته، سواء كان المقدار من الأقوال التى حصلها و صارت منشأ لحدسه موجب له حدس المنقول إليه أيضا لو حصلها، أو لم يحصل منها الحدس عنده.

و أمّا على تقدير عدم العموم لتلك الأدلّة و عدم شمولها إلّا للنقل الذى يدركه الحسّ فالمقدار الذى نقل عن حسّ فى نقل الإجماع هو نقل أقوال عدّه من العلماء، و أمّا حدسه فهو اجتهاده، فليس لنقله حجّيه من جهة حدسه، و كذلك من جهة قول الإمام؛ لأنّها مستنده إلى حدسه، فيكون بالنسبه إلى الأمر الحسى أعنى تتبع أقوال العلماء نقله حجّيه، فنأخذ به و نجعل هذا المقدار من الأقوال كالمحصّل و نعامل معاملة المحصل.

مثلا- لو نقل الشيخ الإجماع و قال: أجمعت العلماء، فنعلم أنّه تتبع أقوال خمسين نفرا من علماء عصره لا محاله، و هذا مقدار متيقّن، و الزيادة محتمله، فنفرض أنّ أقوال الخمسين محصّله لنا؛ فإن كان بنفسه موجبا للحدس عندنا فهو، و إلّا فنضمّه إلى أمارات آخر و أقوال سائر العلماء حتى يحصل السبب التام للحدس.

و الحاصل أنّ نقل الإجماع بحسب ما ذكر ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أن يعدّ الناقل المفتين و يصرّح بأسمائهم في كلامه و كان المنقول إليه بحيث لو حصّل بطريق الحسّ فتاوى هؤلاء المعدودين لقطع بالملازمه بحكم الله و رأى الإمام.

و الثاني: أن لا يكون عنده ملازمه بينهما، و على هذا أيضا قد يكون ما نقله من الفتاوى بمقدار يحصل للمنقول إليه العلم بضميمه الأمارات الموجوده عنده و قد لا يكون كذلك.

و الثالث: أن يشكّ في أنّ هذا الإجماع من الأول أو الثاني، و على تقدير كونه من الثاني من أى من قسميه، بأن ينقل الإجماع بدون تصريح بأسماء المجمعين و تعيين لعدددهم، فيحتمل أن يكون متبعا لأقوال عدد يوجب القطع للمنقول إليه و يحتمل عدمه، و هو الغالب في الإجماعات المنقوله التي بأيدينا.

فنقول: لا إشكال في الأول بمعنى حجّيه نقل الإجماع كاشفا و منكشفا، أمّا الأول و هو إخباره بفتاوى عدّه من العلماء معلوم العدد فواضح أنّه إخبار عن الحسّ، فيكون كما لو حصّل المنقول إليه هذه الأقوال بنفسه، و حيث يثبت في الأمارات اللوازم الثابته للمؤدّي أيضا بخلاف الاصول، و المفروض ثبوت الملازمه بين المؤدّي هنا و هو فتاوى هؤلاء الخاصّه، و بين رأى الإمام، فبعد ثبوت الملزوم بخبر الثقة يحكم بثبوت ما هو لازمه لو حصّله بنفسه و هو رأى الإمام.

مثلا لو قطع أحد بثبوت الملازمه الاتفاقية بين عداله عمرو و فسق بكر، فأخبر البيه بعداله عمرو فيكون حجّه له بالنسبه إلى فسق بكر أيضا، و أمّا الثاني و هو جهه حكايته عن رأى الإمام بالالتزام فلاّنه نقل عن حدس مبناه الحسّ، و أدلّه حجّيه خبر الثقة يشمل مثل هذا أيضا.

ألا ترى قبول الشهاده بالعداله مع أنّها ملكه باطية و ليست قابله للحسّ، و لكنّها يستكشف بالحدس من احساس آثارها، فيعلم أنّ الحدس القريب بالحسّ أيضا بمنزله الحسّ في باب حجّيه الخبر.

و لا- إشكال فى القسم الثانى من القسم الثانى أيضا عكسا، بمعنى عدم إمكان الوصول إلى رأى الإمام بنفس نقل الإجماع لا كاشفا و لا منكشفاف، أمّا الأوّل فلما هو المفروض من أنّه لا يصير سببا للقطع عند المنقول إليه، و أمّا الثانى فلا أنّ حكايته مبنى على ما لا يراه المنقول إليه للمدركيه للحدس، و هذا غير مشمول لأدله حجّيه الخبر، بمعنى أنّه قاطع ببطلان الحدس و الخبر المبني على الحدس الباطل لدى من يراه باطلا لا نفى الأدله بحجّيته.

نعم فى القسم الأوّل منه يمكن إثبات حجّيه نقله من حيث الكاشف بأدله الحجّيه بالنظر إلى الأثر التعليقى الثابت لجزء الموضوع، فيفرض ما نقل إليه من فتاوى فلان و فلان و فلان إلى خمسين نفرا مثلا كأنّه المحصّل عنده، و هى و إن كانت بنفسها لا يفيد له القطع، و لكن حسب الفرض يمكن أن يفيد له بعد ضمّ أقوال خمسين نفرا آخر حصّيلها بنفسه، و قرائن و أمارات آخر إلى أقوال الخمسين التى نقلها الثقة، فأوجب المجموع قطعه بحكم الله و رأى المعصوم، فيكون مشمولا للأدله بملاحظه هذا الأثر المعلق حصوله على حصول الضميمة و تتمه السبب.

بقى الكلام فى القسم الثالث و هو الثابت فى الإجماعات المنقوله، و هو صورته عدم تبين الحال و نقل الإجماع بدون تصريح بصاحبي الأقوال و عددهم؛ فإنّه يحتمل أن يكون هو من قبيل ما ذكره شيخنا المرتضى من أنّه ربّما يكون الإجماع على الأصل فيدعيه الناقل على الفرع، كما لو استدللّ على عدم جواز الصلاه المؤداه فى وسعه الوقت لمن كان عليه المقضيّه بالإجماع لوجود خبر ثقة على هذا المضمون بملاحظه إجماعهم على اتباع خبر الثقة و وجوب العمل به.

أو يحكى الإجماع على طهاره خراء الطير بملا-حظه وقوع الإجماع على أنّ كلّ مشكوك طاهر حتى يعلم أنّه قدر، مع أنّ من المعلوم أن لا- ملازمه بين الإجماع على الأصل فى المسألتين و بينه فى الفرع؛ إذ ربّما لم يكن الراوى عندهم ثقة أو لم يتّضح دلالة الخبر عندهم، أو كان له معارض أقوى، و كذا ربّما كان لهم دليل على النجاسه فى المسأله الثانيه، و لا يجرى الأصل مع وجدان الدليل.

و يحتمل أيضا أن يكون قد أطلع على فتاوى جماعه فى خصوص المسأله، و لكن حصل له القطع لكونه سريع القطع، بحيث لا ينتفى حصول القطع بهذا المقدار بحسب المتعارف.

و يحتمل أن يكون قد أطلع على فتاوى جماعه و حصل له القطع، لكن من جهه أنه تتبع أحوالهم و حصل له اطلاع زائد فصار قاطعا بفتواهم بحكم الله لحسن ظنه بهم و احتسابه إياهم لسانا للفقهاء، كما لو أطلع على حصول علم لهم قد وصل إليهم صدرا بصدر، فهم حاكون لحكم الإمام بما عندهم و الثابت فى صدورهم منتقلا إليه من صدور أسلافهم؛ فإن من المعلوم عدم حجيه النقل فى هاتين الصورتين أيضا بالنسبه إلى من ليس له هذا الاطلاع بأحوالهم، فحيثئذ يبنى حجيه نقل الإجماع على وجود دليل بحجيه نقل حكم الله بأى وجه كان إذا كان الناقل ثقه.

فقول: أمّا السيره و بناء العقلاء فمعلوم أنه بالنسبه إلى غير هذا المورد، و أمّا الأخبار المدعى تواترها فى الجملة فموردها حجيه نقل الرواه فى الأحاديث التى سمعوها من لسان الإمام، و أمّا الآيه (١) فأولا: يتوقف أصل دلالتها على حجيه خبر العادل على القول بثبوت المفهوم لمطلق الوصف، و تقرّر فى محلّه عدم ثبوته.

و ثانيا: على فرض القول بثبوته فى مطلق الوصف أو فى خصوص هذا الوصف نقول: إنّ الاستفادة من الآيه فى موضوع خبر العادل حكم حيشى و هو الاعتبار بخبره من حيث احتمال تعميده الكذب فى أخباره، فالآيه داله على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال، فخبره فى الحسيات بعد رفع احتمال تعميده الكذب بالآيه، و رفع احتمال خطائه فى الحس و سهوه و نسيانه بالأصل العقلانى الجارى فى حقّ كلّ عاقل، يحمل أقواله و أفعاله و حركاته و سكناته على الوجه الصحيح، لا على وجه الغفله و السهو و النسيان، يكون متبعا.

و أمّا فى الحدسيات فالآيه أيضا داله على الاعتناء بخبره من الحيشه المزبوره

ص: ٥٣٣

أعنى احتمال تعمده الكذب، و أما احتمال خطائه في الحدس فالآية ساكتة من رفعه و ليس عليه أصل عقلائي أيضا، و لا ملازمه- كما هو واضح- بين العدالة و مطابقه الحدس للواقع؛ إذ ربّ فاسق يكون أفطن و حدسه أصدق من عادل، فيكون الاعتماد على خبر العادل في الحدسيّات غير مستفاد من الآية على ما ذكرنا من كونه حكما حيثيا لا فعليا من جميع الحيثيات، بمعنى أن يكون المفاد أنّه متى أخبر العادل يجب الأخذ به و التصديق له و البناء على أنّ مؤدّى خبره هو الواقع.

و الدليل على عدم كونه بهذا النحو و كونه بالنحو الأوّل هو التعليل الواقع في آخر الآية و هو قوله تعالى: «أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ فَتُصَيَّبُوا بِحُجُوبِ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» فإنّ من المعلوم أنّ ترتّب الوقوع في الندم على الاعتماد على خبر الفاسق بدون التبين إنّما هو لأجل فسقه و عدم تحرّزه عن الكذب في إخباره عمدا بخلاف العادل، فإنّه بمقتضى عدالته متحرّز عن تعمد الكذب، فلا يوجب العمل بقوله الوقوع في الندم، فلا يجب التبين في خبره لأجل هذه العلة.

و بالجمله، فما به الامتياز فيما بين الفاسق و العادل إنّما هو هذه الجهة، و إلّا فالخوف المذكور من جهه الخطاء في الحدس لا اختصاص له بالفاسق، و ليس جهه فارقه بين الفاسق بما هو فاسق و العادل بما هو عادل، فالآية مسوقة للفرق من الجهه التي يمتازان فيها محضا، و لا- نظر لها إلى غير تلك الجهه، و على هذا فعدم وجوب التبين في خبر العادل من هذه الجهه لا ينافي وجوبه لأجل احتمال خطائه في الحدس.

فالآية على تقدير ثبوت المفهوم لها دالّه على أنّ العادل مأمون في خبره، فهو في إخباره مصدّق من هذه الجهه، يعنى و لو احتمل أنّه صار فاسقا بنفس إخباره هذا لتعمّده بالكذب فيه لا بدّ أن لا يعتنى بهذا الاحتمال، و من هنا علم أنّ الموضوع هو العادل مع قطع النظر عن هذا الإخبار؛ إذ العادل مع النظر إليه ليس محلا للكلام؛ إذ يقطع حينئذ بصدقه.

فان قلت: على ما ذكرت من أنّ ما اشتمله الآية بحسب المفهوم حكم حيثي و ليس بفعلي ناظر إلى جميع الحيثيات، فليست الآية بثمره في شيء من المواضع، أمّا

فى الحدسيّات فلما ذكرت، و أمّا فى الحسيّات فلأنّ الآيه ليس بفعليّ بمعنى أنّه لا تدلّ على لزوم البناء و التعبد على كون مؤدّى الخير هو الواقع، و إنّما دلّت على عدم الاعتناء باحتمال تعميده الكذب، و هذا أعمّ من الحكم بمطابقه خبره للواقع؛ إذ ربّما يكون هذا مشروطا بأمر آخر أيضا، كما هو المشاهد فى باب الشهاده فى الموضوعات، فإنّه لا يجوز البناء على واقعيّه المؤدّى بمجرد إخبار العدل الواحد مع رفع احتمال تعمده الكذب أيضا بعموم الآيه، فكما صار التعبد بقوله فى الموضوعات منوطا بشرط آخر علاوه على العدالة و هو التعدّد، من المحتمل أن يكون خبره فى الأحكام أيضا منوطا بشيء آخر، فلا تدلّ الآيه على هذا على حجّيه خبره فى موضع أصلا.

قلت: لا إشكال فى أنّ وجه محجوبيّه الواقع و مستوريّته علينا بعد إخبار العدل منحصر فى أمرين لا ثالث لهما، بحيث إذا ارتفعا لم يبق وجه لعدم الأخذ بقوله و عدم ترتيب أثر الواقع عليه، أحدهما: احتمال تعمده الكذب فى إخباره و كونه فى إخباره بقيام زيد مثلا كاذبا، و الثانى: احتمال خطائه فى حسّه، فجهه عدم حصول الجزم لنا بإخباره بقيام زيد منحصره فى هذين الاحتمالين.

فإذا دلّ الشرع على إلغاء الاحتمال الأوّل كما هو المفروض من دلالة الآيه و جرى بناء العقلاء على إلغاء الاحتمال الثانى فى حقّ العقلاء يلزم قهرا ترتيب آثار الواقع بلا تأمل؛ إذ قد وضّح الواقع و ارتفع المحجوبيّه عن البين بالتعبد و بناء العقلاء، فلا مانع عن إجراء آثار الواقع.

لا يقال: إنّ هذا رجوع عن الاستدلال بالآيه إلى الاستدلال بالسيره و الأصل العقلائيّ.

فإنّه يقال: المقصود هو عدم التوقّف فى النتيجة و لو كان بتتيمم الاستدلال بالآيه من الخارج، فإنّ مدعى المستشكل على ما حكى هو لزوم التوقّف و عدم إمكان إثبات الحجّيه من الآيه و لو بضميمه من الخارج، فراجع كلامه.

فإن قلت: لا بدّ بعد هاتين القضيتين الحثيتين من بناء ثالث من العقلاء فى مورد

اجتماعهم على وجوب العمل و ترتيب آثار الواقع على مؤدى الخبر، فيكون تتميم الأمر بهذا البناء، و لو نوقش فيه فلا بد من التوقف عند احتمال إناطه الحكم بوجوب الأخذ بوجود شيء آخر.

قلت: لا حاجة إلى البناء الثالث في مورد الاجتماع، فإنه لا يعقل سد باب العدم من هاتين الحثيتين مع فرض انحصار بابه فيهما، و مع ذلك نتوقف في مقام العمل، فلا بد إما من العمل أو رفع اليد من أحد هذين الأصلين التعبدى و العقلاني، فلهذا نقول في موارد عدم رخصه الشارع في ترتيب الأثر بمجرد العدالة كما في باب الشهادة حيث اعتبر العدد أيضا مضافا إلى العدالة: أنه لا بد فيها من الالتزام بأحد أمور ثلاثة:

الأول: أن هذا مستثنى من القاعدة التعبدية المدلول عليها بالآية من إلغاء احتمال التعبد للكذب في إخبار العادل، و القول بتخصيص هذه القاعدة في باب الشهادة، بأن كان الشارع لأجل الاهتمام بهذا المورد قد اعتنى بالاحتمال المذكور، إلا أن يكون المخبر اثنين، و لم يلغ في صورته الوحده، و على فرض القول بأن القاعدة عقلائية و ليست بتعبدية صرفه و الآية إمضاء لطريقه العقلاء و تقرير لبنائهم من تصديق الأمين و الثقة فالشارع في باب الشهادة لم يمض هذه الطريقه بل خطأها.

و الثانى: أن يكون الشارع في باب الشهادة قد خطأ العقلاء في أصلهم الجارى لرفع احتمال الغفله و النسيان، فلم يعتن بهذا الأصل في موضوع العدل الواحد في باب الشهادة و مقام المرافعات.

و الثالث: أن يكون الشارع قد اعتبر في موضوع وجوب الحكم بمعنى فصل الخصومه عميا بين المترافعين-الذى جعله منصبا للقاضى-العدد، فما لم يكن الشاهد متعددا لم يتحقق موضوع الحكم، فليس الحكم عند فقد العدد بمشروع و إن كان الوصول إلى الواقع و ترتيب آثاره بينه و بين الله حاصلًا بنفس إخبار العادل.

و بعبارة اخرى: لنا هنا شيان:

الأول: هو إدراك الواقع و ترتيب آثاره و الالتزام بأحكامه في مقام العمل،

كإدراك أنّ هذا المال مال لزيد دون عمرو، و ترتيب أثر ملكيه زيد كجواز شرائه منه و عدم جوازه من عمرو، و جواز الصلاه فيه لو كان ثوبا ياذن زيد و عدمه ياذن عمرو، إلى غير ذلك.

و الثانى: و جوب فصل الخصومه و النزاع عن البين، بدفع المال إلى زيد بعد نزعه من يد عمرو لو كان فى يده و ختم الأمر بذلك، و لا ملازمه بين هذين الأمرين؛ لوضوح إمكان حصول الأول بأن يلزم على القاضى ترتيب آثار ملكيه زيد دون عمرو من جواز شرائه من الأول المشهود له دون الثانى المشهود عليه، و جواز صلاته فيه ياذن الأول دون الثانى، و لكن كان الأمر و هو وجوب القضاء و مشروعيه الحكم و نفوذ فصله الخصومه منوطا بحسب الشرع على حصول العدد، فلا يشرع له و لا يجب عليه نزع المال من يد عمرو و دفعه إلى زيد و طى النزاع على ذلك ما لم يشهد عنده شاهد آخر بملكيتيه لزيد.

و على هذا فلو شهد فاسق كان فى أعلى درجه من الوثوق فى مقام الإخبار بحيث كان قاطعا بعدم تعمده الكذب فى الإخبار - و كان وجه عدم القطع بخبره منحصر فى صدور غفله و سهو منه فى إخباره - بملكيه المال لعمرو يلزم عليه ترتيب آثار ملكيتيه لعمرو فى مقام عمل نفسه، فإنّه قد وقع الواقع فى يده، فلا يعقل منه عن إجراء أثره، و مع ذلك ليس يجب عليه فصل الخصومه بمجرد شهادته فاسق أو فاسقين بهذا الوصف.

و هذا نظير ما قاله بعض فى ما إذا حصل القطع للقاضى من الخارج بحقيقه المدعى مثلا فى حقوق الله تعالى من أنّه لا يجوز له إجراء الحكم بمجرد قطعه ما لم يقيم شاهدان، مع أنّه بحسب معاملات نفسه لا إشكال فى كونه مكلفا بمقتضى قطعه، فيعلم أنّه لا منافاه بين ثبوت الواقع و لزوم ترتيب أثره و بين عدم لزوم القضاء و فصل الخصومه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه لا دليل على التعبد بقول الثقة فى نقل الإجماع على الوجه الثالث؛ لعدم الدليل على لزوم الأخذ و العمل بحدسه، نعم يكون حجه بالنسبه

إلى من كان مقلدا للناقل؛ فإنّ دليل التقليد قائم في حقه بحجّيه حدسيّات الناقل له و لزوم أتباعها عليه.

ثمّ على تقدير تسليم الإطلاق في مفهوم الآيه بالنسبه إلى جميع أقسام خبر العادل من الحسيّه و الحدسيّه نقول: لا إشكال في أنّ الحدس المبني على مقدّمه اجتهاديّه بعيده عن الحسّ ليس في حقّ غير صاحبه من مجتهد آخر حجّه، كيف و لو كان كذلك لكان اجتهاد كلّ مجتهد في حقّ غيره حجّه و من قبيل خبر العادل و نقل الثقة لحكم الله، و المقطوع خلافه، فعلى فرض الإطلاق في الآيه يكون مخصّصا بغير الإخبار الحدسي الاجتهادي البعيد عن الحسّ.

فإن قلت: القدر المخرج من هذا الإطلاق هو ما علم استناده إلى اجتهاد المخبر كما هو الحال في فتاوى المجتهدين، فإنّهم و إن كانوا يخبرون بطريق القطع يكون مؤدّى نظرهم حكم الله في حقّهم و حقّ جميع المكلفين، إلّا أنّ إخبارهم معلوم الاستناد إلى اجتهادهم، و أمّا المشكوك حاله، المحتمل كونه عن اجتهاد من المخبر و كونه عن حسّه فهو مشمول لهذا الإطلاق، و لم يثبت له مخرج.

قلت: المخرج عن الإطلاق غير مقيّد بالعلم، بل نفس الخبر الذي استناده بحسب الواقع إلى الاجتهاد البعيد خارج، و ليس للعلم و الجهل مدخل في عنوان المخصّص، و إذن فالتمسك بهذا الإطلاق في مورد يحتمل كونه من أفراد المخصّص يكون من باب التمسك في الشبهه المصادقيّه، و هو غير جائز على ما تقدّم في بابّه.

بقي هنا أمر آخر ربّما يتميّك به لحجّيه الإجماع المنقول و هو أنّ بعد حجّيه قول الناقل: أجمعت الطائفة، أو أجمعت العصابه بالنسبه إلى مقدار محسوساته فالذي يمنعنا عن التمسك بقوله أحد أمرين، الأول: أن يكون قد ادّعى الإجماع المنعقد على الأصل في الفرع، و الثاني: أن يكون فتاوى جماعه حصّيلها موجه لقطعه بموافقه الإمام، لكونه في حصول القطع خارجا عن المتعارف فيقطع بما ليس سببا للقطع بحسب المتعارف، فيكون إخبار هذه الجماعه الذي هو مدركه في نقل الإجماع من هذا القبيل.

و لنا لرفع كل من هذين طريق.

أمّا الأوّل: فطريق رفعه أنّ من يقول: ماء الغساله طاهر بالإجماع مثلاً فلا إشكال في ظهور هذا القول في انعقاد الإجماع في نفس الفرع، وقد فرغنا عن حجّيه الظواهر، فيكون ظهور كلامه حجّه يرفع به احتمال إرادته الإجماع على الأصل، وبعد هذا الظهور يرتفع احتمال إرادته الخلاف بدليل اعتبار الظهور، و يرتفع احتمال كونه مریداً للظاهر، لكن كان كاذباً في دعواه و أنّ الواقع كونه محصّلاً للإجماع على الأصل بأدله الغاء احتمال كذب العادل.

و أمّا الثاني: فلأنّ طريقه العقلاء حمل أفعال العاقل على ما هو غير خارج عن حدّ المتعارف، فكما يرفعون احتمال الخطاء و الغفله و النسيان في حقّ من يحتملون فيه ذلك، كذلك يرفعون احتمال الخروج عن المتعارف في حصول التصديق و الاعتقاد أيضاً مع احتمالها، و جرى بنائهم على عدم الاعتناء بالاحتمال في المقام الثاني، كما جرى في المقام الأوّل. و إن شئت قلت: إنّ حاله الخروج عن حدّ المتعارف في الاعتقاد في جانب الحصول مثله في طرف عدم الحصول يكون من الأمراض لصاحبه، فأصالة الصحه صالحه لرفع احتمالها.

قلت: هذا أيضاً لا يسمن و لا يغنى من جوع؛ فإنّا سلّمنا رفع احتمال كون الإجماع المدعى في الفرع منعقداً في الأصل دون الفرع لظاهر الكلام، و لكنّ الأصل المدعى في المقام الثاني ممنوع، ووجه المنع أنّ الاعتقاد بحسب طرفيه من الحصول و عدم الحصول و إن كان محدوداً و هو أن يتعدّى عن طريقه المتعارفه تعدّياً فاحشاً، إمّا في جانب الإفراط بأن لا يحصل له الجزم من إخبار آلاف عدول محتاطين في الإخبار، و إمّا في جانب التفريط، كأن يحصل له الاعتقاد بمجرّد إخبار رجل واحد مجهول غير معتنى بإخباره، لكن ليس لوسطه حدّ محدود و مقدار مضبوط، بل الأشخاص مختلفون في ذلك غايه الاختلاف.

و لهذا ترى أنّه يكون إخبار جماعه عند أحد بالغاً حد التواتر، لإفادته له القطع، و لا يكون عند آخر بالغاً هذا الحد، لعدم إفادته القطع له، فليس للتواتر عدد معلوم،

ولهذا أيضا ترى اختلاف الاشخاص فى الاستظهار من الأدله اللفظيه، فربما يكون شخص فى غايه المتانه و الفطانه يحصل له القطع ياخبار أربعه بواسطه معاشرته معهم و اطلاعه على أحوالهم بما يوجب كمال وثوقه بهم، أو قابل مصنفاتهم مع مصنفات غيرهم، فوجد فى كلماتهم اتقاننا لم يجده فى كلمات غيرهم، و من هنا يحصل له القطع من اتفاهم بموافقه الامام، و لكن لا يحصل هذا القطع لغير المعاصر الغير المتبع.

و بالجمله، فأحوال النقله و تتبعهم مختلف فى ذلك اختلافا كثيرا، و ليس لمتعارفه حد محدود حتى يعين هذا الحد بالأصل فيثبت بذلك كونه من قبيل ما لو كان محصيا لا لدى المنقول إليه لأوجب حدسه و قطعه، بل يحتمل أن يكون حصل للناقل القطع بما لا يوجب للمنقول إليه، مع عدم خروج أحدهما عن المتعارف.

بقى الكلام فى نقل التواتر فى الآيه أو الخبر، فاعلم أولا أن الخبر تاره لا يكون بما هو خبر مفيدا للقطع، بل بملاحظه حال المخبر و وثاقته، فربما يفيد بهذه الملاحظه خبر شخص واحد، و اخرى يكون بما هو خبر مع قطع النظر عن الناقل مفيدا للقطع، و التواتر من هذا القبيل، فإن الاخبار تصير متعدده إلى حد يحصل العلم للإنسان، ثم ليس له حد مضبوط و عدد معلوم متى تحقق الاخبار من هذا العدد تحقق العلم نوعا، و متى لم يتحقق لم يتحقق العلم نوعا، بل هو مختلف بحسب الأشخاص، فربب عدد يكون تواترا و مفيدا للقطع عند شخص و لا يكون عند آخر.

إذا عرفت ذلك فالآثار التى يطلب ترتيبها بحجيه نقل التواتر يكون بين ثلاثه أقسام، الأول: الأثر المترتب على نفس الواقع المخبر به، فإذا نقل تواتر الأخبار على طهاره الغساله فالمنقول اليه هل يرتب أثر الطهاره أولا؟، و الثانى الأثر المترتب على نفس التواتر لو كان أثر لهذا الموضوع، مثل ما لو نذر أن يحفظ كل خبر متواتر، و هذا على قسمين، إما أن يكون موضوع الأثر هو التواتر عنده، و إما أن يكون هو التواتر عندنا، لا إشكال فى ترتيب الأثر المترتب على التواتر عنده، فإنه يشمل أدله حجيه خبر العادل، فإن اخباره مستند إلى الحس و الوجدان؛ فإن اخباره بتعدد المخبرين و الرواه حسى، و بحصول العلم له من إخبارهم وجدانى، فلو لم يقبل نقله

بالنسبة إلى هذا الحسى و الوجدانى لما كان وجه لذلك إلا حمل كلامه على تعمّد المكذب المنفى بأدله الحجّيه.

و كذلك لا إشكال ظاهرا فى عدم ترتّب الأثر المترتّب على التواتر عندنا و إن كان ربّما يتوهّم كونه محلا للإشكال باعتبار أنّه إذا كان الموضوع للأثر هو الثبوت عندنا فلا فرق بين ثبوته بالعلم أو بطريق تعبدي يقوم مقامه،فهو كما إذا قال المولى:

إذا ثبت عندك قيام زيد فافعل كذا،فإنّ طريق ثبوت القيام كما يكون بالعلم كذلك يكون بإخبار العادل به؛ إذ معنى الثبوت هو وجدان الطريق،فكذا إذا قيل:متى ثبت عندك التواتر فافعل كذا،فإنّه أيضا يلزم ترتيب هذا الأثر عند إخبار العادل بالتواتر،فإنّه قد ثبت عندى التواتر بخبر العادل.

و لكنّه توهّم فى غير المحلّ،فإنّك قد عرفت أنّ حدّ التواتر ليس بمضبوط،بأن يكون إخبار الألف مثلا- تواترا بحسب نوع الأشخاص،و إخبار ما دونه لا يكون تواترا بحسب نوعهم،فإذن فلا بدّ فى إحرازه من تحقّق العدد المفيد للعلم عند كلّ شخص حتى ثبت التواتر عنده،و حينئذ فحال إخبار الناقل عن التواتر غير خارج عن شقّين،فإنّه إمّا يدعى بأنّ العدد المفيد للعلم عنده قد تحقّق،فهذا ليس بموضوع للأثر؛ إذ قد فرضنا أنّه العدد المفيد للعلم لنا.

و إمّا يدعى تحقّق العدد المفيد للعلم عندنا،فلا دليل على التعبّد بقوله،فإنّه لا طريق له إلى وجدان شخص آخر غير نفسه،و إنّما ذلك حدس منه نظير الحدس الحاصل من مدّعى الإجماع حيث إنّّه أيضا يدعى أنّ هذا ممّا يوجب القطع النوعى، كمدّعى الظهور النوعى،لكن قلنا:إنّه مع عدم لزوم كون المدّعى خارجا عن المتعارف حتى يدفع بالأصل يحصل الاختلاف حسب اختلاف الأشخاص،و بعد عدم شمول الآيه إلاّ للإخبار عن الحسّ لا ينفى احتمال خطائه فى هذا الحدس بأصل عقلاى و لا شرعى.

فإن قلت:نحن نفرض أنّ الناقل قد أحرز من حال المنقول إليه أنّه يقطع بإخبار ألف نفر،فلو أخبره بهذا العدد فلا بدّ من ثبوت التواتر.

قلت: نعم و لكن يلزم ترتيب آثار الواقعي على هذا أيضا، و مدّعانا أنه في مورد يتوقف في ترتيب آثار الواقع لا- يمكن ترتيب آثار التواتر عند المنقول إليه، فإذا فرضنا أن رؤيه شخص عدد المخبرين في الكثرة بالغا حدا يحصل منه القطع عادة ليس ملازما عاديا لثبوت نفس الواقع، و ذلك لمدخلية خصوصية الأشخاص في ذلك، فكما لا- يمكن الحكم بثبوت الواقع و ترتيب آثاره، فكذلك لا يمكن الحكم بثبوت التواتر الذي هو العدد الملازم لثبوت الواقع، فكما يقال: إن حدسه في المقام الأول لا دليل على أتباعه، فكذلك في المقام الثاني بلا فرق، فدعوى اطلاعه على وجداننا غير مسموعه منه.

و بالجمله، فهذا نظير ما إذا رتب الأثر على نفس العلم و لو على وجه الطريقيه، فإنه لا ريب في أن هذا الأثر يتوقف ترتبه على حصول العلم لنا بالوجدان، و لا يكفي إخبار عادل بحصول العلم، فإنه إن ادعى العلم له فلم يتحقق الموضوع في حقا، و إن ادّعه لنا فهو مقطوع الخلاف، فإن كل أحد أعرف بوجدان نفسه من غيره، فكيف يكون قوله حجّه مع اطلاعنا على عدم حصوله في وجداننا.

و هكذا الكلام في التواتر، فإنه عباره عن إخبار عدد يوجب الجزم، و لا ينفك عن الجزم الفعلي؛ إذ قد فرضنا أنه لا يستقرّ على عدد معلوم حتى يصير له موضوع خارجي معلوم مثل قيام زيد في المثال، بل هو دائر مدار حصول العلم، فيكون مثل نفس العلم، فلا بدّ من قيام هذا العدد عند كل أحد و إفادته للجزم في نفسه و وجدانه حتى يتحقق عنده موضوع التواتر.

و أما مجرّد إخبار عادل بحصول هذا العدد فإن كان مدّعه حصول ما يفيد الجزم له، فهذا ليس محققا لموضوع التواتر بالنسبه إلى غيره، و إن كان مدّعه حصول ما يفيد الجزم لغيره فهذا دعوى لا يسمع من غير من يعلم الغيب.

و إذن فلا- إشكال في عدم حجّيه نقل التواتر بالنسبه إلى الآثار المترتبة على التواتر عند المنقول إليه و إن فرض كون العلم مأخوذا في الموضوع على وجه الطريقيه دون الصفتيه، بأن كان الموضوع هو العلم بالتواتر بمعنى الطريق إليه.

و أمّا بالنسبة إلى الآثار المترتبة على الواقع أعنى ما هو المخبر به للتواتر فالكلام فى نقل التواتر هو الكلام فى الإجماع المنقول حرفا بحرف؛ فإنّ إخباره عن السبب أعنى سبب العلم ليس إلّا عن السبب عند نفس الناقل، و يحتمل كونه سببا عند المنقول إليه أيضا، و يحتمل عدمه، و حينئذ فيؤخذ بالعدد الذى هو المتيقّن من كلامه، فيكون قوله بالنسبة إلى هذا المقدار حجّجه، فإن أفاد هذا المقدار بنفسه العلم للمنقول إليه لو كان محصّيا لا له يعامل معه معاملة تمام السبب، و إلّا فيضم إليه من سائر الأمارات و الروايات ما يبلغ به تمام السبب.

فصل فى حجّيه الشهره

«فى حجّيه الشهره»

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهره، و استدّل له بوجهين:

الأول: أنّ الدليل الدال على حجّيه خبر الثقة يستفاد منه حجّيه الشهره بطريق أولى، فإنّ حجّيه الخبر يكون من باب إفادته الظنّ، و لا شك أنّ الظنّ الحاصل من الشهره أقوى من الحاصل عن الخبر.

و تقرير ذلك على نحوين:

الأول: أن يكون على نحو فحوى الخطاب.

و الثانى: أن يكون على نحو القياس الاولوى القطعى و تنقيح المناط، و الفرق أنّه على الأول يكون من باب دلالة اللفظ، و على الثانى يكون من باب إسراء الحكم إلى ما وجد فيه مناطه القطعى، و هذا الوجه بكلا نحويه باطل.

أمّا الأول فواضح؛ فإنّ المعبر فى الفحوى أن يكون المعنى منفهما عند العرف من اللفظ عند إطلاقه، بل يكون سوق الكلام لأجل إفادته و كان هو المقصود الأصلي كما فى قوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» فإنّه يفهم منه عرفا حرمة الضرب، بل ربّما

لا يكون المدلول المطابق ملحوظا أصلا، كما يقال: لو نظرت إلى ظلّ فلان نظر سوء لأفعلنّ بك كذا، فإنّ المقصود في الحقيقة ليس النهى عن النظر إلى ظلّه، بل إيراد أنواع التوهين عليه، و من المعلوم أنّه لا يتفوّه أحد مثل ذلك في الشهره بالنسبه إلى أدلّه حجّيه خبر الثقة، و أنّى لأحد أن يدعى أنّ العرف يفهم من قولنا: خبر الثقة حجّه، أنّ الشهره أيضا حجّه.

و أما الثانى فتمايمته مبتنيه على كون المناط لحجّيه خبر الثقة إفادته الظنّ الفعلى أو النوعى، و ليس كذلك، بل مناط الحجّيه غلبه المطابقه مع الواقع بحيث كان موارد التخلف فى غايه الندره، كما لو كان المتخلف بين المائه واحدا.

فإن قلت: إنّ العقلاء - كالشرع - يرون خبر الثقة حجّه، و يرون الشهره أيضا حجّه، و الفرق بين هذين الظنّين و سائر الظنون الغير الحجّيه عندهم ليس لا محاله إلاّ من جهه رؤيه غلبه المطابقه فى هذين دون ذلك، و لا يخفى أنّ هذا المناط عندهم فى الشهره أقوى من خبر الثقة.

قلت: لو نزلنا الأدلّه الوارده فى حجّيه خبر الثقة على تقرير طريقه العرف، تمّ ذلك على فرض تسليم ما ذكرت من حجّيه الشهره عند العقلاء و أتمّيه المناط عندهم فيها، و أمّا لو كانت الأدلّه المذكوره بصدد التأسيس فلا يخفى أنّ إحراز أغلبيّه المطابقه إنّما يكون بنظر العرف، و لا ملازمه بينها و بين الأغلبيّه بنظر الشرع، و الملاك إنّما هو الثانى.

فإن قلت: إذا احرز الأغلبيّه بنظر العرف فلا محاله يحرز بنظر الشارع؛ لأنّ هذا معنى الظنّ و إدراك الواقع بطريق الراجح، و إلاّ يلزم التناقض و أنّه رجّح فى نظرهم ذلك، و ما رجّح.

قلت: نعم، و لكن غايته الظنّ بذلك دون القطع، فيصير تنقيحا ظنّيا للمناط لا قطعيا، و لا دليل على حجّيه هذا الظنّ، و ذلك لأنّ الإنسان إذا جمع مائه فرد من ظنون الحاصله فى مائه مورد فهو لا- يقطع بأنّ المخالف ممّا بين المائه واحد، بل يحتمل موهوما كون الجميع مخالفًا، نعم يظنّ ذلك، و هو ما ذكرنا من التنقيح الظنّي، ثمّ من

الممكن أن يكون المناط في نظر الشارع لم يكن مطلق الغلبه، بل الغلبه بالحدّ الخاص، و من الممكن عدم بلوغ الغلبه المظنونه لنا في الشهره ذلك الحدّ، و بذلك يخرج عن كونه تنقيحا ظنيا أيضا.

فتحصّل أنّ ملاك الحجّيه في خبر الثقة هو الطريقيه، و لكنّ الطريقيه هناك ليس بمعنى الظنّ الفعلي أو النوعي، بل المقصود بها هو أنّ الشارع رأى هذا الطريق أغلب مطابقه من غيره فلهذا أوجب العمل به دون غيره، و لم يحرز هذا المعنى في الشهره؛ إذ لا طريق لنا إلى إثبات كون الأغلّب من أفرادها مطابقا، بل يحتمل موهوما أن تكون جميع أفرادها أو غالبها مخالفًا، و على تقدير كون غالب أفرادها مطابقا فمن أين نعلم كون الغلبه فيها على حدّ الغلبه في الخبر، فلعلّ الغلبه في الخبر يكون في نظر الشارع بحدّ ليس بين المائه خبر إلا مخالف واحد، و هذا الحدّ له خصوصيته في نظر الشارع في الحجّيه.

و بالجمله، من أين لنا سبيل إلى إحراز الغلبه في الشهره على حدّو الغلبه التي رآها الشارع في الخبر بلا تفاوت أصلا؟ و بدون ذلك لا يمكن دعوى القطع بتنقيح المناط، بل يمكن أن يقال: إنّ مناط الحجّيه ليس هو الأقربيه إلى الواقع و قلّه المتخلف، و ذلك لأنّ ظواهر الألفاظ عند العقلاء حجّه في تشخيص مراد المتكلم، و لو كان الظنّ الفعلي على خلافه من طريق غير معتبر فلا يعتنون بهذا الظن، حتى لو فرض وجود هذا الظن في غالب موارد الظواهر، مع أنّه لا يمكن الحكم في تلك الموارد بأنّ المتخلف في هذا المظنونات المخالفه للظواهر أكثر من المتخلف في تلك الموهومات الموافقه لها، فلا بدّ أن يقال: إنّ الأقربيه المذكوره ليست تمام المناط، بل لخصوصيته المورد أيضا دخل تعبدا عقلايا.

ألا ترى أنّ الوثوق الحاصل من المخبر بعد الفراغ من إخباره متّبع عندهم، و أمّا الوثوق الحاصل بأصل صدور الخبر من الخبر لا من قول مخبر بالصدور غير متّبع، مع أنّهما في ملاك الأقربيه بنظرهم بمرتبته واحده.

و الوجه الثاني: دلالة مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله الواردتين في

الخبرين المتعارضين على ذلك.

ففى الاولى: «خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر» وجه الاستدلال أنّ المورد و إن كان خصوص الشهره فى الروايه، و لكنّ العبره بعموم اللفظ دون خصوص المورد، فيستفاد من تعليق الحكم بالشهره كون الشهره فى حدّ نفسها حجّه و إن تحققت فى الفتوى.

و منه يعلم وجه الاستدلال بالثانيه؛ فإنّ فيها: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، و إنّما الامور ثلاثه، أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ حكمه إلى الله و رسوله، قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك الخ».

فإنّ التعليل بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه بعد معلوميّه أنّ المراد به المشهور بقريته قوله: «و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور» أوضح دلالة على المدعى من الخبر السابق.

و هذا الوجه أيضا باطل؛ فإنّ فيه.

أولا: أنّ خصوصيّة المورد فى أمثال ذلك لها مدخلية عرفا، ألا ترى أنّه لو سئل عن أحد عن أحبّ الرمانين إليه فأجاب بما هو أكبر لا- يلزم كون كلّ أكبر أحبّ إليه و لو كان يقطينا؟، و كذا لو سئل عنه عن أحبّ المسجدين إليه فأجاب بما كان أكثر جمعيّه، فلا يلزم أحبيّه كلّ مكان كان أكثر جمعيّه و لو كان سوقا أو خانا.

فكذا مورد السؤال فى الروايتين الخبران المتعارضان، فاجيب بوجوب الأخذ بما اشتهر، فلا ربط له بما اشتهر من الفتوى بينهم. (1)

و ثانيا: سلّمنا أنّ لفظ الجواب عام و الحكم قد علّق بمطلق الشهره، و لكن

ص: ٥٤٦

١- ١) - و حاصل هذا الجواب أنّ الخصوصيّة كون الشهره فى الروايه مأخوذه فى الجواب، و نحن إنّما لا نعتنى بخصوصيّة المورد مع كون الوارد عامّا، لا فى مثل المقام، و هذا الجواب مختصّ بالمرفوعه و لا يجرى فى المقبوله؛ لعموم العلّه فيها. منه قدّس سرّه.

نقول: إنَّ الشهره الاصطلاحية التي هي عبارته عن الكثرة في مقابل القلة اصطلاح جديد يطلق في مقابل الإجماع، وإلا فمعنى هذه اللفظة لغه هو الوضوح والظهور، يقال: فلان شهر سيفه و سيف شاهر، يعني برز، فالمراد بالمشهور في الروايتين هو الواضح الذي يعرفه كلُّ أحد، وهذا داخل في بين الرشد، و من هنا قال: «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه» واستشهد بحديث التثليث، وهذا المعنى متى يتحقّق لا ريب في حجّيته، ولكنّه أجنبيّ عن الشهره.

و ثالثاً: لو سلّمنا كون الشهره أعمّ من الفتاويه و كون المراد هي الاصطلاحية بملاحظه قوله: هما معا مشهوران، والجواب بالرجوع إلى أعدلهما، فإنّه مع مقطوعيته صدور كلّ منهما و عدم الشكّ لا معنى للأخذ بالأعدل كما هو واضح، ولكن غايه ما يثبت بالروايتين مرجحيه الشهره، و لا منافاه بين كون الشيء مرجحاً و عدم كونه مرجعاً بالاستقلال، و لهذا على مبنى شيخنا المرتضى في الخبرين المتعارضين - حيث تعدّى عن المرجحات المنصوصه إلى كلّ ظنّ حصل من أيّ سبب، فعند وجود ظنّ على طبق أحد المتعارضين ذهب إلى الأخذ بالطرف المطابق له - يكون الظنّ المطلق مرجحاً، مع عدم قوله قدّس سرّه بحجّيته و مرجعيته.

و بالجمله، فلا ملازمه بين المعنيين، و الثابت من الروايتين هو المرجحيه، فيبقى مرجعيه الشهره بلا دليل، فيكون داخله تحت الأصل أعنى حرمة العمل بالظنّ.

فإن قلت: قوله في المقبوله: «فإنَّ المجمع عليه لا - ريب فيه» بعد فرض كون المراد هو المشهور كما ذكرنا، و وضوح أنّ المراد بكونه «لا - ريب فيه» أيضاً لا - يمكن كونه كذلك بقول مطلق، فلا - بدّ من إرادته أنّه لا - ريب فيه بالإضافة إلى مقابله الذي ليس بمشهور، و وجه إطلاق «لا ريب فيه» عليه بقول مطلق أنّه ممّا لا ريب فيه عند العقلاء و لا يصير كذلك إلاّ مع كون المشهور متّبعا و حجّه عقلاييه، فحينئذ يحصل من التعليل أمران: تشخيص صغرى الحجّه العقلاييه، و تقرير الشارع هذه الطريقه، و من المعلوم أنّ الشهره مثلاً إذا كانت كذلك عند العقلاء كان ذلك مساوقاً لحجّيته بالاستقلال.

قلت:نمنع ذلك؛ إذ لا- يستفاد من الروايه إلا أنه ممّا لا ريب فيه فى مقام ترجيح أحد المتعارضين لا مطلقا، ولا غرو فى ثبوت ذلك عند العقلاء، و لهذا تراهم عند تعارض الظهورين يعتمدون على بعض المؤيّدات الموجوده فى أحد الجانبين مع عدم اعتمادهم على هذا المؤيّد بالاستقلال.

وقد يجاب بأنّ كون المشهور ممّا لا ريب فيه عقلائيّا مختصّ بالحسيّات، ولا يورث ظلّنا فضلا عن الحجّيه فى الحدسيّات.

وفيه أنّ الشهرة فى الحدسيّات متّحد الملاك مع الإجماع على مذاق الحدس، غايه الأمر هى أدون منه مرتبه، فإنّ اتفاق المشهور من الماهرين فى الفتوى و اولى الأنظار يورث الظن بأنّ ذلك من جهه وصول الحكم الواقعى إليهم يدا بيد.

و حينئذ فالذى يمكن أن يقال فى المقام: إنّ الشهرة لها مراتب فإذا وصلت بالمرتبه التى حصل منها الاطمئنان و سكون النفس فهى حجّه، و ذلك لأنّ الظنّ من أىّ سبب حصل لا يبعد دعوى أنّه مع وصوله بهذا الحدّ حجّه عقلائيّه، و بضميمه عدم الردع يصير حجّه شرعيّه سواء فى الموضوعات أم فى الأحكام، و لكن هذا ليس إثباتا للحجّيه فى بعض أقسام الشهرة، بل الحجّه فى الحقيقه هو الاطمئنان، هذا.

فصل فى حجّيه الخبر الواحد

«فى حجّيه الخبر الواحد»

من الظنون الخارجه عن الأصل خبر الواحد.

اعلم أنّ ما له نفع كثير فى الفقه من الاصول هو [بحث] حجّيه الظواهر و حجّيه الأخبار؛ فإنّه لا بدّ أولا من إحراز حجّيه الأخبار و ضمّ حجّيه الظواهر إليه، ثمّ ننظر أنّه وصل إلى حدّ يكفينا هذا المقدار فى الفقه و يوجب انحلال العلم الإجمالى، أو أنّه

لا- يصل إلى هذا المقدار، و أمّا حجّيه الظواهر فقط بدون حجّيه الأخبار فلا يكفينا قطعاً، فإنّه حينئذ ينحصر الدليل في ظواهر الكتاب و الخبر المتواتر أو المحفوظ بالقرينه القطعيه، و من المعلوم قلّه ذلك بحيث لا يفي بمعظم مسائل الفقه، فيلزم انسداد باب العلم بالنسبه إلى غالب المسائل، فينتهي إلى القول بحجّيه مطلق الظنّ.

و أمّا بعد الفراغ عن حجّيه الظواهر فلو فرغنا أيضاً عن حجّيه سند الأخبار و لم يكن الخبر الذي فرغنا عن حجّيته قليل الفرد، نادر الوجود- كما يقول به صاحب المدارك و المسالك، فإنّهما قائلان بحجّيه فرد مخصوص من الخبر و سميّاه بالصحيح الأعلائي و هو ما يكون جميع رجال السند فيه عدلاً إماميّاً إلى أن ينتهي إلى المعصوم، فإنّ من المعلوم ندره وجود ذلك في الأخبار- بل كان شائعاً بين الأخبار مثل خبر الثقة، فإنّ الوثوق يجتمع مع فساد المذهب و مع عدم العدالة.

فحينئذ لو رأينا في الفقه أنّه يوجد لنا خبر الثقة بالنسبه إلى غالب الأحكام بحيث ينحل علمنا الإجمالي و لا يوجب العمل بالأصل في ما عداه خروجاً عن الدين فلا يلزم القول بحجّيه المطلق.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا وجدنا خبر واحد غير مقطوع الصدور و له ظاهر فالحكم بأنّ ما يستفاد منه بحسب ظاهره هو حكم الله تعالى يتوقّف على مقدّمات فرغنا عن بعضها في علم الكلام، مثل إثبات الصانع و النبي و الوصي، فقول الصادق صلوات الله عليه مثلاً لكونه مفترض الطاعة يجب العمل به، و بعد المقدّمات المفروغ عنها في الكلام يتوقّف على مقدّمات أربع:

الاولى: أنّ هذا الخبر صادر عن الإمام عليه السلام.

و الثانيه: إحراز معاني ألفاظ الخبر و ما هو المفهوم منها عرفاً.

و الثالثه: إحراز كون هذا المفهوم و الظاهر لدى العرف مراد.

و الرابعه: أنّ هذا المراد مطابق للحكم الواقعي اللوح المحفوظي، و بعبارة اخرى:

كان الداعي إلى إظهاره بيان لحكم الله الواقعي لا التقيّه و الخوف، فإنّه قد يكون

الظاهر من اللفظ مستعملا فيه و مرادا جديا، لكن الداعى إليه الخوف أو التقيّه دون بيان الواقع اللوح المحفوظى.

فالمقدّمه الثانيه قد عرفت حالها و أنّ طريق إحراز الظواهر منحصر فى القطع و إثباتها بقول اللغوى محلّ إشكال و المقدّمه الثالثه أيضا قد مرّ البحث فيها فى حجّيه الظواهر و أنّ إثباتها بالظواهر لا إشكال فيه. و المقدّمه الرابعه أيضا يمكن إحرازها بالأصل العقلائى، فإنّهم متفقون على حمل كلام المتكلّم صادرا لغرض بيان المطلوب الواقعى لا لتقيّه أو خوف، و ليس هو أصاله تطابق الإرادتين الاستعماليه و الجديّه، بل بعد إجرائها و إحراز التطابق يكون هنا أصل آخر و هو أنّ الداعى إلى إظهار هذا المراد الجدى هو بيان الواقع دون التقيّه (1) و الخوف و نحوهما.

فيقى المقدمه الاولى هى: إثبات الصدور و لو تعبدا، و هى التى عقد هذا المبحث لها، ثمّ تعرّض هنا شيخنا المرتضى لإثبات كون المسأله اصوليه ببيان أنّ البحث راجع إلى أنّه هل السنّه الواقعيّه أعنى قول المعصوم و فعله و تقريره التى هى مفروغ عن دليليته يثبت بخبر الواحد أولا؟ فعلى المشهور من كون مسائل الاصول باحثه عن أحوال الأدلّه بعنوان كونها أدلّه و بعد الفراغ عن ذلك يتّضح كون هذه المسأله اصوليه، و لا يحتاج إلى جعل الموضوع خبر الواحد الذى هو الموضوع الذى يحتاج إلى البحث عن دليليته و تجسّم أنّ المراد بالأدلّه فى الموضوع ذاتها، ليرجع البحث عن الدليليه إلى البحث عن أحوال الموضوع.

و استشكل عليه قدّس سرّه بأنّ مسائل العلم لا بدّ و أن يكون باحثه عما يعرض بموضوعه، بعد الفراغ عن وجوده و ثبوته، و بعبارة اخرى عمّا يثبت له ثبوت شىء

ص: ٥٥٠

١- ١) - و ليعلم أنّ المقصود تقيّه نفس الإمام فى بيان الحكم بأن يبين خلاف الواقع لخوفه عليه السلام عن الظالمين، لا أن يكون الداعى تقيّه غيره بأن يبين حكم عامّه الشيعه المبتلين بالتقيّه، فتبصّر. منه عفى عنه و عن والديه

لشيء الذى هو مفاد كان الناقصه، فالبحث عن أصل ثبوت الموضوع الذى هو مفاد كان التامه يخرج عن المسائل و يندرج فى المبادئ.

و اجيب بأن الثبوت الذى هو مفاد كان التامه إنما هو الثبوت الوجدانى، و أما الثبوت التعبدى الذى هو المبحوث عنه هنا فهو من مفاد كان الناقصه كما هو واضح.

و اجيب عن هذا الجواب بأن هذا و إن كان مفاد كان الناقصه، لكنه ليس من عوارض السنه الواقعيه المحكيه بخبر الواحد، بل من عوارض نفس الحاكي الذى هو الخبر، فإن معنى الحجيه أنه يجب العمل بالخبر و الحكم بمطابقه مؤداه مع الحكم الواقعي و السنه الواقعيه.

قلت: لو سلمنا عدم ورود هذا الإشكال و أنّ البحث عن الحجيه يرجع إلى البحث عن أحوال الدليل نقول: إن أمكن إتمام هذا المعنى أعنى وجوب إرجاع كل مسأله إلى البحث عن أحوال الدليل فى تمام مسائل الفن فهو، و لكن لا يتم ذلك فإن الموضوع فى مسأله الاستصحاب و أصل البراهه هو الشك فى التكليف مع الحاله السابقه أو مع عدمها، أو فعل المكلف فى الحالين، و ليس ذلك واحدا من الأدله لا بعنوانها و لا بذاتها.

و أيضا فلا بد من ملاحظه أنّ موضع الذى تتكلم فيه و نرد السلب و الإثبات عليه فى المسأله ما ذا، و هو فى مسأله حجيه خبر الواحد، خبر الواحد، فلا داعى إلى إخراجها عن وضعه و إرجاعها إلى البحث عن أنّ السنه الواقعيه هل يثبت بخبر الواحد أولا، بل نسبه هذه المسائل بالمسائل الفقهيّه، فإنها بحث عن الحكم الفرعى و وجوب العمل بالحاله السابقه أو بمضمون الخبر، أو إباحه الفعل و الترك، و هذا الحكم مستفاد من الأدله التفصيليه أيضا من الآيه و الخبر و العقل، و موضوعها أيضا فعل المكلف، فينطبق عليها تعريف الفقه الذى هو العلم بالأحكام الفرعيه عن أدلتها التفصيليه.

و حينئذ فيجب رفع اليد عن هذا الميزان أعنى كون ميزان الاصوليه رجوع

البحث فى المسأله إلى البحث عن أحوال واحد من الأدله إمرًا بعنوانها أو بذاتها و الرجوع إلى ميزان آخر و هو أن الاصول هو العلم بالقواعد الممهده لكشف الحال بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه.

و بعباره اخرى نتيجه هذه القواعد مفيده بحال تلك الأحكام إمرًا علما بها، و إمرًا تنجيزا لها، و إمرًا عذرا عنها على تقدير الثبوت، يعنى ثبوت الإلزام فى الواقع.

أقول: لا- بأس بتفصيل الكلام فى هذا المرام و إن تقدم الكلام فيه فى أول الشروع فى الفن، فنقول: إن القوم جعلوا موضوع الاصول الأدله الأربعة فاستشكل عليهم بأنه على هذا يلزم خروج جل المسائل لو لا كلها عن كونها مسائل الفن و اندراجها فى المبادى، و ذلك لأن البعض الذى يكون مباديا للعلم من قبيل المبادى اللغويه واضح كونها من المبادى.

و أما البعض الذى يحسب من المسائل فلا إشكال أن البحث فى شىء منها ليس عن عوارض الأدله بعد الفراغ عن كونها أدله، و إنما يبحث فيها عن الدليليه إلا- مباحث التعادل و التراجيح، فإنها باحثه عن أحوال الدليل بعد إثبات دليليته، مع أنه يمكن أن يقال: إن البحث فيها أيضا عن الدليليه، ضروره أنه يبحث فيها عن أن الدليل عند تعارض الدليلين ما هو، هل هو شىء ثالث، أو الأقوى منهما أو الأرجح أو أحدهما، فالبحث إنما هو عن الدليليه فى هذا الحال، و إذن فلا يبقى من المسائل ما كان مسأله و يلزم اندراج الجميع فى جمله المبادى.

فأجاب بعضهم عن هذا الإشكال بأن المراد بالأدله التى جعلناها موضوعه هى ذواتها لا هى بوصف كونها أدله، و لا يشكل بأن ذواتها متباينه بالحقيقه، فإنه يقال:

نعم لكننا مندرجه تحت جامع مثل عنوان الذوات التى يمكن البحث فيها عن الدليليه، و على هذا فيكون البحث عن الدليليه بحثا عن عوارض هذه الذوات.

و حاول شيخنا المرتضى تصحيح الحال مع محفوظيه كون الأدله بوصف أنها أدله موضوعه للاصول بدون الحاجه إلى تجشم أن المراد ذاتها بما عرفت من التوجيه.

و فيه أيضا بعد تسليمه أنّ هذا لا يتمّ في الاصول العمليّة؛ فإنّ موضوع مسأله الاستصحاب ليس هو السنه و إنّ قلنا باعتباره من باب الأخبار، لوضوح أنّه على هذا يكون البحث عن دلالة «لا- تنقض» من أجل كونه مدركا للمسأله، و إلاّ- فليس العنوان الذي هو المطرح في أوّل هذه المسأله أنّه: هل يكون لقوله عليه السلام:

«لا تنقض» الخ دلالة أو لا؟ بل ما يعنون في صدر الباب أنّ الشكّ في الشيء بعد العلم بتحقيقه سابقا يوجب البناء على بقائه أولا.

ثمّ قد يجعل المدرك للأوّل دلالة هذا الخبر، و قد يجعل العقل، فالموضوع هو الشكّ الذي له حاله سابقه، كيف و لو كان البحث عن دلالة «لا- تنقض» موجبا لجعله بحثا عن أحوال السنّه لزم دخول تمام مسائل الفقه، فإنّها أيضا مشتمله على البحث عن دلالة الأدلّه، و كذلك الكلام في سائر الاصول العمليّه.

و حينئذ نقول: قد عرف الفقه بأنّه العلم بالأحكام الشرعيّه الفرعيّه عن أدلّتها التفصيليّة، و جعل موضوعه فعل المكلف، و أنت خير بأنّه يمكن جعل مسأله الاستصحاب من هذا القبيل، فإنّ البحث فيه عن حكم شرعي مأخوذ عن الأدلّه التفصيليّة و هو وجوب البناء على حاله السابقه و عدمه، و موضوعه فعل المكلف و هو البناء على حاله السابقه. بل يمكن ذلك أيضا في حجّيه الأمارات و حجّيه الظواهر، فإنّ البحث عن حجّيه خبر الواحد مثلا- بناء على أنّ الحجّيه ليست أمرا آخر وراء وجوب العمل على طبق خبر الواحد بحث عن حكم شرعي، و موضوعه عمل المكلف، و هكذا حجّيه الظواهر.

و نحن نذكر أوّلا ما هو وجه التمييز و الفرق بين علمي الاصول و الفقه ثمّ نشير إلى ما هو الموضوع لهذا العلم، فنقول: لا إشكال أنّ لله تعالى في كلّ واقعه حكما واقعيّا ثابتا في اللوح يعبر عنها بالأحكام الواقعيّه الأوّليّه، و هي مطلوبه بنفسها و ليس ما وراءها حكم آخر يكون الغرض من جعلها ملا- حظه ذاك الحكم، و إنّما الغرض من جعلها بنفسها، مثل حرمة الخمر و وجوب الصلاة، فالشارع جعل حرمة

الخمير لأجل نفسه و المفاسد الكامنه فى الخمير، و كذا جعل وجوب الصلاه لأجل نفسها و المصالح الكامنه فى الصلاه، لا أن كان مطلوبه و ملحوظه فى جعلهما حكما آخر ورائهما.

ثم تبين حال المكلف بالنسبه إلى هذه الأحكام يحتاج إلى مقدمات مثل النحو و الصرف و اللغه و حجته خبر الواحد، و غير ذلك، فإن المكلف فى طريق استكشاف تلك الأحكام يحتاج إلى العلوم الثلاثه لفهم معانى ألفاظ الكتاب و السنه، و كذلك يحتاج إلى مقدمات آخر، فإنه قد لا يظفر بشيء فى طريق استكشاف الواقع و يبقى فى الشك و التحير فيحتاج إلى قواعد من الشرع أو العقل تبين حاله عند الشك و التحير.

و على هذا فكل مسأله متى بلغنا بعد إمعان النظر فيها و بذل الوسع إلى نتيجه تكون هذه النتيجه حكما شرعيا و ليس مجعولا إلا بملاحظه نفسه لا بملاحظه شيء آخر فهى مسأله فقهيه، مثل قاعده كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فإنه قاعده مطلوبه لنفسها و ليس المطلوب منها كشف الحال بالنسبه إلى حكم آخر ورائه.

و كل مسأله وصلنا بعد طي طريق الاحتجاج و الاستدلال فيها إلى نتيجه هى مجعوله بلحاظ حكم ورائه لا لأجل نفسه، فهى مسأله اصوليه مثل مسأله حجته خبر الواحد، فإننا و إن قلنا بأن الحججه ليست إلا وجوب العمل، لكن لا إشكال أنه ليس مجعولا على حدو وجوب الصلاه و كون نفسه عملا مطلوبا للشارع، بل هنا واقع محجوب مستور تحت الحجاب، و هذا الخبر إما مطابق له، و إما مخالف، فالشارع جعل هذا الوجوب ملاحظه لحال ذاك الواقع المستور، فإن طابقه يكون التارك له مستحقا للعقاب و لا عذر له فى ترك الواقع، و إن خالفه يكون العامل به معذورا على ترك الواقع.

و كذلك الاستصحاب، فإن البناء على الحاله السابقه ليس له عند الشارع مطلوبه نفسيه، و إنما جعله واجبا على المكلف إما لسقوط عذره بالنسبه إلى الواقع

لو ترك العمل مع الموافقه، أو كونه معذورا لو عمل مع المخالفه، وكذلك البراءه فى الشك بعد الفحص، فإنها أيضا مجعوله لأجل الأحكام الواقعيه و سقوطها عن المكلف على تقدير الثبوت.

و من هنا يعلم عدم تماميه ما ذكره شيخنا المرتضى قدس سرّه فى مسأله الاستصحاب فى مقام تعيين المعيار لكون المسأله اصوليه أو فقهيه، من أنه إن كانت ثمره المسأله نافع بحال المجتهد و المقلد على السواء فالمسأله فقهيه، و إن لم ينفع ثمرتها إلا للمجتهد فهى اصوليه، مثلا حجيه خبر الواحد لا ينفع للمقلد إلا بواسطة التقليد عن المجتهد، و ليس له العمل به بلا واسطه، كما هو الحال فى حرمه الخمر إذا تلقاها من المجتهد، فإنك تعلم أنّ هذا ليس معيارا، فإنّ القاعده المتقدمه أعنى قولنا: كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده، لا إشكال فى كونها قاعده فقهيه، و مع ذلك لا يمكن رجوع المقلد إليها، بل هى مرجع للمجتهد لا غير، لأنه متمكن من تشخيص صغراها لا غير.

ثم نقول فى مقام تشخيص الموضوع: إنّ بعض مقدمات استكشاف الواقع قد دونوه فى علوم آخر مثل مسائل النحو و الصرف و اللغه، فإنهم -شكر الله مساعيتهم- و إن دونوها لأجل غرض آخر، لكن يكفى لمهمنا، فبقى أشياء آخر نحتاج إليها فى تحصيل هذا الغرض، فهى دونت فى هذا العلم و سميت بالاصول، و هذه المسائل لها موضوعات شتى، و حينئذ لا داعى لنا إلى جعل الموضوع شيئا واحدا، بل نجعل هذه المتشتمات موضوعا للاصول، و بينها جامع لا محاله على ما تقرّر فى المعقول من عدم إمكان انتهاء غرض واحد و نتيجه واحده إلى أشياء متعدده، و لسنا بصدد تعيين الإسم لهذا الجامع.

و من هنا علمت أنّ تمايز العلوم ليس بتمايز الموضوعات، كما أنّ وحدتها لا تكون بوحدها، ألا ترى أنّ علمى النحو و الصرف علمان و مع ذلك يكون لهما موضوع واحد و هو الكلمه و الكلام.

فإن قلت: قد جعلوا موضوع الأوّل هما من حيث الإعراب و البناء، و موضوع الآخر هما من حيث الصّحّه و الاعتلال تحفظاً لتلك القاعدة.

قلت: لا- إشكال في أنّ الإعراب و البناء من مسائل النحو، و كذا الصّحّه و الاعتلال من مسائل الصرف، فكيف يجعل ما هو من المسائل داخلاً في الموضوع؟ فالتمايز ليس إلّا بتمايز الغرضين، فالمسائل المدوّنه لأجل غرض واحد يكون علماً واحداً و إن كان موضوعها متعدّداً، و المسائل المتعلّقه بموضوع واحد يعدّ علمين إذا كان تدوينها لغرضين، فعلم أنّ في مسألتنا لا حاجه إلى جعل الموضوع ذات الأدلّه ليصير البحث عن الدليليه بحثاً عن أحوال الدليل، و لا إلى جعل الموضوع هو السنّه الواقعيّه، بل الموضوع خبر الواحد.

استدلال المانعين عن الحجيه

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّه قد اختلف في حجّيه خبر الواحد، فالمنقول عن السيّد المرتضى و القاضي و ابن زهره و الطبرسي و ابن إدريس عدمها، و المشهور على الحجّيه.

و استدللّ للمانعين بالأدلّه الثلاثه، أمّا الكتاب فالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم و الظن، و التعليل الواقع في آيه النبأ، حيث يستفاد منه النهي عن كلّ ما يوجب خوف الوقوع في خلاف الواقع و في الندم، و هو موجود في كلّ ما ليس بعلم.

و أمّا السنّه فأخبار كثيره بالغه حد التواتر الإجمالي الناهيه عن العمل بما لا يوافق الكتاب، و ما خالفه، و ما ليس له شاهد أو شاهدان في الكتاب أو السنّه المعلومه، فيعلم منها المنع عن العمل بالخبر المجرد عن القرينه.

و أمّا الإجماع فقد ادّعاه سيّدنا المرتضى حتى أنّه جعل بطلان العمل بخبر الواحد معلوماً من مذهب الشيعه كمعلوميّه بطلان القياس.

و الجواب أمّا عن الآيات الناهيه عن العمل بالظن و ما عدى العلم فهو أنّ هذه الآيات ليست إلاّ عمومات، و الأدلّه التي نقيّمها على الحجّيه مخصّصه لها، بل نقول:

إنّ تلك الأدلّه حاكمه على هذه الآيات، فإنّ الخبر بعد ما صار حجّه لا يكون العمل

به عملا- بغير العلم؛ إذ معنى الحجية جعله بمنزلة العلم، فالعمل به عمل بالعلم تنزيلا و إن كان عملا بغيره حقيقه و لغه، فتكون أدله الحجية حاكمه على تلك الآيات و هو أقوى من المخصص.

و أما عن التعليل فيظهر الجواب عنه عند البحث عن دلاله آيه النبيا، و محصّله أنّ مدلول التعليل ليس إلا المنع عن العمل السفهائي الناشئ عن جهاله، فإنّ صاحب هذا العمل يقع في الندم عند كشف الخلاف، و أمّا إذا كان العمل عقلائيّا فليس متعقبا بالندم و إن انكشف خلافه، و نحن إذا جعلنا خبر الواحد حجّة بالسيره أو بناء العقلاء أو التبعّد الشرعي يصير العمل به من الأفعال العقلانيّه، فلا يتعقبه الندم و إن ظهر الخلاف، فعلم أنّ أدله حجّيه الخبر و ارده على التعليل المذكور و رافعه لموضوعه حقيقه، و هو أقوى من المخصّص و الحاكم.

و أمّا عن الأخبار المذكوره فهي ليست متواتره لا لفظا و لا معنى بأن يكون لفظ واحد منقولاً بالتواتر، أو مضمون واحد منقولاً بألفاظ مختلفه، كشجاعه الأمير عليه السلام، و هذه ليست لا متواترا بحسب اللفظ و لا بحسب المضمون، نعم هي متواتره إجمالا بمعنى أنّها بالغه عددا يحصل القطع بعدم كذب جميعها، مثلا إذا نقلت إلينا مائه أخبار يحصل لنا القطع بعدم كذب تمام المائه و نقطع بوجود الخبر الصادر في ما بينها، و حينئذ لو لم يكن بين تلك المائه قدر جامع لم ينتج في مقام العمل، و أمّا لو كان يجب العمل بالأخصّ مضمونا من تلك الأخبار، فإنّ الصادر إن كان هو فهو، و إن كان الأعمّ فالأعمّ موجود في الاخصّ، فالعمل بالأخصّ متعين على أيّ حال.

فقول: هذه الأخبار بين ثلاث طوائف:

الاولى: ما يكون واردا لبيان الحال عند التعارض و أنّ ما لا يوافق الكتاب يجب طرحه.

و الثانيه: ما اشتمل على طرح ما لا يوافق الكتاب على الإطلاق من دون تقييد بصوره التعارض، فيشمل بإطلاقه الخبر الغير الموافق الذي لا معارض له.

و الثالثه: ما يشتمل على الأمر بطرح ما خالف الكتاب.

أمّا الاولى: فالجواب عنها واضح، فإنّ موردها صورته التعارض، فلا عموم و لا إطلاق لها بالنسبه إلى غيرها، فكأنّه قيل: الخبران المتعارضان يجب الأخذ بما يوافق الكتاب منهما، و بعبارة اخرى: لا يلزم من المرجحيّته لدى التعارض سقوط ما لا يوافق عن المرجعيّته مع عدمه، و اختصاص المرجعيّته أيضا بما يوافق، فربّما يكون الشئ مرجّحا و لا دخل له في المرجعيّته.

و أمّا الطائفتان الاخريان فالقطع حاصل بوجود الصادر في ما بينها، لكثرة مجموع الطائفتين، فلاحظ الوسائل في كتاب القضاء، و أخصّيهما مضمونا هو الطائفة الثانية اعنى الأمره بطرح ما خالف الكتاب، فإنّ عدم الموافقه كما يصدق مع وجود خلاف الحكم في الكتاب، كذلك يصدق مع عدم وجوده و لا وجود خلافه رأسا في الكتاب بحسب ظاهره، دون باطنه الذى علمه لدى الإمام عليه السلام، فيكون هذا المعنى منطبقا على المخالفه أيضا.

فنقول: غايه ما يثبت بتلك الأخبار طرح خبر الواحد الموجود خلاف مضمونه فى القرآن، و أين هذا من خبر الواحد الوارد فى مسأله الشكّ بين الثلاث و الأربع فى الصلاه التى لا عين و لا أثر لها فى القرآن و نحوها من المسائل الغير الموجوده فيه؟ و هذا المقدار يكفى فى المطلوب، فإنّ مطلوبنا إثبات الحجّيه بالإيجاب الجزئى فى قبال السلب الكلىّ.

و أمّا المخالفه على وجه العموم و الخصوص دون التباين الكلىّ فربّما يتوهم شمول هذه الأخبار لها محتجّا بأنّ المخالفه على وجه التباين الكلىّ لا يصدر من الكذّابين، ضروره أنّه لو جاء أحد و قال: إنّ الصادق قال: يا أيّها الذين آمنوا لا يجب عليكم الوفاء بالعقود، لا- يسمع منه أحد، فلا- يصدر منهم إلّا- المخالفه على وجه العموم و الخصوص، فلا- بدّ من عموم تلك الأخبار لتلك المخالفه، لئلا يلزم الحمل على الفرد النادر أو المعدوم.

و فيه أننا نقطع بصدور المخالفه على هذا الوجه منهم عليهم السلام كثيرا كما في البيع الغررى، و منع الزوجه عن العقار، و اختصاص الولد الأ-كبر بالحبوه، و غير ذلك ممّا ورد التخصيص فى عموم الكتاب بالسنة و الأخبار المرويّه عن الأئمه عليهم السلام.

فعلى ما ذكر من شمول الأخبار المذكوره للمخالفه على هذا النحو يلزم كون ذلك تخصيصا فيها، و كلّ أحد يعلم أنّها آبيه عن التخصيص، فإنّ المعصوم عليه السلام فى مقام التحاشى عن التحديث و القول بما لا يوافق الكتاب و الأمر باتقاء الله من نسبه ذلك إليهم و كونه زخرفا و باطلا.

و كيف يظنّ أحد إمكان تعقيب هذه المضامين بالاستثناء و لو بالنسبه إلى مورد واحد أو موردين، فكيف بهذه الأخبار الكثيره فى الموارد الكثيره، فيتعين حمل هذه الأخبار على المخالفه بنحو التباين الكلى، مضافا إلى أنّ الطائفة الأمره بطرح ما لا يوافق أيضا يمكن إرجاعها بحسب المضمون إلى الطائفة الاخرى، و أنّ المفهوم عرفا من عدم الموافقه هو المخالفه و إن كان بحسب اللغه أعمّ.

ألا ترى أنّه إذا قيل: فلان لا يوافق ميلى فى أفعاله، يشمل بحسب اللغه ما إذا لم يكن لك ميل أصلا، أو كان على الخلاف، و لكنّ العرف يفهمون منه الثانى، و حينئذ فتصير متواتره مضمونا و معنى، و يكون مؤدى الكلّ لزوم طرح الخبر المخالف للقرآن على وجه التباين الكلى.

و أمّا ما ذكر فى الاحتجاج على شمولها للمخالفه من حيث العموم و الخصوص بأنّه يلزم على تقدير عدمه حملها على الفرد النادر أو المعدوم، فالجواب: أنّه لا بعد فى صدور المخالفه بنحو التباين الكلى عن الكذابه إذا كان جعلهم إياها بنحو الدس فى كتب أصحاب الأئمه عليهم السلام، نعم لا يتصور صدورها منهم إذا أسندوا الروايه إلى أنفسهم، و لكن بنحو الدس ممكن، و الداعى لهم إلى ذلك تخفيف الأئمه فى أنظار عوام الشيعة، و إظهار أنّهم عليهم السلام ما كانوا بصيرين بآيات القرآن-العياذ

بالله-حتى صدر منهم مخالفتها بهذا الوجه.

و أما عن إجماع سيدنا المرتضى فهو أنّ هذه الدعوى ليست ممّا انفرد به السيد قدس سرّه، بل كلّ أحد يعترف بها بأدنى تأمل في حال أصحاب الأئمة، فإنّهم حيث كانوا مبتلين بمعاشره العامّة، فلهذا صاروا هم السبب لأن يشتهر و ينتشر بين المخالفين أنّهم غير عاملين بخبر الواحد، و لا يجوز ذلك في مذهبهم كالقياس حتى يصير ذلك مغروسا في أذهان مخالفيهم، حتى إذا جاء أحد منهم بخبر إلى الشيعة عن أنّهم، كان عذرهم في عدم قبوله كونه خبر واحد، فهذا الإجماع-أعنى عدم جواز العمل بخبر الواحد من دون تقييده بغير الإمامي أو بغير العدل أو الثقة-صدر منهم لمصلحه.

و بهذا يجمع بين إجماع سيدنا المرتضى، بل دعواه لضروره المذهب على المنع و بين إجماع شيخنا المرتضى، بل دعواه ضروره المذهب على الجواز، فإنّهم كانوا مجمعين على منع العمل بخبر الواحد بقول مطلق في الظاهر، و كانوا مجمعين على جواز العمل بخبر الواحد الإمامي في الباطن.

حجج المجوزين:

آيه النبأ من جمله الآيات التي استدلل بها على الجواز

و أما حجج المجوزين فالأدلة الأربعة، أمّا الكتاب فأيات، و من جمله الآيات التي استدلل بها على الجواز آيه النبأ و هو قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» .

تقريب الاستدلال بهذه الآيه يكون من ثلاثه وجوه:

الأول: بمفهوم الشرط، فإنّ مفهومه أنّه: إن لم يجئكم فاسق النبا فلا يجب التبين، يعنى إن جاءكم عادل به فلا يجب التبين، و هذا الوجه على ما قرره القدماء محتاج إلى ضمّ مقدّمه اخرى و هى أنّه بعد نفي وجوب التبين في خبر العادل بمقتضى المفهوم إمّا يردّ بدون التبين، و إمّا يقبل كذلك، و حيث إنّ الأول باطل؛ إذ يلزم أن يكون العادل أسوأ حالا من الفاسق، فيتعيّن الثاني و هو المطلوب، لكن قد كفانا مؤونه هذه المقدّمه شيخنا المرتضى جزاه الله خيرا ببيان: أن ليس المراد في الآيه الوجوب

النفسي للتبيين، بل المراد الوجوب الشرطي؛ إذ من المعلوم أنه لا يجب علينا تفتيش الحال عند كلّ خبر يخبره فاسق في العالم، بل المقصود أنه يجب التبيين عند خبر الفاسق للعمل، فلا يجوز العمل بدون التبيين.

فيصير المفهوم على هذا أنه يصحّ العمل في خبر العادل بدون التبيين، وهو المطلوب، فإنّ مفاد المنطوق على هذا يصير هكذا: إن جاءكم فاسق بنياً فيشترط في صحّحه العمل بمضمون هذا النبأ الفحص و الوصول إلى صدق هذا المضمون، فيصير المفهوم هكذا: إن جاءكم غير الفاسق بنياً فلا يشترط في صحّحه العمل التبيين و تحصيل العلم، و معنى نفى الاشتراط هو الإطلاق و هو المطلوب.

لا- يقال: يلزم اللغوي في الشرطيّة؛ إذ المحصّل أنّ العمل بخبر الفاسق مشروط بالعلم، و الحال أنّه مع العلم يكون العمل به لا بخبر الفاسق.

فإنّا نقول: المقصود أنّ العمل بمضمون هذا النبأ مشروط بالعلم، و هذا لا يلزم منه لغويّه كما هو واضح.

هذا مضافاً إلى ما ذكره قدّس سرّه أيضاً من أنّه: لو كان المراد الوجوب النفسي لما تمّ الاستدلال بالآية أصلاً، فإنّه على هذا يكون مفاد المنطوق مطلوبيّة التبيين عند خبر الفاسق لإظهار فسقه و تفضيحه، و المفهوم أنّ خبر العادل لا- يجب التبيين عنده لأجل احترامه.

و أنت خبير بأنّ هذا ساكت عن مقام العمل رأساً، فيكون اجنبياً عن المقام بالمّرّه و لا يلزم أسويته حال العادل أيضاً، بل يلزم أحسّيته كما هو واضح، و أمّا بحسب مقام العمل فيمكن توقّفه على التبيين في كليهما و عدم جوازه قبله فيهما، و بالجملة، بعد وضوح أنّ المراد هو الوجوب الشرطي فالأمر سهل.

و الوجه الثاني: هو التمسّك بمفهوم الوصف بأن يكون النظر إلى مجرد تعليق الحكم على وصف الفسق، فكما أنّ قولنا: أهن الفاسق يدلّ بحسب المفهوم على عدم وجوب الإهانة في غير الموصوف، فكذا في المقام حيث وجب التبيين في خبر الفاسق

يدل بالمفهوم على عدم وجوبه في خبر غير الموصوف.

و الوجه الثالث: هو التمسك بمناسبه وصف الفسق لوجوب التبين، وهذا أقوى من مفهوم الوصف؛ فإن المفهوم دائر مدار استفاده حصر العليه من تعليق الحكم على الوصف و إن لم يعلم مناسبه بينهما، بل الملحوظ مجرد الوصف، و أمّا هنا فببنتى استفاده العليه على أمرين، الأول: درك المناسبه بينه و بين الحكم مثل: أكرم العالم و أهن الفاسق، و تبين في خبر الفاسق، و الثاني: كون الوصف عرضيًا و طارئًا على الذات، فإنه يستفاد من ذلك عليه الوصف و لو لم يستفد حصرها الذي هو مبنى أخذ المفهوم؛ إذ لو كان للذات اقتضاء لكان التعليل بالوصف لغوا، بل لزم جعل الحكم معللاً بالذات، لكونه أقدم رتبه من الوصف، و إن فرض اقتضاء للوصف أيضا، مثلا- لو قيل: أكرم الرجل العالم، فالعالمية و إن كان لها اقتضاء وجوب الإكرام، لكن لو كان للرجوليه أيضا اقتضاءه لكان اللازم جعل الوجوب معللاً بالرجوليه، لأنه موضوع و العلم محموله، و رتبه الموضوع مقدّم على محموله.

و الحاصل: أن مبنى الوجه الثاني على مجرد تعليق الحكم على الوصف و أنه يفيد العليه مع الحصر و لو كان وصفا غير مناسب كما في: أكرم الجهال، و مبنى الوجه الثالث على حصر استفاده أصل العليه بدون الحصر على التعليق مع وجود المناسبه بين الحكم و الوصف المعلق عليه مثل: أكرم العالم.

و الحاصل: أنه يقال: يستفاد من الآية أن ذات الحجّه مع قطع النظر عن الطواري ليس فيه اقتضاء التبين، بل بملاحظه الطواري، فهذه الاستفاده مبنيّه على استفاده العليه من المناسبه العرفيه و لو لم يستفد الحصر؛ إذ لو كان للذات أيضا الاقتضاء لكان الإناطه بالفسق لغوا، كما نقول في قضيه «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء»، إنه يعلم أن ذات الماء ليس فيه مقتضى الاعتصام في قبال من يقول:

إنه كذلك، لا في قبال من يثبت الاعتصام للجاري أيضا.

فهنا أيضا الآية ردّ لمن يسلب الحجّيه عن طبيعه الخبر بالسلب الكلى، لا لمن

يثبت اقتضاء وجوب التبين لوصف آخر أيضا، مثل كونه نأ العادل الكثير السهوء، ومقصودنا أيضا إثبات الإيجاب الجزئي في قبال السلب الكلي.

وقد اورد على هذه الوجوه إيرادات كثيره، و نبدأ أولا- بذكر ما كان صعب الذب منها، فقد استشكل على التمسك بمفهوم الشرط بأن القائلين بمفهوم الشرط إنما يقولون به فيما إذا كان هناك موضوع و محمول و واسطه بحسب متفاهم العرف من القضيه، كما في قولنا: إن جاء ك زيد فأكرمه، فإن العرف يفهم منها أن زيدا موضوع، و وجوب إكرام زيد محمول، و المجيء واسطه لثبوت هذا المحمول لذاك الموضوع، و كان انتفاء الواسطه غير موجب لانتفاء الموضوع كما في المثال، حيث لا يلزم من انتفاء المجيء انتفاء الزيد.

فحينئذ يقولون بأن القضيه تدلّ مفهوما على أن انتفاء الواسطه يوجب انتفاء الحكم من الموضوع، فعند عدم المجيء في المثال يحكم بعدم وجوب الإكرام لزيد، و لكن لا يثبت بذلك عدم وجوبه لعمرو؛ إذ هو موضوع مغاير لموضوع القضيه، فهو مسكوت عن حكمه.

و أمّا لو كان انتفاء الواسطه ملازما لانتفاء الموضوع فلا موضوع عند انتفاء الواسطه حتى يحكم بقضيه المفهوم بانتفاء الحكم عنه.

نعم هنا مطلب عقلي أجنبي عن المفهوم ثابت في كل قضيه و لا- اختصاص له باللفظيه الشرطيه و هو انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، و من المعلوم أنه ليس من باب الدلاله المفهوميّه، و إن شئت سمّه مفهوما، لكنّه ليس من المفهوم النافع في سائر المقامات، و من هذا القبيل القضايا التي تكون بصوره الشرطيه يذكر أداء الشرط فيها، و لكن سيقت لأجل تحقّق الموضوع.

وقد مثّلوا لها بأمثله، منها قولك: إذا رزقت ولدا فاختنه، فوجوب الختان حكم موضوعه الولد للمخاطب لا ولد غيره، و الشرط أعنى المرزوقيه بالولد محقق له، و لا وجود له بدونه، و معه يكون عدم وجوب ختان الولد أمرا عقليا، و لا تعرّض في

القضيّة لحال غير ولد المخاطب حتى يقال بثبوت المفهوم فيه، فيقال عند عدم المرزوقية: لا- يجب ختان غير الولد من ولد الأشخاص الآخر.

و بالجمله، فالآية الشريفه من هذا القبيل، و ذلك لأنّ الموضوع فيها خبر الفاسق، فإنّ الجزاء وجوب التبين في خبر الفاسق، و من المعلوم أنّ هذا الموضوع معدوم عند عدم الشرط أعني: عدم مجيء الفاسق بالنبيا، و أما خبر العادل فهو أجنبي عن موضوع الحكم في الآية، فهو مثل العمرو في مثال: إن جاءك زيد فأكرمه، فكما لا تعرّض فيه لحال العمرو لا منطوقا و لا مفهوما، فكذا هنا لا تعرّض لحال خبر العادل لا في منطوق الآية و لا في مفهومها.

فإن قلت: مبني ما ذكرت على أنّ مبني أخذ المفهوم وجود ثلاثه أشياء:

موضوع و محمول و شرط خارج عن الطرفين، حتى يكون الموضوع بجميع خصوصياته محفوظا في جانب المفهوم.

و فيه أنّه غير معقول؛ لأنّه لا- محاله يتأتّى من قبل الشرط تضييق في عالم الموضوع، لا نقول إنّ بمنزلة التقييد، لكن حاله حال المقدّمه الموصله في أنّه موضوع في لحاظ الشرط، و ليس له إطلاق حالي يشمل حال عدم الشرط، و على هذا فإذا جعلنا الموضوع طبيعه النبيا فلا محاله يصير متضيّقه بلحاظ وجود الشرط أعني مجيء الفاسق به، فالطبيعه منفكّه عن هذا اللحاظ ما وقع تحت حكم وجوب التبين، فلا يلزم الإشكال الذي ذكرت من سرايه الحكم إلى النبيا المجيء به للعادل، كيف و الشرط مساوق لعلّه الحكم، فلو سري الحكم إلى الفرد الغير المقترن بالشرط لزم انفكاك المعلول عن علته، و هذا ما ذكرنا من عدم المعقولية.

قلت: لا- يرد هذا الإشكال أصلا، و ذلك بعد مقدّمه و هي أنّه من الممكن أن يكون وجود الشرط في فرد من الطبيعه موجبا لإنشاء الحكم في فردا الآخر، مثل قولك: إن جاءك زيد فأكرم عمرا، فحينئذ نقول: من الممكن أن يكون اقتران الطبيعه المهمله بالشرط موجبا للحكم في جميع أفرادها حتى الخالي منها على

الشرط، وليس هذا إنكارا لما قرّرتّه من ورود التضييق من قبل الشرط على الموضوع.

فإنّا نقول: نسلم هذا التضييق في المقام، لكن في قبال أنّ الطبعه بنفسها مع قطع النظر عن أمر خارج لا يصير محكوما بالحكم، و ليس مقتضاه تحديد الموضوع الذي يتعلّق به وجوب التبيين أيضا بالشرط، فمتى اتّصفت المهمله فالمتّصف و غير المتّصف منها يصير تحت الحكم، بل لو كان ذلك ممكنا في الموضوع الشخصي مثل «الزيد» في: إن جاء زيد فأكرمه لقلنا بذلك فيه أيضا، لكن لا يتصوّر فيه بعد حاله المجيء حاله عدم المجيء، و أما الطبعه المهمله فانقسامها إلى القسمين بعد محفوظ، فلا مانع من الإطلاق فيه، بل لا وجه للتقييد.

فعلم أنّه إن اريد السلامه من هذا فلا بدّ من ملاحظه التقييد في موضوع الجزاء، فيقال: طبعه النبأ إن جاء بها الفاسق، فتلك الطبعه المتّصفه بمجىء الفاسق بها يجب فيها التبيين، فيجرى إشكال شيخنا المرتضى قدّس سرّه.

فإن قلت: إنّ لنا في الآيه موضوعا موجودا في حالتي وجود الشرط و عدمه و هو مطلق النبأ من دون اعتبار إضافته إلى الفاسق أو العادل، فكأنّ القضيّه تكون بهذه الصوره: النبأ إذا جاء به الفاسق فتبين عنه، و لا شكّ أنّ مفهومه يصير حينئذ:

النبأ إذا جاء به العادل فلا يجب التبيين عنه، فاتّحد الموضوع في المنطوق و المفهوم.

و نظير ذلك أيضا ممكن في المثال، فيقال: الولد إن رزقته فاختنه، فالمفهوم يصير: الولد إذا لم تكن أنت رزقته فلا يجب عليك اختنانه، يعني لا- يجب عليك اخنتان ولد غيرك، و لا- ملزم لنا بأن نجعل الموضوع للقضيّه في الآيه نبأ الفاسق، و في المثال هو الولد لك حتى يقال: إنّّه على فرض عدم مجىء الفاسق بالنبا و عدم المرزوقيه بالولد فلا موضوع في البين، و عدم الحكم حينئذ ليس من المفهوم في شيء.

قلت: إن اريد بالنبا الذي يجعل موضوع القضيّه طبعه النبأ الغير المقيده بالتشخيص الخارجى فلا شكّ أنّ الطبعه بعد حصول الشرط و هو مجىء الفاسق بها

قابله للانقسام إلى قسمين: ما جاء به العادل، و ما جاء به الفاسق؛ ضروره أنّ الطبيعه المجيء بها الفاسق يتصوّر لها الفرد المجيء بها العادل، نعم خصوص هذا الشخص المجيء به الفاسق لا يتصوّر مجيء العادل به، و لكن نفس الطبيعه المجرّده تكون بعد مجيء الفاسق بها على حالها قبل المجيء بلا تفاوت، فلها فردان كما كانا له قبل حصوله.

و بالجملة، فيصير محصّل مدلول القضيه حينئذ: إن جاء الفاسق نبيا فطبيعه النبأ يصير واجب التبين سواء جاء بها العادل أم الفاسق، و هذا خلاف المقصود، و أيضا لا يخفى ما فى المعنى حينئذ من البروده؛ إذ يلزم وجوب تبين تمام أخبار العالم بمجرّد مجيء فاسق نبيا، و حينئذ فلا بدّ من أن نجعل الطبيعه باعتبار التقيد بمجىء الفسق موضوعا للحكم بأن نعتبر الموضوع فى قولنا: النبأ إن جاء كم فاسق به فتبينوا عنه، هو النبأ المجيء به الفاسق، فالطبيعه المقيده بقيد مجيء الفاسق يكون واجب التبين، فإذا صار القيد فعليا و موجودا فى الخارج يصير الحكم و هو وجوب التبين منجزا لتنجز شرطه، و حينئذ فيستقيم المعنى، لكن لا يفيد المفهوم؛ إذ عند عدم تحقّق الشرط لا- تحقّق للموضوع أعنى الطبيعه المقيده، فيعود الإشكال من أنّ الانتفاء عند انتفاء الموضوع ليس من المفهوم، و نبأ العادل مغاير لموضوع القضيه.

و إن اريد بالنبا المفعول موضوعا للأفراد الخارجيه، يعنى أنّ الموضوع كل شخص شخص من الأخبار الموجوده فى الخارج، فلا ريب أنّ النبأ الشخصى الخارجى ليس قابلا للتقسيم بين ما جاءه العادل و ما جاءه الفاسق، ضروره أنّ ما جاءه الفاسق لا يتصوّر فيه مجيء العادل و بالعكس، و لكن يصحّ فيه التردد فيقال:

هذا الشخص من النبأ إمّا جاء به العادل و إمّا جاء به الفاسق، فحينئذ يصحّ تركيب القضيه على وجه يفيد المفهوم، بأن يقال فى كل واحد واحد من الأنباء الشخصيه:

إن كان الجائى به فاسقا فيجب فيه التبين، فيصير المفهوم أنّه إن لم يكن الجائى به فاسقا و لا محاله يكون حينئذ عادلا فلا يجب التبين.

لكن هذا كما ترى إنّما يناسب مع المضى كما مثلنا و هو خلاف الموجود فى الآيه، فإنّ الشرط فيها يكون مسوقا للاستقبال، فلا يناسب إلا مع الطبيعه، ضروره أنه لا يصحّ التعبير ب(يجىء) فى النبأ الشخصى الخارجى، و إنّما الصحيح هو التعبير ب (جاء) على معنى المضى، نعم التعبير ب(يجىء) يناسب الطبيعه، فيقال: طبيعه النبأ إمّا يجىء بها العادل و إمّا يجىء بها الفاسق، كما يناسبها التعبير بالضى أيضا، و لا يخفى أنّ كلمه (جاء كم) فى الآيه يكون بمعنى الاستقبال.

و الحاصل: الفرد الموجود فى الخارج فعلا أو الذى وجد و انعدم فى الأوصاف التى تكون من نحو وجوده، مثل الرجوليه و الانوثيه فى الإنسان، و لا محاله يكون قابليته لأمرين منها على نحو التردد، يكون التعبير الصحيح فى مثل ذلك بالضى فقط، مثلا يقال: هذا الشخص إمّا وجد رجلا و إمّا امرأه، و لا يصح إمّا يوجد.

و كذا فى الفارسيه يقال: يا مرد است يا زن است، و لا يقال: يا مرد مى شود يا زن، بخلاف الأوصاف العرضيه التى يعثور اثنان منها على فرد واحد فى حالين مثل العلم و الجهل، فالتعبير بالاستقبال حينئذ صحيح، فيقال: الزيد إن كان يصير عالما فكذا، و فى الفارسيه أيضا يصحّ التعبير بأنّه «اگر عالم شود چنين» و من هذا القبيل قضيّه «إذا بلغ الماء قدر كره».

و أمّا الفرد الذى لم يوجد بعد و يوجد فى المستقبل ففرديته موقوفه على لحاظ الفراغ عن وجوده و رؤيته موجودا فى الخارج كأنّه المحسوس و المشاهد بالعين، و لو لم يلاحظ كذلك فكلّ ما زيد القيد على القيد لا يصير جزئيا، بل كليّا مضيقا، فالتعبير بالاستقبال حينئذ و إن كان صحيحا لكن حاله حال الكلى، كما يقال: النبأ الذى يوجد فى ما بعد إمّا يجيئه العادل و إمّا يجيئه الفاسق.

و أمّا لو لوحظ على نحو الفراغ عن الوجود فحاله حال الموجود الفعلى أو الماضوى فى أنّ التعبير بالاستقبال فيه غلط، فلا يصحّ أن يقال فى هذا اللحاظ بالفارسيه مثلا: مردى كه فردا موجود مى شود يا مرد موجود مى شود يا زن، بل

يقال: يا مرد است يا زن، و كذلك لا يقال: صيدى كه فردا زيد مى كند يا آهو صيد مى كند يا چيز ديگر، بل يقال: يا آهو است يا چيز ديگر، نعم يصح هذا التعبير فى اللحاظ الأول أعنى لحاظ عدم الفراغ الذى تكون الكلّيه معه محفوظه، فتدبر فإنه دقيق.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ هنا ثلاثه أشياء: الأول: النبا الموجود الخارجى، و هذا لو جعلناه موضوعا و إن كان يمكن تركيب القضيه على وجه أمكن أخذ المفهوم منها، إلاّ أنّه لا يمكن موضوعيته فى الآيه المفروض كون الشرط فيها المجيء فى المستقبل.

و الثانى: طبيعه النبا، و على تقدير موضوعيته يلزم وجوب التبين فى خبر العادل أيضا عند حصول مجيء الفاسق بهذه الطبيعه، و هو مضرّ بالمدعى من حجّيه خبر العادل لا نافع، مضافا إلى بشاعه المعنى على تقديره.

و الثالث: طبيعه النبا المقيده بمجىء الفاسق، و جعل هذا موضوعا متعيّن؛ لسلامته عن الإشكال بحسب المعنى و اللفظ، لكن على تقديره لا مفهوم للآيه؛ لعدم التحقّق لهذا الموضوع عند عدم الشرط، فتحصل بعدم الشرط سالبه منتفيه الموضوع، و لا ربط لها بانتفاء وجوب التبين عن موضوع نبا العادل، فعلم عدم إمكان ذبّ الإشكال بجعل الموضوع مطلق النبا و إن تخيله بعض الأساطين قدس سرّه.

فإن قلت: المفروض هو بناء الاستدلال على القول بثبوت المفهوم للقضيّه الشرطيه، ففى ما إذا لم يكن فى البين موضوع موجود فى كلتا الحالتين ليمنع انتفاء الحكم عن الموضوع الموجود عند انتفاء الشرط يجب الأخذ بالمفهوم مهما أمكن، فإنّ مبنى المفهوم هو إفاده الأداه للعلّيه المنحصره، فإذا لم يكن الأخذ بظهورها فى العلّيه المنحصره فى الموضوع المذكور فى القضيه واجب الأخذ بظهورها فى العلّيه فى الجملة، بأن يقال بالعلّيه للتالى بالنسبه إلى سنخ الحكم، نظير ما يقال فى مفهوم الوصف على القول به، فإنّه يدلّ على انتفاء سنخ الحكم، لا شخص الحكم المذكور فى القضيه المحمول على الموضوع المذكور فيها.

مثلا قولنا: أكرم الرجل العالم لو قيل بالمفهوم فيه فمعنى مفهومه انتفاء سنخ وجوب الإكرام عند انتفاء العلم و لو كان في الرجل الجاهل، و ليس مفاد المفهوم انتفاء نفس هذا الحكم المنشأ في هذه القضية؛ فإنّ المذكور في هذه القضية هو وجوب الإكرام المعلق على الرجل العالم، فليس المفهوم أنّه لو انتفى العلم ينتفى وجوب الإكرام المعلق على الرجل العالم؛ إذ هذا من باب حكم العقل بانتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع، و ليس بقضيّة المفهوم، بل قضيّتها كون العلم علّه منحصره لسنخ وجوب الإكرام للرجل أعمّ من المعلق منه على العالم أو الجاهل، فيكون الحكم عند انتفاء العلم بانتفاء هذا الوجوب عن العالم من باب حكم العقل، و عن الجاهل من باب المفهوم، فيكون المفهوم في القضية الوصفية هو انتفاء الحكم عن غير الموضوع المذكور فيها، كما أنّه في القضية الشرطيّة انتفاؤه عن الموضوع المذكور فيها.

و حيثنذ نقول في الأمثلة التي ليس فيها موضوع محفوظ في كلتا الحالتين بأنّ كلمه «إن» و «إذا» لم يسقطا عن إفاده العليّه المنحصره بالمرّه، بل هما يفيدان في هذه الموارد مفاد الوصف و العليّه المستفاده منه، فنحن و إن استشكلنا في إفاده الوصف بنفسه للمفهوم، و لكن إذا وقع في سياق أداه الشرط في أمثال تلك الموارد قلنا بإفاده هذا المفهوم للأداه.

ف نقول في الآيه: إنّّه لو كان الكلام بصوره القضية الوصفية بأن قيل: يجب التبيّن في نبأ الفاسق و قلنا بثبوت المفهوم للوصف، كان المستفاد عليه وصف الفسق لثبوت التبيّن، بمعنى أنّه متى انتفى هذا الوصف انتفى وجوب التبيّن الكلّي لا- الشخص المعلق منه على نبأ الفاسق، ضروره أنّه بديهيّ بحكم العقل بانتفاء الحكم لانتفاء موضوعه، فكان مفاد المفهوم انتفاء وجوب التبيّن عن نبأ العادل؛ إذ لو ينتف لما كان الفسق علّه تامّه منحصره لوجوب التبيّن الكلّي و سنخه، و قد فرض استفاده ذلك من القضية.

ف نقول: إنّ عين هذا المعنى يكون لكلمه «إن» في الآيه، فليست لمجرّد ربط

الوجود بالوجود بدون مفهوم له أصلاً، بل نقول بالمفهوم له على طرز مفهوم الوصف، وهذا الوجه لإثبات مفهوم الشرط في الآيه قد تعرّض له المحقّق الجليل المولى محمّد كاظم الخراسانى طاب ثراه فى حاشيته على الرسائل و أشار إليه فى كفايته أيضاً، و نقل الاستاد دام ظلّه إصراره عليه فى الدرس.

قلت: هذا مبنيّ على إثبات ظهورين لأداه الشرط فى معنيين و لو لم يكونا فى عرض واحد و بوصفين، بل كان أحدهما فى طول الآخر و من باب أقرب المجازات عند عدم إرادته، الأوّل: ظهورها فى العليّه المنحصره كما هو مبنيّ الأخذ بالمفهوم، و الثانى ظهورها فى ثبوت هذه العليّه للتالى بالنسبه إلى الحكم المتعلّق بالموضوع الأجنبى عن التالى كما فى: أكرم زيدا إن جاءك، حيث أفادت كلمه «إن» العليّه المنحصره للمجىء بالنسبه إلى وجوب الإكرام المتعلّق بالزيد الذى هو غير المجىء.

و حينئذ فإذا لم يمكن الأخذ بظهور الأداه فى المعنى الثانى أعنى خصوصيّه ثبوت العليّه المنحصره للتالى لثبوت الحكم للموضوع المغاير للتالى، كان ظهورها فى المعنى الأوّل أعنى أصل العليّه المنحصره محفوظاً.

و لكنك خبير بأننا إن قلنا بثبوت مفهوم الشرط فلا إشكال أنّ للأداه وضعا واحداً و ظهوراً واحداً فى معنى واحد و هو العليّه المنحصره الخاصّه بخصوصيّه كونها فى التالى المغاير للموضوع، و ليس لها ظهور فى مطلق العليّه المنحصره بعد عدم إمكان إرادته الخاصّه.

فدعوى أنّ الوضع و إن كان واحداً بإزاء العليّه الخاصّه، إلّا أنّنا نقول بمراتب الظهور و كون مطلق العليّه أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقى، لوضوح أنّ أمر الأداه بعد عدم إمكان الحمل على العليّه الخاصّه يدور بين الحمل على مجرد ربط وجود هذا بوجود ذاك من دون إشعار بالعليّه أصلاً، و بين الحمل على العليّه لسنخ الحكم المستلزمه لانتفائه عن موضوع آخر، و لا شك أنّ الأقرب إلى العليّه الخاصّه هو الثانى دون الأوّل، فنحن و إن سلّمنا عدم الظهور فى مطلق العليّه فى عرض الظهور

فى العليّه الخاصه بأن يكون هنا وصفان، و لكن نقول بثبوت الظهور الأوّل عند رفع اليد عن الثانى و فى طوله، و بعبارة اخرى: و إن سلّمنا عدم ثبوت الظهور فى مطلق العليّه من باب الحقيقه، و لكن نقول به من باب أقرب المجازات عند تعذّر المعنى الحقيقى، نظير ظهور صيغه الأمر بالنسبه إلى الاستحباب عند تعذّر الوجوب.

مدفوعه بأنّه لا يخفى على من راجع الأمثله العرفيه من قبيل قولنا: إذا رأيت زيدا فاقرأه منّى السلام و نحوه أنّ دعوى انفهام العليّه بالنسبه إلى سنخ الحكم منها بعيده، بل إمّا يكون هذا المعنى فى الظهور و الانفهام العرفى مساويا مع مجرد تحقيق الموضوع بدون نظر إلى العليّه، و إمّا أنّ الثانى أظهر، و لا- يبعد القول بأنّ المتفاهم لدى العرف من هذه الأمثله هو سوق الشرط لمجرد تحقيق الموضوع، فهى متّحده المفاد مع القضيه الحملئيه، و ليس الملحوظ فيها اشتراط شىء بشىء و إناطته به على وجه العليّه المنحصره، هذا هو الكلام فى مفهوم الشرط.

و أمّا مفهوم الوصف فالجواب أنّه تقرّر فى محلّه عدم ثبوت المفهوم للوصف، و أمّا المناسبه العرفيه و قضيه فهم العليّه من ذلك، فلا يخفى أنّ الاستشكال على أصل فهم المناسبه بأنّه يحتمل أن يكون النكته لإتيان الوصف هو التنبيه على فسق و ليد لا لأجل دخالته و عليّته فى حكم وجوب التبين، خروج عن طريق السداد و بعيد عن الإنصاف، لكمال الظهور للآيه فى كونها مسوقه لبيان الحكم الكلى، لا أن يكون الغرض من التعليق بيان نكته شخصيه، هذا.

و لكن يرد على هذا الاستدلال أنّه و إن كان مناسبه الوصف فى الآيه و هو الفسق للحكم المقترن به فيها و هو وجوب التبين مسلّمه، إلّا- أنّه من القريب أن يكون وجه تعليق الحكم بوجوب التبين على مجىء الفاسق بالنيا هو أنّ الغالب عدم حصول العلم من إخبار الفاسق بملاحظه فسقه و عدم تحرّزه عن الكذب، بخلاف العادل؛ فإنّ الغالب حصول العلم من خبره بملاحظه قيام ملكه العداله المانعه عن ارتكاب تعمّد الكذب به، مع كون خبره فى المحسوسات، و الاشتباه فيها قليل، مثل احتمال خروج

العادل عن عدالته بنفس هذا الإخبار لتعمّده الكذب فيه، فإنّ باب هذا الاحتمال منسّد غالباً.

و بالجمله، فمن المسلم غلبه العلم بالمخبر به في جانب العادل و غلبه الجهل به في جانب الفاسق.

و حينئذ فمن المحتمل قريباً أن يكون وجه تعليق وجوب التبيّن على مجيء الفاسق بالنيا هو ما يكون الغالب في خبره من ثبوت الجهل معه بالمخبر به، و حينئذ فيصير الكلام في قوّه إناطه وجوب التبيّن على الجهل، و إناطه عدمه على العلم، و هذا أجنبيّ عمّا نحن بصدده من جعل الضابط لوجوب التبيّن عنوان خبر الفاسق، و الضابط لعدمه عنوان خبر العادل، و بعبارة اخرى: يصير موضوع وجوب التبيّن الخبر الغير المفيد للعلم، و موضوع عدمه الخبر المفيد للعلم، و هذا غير أن يكون موضوع الوجوب خبر الفاسق و موضوع عدمه خبر العادل.

و الحاصل أنّ الظاهر عدم مدخلية خصوص الفسق بما هو فسق و إن كان ظاهر العنوان نوعاً هو الموضوعية لا المعرفية، لكن في خصوص المقام بملاحظه هذا المحمول أعني وجوب التبيّن تكون الموضوعية بعيدة، بل الظاهر أنّ وجه التعليق هو كون الفاسق ليس له ملكه رادعه عن الكذب، فاحتمال تعميّد الكذب فيه متمشّ، فيحب التبيّن في خبره لأجل هذا الاحتمال، و إلاّ- فلو كان المخبر شارب الخمر مثلاً لكن نعلم بعدم تعميده الكذب فلا تعمه الآيه بظاها.

فعلم أنّ خصوصية الفسق ملغاه، و إنّما المعتبر هو احتمال تعميّد الكذب، و لكن لمّا كان فرد الشائع في الفاسق فلهذا خصّ بالذكر، و أمّا العادل فدرجاته مختلفه، فربّ عادل لا يحتمل في حقّه الكذب في شخص إخباره هذا، و هذا لا يحتاج في حجّيته خبره إلى التعميّد؛ لأنّ احتمال كذبه مفقود، و احتمال خطائه مسدود بالأصل العقلائي، و ربّ عادل لا تكون الملكة الرادعه فيه بمثابة في الأوّل، بل يحتمل في حقّه الخروج عن مقتضاها في شخص الإخبار الشخصي، و هذا يحتاج إلى التعبد، و قد عرفت

قصور الآيه عن الدلاله على حجّيته.

و من هنا تعرف أننا لو أغمضنا عن إشكال شيخنا المرتضى في ثبوت المفهوم للشرط في الآيه بكونه محققا للموضوع و قلنا:إنّه ليس كذلك و أنّ الموضوع مطلق النبأ،فيفيد المفهوم لأنباء الفاسق،لكن نقول بعد فرض إلغاء خصوصيّه الفسق في جانب المنطوق و كون الاعتبار باحتمال تعمد الكذب كان المعبر في المفهوم أيضا ذلك.

فكأنّه قيل:إذا جاء كم مخبر يحتمل في حقّه تعمد الكذب بنيا فتبينوا،فالمفهوم أنّه:

إذا جاء كم غير هذا المخبر-يعنى من لا يحتمل في حقّه تعمد الكذب-فلا يجب التبين، و قد عرفت أنّ هذا لا يفى بالمقصود.

و الحاصل كلّما فرض الفراغ منه في الموضوع لا يصحّ جعله تلو«إن»و هنا حيث إنّ أصل مجيئه الخبر مفروغ عنه حسب الفرض لا يصحّ تلوّيته لإن،نعم يصحّ ذلك بالنسبه إلى قيد المجيء أعنى كون الجائي فاسقا.

و حينئذ نقول:هذا و إن كان صحيحا،لكنّه خلاف الظاهر في تلك القضيه و أمثالها مثل:إن رزقت ولدا و نحوه؛فإنّ الظاهر فيها عدم المفروغيّه من الذات في الموضوع حتى لوحظ التعليق بالنسبه إلى القيد فقط،بل الظاهر تعلق التعليق بمجموع الذات و القيد،و معه عرفت أنّه لا يصحّ أن يكون الموضوع مفروغ الاتّصاف بأصل الذات.

فتبين أنّ إشكال عدم ثبوت المفهوم للآيه غير ممكن الذبّ،كما ذكره الشيخ الأجلّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه.

الايادات التي يورد على الاستدلال بآيه النبأ

بقي الكلام في الإيادات التي يورد على الآيه بعد تسليم المفهوم لها.

أحدها:أنّ المفهوم يعارضه عموم التعليل في ذيل الآيه،فإنّه قد عللّ فيها وجوب التبين للعمل بخبر الفاسق بأنّ الإقدام عليه قبله بجهاله و غير علم يكون في معرض ظهور خلافه و حصول الندم لذلك.

فيدلّ على أنّ كلّ إقدام على عمل كان عن غير علم و في معرض تبين الخلاف و

الوقوع في الندم لا- يجوز قبل التبين، ولا شك أن هذا ينطبق على العمل بخير العادل الغير المفيد للعلم فإنه إقدام عن جهل، و يكون في معرض الوقوع في مخالفه الواقع و الندم، فيكون ممنوعا بمقتضى التعليل، فإن الحكم المعامل يتبع العله عموما و خصوصا، فربما تكون العله مخصصه للمورد، و ربما تكون معممه له، و ثالثه تكون مخصصه من جهه و معممه من اخرى.

ألا ترى أن قول القائل: لا تشرب الخمر لأنه مسكر يفيد حرمه كل مسكر و إن كان الموضوع في القضية خصوص الخمر، و قول القائل: لا- تأكل الزمان لأنه حامض مخصيص من جهه إخراج الفرد الغير الحامض من الزمان، و معمم من جهه إدخال الفرد الحامض من غير الزمان.

لا- يقال: إن التعليل عام يشمل كل عمل صادر عن جهل، و لكن المفهوم أخص منه مطلقا، لاخصاصه بخير العادل الغير العلمى، و عدم اشتماله الخير العادل العلمى، فيلزم تخصيص عموم التعليل بالمفهوم، فيكون المحصل وجوب التبين فى كل إقدام عن جهاله إلا فى العمل بخير العادل.

لأننا نقول: ليس المناط فى التقديم مجرد كون أحد الدليلين أخص، بل الوجه فى تقديم الأخص إما كونه نصا أو أظهر، فيدور الأمر بين رفع اليد عن النص أو الأظهر و حفظا للظاهر و بين عكسه، و لا شك فى تعيين العكس كما فى قولك: أكرم العلماء، و قولك: لا تكرم زيدا العالم، فإن الثانى نص فى حرمه إكرام الزيد، و الأول ظاهر فى وجوبه.

و أميا هنا فالأمر دائر بين طرح ظهور التعليل فى العموم و حفظ ظهور القضية فى المفهوم و بين العكس، فالتعارض واقع بين الظهورين.

و بعبارة اخرى: إنما نعمل بالخاص لأن فى العمل به عملا- بكلا الدليلين؛ لأن فى العمل بالعام فى بعض أفراده، بخلاف العمل بالعام حيث يلزم منه طرح الخاص بالمره، و ليس العمل بالعام هنا إلا على نحو العمل بالخاص من حيث كون كل منهما

أخذنا ببعض الدليل المخالف و طرحا لبعضه، فإننا إن أخذنا بظهور القضية في المفهوم لا- يلزم إلا- طرح العموم في بعض أفرادها، كذلك لو أخذنا بالعموم لا يلزم إلا طرح أحد جزئي القضية و هو المفهوم، و لا يلزم طرح ظهورها بالمره.

و حينئذ فالترجيح لأظهرهما، و لا شك أنه التعليل، فإن ظهور القضية في المفهوم لو سلمناه فإنما هو بالالتماس، و ليس إلا ظهورا أوليا لا- يقاوم مع ظهور التعليل خصوصا بملاحظه أن العموم المستفاد من العلل أقوى من المستفاد من الصيغ، ككلمه «كل» و نحوها.

و إن شئت قلت: إن المفهوم و إن كان اخص، و لكنّه ليس بدليل مستقل حتى يلاحظ في مقام المعارضه بانفراده، و إنّما الدليل نفس القضية التي يكون المفهوم بعض مدلولها، و النسبه بينها و بين العام المعارض إنّما هو العموم من وجه (1)، فإذا كان العموم المعارض منفصلا عن القضية فلا- بدّ من ملاحظه الأظهرية فيما بينهما، و يمكن أن يكون ظهور القضية في المفهوم أقوى من ذلك العام في العموم، و أمّا إذا كان العموم في ذيل القضية المشتمله على المفهوم، و كانت هي معلله به، فحينئذ حيث قلنا إنّ العبره في المعلل بالنظر إلى العلّه عموما و خصوصا و لا ينظر إلى نفس المعلل فلو فرض المساواه أيضا بين ظهور القضية في حدّ ذاتها في المفهوم و ظهور العلّه في العموم لوجب رفع اليد عن المفهوم، لكون العموم في العلّه قرينه صارفه مانعه عن انعقاد ظهور المفهوم، فكيف مع كون العموم المستفاد من التعليل أقوى من سائر العمومات و آيبا عن التخصيص.

هذا حاصل الإيراد، و قد عدّه شيخنا المرتضى قدّس سرّه ممّا لا يمكن الذبّ عنه، و الحقّ إمكان التفصي عنده بأن يقال: إنّ كلمه «جهاله» الواقعه في التعليل و إن كانت

ص: ٥٧٥

(١- ١) - و لو فرض أنه ليس من هذا القبيل اصطلاحا فلا شكّ في اتّحاده معه في الملاك، لراقمه عفى عنه.

بحسب المادّة ظاهره فى المعنى المقابل للعلم فى شكّ و ظنّ، إلا أنّ المراد بها هنا هو السفاهة، أعنى العمل بالجهل الذى لا- يكون عقلائيّاً، و لا ينبغى صدوره عن العاقل، و الدليل على إرادته ذلك منه هو تفرّيع الندامة عليه، فإنّ العمل بالشكّ بمجرّد كونه عملاً- بالشكّ لا- يكون معرضاً للندامة؛ إذ ربّما يعمل العقلاء بالشكوك فيما إذا كانت معتبره عندهم و لا يحصل الندم عقب ظهور الخلاف.

ألا- ترى أنّه إذا أخبر البيّنه بطهاره شىء فعاملت معه معاملة الطهاره، ثمّ ظهر كونه نجساً لا- تحصل لك الندامة على موافقه البيّنه، لأنّه فعل عقلائى و هو لا يتعقّب الندم، فكلّ إقدام كان مستنداً إلى حجّه عقلائيّه ممضاه للشرع أو تعبدّيّه شرعيّه فليس متعقّباً بالندم.

و إذن نقول: خبر العادل بعد ما جعله الشارع حجّه بقضيّه المفهوم تكون موافقه فعلاً- عقلائيّاً، فيخرج عن عموم التعليل خروجاً موضوعيّاً، نعم قبل جعله حجّه كان من أفراد و معدوداً من الأفعال السفهائيّه.

إن قلت: كيف يمكن ذلك فى كلام واحد؛ فإنّ استقرار ظهور نفس القضيّه المعلّله فى المفهوم مبنّى على عدم شمول التعليل لخبر العادل، و عدم شموله مبنّى على استقرار ظهورها فى المفهوم.

قلت: إنّما يلزم ذلك لو كان التعليل منافياً لأخذ المفهوم و هاهنا الأخذ به و عدمه فى حدّ سواء بالنسبه إلى التعليل، و ذلك لأنّه إن كان خبر العادل حجّه فيلزم خروجه عن التعليل خروجاً موضوعيّاً، و إن لم يكن حجّه يكون واحداً من أفراد موضوعه، فنقول: نأخذ بظهور القضيّه فى المفهوم كما هو المفروض و نحكم باستقراره من دون ارتكاب خلاف ظاهر فى التعليل، و إذا أمكن الجمع بين الظهورين فلا- وجه لطرح أحدهما، و ملا- حظه تمام أجزاء الكلام التى من جملتها العلّه إنّما يلزم لأخذ المفهوم ليكون المفهوم المنتزع مطابقاً لها و لم يكن فى الكلام ما يخالفه، و المفروض أنّه هنا كذلك؛ إذ ليس فى المفهوم مخالفه للعلّه أصلاً، فطرحة مع ذلك ليس إلاّ طرحاً للظهور بلا دليل.

فإن قلت: لا شكَّ أنه لو لا حجّيه خبر العادل كان مشمولاً لعموم التعليل، فنحن ندّعي أنها متأخره رتبه عن هذا العموم بيان أنّ وجوب التبيين لكونه معلولاً- لهذه العلّه متأخره رتبه عنها، فنقيضه الذى هو الحجّيه أيضاً متأخر عنها بقضيّه وحده رتبه النقيضين، فحيث لا حجّيه فى رتبه التعليل أثر التعليل أثره.

قلت: هذا خلط لمقام الثبوت بمقام الإثبات؛ فإنّ قضيه العلّيه و المعلوليه بحسب مقام الثبوت ما ذكرت، و أمّا بحسب مقام الإثبات و التلّفظ و ترتيب ترصيف المعانى فى الذهن و انتقاشها تكون طبق الألفاظ، فما كان فى اللفظ مقدّماً كان مقدّماً فى التصرّو و الانتقاش، و لا- شكَّ أنّ القضيه الشرطيّه حسب الفرض فى حدّ ذاتها لها دلالة تصوّريّه انتقاشيه على المفهوم، غايه ما فى الباب أنّك تقول: إنّ هذا الظهور الانتقاشى يحتاج استقراره إلى تمام الكلام و حجّيته منتظره لاستقراره.

فنقول: نعم الأمر كذلك، لكن بعد ثبوت أصل هذا الظهور الانتقاشى من الصدر يلاحظ فى الذيل، فإن كان فيه ما ينافيه و لا يجامعه نرفع اليد عنه، كما فى قضيه رأيت أسدا يرمى بالقوس، و أمّا إذا لاحظناه غير مماس به و لا متعرّض لنفيه و لا إثباته فقهرنا يستقرّ ما فهمناه تصوّراً من الصدر عند تمام الكلام.

فنقول: أى منافاه بين هذين الكلامين لو فرضناهما مستقلّين، أعنى قولك:

لا تعمل بغير الحجّيه و قولك: خبر العادل حجّيه، فإن فهمت فى صورته الاستقلال منافاه فقل فى صورته الاتّصال و كون أحدهما فى الصدر و الآخر فى الذيل: إنّ أحدهما قرينه صارفه عن ظهور الآخر، و أمّا بعد عدم المنافاه- كما هو الواضح- لعدم تعرّض الاولى لحجّيه شىء و عدمها فلا وجه للصرف.

فعلى هذا نحن نقول: لا- شكَّ أنّ العلّه و إن كانت مضيقه لدائرته الموضوع فى بعض الأحيان، لكنّه ليس كالتقييد، بمعنى أنّه لو شكَّ فى فرد من العام أنّه متّصف بالعلّه أو لا، يمكن الأخذ بالإطلاق أعنى إطلاق قوله: لأنّهم عدول مثلاً فى قوله: أكرم العلماء لأنّهم عدول، و إن كان يتوقّف فى مشكوك العداله من العلماء لو كان الكلام بصوره

التقييد، كما قال: أكرم العلماء العدول؛ لأنه تمسك بالعام في الشبهه الموضوعية.

و حينئذ نقول: كما يرفع الشكّ بواسطة العله عن الأفراد المشكوكه، كذلك لو كان الكلام ذا مدلولين، منطوق و مفهوم، فالعه المذكوره فيه تدلّ على انتفاء نفسها فى مورد المفهوم، وجه الدلاله أنّ العله عله لمجموع ما للكلام من المدلول، و الفرض أنّ من مدلوله حصر الحكم على الموضوع المذكور فيه الذى هو منشأ أخذ المفهوم.

فإذا قيل: أكرم زيدا إن جاءك لأنه يعطيك درهما، يفهم منها أنّ العله أيضا مقصوره على صورته المجيء و أنّ فى صورته عدمه لا يعطى الدرهم و إن أكرمه.

و بالجملة، بعد ما فرضنا أنّ القضيّه الشرطيّه و مدلولها و مفادها فى حدّ ذاتها إثبات الحكم على وجه الحصر، فإيراد العله أيضا لا محاله يكون على هذا المفاد، و معنى إيرادها عليه أنّ العله غير مشتركه بين صورتى وجود الشرط و عدمه، بل مختصّه بالصوره الاولى.

نعم لو فرضنا العلم من الخارج بالاشتراك فحينئذ نأخذ بعموم العله و نجعله صارفا و مانعا عن انعقاد استقرار ظهور الجملة فى المفهوم، لكن عند عدم العلم و فرض مشكوكيه الحال يحكم ظاهر العله بواسطه ارتباطها بالحصر بعدم وجودها فى حاله عدم الشرط، و يرفع الشكّ الحاصل لنا، كما قلنا: إنّ العالم المعلوم من الخارج عدم عدالته نحكم بخروجه من العام فى قوله: أكرم العلماء لأنهم عدول بقضيّه العله، و أمّا الفرد المشكوك العداله يرفع الشك فى عدالته و يحكم بدخوله بقضيّتها أيضا.

ثانيها: و هو إشكال على جميع أدلّه الحجّيه لخبر الواحد و لا اختصاص له بالآيه: أنّ حجّيه خبر الواحد يلزم من وجودها عدمها، و كلّ ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، ينتج أنّ حجّيه خبر الواحد محال.

أمّا الكبرى فواضح، و أمّا الصغرى فلا: من جمله أخبار الآحاد التى نقول بحجّيتها خبر السيّد قدّس سرّه بعدم حجّيه خبر الواحد، لاجتماعه جميع شرائط القبول و الحجّيه، فلو كان خبر الواحد الذى من جملة خبر السيّد بعدم الحجّيه حجّه لزم من حجّيته عدمها.

و أجاب شيخنا المرتضى قدس سرّه بما حاصله أنه لا بدّ من ملاحظه أنّ هذا الأمر المحال نشأ من قبل أى شىء؟ فنقول: لا ريب فى أنه ناش من شمول أدلّه الحجّيه لهذا الخبر أعنى خبر السيّد قدس سرّه، فإنّ هذا الخبر لو كان داخلا لزم من دخوله عدم حجّيه نفسه، و لا- شىء من سائر الأخبار فيلزم من الحجّيه عدمها، فعلينا أن نقلع مادّه الفساد و هو دخول هذا الخبر، فتكون العمومات مخصّصه بغير هذا الفرد بتخصيص عقلى.

أقول: يمكن الاستشكال عليه قدس سرّه بما قد علّمه قدس سرّه إيّانا و هو أن نقول: كما أنّكم تفحصتم عن منشأ لزوم المحال فى أدلّه الحجّيه و قلتم: إنّه دخول خبر السيّد نحن أيضا نتفحص عن أنّ موجب لزوم المحال فى خبر السيّد قدس سرّه ما ذا؟

فنقول: لهذا الخبر مدلولان، أحدهما أنّ ما سواه من الأخبار ليس بحجّه، و الثانى أنّ نفسه غير حجّه، و لا شكّ أنّ دلالتّه على عدم حجّيه غيره من الأخبار لا مدخل لها فى لزوم المحال كما هو واضح.

و أمّا دلالتّه على عدم حجّيه نفسه فهى المنشأ بمعنى عدم إمكان شمول الأدلّه لخبر السيّد بملاحظه دلالتّه هذه، فنحن نقول: لا تشمل الأدلّه لخبر السيّد بلحاظ هذا المدلول و هو سلب الحجّيه عن نفسه، فتكون شامله له من حيث مدلوله الآخر و هو سلب الحجّيه عن غيره، فيلزم من دخول خبر السيّد تحت الأدلّه خروج الأخبار الوارده فى باب الصلاه مثلا عنها، كما أنّه يلزم من دخول تلك الأخبار فيها خروج خبر السيّد.

فغايه ما فى الباب وقوع التعارض بين خبر السيّد و أخبار الصلاه و غيرها، فيكون الجواب وجود المرحّح فى طرف الأخبار لكثرتها و وحده خبر السيّد، فإنّه إذا دار الأمر بين خروج فرد واحد أو خمسمائه فرد مثلا فلا ريب فى رجحان الأوّل، هذا مضافا إلى ما يلزم على الثانى من صيروره الكلام من نحو اللغز و المعّمّا، فإنّه قد حكم على جميع الأفراد بحكم و اريد فرد واحد ينافى ثبوت الحكم لسائر الأفراد،

فقيل: كلّ خبر عادل حجّه و اريد به خبر السيّد الذي مضمونه أنّه لا شيء من خبر عادل بحجّه.

و حاصل الإشكال أنّ حجّيه خبر الواحد محال؛ لأنّه يلزم من حجّيته عدم حجّيته، وذلك لأنّه لو كان خبر الواحد حجّه لكان خبر السيّد حجّه؛ لأنّه أيضا خبر واحد، و حجّيته مستلزمه لعدم حجّيه خبر الواحد، و هذا هو المدعى من استلزام حجّيه خبر الواحد عدم حجّيته.

و حاصل الجواب الشيخ عنه أنّ هذا المحذور مختصّ بخبر السيّد دون سائر الأخبار، و ذلك لأنّ خبر السيّد دالّ إمّا باللفظ و إمّا بالملاك على عدم حجّيه نفسه قطعاً، و لذا لو سئل عن السيّد عنه لقال: ليس بحجّه، و لهذا لو كان خبره المذكور المفيد لعدم حجّيه نفسه حجّه لزم من حجّيته عدم حجّيته، فالاستلزام المذكور مختصّ بخصوص هذا الخبر دون الأخبار الأخرى، فاللازم إخراج هذا الخبر بتخصيص عقلي.

و حاصل إشكالنا على الشيخ - و هو في الحقيقة شيء تّبهنّا له ببركه تنبيه الشيخ فأوردنا ما استفدنا منه عليه - هو أنّه كما أنتم حلّتم الإشكال في كلّى خبر الواحد و يتّتم أنّه من جهه خبر السيّد، كذلك نحن أيضا نحلّل الإشكال في خبر السيّد و نبيّن أنّه من جهه أيّ من مداليه.

فنقول: هو عامّ يشمل نفسه أيضا بالقطع إمّا لفظاً و إمّا ملاكاً، فله مدلولان، عدم حجّيه نفسه و عدم حجّيه غيره، فحجّيته بالنسبه إلى المدلول الأوّل محال؛ إذ يلزم حجّيته و عدم حجّيته، و أمّا بالنسبه إلى المدلول الثاني فغير محال، فيمكن شمول أدلّه الحجّيه له بملاحظه هذا المدلول، فخير السيّد بعد اندراجّه تحت دليل الحجّيه بمنزله عام لا يمكن إرادته فرد منه، فيكون مخصّصاً عقلاً بغيره، فحينئذ يقع التعارض بين هذا الخبر مع سائر الأخبار؛ إذ دخوله مستلزم لخروجها، و دخولها مستلزم لخروجه.

و إذن فالأولى فى الجواب أن يقال: بعد دوران الأمر فى الآيه بين أن تكون نازله من السماء لخصوص خبر السيد و بين كونها نازله لأجل غيره من الأخبار الكثيره أن المقدم هو الثانى، لا لأجل مجرد كثرته و استلزام الأول انتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لاستلزام الأول استبشاع المعنى؛ إذ يلزم إفاده عدم حجيه خبر الواحد بعبارة داله على حجيه خبر الواحد و هو من المضحكات و الهزليات و محسوب من الألغاز و المعميات، هذا.

و من أغرب ما كتب فى حاشيه المولى الأعظم محمّد كاظم الخراسانى طاب ثراه على الرسائل ما كتبه فى هذا المقام ممّا حاصله: أنه يمكن الالتزام بأن الآيه تدلّ على حجيه خبر الواحد إلى زمان السيد، و تدلّ على عدم حجيته بعد هذا الزمان بدلالته على حجيه خبر السيد، ثم ذكر ما حاصله أنه و إن كان التفكيك مقطوع الخلاف للإجماع على أنه لو كان خبر الواحد حجّه للأولين فيكون حجّه للآخرين أيضا، بل و لا يحتمل كونه حجّه للأولين و غير حجّه للآخرين و إن كان عكسه و هو عدم حجيته للأولين بملاحظه انفتاح باب العلم و حجيته للآخرين باعتبار انسداده محتملا، إلا أنه لا بأس بأن نلتزم فى مرحله الظاهر بعدم حجيه خبر الواحد بعد زمان خبر السيد لوجود الحجّه عليه و هو خبر السيد، و أمّا ما قبل هذا الزمان فهو خارج عن محلّ الابتلاء.

و الحاصل أن الأخذ بهذه الحجّه و إن كان لا- يمكن فى غير محلّ الابتلاء للزوم القبح، لكن لا يضرّ ذلك بمحلّ الابتلاء إذا أمكن الأخذ بها فيه.

و حاصل مراده بعبارة اخرى أن مخالفه الإجماع على المطلب الواقعى لموافقته حجّه ظاهريه لا تضرّ، و هنا من هذا القبيل، فالواقع حسب الإجماع لا- يخلو من أحد الأمرين فقط، إمّا إرادته الحجيه و إمّا عدمها، و لكن فى مقام الظاهر و الأخذ بالحجّه وقع التفكيك، ففى قطعه من الزمان- و هو ما بين صدور الآيه إلى زمان صدور خبر السيد- كانت الحجّه الفعلية الغير المزاحمه واقعا بشىء قائمه على الحجيه، فكان

تكليف الناس في مرحلة الظاهر الأخذ بهذه الحجّة أعنى ظاهر عموم الآيه، و في قطعه اخرى- و هو ما بعد صدور خبر السيّد- كانت الحجّة الفعلية قائمه على عدم الحجّيه، فمن هذا الحين صار تكليفهم الرجوع إلى هذه الحجّة الظاهرية و هو خبر السيّد المخصّص بعموم الآيه.

فإن قلت: صدور خبر السيّد و إن كان في الزمان المتأخّر، لكن مفاده عدم الحجّيه من الزمان الأوّل، فيشمل زمان صدور الآيه أيضا، فيعود الإشكال.

قلت: نعم و لكن الحجّيه مختصّه بمفاده بالنسبه إلى زمان وجوده و ما بعده، فلا يلزم محذور بالنسبه إلى ما هو الحجّيه، أمّا بالنسبه إلى الأوّلين فلعدم الموضوع أعنى خبر السيّد، و أمّا بالنسبه إلينا فلعدم كون تلك الأزمان السابقه محلا- لابتلائنا و موردا لعملنا، فتكون الحجّيه مختصّه بنا بالنسبه إلى الزمان المتأخّر.

و أنت خير بما فيه، أمّا أولا فلائنّ إشكال الاستبشاع جار بعينه في ما بعد زمن إخبار السيّد أيضا، فإنّ التعبير عن عدم حجّيه خبر الواحد بعبارته مؤدّاها أنّ خبر الواحد حجّيه يكون مستبشعا مطلقا، سواء كان بملاحظه أوّل زمان صدور الآيه أم بملاحظه ما بعد خبر السيّد.

و أمّا ثانيا فلائنّا نحصر ما يحتمل إرادته من الآيه في وجوه بالفحص و الترديد و الدوران، و نبيّن بطلان إرادته كلّها سوى الوجه الذي ذكرنا من خروج خبر السيّد و دخول ما عداه.

فنقول: المراد بمفهوم الآيه الدال على أنّ خبر الواحد حجّيه لا- يخلو إمّا أن يكون حجّيه خصوص خبر السيّد من أوّل زمان الصدور، و إمّا حجّيه خبر الواحد من الأوّل إلى زمان خبر السيّد، و حجّيه خبر السيّد فقط ممّا بعد هذا الزمان، و إمّا حجّيه خبر السيّد و الأخبار الأخر معا، و إمّا حجّيه الأخبار الأخر دون خبر السيّد، و لا خامس لهذه الوجوه.

لا سبيل إلى الأوّل؛ للزوم الاستبشاع في المعنى، و لا إلى الثاني؛ لكونه مقطوع

الخلافاً، ولا إلى الثالث؛ للزوم المحال من حجّيه الأخبار الأخرى و عدم حجّيتها، فتعيّن الرابع وهو المطلوب.

ثم إنّ أحسن الأجوبة عن أصل الإشكال أن يقال: إنّ خبر السيّد غير مشمول لأدله الحجّيه رأساً؛ لأنّه إجماع منقول، وقد عرفت في ما تقدّم أنّ الآيه إنّما تدلّ على حجّيه الخبر عن حسّ أو قريب عن الحس، ولا يشمل الإخبار الحدسى فتذكّر.

ثالثها: وهو أيضاً وارد على جميع أدلّه حجّيه خبر الواحد ولا اختصاص له بالآيه—وله تقريران مرجعهما إلى الواحد:

الأوّل: أنّ تلك الأدلّه موردها الخبر بلا واسطه، ولا يمكن أن يشمل الخبر مع الواسطه، بيان ذلك أنّه إذا أخبرنا الشيخ أنّه قال المفيد: كذا، فالخبر الوجداني لنا منحصر في خبر الشيخ، فلا بدّ من إجراء «صدّق العادل» في خبر الشيخ ليثبت بركه هذا الحكم خبر المفيد تعبداً، لترتب بعد حصول موضوع الخبر التعبدى نفس حكم «صدّق» عليه أيضاً، فيلزم أن يكون الحكم محققاً لموضوع نفسه، فإنّ حكم «صدّق» المترتب على خبر الشيخ تحقّق موضوع خبر المفيد التعبدى، فيصير حكماً له، فيلزم تقدّم الحكم على موضوعه والواجب العكس، فالواجب أن لا يشمل الحكم الموضوع المتحقّق بسببه لئلا يلزم هذا المحذور.

فقول القائل: كلّ خبرى صادق، لا بدّ أن لا يشمل نفسه، فإنّ حكم «صادق» يكون سبباً لتحقّق موضوع هذا الخبر، فلا يمكن أن يكون حكماً له أيضاً، غاية الأمر أنّ الحكم في هذه القضية وجد المخبر حقيقه و في قضيه «صدّق» وجد له تعبداً.

والثاني: أنّ معنى «صدّق العادل» ليس هو التصديق الجناني، بل المراد هو التصديق العملى الذى هو عبارته عن ترتيب الأثر الثابت لمقول قوله عليه، ومقول قول الشيخ هنا قول المفيد، وليس أثر قول المفيد لزوم العمل مثل قول الصادق عليه السلام، بل إنّما أثره تصديق العادل، فيلزم أن يكون صدق العادل المترتب على خبر الشيخ بلحاظ ترتيب نفسه، ولا يمكن أن يكون الحكم التنزيلي ناظراً إلى نفسه، بل

لا بد أن يكون الحكم بتصديق العادل بلحاظ أثر آخر غير هذا الأثر الذي هو نفسه.

ولا يخفى أن مرجع التقرير الأوّل إلى الثاني؛ فإنّه ليس الحال في «صدّق العادل» هو الحال في «كلّ خبرى صادق»؛ فإنّ الثاني يكون الخبر و يوجد الفرد الحقيقي له، و أمّا هنا فصدق العادل لا يوجد الفرد الحقيقي لخبر المفيد مثلا، بل الخبر التبعدي، و الخبر التبعدي يعنى ما يكون له أثر الحقيقي، و ليس التبعّد بالخبر إلا ترتيب أثر الخبر الحقيقي و هو تصديق العادل.

و بعبارة اخرى: معنى «صدّق العادل» في خبر الشيخ هو البناء على وجود خبر المفيد، و معنى البناء على وجوده ترتيب أثر التصديق عليه، فيرجع إلى عدم إمكان أن يكون الحكم بالتصديق بلحاظ ترتيب نفسه.

و قد أجابوا عن هذا الإشكال أن المراد بقوله: رتب الأثر، ترتيب طبيعه الأثر، و هذه طبيعه صادقه على هذا الحكم الذي هو وجوب التصديق، فخبر العادل كلّ أثر يكون لقوله يجب ترتيبه و إن كان الأثر وجوب التصديق، و على هذا فهذه القضية تشمل نفسه بالمدلول اللفظي، و يمكن بتنقيح المناط أيضا، للعلم بعدم خصوصيته أثر دون آخر في نظر الشارع، هذا ما قالوه.

و أظن أن هذا الجواب غير نافع لهذا المقام، لأنّ المراد بتصديق العادل كما اعترفوا به هو التصديق العملي، و الحاصل أنّه لا بد أن يكون معنى «صدّق العادل» «صلّ الجمعه» مثلا، فما لم يرجع معناه إلى العمل لا معنى لإجرائه، و على هذا فالأثر الذي يهّم ترتيبه هنا على خبر الشيخ باخبار المفيد ليس إلا تصديق المفيد في خبره، و تصديق المفيد لا إشكال في أنّه في حدّ ذاته ليس عملا مطلوباً شرعياً.

فإن قلت: ثمرته الانتهاء إلى قول الإمام عليه السلام: «صلّ الجمعه» و هو أثر عملي، و تصديق المفيد و غيره من الوسائط وسائط لهذا الأثر.

قلت: فيكون «صدّق العادل» بلحاظ ذاك الأثر الذي هو الحكم الصادر عن الإمام، و هو مناف لما ذكره من أنّ الأثر المرتب على تصديق الشيخ تصديق المفيد

و أثره تصديق الصدوق و هكذا إلى أن ينتهى إلى قول الإمام، فهنا يجب إجراء حكم «صدق العادل» المتعدد المرتب في الطول، و كل لا حق يكون بلحاظ سابقه.

و الحق في الجواب أن يقال: إنه لا - حاجه لنا إلى مزيد من الخطاب الواحد ب «صدق العادل»، و بإجراء الفرد الواحد من «صدق» يرتفع الإشكال، بيان ذلك أنه إذا أخبرنا الشيخ أنه أخبره المفيد أنه أخبره الصدوق أنه أخبره أبوه أنه أخبره الصفار أنه قال له العسكرى عليه السلام: صلاه الجمعة واجبه مثلا، فلا شك أنه من هذه السلسله قد استفدنا قول الإمام و حكى لنا رأيه عليه السلام، و ذلك لأن خبر الشيخ يحكى بالحكاية الظنية الشخصية مثلا عن خبر المفيد، و هو يحكى لنا و يفيد الظن الشخصي بقول الصدوق، و هكذا كل يفيد الظن الشخصي بمحكيه إلى قول الصفار، و هو أيضا يفيد الظن الشخصي بمحكيه و هو صدور قول: «صل الجمعة» عن الامام.

فتحقق هنا الحكايه الظنيه عن قول الإمام مستنده إلى خبر العادل، و الدليل دلّ على أن الظن بالحكم الشرعى المستند إلى خبر العادل واجب الاتباع، و لا يلزم فى باب الأماره أن يكون الحكم الشرعى الذى يقصد ترتيبه أثرا شخصيا لمؤداها.

ألا- ترى أنه لو قام البيئه على طهاره أحد الإنائين المعلوم إجمالا نجاسه أحدهما يحكم بنجاسه الإناء الآخر، مع أن نجاسه الثانى ليست أثرا شرعيا لطهاره الأول، و إنما حصل التلازم بينهما بحسب علمك، فأنت بهذا الاعتقاد قاطع على تقدير صدق البيئه بنجاسه الإناء الثانى، فإذا حصل لك الظن الشخصى من قول البيئه الحاكيه لطهاره الأول حصل لك الظن أيضا بنجاسه الثانى، فيكون خبر البيئه حاكيا لنجاسته بالحكاية الظنيه.

فكذلك هنا أيضا يكون التلازم بين قول العادل و الصدق ظنا، فكل من خبر الشيخ و المفيد الخ يكون متلازم الصدق ظنا إلى قول الإمام، فيصدق الحكايه الظنيه عن قول الإمام عليه السلام مستنده إلى خبر العادل، ثم بعد هذه الحكايه يدور

الأوّل: أن يكون القول صادرا عن الإمام عليه السلام، والثاني: أن يكون عادل كاذبا، فإنه لو لم يصدر القول عنه عليه السلام فلا يخلو إما يكون الشيخ كذب في قوله: أخبرني المفيد، و لو صدق هو فيلزم أن يكون المفيد كاذبا في خبره:

أخبرني الصدوق، و لو صدق هو كان الصدوق كاذبا في خبره: أخبرني أبي، و هكذا لو صدق الأب لزم كذب الصّفّار، و لا يمكن أن لا يكون في البين كذب عادل و مع ذلك لم يكن القول صادرا عن الإمام.

نعم لو كان في الوسائط فاسق و لو واحدا لأمكن صدق العادل و عدم صدور الحكم عن الإمام، و أمّا بعد كون الوسائط جميعا محقق العدالة غير مشكوك في عدالتهم فلا محالة يكون عدم الصدور ملازما لكذب عادل واحد، و حينئذ فالتوقف عن العمل بالحكم المحكّي بالحكاية المذكورة أعنى وجوب الجمعه ليس له سبب و علّه إلا احتمال كذب العادل، ضروره أنه مع القطع بعدم كذب العادل فلا مانع عن المصير إلى العمل، فعند هذا التوقف لأجل هذا المانع يكون المكلف مخاطبا بخطاب «صدّق العادل» و هذا الخطاب يدعوه إلى العمل بالحكم المزبور؛ إذ مع إلغاء هذا الاحتمال ينتفى المانع عن العمل مطلقا.

فعلم أنّ المحتاج إليه ليس بأزيد من فرد واحد من «صدّق العادل» و يكون المقصود طبيعه العادل من دون إشاره إلى شخص خاص من الشيخ و من قبله من الوسائط، و يكون اللازم العادى لتصديقه هو العمل أعنى صلاه الجمعه.

و الحاصل أنّ قول الإمام صدورا و عدما يدور مدار صدق العادل بقول مطلق و كذبه و لو في ضمن فرد واحد منه، و كون تمام توقف المكلف عن العمل بسبب مجرد احتمال كذب العادل يكفي في توجه خطاب واحد إليه بتصديق العادل.

فإن قلت: ما ذكرت من كفايه خطاب واحد إنما يتم في ما إذا كان هناك اخبار عدول متعدّده محققه محرزه لنا وجدانا، كما لو علمنا وجدانا بصدور الخبر عن كلّ

واحد من الشيخ و من قبله إلى الصّفار، فحينئذ لو لم يكن القول صادرا عن الإمام فلا محاله يلزم كذب عادل واحد، فخطاب واحد بتصديق طبيعه العادل يكفى فى سدّ باب هذا الاحتمال، و التحريك نحو العمل، و هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث إنّ الخبر الوجدانى المحقّق منحصر فى خبر الشيخ، و أمّا خبر غيره فلا- بدّ من إحرازه بخطاب «صدّق» المتعلّق بخبر الشيخ، فب«صدق العادل» فى خبر الشيخ يثبت خبر المفيد و ب «صدق العادل» الجارى فى خبر المفيد يثبت خبر الصدوق، فلا محيص عن خطابات عديده طوليه، و لا يكفى سوق خطاب واحد نحو طبيعه العادل مع عدم إحراز ما عدا خبر الشيخ.

قلت: لكن مع ذلك كلّ لا يخرج الأمر من حالين، إمّا صدر من الإمام الحكم، و إمّا كذب عادل واحد، و لا ثالث لهذين، و هذا العادل الواحد إمّا الشيخ و إمّا المفيد و إمّا الصدوق و إمّا أبوه و إمّا الصّفار، فنحن نرفع احتمال الكذب عن الجميع بخطاب «صدّق العادل» و من المعلوم أنّ اللازم العادى للاخبار المسلسله هو صدور الحكم عن الإمام ظلّا.

و إن شئت التوضيح فافرض حصول القطع من خبر كلّ من الشيخ و من قبله، فعند هذا القطع يلزم قهرا حصول القطع بقول الإمام، فكذلك لو حصل الظنّ بصدق العادل حصل قهرا الظنّ بالصدوق، فيصدق أنّه حصل الظنّ بقول الإمام من خبر العادل كما يصدق فى المثال حصول القطع به من خبر العادل، و قد قلنا: إنّ لا يلزم أن يكون أثرا لقول العادل، بل يكفى ثبوت الملازمه بينهما بمعنى أن يكون العمل لازما له أو ملزوما بحيث صدق الحكايه.

فهنا أيضا تكون الملازمه بين قول العادل و الظنّ بالصدق و بقول الإمام عليه السلام كما هو واضح، فإذا رفع احتمال الكذب عن البين بواسطه «صدّق العادل» فلا معنى لهذا الخطاب إلاّ الإلزام بصلاه الجمع.

و حاصل الكلام فى المقام أنّ مجرّد تصديق العادل ما لم ينته إلى العمل ليس بأثر؛

إذ ليس مفاد «صدق» هو التصديق القلبي، حتى أنّ في ما يكون الأثر الشرعي لمؤدّي الأماره بواسطه ملازمات خارجيه أيضا ليس المقصود تصديق ما هو اللازم للمؤدّي بلا واسطه، بل المقصود توجيه المكلف نحو العمل الذي هو متأخر عن الجميع، مثلا لو أخبر بشيء و كان في الخارج ملازما مع وجوب صلاه ركعتين فليس معنى «صدق» ابن علي وقوع هذا الأمر الخارجى، بل المقصود: صلّ الركعتين.

و حيثنذ نقول: يكفى في الحكايه بقول العادل كون الوقوع و اللاوقوع منوطين بصدقه و كذبه، كما في مثال المخبر بأحد المتلازمين بعد الفراغ عن الملازمه الخارجيه بينهما، فإنّه لو لم يكن اللازم الآخر متحققا فلا محاله كذب العادل، و لو صدق فلا محاله يكون اللازم الآخر متحققا، و بمجرد هذا القدر حصل المطلب بحكايه قول العادل و ببركته، و لا يحتاج في تحقّق الحكايه إلى كون المحكى مدلولاً مطابقاً لقوله، بل و لا كونه التزامياً بأن لا يلتفت المخبر بملازمته أصلاً، بل و لو كان قاطعاً بالخلاف.

فإذا أخبر بطهاره أحد المشتبهين كان حكايه عن نجاسه الآخر لمن له العلم الإجمالى، و إن كان نفس المخبر قاطعاً بطهاره الآخر فيكفى في الاستفاده و التحصيل للمطلب من قول العادل ثبوت الوقوع على تقدير صدقه، و هذا هو المراد لو اعتبر كون الواسطه من اللوازم العقليه أو العاديه، فإن الملاك هو الحكايه المتحققه بدوران الوقوع و اللاوقوع على صدقه و كذبه.

فنقول في ما نحن فيه: وجوب الجمعه الذي هو الأثر العملى و إن لم يكن مدلولاً مطابقاً إلا لقول الصفار، و لكن نحن لا نشكّ في أنّه لو لم يكن الشيخ و المفيد و الصدوق و أبوه و الصفار كاذبين فهذا الحكم واقع، و إن كان لا واقعيه له فلا محاله إمّا مستند إلى كذب الصفار و إمّا أب الصدوق و هكذا، فتحقّق الحكايه عن قول الإمام بخبر العادل، و أنّا قد استفدنا من هذه السلسله من العدول و ببركه أخبارهم حكم الإمام، فإذا نحن مكلفون بصدق العادل لأجل نفس هذا الأثر العملى المحكى بقول العادل المترتب على صدقه، هذا غاية توجيه مرام شيخنا الاستاد دام ظلّه على

ما استفدته من تقريره في مجلس الدرس.

و أنا أقول: هنا سؤال و هو أنّ طبيعه خبر العادل التي علّق عليها في الأدلّه حكم «صدّق» لا يخلو من حالين، إمّا يسرى حكمه إلى أفراد و إمّا لا، و حيث إنّ المختار هو سرايه الحكم من الطبيعه إلى الفرد فيتعيّن الأوّل، و حينئذ فنقول: إخبار شيخ الطائفة لنا بخبر المفيد الذي هو الفرد الحقيقي لهذه الطبيعه في المقام و ليس غيره فرد وجداني آخر لا يخلو إمّا يكون من جمله تلك الأفراد التي يسرى إليها الحكم المذكور من الطبيعه و إمّا خارج عنها.

فإن كان الثاني فنحن في الراحة؛ إذ لا يجب علينا تصديق هذا الخبر، و ليس غيره خبر آخر في أيدينا، و إن كان الأوّل كان هذا النزاع في ما بين الاستاد و الشيخ الأجلّ المرتضى لفظيا، فإنّه على هذا يجب إسراء حكم «صدّق» في خبر الشيخ من الطبيعه، و به يتحقّق موضوع خبر المفيد تعبدا، فيشملة هذا الحكم بالسرايه، فيتحقّق موضوع الخبر التعبدى للصدوق، فيشملة أيضا، فهنا أحكام طوليه، كلّ لاحق محقق لموضوع السابق.

فينحصر وجه تصحيح الإشكال بما ذكره الشيخ من جعل قضيه صدق العادل طبيعته، بأن يكون المراد منها طبيعه الأثر و لو كان جاريا بنفس هذا الحكم، فهو قدس سرّه إنّما يقول بتعلّق حكم «صدّق» بخصوص شخص خبر الشيخ من باب السرايه، و إلا فلا يقول بتعلّقه به أوّلا و بالذات.

و الاستاد دام ظلّه يقول: هنا حكم على طبيعه العادل من دون نظر إلى خصوص الأفراد، و هذا مسلّم إلاّ أنّه تبعا يتعلّق بالأفراد كما هو معترف أيضا، فلا محاله يكون النزاع- في أنّ المحتاج إليه خطاب واحد ب «صدّق» أو خطابات طوليه بعدد الاخبار- على هذا الوجه نزاعا لفظيا.

و طريق التخلّص منحصر في جعل القضيه عامه إمّا بالملاك و إمّا بجعلها طبيعته، و المراد بالتصديق أيضا تصديق عملي، و لكن لا يلزم عدم الواسطه بينه و بين العمل،

بل يكفي كون المنتهى إليه عملاً- كما هنا، فصدق في خبر الشيخ ناظر إلى «صدق» في خبر المفيد و هو إلى «صدق» في خبر الصدوق إلى أن ينتهى إلى «صلّ الجمعه»، والغايه الأصليّه للجميع هو هذا بحيث لو لم يكن هذا لما كان محلّ لخطاب «صدق» أصلاً.

فإن قلت لا- شبهه في أنّ حكم «صدق» موجود في موضوع خبر العادل قبل أن يخبر، غايه الأمر على نحو التعليق، يعنى لو وجد صدقه، وهذه القضيه التعليقيه أبدا موجوده و إن لم يكن لها مصداق في العالم أصلاً.

فقول: خبر الصّفار و الصدوق و المفيد و الشيخ موضوع لهذا الحكم التعليقى بلا- ترقّب لحصول أمر، فحينئذ إذا حصل لخبر الشيخ المصداق الخارجى و صار فعلياً صار هذا الحكم التعليقى فعلياً، وهذا الحكم بانضمام الأحكام التعليقيه الموجوده في نفسها في موضوع خبر الآخرين من دون توقّف له على تحقّق الحكم لخبر الشيخ يفيد المدعى و يكفي في الوصول إلى قول الإمام؛ فإنّ مقول قول الشيخ هو قول المفيد و نحن مكلفون بالتكليف الفعلى التنجيزى بتصديق خبر الشيخ، و حينئذ فإن لم يقل المفيد لزم كذب الشيخ، وهذا خلاف ما امرنا به، و إن قال فالمفروض أنّه أيضا واجد للقضيّه التعليقيه، وهكذا نقول في خبر الصدوق و الصّفار، فيكفى لنا أيضا خطاب واحد ب«صدق العادل».

قلت: هذا عين تقرير مطلبنا، فإنّ القضيه التعليقيه قبل صيرورتها منجزه لا- يترتب عليها أثر، وهذا من البديهيّات الأوّليه في الميزان، فلا- بدّ من صيروره هذه القضيه التعليقيه في خبر المفيد بتوسط و بركه فعليتها في خبر الشيخ حتّى يكون لها أثر، ففي مرتبه القضيه التعليقيه و إن كان لا ترتب بين القضايا، بل كلّها في عرض واحد، و لكن في مرتبه الفعليه و التنجيز الذى هو لا بدّ منه يكون بينهما الترتب، بمعنى أنّ فعليته الحكم التعليقى للموضوع السابق الذى هو خبر المفيد يحدث من قبل فعليته للموضوع اللاحق الذى هو خبر الشيخ.

فالحكم المتصوّر هنا في كلّ من الأفراد بدون الترتب و توقّف وجود السابق

بوجود اللاحق-و هو التعليق-غير مفيد،و الحكم الذى له فائده و هو الوجوب الفعلى لا يتصوّر بغير الترتّب و مجيء السابق من قبل اللاحق،فعلم أنّه لا يمكن إخراج المقام عن إيجاد الحكم بالحكم كما هو واضح،هذا و قد قرّر دام ظلّه مرامه بتقرير آخر دفعا لما أوردناه عليه.

و حاصل تقريره الثانى أنّه لا بدّ من تقديم مقدّمه لها كمال الدخل فى فهم المطلب و هى.فهم الفرق بين الاصول و الأمارات.

فقول:يجب فى الاصول الاقتصار على مدلولها،و لا يجوز التعدّى منه إلى شىء أجنبى عن مدلولها،مثلا مدلول الاستصحاب عدم نقض اليقين بالشكّ،فلو كان إناء ان مشكوكا الطهاره و كان أحدهما مسبوقا بها دون الآخر،و لكن علم التلازم بين طهارتيهما فحينئذ يبنى على طهاره الأوّل دون الثانى،لعدم كون الحكم بطهارته من مصاديق عدم نقض اليقين بالشكّ،و مدلول الأصل هو هذا لا غيره فلا يجوز التعدّى عنه.

و كذلك لو كان فى طول المدلول و مترتبا عليه،كما لو شكّ فى حياه الزيد بعد العلم بها،و كان من لوازم حياته إلى هذا الزمان بياض لحيته،و كان لبياض لحيته أثر شرعى كوجوب صلاه ركعتين،فإنّه لا يحكم باستصحاب الحياه بوجوب الركعتين،فإنّ بياض اللحيه أجنبى عن مدلول الاستصحاب،لعدم تحقّق المصداق، لعدم نقض اليقين بالنسبه إلى بياض اللحيه،و إنّما تحقّق بالنسبه إلى الحياه و هى غيره.

نعم يحكم باللوازم الشرعيه مثل طهاره الملاقى عند استصحاب الطهاره فى ملاقاه،فإنّ مدلول الأصل البناء على الطهاره،و معنى ذلك معامله الطهاره التى من جملته طهاره ملاقيه.

و هذا بخلاف الإمارات،فمعنى «صدّق العادل»مثلا:رتّب أثر الصدق على قوله و ألق احتمال الخلاف،فكلّ كشف يحصل للإنسان بواسطه الاعتماد على «صدّق العادل»لزم الأخذ به إذا كان كشفا لحكم شرعى،فإذا علمنا التلازم بين طهاره

الإنائين المشكوكين و أخبر العادل بطهاره أحدهما فمدلول قوله و المخبر به لإخباره إنَّما هو طهاره هذا الأحد لا غير، لكنَّ المقدار الحاصل من الكشف عن طهاره هذا الأحد من قوله تحصيل هذا المقدار بعينه بلا زياده و نقيصه بالنسبه إلى طهاره الآخر، فيندرج تحت دليل «صدق» و إن كان العادل لم ير الملازمه أو قطع بالنجاسه.

و كذا الحال في ما إذا كان الأثر في طول ما أخبر به العادل، كما لو أخبر بأن المنار الموجود في بلاد الإفرنج ستَّه عشر ذرعا، و كان بين كون المنار المذكور بهذا القدر و بين وجوب صلاه ركعتين ملازمه فإنَّه كما يحصل الكشف بالنسبه إلى مقدار المنار يحصل بعينه بالنسبه إلى وجوب الركعتين، و حينئذ لا يلزم تعلق خطاب «صدق» أولا باللازم بلا واسطه و هو المقدار الخاص للمنار ثم تعلقه بالأثر، بل يكون متعلقا من الأوّل بلحاظ الأثر، يعنى هذا الكشف الحاصل من إخبار العادل يجب الأخذ به و إلغاء احتمال خلافه الملازم لكذب العادل.

و الحاصل: حيث ما دار وقوع الحكم و عدم وقوعه مدار صدق العادل و كذبه و جب البناء على صدقه و إلغاء احتمال الكذب، و لو كان معنى «صدق العادل» هو البناء على مقول قوله لما كان فرق بين الأماره و الأصل، فليس الموضوع لوجوب التصديق خبر العدل، بل ما انكشف بسبب ملاحظه الملازمه بين خبره و مطابقتها للواقع.

و حينئذ نقول في ما نحن فيه: بين قول الصَّفَّار و مطابقه مقوله للواقع ملازمه ظنيّه، و كذا الصدوق، فيحصل الكشف الظنّي من قول الصدوق بإخبار الصَّفَّار، و منه يحصل الكشف الظنّي بوجود تكليف «صلّ الجمعه» فيتحقّق هنا كشف في نفس الإنسان لحكم وجوب الجمعه من جهه الاعتماد على صدق العادل، بحيث لا يمكن الخلاف إلّا مع كذب عادل واحد لا محاله، فإذا علمنا من الشارع أنّه أراد إلغاء هذا الاحتمال في حقّ العادل كان معناه وجوب الجمعه، فلو كان بالفرض حجّيه قول العادل دائرا مدار الظنّ الفعلى لكان يصدق أنّ الظنّ الفعلى حصل بصلاه الجمعه من قول العادل، إذ لا إشكال في أنّ قول العادل في حدّ نفسه مع قطع النظر عن حكم

«صدّق» يكون بينه و بين مطابقه مدلوله للواقع ملازمه ظنيته.

فبقول الشيخ يحصل الكشف الظنّي بقول الصّفّار، و به يحصل بوجوب الجمعه، فيتحقّق هنا كشف حاصل من الاعتماد على مطابقه قول العادل، فلو كان أحد الوسائط فاسقا لما حصل هذا المضمون أعني: الكشف الحاصل من الاعتماد على صدق العادل. و كذلك الحال على ما هو الواقع من اعتبار الظنّ النوعي؛ فإنّ معناه أنّه قد لا يكون فعليا لأجل شوب الذهن ببعض العوارض و المعارضات، و إلاّ كان اللازم حصول الظنّ الفعلي.

و كيف كان فحينئذ يكون هنا كشف ظنّي نوعي لوجوب الجمعه حاصل من قول العادل يعني من صدقه و عدم كذبه فلا تغفل، فإنّه لا- نجعل الموضوع خبر العادل حتّى نحتاج إلى تجشّم تعلّقه أوّلا بخبر الشيخ حتى يثبت به موضوع خبر الصّفّار، بل نجعل الموضوع الانكشاف الحاصل في النفس من جهه الاتّكال على صدق العادل و إلغاء احتمال كذبه، و هذا يكون ملازما بلا واسطه للحكم الشرعي، و يكون معنى «صدّق» من أوّل الأمر «صلّ الجمعه».

و الحاصل (1) أنّه لو كان معنى الحجّيه الطريقيه هو التعيّد بمدلول القول مطابقه أو التزاما، و بعبارة اخرى: كانت الحجّيه دائره مدار عنوان الإخبار و المخبر بهيّة و لازم ذلك الجمود على هذا، كما في التعيّد بعنوان عدم النقض، و عدم التعدي إلى اللوازم و الملزومات و الملازمات العاديّه أو العقليّه، فضلا عن الملازمات العلميّه،- إذ ليس في الكلام إشعار بذلك و لا في ذهن المتكلم احتمال، فكيف يصحّ إطلاق أنّه:

قاله، أو أخبر به، أو دلّ عليه لفظه، أو كان معناها إيراد التنزيل أوّلا على المقول ثمّ

ص: ٥٩٣

(١- ١) - هذا تقرير آخر لكلام آيه الله العظمى الحائري قدّس سرّه و إشكال المؤلّف طاب ثراه عليه.

على الوسائط فيكون هنا تنزيلات طوليه مترتبه بعدد الوسائط و ترتيبها- كان الإشكال متوجها؛ إذ يلزم على التقدير الأول في المقام إجراء التعبد في خبر الشيخ ليثبت ببركته مقوله و هو قول المفيد، ثم في هذا القول الثابت تعبدا ليثبت ببركته قول الصدوق و هكذا، و على التقدير الثاني إجراء الحكم أولا في قول الشيخ ثم جعل الملازمه بينه و بين قول المفيد و هكذا، و حيث إن الأثر الملحوظ في التنزيل على كل من التقديرين وجوب التصديق لزم كون الحكم ناظرا إلى نفسه.

و لكن الأمر على خلاف ذينك التقديرين، و الحق في استكشاف حقيقه معنى الطريقيه هو الرجوع إلى العرف في الطرق العرفيه، و نحن إذا راجعناهم وجدنا معنى طريقيه قول الثقة مثلا عندهم هو الاعتبار بكل انكشاف كان منشائه حسن الظن بالثقه و بعد احتمال الكذب في خبره، فلو فرض انكشافات طوليه حاصله بتوسط الملازمه القطعيه فهذه الانكشافات و إن كانت مترتبه في الوجود، و لكنّها في ملاك الأخذ عندهم في عرض واحد.

و كذا لو أخبر ثقه أنه أخبر فلان الثقة بكذا، فعين تلك الدرجه من حسن الظنّ و البعد المذكورين يحصل هنا كما يحصل عند إخبار الثقة بلا- واسطه، و ليس الغرض التشبث بهذا الأصل المطلب حتى يقال: لعل وجه الأخذ وجود المناط أو صحه القضيه الطبيعيه، بل المقصود التشبث بهذا في فهم الطريقيه الوارده في الأدله اللفظيه الشرعيه.

فنقول: الفرق بين «لا تنقض» و بين «صدق العادل» هو الدوران في الأول مدار صدق العنوان، و أما في الثاني فنحكم بشهاده ذلك الارتكاز العرفي أنّ كل انكشاف لحكم شرعي نشأ من الاعتماد بقول العادل و لو بغير هذا الحكم، بحيث لزم من عدمه كذب العادل في خبر من أخباره، فالشارع حكم بلزوم الأخذ بهذا الحكم و لو كان في البين وسائط عقليه أو عاديه، فالجعل يتعلّق أولا بهذا الكشف المتعلّق بالحكم الشرعي، لأنه القابل للجعل من دون تعلّق له بتلك الوسائط أصلا.

و حينئذ نقول: إذا قال الشيخ: قال المفيد: قال الصدوق: قال الصفار: قال العسكري عليه السلام: تجب صلاة الجمعة، فنحن بعد إحراز عداله هؤلاء المذكورين في السلسله و عدم تخصيص حكم «صدق العادل» بالنسبه إلى واحد منهم لا نحتاج إلا إلى تعبد واحد بوجوب صلاة الجمعة.

و ذلك لأنّ خبر الشيخ محرز وجدانا و هو كاشف نوعي عن خبر المفيد، و هذا المكشوف كاشف نوعي عن خبر الصدوق و هكذا إلى وجوب صلاة الجمعة، بحيث لو فرض حصول الظنّ الفعلي من قول العادل لكتبا ظانين بوجوب الجمعة فعلا من قول العادل، غايه الأمر أنّ الحال يحصل الظن النوعي من هذه السلسله التي أولها وجداني، نعم هذا كشف ناقص فنحتاج - كما في كلّ مقام - إلى تميمه بقول الشارع:

«صدق العادل».

و بالجملة، يصدق على هذا الانكشاف أنّه حصل من قول العادل و نشأ من حسن الظنّ به و بعد احتمال الكذب في حقّه، بحيث لو لم يكن المنكشف لزم كذب أحد العدول المذكوره في السلسله.

نعم لو كان واحد من أهل السلسله خارجا عن حكم «صدق» بأن كان فاسقا أو مشكوك الحال لا يتم ما ذكرنا، فحاله حال ما إذا كان في الوسائط أولويّه ظنيّه أو غيرها من الظنون الغير المعتمده، و وجهه كما مرّ أنّنا نحتاج إلى وجود دليل الاعتبار في كلّ واسطه و لو على نحو التعليق على وجود الموضوع من دون حاجه إلى إحراز الموضوع، فإنّه مع عدم ترتيب الأثر يلزم قطعاً إمّا كذب الشيخ، و لو صدق هو كذب المفيد و هكذا، و الحال أنّ الكلّ واجب التصديق و محرّم التكذيب بلا تقييد بوصول شخص خبرهم إلينا تفصيلاً؛ إذ الألفاظ موضوعه للمعاني النفس الأمريّه لا المحرزه الواصله إلى المكلف تفصيلاً.

فتحصّل أنّنا لا نحتاج في إجراء دليل التعبد في هذا الانكشاف إلى إدراجه تحت عنوان مقول العادل، و لا إلى تصحيح الملازمات الكائنه قبله لنحتاج على

التقديرين إلى التبعّدات المترتبه، بل نجرى أوّلا دليل التبعّد في نفس هذا الانكشاف لا تصافه بما هو المعيار من كونه حاصلًا من قول العادل و أنّه لولاه لزم كذب عادل في خبر لا محاله.

ثم إنّ شيخنا الاستاد دام بقاءه استشكل على القضيّه الطبيعيّه في المقام بوجهين، الأوّل: في كلّ شمول طبيعيه نفسها، والثاني: في خصوص المقام و لو فرغ عن كليّه، أمّا الخاص بالمقام فهو أنّ التصديق الواجب ليس المراد به التصديق الجنائي، بل العمل الخارجي، و ليس لخبر المفيد و غيره في المقام أثر عملي حتى بعد ملاحظه كونه موضوعا لوجوب التصديق، فإنّه بعد عدم كون المراد منه البناء القلبي على الصدق ليس في حدّ نفسه أثرا عمليا، فيرجع الأمر بالأخره إلى إيجاب الصلاه التي هي المنتهى إليه السلسله، و منه يعلم أنّه لو صحّحنا الطبيعيّه في مقام آخر فلا ينفعنا في هذا المقام، بل النافع هي الطريقه التي ذكرناها ليس إلّا.

و فيه أنّه يمكن تجزئه هذا العمل الواحد الذي هو الصلاه و تسهيمه على هذه الأخبار، فباب عدمها من ناحيه كلّ خبر ينسّد بواسطه «اعمل» المتعلّق بهذا الخبر، فكّل يتكفّل لسدّ باب من ابواب عدمه و لإصلاح طرف من أطرافه، نظير شيء له مقدّمات أخبر بكلّ واحده منها عادل.

و أمّا الإشكال العام فهو أنّ المتكلم لو لاحظ الطبيعه في جانب الموضوع على نحو لا يتعدّى نظره منها إلى الأفراد أصلا و بعبارة اخرى: كان بصدد امتياز الطبيعه عن طبيعه اخرى كما في قضيّه، «الرجل خير من المرأه» ففي هذه الصوره يمكن شمول حكم القضيّه لنفسها باعتبار الطبيعه الموجوده فيها، لفرض أنّ النظر مقصور على صرف الطبيعه، و الإشكال أعني وحده الحكم و الموضوع و بعبارة اخرى إيجاد الحكم لموضوع نفسه إنّما يحدث من وقوع النظر على خصوصيّة شخص هذا الفرد المتأتّي من قبل الحكم.

و أمّا لو لاحظ الطبيعه على نحو السريان و أنّها بكلّ وجود تلبّس، لها هذا الحكم

فلا محاله حينئذ يقع نظره على هذا المصداق المتأتى من قبل الحكم أيضا.

فإن قلت: إنما يسرى إليه بما هو وجود للطبيعة لا بما هو وجود خاص.

قلت: الخصوصية خارجة، ولكن الخاص بما هو خاص يصير معروضا.

فإن قلت: مع هذا أيضا يمكن التفكيك؛ فإن الخاص بما هو حصّه خاصّه للطبيعة مغاير ذهنا معه بما هو وجود هذا الفرد كما قلت في مبحث الاجتماع.

قلت: فرق بين العرض التحليلي أعنى ما يتعلّق بالطبيعة باعتبار وجودها التحليلي، ففيه يتمّ ذلك و محلّ الكلام في ذلك المبحث من هذا القبيل، وبين العرض الخارجي و ما يعرضها في الوجود الخارجي؛ فإنه لا محاله يسرى إلى الفرد، فإذا صار الإنسان أبيض فلا محاله يصير الزيد أيضا أبيض، و ما نحن فيه من هذا القبيل، و الفرق هو اختلاف ما بين الأفعال المتعلقة للأحكام و الموضوعات المتعلقة لتلك الأفعال.

و فيه أنّه فيما إذا علّق الحكم على الطبيعة بلحاظ الوجود السارى يكون النظر مقصورا على حصّه الطبيعة بما هي هذه الحصّه الخاصّه للطبيعة، و هي مغايره في اللحاظ عن الخاص بالخصوصيات الشخصيّة الفرديّه، و لهذا يصحّ إيقاع الحمل بينهما، و يقال: هذا الإنسان مثلا زيد، فنقول: إذا ثبت عرض لهذا الإنسان فالمتكلّم ما لاحظ الزيد و إن كان صحّه النسبه و صدقها تكون موقوفه على ثبوت هذا العرض في الخارج على وجه لا ينفكّ عن وقوع الخاص بتمام الوجود، بحيث لا يبقى حيثه منه خارجا متلبسا بهذا العرض، و لكن في لحاظ الإثبات إنّما اثبت العرض بحيثه واحده و هي حيثه حصّه الطبيعة.

ففرق بين: كلّ إنسان كذا و قولنا: الإنسان كذا بلحاظ الطبيعة بالوجود السرياني، ففي الأول وقع كلّ خاصّ خاصّ بشراشر وجوده و حيثياته تحت الحكم في لحاظ الحاكم بنحو الإجمال، و لهذا نقول: لا يمكن شمول القضيّه بهذا النحو نفسها؛ إذ لحاظ ما يتفرّع على الحكم و يتأتى من ناحيته غير ممكن قبل الحكم و لو على نحو

الإجمال. و أما فى الثانى فلم يتعلّق نظر الحاكم بالخصوصيّة المتأّتيه من قبل الحكم لا إجمالاً و لا تفصيلاً.

فإن قلت: فعلى هذا نحتاج إلى المناط بالإضافه إلى الخصوصيّة لإحراز أنّه لا مانع من قبلها فى فعليّه الحكم المتعلّق بالحصّه.

قلت: بعد ما وقع هذه الحصّه تحت الحكم لا يعقل وقوع الخصوصيّة تحت ما يضادّه، فإنّه لا يعقل أن يحكم على هذا الإنسان بما هو هذا الإنسان بأنّه واجب الإكرام، و يحكم عليه بما هو زيد بأنّه محرّم الإكرام.

فإن قلت: لا مانع من أن يتعلّق حكم بالذات بلا سرايه إلى الخصوصيّة، و حكم مضادّ له بالخصوصيّة كما هو الحال فى الظاهرى مع الواقعى.

قلت: قد استشكلنا عين هذا الإشكال هناك أيضاً و هو أنّه و إن كان فى الرتبة الثانیه لا يسرى الحكم إلى الاولى و لكنّه ينافى معه؛ لأنّ لحاظ أصل الذات مع فرض الحكم عليه بالوجوب مثلاً- ينافى مع الحكم فى الرتبة الثانیه بمضاده، و قد أجبتم عن الإشكال بإمكان دخل قيد التجرّد فى الحكم، و لكن هذا لا- يتمشّى هنا؛ إذ الفرض تأتّى الحكم بمقتضى الإطلاق فى هذه الذات، و بعد ذلك يلزم اللغويه لو جعل الحكم المضادّ فى الخصوصيّة.

و بالجملة و إن كان الإطلاق قاصراً عن شمول الخصوصيّة، لكنّه يكون بحيث يكفينا مئونه تحصيل المناط من الخارج؛ إذ بنفسه يستكشف عدم المانع من قبل الخصوصيّة لمكان التنافى بينهما، و الأمارات مثبتاتها أيضاً حجّه.

من جملة الآيات التى استدلّ بها لحجّيته خبر الواحد آيه النفر

و من جملة الآيات التى استدلّ بها لحجّيته خبر الواحد آيه النفر، و هى قوله تعالى: «فَلَوْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فى الدّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» حيث دلّت الآيه على وجوب الحذر عقيب الإنذار، فيدلّ على وجوب القبول عند التفقّه و الإخبار.

أمّا دلالتها على وجوب الحذر عقيب الإنذار فمن وجوه:

الأوّل: أنّ معنى كلمه «لعلّ» هو الطلب مع الرجاء للحصول، و احتمال عدم الحصول و قيد الرجاء غير ممكن فى البارى تعالى فىنسلخ عنه و يبقى الطلب المجرد، و بعد ذلك يصير المحصل أنّ الحذر مطلوب.

فنقول: إذا ثبت رجحان الحذر ثبت وجوبه لوجهين، الأوّل: ما ذكره فى المعالم من أنّ مقتضى الوجوب إمّا موجود و إمّا لا، و بعبارة اخرى: إمّا تكون الحجّة تامّة و إمّا لا، فعلى الأوّل يجب الحذر و على الثانى لا يحسن، و الثانى: الإجماع على أنّه متى ثبت هنا الرجحان ثبت الوجوب، و ذلك لأنهم فى هذا الباب بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد و بين من يوجبّه، و لا قائل بالرجحان و عدم الوجوب.

و الوجه الثانى: أنّ الحذر وقع غايه للإندار و هو واجب؛ لأنّه وقع غايه للنفر و هو واجب بواسطه كلمه «لو لا» و غايه الواجب واجبه إذا كانت من فعل المكلف.

و الوجه الثالث: أنّ الإندار واجب لما تقدّم، و وجوبه مستلزم لوجوب الحذر و القبول؛ إذ لو لم يجب القبول لزم لغويّه و وجوب الإندار، و بنظير ذلك استدّلوا فى باب وجوب قبول شهاده المرأه بما فى رحمها، لثبوت النهى عن كتمان ما فى أرحامهنّ فى الآيه، فبهذه الوجوه الثلاثه ثبت وجوب الحذر و القبول عقيب الإندار، فىكون خبر الواحد فى الأحكام الشرعيّه واجب القبول.

أقول: أمّا ما ذكر فى الوجه الأوّل من انسلاخ لفظه «لعلّ» عن معنى الترجى فمبنى على كون مثل هذه الكلمه من هيئه الأمر و نحوها حقيقه فى الصفات الموجوده فى النفس كالترجى الحقيقى و الإراده الحقيقيه، و أمّا على قول من يقول بأنّ تلك الهيئات و الألفاظ حقيقه فى المعنى الذى يوجد لها تلك الألفاظ، و بعبارة اخرى:

هيئه الأمر موضوعه للطلب الإيقاعى دون الطلب الواقعى، و لفظه «لعلّ» موضوعه للترجى الإيقاعى دون الواقعى، فهى أبدا مستعمله فى معناها الحقيقى الإيقاعى، و الاختلاف إنّما هو فى الدواعى، فقد يكون إيقاع هذا المعنى بداعى الوصف الواقعى، و قد يكون بداعى آخر.

فحينئذ لا يلزم الانسلاخ لإمكان تمشي الترجي الإيقاعي في حقّ الباري؛ لعدم منافاه إيقاع هذا المعنى مع العلم بالحصول أو عدم الحصول، بخلاف القول الأوّل أعني كون هذه الألفاظ كواشف عن الصفات المتحقّقه في النفس دون كونها موجدة لمعانيها- كما قوّيناها- غاية الأمر أنّ الصفه القائمه بالنفس المحكيه بهذه الألفاظ قد تكون حاصله عن مصلحه في المتعلّق، وقد تكون ناشئه عن المصلحه في نفسها يعني يوجدها الإنسان لمصلحه فيها، فإنّه كما أنّ الترجي الحقيقي الناشئ من المصلحه في المتعلّق غير ممكن في حقّ الباري لابتنائه على الشكّ الممتنع في حقّه تعالى، كذلك ما يوجد لأجل المصلحه في نفسه، فإنّه صفه قائمه بانفسنا، ولو قلنا به في حقّه تعالى لزم كونه تعالى محلا لهذه الصفه الإيجاديّه وقيامها بذاته تعالى و هو محال.

و لكن يمكن حفظ المعنى الحقيقي لهذه اللفظه و أمثالها إذا وقعت في كلامه تعالى على هذا القول أيضا بأن يقال: ربّما يكون المتكلّم عالما و ينزل نفسه منزله الشاكّ فيستفهم، فحينئذ يستعمل كلمه الاستفهام في كلامه في معناه، كذلك ربّما ينزل من هو عالم بحصول أمر نفسه منزله الشاكّ بحصول هذا الأمر المتوقع لحصوله، فيستعمل لفظه «لعلّ» فتقع اللفظه في كلامه مستعمله في معناها الحقيقي من دون حاجه إلى تجريد و انسلاخ.

و بالجمله، بحسب مقام المحاوره و المكالمه يمكن أمثال ذلك في حقّه تعالى أيضا، و الأمر في ذلك سهل، و لعلّ من هذا القبيل كلمه «لعلّ» فيما إذا كان المقصود إلقاء التّرجي و إبدائه للمخاطب بدون أن يكون الغرض إظهار تّرجي نفس المتكلّم كما في قوله تعالى: «و ما يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى» .

و كيف كان فالحق عدم جواز الاستدلال بالآيه لحجّيه الخبر (1)، و الوجوه

ص: ٦٠٠

١ - ١) - الأولى في ردّ التمسّيك بالآيه أن يقال: مفاد الآيه وجوب الإنذار و مطلوبّيّه الحذر، لكنّ الحذر عباره عن الخوف النفساني لا العمل الأركاني، فإنّه يحصل للإنسان عقيب

المذكوره كلها مخدوشه، أما توجيه الملازمه بين رجحان الحذر عقيب الإنذار و بين وجوبه بما ذكره في المعالم، فلأنه إنما يتم بالنظر إلى العقاب؛ إذ هو إما معلوم الاستحقاق فيجب الحذر، وإما غير معلوم فلا يحسن، للعلم بعدمه بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنذار المنذر إما حجّه فيجب الحذر، وإما لا فلا يحسن، ولكنه بالنظر إلى المصلحه و المفسده غير تام (1)؛ إذ يمكن فرض الرجحان بدون الوجوب للحذر عن فوت المصلحه أو الوقوع في المفسده الكامنتين في الفعل، فيحسن لأجل ذلك الاحتياط و التحذّر و إن كان لا يحسن من حيث العقوبه.

و أمّا توجيه الملازمه بالإجماع المركّب و الوجه الثاني -أعنى إثبات وجوب الحذر بكونه غايه للإنذار الواقع غايه للنفر الواجب بقضيه لفظه «لولا»- و الوجه الثالث اعنى -إثبات الوجوب في الإنذار بما ذكروا في الحذر بلزوم اللغوئه- فالخدشه في الكلّ من جهتين.

الاولى: أنّ الآيه إنّما تدلّ على المدعى لو استفيد منها وجوب الحذر مطلقا، سواء

ص: ٦٠١

١-١) -الإنصاف أنّ هذا الإشكال بعد تسليم أنّ المراد مطلوبية العمل بعد الحذر و لأجله غير وارد من وجهين، الأول: أنّ الظاهر من الحذر في الآيه هو الخوف عن العقوبه الاخرويه، و الثاني: أنّ المصالح و المفساد يختصّ فهمها بالأوحدى من الناس ممّن يحكم عقله باستتباع الأحكام للمصالح و المفساد في المتعلقات، و بعد الفهم أيضا يختصّ الارتداع عن الوقوع في ضررها بالأوحدى من الأوحدى. منه قدس سرّه الشريف.

كان الإنذار مفيدا للعلم أم لا، وليس كذلك، فليست الآية إلا بصدد أصل مطلوبية النفر و التفقه و الإنذار و الحذر عقيبه، أما أن مطلوبية الحذر تكون مطلقة أو مشروطة بحصول العلم فالآية ساكته عن هذه الجهه.

و بالجملة الآيه متعرضه لتكليف النافرين و فى مقام تحريضهم على النفر و التفقه، و ذكر الحذر من المتخلفين يكون على سبيل الفائده، فتكون من جهته فى مقام الإهمال.

فحينئذ من الممكن أن يكون وجوب الحذر مخصوصا بما إذا حصل العلم بصدق الإنذار، لصدوره من طائفه و جماعه واحدا بعد واحد، بل ربما يستظهر ذلك من كلمه «لعل» و من استدلال الإمام عليه السلام بهذه الآية لوجوب النفر لمعرفة الإمام؛ إذ يعلم منه أن الآية إما مخصوصه بالاصول أو عامه لها و للفروع، و من المعلوم أن الإنذار فى الاصول يجب قبوله لو أفاد العلم لا غير.

و الثانيه: أن النفر وجب لأجل تفقه المسائل التى هى من الدين واقعا، و الإنذار بهذه المسائل أيضا واجب، فالحذر إنما يجب عقيب الإنذار بالامور التى تكون من الدين واقعا، و هذا لا يصير منجزا إلا بعد إحراز كون إنذار المنذر إنما تعلق بالأمر الواقعى، و هو لا يتحقق إلا مع العلم بصدقه، و أما لو لم يعلم أنه أنذر بالواقع أو لا فلا يجب الحذر، و الحاصل أنه لا يستفاد من الآية حكم تعبدى بلزوم قبول إخبار المنذر و إن لم يفد العلم.

فإن قلت: إن ما ذكرت من عدم كون الآية بصدد إيجاب تصديق المنذر و قبول قوله تعبدا، و عدم استفاده التعبد منها أصلا ينافيه إيجاب جميع أفراد الإنذار ما أفاد منها العلم و ما لم يفد؛ إذ الطائفة الغير المفيده للعلم يكون إيجابها على هذا لغوا، لعدم إيجاب قبوله.

قلت: لو كان بين هاتين الطائفتين مميّز خارجى أو أمكن التقييد فى الكلام بقيد يساوق الأفراد المفيده للعلم كان ما ذكرته حقا، و لكن ليس تلك الأفراد متمايزه

بنفسها، و ليس هنا قيد حصل الامتياز بسببه أيضا و إن كان هو علم المنذر بحصول العلم للمنذر بإنذاره، فإنّ الشارع رأى أنّه لو قيّد بذلك فأوجب الإنذار الذي يعلم المنذر أنّه مفيد للعلم فربّما يخطأ في تشخيص مصداقه، فيعلم المفيد غير المفيد، فلهذا أوجب عليه جميع الأفراد إدراكا لما فيها من الواجب الأصلي، و لا يعدّ هذا من اللغو في شيء.

و إن شئت توضيح ذلك بالمثال فلاحظ حاكم البلد حيث يأمر الحفظه بالليل بأخذ كلّ من وجدوه بعد مضيّ أربع ساعات من الليل مثلا، مع أنّ من الواضح أن ليس المقصود إلّا أخذ السارق، و لكن لما لم يكن للسارق علامه يمتاز بها عن غيره، و الإحالة إلى نظر الحفظه أيضا قد يؤدّي إلى خلاف الواقع، إذ اللازم حينئذ عدم أخذ مشكوك الحال لأجل الشبهه المصداقيه فلا جرم جعلوا المأمور به أخذ كلّ من يخرج بالليل بعد المدّة المعيّنه.

و هنا فرد آخر و هو ما إذا حصل العلم بسبب إنذار المتعدّد منضما لا من كلّ واحد منفردا، فحينئذ حاله حال ما إذا لم يتمكّن العشره كلّ منهم منفردا لرفع الحجر مع قدره المجموع بهيئه الاجتماع عليه، فحينئذ و إن كان إعمال قوّه كلّ مطلوبا مقدّميا- و قد قلنا في باب المقدّمه: إنّ وجوب المقدّمه مختصّه بحال وجود سائر المقدّمات- و لكنّ الواجب هنا تعليق الحكم بنحو الإطلاق نحو عمل كلّ واحد واحد؛ إذ لو كان الوجوب في حقّ كلّ مشروطا بإقدام غيره فيلزم أن يتقاعدا جميعا و لا يكونوا في هذا الفرض بعاصين، فيلزم نقض الغرض، فإذا انحصر طريق دفع نقض الغرض بتوجيه الأمر المطلق نحو كلّ واحد يجب عقلا ذلك و إن كان ملاك الحبّ مخصوصا بحاله الاجتماع، فهذا نظير أمر العسكر بالتهاجم على العدو بإلزام كلّ فرد منهم على سبيل الإطلاق و توعيده على التخلف، غايه الأمر حمل كلّ على الإقدام هناك بالعمل الخارجى يعنى بالزجر الخارجى، و هنا يكون بالأمر التشريعى.

فقد تحصل ممّا ذكرنا أنّ الآيه لا تنفع لحجّيه الإنذار تعبدا أصلا، و إنّما يفيد

وجوب الحذر لو حصل العلم من الإنذار، فكلّ فرد من الإنذار واجب على المنذر بالكسر، لكن لا يجب القبول على المنذر بالفتح إلاّ عقيب خصوص الإنذار المفيد للعلم.

ثم إنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه - بعد الغضّ عن الإشكاليين السابقين و تسليم دلالة الآية على لزوم الحذر مطلقا سواء حصل العلم من قول المنذر أم لا - استشكل في دلالة الآية على حجّية الخبر أيضا بما حاصله: أنّ الراوى ليس له الإنذار للمجتهد؛ لابتناؤه على فهم معنى ألفاظ الحديث، فإنّ الإنذار إنّما هو بمعناها، و ربّما اختلف فهمه مع فهم المجتهد في ذلك، ففهم هو الوجوب فلهذا أنذر، و المجتهد يفهم عدم الوجوب فلا - إنذار بحسب رأيه، نعم له حقّ ذلك بالنسبة إلى من يكون رأيه متّبعاً في حقّه كمقلّديه؛ و أمّا المجتهد فليس للراوى إنذاره ممّا فهمه من معنى الرواية، و إنّما يكون له بالنسبة إليه نقل ألفاظ الحديث فقط.

فالآية حيث إنّها مشتملة على وجوب الحذر عقيب الإنذار، و وجوب قبوله مختصّه بإنذار المجتهد لمقلّديه فهي إنّما تدلّ على حجّية الإنذار في مقام الفتوى، و لا - دلالة له لحجّيته في مقام الخبر و الرواية، فالاستدلال بها لوجوب التقليد أولى منه لوجوب تصديق الرواه.

قلت: قد عرفت أنّ مع عدم الإغماض عن الإشكاليين لا دلالة للآية لحجّية الإنذار أصلا لا في مقام الإفتاء و لا في مقام الإخبار، و إنّما تفيد وجوب القبول في مقام حصول العلم، و أمّا مع الغضّ عنهما فالإنصاف تماميّة دلالتها على حجّية الخبر دون الإفتاء، و ذلك لأنّ الاجتهاد و التقليد قد حدثا في هذه الأزمنة بعد عدمهما في زمان حضور الإمام.

فحال الرواه في تلك الأزمنة كان كحال نقله الفتاوى للمقلّدين في هذه الأزمنة، فكما أنّه قد ينذر ناقل الفتوى للعوام كأن قال: قال العالم الفلاني: من شرب الخمر عوقب بكذا من دون مدخلية رأى الناقل في ذلك أصلا، كذلك في تلك الأزمنة

كان ناقل الأحكام عن الإمام بلفظه أو بالمعنى قد يندر المنقول إليهم، و كان الغالب تصديقهم له فى فهم المعنى من دون إظهار مخالفه له فى فهمه كما هو الحال فى نقل الفتوى فى زماننا.

و الحاصل: كان همّ الرواه مصروفا بضبط المطالب و المعانى دون مجرد الألفاظ، و كان المهمّ فى النقل أيضا نقل المطالب، و كان تفقّهم ذلك، و الاختلاف فى فهم المعانى كان كما هو كذلك الآن فى غايه الندره، و على هذا فصدق الإنذار على نقل الراوى لا إشكال فيه، هذا.

و يمكن أن يقال: إنّ ظاهر الآيه و جوب الحذر عقيب الإنذار بطور الإطلاق و هو ينافى مع كونها فى مقام الحجّيه على المجتهد الذى شأنه الفحص فى سائر ما بيده من الأمارات و الأدلّه، و ملاحظه وجود المعارض و عدمه، و قوته و عدمه، ثمّ بعد اليأس عن المعارض الأقوى يحذر من قول المنذر، و ظاهر الآيه أن لا يكون للمنذر بالفتح بعد الإنذار حاله منتظره، بل يتحدّر و يتخوّف بنفس الإنذار و يكون الإنذار علّه تامّه لحذره، فالآيه مناسبه بحال المستفتى و المفتى.

و إن شئت التوضيح فلاحظ مندرين أحدهما يندر مقلّده و الآخر يندر المجتهد، فالأول بمحض إنذاره يذهب مقلّده نحو العمل بلا- مهله، و أمّا المجتهد فيقول: اصبر حتى اراجع لأن أفهم هل فى البين دليل أقوى أولا، فعلى الثانى اتحدّر من قولك، فأنصف من نفسك أيهما ألصق و أنسب بالمدلوليه للآيه؟.

و حاصل الكلام أنّ الحذر أولا- ليس هو العمل، و ثانيا ليس للآيه إطلاق حتى فى حال الشكّ، و ثالثا سلّمنا أنّ الحذر بمعنى العمل و أنّ للآيه الإطلاق، و لكن ليس فى مقام التعيّد و إنّما الحكم متعلّق بنفس الواقع المنذر به، و أين هو من التعيّد و جعل الإنذار حجّه فى مقام الظاهر، و رابعا سلّمنا أنّ الحذر بمعنى العمل، و الآيه لها إطلاق و تكون بمقام التعيّد، لكن ليس مرتبطا بجعل حجّيه الخبر و قول الراوى، و إنّما ترتبط بحجّيه قول المفتى فى حقّ المستفتى، و ذلك لأنّ استناد العمل فى الأول إلى

فهم نفس المنذر بالفتح، و في الثاني أيضا و إن كان العمل يحتاج إلى الفهم، و لكنّ الفهم فيه فهم مدّعى المنذر بالكسر، و في الأوّل يكون فهم مستنده، و ظاهر الآيه أن يكون الحذر مستندا إلى الإنذار بلا واسطه شيء في ما بين العمل و الإنذار.

و الحاصل: في مقام الروايه الإنذار سبب لفهم المنذر، و فهمه سبب لحذره، و لكن في مقام الفتوى الإنذار سبب بلا واسطه للحذر، غايه الأمر الالتفات شرط تأثيره، و لعلّ مراد شيخنا المرتضى أيضا ذلك فراجع عبارته.

و بالجمله فالآيه على هذا تدلّ على حجّيه الروايه مع الإنذار، و تكون دالّه على الحجّيه بدونه بضميمه عدم القول بالفصل، بمعنى أنّه تكون الآيه دليلا فيما يشتمل على الوجوب أو التحريم و نفى غيره ممّا يشتمل على الإباحه أو الكراهه أو الاستحباب، و يتمّ الحكم فيه بعدم القول بالفصل بين الأخبار.

من جمله الآيات التي استدللّ بها لحجّيه خبر الواحد آيه الكتمان

و من جمله الآيات آيه الكتمان، و هي قوله تعالى في سورة البقره: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ).

حيث دلت على حرمة الكتمان و وجوب إظهار الحق للناس، و لو كان القبول غير لازم لزم اللغوّيه.

و جوابه يظهر ممّا مرّ في آيه النفر من خلوّ الآيه عن التعيّد بقبول قول المظهر، لسكوته عن أنّ وجوب القبول عقبيه يكون على نحو الإطلاق سواء حصل العلم أم لا، و إنّما المقصود وجوب إظهار الحقّ، و لعلّه كان وجوب القبول مشروطا بوضوح الحقّ و العلم به لكثره مظهره، فأوجب الله على الآحاد الإظهار ليتّضح بسبب إظهاراتهم الحقّ و يصير معلوما للناس، فيصير قبوله حينئذ واجبا، و أيضا فما يحرم كتمانها و يجب إظهارها إنّما هو الحقّ الواقعي، فالواجب قبوله أيضا هو الحقّ الواقعي، فلا بدّ أولا من إحراز أنّ ما يظهره المظهر حقّ واقعي ثمّ الحكم بوجوبه، و هو لا- يتمّ إلّا- مع حصول العلم من إظهاره، و أمّا بدونه فيكون من الشبهه المصادقيه.

ثمّ الجواب عن لزوم اللغويّ في إيجاب الفرد الغير المفيد للعلم من الكتمان هو الجواب منه في الآية المتقدّمه حرفا بحرف.

من جملة الآيات التي استدلّ بها لحجّته خبر الواحد آيه السؤال

و من جملة الآيات آيه السؤال عن أهل الذكر و هي آيتان، إحداهما في سورة النحل و هي قوله تعالى: «و ما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ» .

و الاخرى في سورة الأنبياء و هي قوله تعالى: «و ما أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» .

وجه الاستدلال نحو ما تقدّم من أنّ وجوب السؤال ملازم لوجوب القبول، و إلاّ يلزم اللغويّ، ثمّ بضميمه عدم القول بالفصل يثبت المدعى في جميع الأخبار ممّا كان مسبوقا بالسؤال و ما كان كلاما ابتدائيا.

و فيه أمّا أولاً: فلأنّ ظاهر هذا الكلام وجوب تحصيل العلم كما يقال عرفا: إن كنت جاهلا- فاسئل من العالم يعنى لتصير عالما، فمعنى الآية و الله العالم: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون لتعلموا، فليس في مقام الحكم بالتعبّد بالجواب حتى يقال:

إنّ العلم طريقي، و الظنّ بعد التعيّد يقوم مقام العلم الطريقي و يكون علما، بل يكون في مقام الإرشاد إلى علاج رفع الجهل وجدانا.

و أمّا ثانيا: فلأنّ ظاهر سياق الآية كما يظهر من ملاحظه المصدر هو السؤال عن علماء أهل الكتاب عن أحوال أنبياء السلف، فلا يشمل الرواه، و من هنا يظهر وجه آخر لعدم كون الآية في مقام التعبّد؛ فإنّ موردها مسأله اعتقاديّه متعلّقه بمعرفه الأنبياء، و لا شكّ في عدم التعبّد في العقائد و لزوم تحصيل العلم فيها.

و أمّا ثالثا: فمع الغضّ عن ذلك فقد ورد في الأخبار أنّ المراد بأهل الذكر هم الأئمّه عليهم السلام إمّا لكون هذا الكلام جملة مستقلّه و عدم كونها تتمّه للمطلب السابق و إن كان خلاف ظاهر «الفاء» التفرعيّه، و إمّا على وجه التأويل.

و حينئذ فإن كانت هذه الأخبار متواتره فلا ربط للآيه بما نحن فيه، و إن كانت

أخبار آحاد فيلزم من الاستدلال بالآيه على حججه أخبار الآحاد أن يلزم من حجيتها عدم حجيتها؛ فإن من جملة أخبار الآحاد هذه الأخبار الدالة على أن المراد بأهل الذكر هم الأئمة، فإذا صارت حجه بالآيه ثبت أن المراد من الآيه غير الرواه، فيلزم من وجود الحججه عدمها.

ثم على تقدير الغض عن جميع ذلك و تسليم اشتغال الآيه على لزوم قبول الجواب تعديداً قد يتوهم عدم دلالتها على حججه الروايه أيضاً؛ لأن المراد من أهل الذكر أهل العلم، فتكون مسوقه لحججه قول المجتهد على العوام إذا سألوا عنه، فالآيه داله حينئذ على وجوب التقليد دون حججه قول الراوى، وهذا التوهم فاسد فإن الرواه فى الأزمنه السابقه كانوا هم أهل الذكر و العلم و هو كذلك، و يشهد لذلك ما ورد فى الأخبار المستفيضه من أنه «اعرفوا منازل الرجال منّا بقدر رواياتهم عنّا» (١).

و على هذا فكل من كان راوياً لروايه يكون بالنسبه إلى من لا علم له بهذه الروايه فرداً حقيقياً لأهل الذكر، فلا حاجه إلى تجشّم أن مثل الزراره و ابن مسلم و أمثالهما كانوا من أهل الذكر أيضاً، فإذا ثبت حججه الروايه منهم ثبت من الراوى الذى ليس من أهل الذكر بعدم القول بالفصل، حتى يجاب عن ذلك بأن كون قول زراره و ابن مسلم و أضرابهما من حيث هم أهل الذكر حجه لا يدل على حججه القول الصادر عنهم من حيث هم رواه.

من جملة الآيات التى استدلل بها لحججه خبر الواحد آيه الاذن فى سورة التوبه

و من جملة الآيات آيه الاذن المذكوره فى سورة التوبه، و هى قوله تعالى: «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» .

قد قرن الإيمان للمؤمنين بالإيمان بالله تعالى و مدحه بهما، و من ذلك نعلم أن الإيمان للمؤمن و تصديقه مطلوب على حد مطلوبه الإيمان بالله، فيكون واجبا

ص: ٦٠٨

أيضاً، فيدلّ على حجّيته خبر المؤمن و وجوب تصديقه، فإن استفيد من أدلّه اخرى زياده قيد آخر علاوه عن الإيمان قيّدنا الآية به و خصّصنا الحجّيه بخبر المؤمن الواحد لذاك القيد، و إلاّ فيكون خبر المؤمن بقول مطلق حجّه، هذا.

و الإنصاف عدم الدلاله في هذه الآية أيضاً، و ذلك لأنّ الإيمان الذي هو المراد في تلك الآية و مدح به النبي و قرن بالإيمان بالله تعالى ليس هو التصديق بمعنى ترتيب جميع ما للواقع من الآثار على مفاد خبر المؤمن (1)، بل المقصود حسن المعاشره مع المؤمن و قبول قوله في الآثار المرتبطه بمقام المعاشره و حسن المصاحبه.

و الذي يرشدك إلى هذا أنّ من كان رئيساً على قوم فمن أعظم أركان بقاء رئاسته و ميل النفوس إليه و عدم تشتّتهم عن حوله اتّصافه بمقدار من الاذنيه بمعنى أن يكون سريع التصديق لهم في الآثار التي بينهم و بين شخص نفسه، مثلاً لو أطلع و لو بإخبار ألف عدل على أنه قال في حقّه فلان بكذا، ثمّ أنكر هذا الفلان و ادّعى أنه ما تكلم في ذمّه و سبّه بشيء يصدّقه، و يفرض ما صار في الوضوح كالمرئى بعينه كأنه لم يره و لم يسمع به، و لا يقطع مودّته و محبّته معه، ضروره أنّ الرئيس لو بنى على أن يرتب الأثر على كلّ خبر يحكى عنده من ارتكاب بعض رعيّته سوء أدب بالنسبه إليه فقام بصدد مجازاته لم يبق في أطرافه إلاّ شاذ قليل أو حدى واحد أو قليل، فيختلّ بذلك أمر رئاسته، و به يسقط عن تمام الأغراض و القيام بما هو الوظيفه، و هذا معلوم بالحسّ و العيان و بالتجربه الحاصله من النظر إلى أحوال الرؤساء العامه

ص: ٦٠٩

١-١) - فإنّه ليس اذن خير على هذا لجميع المؤمنين كما يستفاد من قوله تعالى: قل اذن خير لكم، بل يكون اذن خير لبعض و شرّ لآخر، فإنّه إذا سعى مؤمن مؤمناً آخر فترتيب جميع الآثار يقتضى إجراء الحد مثلاً لو كان المسعى به مقتضياً له عليه، و أمّا إذا كان اذن خير في مقام المعاشره فلازمه أن لا يسخط على الساعى و لا يطرده و لا يعامل مع المسعى أيضاً معاملة العداوه، بل يصدّق ظاهراً و يقبل قول كليهما و لا يغيّر حسن سلوكه في حقّ واحد منهما. منه قدّس سرّه الشريف.

و على هذا فالآيه مسوقه مساق الروايه الوارده فى باب حسن معاشره الإخوان من أنه «إذا شهد عندك خمسون قسامه أنه قال قولاً و قال: لم أقله فصّدقّه و كذّبهم» و قد فسّر القسامه بالبينه الشرعيّه أعنى العدلين، فإنّ الملحوظ بهذا الكلام هو المبالغه فى حفظ مقام الاخوّه و مراعاة حسن السلوك مع الإخوان و عدم قطع علاقته المودّه و لو بإخبار هذا العدد من العدول بأنّه قال فى غيابك كذا و كذا إذا أنكر هو و قال: ما صدر منّى جساره إليك، فالمقصود من تصديقه حينئذ قبول قوله و إظهار الاعتقاد القلبى بمفاد قوله، و ليس المقصود هو التصديق بمعنى ترتيب مطلق الآثار، و إلا فكيف يمكن تكذيب خمسين بينه و تصديق الواحد.

فلو كان لما أخبر به العدول أثر شرعى غير مربوط بمقام معاشره مثل الحدّ مثلاً لو أخبروا بأنّه شرب الخمر-مثلاً-فليس هنا مقام التصديق و عدم إجراء الحدّ عليه، بل المراد هو التصديق بمعنى عدم ترتيب ما كان للمخبر به من الآثار بحسب المعامله الشخصيه المرتبطه بمقام مرآوده شخص المخبر له مع المخبر عنه، مثل قطع المودّه و نحوه، و ممّا يؤيّد إرادته هذا المعنى من الآيه أيضاً هو تكرار لفظه «يؤمن» فيها و تعديده الأوّل بالباء و الثانى باللام الدالّه على المنفعه.

فإن قلت: إنّ فى خبر إسماعيل بن جعفر الصادق صلوات الله عليه دلالة على أنّ المراد بالإيمان فى الآيه التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع للتالى، فإنّه عليه السلام قال لإسماعيل بعد أن شهد عنده المسلمون على أنّ الرجل القرشى المرید للسفر إلى اليمن شرب الخمر و أراد مع ذلك أن يدفع إليه دنائره ليتجر بها له: إذا شهد عندك المسلمون فصّدقهم، و استشهد بهذه الآيه.

قلت: المراد بالتصديق فى هذه الروايه أيضاً ما ذكرنا، يعنى و إن كان مع إنكار الرجل ذلك لا بدّ أنّ لا يغيّر معه السلوك و يقبل قوله بأنّه ما شرب، و لكن لا بدّ من الاقتصار على مجرّد اظهار التصديق و عدم التعدى إلى مقام الفعلية، بمنى الحذر عنه

فى الباطن و عدم المعامله معه معامله الأمين،فبالنسبه إلى مقام الفعلیه و العمل يجب تصدیق الشهود،و من حیث آثار المعاشره الظاهریه تكذیبهم و تصدیقه.

هذا مضافا إلى ما فى تسلیم المال إليه بلا خوف مع سماع قول جماعه من المسلمین بما یدلّ على عدم أمانته بمجرد إظهاره الإنكار من توهین تلك الجماعه و عدم الاعتناء بأخبارهم و الإعراض عن متابعه خبرهم،فمقتضى حسن المعاشره معهم و حفظ حقوقهم أيضا هو التصدیق لهم بعدم استیمان الرجل،فتحصّل من جمیع ما ذكرنا عدم جواز الاستدلال بالآیه للمقام لكونها أجنبيّه عنه،هذا ملخّص الكلام فى الآيات التى تمسّك بها فى الباب.

الاستدلال بالسّنّه لحجیه الخبر الواحد

و أمّا السّنّه،فاعلم أنّ الأخبار التى يتمسّك بها لهذا المقام لا بدّ و أن تكون متواتره،لوضوح عدم إمكان إثبات حجیه أخبار الأحاد بأخبار الأحاد،و المتواتر قد يكون متواترا باللفظ و هو أن يكون لفظ الخبر مرویه بطرق كثيره بالغه حدّ التواتر،و اخرى يكون بالمعنى و هو أن يخبر عدد كثير يحصل من كثرتهم العلم بمضمون واحد بألفاظ مختلفه،و ثالثه يكون لا- باللفظ و لا بالمعنى و ىسمى تواترا إجمائیا،و هو أن يكون كثره عدد المخبرین بقضايا عديده كلّ منها فى مطلب غير ما يفیده الآخر بحدّ يحصل العلم بأنّ أحد هذه القضايا التى أخبر بها هذه الجماعه صدق مطابق للواقع.

كما لو أخبر ألف نفر كلّ منهم بخبر غير خبر الآخر،فالإنسان يقطع بعدم إمكان كذب جمیع هذه الأخبار و عدم صدق واحد منها عادة،فحينئذ لو لم يتوافق هذه الأخبار على معنى واحد أصلا فلا ثمره،و أمّا لو كان هنا معنى يتوافق عليه كلّ هذه الأخبار يحصل العلم بصدق هذا المعنى و واقعیته و تحقّقه فاللازم الأخذ بما كان أخصّ مضمونا من هذه الأخبار؛ إذ هو الذى يتوافق الكلّ علیه.

مثلا- لو دلّ طائفه كثيره من الأخبار على حجیه خبر الواحد،و طائفه كثيره اخرى على حجیه خبر الثقة،و طائفه كثيره ثالثه على حجیه خبر العدل فحينئذ

تكون حجّيه خبر الواحد الثقة العدل مقطوعا بها، لعدم إمكان وجود الخبر الصادق بين هذه الطوائف المتكثرة.

و حينئذ نقول: يجب أولاً ملاحظه أنّ ما يستفاد حجّيته من تضاعيف الأخبار يكون بحيث يفى في الفقه بمقدار لم يبق من العلم الإجمالي شيء حتّى احتجنا إلى مقدّمات تفيد حجّيه مطلق الظن، أو أنّه قليل بحيث لا يقضى منه الحاجه في الفقه بهذا المقدار، و حينئذ أيضا يمكن الاكتفاء بهذا العدد المتيقّن الغير الوافى في الفقه بدون لزوم انتهاء الأمر إلى حجّيه مطلق الظن، و ذلك بأن يوجد في الأخبار ما يكون فردا لهذا المتيقّن الحجّيه و كان هذا الخبر دالّا على حجّيه مقدار واف من الأخبار.

مثلا لو فرضنا أنّ القدر المتيقّن من الأخبار حجّيه خبر العدل الإمامي عن مثله حتى يصل إلى المعصوم، الذي يعبر عنه بالصحيح الأعلائي، و فرضنا عدم وفائه في الفقه على مقدار العلم الإجمالي، و لكن وجدنا في الأخبار خبرا واحدا صحيحا اعلائيّا كان دالّا على حجّيه خبر الثقة و فرضنا وفاء خبر الثقة بمقدار العلم، كان هذا مثل ما إذا كان مضمون التواتر بلا واسطه حجّيه خبر الثقة، ثمّ لو فرضنا عدم وفاء خبر الثقة أيضا فإن وجد خبر ثقة دلّ على حجّيه خبر غيره على وجه كان وافيا أخذنا به، و هكذا الحال إلى أن يثبت الحجّيه على قدر الوفاء، فلا ينتهي الأمر إلى حجّيه مطلق الظنّ.

فنقول: قد ادّعى صاحب الوسائل أنّ الأخبار متواتره على حجّيه خبر الثقة، فإن ثبت هذا التواتر فنعم المطلوب، و إن لم يثبت فلا أقلّ من أنّ المتيقّن حجّيه ما كان من قبيل الصحيح الأعلائي، و قد ظفرنا -بحمد الله تعالى- على فرد من هذا القسم دلّ على حجّيه خبر الثقة و هو قوله عليه السلام: «لا عذر لأحد من مواليّنا في التشكيك في ما يرويه عنا ثقاتنا»، ثمّ لا يخفى على من راجع الفقه وفاء هذا النوع من الخبر على مقدار العلم، و الحمد لله، و لكن ليعلم أنّه لا يثبت بهذا الخبر إلّا حجّيه روايه الثقة دون مطلق الروايه التي حصل الوثوق بصدورها و لو من غير جهه

الوثوق براويها، بل من الأماره الخارجيه، نعم حجيه الثاني هو مفاد الإجماع على تقريره ببناء العقلاء كما يأتي إن شاء الله تعالى.

الاستدلال بالاجماع

و أما الاجماع فتقريره من وجوه:

الأول: تحصيل الإجماع إما من ملاحظه فتاوى المفتين بحجيه خبر الواحد، وإما من نقل نقله الإجماع لوصوله إلى حد التواتر على حجيه خبر الواحد مطلقا.

و الثاني: تحصيله بأحد الوجهين على حجيه في حال انسداد العلم، فالأول إجماع من غير السيد و أتباعه، فلو حصل العلم بهذا النحو من الإجماع لا بد من تخطئه السيد و من تبعه، و الثاني إجماع من السيد و غيره؛ فإن السيد أيضا معترف بحجيه الخبر في حال الانسداد.

و الثالث: سيره المسلمين و المتدينين بهذا الدين من حيث هم مسلمون و متدينون على العمل بخبر الواحد الغير العلمى، و الفرق بينه و بين الإجماع أنه إجماع جميع أهل الدين من غير اختصاص ببعضهم، بخلاف الثاني، فإنه إجماع خصوص العلماء منهم فتوى و عملا.

و الإنصاف أن التمسك بالإجماع من هذه الوجوه مخدوش، أما الإجماع تحصيليا أو نقلا على الحجيه مطلقا، ففيه أنه إنما ينفع لو لم يحتمل أن مدرك المجمعين و مستندهم هو ما تقدم من الآيات و الروايات، و أما لو احتمل ذلك فلا يكون كاشفا قطعيا عن رأى الإمام عليه السلام، و من المعلوم أن باب هذا الاحتمال واسع.

و أما الإجماع على أحد الوجهين على الحجيه في حال الانسداد ففيه أنه مركب من إجماع طائفتين، إحداهما من يقول بالحجيه من باب الظن المطلق، و الاخرى يقول بها من باب الظن الخاص، فأما الاولى فمستندهم مقدمات الانسداد، و أما الثانيه فمدركهم الآيات و الروايات، فكيف يتأتى من هذا الإجماع الكشف القطعى عن قول الإمام.

هذا مضافا إلى الخدشه بما فى الكفايه من أن هذا الإجماع غير مفيد؛ لأنّ القائلين كلاً

منهم قائل بحجّيه خبر خاص، و مثل هذا لا يفيد الكشف لحجّيه أصل الخبر.

بيان ذلك أنّ العدد الذي يفيد قول جمعهم العلم لامتناع تواطئهم على الكذب إنّما هو مفيد للعلم إذا أخبروا بمضمون واحد، كما لو فرضنا أنّ العشره هكذا، فأخبر عشره رجال بأنّ الزيد قائم، فبملاحظه امتناع تواطئهم على الكذب يحصل العلم بالصدق. و أمّا لو أخبر هذا العدد كلّ منهم بمجىء شخص غير من أخبر بمجّيته الآخر، فحينئذ لا يحصل العلم لا بمجىء أحد الأشخاص المعيّنه ولا بمجىء الإنسان، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني فلاّنه لو سئل عن كلّ من المخبرين أنّه لو لم يجىء الشخص الذي أخبرت بمجّيته فهل جاء الإنسان؟ لقال: لا أعلم، و أمّا لو وصل عدد هؤلاء المخبرين بمجىء الأشخاص المختلفين إلى حدّ حصل العلم العادي باستحاله كذب مثل هذا العدد عادة- و يعبر عنه بالتواتر الإجمالي- حصل العلم حينئذ بالقدر المشترك أعنى: مجىء الإنسان و إن لم يحصل بأحد الخصوصيات معيّنا.

مثلا لو أخبر مائه رجل كلّ واحد بمجىء شخص غير من أخبر الآخر بمجّيته، و قلنا: إنّ كذب المائه محال عادة، حصل العلم بأنّ واحدا من الأشخاص قد جاء و إن كان كلّ منهم مرددا لو سئل عن مجىء الإنسان على تقدير عدم مجىء الخاص الذي أخبر بمجّيته.

نعم يمكن حصول العلم بالقدر المشترك من إخبار العشره أيضا لو كان إخبار كلّ واحد بمجىء الشخص المعين متضمّنا للإخبار بمجىء الإنسان، فكان قد أخبر بخبرين، الأوّل: مجىء الإنسان، و الثاني: أنّه هذا الشخص، فحينئذ يحصل العلم بمجىء الإنسان؛ لامتناع التواطؤ على الكذب و إن كان لا يحصل بواحد من الخصوصيات.

و حينئذ نقول: إنّ المفتين بحجّيه خبر الواحد طائفه منهم قائلون بحجّيه خبر الثقة مثلا- و طائفه بحجّيه خبر العدل مثلا، و طائفه بحجّيه خبر خاص آخر، فإن كانوا هذه الطوائف لو سألوا أنّه على تقدير فساد مذهبكم هل يكون هنا خبر حجّه؟

لقالوا: لا- نعلم فهذا الإجماع غير مفيد للعلم لا بحجّيه أحد الخصوصيات و لا بحجّيه أصل الخبر فى الجملة، و إن كانوا أجابوا بوجود خبر كان حجّه فكان فى ما بينهم من المسلم حجّيه خبر واحد و اختلفوا فى خصوصياته، فحينئذ إجماعهم نافع، للعلم بحجّيه خبر الواحد فى الجملة، و لكن دون إثبات كون إجماعهم من القبيل الثانى خرط القتاد.

و أما التمسك بالسيره فإتما ينفع لو احرز أنّ بناء المسلمين من حيث هم مسلمون و متدينون على العمل بالخبر الموثوق به، و أمّا لو لم يحرز ذلك و احتمال ذلك و احتمال أنّه لأجل كونهم عقلاء فلا يبقى الكشف الحاصل بالسيره، نعم يصير دليلا من باب البناء فيرجع إلى رابع الوجوه.

و كيف كان فالتمسك بالسيره على وجه لم يرجع إلى التمسك ببناء العقلاء غير وجيه، نعم لو أمكن تحصيل القطع بالإجماع على أحد المعنيين أعنى الحجّيه المطلقه أو المقيده بحال الانسداد على وجه كشف عن قول المعصوم بأن علم عدم استناد المجمعين إلى هذه الوجوه كان هذا الإجماع نافعا بحالنا.

و لا- يتوهم عدم نفعه لأجل أنّه على تقدير عدمه كان الحجّيه ثابتة بدليل الانسداد، و ذلك لظهور الثمره بين إثبات الحجّيه بالإجماع و بين إثباته بدليل الانسداد فى أمرين، الأول: أنّه لو أثبتنا الحجّيه بنتيجته دليل الانسداد فاللازم الاقتصار على الظنّ الفعلى، فيدور الأمر مدار إفاده الخبر الظنّ الفعلى و عدمها، فإن أفاد كان حجّه و إلا فلا، و أمّا على إثباته بالإجماع فالخبر فى نفسه حجّه سواء أفاد الظنّ فعلا أم لا.

و الثانى: أنّه لو قلنا بالحجّيه بنتيجته دليل الانسداد ورد إشكال التبعض فى الاحتياط الذى نبه عليه شيخنا المرتضى، بمعنى أنّه لا يفيد المقدمات الاقتصار على المظنونات و إجراء البراهه فى المشكوكات و الموهومات، بل قضيتها هو العمل بالمشكوكات أو ببعضها أيضا إذا لم يوجب الوقوع فى الحرج و العسر، بل و

بالموهومات مع عدم استلزام العسر.

و بالجمله، فالاحتياط الغير الموجب للعسر واجب الأخذ، و هو قد ينطبق على المظنونات فقط، و قد ينطبق عليها و على بعض المشكوكات، و قد ينطبق على المظنونات و المشكوكات مع إضافه بعض الموهومات.

و أمّا على تقدير الحجّيه بالإجماع لا ورود لهذا الإشكال، بل القائل فى سلامه عنه كما هو واضح، لفرض قيام الإجماع على حجّيه الظنّ النوعى الحاصل من الأخبار، فعلى الثانى يثبت حجّيه الظنّ النوعى المذكور، و الأوّل غير ملازم لحجّيه الظنّ الفعلى المطلق.

الوجه الرابع من وجوه تقرير الإجماع على حجّيه الخبر هو التمسّك ببناء العقلاء، فإنّه لا شكّ فى استقرار طريقه العقلاء على العمل بخبر المفيد للاطمئنان و لو لم يكن الناقل ثقّه، و لكن حصل الوثوق بالصدق من أجل أماره خارجيه، و جرت عادتهم على ذلك فى امورهم العاديه، و هذا ثابت فى غير فرق المسلمين من أهل الملل، بل و من غيرهم ممّن لا يتديّن بدين كالدهرى، فإنّه لو اطمئنّ الدهرى بأنّ سفر البحر و ركوب السفينه لا يوجب الغرق لنفسه و ماله و حصل له هذا الاطمئنان من إخبار المخبرين فهو يقدم على هذا السفر، مع أنّه محتمل مع ذلك للغرق و لكن لا يعتنى به، بل يعامل معامله المعدوم.

و كذلك الحال فى معامله العبيد مع مواليتهم، فلو حصل الاطمئنان للعبد أنّ مولاه أراد الركوب و أراد ركوبه معه فى ركابه، و حصل له ذلك بنقل ناقل مع وثوق الناقل أو ضميمه أماره خارجيه، يركب بمجرد ذلك و يذهب إلى مقرّ المولى، بحيث لو لم يركب و كان المولى يريد واقعا لم يكن معذورا، و بالجمله فمجبولىه العقلاء و اقتضاء فطرتهم ذلك فى جميع امورهم ممّا لا يقبل الإنكار.

إن قلت: نعم و لكنّهم غير معصومين و قابلون للخطأ، و هذا هو الفارق بين بناء العقلاء و حكم العقل، فإنّ الحاكم قاطع بحكمه و لا يحتمل الخلاف و إن كان من

الممكن كون قطعه جهلا- مركبا، ولكن لا يتفق احتمال ذلك لنفس القاطع، و أما لو استقرّ طريقه العقلاء على أمر فمن المحتمل خطائهم، فحكم العقل حجّه شرعيّه في نفسه بلا حاجة إلى ضمّ شيء آخر، و أما بناء العقلاء فلا يصير حجّه إلا بعد إحراز الإمضاء من الشرع، و أما بدونه فيحتمل خطائهم، و مع الإمضاء كان الحجّه هو إمضائه.

قلت: نعم و لكن نحن نستكشف إمضاء الشارع بعدم رده، فنجعل عدم رده دليلا على إمضائه و طريقا إليه، و وجه طريقته أنّه بعد ما عرفت من أنّ مقتضى الفطره هو العمل بالاطمئنان الحاصل من نقل النقله، فهم لو لم يصرفهم صارف فهم باقون على حسب فطرتهم و يعاملون مع الشارع معاملتهم مع سائر الموالى و الأرباب؛ فإنّ الله تعالى ربّ الأرباب و نبيّه صلّى الله عليه و آله مفترض الطاعه كسائر الموالى العرفيه بنظرهم، فكما يعملون فى أحكام سائر الموالى و أوامرهم بالاطمئنان الحاصل لهم من النقل كذلك يعملون به فى أحكام هذين الموليين، فلو كان الموليان مخطئين لهذه الطريقه لكان عليهما إعلام العبيد بذلك و صرفهم عمّا يمشونه بفطرتهم، فحيث لم يعلموا و لم يصرفا علم أنّهما راضيان بهذه الطريقه و مضميان لها.

فإن قلت: كيف لم يردعها و قد ورد فى الآيات حرمة العمل بغير العلم و بالظن، و بهذا المعنى ينادى الأخبار أيضا بأعلى صوت، أ فلا- يكفى فى الردع مثل هذه النواهي البليغه الأكيده،؟ و بالجمله، فنحن و إن كنّا نسلّم جريان بناء العقلاء على حجّيه الاطمئنان من الخبر إلا- أنّ موضوع حجّيه بناء العقلاء مقيّد بعدم ردع الشرع، فالأدله الناهيه عن العمل بغير العلم الوارده من الشرع وارده على بناء العقلاء؛ لكونها ردعا، فلا يبقى معها موضوع الحجّيه فى بناء العقلاء.

قلت: لا بدّ لتوضيح دفع هذا الإشكال من التكلّم فى صلاحيّه هذه الأدله للردعيّه و عدمها.

فنقول: قد ادعى المولى الجليل المولى محمّد كاظم الطوسي في حاشيته على رسائل شيخنا المرتضى قدس سرهما و حكي إصراره عليه في الدرس استحاله رادعيه هذه الأدله، و محصل ما أفاد في وجه الاستحاله أنّ هذه الأدله ليست بأزيد من عمومات قابله للتخصيص، فالعمل بعمومها في المقام أعني الظنّ الحاصل من الخبر الموثوق به و حجّيه ظهورها في هذا الفرد - حتى يحصل لها وصف الرادعيه - يتوقّف على عدم حجّيه هذا الظنّ؛ إذ لو كان حجّيه كانت العمومات مخصّيه به، فلا تتّصف بالرادعيه، فإذا توقّف عدم حجّيه هذا الظنّ أيضا على رادعيه هذه الأدله كان دورا، و حاصله توقّف رادعيه الأدله على عدم حجّيه هذا الفرد، و توقّف عدم حجّيته أيضا على رادعيته، هذا حاصل ما أفاده.

و لكنّك خبير بأنّه ممكن القلب؛ لا يمكن تقرير هذا الإشكال بعينه في طرف الحجّيه، فنقول: حجّيه هذا الظنّ يتوقّف على عدم رادعيه الأدله، و عدم رادعيته أيضا متوقّف على حجّيه هذا الظنّ، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني أعني: توقّف عدم رادعيه الأدله على حجّيه هذا الظنّ فلا أنّ تلك العمومات بطبعها مقتضيه لشمول هذا الفرد أيضا، و المفروض عدم المخصّيه، فتكون شامله له، فتكون رادعه، فصحّ أن يقال: إنّ عدم رادعيته يتوقّف على حجّيه هذا الظنّ، فإذا توقّف حجّيته أيضا على عدم رادعيته كان دورا محالا.

هذا مضافا إلى عدم لزوم الدور رأسا، بيانه أنّه: إذا ورد دليلان متنافيا المضمون فمن شرط تنافي أحدهما للآخر و معارضته معه أن لا يكون موضوع أحد الدليلين مقيدا بعدم الآخر، و إن شئت المثال فلاحظ دليل حرمة العمل بالقياس، فإنّه عام أو مطلق شامل لحالتي الانفتاح و الانسداد، و أمّا الظنّ المستفاد حجّيته من نتيجة دليل الانسداد فهو و إن كان مطلق الظنّ، لكن موضوعه مقيد بعدم قيام دليل على المنع، فنتيجة دليل الانسداد إنّما يثبت حجّيه الظنّ الذي لم يقدح دليل من الشرع، فلا يفيد حجّيه الظنّ القياسي، مع أنّ دليل حرمة القياس ليس إلّا عموما أو إطلاقا

و يمكن تقرير الدور في عمومها للظنّ القياسى في حال الانسداد فيقال: إنّ شمولها و عمومها لهذا الظنّ متوقّف على عدم حجّيه هذا الظنّ؛ إذ لو كان حجّه كان عموم هذا الدليل مخصّصا في هذا الفرد، فإذا توقّف عدم حجّيه هذا الظنّ على شمول العموم أيضا كان دورا، فيلزم حجّيه هذا الظنّ في حال الانسداد عند القائل بحجّيه الظنّ المطلق.

و السرّ في تقديم العام و رفع الدور أنّ وجه تقديم المخصّصات المنفصلة على عموم العام إنّما هو المعارضه بالأقوى و كون الخاص نصّا أو أظهر من العام، فإذا ورد:

أكرم العلماء، و ورد: لا تكرم زيدا، فليس الأوّل بعد ورود الثانى مسلوب الدلاله أو الحجّيه الذاتيه لخروج الزيد عن أفراد العالم، بل معه أيضا مقتضى بعمومه، لوجوب إكرام الزيد و حجّه ذاتيه عليه، و لكنّ الثانى أقوى دلالة و حجّيه من العام، فلهذا يقدم على العام.

و بالجملة، فعقد موضوع الحجّيه الذاتيه الاقتضائيه فى العام غير مقيد بعدم المخصّص المنفصل، بل و لو كان مقيدا بعدم المنفصل أيضا، لكنّ المضرّ إنّما هو المنفصل الذى كان حجّيته مطلقه، دون ما كان حجّيته منوطا بعدم العام كما هو واضح.

نعم بناء على أصاله عدم القرينه هو مقيد بعدم المخصّص المتّصل، و أمّا الخاص المفروض فى المقام أعنى الحجّيه المستفاده من دليل الانسداد فعقد حجّيته منوط و مربوط بعدم المنع المنفصل من الشرع، فيكون العام الوارد واردا على هذا الخاص، و وجه عدم الدور أنّ الأخذ بالعام كما عرفت بحسب الحجّيه الاقتضائيه غير متوقّف على عدم الخاص، فإذا أخذنا به يكون منعا يرفع موضوع الخاص أعنى عدم المنع، أعنى يقوم المنع فى مقام عدم المنع؛ لأنّهما فى مرتبه واحده، فيرتفع حجّيه الخاص برفع موضوعها.

و من هنا يظهر أنّ الخاصّ المقدم على العام إنّما هو خاص لا يكون عقد الموضوع فيه مقيدا بعدم دليل على خلافه، و إلا فكان اللازم تقديم العام عليه، لوضوح عدم

المقاومه للخاص بهذا الوصف مع أدنى دليل،مثلا لو ورد:أكرم العلماء،و ورد:

لا- تكرم زيدا ما دام لم يقم دليل على وجوب إكرامه فهل ترى يقدّمون هذا الخاص على العام،بل لا شكّ في أنّهم عاملون بالعام؛لأنّه دليل،و موضوع الخاص مقيد بعدم الدليل،فيكفى في رفع اليد عنه وجود أدنى دليل.

إذا تقرّر هذا فنقول:هكذا الحال في ما نحن فيه،فإنّ الأدلّه الناهيه عن العمل بغير العلم عمومات شامله بعمومها للاطمئنان الحاصل من قول الثقة و بناء العقلاء،و إن كان ثابتا في خصوص هذا الاطمئنان،إلا أنّ حجّيه ما يثبت حجّيته ببناء العقلاء مقيد بعدم قيام دليل على منعه،فإذا دلّ عليه عموم كان له الورود على بناء العقلاء.

و هنا جواب آخر للدور تعرّضه شيخنا في الكتاب،و هو أنّ توقّف الردع على عدم الحجّيه مسلم،لكن توقّف عدم الحجّيه على ثبوت الردع ممنوع،بل يكفي فيه عدم ثبوت الإمضاء قبل ثبوت حال الآيه في الردع و عدمه،و فيه أنّ الموقوف عليه عدم الحجّيه إنّما هو ثبوت الردع،و لا يكفي عدم ثبوت الإمضاء؛لأنّه معه يستكشف الإمضاء لئلا يلزم نقض الغرض.

هذا و الذى يمكن الاستظهار به لدفع رادعيه العمومات هو أن يقال:إنّ المرتكزات العرفيه تكون بحيث يغفل عن كون حجّيتها مقيدّه بعدم منع الشرع نوع النفوس،فالارتكاز مانع عن خطور خلافه في ذهن النوع،فالعبد كما يعامل مع مولاه في أحكامه و أوامره بالعمل فيها على الاطمئنان الحاصل من قول القائل على حسب فطرته كذلك هو باق على مقتضى هذه الفطره لو صار عبدا لمولى آخر،من دون أن يخطر بباله أن تكون طريقه هذا المولى في امتثال أوامره غير طريقه المولى السابق.

فكذا الحال في معاملة العبيد مع الموالى الحقيقيه،يعنى لا يخطر ببال العامه أنّه يريد منهم أمرا جديدا و طريقه مخترعه غير ما هم مجبولون عليه،فلا يرضى بالعمل

بالاطمئنان من قول القائل، بل لا يرضى إلا بترتيب الأثر على العلم، وكذلك لا يخطر ببالهم أن حججه هذا الارتكازى موقوف على عدم منع المولى، فهم عاملون على هذا التقييد صغرى و كبرى، فالحاصل عندهم هو الحججه التنجيزيه الإطلاقيه.

فلهذا لو ورد من الشارع النهى عن العمل بالظن ينصرف نظرهم إلى غير هذا الاطمئنان فيقطعون أنه بمنزله العلم و إن كان غير علم، بل و يعممون الحكم المعلق على العلم بالنسبه إلى هذا الاطمئنان مثل عدم نقض اليقين إلا باليقين، فالتنقض بهذا الاطمئنان يكون فى نظرهم نقضا باليقين، و بالجمله، لا يدخل فى ذهنهم من دليل مثبت للحكم على الظن هذا الفرد، و يدخل فى ذهنهم من الدليل السدال على الحكم فى العلم هذا الفرد، و السبب لذلك هو الارتكاز و المجبوليه المانع عن دخول مضاده فى أذهانهم، بمعنى أنهم مع وقوع نظرهم إلى هذا العموم و الإطلاق الصادرين من المولى لا يحتملون أن هذا الطريق الذى يمشونه من العمل بمقتضى الاطمئنان لعله كان على خلاف الواقع و غير مرضى لمواليهم و كان طريقه المولى طريقه اخرى.

و يمكن أن يقال: إن صورته المعارضه الصوريه أيضا ينقدح فى ذهنهم، لكنه مقرون بالقطع بالتخصيص، و بالجمله، لا يذهب عنهم هذا العموم قطعهم بعدم قابليه طريقتهم للردع، و بعبارة اخرى: لا- يذهب قطعهم بالكبرى، و الاحتمال الصورى إنما يتعلق بمقام الصغرى، فهم يرون الإراده الصوريه المستفاده من العموم قد تعلق بأمر لا يقبل الإراده الجديّه، فهو عام عندهم قطعى التخصيص نظير أكرم العلماء مع القطع بلا تكرم زيدا، و الفرق بين هذا و سابقه أن الأول دعوى الانصراف و هذا دعوى التخصيص.

هذا هو الحال فى عامه الناس المتّصّفين بالغفله عن تصوّر خلاف مرتكزهم، و أمّا الملتفتون و هم الشاذ القليل من الناس فهذه الطريقه و إن كان ليست فى نفسها حججه لهم لاحتمالهم الخطاء فى حقهم لعدم كونهم معصومين، و لكن يثبت الحججه عند تحقق الارتكاز عندهم أيضا بالبرهان.

و هو أن يقال: لو كان للشارع طريقه جديد غير ما الناس مجبولون عليه، و يكون خلافه مغفولا عنه لهم، و النهى عن العمل بالظنّ على وجه العموم منصرفا عندهم عمّا ارتكز حجّيته عندهم، أو مخصّصا قطعيا بغيره، لكان يجب على الشارع التنصيص على إظهار أنّه يريد منهم خلاف هذا الطريق المعمول، كما هو المشاهد في المرتكزات في الجاهليّة التي خطّأها الشارع بالإبلاغات الصريحة الأكيدة و الإيعادات بأنواع العذاب، فإنّ صرف الأذهان عن ما ارتكز فيها لا يحصل بغير هذا الوجه و لا يمكن الاكتفاء في تبليغه بعموم و إطلاق، فيلزم على تقدير الاكتفاء في بيانه بهما إغراء عامّة الناس بالقبيح.

و الحاصل: لو كان احتمال أن تكون الطريقه المجهول عليها من العمل على وفق الاطمئنان الحاصل من قول المخبر غير مرضيّه لدى الشرع و أنّه يحتاج إلى إحراز ذلك حاصلًا لعامّة الناس، كان أدلّه النهى عن العمل بالظنّ صالحه للردع و محكمه؛ إذ المفروض أنّ كلّ من آحاد النوع يحتمل عدم إمضاء الشرع للطريقه التي يمشى عليها في الامور العاديه، و من المعلوم أنّ هذه الطريقه إنّما تصير حجّّه في الامور الشرعيّه لو لم ترد تخطئه من الشرع، فإذا ورد العمومات الناهيه عن العمل بالظنّ كان لها الورود و كانت ردعا و تخطئه لهذه الطريقه كما ذكرنا نظيره.

و لكنّ الذي سهّل الخطب أنّ الاحتمال غير حاصل إلاّ للشاذ القليل من الأشخاص، فيقوم عند هذا الأشخاص -المحتملين- البرهان على حجّيه الطريقه المألوفه بين أهل العرف.

و حاصله أنّ هذه العمومات غير صالحه للردع لصرف أذهان العامّة منها إلى غير مورد ارتكازهم، و يثبت عدم الرادع من جهه اخرى بلزوم الإغراء بالجهل على تقديره؛ إذ لو كان واقعا غير راض بالطريقه المألوفه المأنوسه كان الواجب عليه إقامه الدليل بحدّ لا يبقى لأحد تشكيك من كثره التصريحات المحفوفه بالإنذارات و البيانات المكتنفه بالوعيدات، فعدم الرادع في مقام الإثبات يصير دليلا على عدمه

فى مقام الثبوت، و احتمال نصب هذا الدليل و عدم وصوله إلينا مقطوع العدم، فإنه لا بدّ فى هذه الامور إقامه النصّ الصريح على وجه تبلغ صيته جميع العالمين، فإذا لم يثبت هذا الدليل قطعنا بأنّه ليس طالبا لهذا الأمر.

و من هنا نقول فى باب اعتباريّة الوجه و التمييز فى العباده أنّ لنا رفع هذين القيدين و إن قلنا بعدم جريان البراءه فيهما كما يقوله شيخنا المرتضى بهذا الطريق، فنقول: إنّ اعتبار الوجه و التمييز مغفول عنه للعامّه و لا- يخطر احتمالهم، و إنّما يحتمله بعض أهل الدقه من العلماء، و ما كان شأنه هكذا فلو طلبه الشارع كان الواجب عليه إقامه مقدمات تبليغه من التنصيص الغير القابل للتشكيك عليه، و لو كان لبان، و حيث ما أقام نقطع بأنّه ما أراد، و بالجمله، يصحّ دفع الدور المذكور بأن نقول: سلّمنا توقّف الحجّيه على عدم الرادع، و لكن نجعل العدم فى مرحله الإثبات دليلا على العدم فى مرحله الثبوت بمعونه البرهان.

و بعباره اخرى: الحجّيه الشرعيه لدى الملتفت موقوفه على عدم الرادعيه لتلك العمومات، و هى موقوفه على الحجّيه الارتكازيه، و هذا بخلاف من يدعى أنّ العقلاء مع كونهم محتملين عدم رضى الشارع بطريقتهم و عدم كونهم غافلين عنه يبنون على رضائه به ما لم يثبت ردعه عنه، و هذا بمنزله أصل عندهم، حيث إنّ عند الشكّ فى وجود الردع يبنون على عدمه، فإنه و إن كان لا يلزم الدور ببيان تقدّم، لكن يتمّ الرادعيه للعمومات على هذا التقدير لما مرّ من عدم المعارضه بين المقتضى التنجيزى و هو العمومات و التعليقى و هو البناء، بل اللازم تقديم التنجيزى؛ لوروده على التعليقى.

الدليل العقلى على الحجبه

و أمّا الدليل العقلى فهو على قسمين، قسم يفيد حجّيه خصوص الخبر، و الآخر يفيد حجّيه الظنّ فى الجملة، و من أفراد الخبر، غايه الأمر يدور الحجّيه حينئذ مدار حصول الظنّ الفعلى منه. أمّا الأوّل: فتقريره من وجوه:

الأوّل: و هو الذى قال شيخنا المرتضى: و هو الذى اعتمدته سابقا، و هو أنّا

نعلم إجمالاً- بأنّ كثيراً من الأخبار التي بأيدينا و غالبها و جلّها صادرة، و طريقنا إلى هذا العلم هو الفحص عن حال الرجال و متانتهم و ضبطهم و حفظهم الأحاديث لأن لا يتغيّر حرف و كلمه و لا يزيد و لا ينقص، و غير ذلك مثل اقتصارهم على ما سمعوا دون ما وجدوا في الكتب، حتّى أنّ بعضهم قد سمع من أبيه في حال الصغر فلم يرو عن أبيه لأجل كونه صغيراً في حال السماع، و روى عن أخويه، و مثل تركهم روايه من يعمل بالقياس، حتّى أنّ أحمد بن محمّد بن عيسى أخرج البرقي عن القم لأنّه كان يروى عن الضعفاء مع كمال وثاقته؛ لأجل مجرّد روايته عن الضعفاء، إلى غير ذلك.

فيحصل من ذلك علم إجمالي بأنّ كثيراً من الأخبار صادرة عن المعصومين عليهم السلام، و يكون في هذه الأخبار مقدار المعلوم الإجمالي على قدر التكاليف المعلومه بالإجمال، يعنى نعلم اجمالاً بصدور هذا المقدار في الأخبار التي بأيدينا، و حينئذ ينحلّ علمنا الإجمالي بالتكليف إلى علم إجمالي صغير و شكّ بدوى، كما لو كان هذه الأخبار الصادرة التي نعلم بوجودها إجمالاً بين الأخبار معلومه لنا بالتفصيل، فإنّه لا إشكال في انحلال العلم الإجمالي حينئذ إلى العلم التفصيلي بموارد هذه الأخبار و الشكّ البدوى في غيرها. فكذلك في فرض العلم الإجمالي بالأخبار الصادرة في ضمن الأخبار، فإنّه ينحلّ إلى العلم الإجمالي بخصوص ما في الأخبار و الشكّ البدوى في غيرها.

و ليعلم أنّ النافع لانحلال العلم هو العلم الإجمالي بصدور خصوص الأخبار المثبتة للتكليف كما هو واضح، و لا بعد في وجود هذا العلم، فإنّ الأخبار المثبتة كثيره، و بضميمه حال الرجال يحصل العلم الإجمالي بصدور غالبها، و إن كان لنا هذا العلم أيضاً في خصوص النافيه أيضاً فهنا علمان إجماليان، أحدهما متعلّق بالمثبتة و الآخر بالنافيه، إلّا أنّ النافع لانحلال هو العلم الإجمالي الذي يكون قوامه بالمثبتة المحضه، و أمّا لو كان قوامه به و بالنافيه بمعنى أنّه لو لم يضمّ النافيه إلى المثبتة

فلا يبقى علم إجمالي، فلا يؤثر في انحلال العلم الإجمالي بالتكليف.

و نحن نمثل لذلك مثالا في العلم الإجمالي الصغير حتى يتضح الحال في الكبير، مثلا لو علمنا إجمالا بوجود واجب واحد علينا و كان غير معلوم بعينه و مشتبهها بين الأفعال، فقام عندنا خبر على وجوب فعل معين، و قام خبر آخر على وجوب فعل آخر، و قام خبر ثالث على إباحه فعل ثالث، فإن حصل لنا علم إجمالي بصدور واحد من هذه الأخبار الثلاثة، فالعلم الإجمالي الأول بوجود واجب باق بحاله. و أما لو حصل لنا علم إجمالي بصدور أحد الخبرين الدالين على الوجوب فلا شك أنّ العلم الإجمالي بتكليف واحد ينحل إلى تفصيلي بالموجود بين الفعلين و شكّ بدوى في غيرهما و هذا واضح.

و الجواب عن هذا الوجه أنّه لا- يفيد المدعى؛ فإنّ غايه ما يثبت بهذا هو وجوب العمل على طبق الخبر، لمكان العلم الإجمالي المذكور و من باب الاحتياط لإحراز الواقع، و هذا غير حجّيه الخبر التي إثباتها مهمّنا.

فعلى هذا لو كان في قبال الخبر عموم الكتاب أو السنّه القطعيّه أو إطلاق أحدهما لم يخصّص العموم و تقييد الإطلاق بالخبر، بل يجب العمل بهما دون الخبر، و كذلك لو قام أصل- ثبت حجّيته بالأخبار المتواتره و نحوها- على خلاف الخبر لا يجب طرح الأصل؛ لعدم الحجّيه في قبالة، سواء كان الأصل المخالف نافيا للتكليف أم مثبتا لتكليف آخر ضدّ ما يفيد الخبر، كما لو أفاد الخبر وجوب الفعل و قام الاستصحاب (1) مثلا- على حرّمته، بل الواجب حينئذ هو العمل بالأصل في المقامين، غايه الأمر أنّه أصل قائم في بعض الموارد التي علم إجمالا بخلاف الأصل فيها؛ فإنّ الأصل معمول به في هذا المورد إذا كان بلا معارض، كما في الإنائين

ص: ٦٢٥

(١- ١) - و قد استفاد من شيخنا الاستاد دام بقاءه دعوى تواتر الأخبار بحجّيه الاستصحاب. منه قدّس سرّه الشريف

المشتبهين بالنجاسه إذا كان الأصل في أحدهما فقط هو الطهاره، فإنه جار بلا إشكال.

نعم لو قلنا بأن العلم المأخوذ غايه للاصول أعم من التفصيلي و الإجمالي، لما كان له حينئذ مجرى، و لكنّه خلاف المختار، و إذن فالواجب هو العمل بالأصل النافي أو المثبت المقابل للخبر، فإنه لا يعقل مزاحمه اللاحجه مع الحجّه.

هذا كلّ مع عدم العلم بمخالفه الاصول إجمالاً، و أمّا لو علم إجمالاً ذلك فإن كان العلم الإجمالي بمخالفه بعض الاصول المثبتة للتكليف للواقع و مطابقه الخبر الدالّ على ضدّ هذا التكليف له، بمعنى أنّا إذا لاحظنا مجموع الاصول المثبتة القائمه على خلاف الأخبار المثبتة في الموارد المتفرّقه كما لو قام الخبر في مورد على الوجوب و الأصل على الحرمة، و في مورد آخر قام الخبر على الحرمة و الأصل على الوجوب و هكذا، فإننا نعلم إجمالاً - بصدور بعض هذه الأخبار القائم في قبالتها الأصل المثبت للتكليف، فيتولّد منه العلم الإجمالي بمخالفه بعض من هذه الاصول المثبتة القائم على خلاف الخبر للواقع، فيلزم من العمل بهذه الاصول في جميع هذه الموارد و طرح العمل بالخبر في قبالتها مخالفه قطعياً للتكليف.

فيكون كما إذا كان الأصل في كلّ من الإنائين المشتبهين هو الطهاره، فإنّ العمل بالأصل موجب لمحذور المخالفه القطعيّه للتكليف المعلوم بالإجمال، غايه الأمر أنّ الاحتياط هناك ممكن بالاجتناب عن كلا الإنائين، لكونه جمعا بين الدليل و الأصل، فإنّ مقتضى الأصل هو الترخيص في الارتكاب لا إلزامه، فاختيار الاجتناب ليس مخالفه له، و أمّا هنا فالاحتياط غير ممكن، لكونه من باب الدوران بين المحذورين؛ لدوران الأمر في كلّ من الجمعه و الدعاء مثلاً بين الوجوب و الحرمة، فالاحتياط بالجمع بين الواقع المعلوم و الأصل غير ممكن.

فحينئذ هل يجب إلغاء الأصلين في المقام للزوم المحذور المذكور كما في مثال المشتبهين و الاحتياط بعد ذلك بالعمل بالخبرين باجتناب الجمعه و إتيان الدعاء،

فنحن و إن لم نقل بأنّ غايه الاصول هو الأعمّ من الإجمالى، بل خصصناه بالعلم التفصيلى فلا نقول بجريانه هنا لأجل المانع العقلى، أو أنّ العلم الإجمالى بمخالفه أحد الأصلين هنا لا- يوجب طرحهما، غايه الأمر لّما لم يمكن العمل بكليهما أيضا للزوم محذور المخالفه القطعيّه كان المكلف مختيرا فى العمل بأحدهما، بمعنى أنّ كلاً من الدعاء و الجمععه مثلا أمره دائر بين كونه واجبا واقعيًا، و بين كونه مصداقا للنقض الحرام، فيتخيّر المكلف فى كليهما فى الفعل الآخر.

قد يرجح الأوّل بعدم الفرق بين المقام و مثال الإنائين أصلا، فيجرى هنا كلّ ما يجرى هناك حرفا بحرف، فإنّ وجه طرح الأصلين هناك أنّ العمل بكليهما يوجب المخالفه القطعيّه، و العمل بأحدهما بعينه ترجيح بلا مرجح؛ فإنّ نسبه الدليل إلى كليهما على السواء، و العمل بأحدهما بعينه الذى مرجعه إلى التخيير فى العمل بواحد منهما يكون بلا دليل؛ فإنّ دليل الأصل مقتضاه جريان حكمه فى مورده على التعيين، فالتخيير يحتاج إلى دليل آخر عليه، و هذا بعينه جار فى المقام.

و لكنّه فاسد، فإنّ الدليل الآخر على التخيير يكفى فيه حكم العقل أيضا، أ لا ترى أنّ الغريقين المتعدّر إنقاذ أحدهما مع إمكان الآخر حكم العقل فيه هو التخيير، مع أنّ الدليل الدال على وجوب الإنقاذ له اقتضاء تعيينى فى وجوب إنقاذ هذا و اقتضاء تعيينى لوجوب إنقاذ ذاك.

و سرّ ذلك أنّه لو احرز أنّ الغرض و المقتضى فى كليهما حال التعدّر أيضا موجود تام، فاحرز من حال المولى بواسطه إطلاق المادّه أنّ إنقاذ الغريق محبوب له من غير تقييد بحال، فإنّه حينئذ يجب بحكم العقل أن لا يترك كلا غرضى المولى، بل يبادر بدرك أحدهما.

و حينئذ فحيث لا يعلم أنّ أيّا من الغرضين أهمّ بنظره كان مختيرا فى إنقاذ أيّهما شاء.

ثمّ من جمله المقتضيات هى العناوين التى رتب عليها الحكم فى الأدلّه، حيث إنّ الظاهر كونها مقتضيات لأحكامها و من جملتها عنوان المشكوك، فقولنا: المشكوك

محكوم ببقاء حرمة السابقه مثلا، أو محكوم بالترخيص ظاهر في كون الشك مقتضيا لذلك.

فإن قلت: الترخيص لا يكون باقتضاء المقتضى، بل هو ناش عن الاقتضاء، فالشك لا يمكن أن يكون مقتضيا للترخيص.

قلت: بل الترخيص تاره يكون من جهه عدم الاقتضاء كما في إباحه شرب الماء، و اخرى يكون من جهه المقتضى له كما في الترخيص الناشى عن العسر و الحرج، حيث إنه من جهه اقتضاء العسر و تقدّم العناوين الثانويه على الأوليه إنما هو فى خصوص الأول، فلو صار شرب الماء منذورا أو محلّوفا عليه خرج عن اللاقتضاء إلى الاقتضاء، أما لو تعلّق الحلف أو النذر بأمر صار مباحا لأجل لزوم العسر من التكليف فيه كان من باب تراحم المقتضيين.

ثم إنّ الشكّ من هذا القبيل أيضا مثلا المشكوك المائيه و الخمرية مباح، معناه أنّ الشكّ سبب للإباحه و إن كان المانع فى الواقع خمرا.

و بالجملة، فإذا استفدنا من أدلّه الاصول أنّ لموضوعها-أعنى الشكّ-اقتضاء لحكمها، ففي الموردين الذين علمنا بمخالفه حكم الأصل فى أحدهما للواقع نعلم أنّ الشكّ فى هذا مقتضى لحكم الأصل، و الشكّ فى ذاك أيضا مقتضى له، فإذا لم يمكن العمل بكليهما وجب بواحد منهما على التخيير، فالتخيير و إن لم يكن مستفادا من الدليل الشرعى، لكنّه مستفاد من الدليل العقلى.

و حينئذ نقول: لا بدّ فى صحّه الأخذ بأحد المقتضيين على التخيير عند عدم إمكان الجمع بينهما أن لا يكون هنا مقتضى آخر يقتضى خلافه، كما فى مثال إنقاذ الغريقين، حيث إنّ المقتضى للإنقاذ الذى يؤتى به تخييرا يكون موجودا و المقتضى لعدمه ليس فى البين، ضروره أنّه لو كان و كان أقوى كان هو المقدم، و إن لم يعلم الأقوائيه لأحد الجانبين فالتخيير.

و من هنا يظهر الفرق بين الأصلين فى المقام و بينهما فى مثال الإنائين المشتبهين،

فإنّ هنا يكون الشكّ في بقاء الحرمة السابقه مثلا مقتضيا تعييتيا لحرمة هذا و الشكّ في بقاء الوجوب السابق في ذاك مقتضيا تعييتيا لوجوب ذاك، وهذا و إن كان موجبا للأخذ بالاعتضاء مهما أمكن، فعند عدم إمكان الجمع يعين الأخذ بأحدهما، إلا أنّ هنا مقتضيا آخر يقتضى خلاف ما يقتضيه هذا المقتضى و هو العلم الإجمالي، فإنّه لا شكّ أنّ العلم الإجمالي بالواقع مؤثّر و مقتض لآتيان الواقع، وهذا مناف للعمل بأحد الأصلين.

فإن كان هذا المقتضى بنظر الشارع أقوى من اقتضاء الشكّ المذكور، لا شكّ في أنّه يطلب من المكلف حينئذ طرح الأصل و العمل على وفق علمه، و إن كان اقتضاء الشكّ أقوى فلا شكّ أنّه يطلب من المكلف العمل بالأصل في كلا الموردين، و حيث إنّ المكلف متخيّر و لا يعلم أقوائيه أحدهما و لا عدمها كان نتيجة تحييره التخيير بحكم العقل.

مثلا- الشكّ في بقاء حرمة الدعاء مقتض للإلزام على تركه، و الشكّ في بقاء وجوب الجمعه مقتض للإلزام على فعله، و لا يمكن إعمال كلا المقتضيين للزوم محذور المخالفه القطعيه، للعلم الإجمالي بصدور أحد الخبرين الدال أحدهما على وجوب الدعاء و الآخر على حرمة الجمعه، فيتحصّل من الأصل و هذا العلم إحراز ثلاث مجعولات شرعيه في السين، اثنان منهما الحكم الاستصحابي المفروض كون غايته خصوص العلم التفصيلي، لا- الأعمّ منه و من الإجمالي، فإطلاق المادّه يقتضى أنّ هنا استصحابين مجعولين، و المجعول الثالث مضمون أحد الخبرين المقطوع صدور أحدهما.

فإن قلت: كيف يمكن وجود الإرادتين مع وجود الإراده الواقعيه بالخلاف، و لو فرض أنّه ليس تناقضا في الإراده فلا شبهه في كونه تناقضا بحسب مقام الأثر.

قلت: يأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الشكوك ما يندفع به هذا الإشكال، و بالجمله، فيدور أمر المكلف في كلّ من الفعلين بين الوجوب و الحرمة مع عدم إحراز

الأقوى منهما، فيكون مخيراً بين الفعل و الترك.

هذا في ما إذا كان كل من العلم الإجمالي و الأصل مثبتين للتكليف، و أما لو كان العلم مثبتا للتكليف و الأصل نافيا له كما في مثال الإنائين فإن العلم مقتض تعييني في تحريم كل من الإنائين، و الأصل مقتض تعييني لترخيص كل منهما، و لا شك في تقديم مقتضى التحريم على مقتضى الترخيص و إن فرض كون الثاني أقوى من الأول بمراتب، فإن في العمل بالأول عملا- بكلا المقتضيين بخلاف العمل بالثاني، فإنه طرح للأول، فلهذا يجب الاحتياط في ذلك المثال، و يثبت التخيير في المقام.

و من هنا يظهر حال العلم الإجمالي بمخالفه الاصول النافية الوارده في موارد الأخبار المثبتة، و أن الحكم العمل بالعلم و طرح الأصل، و ذلك لأدنى الشك في كل واحد من الفعلين مقتض تعييني لترخيص، و لكن إجراء كليهما غير ممكن، فيرجع الأمر بحكم العقل إلى التخيير بإعمال المقتضى المذكور في أحد الإنائين، و العمل في الآخر على طبق العلم الإجمالي، و لكن مع ذلك يكون في السين مقتض على الخلاف في السين، فإن العلم الإجمالي يقتضى التجنب عن النجس الواقعي، و لعله كان في ضمن هذا الإناء الذي حكم بتخصيصه بالأصل.

و حينئذ فإن كان اقتضاء هذا العلم واقعا و بنظر الشارع أقوى من اقتضاء الشك كان اللازم طرح الأصل في الموردين و التجنب عن كلا الإنائين، و إن كان اقتضاء الشك أقوى، لزم ترك العمل بالعلم و إجراء الترخيص في كلا الإنائين، و لو شك في أن أيهما أقوى كان المتعين حينئذ هو الاحتياط بالجمع بعدم مخالفه أحد المقتضيين لإمكانه هنا، فإن ترك الارتكاب ليس مخالفه للحكم الترخيصى كما عرفت.

فتحصّل أن نتيجة تحيّر لمكلف في الأقوى من المقتضيين في الصورة السابقة أعنى ما إذا كان الأخبار مثبتة للتكليف و الاصول مثبتة للتكليف المخالف هو التخيير في كل مورد بين الفعل و الترك، لعدم إمكان الاحتياط، و اما في الصورة الثانية اعنى ما إذا كان الأخبار مثبتة للتكليف و الأصل نافيا له فهو الاحتياط.

و هنا صورته ثالثه يظهر حكمها ممّا تقدّم، و هي ما إذا كان الأخبار نافية للتكليف و الاصول مثبتة له، فإنّه يعمل بالأصل فى جميع مواردّه، غايه ما يلزم التزام ترك مباح أو فعله و هو ليس بمحذور، و هو من قبيل إجراء استصحاب النجاسه فى الإنائين المشتبهين مع العلم بطهاره إحداهما.

هذا ملخّص الكلام فى حكم الاصول، و علم أنّ الدليل المذكور لا يفى بما هو المقصود من حجّته الخبر التى معناها عدم الاعتناء بالأصل فى مقابله أصلاً للحكومته أو الورود، و إنّما يثبت بسببه وجوب العمل بالأخبار من باب العلم الإجمالى من دون كونها حجّته، فيجربى الأصل فى مقابله على ما تقدّم من التفصيل، و محصّله لزوم العلم بالأصل مثبتا كان أم نافيا لو لم يكن علم إجمالى بمخالفته للواقع بالعلم إجمالاً بمطابقه ما فى قبالة من الأخبار له، و أمّا مع هذا العلم فالمتعين التفصيل بين الصور الثلاثه.

فإن قلت: كيف يمكن إجراء الأصل مع احتمال وجود الخبر الحجّته فى موردّه و معه مورود أو محكوم؟.

قلت: المفروض نفي العلم بالصدور أعنى صدور مضمون بعض الأخبار فى موارد الاصول للواقع، و أين هو من العلم بالحجّته.

فإن قلت: نعم، لكن ظاهر لفظ الخبر الصادر حجّته و به يتمّ المطلوب.

قلت: مضافا إلى أنّ الكلام من حيث الصدور لا الظهور ليس حال الحجّته إلّا كحال نفس الواقع، فكما أنّ نفس الواقع إنّما ينافى الأصل بوجوده الواصل لا بوجوده الواقعى، كذلك الحجّته أيضا لا تصير حاكمه أو وارده بوجودها الواقعى حتى يكون الأصل حكما ظاهريا فى حكم ظاهرى، بل مجراه نفس الواقع، فلا يوجب الحكومه أو الورود إلّا الوجود الواصل للحجّته، و الوصول أيضا لا- بدّ أن يكون على نحو العلم التفصيلى، و أمّا الإجمالى فحسب الفرض لا- يضّرّ وصول نفس الواقع بهذا النحو لجريان الأصل، فكيف بالحجّته و إلّا يلزم زياده الفرع على الأصل.

ثم إن في هذا المقام إيراد للمولى الجليل الخراساني على الشيخ الأجل المرتضى طاب ثراهما قد تعرّض له في الحاشية و حكي الاستاد تسجيله إياه في درسه، و منشأه الاشتباه في مراد الشيخ و حمل كلامه على ما ليس مدّعا، و التحقيق أنّه على تقدير صحّه مدّعا قدس سرّه لا مجال للإشكال عليه، و المناقشه الممكنة إنّما هي في أصل مدّعا، فالإشكال لو كان كان بمنع الصغرى.

و بيان هذا الاجمال أنّ الشيخ بعد أن ذكر هذا الوجه و أنّه ممّا اعتمده سابقا و أنّ العلم الإجمالي بمقدار من التكاليف يتحلّ بواسطة العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار أورد على ذلك بأنّا إذا ضمّنا سائر الأمارات إلى الأخبار نجد علما إجماليّا أوسع دائره من الأوّل بين مجموع الأخبار و سائر الأمارات من الشهرة و الإجماعات المنقوله و غيرهما، فهنا علمان إجماليان: الأوّل مخصوص بالأخبار، و الثاني موجود بينها و بين الإمارات الأخر، فالعلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار لا يوجب انحلال العلم الإجمالي الأوسع، بل هو باق بحاله، فاللازم الاحتياط في جميع أطرافه من الأخبار و سائر الأمارات.

أقول: لا بدّ لتوضيح مرام الشيخ من تقديم بيان مطلب و هو: أنّ كلّما كان لنا علمان إجماليّان متداخلان في بعض الأطراف و كان أحدهما أوسع دائره من الآخر فلذلك تصويران:

الأوّل: أن يفرض ذلك مع اتحاد عدد المعلوم بالإجمال في كلا العلمين، كما لو علم إجمالا بموطوءين في الغنم السود و كان في مجموع القطيع المشتمل على السود و غيرها أيضا هذا العلم موجودا، اعنى العلم بوجود موطوءين لا أزيد.

و الثاني: أن يصير في العلم الإجمالي الأوسع عدد المعلوم بالإجمال أزيد و أكثر، كما لو كان لو نظر إلى خصوص سود الغنم علم بوجود موطوءين في ما بينها، و أمّا لو نظر إلى مجموع القطيع كان المعلوم الموطوءيه اكثر من اثنين.

ففي الصورة الاولى لو عزل المقدار المعلوم الإجمالي من الطائفة الخاصه لم يبق

علم إجمالي بينها وبين غيرها، ففي المثال لو عزل اثنان من الغنم السود و ضمّ بقيته السود إلى سائر الغنم لم يكن فيها علم إجمالي، بل الثابت مجرد الاحتمال، لاحتمال أن يكون الاثنان الموطوءان هما هذين الغنمين الذين عزلناهما، و أمّا في الصورة الثانية لو عزلنا مقدار المعلوم الإجمالي عن الطائفة الخاصّة و ضمّمنا الباقي إلى غيرها فالعلم باق بحاله.

مثلا لو علمنا بعشره موطوءات في قطع الغنم، و لكن كان خمسة منها متعيّنه في السود، و الخمسة الأخرى لم يعلم كونها في السود أم في غيرها، فإذا عزل عن السود خمسة و ضمّم الباقي إلى باقي القطيع، فحينئذ يبقى علم إجمالي بوجود خمسة موطوءات و إن كان قد ارتفع العلم بوجود الخمسة المتعيّنه في السود بالعزل المزبور، إلا أنّ العلم بما ورائها الموجود في مجموع القطيع بحاله.

و حينئذ نقول: مراد الشيخ قدّس سرّه أنّ العلم الكبير الأوسع طريق معرفه أنّه غير العلم الإجمالي الصغير الأضيق أو أنّه عينه هو عزل المقدار المعلوم إجمالا من أطراف العلم الأضيق، فإن كان الباقي مع ضمّ أطراف الأوسع غير محلّ للعلم فهما علم واحد، و الأضيق يوجب انحلال الأوسع إلى شبهه بدويّه في غير أطراف الأضيق و علم إجمالي فيها.

و إن كان الباقي، مع ضمّ أطراف الأوسع محلا للعلم الإجمالي أيضا فهما علمان إجماليّان، فالأوسع لا يصير منحلا بالأضيق.

مثلا: إنّنا من ابتداء الأمر إذا نظرنا إلى مجموع ما بأيدينا من الأخبار و سائر الأمارات علمنا إجمالا بوجود تكاليف كثيرة واقعيّه في ضمنها، فهذا علمنا الأوسع، ثمّ إذا نظرنا إلى خصوص الأخبار علمنا بوجود الأحكام الصادره في ما بينها أيضا، فهذا علمنا الأضيق و إن كان مقدارا لتكاليف المعلومه إجمالا بين تمام الأخبار و الأمارات أكثر من مقدار الأحكام الصادره المعلومه إجمالا بين الأخبار، و الكاشف عن ذلك أنّا لو عزلنا المقدار الذي علم إجمالا بين خصوص الأخبار من التكاليف

عن الأخبار و ضممننا بقيه الأخبار إلى سائر الأمارات وجدنا أيضا ثبوت العلم الإجمالى بينها، فتعين مقدار من التكاليف فى الأخبار لا يوجب انحلال العلم الثابت بينها و بين الأمارات فى الزائد عن هذا المقدار.

و إن تطابق المقداران فكان مقدار التكاليف المعلومه بين الأخبار و غيرها مساويا للمقدار الذى علمناه ثانيا فى خصوص الأخبار و احتملنا أن يكون هذا هو ذاك، فحيثئذ و إن كان المعلوم الأولى غير مقيد، لكن عند حصول العلم بهذا المقدار مقيدا بالأخبار صار ذاك المطلق منطبقا على هذا المقيد، و يظهر نتيجه فى اخراج ما عدى الأخبار عن طرفيه العلم و كونها ملحقه بالشبهه البدويه.

ثم المولى المتقدم توهم أن مراد الشيخ هو صورته التطابق، فاستشكل عليه بما حاصله، أن تعين المعلوم بالإجمال فى طائفه خاصه كيف لا- يوجب الانحلال، ألا ترى أنا لو كنا علمنا إجمالا بوجود عشرين موطوء فى القطيع، ثم قام البينه على كون العشرين من خصوص السود موطوء فلا شك أن مورد العلم بعد عدم كونه ذا علامه يصير منطبقا على ذى العلامه، أعنى العشرين المتصفه بالسواد، و فائدته خروج غير مورد العلامه عن طرفيه العلم و صيرورته الشبهه البدويه.

و أنت خبير بأن مراده صورته عدم التطابق و كون مقدار المعلوم بالإجمال فى العلم الصغير أقل منه فى الكبير.

و بالجملة، فالشيخ مثلا يدعى أن عدد التكاليف المعلومه فى مجموع ما بأيدينا هو أربعون تكليفا مثلا، و ليس هذا المقدار معلوما فى الأخبار، بل المعلوم فيها ثلاثون مثلا، فبعد تعين ثلاثين فى الأخبار تكون الأمارات الأخر أيضا طرفا بالنسبه إلى العشره الأخرى، و الذى ينادى بأعلى صوت أن مراده قدس سره هو الصوره الثانيه دون الأول مثاله قدس سره بالعلم الإجمالى بالموطوء فى قطع الغنم.

قال قدس سره بعد بيان الإشكال فى الأخبار: نظير ذلك ما إذا علمنا إجمالا بوجود شياه محرّمه فى قطع غنم، بحيث تكون نسبته إلى كل بعض منها كنسبته إلى

البعض الآخر، و علمنا أيضا بوجود شياہ محرّمه فى خصوص طائفه خاصّه من تلك الغنم، بحيث لو لم يكن من الغنم إلا هذه علم إجمالا- بوجود الحرام فيها أيضا، و الكاشف عن ثبوت العلم الإجمالى فى المجموع ما أشرنا إليه سابقا من أنّه لو عزلنا من هذه الطائفه الخاصّه التى علم بوجود الحرام فيها قطعه يوجب انتفاء العلم الإجمالى فيها، و ضمنا إليها مكانها باقى الغنم حصل العلم الإجمالى بوجود الحرام فيها أيضا، انتهى.

فإنّ فرضه قدّس سرّه بقاء العلم الإجمالى بعد العزل و الضمّ صريح فى صورته كون مقدار المعلوم بالإجمال فى الطائفه الخاصّه أقلّ من مقداره فى تمام القطيع، إذ مع فرض تطابق عدديهما فلا- يمكن فرض بقاء العلم الإجمالى بعد العزل و الضمّ المذكورين، فعلم أنّه على تقدير تماميته ما ادّعا قدّس سرّه من عدم وفاء الأخبار المقطوع الصدور بتمام المعلوم بالإجمال من التكاليف و أنّها إنّما تكون وافية ببعض من هذا المقدار، و الباقي من هذا المقدار يحتمل كونه فى الأخبار، و يحتمل كونه فى سائر الأمارات، يكون ما ذكره من عدم إيجاب العلم الإجمالى بصدور كثير من الأخبار، الانحلال، صحيح لا محيص عنه.

نعم يمكن الخدشه فى صغرى هذه الدعوى أعنى كون الأخبار بهذه الصفة، و هذا أمر راجع إلى وجدان كلّ أحد بحسب تتبعه فى الفقه و الأخبار، و بعد ذلك يمكن أن يدعى أنّا بالمقدار الذى علمنا بالتكاليف و صدور الأحكام عن المعصومين صلوات الله عليهم فى أبواب الفقه، نعلم إجمالا- بوجود الأخبار الصادره بهذا القدر فى ضمن ما بأيدينا من الأخبار، فيكون اللازم هو الانحلال و إلحاق غير الأخبار من سائر الأمارات بالشبهه البدويّه.

و يمكن أن يدعى مثل دعوى الشيخ بأنّ القدر المعلوم الصدور من الأخبار أقلّ عن عدد التكاليف المعلومه الصدور الموجوده بين تمام ما بأيدينا من الأخبار و سائر الأمارات، فيكون اللازم حينئذ عدم انحلال العلم و كون سائر الأمارات أيضا

طرفاً، فيجب الاحتياط فيها كما في الأخبار، غايه الأمر أنه يجب في الأخبار من جهتين، و في سائر الأمارات من جهه واحده.

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الوافيه، و حاصله أنا مكلفون بالأحكام الواقعيه و لا سيما الاصول الضروريه من الصلاه و الصوم و الحج، و لا- شك أنّ لهذه الأركان أجزاء و شرائط و موانع، و المتكفل لبيان ذلك هو الأخبار، فلو تركنا العمل بخبر الواحد لزم خروج هذه الحقائق عن الصوره التي جاء بها النبي؛ لأنّ جلّ كفيّتها مذكور في الأخبار.

و هذا كما ترى صريح في دعوى العلم الإجمالي بالصدور في الأخبار الوارده في بيان كفيّته هذه الأركان و أجزاءها و شرائطها، فيكون مثل الوجه السابق، غايه الأمر أنّ ذاك علم في مجموع الأخبار، و هذا في خصوص طائفه منها، فيرد على هذا كلّ ما ورد على ذاك حرفاً بحرف.

و يرد على هذا علاوه على ذاك أنّه بناء على دعوى اختصاص العلم الإجمالي بهذه الطائفه تكون الأخبار الوارده في بيان الأحكام الابتدائيّه من غير كونها لبيان كفيّته واحد من الضروريات غير واجب العمل؛ لخروجها عن أطراف العلم.

و الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ محمّد تقى طاب ثراه في حاشيه المعالم، و حاصله: أنا مكلفون بالعمل بالكتاب و السنّه إلى يوم القيامه بالبدايه و الضروره، و حينئذ فإنّ أمكن العمل بهما على وجه العلم أو الظنّ المعبر فهو، و إلّا- وجب العمل على وجه الظنّ، و نتيجته ذلك وجوب العمل بالأخبار الظنيّه الصدور، فإنّه عمل بالسنّه على وجه الظنّ، و أمّا من حيث الدلاله فقد فرغنا عن كفايه الظنّ النوعي.

و فيه أنّه إن كان المراد بالكتاب و السنّه هو الكتاب و السنّه الواقعيّه التي هي واجب العمل بالضروره، فهذا راجع إلى الانسداد، فبعد ضمّ سائر المقدمات و تماميّتها يكون منتجاً لحجّيه كلّ ظنّ حاصل بالكتاب و السنه الواقعيين و لو كان من شهره و نحوها من الأمارات.

و بالجمله، يلزم حجّيه كلّ ظنّ بحكم الله الواقعي، فإنّه ظن لا محاله بالكتاب أو السنّه، للعلم بأنّه إمّا مدلول للسنّه قولاً أو فعلاً أو تقريراً، وإمّا مدلول للكتاب، ولا أقل من الأخير؛ إذ «لا- رطبٍ ولا- يابسٍ إلّا- في كتابٍ مُبينٍ»، و بالجمله، فالنتيجه أعمّ من المدّعى؛ فإنّ المدّعى وجوب العمل بخصوص الظنّ الحاصل من الخبر لكونه مظنون الصدور، و النتيجه وجوب العمل على طبق كلّ أماره ظنيّه.

و إن كان المراد بالسنّه هي الأخبار الحاكيه للسنّه الواقعيّه فلا بدّ أن لا يكون جميع ما دوّن في الكتب، و إلّا كان الدعوى من أوّل الأمر حجّيه تمام الأخبار، بل لا بدّ من دعوى العلم الإجمالي بوجوب العمل على طبق خبر في ما بين الأخبار.

و حينئذ يرد عليه أولاً: أنّ هذا المعنى- أعنى كون خبر في ما بين أخبار الآحاد واجب العمل- ليس من الضروريات، كيف و القائل بعدم الحجّيه موجود.

و ثانياً: أنّه إن كان المراد هو العلم الإجمالي بوجود الخبر الصادر في مجموع الأخبار فهو راجع إلى الوجه الأوّل الذي قد عرفت الكلام عليه.

و إن كان المراد هو العلم الإجمالي بوجود الخبر الحجّيه في ما بين الأخبار فلا- شكّ أنّ الأخبار من هذه الجهه بالتفاوت، مثلاً الخبر القوي إذا لوحظ مع الخبر الضعيف كان الأوّل قدراً متيقّناً، ثمّ القوي إذا لوحظ مع الممدوح كان أحدهما متيقّناً و هكذا.

و بالجمله، لا- يحتمل أحد أن يكون الخبر الصحيح الأعلائيّ مثلاً- غير حجّيه، و يكون الأدون منه حجّيه، فهو متيقّن الحجّيه لا محاله، و حينئذ فإن انتفى العلم الإجمالي و انحلّ كان المتعيّن هو الاقتصار على الصحيح الأعلائيّ، فإن لم يكن وافياً بالفقّه فيؤخذ بالخبر الأوسع الذي قام على حجّيه الصحيح الأعلائيّ، فإن لم يف هو أيضاً فيؤخذ بثالث دلّ الثاني على حجّيته، و هكذا إلى أن يفي.

ثمّ إن بقي بعد أخذ القدر المتيقّن المذكور أعنى الصحيح الأعلائيّ علم إجماليّ أيضاً بأن علم بوجود الحجّيه في غيره أيضاً فلا محاله يكون في ما بين الباقي أيضاً قدر متيقّن مثل خبر الثقة مثلاً، فإن كان في غير أيضاً علم إجماليّ فيؤخذ بالقدر

المتيقن من غيره، وهكذا إلى أن انتفى العلم الإجمالى، ثم لو فرض على سبيل مجرد الفرض عدم وجود القدر المتيقن فى ما بين الأخبار و كان نسبه العلم الإجمالى إلى الجميع على حدّ سواء، فاللازم هو الاحتياط بالعمل على طبق كلّ خبر كان محتمل الحجّيه، دون ما ليس فيه هذا الاحتمال، لخروجه عن أطراف العلم، وهذا الاحتياط غير مستلزم للعسر كما على مذهب من يزعم حجّيه جميع الأخبار المدوّنه فى الكتب.

ثمّ لو فرض على سبيل مجرد الفرض كونه مستلزماً للعسر فاللازم حينئذ هو الاقتصار على الخبر المظنون الحجّيه، و أين هذا من الخبر المظنون الصدور، كما أنّ المدعى وجوب العمل به، فيرد عليه حينئذ ما ورد على الوجه الأول من عدم جواز العمل بالأخبار فى قبال الاصول المثبتة، و علاوه عليه عدم كونه منتجاً للمطلوب، هذا هو الأدلّه على وجوب العمل بالظنّ الخبرى.

و أما الأدلّه التى اقيمت على حجّيه مطلق الظنّ.

فهى وجوه:

الأول: إنّ المجتهد إذا ظنّ بوجوب شىء أو حرمة ظنّ بأنّ فى مخالفته الضرر، و دفع الضرر المظنون واجب، ينتج أنّ العمل بالظنّ المذكور واجب، أما الكبرى فمسلمه، و أما الصغرى فيمكن إثباتها بنحوين:

الأول: أنّه إذا ظنّ بوجوب شىء ظنّ بالعقاب على تركه، و إذا ظنّ بالحرمة بالعقاب على الفعل، فالظنّ بالتكليف ظنّ بالضرر الاخرى.

و الثانى: أنّ الظنّ بالوجوب ظنّ بالمفسده فى الترك، و بالحرمة ظنّ بالمفسده فى الفعل بناء على ما هو المشهور بين العدليه من أنّ الأحكام تابعه للمصالح و المفساد الكامنه فى نفس المتعلّقات دون الإنشاء و الجعل، فالظنّ بالتكليف ظنّ بالضرر الدنيوى.

و الجواب أما على تقدير فرض الضرر العقاب فيمتنع الصغرى، و ذلك لأنّ الظانّ بالتكليف لا يحتمل العقاب بعد مسلميه قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ إذ لو عاقبه

المولى على مخالفه التكليف المظنون كان بلا بيان و حجّه و هو قبيح، فيحصل القطع بعدم العقاب، و بالجملة فهذه القاعده يرتفع موضوع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل؛ و ذلك لأنّ المفروض أنّه ليس فى البين ما يصلح لأن يكون بيانا و حجّه إلاّ نفس هذه القاعده أعنى: وجوب دفع الضرر المحتمل، و هذا أيضا غير صالح، و وجهه أنّه لا يعقل أن يكون حكم الشىء محققا لموضوعه، بل لا بدّ من تحقّق الموضوع من الخارج ثمّ تعليق الحكم على الموضوع المحقّق.

و لو جعلت هذه القاعده بيانا و جعلت هى وارده على القاعده الاخرى و نافية لموضوعها لزم أن يكون موضوع القاعده و هو احتمال الضرر محققا من قبل نفس القاعده، و هو غير معقول، فتحقّق أنّ العقاب هنا غير محتمل حتى يصير موضوعا لقاعده دفع الضرر.

و أمّا على تقدير فرض الضرر و هو المفسده الكامنه فى القول أو الفعل، فأوّلًا بأنّا نمنع الكبرى أعنى وجوب دفع الضرر عقلا، بيان ذلك أنّ بعضا من الأحكام مبناها الحسن و القبح، مثل حكم العقل بقبح الظلم و حسن الإحسان، ففى هذه الموارد يكون العقل حاكما بوجوب الإقدام أو الترك، و يكون حكمه مستلزما لحكم الشرع أيضا، و إن لم يكن مستلزما له كما فى الحكم بقبح المعصيه أو بقبح التجزّى حيث عرفت عدم قبولها للحكم الشرعى، فلا أقلّ من كونه مصحّحا للعقوبه.

و بالجملة، ففى موارد حكم العقل بالقبح يترتّب على الإقدام علاوه على الوقوع فى القبيح استحقاق المقدم للعقاب؛ لكونه فعل القبيح، و ليس كذلك قاعده دفع الضرر، فإنّه لو أقدم فغايه ما يترتّب هو الوقوع فى الضرر، بل و لو فرضنا كون الضرر مقطوعا لا مظنونا، فإنّه ليس فى مخالفته و الإقدام عليه إلاّ التضرّر بهذا الضرر، يعنى بحسب حكم العقل ليس هنا أثر آخر للإقدام كما فى الإقدام على الظلم.

و الحاصل أنّ الكلام فى أنّه لو فرض عدم ورود حكم الشرع على وجوب الدفع الضرر المالى أو النفسى فهل يكون هنا حكم بالاستقلال للعقل؟ مثلا لو أوقع أحد

على نفسه ضررا و فرض له الداعى العقلانى لئلا يلزم اللغويه فيلزم القبح من هذه الجهه، مثل أن يقتل نفسه بداعى أن يستريح من هموم الدنيا، فهل هو فى نظر العقل علاوه على الضرر الذى أوقع نفسه فيه مستحق لعقوبه على نفس فعله الذى هو الإيقاع، لكونه فعل فعلا قبيحا، كما لو أقدم على الظلم؟ من المعلوم عدم ذلك.

حتى أنّ الحال ذلك فى الضرر الاخرى أيضا، كما لو علم بأنّ الفعل الفلانى موجب لدخول النار، فليس فى نظر العقل فى إقدامه إلاّ الدخول فى النار، و لا يحكم بدخوله فى نارين أحدهما بقطعه، و الاخرى لإقدامه على عمل قبيح و هو إيقاع نفسه فى النار، و توضيح ذلك كمال الإيضاح مشاركه الحيوانات للإنسان فى دفع الضرر عن النفس، فإنّه يعلم أنّه ليس مبناه اللزوم العقلى المبتنى على الحسن و القبح، بل لأجل جبله النفوس على حبّ النفس الباعث على تجنّب الضرر، و إلاّ فليس حفظ الكلب مثلا نفسه عن الوقوع فى البئر لأجل خوفه صدور أمر قبيح منه.

فإذا لم يكن مبنى دفع الضرر الحسن و القبح العقليين فليس له وجوب عقلى، فالتعبير بأنّ دفع الضرر لازم بحكم العقل مسامحه، و الحقّ أنّ الضرر لا يتحمّله الطباع و يفزون منه بالفطره و الجبله، فالمتحقّق عدم الصدور و عدم الارتكاب دائما لا الوجوب العقلى، فتحقّق أنّه ليس هنا حكم عقلى حتى يكون مستلزما للشرعى أو موجبا لصحّه العقاب، هذا كلّ مع قطع النظر عن عمومات حرمة الضرر بحسب الشرع و ملاحظه حكم العقل محضا.

و أمّا العمومات المذكوره فهى أيضا غير شامله للمقام، و ذلك لأنّ الحكم فيها مرتّب على موضوع الضرر يعنى ما يسمّى عرفا ضررا و إلقاء فى التهلكه، مثل شرب السمّ و نحو ذلك، أمّا مثل المقام ممّا لا يلتفت إلى ضرريته إلاّ أهل المعقول بالدقه العقليه- فإنّ الضرر الاخرى منتف بالفرض، كما بين فى الجواب على التقدير الأوّل، و أمّا الضرر الكامن فى نفس الفعل أو الترك و هو المفسده فهو غير ملتفت إليه لعامة أهل العرف- فلا يكون النهى عن إلقاء النفس فى الضرر شاملا لمثل

هذا الفرد، فثبت من جميع ما ذكرنا منع الكبرى في المقام عقلا و شرعا.

و ثانيا: نمنع الصغرى و بيانه أننا سلّمنا مقاله المشهور من أنّ الأحكام تابعه للمصالح و المفسدات، دون الإنشاء و الجعل كما هو مقاله آخرين، لكن نقول مع ذلك: إنّ المفسده في نفس المتعلّق لا يلزم أن يكون شخصيّه راجعه إلى شخص المقدم، بل يمكن كونه نوعيّه راجعه ضرره إلى النوع، مثل وجوب الجهاد و الدفاع في مقابل الكفّار، فإنّ عدم الإقدام عليه ربّما لا يكون فيه مفسده على شخص التارك، بل فيه مصلحه له من سلامه بدنه، و لكن فيه مفسده النوع و هو إضرار الكفّار و تسلّطهم على النوع، فحينئذ لم يلزم من ترك الواجب الوقوع في المفسده.

نعم يصحّ ذلك في مثل شرب الخمر ممّا يعود ضرره إلى شخص الفاعل؛ فإنّ فيه ضرر قساوه قلب الشارب، و بالجمله، فالصغرى بكليّتها ممنوعه، يعنى ليس كلّما ظنّ بالتكليف حصل الظن بالضرر الدنيوى على النفس.

هذا مضافا إلى وضح الفرق بين المفسده و الضرر و المصلحه و النفع، فإنّ المصلحه ليست إلّا عبارته عن كون العمل في نظر العقل راجحا، و المفسده ليست إلّا عبارته عن كونه في نظره مرجوها.

و بعبارته اخرى: الاولى عبارته عن استحسان العقل، و الثانيه عن اشمئزازه، و لا ملازمه بين الاولى و بين النفع، و لا بين الثانيه و بين الضرر، بل ربّما يشتمل ذو المصلحه على الضرر كالإحسان و يشتمل ذو المفسده على النفع كالظلم و نهب مال الناس، و وجه ذلك أنّه ليست المصلحه و لا المفسده في الشيء معلّله بعلة و إلّا لتسلسل، بل لا بدّ من انتهاء الأمر إلى نفس استحسان العقل أو نفس اشمئزازه، فليست المصلحه لأجل النفع، و لا المفسده لأجل الضرر، بل هما أمران ذاتيان قد يجامع أولهما مع الضرر و ثانيهما مع النفع، فظهر ما في دعوى المستدلّ من أنّ الظنّ بالمفسده ظنّ بالضرر.

الثانى: أنّ الأخذ بالظن أخذ بالطرف الراجح، والأخذ بالوهم أخذ بالطرف المرجوح و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، ينتج وجوب العمل و الأخذ بالظن.

و الجواب يبتنى على تقديم مقدمه و هى أنّ هنا أمران: الترجيح بلا مرجح، و ترجيح المرجوح على الراجح، فالأول يمكن دعوى عدم استحالته بأنه يمكن أن تكون نفس الإراده مرجحاً، فالممتنع هو الترجيح بلا مرجح، و أمّا الترجيح فلا.

و أمّا الثانى فله معنيان، أحدهما محال، و الآخر قبيح.

فالأول: ترجيح الراجح بالنظر إلى أغراض الفاعل على المرجوح بالنظر إليها، فإنه يتحقق بحسب الأغراض الفاعليّة راجح و مرجوح، مثلاً لو كان غرض الفاعل رفع العطش عن نفسه و لم يكن له غرض آخر أصلاً، و الحاصل كان الغرض العملى الحاصل له بعد الكسر و الانكسار بين جميع الجهات و ملاحظه تمام المزاحمات هو رفع العطش، و كان هناك ماء بارد رافع للعطش، و ماء آخر حارّ إمّا غير رافع له و إمّا مزيد له و إمّا رافع لقدر قليل منه، فحينئذ لا يعقل من فاعل أن يترجّح هذا الثانى، فإنه نقض للغرض و هو محال أن يصدر من فاعل عاقلاً كان أم غيره.

و الثانى: أن يؤخذ الراجح و المرجوح بملاحظه القواعد العقليّة و بالنظر إلى الحسن و القبح الفعليين، مثلاً لو صار نصب الإمام واجبا بحكم العقل على الرعيه، و تردّد الأمر بين من كان أعلم و من كان غير أعلم، فالراجح هو ما كان أقرب بالغرض العقلانى و هو نصب الأعلم، و المرجوح ما كان أبعد منه فى النظر، فتقديمه و ترجيحه قبيح عقلاً و ليس بمحال؛ لإمكان أن يصير الأبعد من الغرض العقلانى أقرب من الغرض النفسانى و أشدّ ملائمته بنفس الفاعل و المقدم.

و ما حكى عن الأشعري من تجويزه ترجيح المرجوح على الراجح لا بدّ من حمله على المعنى الثانى، فإنه لإنكاره الحسن و القبح لا يرى المرجوح مرجوحاً و الراجح راجحاً، بل يزعم أنه متى حصل الملاءمه للنفس فى جانب المرجوح دون

الراجح فاختره الفاعل لم يصدر عنه قبيح، فمعنى تجويزه ترجيح المرجوح على الراجح إنكاره الحسن و القبح، وإلا فتجويزه بالمعنى الأول لا يمكن صدوره من أحد و لو كان فى أدنى مرتبه الجهاله و قصور الإدراك.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن أراد المستدل من الكبرى المذكوره فى كلامه ترجيح المرجوح على الراجح بالمعنى الذى يكون محالاً فالجواب أنّ الكبرى و إن كانت مسلّمه إلا أنّ الصغرى ممنوعه و هو لزوم الترجيح بهذا المعنى من الأخذ بالموهوم، و ذلك لأنّ الظانّ بوجوب شيء التارك له لا يختار جانب الترك إلاّ لأجل كون هذا الطرف ملائماً لنفسه و أوفق بغرضه النفسانى من الآخر، فترجيحه للموهوم ليس إلاّ ترجيحاً للراجح بحسب أغراضه النفسائيه على المرجوح بحسبها، بل و لا يمكن أن يتحقّق منه ترجيح المرجوح بحسب هذه الأغراض على الراجح بحسبها؛ لما عرفت من كونه نقض غرض يمتنع صدوره من كلّ فاعل.

و إن أراد بالكبرى فى كلامه ترجيح المرجوح على الراجح بالمعنى الذى يكون قبيحاً فلا يتمّ الصغرى إلاّ على تقدير تماميه مقدّمه، و هى أنّ المكلف يكون بحكم العقل ملزماً بتحصيل الواقع و التجسّس عنه مهما أمكن، فإنّ الأنسب بهذا الغرض العقلانى أنّ يقدّم بعد تعدّد القطع مظنوناته على مشكوكاته و موهوماته، و لو عكس كان ترجيحاً للمرجوح على الراجح بحسب هذا الفرض، و مع ذلك يحتاج إلى ضمّ هذه المقدمه إلى سائر مقدّمات دليل الانسداد و بدون أحدها لا يتحقّق موضوع للكبرى، فلا يكون دليلاً آخر وراء دليل الانسداد.

و كذا الحال فى الوجه الثالث المحكىّ عن السيد الطباطبائى قدّس سرّه، فإنّه ليس إلاّ تعرّضاً لبعض مقدّمات دليل الانسداد مع حذف بعضها الآخر، فلا يصلح عدّه دليلاً فى قبالة.

فعلم انحصار الدليل فى الباب أعنى لإثبات حجّيه مطلق الظنّ فى

و هو: الوجه الرابع و هو مركب من مقدمات أربع أو ثلاث، فإن جعلنا العلم الإجمالي منها كانت أربعاً و إلاً فثلاثاً، و يمكن أن يقال بعدم كونه من المقدمات، فإنه علة لبعض المقدمات فلا يصلح عدّه في عرضها، فإنّ ما يكون مقدّمه لصحّه مقدّمه النتيجة لا يصحّ عدّه في عرض مقدماتها، و وجه ذلك أنّ من بعض المقدمات أنّه لا يجوز لنا ترك التعرض للوقائع المشتبهه، فلو صحّ هذا كان النتيجة حاصله و لو لم يضمّ إليه العلم الإجمالي، فإنه لو لم نعلم إجمالاً- بوجود أحكام و تكاليف كثيره و لكن علمنا من إجماع و نحوه أنّه لا- يجوز لنا إهمال الوقائع المشتبهه، و ضمنا المقدمات الأخر كانت النتيجة حاصله، فالاختياج إلى العلم الإجمالي إنّما هو في طريق إثبات عدم جواز ترك التعرّض، فإنه معلّل بوجوده منها الإجماع القطعي، و منها العلم الإجمالي، ثمّ مع الإغماض عن ذلك نذكره في عداد المقدمات.

فنقول: المقدمه الاولى: أنا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف و أحكام كثيره لا نعلمها تفصيلاً و إنّنا مكلفون بها.

المقدمه الثانيه: و هذه يمكن عدّها مقدمات، و يمكن عدّها مقدّمه واحده- أنّه لا يجب علينا الامتثال القطعي لهذه المعلومات الإجماليه، و لا يكون شغلنا الخروج عن عهدته التكاليف الواقعيه خروجاً قطعياً، و تفرّغ الذمّه منها فراغاً علمياً، و ذلك لأنّ طريق الفراغ و الخروج القطعي إمّا بتحصيل العلم بها و الإتيان، و إمّا بتحصيل الواقع على وجه الظنّ الخاص ثمّ الإتيان، و إمّا بالاحتياط بإتيان كلّ محتمل الوجوب و ترك كلّ محتمل الحرمة، و إمّا بالعمل بالاصول المثبتة للتكليف الثابته الحجيّه بالأدله القطعيه، مثل استصحاب التكليف السابق في الشبهات الحكميه المسبوقه بثبوت التكليف، و مثل الاحتياط في جزئيات الموارد من الشبهات الحكميه، مثل دوران الأمر بين الأقلّ و الأ- كثر فيها، فإنّ بناء العمل في موارد هذه الاصول عليها يوجب انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف، بناء على المختار من أنّ

الاصول المثبتة لو كان في أطراف العلم بالتكاليف فهي جاريه و يورث انحلال العلم.

فأمّا القطع و الظنّ الخاص فلا- سبيل لنا إليهما، و الاحتياط غير واجب أو غير ممكن، و العمل بالاصول المثبتة و الاكتفاء بها في هذا المقام غير جائز فثبت أنّ الامتثال القطعي بجميع طرقه و أنحائه ليس شغلا تعييتيا لنا، فالعبارة الجامعه أنّ الامتثال و الخروج القطعي ليس واجبا علينا أعمّ من أن يكون من جهه عدم الإمكان أو من جهه الرخصه في تركه مع الإمكان، أو من جهه عدم جوازه في هذا المقام.

و المقدمه الثالثه: أنّ حالنا ليس كالبهائم و المجانين حتّى يجوز لنا إهمال هذه الوقائع المشتبّهه و ترك التعرّض لها، سواء كان بواسطه إجراء أصاله البراءه في جميع موارد ثبوت التكليف أو بدون واسطتها.

و المقدمه الرابعه: أنّ تقديم الموهومات و المشكوكات على المظنونات قبيح، هذا.

أمّا المقدمه الاولى: فهي من الوضوح بمثابه لا تكون مخفيه على أهل الملل و الأديان الخارجه عن الإسلام، فإنّهم أيضا عالمون بأنّ في شريعه الإسلام أحكاما و تكاليف مجعوله لا بدّ للدخل فيه من التدبّر بها و العمل عليها.

و أمّا المقدمه الثانيه: فبالنسبه إلى دعوى عدم السبيل إلى العلم في مقدار الوافى من الأحكام بمقدار المعلوم بالإجمال يساعدها وجدان كلّ أحد؛ فإنّ المعلومات بالتواتر أو الضروره من الأحكام قدر قليل إذا لوحظ في جنب الباقي يلحق بالمعدوم.

و أمّا بالنسبه إلى انسداد الظنّ الخاص بالمقدار الوافى، فالانصاف أنّ خبر الواحد حسب قضيه الأدله المتقدمه يكون حجّه بمقدار واف و هو خبر الثقة، بل بملاحظه بناء العقلاء قلنا: إنّ الحجّيه لا يختصّ بخصوص هذا، بل تشمل كلّ خبر موثوق بصدوره و إن لم يكن من جهه وثاقه الراوى، و لهذا استقرّ بناء المشهور على انجبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب، و وجهه أنّ بعملهم يحصل الوثوق بصحّه

السند، وإلا فلا معنى لانجبار الدلالة بذلك، ولكن لو لم يستفد أحد حججه هذا المقدار من خبر الواحد من الأدلة المتقدمة فله أن يدعى هنا انسداد باب الظن الخاص أيضا.

و أما بالنسبة إلى العمل بالاصول المثبتة فوجه عدم جواز الاكتفاء بها هنا أمران:

الأول: أننا إذا لاحظنا جميع موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف في موارد الشك في الحكم الكلي و ضمنا إليها الاحتياطات الجزئية في موارد هذا الشك فالإنصاف عدم بلوغ مجموع هذين على قدر المعلوم الإجمالي بوجود التكليف، فمع هذا يكون لنا علم إجمالي بالتكليف غير ما اشتمله هذه الاصول، وبالجملة، فالعلم الإجمالي بالتكليف لا ينحل بهذه الاصول، فيبقى وجوب الاحتياط بحاله بالنسبة إلى سائر موارد الاصول و لا يرفع العمل بها مثونه ذلك عنا.

و الثاني: أننا نعلم إجمالا - بأن بعضا من هذه الاصول على خلاف الواقع إما بأن نعلم بأن في محل هذا البعض تكليفا مضادا لما أثبتته، وإما بأن نعلم بأن في محله اللاتكليف، و على كل حال لا ينفع الاصول نفعاً بحالنا.

أمّا على الأول فواضح، فإنه يجب حينئذ الجمع بين الأصل و العلم بقدر الإمكان، فافرض أن العلم الإجمالي بمقدار مائه تكليف، و كان الاصول المثبتة أيضا مائه، و لكن علمنا بأن في ما بين هذه المائه تكليف على خلاف مقتضى الأصل، فلا يجوز لنا الاكتفاء بهذه الاصول مع هذا العلم، بل يجب العمل بالعلم في بعض هذه الموارد و بالأصل في البعض الآخر كما تقدم تفصيله.

و أمّا لو كان العلم بنفي التكليف في بعض الاصول المثبتة له فحينئذ و إن كنا في غير المقام قلنا بأن العمل على طبق الاصول لا يضره العلم بعدم التكليف في بعضها، و لكن لا يجرى هذا في هذا المقام، و وجه ذلك أن المفروض هنا ثبوت العلم الإجمالي بالتكليف، فلو سلمنا وفاء الاصول المثبتة بمقداره أيضا، كما فرضنا من كون مقدار كل من المعلوم بالإجمال و موارد الاصول المثبتة مائه تكليف، و لكن

علمنا إجمالاً أنّ ثلاثين من هذه الاصول مخالفة للواقع بمعنى أنّ عوضها اللاتكليف، فنعلم بقضيّة العلم الإجمالي بمائه تكليف بثبوت ثلاثين تكليفاً في غير موارد الاصول، فيحصل العلم الإجمالي في خارج الاصول، فيجب الاحتياط فيها.

و نظير هذا ما لو علمنا بوجود عشرين شاه موطوءه في جملة قطع غنم، فأخبر البيّنه بموطوءيه عشرين من هذا القطيع، ثم علمنا بأنّ عشره من هذا العشرين غير موطوءه و إخبار العادل بموطوءيتها كذب، فإنّه يجب حينئذ الاجتناب من كلّ القطيع.

و أمّا بالنسبه إلى الاحتياط بأن يرتكب كلّ محتمل الوجوب و يجتنب كلّ محتمل الحرمة فرّبما يدعى بعضهم بأنّ ذلك موجب لأمر أعظم من العسر و الحرج و هو اختلال النظام و فساد امور العامه معاشا و معادا، و ادعى ذلك أيضا شيخنا المرتضى، فيكون الاحتياط حراما بالدليل العقلي، و لسنا رهين اقامه الدليل الشرعي على رفع وجوب موجب العسر و تقرير الدعوى أنّه على هذا يلزم بأن يرفع جميع الناس أيديهم عن أشغالهم و يصرفوا جميع وقتهم في تعلّم موارد الاحتياط، و يصرف المجتهد وقته في تعليم ذلك إياهم؛ إذ كثيرا ما يتفق الاحتياط في الاحتياط، فيجب معرفه ذلك لمقام الابتلاء و الحاجه.

أقول: الإنصاف عدم استلزام الاحتياط في جميع الموارد اختلال النظام و فساد جميع امور بنى النوع، و توضيح ذلك أنّ كثيرا من الأفعال لا يحتمل أحد وجود التكليف فيها، أ ترى أنّ أحدا يحتمل أن يكون جعل اليد بوضع خاص مثلا محرّما شرعا؟ و هكذا من هذا القبيل كثير، فهذه الموارد خارجه عن أطراف العلم، بقى الموارد التي يكون وجود التكليف فيها احتمالا عقلائيّا إما لكون العنوان مستحدثا غير موجود في عصر الشارع مثل شرب التتن، فيحتمل وجود التكليف فيه و لم يبلغ إلينا، أو لغير ذلك، و هذه الموارد محصوره لا- يحصل الاختلال من مراعاة الاحتياط فيها، فلاحظ موارد ذلك من الصلاه، فإنّ أحد موارد الاشتباه فيها اللباس المشكوك فيبني على خلعه في حالها، و أحدها جلسه الراحه فيبني على

إتيانها، وأحدها السوره فكذلك، وهكذا.

و أما الابتلاء بالاحتياطات العديده الداخل بعضها في بعض الموجه لاستيعاب الوقت كما مثله الشيخ فقد يتفق بندره، كما لو فرض انحصار الماء في المضاف فيحتاط بالتوضؤ منه و التيمم، و لو فرض انحصار الساتر في النجس فيصلى صلاه عريانا و صلاه مع الساتر، و لو تردّد ما يصحّ السجود عليه بين أمرين كزّر الصلاه عريانا و مع الساتر مع كلّ من الأمرين، و لا يخفى قلبه الابتلاء بذلك للإنسان، نعم المبتلى بذلك نلترم بحجّيه الظنّ في حقّه، لكن لا يورث ذلك في حقّ النوع الغير المبتلين به.

و الشاهد على أنّ موارد احتمال التكليف و الاشتباه ليس بمثابه لزم من مراعاة الاحتياط فيها اختلال معاش الإنسان أنّا قد اطلعنا على عصرين متتابعين انحصر المرجع للناس في الفتوى في شخص واحد، أحدهما: عصر شيخنا المرتضى، فقد انتقل الرئاسة الإماميه إليه، و الآخر بعده، فانتقل الرئاسة العامه إلى السيد الأجلّ الميرزا الشيرازي جزاهما الله عن الإسلام و أهله خير الجزاء، و قد كان طريقتهم في أكثر الموارد هو الاحتياط، و مع ذلك لم نطلع على انتهاء الأمر في حقّ أحد من العامه إلى الحرج و العسر و اختلال نظام المعاش، فإنّ العامل بهذه الاحتياطات كان موجودا بين الناس قطعاً، فالحقّ عدم استلزام الاحتياط في موارد الاشتباه للاختلال، نعم لا شبهه في كونه مستلزماً للحرج على العامه و أنّه يتضيق الأمر عليهم لو كانوا ملزمين بمراعاة الاحتياط فيها.

و بالجملة، إنّ العسر المخلّ بالنظام صغراه ممنوعه و إن كان كبراه أعنى عدم وجوبه بل عدم جوازه عقليّه مسلّمه، و أما العسر على غير وجه الإخلال فصغراه واضحه في مقامنا، و لكن كبراه أعنى عدم وجوبه شرعي لا- عقلي، فنحتاج فيه من التمسك بالأدله الشرعيّه (1). ثمّ الخدشه في هذه الكبرى الشرعيّه المستفاده من الأدله

ص: ٦٤٨

١- (١) - يمكن رفع الحرج بأدلته الشرعيّه بوجهين، الأول: بالتصرّف في مرحله الامتثال -

اللفظية من مثل قوله تعالى: «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» هي دعوى عدم شمول هذه الأدلة اللفظية لهذا المقام، فإن مفاد نفى الحرج بحسب جعل الشارع أن جعل الشارع أمرا ونهيا ليس متعلقا بما فيه العسر والحرج، وهذا لا ينافي أن يكون الحرج حاصلًا لا- بجعله، بل كان جعله خاليا عن الحرج، ولكن طرأ عليه العسر بواسطة جهل المكلف مع ضميمه حكم العقل، فإن التكاليف المجعولة بحسب الواقع ليس بحدّ كان في أمثالها الحرج، ولكن لما جهل بها المكلف و تردّدت عنده بين أمور كثيرة أوجب حكم عقله بوجوب الاحتياط الحرج عليه.

وإن شئت توضيح ذلك بالمثال، مثلا لو تردّد القبلة في أربع جهات و انحصر الساتر في النجس و تردّد حكم البسمله بين الجهر والإخفات، فمراعاة الاحتياط موجب لإتيان ستّ عشره صلاه، مع أنّ المجعول فيها صلاه واحده.

و الحاصل أنّ وجوب تمام الأطراف ليس بجعل الشارع، بل بعضها، و وجوب الباقي جاء من قبل الجهل و حكم العقل بالاحتياط، فيصدق أنّ الشارع ما جعل على المكلف حرجا.

و الجواب أنّ هذا المعنى دقّه عقلّيّه، و أمّا فى فهم العرف فلا فرق بين القسمين، فكما يفهمون من نفي جعل الحرج نفي الأمر أو النهي الذى نفس امتثاله حرج، كذلك يفهمون نفي الأمر أو النهي الذى يصير منشأ للحرج بعد جهل المكلف.

نعم فرق بين جعل الشارع الحرج و بين جعل المكلف إياه و التزامه له على نفسه، مثل أن ينذر الحجّ ماشيا مع كونه شاقاً عليه، أو يؤجر نفسه للعمل الشاقّ، فإنّ أدلّه الوفاء بالعقود لا مانع من شموله لهذا المقام، و لا معارضه له مع دليل نفي الحرج، فإنّ المنفى هو أن يكون الحرج مجعولا- من قبل الشارع بالجعل الابتدائي، و أمّا لو كان الجاعل له نفس المكلف غايه الأمر لم يمنعه الشارع و أبقاه على جعله، فلا- يصدق أنّ الشارع جعل عليه الحرج، و من المعلوم أنّ المقام على تقدير وجوب الاحتياط ليس من هذا القبيل، نعم لو نذر المكلف أن يحتاط فى جميع الوقائع المشتبهه كان منه، فيكون خارجا عن تحت هذا الكبرى الشرعيّه، و أمّا بدونه فمشمول لها بلا كلام.

و أقيا المقدّمه الثالثه: أعنى عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهه و ترك التعرّض لها، فالدليل عليه هو العلم الإجمالى، و أمّا عدم وجوب الامتثال القطعى و الترخيص فى تركه- كما مرّ فى المقدّمه الثانيه- فليس بمانع من تأثير العلم الإجمالى فى الأطراف الخاليه عن الحرج.

بيان ذلك أنّ المختار هو حفظ فعليّه الواقع مع ورود الحكم الظاهرى و الجمع بين فعليّتهما بكون الظاهرى فى طول الواقعى كما مرّ تفصيله، و على هذا يمكن حفظ العلم الإجمالى بالتكاليف الفعليّه مع الترخيص المذكور بدون منافاه لهذا الترخيص مع فعليّه المعلوم بالإجمال.

فإن قلت: نعم، و لكن إذا ورد الترخيص من الشرع بارتكاب بعض الأطراف و المفروض احتمال كون الواقع فى ضمنه، فيكون الطرف الآخر شبهه بدويّه، فلو كان الواقع فيه و ارتكبه المكلف كان العقاب عليه بلا بيان و حجّه.

قلت: الحجّه و البيان هو العلم الإجمالى، و الحاصل أنّ العلم الإجمالى إذا تحقّق

صار الحجّ على التكليف تامّه فى كلا- الطرفين، فإذا ورد الترخيص فى أحدهما فالحجّ بالنسبه إلى الآخر تامّه، لبقاء العلم الإجمالى.

و بعبارة اخرى: أثر العلم الإجمالى شيئان: وجوب الموافقه القطعيّه، و حرمة المخالفه القطعيّه، فحكم العقل بالنسبه إلى الأوّل حكم تعليقى معلّق على عدم الأمن من العقاب، فالترخيص الشرعى يرفع موضوعه، و بالنسبه إلى الثانى حكم بتّى، فالعقل قاطع بقبح المخالفه القطعيّه و قبح تجويزها، فلو ارتكب مع الطرف المرخص فيه الطرف الآخر لزم ذلك، و بالجمله، فعلى المبنى المذكور لا إشكال فى إيجاب الاحتياط بقدر لا يحصل الحرج.

و حينئذ نقول: إذا جاء دفع الحرج بترك بعض الاحتمالات فهل يجوز دفعه بترك المظنونات و الإتيان بالمشكوكات و الموهومات؟ مقتضى حكم العقل بوجوب الخروج عن عهده الواقعيّات يعين دفع الحرج بترك المشكوكات و الموهومات و إتيان المظنونات دون العكس؛ لكون الأوّل أقرب إلى امثال الواقع، فترجيح الثانى قبيح.

و بعبارة اخرى: تكون للموافقّه بحسب العقل مراتب مرتبه لا- مجال للمرتبه اللا-حقه مع إمكان السابقه، فالأولى منها الموافقه القطعيّه، فإذا تنزّلنا منها بالترخيص الشرعى تعين الموافقه الظنيّه، و لا تنتزّل مع إمكانها إلى الشكّيه و الوهميّه، فإذا حصل التنزّل من الظنيّه تعين الشكّيه و بعدها الوهميّه، فهذه هى المقدمه الرابعه، فتحصل أنّ على مبنا كان جميع المقدمات تامّه على فرض تماميّه انسداد باب الظنّ الخاص بمعظم الأحكام.

بقى الكلام بناء على مبنى المولى الجليل المحقّق الخراسانى طاب ثراه فى الجمع بين الواقعى و الظاهرى، فإنّه على هذا المبنى لا يمكن الجمع بين العلم الإجمالى بالأحكام الفعلية مع الترخيص الشرعى ظاهرا فى بعض الأطراف، فإنّه لو أذن الشارع فى شرب أحد الإنائين المشتبهين بالخمر مثلا فلو كان هو الخمر واقعا علم

أن «لا تشرب الخمر» لم يكن فعليًا، فينحل العلم الإجمالي و يتبدل بالشبهه البدويّه، فإنّ الواقع على تقدير وجوده في الأطراف الغير المرخص فيها كان حكما فعليًا واجب الامتثال.

و على تقدير وجوده في الأطراف المرخص فيها كان شأنيًا و ليس له وجوب الامتثال، فالعلم الإجمالي و إن كان حاصلًا بأصل الحكم أعمّ من الفعلى و الشأني، لكن بخصوص الفعلى غير حاصل، و العلم الذى يكون الامتثال معه واجبا عقلا- هو العلم بالتكليف الفعلى، فالعلم الإجمالى على هذا المبنى يرتفع من البين، فلا بدّ من التمسك لإيجاب الاحتياط فى غير الطائفه المرخص فيها بدليل آخر و هو أن يقال:

إنّه و إن لم يكن علم إجمالى بالتكليف الفعلى مع الرخصه الشرعيّه، و لكن قام الإجماع القطعى على أنّه لا يجوز ترك جميع المحتملات.

و لكن يرد عليه حينئذ أنّه لا- وجه لتعيّن العمل بالمظنونات، بل يمكن عدم ترك جميع الوقائع بإتيان الموهومات و المشكوكات، فإنّ المعين له هو لزوم إتيان الواقع و تنجزه، و المفروض أنّ شرط ذلك و هو العلم الإجمالى مفقود.

فإن قلت: نستكشف من هذا الإجماع اهتمام الشارع بالواقعيّات، فيكون احتمالها فى كلّ واقعه احتمالًا للواقع المهمّم به و هو عند العقل منجز كالعلم، و من هذا الباب أيضا منجزه الأحكام الطريقيّه للواقع، فإنّ احتمال الواقع فى موارد احتمال للواقع الذى اهتمّم به الشارع حتّى جعل للوصول إليه هذا الطريق، و لأجل هذا أيضا يلزم الفحص عند دعوى مدعى النبوه عن صدقه و كذبه.

قلت: أى فرق بين هذا و بين احتمال كون الواقع الموجود فى مورد الشبهات البدويّه الأخر واقعا مهمّمًا به؟ و مجرد كون الكبرى فى المقام قطعيّه- و هو كون الواقع مهمّمًا به و إنّما الشكّ فى مقام التطبيق و الصغرى، و فى سائر المقامات يكون الشكّ فى كلتا المقدمتين، أعنى شكّ فى أصل وجود الواقع فى المورد و فى كونه على تقدير الوجود مهمّمًا به- لا يجدى شيئًا بعد كون النتيجة تابعه لأخسّ المقدمتين، ففى كلتا

الصورتين تكون النتيجة احتمال وجود الواقع المهمم.

و حينئذ نقول: إن قست حالك مع أغراض مولاك بحالك مع أغراض نفسك وجدت نفسك في أغراض نفسك لا تدور مدار المهتميه و عدمها، بل متى بلغ الغرض درجه الوجوب أو التحريم، ففي موارد الاحتمال مع عدم الابتلاء بالمزاحمه بمعنى أن يكون في أحد من جانبي الفعل و الترك الوقوع في خلاف ذلك الغرض اللازم الاستيفاء، و لا يكون في الجانب الآخر ضرر و لا في هذا الجانب نفع يتدارك به ذلك المحذور، فهل تقدم على ذلك الطرف المحتمل المحذور؟.

نعم في موارد الابتلاء بالمزاحمه كما في ركوب البحر تقدم، و حينئذ فكيف صار أغراض نفسك أولى بالرعايه من أغراض مولاك، مع أن الواجب كون الأمر بالعكس، فعلى هذا لا بد من كون كل احتمال منجزاً، و هذا إشكال غامض لا بد من أن نجيب عنه في محله إن شاء الله تعالى، و القول بأن الاحتمال لا يكون له تأثير في باب الأمر و النهي أصلاً و مطلقاً، و باب الطرق يكون من باب إحراز أمر المولى و هو حججه ما لم يعلم صورته، و باب الفحص عن مدعى النبوه لأجل حججه نفس الواقع الذى لو فحص لوجد و ظفر به، فقياس بهما في غير المحل.

و إذن فالوجه أن يقال: إنه يستكشف بهذا الإجماع الاهتمام، و يستكشف بالاهتمام إيجاب الاحتياط أو جعل الطريق، و حيث لا طريق واصل غير الظن يتعين كونه ذلك المجعول، فتكون اللازم من هذا حججه الظن على تقرير الكشف.

فإن قلت: إنا نستكشف من هذا الإجماع بطريق اللّم أن للشارع تكاليف فعلية يهتم بمراعاتها و لا يرضى بتركها، و قضيه ذلك هو تقديم الظن على الشكّ و الوهم، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

قلت: إن كان هذا الاستكشاف على نحو العلم كان وجود التكاليف الفعلية المستكشفه بإيجابه الاحتياط مناقضا مع صدور الرخصه منه كما هو مذاق المولى المذكور، فيلزم صدور المتناقضين عن الشارع، و إن كان على سبيل الاحتمال نقول:

المتبع حينئذ بعد عدم الدليل العقلي و تمخض الدليل فى الشرعى هو لسان هذا الدليل، فإن أوجب علينا هذا الدليل التعبدى إتيان خصوص المظنونات صار متعينا، و لو أوجب خصوص الموهومات أو المشكوكات فكذلك، و لو أحال الاختيار إلى أيدينا كان لنا الخيار فنختار ما شئنا و إن كان هو الموهومات أو المشكوكات.

فتحصّل أنه لا محيص حينئذ من دعوى إجماع آخر على تعيين اختيار خصوص المظنونات على غيرها، و بدونها لا يتم المطلوب، و معه تكون حجّيه الظنّ شرعيّه لا عقليّه، و قد كان المقصود إثبات الحجّيه العقليّه.

و حاصل الكلام على هذا المبنى أنّ الرخصه فى ترك الاحتياط الكلى إذا ثبت من الشرع بأدله نفي الحرج ارتفع العلم الإجمالى عن السبب، فلا بدّ من أن يتمسك بالإجماع على أنّ الشارع لا يرضى بترك مراعاة هذه التكاليف المحتمل مع كونها محتمله، فيكشف من هذا الإجماع أنّ مجعول الشارع فيها إيجاب الاحتياط كما يستكشف ذلك فى الشبهات البدويه فى باب الدماء و الفروج، فيستشكل حينئذ أنه لا دليل على أنه جعل إيجاب الاحتياط فى خصوص الطائفة المظنونات، فلعلّه جعله فى المشكوكات أو الموهومات، فلا بدّ من دعوى إجماع آخر على أنه جعله فى خصوص الاولى.

اللهم إلاّ- أن يقال: إنه يكفي الإجماع الأوّل لكشف إيجاب الاحتياط فى خصوص المظنونات بالتقريب الذى سننكره فى ردّ إشكال شيخنا المرتضى على القائلين بالكشف، و حاصله أنه إذا كشف المقدمات أنّ الشارع جعل لنا طريقا لامثال الواقع فمن أين يكون هو الظنون؟ فإنّ الطريق المجعول للشارع لا بدّ أن يكون أقرب إلى الواقع بنظره لا بنظرنا، و لهذا ترى طرقة المجعوله قد لا تكون مفيدة للظنّ الفعلى، فلا يكون النتيجة حجّيه الظنّ.

و حاصل الردّ أنّا إذا علمنا أنّ الشارع عيّن لنا طريقا و لكن لم يبيّنه لنا تعيّن فى الطريق الواصل إلينا و ما هو الأقرب بنظرنا، فلا تصير النتيجة على الكشف مهمله،

بل يكون كما على الحكومه، فيقال في المقام أيضا: إذا علمنا بالإجماع بأن الشارع جعل لامثال الأحكام المحتمله طريقا و لم يبين لنا أن هذا الطريق ما ذا تعين في ما هو الطريق عندنا؛ إذ لو لم يكن هذا مراده كان عليه البيان، فيستكشف بملاحظه هذا من الإجماع الأول حجيه الظن، و لكن كما عرفت يلزم الحجيه الشرعيه دون العقليه الثابته بمعونه المقدمه الرابعه.

و كيف كان فعلى المبنى الذى هو المختار من أن الرخصه فى ترك الاحتياط الكلى لا- يورث قدحا فى العلم الإجمالى يتم حجيه الظن بحكم العقل.

و ينبغى التنبيه على امور:

الامر الاول: الظن الذى يكون حججه بمقتضى المقدمات هل هو أى ظن

الأول: الظن الذى يكون حججه بمقتضى المقدمات هل هو أى ظن؟ فنقول: هنا احتمالات ثلاثه:

الأول: أن يكون الحكم و التكليف نفيا و إثباتا دائرا مدار الظن و تابعا له، فإذا حصل الظن بالتكليف حكم بإثباته، و إذا حصل بعدمه حكم بعدمه، و الحاصل يعامل مع الظن فى كل مورد حصل، معامله العلم، و فى الموارد المشكوكه يرجع إلى الاصول الثابته فى تلك الوقائع، و هذا هو مراد المشهور القائلين بحجيه الظن المطلق.

و الثانى: أن يوتى بالموافقه الظنيه و يعمل بالظن على مقدار عدد التكليف المعلومه بالإجمال، بأن يلاحظ أن القدر المتيقن من العلم الإجمالى بالتكليف فى الوقائع المشتبهه أى عدد، فيعمل بمظنونات الوجود بهذا العدد، فلو فرض أن القدر المتيقن مائه تكليف و كان الظنون المشبهه للتكليف خمسمائه فلا- يجب علينا إلا- العمل بمائه من هذه الخمسمائه و نترك الاحتياط فى عداها؛ فإن قضيه العلم الإجمالى بمائه تكليف أولا هو الامثال القطعى لمائه تكليف بأن يوتى بتمام الاحتمالات، فإذا فرض التنزل عن هذه المرتبه كان الواجب بعد ذلك الامثال الظنى لمائه تكليف.

فإذا كانت الظنون المشبهه خمسمائه فأولا لا بد من ملاحظتها من حيث القوه و

الضعف، فيرجح الظنّ الأقوى على غيره، فإنّ المرتبه النازله بعد الامتثال على وجه القطع هو الامتثال على وجه الظنّ الاطمئنانى، فإن كان بين الظنون شدّه و ضعف فيعمل بمائه من الظنون الاطمئنانيه، ولا يجب بالظنون الآخر، وإن لم يكن بين الظنون تفاوت كان المكلف مختيراً فى اختيار كلّ مائه منها شاء.

و الحاصل: ليس يجب على هذا الوجه إلاّ العمل بالظنّ و الامتثال الظنّى على المقدار المتيقّن من العلم الإجمالى، و تظهر الثمره بين هذا و الوجه المتقدّم فى الظنون المثبتة زائداً على هذا المقدار، فيجب العمل بها على الأوّل دون الثانى.

فإن قلت: بعد تعدّد العلم لا بدّ من التنزّل إلى أقرب المراتب إلى العلم، و لا شكّ أنّه الإتيان بما عدى مقدار دفع الحرج جميعاً، لا الاقتصار على المائه من الظنون الاطمئنانيه، ضروره أنّ الكلّ أعظم من الجزء، فإنّ احتمال عدم التكليف فى هذه المائه موهوماً ينسّد كثير منه بإتيان سائر الظنون و الاحتمالات.

قلت: بعد فرض كون ثبوت التكليف فى هذه المائه مظنوناً بظنّ اطمئنانى متاخم للعلم، فلا يصير الاطمئنان بمائه موافقه و امتثال أقوى بإتيان سائر المظنونات و المحتملات، لاستحاله تحصيل الحاصل، فإنّ إتيان المظنونات إنّما يؤثّر فى الزائد عن المائه، و كذلك المحتملات، يعنى يطمئنّ المكلف بعد إتيان الكلّ بمائه موافقه و يظنّ أو يحتمل الزيادة على المائه، و الحاصل: الاطمئنان بالمائه قد يحصل بكثرة الأطراف المأتى بها، و هذا إذا لم يكن بشخص مائه منها الاطمئنان، و قد يحصل بشخص مائه طرف اطمئنانى.

و الثالث: أن يتعيّن ترك الاحتياط فى الظنون الاطمئنانيه بعدم التكليف و يجب الاحتياط فى الظنون الضعيفه بالعدم، و المشكوكات و مظنونات الوجود، و إن لم يدفع الحرج بهذا القدر يقيم مقدار الدافع له من الظنون الضعيفه، و هذا هو الذى يعبر عنه بالتبويض فى الاحتياط.

ثمّ يتبيّن تحقيق الحقّ من هذه الوجوه بتصفيه الكلام فى مبنيين، و هو أن يقال:

المقدار الذى علم إجمالاً به من التكليف ما ذا يكون قضيه العلم الإجمالى بحسب حكم العقل فى تنجيز هذا المقدار؟ فهذا العلم الإجمالى ينجز على المكلف الموافقه لهذا المقدار بطريق القطع و إلاً فبالظن، أو ينجز عليه عدم المخالفه لهذا المقدار قطعاً و بعده ظناً، مثلاً لو علم إجمالاً بنجاسه أحد الإنائين فالتكليف المعلوم إجمالاً واحداً، فهل يوجب عليه موافقه التكليف الواحد أو عدم مخالفه التكليف الواحد؟ و تظهر الثمره فى ما شرب أحدهما و ترك الآخر فأنكشف بعد ذلك كون كليهما نجساً.

فعلى الأول لا يستحق العقوبه، فإن غرض الشارع قد حصل و هو موافقه «اجتنب» واحداً، فإنه قد وافق تكليفاً واحداً بالاجتناب و إن كان هو غير ملتفت إليه، لكنّه فى علم الله يكون كذلك، نعم صدر عنه مخالفه تكليف واحد أيضاً، لكن لم يصح عقوبته عليها، لعدم علمه إلاً بتكليف واحد.

و على الثانى يستحق العقوبه، فإن المطلوب منه عدم مخالفه تكليف واحد، و يصدق فى هذا المثال أنه خالف تكليفاً واحداً، و المفروض أن الحجّه بالنسبه إلى عدم مخالفه تكليف واحد كانت عليه تامه.

فإن قلت: كما أنه فى صورته طلب المولى الموافقه الواحده قد خرج عن العهده باجتناب الإناء الواحد لكون المطلوب فرداً منتشرًا و نكره يقبل الانطباق على كل طرف على نحو البدليه، كذلك لو كان المطلوب ترك المخالفه الواحده على سبيل النكره، فقد خرج عن العهده بواسطه تسليم مخالفه واحده متروكه، و أيضاً فاللازم ممّا ذكرت اجتماع الموافقه و المخالفه بالنسبه إلى تكليف واحد فى المثال، فإنك اعترفت بصدق الموافقه لتكليف واحد بلا عنوان، و مع هذا اعترفت بصدق المخالفه، فقد اجتمع الضدان فى أمر واحد.

قلت: ليست لنا قضيه لفظيه نتكلم فى صدق ألفاظها، و بعبارة اخرى: ليس نزاعنا فى صدق الاسم، و إنما النزاع فى أمر عقلى، و هو أن قضيه العقل عند عرض المثال المذكور عليه كون هذا العبد عاصياً و مستحقاً للعقوبه، أو متجربياً و غير

عاص، فإن حكم بالأول كما هو الذى نجده بالوجدان كان هذا معنى حكم العقل بترك حقيقه المخالفه، و سم ذلك ما شئت، و إن كان حكمه بالثانى كان هذا معنى اكتفائه بموافقه واحده، و سمّه أيضا ما شئت.

و الحاصل: فإن قلنا بالثانى فلا محيص عمّا ذكره شيخنا المرتضى من الوجه الثالث، و ذلك لأنّ من علم بمائه تكليف يجب عليه بمقتضى العلم الإجمالى أولا- القطع بعدم مخالفه مائه تكليف، و لا- يحصل إلا بإتيان جميع احتمالات الوجوب و ترك جميع احتمالات الحرمة، فإذا تنزّلنا عن القطع كان الواجب عليه الظنّ الاطمئنانى بعدم مخالفه مائه تكليف، و هذا لا- يحصل إلا بتخصيص ترك الاحتياط فى الظنون الاطمئنائيه بعدم التكليف، فإنّه لو ترك الاحتياط فى المشكوكات لم يحصل الظنّ الاطمئنانى بعدم مخالفه المائه، بل يحتمل خلافه، فلو كان هناك مائه ظن اطمئنانى بثبوت التكليف لا يجوز الاقتصار عليها؛ إذ لا يحصل الظنّ الاطمئنانى بعدم مخالفه مائه تكليف بموافقتها، بل يتوقّف على الاقتصار فى ترك الاحتياط على موارد الظنّ الاطمئنانى بعدم التكليف، فإن حصل العسر يضمّ بعض من موارد الظنّ الضعيف بعدم التكليف إلى حدّ انتفى الحرج.

و إن قلنا بالوجه الأوّل تعيّن ما لا قائل له من الوجه الثانى، فإنّ من علم بمائه تكليف كان الواجب عليه أولا بحكم العقل موافقه مائه تكليف قطعا بأن يأتى بجميع احتمالات الوجوب و يترك جميع احتمالات الحرمة فإذا تنزّلنا عن القطع كان الواجب عليه الظنّ الاطمئنانى بموافقه مائه تكليف، فإذا عمل على طبق مائه ظن اطمئنانى مثبت للتكليف حصل ذلك و لا يجب عليه العمل بالظنّ أزيد من هذا، فقد تحقّق أنّ ما ذكره الجمهور القائلين بمطلق الظنّ من الوجه الأوّل لا يستقيم على قاعده.

ثمّ التحقيق من المبنيين هو الثانى، بمعنى أنّ حكم العقل فى العلم الإجمالى تنجيز عدم مخالفه المقدار المعلوم الإجمالى على المكلف لا تنجيز موافقه هذا المقدار، و الدليل على ذلك أنّه لو فرض أنّ المكلف علم إجمالا بنجاسه أحد الإنائين و كان

كلاهما فى الواقع نجسا فشرى أحدهما و ترك الآخر يستحق العقاب على شرب هذا الواحد لمكان العلم الإجمالى الذى هو الحجّه على التكليف.

لا يقال: فىلزم أن يكون الشارب لكليهما فى هذا المثال مستحقاً لعقوبتين مع أنه واضح البطلان، فإنّ العقاب على مقدار علمه و هو تكليف واحد.

لأننا نقول: بل لا يلزم إلاّ استحقاقه لعقاب واحد على مخالفته التكليف الواحد المعلوم إجمالاً، و لكن هذا التكليف الواحد الذى يعاقب على مخالفته ليس له علامه، فلا يمكن تعيينه فى خصوص هذا النجس و لا فى ذاك، فنقول: لا فرق بين صورته ارتكاب الجميع و بين ارتكاب أحد الطرفين و ترك الآخر فى أنه يصدق أنه خالف تكليفاً واحداً مع كون حجّه المولى عليه تماماً، غايه الأمر أنه فى الصورة الثانیه صدر منه موافقه تكليف واحد أيضاً.

و وجهه ما ذكرنا من أن العلم الإجمالى صار حجّه على تكليف واحد، و هذا التكليف بلا علامه يصدق على كلّ من الطرفين، فلا يمكن أن يقال: إنه خصوص هذا الذى حصل موافقته، فىكون الآخر الذى حصل مخالفته بلا حجّه، فىكون العقاب عليه قبيحاً، بل من الواضح بطلان هذا و صحّه العقاب على مخالفته الواحد الذى شرب، و هذا دليل على أن المطلوب فى باب العلم الإجمالى عدم المخالفه لا- الموافقه، و معه فقد عرفت أنه لا محيص عن الوجه الأخير من الأوجه الثلاثه، فىكون نتيجة المقدمات تبعيض الاحتياط دون حجّيه الظن، نعم يكون الظنّ الاطمئنانى بعدم التكليف حجّه على هذا.

الامر الثانى: عرفت أن نتيجة دليل الانسداد إما حجّيه كلّ ظنّ،...

الامر الثانى: عرفت أن نتيجة دليل الانسداد إمّا حجّيه كلّ ظنّ، و إمّا حجّيه الظنّ بمقدار العدد المتيقّن من التكاليف المعلومه بالإجمال، و إمّا حجّيه الظنون الاطمئنانيه النافيه للتكليف، و عرفت أن الأقوى هو الأخير، فهل الظنّ الذى يثبت حجّيته بمقدمات الانسداد أيّاً من هذه الثلاثه؟ كان هو خصوص الظنون المتعلّقه بالواقع، أو خصوص الظنون المتعلّقه بالطريق- كما اختاره صاحب الفصول و

الحاشيه-أو الأعمّ من القسمين، كما اختاره شيخنا المرتضى قدس سرّه؟ وجوه.

و حاصل ما أفاده شيخنا في تقريب مدّعاة هو أنّ العلم الإجمالي بالتكليف مقتضاه هو العلم بالمبرئ و المؤمن دون تحصيل الواقع، و كما أنّ المكلف في حال الانفتاح لو علم بالواقع و أتى به حصل له العلم بالمبرئ، كذلك لو علم بالطريق المنسوب إلى الواقع و أتى على طبقه أيضا يحصل له العلم بالمبرئ.

فقول: في حال الانسداد يتنزّل من العلم إلى الظنّ في كلّ مقام و جب العلم حال الانفتاح، فعند تعدّر العلم بالواقع و العلم بالطرق المجعوله إليه يرجع إلى الظنّ بهما، فكما أنّ العلم بالواقع موجب للعلم بالمبرئ، كذلك الظنّ بالواقع أيضا موجب إلى الظنّ بالمبرئ، و كما أنّ العلم بالطرق المجعوله إلى الواقع أيضا يورث العلم بالمبرئ فكذا الظنّ بها أيضا ظنّ بالمبرئ، فينتقل في حال الانسداد من كلّ من العلمين إلى الظنّ، فينتقل من العلم بالواقع إلى الظنّ به، و من العلم بالطريق إلى الظنّ به، هذا.

و فيه نظر واضح، و وجهه أنّه لو كان الحجّيه الواقعيه بنفسها مع قطع النظر عن تعلق العلم بها مبرئ كان ما ذكره حقّا، حيث إنّ الظنّ بالحجّيه الواقعيه كان ملازما مع الظنّ بالمبرئ، كما هو الحال في الظنّ بنفس الواقع؛ إذ لا إشكال في كون نفس صدور الواقع عن المكلف مبرئ، و لو كان بغير التفاته فلا محاله يكون الظنّ به ملازما للظنّ بمبرئيه، و لكن كون نفس الحجّيه بوجودها الواقعي مبرئ ممنوع.

ألا- ترى أنّه لو علم إجمالا- بوجوب واحد من الظهر و الجمعه في يوم الجمعه، فأتى بالجمعه دون الظهر و كان في الواقع الظهر واجبا و كان أيضا في الواقع طريق معتبر قائما على وجوب الجمعه، و لكنّ المكلف لم يستشعر به فهل يجدى مجرّد مصادفه عمله اتّفاقا مع الحجّيه الواقعيه في رفع العقاب عنه على مخالفه الواقع الذي صار منجزا عليه بسبب العلم الإجمالي؟ من الواضح عدمه و كونه مستحقّا للعقوبه.

و بعبارة اخرى: الموجب للعدر و المبرئ للذمه هو استناد العمل إلى الحجّيه و الطريق المعتبر، و الاستناد إليها في العمل إنّما يتحقّق مع العلم بالحجّيه، فالمؤمن و

السبب للمعذوريه إنما هو العلم بالحجيه دون نفسها، فإذا تحقّق العلم بها فلكون العلم طريقاً معتبراً في ذاته يحصل علم ثانوي بالمبرئ أعنى الطريق المعلوم الحجيه، فالعلم الأوّل مأخوذ في موضوع المبرئ.

و أمّا لو حصل الظنّ بالحجيه فنفس الظنّ ليس كالعلم حجّه ذاتيه، وإلاّ لحصل العلم بالمبرئ في الرتبه الثانيه كما في العلم، وإثبات الحجيه بالمقدمات أيضاً دور، فإنّه يتوقّف شمولها لهذا الظنّ على كونه ظناً بالمبرئ، والمفروض توقّف وصف الإبراء على شمولها أيضاً، والحاصل لا يمكن أن يحقّق الحكم موضوعه.

و أمّا ما أفيد في تقريب المدعى الثاني و هو حجيه خصوص الظنّ المتعلّق بالطريق فوجهان، الأوّل: ما ذكره صاحب الفصول قدّس سرّه و حاصله أنّه لا إشكال في أنّه كما أنّا نقطع إجمالاً بوجود تكاليف في الواقع متوجّهه إلينا، وقد انسدّ باب العلم التفصيلي بنفس هذه الأحكام و بالطرق المجمعوله إليها، كذلك نقطع إجمالاً بأنّ الشارع نصب إلى معرفه هذه الأحكام طرقاً مخصوصه، و كلّفنا بالرجوع إلى هذه الطرق المخصوصه لمعرفه الواقعيّات، و قد انسدّ علينا باب العلم التفصيلي بنفس هذه الطرق المخصوصه و بالطرق المجمعوله إليها، و مرجع هذين العلمين إلى علم واحد، فإنّ المتحصّل من العلمين أنّنا نعلم بكوننا مكلفين بالأحكام الواقعيه التي اشتملت عليها هذه الطرق المخصوصه.

و إذن فنحن ندور مدار هذه الطرق، فإن كان العلم بها ممكناً تعيّن، وإلاّ فالمتّبع هو الظنّ بها، و لو حصل الظنّ بالواقع الذي ليس مشمولاً لهذه الطرق فهو غير معتنى به، لخروج الاحتمالات التكليف الواقعي المعلوم عدم إيصال طريق إليها عن الأطراف العلم الإجمالي، و التنجيز و لحوقها بالشبهه البدويه.

و فيه أوّلاً: أنّ ما ذكره قدّس سرّه من أنّ مرجع العلمين الإجماليين إلى علم إجمالي واحد و إن كان حقّاً، و ذلك لأنّنا إذا علمنا بثبوت تكاليف واقعيه، و علمنا أيضاً بثبوت طرق جعلها الشارع طريقاً إلى تلك الواقعيّات فقد انحلّ العلم الأوّل

بواسطه الثانى و توضيح دائرته لتعين أطرافه فى محتملات ثبوت الطريق و بقى محتملات التكليف الخارجيه عن دائره محتملات ثبوت الطريق شبهه بدويه خارجه عن أطراف التنجيز.

مثلا- لو علمنا إجمالاً- بوجوب واحد من الظهر أو الجمعه، أو الدعاء عند الرؤيه و قام طريق على وجوب الجمعه و آخر على وجوب الظهر، و علمنا إجمالاً بكون أحد هذين الطريقين حجه، فعند العلم الثانى يتضح دائره العلم الإجمالى الأول و يتعين فى الظهر و الجمعه، و يصير الدعاء خارجاً عن أطرافه، فيصير العلمان علماً واحداً.

إلا أن ما ذكره من الرجوع ابتداءً إلى الظن بالطريق مع هذا العلم الإجمالى الثانى لا يتم إلا على تقدير عدم القدر المتيقن فى ما بين الطرق و الأمارات، و أمياً معه كما هو الواقع، فإنّ الخبر الصحيح مثلاً- لا- يحتمل عدم مجعوليته و مجعوليه الخبر الضعيف، فاللازم الاقتصار على القدر المتيقن لو كان و اياً بالقدر المتيقن من العلم الإجمالى، و إلا فيؤخذ بالقدر المتيقن بالإضافة إلى الباقى، و هكذا إلى أن يحصل المقدار الوافى، فيرجع فى ما عدا ذلك إلى مقتضى الاصول و إن كان مخالفاً للظن، لكونها من الشبهه البدويه.

و ثانياً: سلمنا عدم القدر المتيقن، لكن ما ذكره من الرجوع ابتداءً إلى العمل بالظن مخالف لقاعده العلم الإجمالى، فإنّ مقتضاه هو الاحتياط، فيلزم هنا الاحتياط بجميع محتملات التكليف من محتملات الطريق، و لا- وجه للاقتصار على التكليف المحتمل فى خصوص مضمونات الطريق و ترك الاحتياط فى الباقى، و استلزام هذا الاحتياط للعسر ممنوع، لوضوح أنّ من بنى على العمل بجميع التكليف المثبتة فى الأخبار المذكوره فى الوسائل- مثلاً- لا يلزم عليه حرج أصلاً.

و ثالثاً: أنّ لنا منع العلم الإجمالى المذكور رأساً، بمعنى أنّنا لا- نقطع بأنّ للشارع فى حال الانسداد طرقاً خاصه مجعوله، بل من المحتمل أن يكون قد أحال العباد إلى القواعد و الطرق المعموله عند العقلاء حال انسداد باب العلم عليهم فى أوامر

مواليهم الظاهريه و هو العمل بالظن عند تعذر العلم.

فتحصّل أنّ العلم الإجمالي بالطرق أولاً ممنوع، و العلم الإجمالي منحصر بما يتعلّق بنفس التكليف، و معه قد عرفت عدم إمكان القول بحجّيه الظن بالطريق بمقدمات الانسداد، و على تقدير تسليم العلم الإجمالي بالطرق فالنتيجه و هو حجّيه الظنّ بها ممنوعه، بل اللازم أولاً هو الرجوع إلى القدر المتيقّن و مع تسليم عدمه الاحتياط.

و كفيّته أن يعمل على طبق الطرق المثبتة للتكليف بجمعها، و الاصول النافيه الجاربه في موارد ساقطه؛ إذ لو عمل بجميع هذه الاصول لزم المخالفه القطعيه في الطرق، و لو عمل ببعضها دون بعض كان ترجيحاً بلا مرجح، فيلزم سقوط الجميع.

و أمّا الاصول المثبتة للتكليف على خلاف الطرق فلو عمل بها لزم المخالفه القطعيه في الطرق، و لو عمل بالطرق لزم المخالفه القطعيه في الاصول، فاللازم هو التخيير كما مرّ تفصيل ذلك في ما تقدّم.

مثال ذلك في العلم الإجمالي الصغير ما لو علم المكلف إجمالاً - بأنّه يجب عليه إمّا الظهر أو الجمعه أو الدعاء عند رؤيه الهلال، فقام طريق على وجوب الجمعه و آخر على وجوب الظهر، و كان الأصل في كليهما هو الحرمة و علم إجمالاً بحجّيه أحد الطريقين، فإنّ العمل بالأصل في كليهما طرح للطريق المعلوم الحجّيه إجمالاً، و بالطريق في كليهما طرح للأصل المعلوم الحجّيه إجمالاً، فيعمل في أحدهما بالأصل و في الآخر بالطريق.

هذا هو الكلام في الاصول التي في قبال الطرق المثبتة، و أمّا الكلام في ما بقبالها من الطرق النافيه فنقول: لو تعارض طريقان فأثبت أحدهما التكليف و نفاه الآخر فإمّا أن يكونا مختلفي السنخ كأن يكون أحدهما شهره و الآخر إجمالاً منقولاً، و إمّا أن يكونا متحدى السنخ، و حينئذ إمّا أن يكون السنخ الواحد هو الخبر كأن يقوم خبر ثقه على التكليف، و خبر ثقه آخر على عدمه، و إمّا أن يكون غير الخبر كأن

يكون شهره على التكليف و شهره اخرى على عدمه.

و محصّل الكلام فى هذه الأقسام الثلاثة أمّا فى القسم الأوّل-و هو ما إذا كان الطريق المثبت و الطريق النافى مختلفين سنخا- فاللازم هو العمل على الطريق المثبت، لكونه من أطراف العلم الإجمالى بثبوت الطرق؛ إذ المحتملات فى الواقع ثلاثة:

الأوّل: أن لا يكون شىء منهما بحسب الواقع حجّه و يكون المرجع هو الأصل

و الثانى: أن يكون كلاهما حجّه و يكونان متساقين للتعارض، فيكون المرجع أيضا هو الأصل.

و الثالث: أن يكون أحدهما حجّه و الآخر غيرها، فلا- يكون مجرى للأصل، و لازم هذا هو العمل بالطريق المثبت دون الطريق النافى كالأصل النافى، و أمّا الأصل المثبت فقد عرفت التخيير بينه و بين الطريق المثبت.

و أمّا فى ما إذا كان الطريق المثبت و النافى من سنخ واحد غير الخبر فالمتعيّن حينئذ هو الرجوع إلى الأصل، إذ المحتمل بحسب الواقع أمران، الأوّل: أن يكون كلاهما حجّه، و الآخر: أن يكون كلاهما غير حجّه، و على أىّ حال يكون المرجع هو الأصل، أمّا على الثانى فواضح، و أمّا على الأوّل فلتساقط الطريقتين الحجتين بالتعارض.

و أمّا فى ما إذا كان الطريقتان من سنخ الخبر فالمتعيّن هو العمل بالأرجح (1) إن كان، و التخيير إن لم يكن؛ إذ المحتمل على تقدير وجود الأرجح عدم حجّيتهما و حجّيتهما، فعلى الأوّل المرجع هو الأصل، و على الثانى المرجع هو الأرجح، و على تقدير عدم الأرجح و التساوى يحتمل أيضا الحجّيه فيهما و عدم الحجّيه كذلك، فعلى الثانى المرجع هو الأصل، و على الأوّل هو التخيير، فالاحتياط فى المسأله

ص: ٦٦٥

١ - ١) - و لا- يلزم ثبوت الأخبار العلاجيّه بالدليل القاطع، فإنّه على فرض احتمال حجّيه الخبر فهى أيضا من هذا السنخ، و بالجمله، الخبر إن كان حجه فهى أيضا حجّه. منه قدّس سرّه الشريف.

الاصوليه هو العمل بالأرجح أو التخيير، فلا مجرى للأصل النافي، لكون الخبرين من أطراف العلم الإجمالي، وأما الأصل المثبت فالمكلف مخير بين العمل عليه و العمل بالأرجح أو التخيير.

ثم على تقدير كون الأرجح هو الخبر النافي أو عدم الأرجح و كون المكلف مخيراً بين العمل بالخبر المثبت أو النافي، فلا يجب الاحتياط في المسأله الفرعيه بالعمل بالخبر المثبت على تقدير كون الأصل نافياً، فإنّ هذا الاحتياط معلوم بعدم، فإنّه إمّا لا يكون الخبران حجّتين فالمرجع هو الأصل النافي، وإمّا يكونان حجّتين فالمرجع هو الخبر النافي الذي هو الأرجح، أو التخيير بينه و بين المثبت، فتعيّن العمل بالمشتب منفي قطعاً على كلّ تقدير.

و أمّا إذا كان ما بقبال الطريق المثبت طريقاً مثبتاً للتكليف المضاد، فالعمل على الأصل في غير صورته كونهما فردين من الخبر، و فيهما على التخيير إن لم يكن مرجح، و تعيين أحدهما مع المرجح.

و رابعاً: سلّمنا العلم الإجمالي بثبوت الطرق المجمعوله لامثال الواقعيّات و أنّ القدر المتيقّن بينها غير موجود و أنّ الاحتياط بالعمل بأطراف الطرق حرج، و بعبارة اخرى سلّمنا تماميه مقدّمات الانسداد بالنسبه إلى الطرق، فهل تكون النتيجة هي حجّيه الظنّ بالطريق متعيّناً أو حجّيه الظنّ مطلقاً، سواء كان بالطريق أم بالواقع؟

هذا مبنيّ على تحقيق مطلب و هو أنّه لو علمنا إجمالاً بالواقع بين أطراف، ثمّ قام طريق معتبر معلوم الحجّيه تفصيلاً على هذا الواقع في واحد من الأطراف، مثلاً لو علمنا إجمالاً بوجود واحد من الظهر و الجمعه و قام طريق احرز حجّيته على التفصيل على وجوب الظهر، فهل العلم الإجمالي الثابت قبل قيام الطريق يصير بعد قيامه منحللاً حقيقه و معدوماً صرفاً و يكون الطرف الآخر شبهه بدويّه في الحقيقه؟ كما لو حصل بعد العلم الإجمالي المذكور علم تفصيلي و جداني بوجود الظهر، فإنّه موجب للانحلال الحقيقي و انعدام العلم الإجمالي موضوعاً، فالطريق المعتبر أيضاً

و لازم هذا أنه لو خالف المكلف فى هذا المثال و لم يعمل بالطريق و ترك الظهر و الجمعه معا ثم تبين أن الواجب واقعا كان هو الجمعه، لم يكن المكلف مستحقاً لعقوبه إلا- عقوبه التجري؛ فإنّ الظهر الذى قام الطريق على وجوبه تبين عدم كون الواقع متحققاً فيه، و قد تقرّر فى محله أنّ الأحكام الظاهرية ليس فى مخالفتها من حيث نفسها استحقاق عقاب، و إنما هو من جهه مخالفه الواقع، و المفروض أنه لو صادف مع خلاف الواقع لم يكن فى مخالفتها عقاب أصلاً إلا عقاب التجري.

و أمّا عدم الاستحقاق على ترك الجمعه فهى و إن كان الواقع فى ضمنها، و لكن كان للمكلف فيها أصاله البراءه، فيلزم ارتفاع العقوبه عن ترك الجمعه و عن ترك الظهر معا، نظير ما لو علم جهلاً مركباً بوجوب الظهر بعد العلم إجمالاً بوجوب واحد منه و من الجمعه، ثم خالف و ترك كليهما، ثم ظهر أنّ الواجب هو الجمعه، فإنّه لا إشكال حينئذ فى عدم استحقاقه عقاباً على ترك شىء منهما.

أو أنّ قيام الطريق المعتبر ليس بمنزله العلم الوجدانى موجبا للانحلال الحقيقى و انعدام العلم الإجمالى موضوعاً، بل مع ذلك يكون موضوعه موجوداً و يكون أثره بالنسبه إلى تنجيز الواقع على المكلف باقياً، ففى المثال يكون له استحقاق العقوبه على ترك الواقع، و غايه ما هناك بعد قيام الطريق أنه لو أتى المكلف بالطرف الذى قام عليه طريق و لم يأت بالطرف الآخر فظهر وجود الواقع فى الآخر كان العقاب مرتفعاً؛ إذ ليس للمولى مطالبه الواقع المعلوم بالإجمال منه و عدم اكتفائه بمؤدى الطريق، فإنّ هذا مناف لتزليه المؤدى منزله الواقع و جعله إيّاه نفس الواقع، فإنّ مقتضى ذلك أنه متى سلّم العبد هذا المؤدى عند طلب المولى للواقع تسلّمه المولى عوضاً لمطلوبه.

و الحاصل أنّ قضيه العلم الإجمالى الموجود بالوجدان بعد قيام الطريق المعتبر هو تنجيز الواقع على المكلف بمعنى أنه يوجب على المكلف و يلزم عليه بحكم العقل

أن يمثّل الواقع و يأتي به إمّا بنفسه و إمّا ببدله، و أمّا في ما ذكر من المثال فالمكلف قد تركّ الواقع و لم يمثّله بشيء من نحوى امثاله، فللمولى أن يؤاخذ منه و يطالب الواقع الذى علم به.

الذى يحكم به الوجدان هو الثانى، فيقضى بوقوع المكلف تحت قيد التكليف بسبب العلم الإجمالى بالنسبه إلى الواقع أو بدله بحيث لا يستريح و لا يخلّى سبيله لو رفع اليد عن الواقع و بدله لو خالف طريقه الواقع، و لا يصير كمن لم يتوجّه إليه تكليف و لم يحصل له علم إلاّ فى خصوص التجرى.

و على هذا فنلتزم بأنّ أصاله البراءه فى الطرف المقابل المتحقّق فى ضمنه الواقع إنّما هى جاريه معلقا على الإتيان بمؤدّى الطريق حتى يكون قد حصل الامتثال بالبدل، و إلاّ فلا مجرى فيه للبراءه.

إذا عرفت ذلك فنقول: العلم الإجمالى بثبوت الطرق إن قلنا بأنّه لا يوجب ارتفاع العلم الإجمالى بالواقعيات، بل هو مع ذلك باق بحاله موضوعا و باق على اقتضائه من تنجيز الواقع على المكلف فحينئذ لو احتاط المكلف، بالإتيان بمقتضى كلّ ما احتمال طريقته فقد علم بالمبرئ؛ فإنّه يعلم بالخروج عن عهده الواقع بتسليم نفسه أو بدله.

و أمّا لو كان الاحتياط حرجا و صار الأمر متعيّنا فى العمل بالظن فحينئذ الظن بالطريق و الظن بالواقع فى عرض واحد، فإنّ الظنّ بالواقع ظن بالأصل، و بالطريق ظنّ بالبدل، و الأوّل لو لم يكن بأقوى من الثانى ليس بأقصر قطعاً، فلا وجه لحجّيه الظنّ بالطريق متعيّنا.

نعم لو قلنا بانحلال العلم الإجمالى بالواقعيات حقيقه (1) بسبب العلم الإجمالى

ص: ٦٦٨

١-١) - و التحقيق هو الانحلال الحقيقى بتقريب أن يقال: إنّه لا شكّ فى أنّ العلم الإجمالى بالتكليف مع كون التكليف الواقعى واحداً يكون منجزاً لشخص هذا التكليف الواحد و-

بشوت الطرق المجمعوله بقدر الوفاء بالمعلومات الإجماليّه من التكاليف فى ما وصل إلينا من الطرق و الأمارات كان الأمر منحصرًا فى الطرق و يكون الخارج منها محلا- للبراءه، فلا- همّ للمكّلف إلا- تحصيل الظنّ بالطريق، و لا همّ له بتحصيل الظنّ بالواقع؛ إذ ذلك قضيه انحصار تكليفه فى مؤدّى الطريق و تعيّن محلّ ابتلائه فيه.

ثمّ لا يخفى أنّ الإشكال الذى أوردناه على شيخنا المرتضى لا يرد على صاحب

الفصول قدّس سرّهما، فإنّه مدّع للعلم الإجمالى بثبوت الطرق، والطريق إذا تعلق العلم به يصير مبرئ، وبالجملة، موضوع المبرئ أعنى الطريق المعلوم الحجّيه متحقّق على هذا، فيكون الظنّ بالطريق ظنّاً بالمبرئ أعنى الحجّيه المعلوم الحجّيه.

و الوجه الثانى: ما ذكره الشيخ محمّد تقى صاحب الحاشيه و هو مركب من مقدّمات:

الاولى: إنّنا نقطع ببقاء التكليف بالنسبه إلينا بالواقعيات و أنّ مجرّد الجهل بالتعيين لا يوجب سقوطها عنّا.

و الثانى: أنّ كلّ ما يجب حال انفتاح باب العلم بتحصيل العلم به ففى حال الانسداد يلزم الظنّ بهذا الشىء، و يقوم الظنّ به فى هذا الحال مقام العلم فى تلك الحال.

و الثالثه: أنّ الواجب فى حال الانفتاح هو تحصيل العلم بالمبرئ فى حكم المكلف و الأمر و فى نظره، فيكون الواجب فى حال الانسداد أيضا تحصيل الظنّ بالمبرئ، و ذكر فى بعض مقدّمات مطلبه فى مقام الاستشهاد على هذه الدعوى - أعنى كون الواجب فى حال الانفتاح هو العلم بالمبرئ فى نظر الأمر - ما حاصله أنّه يتّضح ذلك بملاحظه سيره السلف و أصحاب النبى و الأئمّه عليهم السلام، فإنّ المعلوم من حالهم عدم بذل الجهد فى تحصيل الواقع، بل همّهم كان بتحصيل العلم بالمبرئ، و إلا لوجب أن يقتصروا فى طريق تحصيل الأحكام و تعليمها على السماع من المعصوم أو بالتواتر أو بالخبر المحفوف بالقرينه القطعيه، و من المعلوم عدم كون ذلك من سيرتهم، فنعلم من هذا أنّ الواجب فى حال الانفتاح لم يكن تحصيل الواقع علما، بل كان هو العلم بالمبرئ.

و الرابعه: أنّ الظنّ بالواقع ليس مستلزما للظنّ بالمبرئ، بخلاف الظنّ بالطريق، فإنّه مستلزم له، أمّا عدم استلزام الظنّ بالواقع للظنّ بالمبرئ فلأنّه يجتمع مع القطع بعدم الإبراء كما فى الظنّ الحاصل من القياس، فإنّه ظنّ بالواقع و مع ذلك نقطع بعدم

الإبراء، و لو كان الظن بالواقع ملازماً للظن بالإبراء لامتنع هذا.

و أما استلزام الظن بالطريق للظن بالمبرئ فلأن معنى الحجية و الطريقيه هو أنّ المولى متقبل لو سلم إليه العمل على وفق الطريق و لو لم يكن مطابقاً للواقع، و لانزم هذا سقوط الواقع و فراغ ذمه المكلف عنه، فيكون الظن بالطريق ملازماً للظن بالإبراء، هذا حاصل ما مهده لاستنتاج المطلب المذكور.

أقول: و يرد عليه.

أولاً: النقض بما إذا حصل الظن بالطريق أيضاً من طريق القياس، فإنه ظن بالطريق و قد اجتمع مع القطع بعدم الإبراء، فعدم الملازمه على فرض تسليمه مشترك الوجود بين الظنين و لا وجه لتخصيصه بالظن بالواقع.

و ثانياً بالحل، و هو أننا لا نتعقل معنى لقوله: إن الواجب في حال الانفتاح هو تحصيل العلم بالمبرئ في حكم المكلف و الأمر؛ فإن البراءة و فراغ الذمه عقيب الامتثال لا يرتبط بحكم الأمر، و إنما الحاكم بها العقل دون الأمر، و وظيفه الأمر إنما هو جعل نفس الحكم أو نفس الطريق، و أما حصول البراءة و الفراغ عقيب عمل المكلف على طبق ما جعله الأمر من الحكم أو الطريق فليس إلا بحكم العقل.

و إذن فليس العلم بالواقع أو بالطريق في حال الانفتاح علماً بالمبرئ، و إنما يحصل العلم بالمبرئ بعد العمل الخارجي على طبق الحكم أو الطريق المعلومين.

هذا حال الانفتاح، و أما في زمان الانسداد فلا فرق أيضاً بين الظن بالواقع و العمل على وفقه، و الظن بالطريق و العمل به في أن العمل على وفق كل منهما يوجب الظن بالبراءة، كاستلزام العلم بهما مع العمل للعلم بالبراءة في حال الانفتاح بلا فرق أصلاً، فهل ترى المكلف لو ظن بوجوب الدعاء عند الرؤيه عليه فأتى به لا يظن بسقوط هذا الوجوب المظنون عنه؛ إذ لا يعقل بقاء التكليف بالواقع مع إتيان المكلف به.

و أمّا ما ذكر من القطع بعدم الإبراء في الظن القياسي، فإنما المقصود بهذا القطع أنه على تقدير خطأ هذا الظن و ظهور كون التكليف على خلافه، كما لو كان ما ظن

بوجوبه بهذا الظنّ محرّماً واقعاً لا- يكون المكلف معذوراً في ترك الواقع؛ إذ معنى هذا في ما إذا كان الظنّ بعدم التكليف و الوهم بثبوته و كان المقطوع الحرمة الطريقيّة جعل إيجاب الاحتياط الطريقي بمراعاة جانب الوهم، وأمّا مع الحرمة النفسيّة فمعذوريّة الظنّ بحالها، غايه الأمر ارتكب معصيه بالركون إليه، كما أنّ معناه في الظنّ بالثبوت هو عدم فعليته الواقع المظنون من حيث هذه الجبهه سواء كانت الحرمة طريقيّة أم نفسيّة.

و أمّا على تقدير الإصابه كما هي المظنون فلا- يعقل تفكيك الظنّ بالواقع مع الظنّ بالإبراء و لو في الظنّ القياسي، فإنّ العمل بالقياس إمّا نقول بحرّمته موضوعاً و بالحرمة النفسيّة كسرب الخمر، و حينئذ لا منافاه بين حصول البراءه عن التكليف الواقعي و استحقاق العقوبه على ارتكاب هذا المحرّم النفسى، و إمّا أن نقول بأنّ معنى حرّمته هو مجرد عدم حجّيته، و حينئذ فمن الواضح حصول البراءه على تقدير الإصابه، و بالجمله، فالظنّ بالواقع من أىّ طريق حصل و لو كان من طريق مقطوع عدم حجّيته يكون ملازماً للظنّ بالإبراء عقيب العمل على طبقه، هذا.

مضافاً إلى أنّه يرد عليه قدّس سرّه ما أوردناه على شيخنا المرتضى، فإنّه قدّس سرّه غير مدّع للعلم الإجمالى بثبوت الطرق المجعوله، فيرد عليه أنّ الظنّ بالطريق ليس ظنّاً بالمبرئ، فإنّ نفس الحجّيه الواقعيّه ليست بمبرئ ما لم يعلم بها المكلف و يستند عمله إليه، فلم يكن الظنّ بنفس الحجّيه ظنّاً بالمبرئ.

الامر الثالث: في أنّ نتيجته مقدّمات دليل الانسداد هي الكشف او الحكومه

الأمر الثالث: إنّ نتيجته مقدّمات دليل الانسداد هل هي حجّيه الظنّ على وجه الكشف أو على نحو الحكومه (1)؟ قولان، و المراد بالكشف أن تكون تلك

ص: ٦٧٢

١ - ١) - وهم و دفع، أمّا الأوّل فهو أنّه ما معنى هذا النزاع مع تسليم الجانبيين أنّ مرحله الامتثال غير قابله لحكم الشرع، و إنّما المتصرّف فيه العقل، فكيف يمكن أن يستكشف العقل جعل الشرع في ما لا يقبل الجعل، أمّا الثانى فهو أنّ تصرّف الشرع يمكن على نحوين، الأوّل: أن يقوم الشرع في مقام العقل و يحكم ما حكمه العقل من تعيين وظيفه -

المقدمات العقلية كاشفه عن كون الظن حججه بحكم الشرع في حال الانسداد، فطريق الاستكشاف هو العقل، وإنما المستكشف به هو الحكم الشرعي، فحججه الظن حال الانسداد حكم شرعي استكشف بطريق عقلي، والمراد بالثاني أن العقل له الحكومه في هذا الباب على الاستقلال، فالحكم عقلي دون أن تكون الحكومه للشرع و كاشفه العقل، بل الحكومه لنفس العقل بالاستقلال، وذلك لأنَّ المقام باب الإطاعه و الامتثال، و الحاكم في هذا الباب هو العقل دون الشرع فكما أن الحاكم بوجوب الموافقه القطعيه عند إمكانها و انفتاح بابها هو العقل و لم يكن لحكم الشرع فيه مجال، فكذا الحاكم بوجوب الطاعه الظنيه مع تعذر القطعيه أيضا هو العقل، و لا مجال لحكم الشرع فيها.

و حينئذ فلا مجال لدعوى أنه إذا ثبت حكم العقل ثبت حكم الشرع بقاعده الملازمه بين الحكمين، فتكون الحججه على هذا أيضا شرعيه مستكشفه بالعقل.

لأننا نقول: هذا الموضوع - أعنى الإطاعه - كالمعصيه غير قابل لحكم الشرع، و الملازمه إنما هي في المورد القابل له، و وجه عدم القبول أن الغرض من الحكم المولوى هو إيجاد الباعث أو الزاجر بالنسبه إلى النوع، و لهذا يقال: إنَّ حكم الشرع في موارد حكم العقل لطف، و هذه العله منتفيه في موضوع الإطاعه، فإنَّ اللطف قد تمَّ بالأمر الأول، فإذا قال: «صلِّ» فلا حاجه إلى أمر ثانوى بإطاعه الأمر، فيكون هذا الأمر الثانى لغوا، لعدم مدخليته في اللطف، فيمتنع صدوره من الحكيم تعالى.

فإن قلت: قد قرّر في محلّه أنّ العلم بالحكم متى حصل لا- يمكن جعل آخر في موضوعه من الشارع لا إثباتا ولا نفيًا، وبعبارته أخرى: حجّيه العلم عقليّه و ليس بتعديّه و إلّا لزم التسلسل و سائر المحاذير المذكوره في محلّه، خلافا للظنّ؛ فإنّ حجّيته محتاجه إلى التعيّد، فالحاصل أنّه لا إشكال في قبوله للتعبّد و إمكان التعبّد فيه، و إنّما الكلام في وقوعه و أنّه هل يساعد دليل عليه أولا، و على هذا فإذا ثبت حكم العقل بحجّيه الظنّ حال الانسداد و المفروض ثبوت الملازمه بينه و بين حكم الشرع فقد ثبت حكم الشرع؛ لأنّ المقتضى موجود و المانع مفقود، فقولكم في الجواب عن قاعده الملازمه بأنّ المورد غير قابل لحكم الشرع كيف التوفيق بينه و بين القول بإمكان التعبّد الشرعي في الظنّ و قبوله له؟ و هل هو إلّا التناقض الواضح؟

قلت: جعل الظنّ حجّيه يتصوّر على نحوين، أحدهما ممكن الصدور من الشارع و الآخر غير ممكن، و أمّا الأوّل الذي هو الممكن هو أن يحكم الشرع في موضوع ظنّ المكلف بحكم فيه مطابقا لمظنون المكلف، فإن كان قد ظنّ الوجوب جعل فيه الوجوب، و إن ظنّ الحرمة جعل فيه الحرمة، و هذا ممّا يمكن من الشارع صدوره، فإنّه حكم مستقلّ كسائر أحكامه، فلو علم به المكلف وجب عليه امتثاله بحكم العقل، فيكون حكم العقل بامتناله متأخرا عن نفس جعله و إنشائه و يكون جعله و انشائه موضوعا لحكم العقل؛ لأنّه حكم مستقل، فيقتضى امتثالا مستقلا، فليس هذا تصرّفا في مرحله الامتثال، بل في موضوع الحكم العقلي بضم أمر إلى الأوامر الواقعيّه حتى يحكم عليه العقل بالامتثال مثلها.

و أمّا الثاني فهو أن لا- يجعل الحكم بما هو مستقلا مطابقا للمظنون، بل يجعل الوجوب في مورد الظنّ به بعنوان كونه امتثالا للحكم الواقعي المظنون، فهذا الاعتبار لا يستتبعه حكم العقل بالامتثال، و هذا غير ممكن الصدور من الشرع، لما مرّ من أنّه كما أنّ الطاعه العلميّه يكفي في اللطف في موردها الأمر الأوّل بنفس

المأمور به، كذلك الإطاعة الظنيّة أيضا يكفي في تمام اللطف في موردها الأمر الأوّلي، فلا مدخلية للأمر ثانيا بنفسها في اللطف أصلا.

إذا عرفت هذا فنقول: أمّا على مبنا الذي أسلفناه في المقدمات فلا محيص عن القول بالحكومة، وهو أنّ العلم الإجمالي بالواقعيّات محفوظ ولا يورث قدحا فيه أصلا الترخيص الشرعي الوارد في موارد لزوم العسر، فإنّه حكم ظاهري، و متعلّق العلم حكم واقعي، وهما مرحلتان طوليتان، فليس للتخصيص في بعض الأطراف بحسب الرتبة الثانية مساس بالعلم الإجمالي (1) المتعلّق بالأحكام بحسب الرتبة

ص: ٦٧٥

١ - ١) - الحقّ اختصاص الجواب عن إشكال مناقضه الظاهري مع الواقعي بتعدّد الرتبة بالشبهات البدويّة، أمّا في موارد العلم الإجمالي فللتوفيق ورفع المناقضه مسلّكان سلّكهما شيخنا الاستاد دام بقاءه في بحثه، أحدهما أنّ الشرع يقوم مقام العقل ويظهر ما لا يدركه العقل، فكما أنّ العقل لو أدرك مفسده أهمّ في الموافقه القطعيّه يحكم بسقوطها، كذلك لا مانع لو لم يدرك، ولكن الشرع بما هو عقل كامل يقوم مقام عقل المكلف وبيّن له ما كان عقله يريد و يرشد لو كان يدرك تلك المفسده، ولا مناقضه بين حكمه في هذه النظره مع حكمه الصادر عنه بالنظره المولويّه و الشارعيّه، كالمفتي بحرمة العصير الذي يرشد العوام باعتبار كونه خبره إلى الأعلّم منه، المفتي بحليّته، فإنّ إرشاده إلى تقليد ذلك الأعلّم حتى في مسأله العصير لا يناقض فتواه و حكمه بحرمة العصير و اعتقاده بخطاء رأى الأعلّم المذكور، لأنّ الثاني من حيث كونه مفتيا، و الأوّل من حيث كونه خبره و مرشدا. و المسلّك الثاني: سلّمنا عدم قبول مرحله الامتثال لتصرّف الشرع حتى بمثل هذا التصرف الذي مرجعه إلى تنزيل نفسه منزله العقل، و إلغاء جنبه المولويّه و إصدار الحكم الإرشادي، و لكن نقول: لفعليّه الواقع مراتب، فمرتبته منها هي الفعليّه التامّه من جميع الجهات أعنى من الجهات الراجعه إلى قيود نفس ما هو محصّل الغرض بحيث كان مع انتفائها المقتضى ناقصا، و من الجهات الأخر الطارئه بملاحظه المزاحمات و ملاحظه الكسر و الانكسار الحاصله في طريق امتثال الحكم الصادر على طبق محصّل الغرض، مثل الحرج اللازم عند الإتيان بجميع الأطراف و المحتملات، و مرتبه اخرى هي الفعليّه -

الاولى؛ إذ حينئذ بعد ضمّ سائر المقدمات لا ملازمه بين اجتماع المقدمات مع جعل الشارع طريقا للمكلفين ليكون هو المرجع لهم حال انسداد باب العلم عليهم بعد فرض أنّ العقل له الحكومه و الاستقلال فى تعيين ما هو المعيار فى باب الامتثال و ليس تحيّر و توقّف حتّى يحتاج لتعيينه إلى الشرع.

ألا- ترى أنّك لو صرت عبدا لمولى ظاهرى و علمت بتكاليف من قبله عليك و لم تتمكن من امتثالها على وجه العلم و لم ينصب لك طريقا لحال عدم تمكن العلم فهل تتوقّف عن العمل؟ أو ترى نفسك مكلفا بتكليف عقلى نازل و هو الموافقه على مقدار الظن من دون أن تنسب إلى مولاك تكليفا بالاحتياط الطريقي على تقدير

ص: ٦٧٦

الالتفات، بمعنى أنه لو التفت على هذه الحالة لأمرني بالاحتياط، نظير ما تنسبه في حال غرق ابنه، هذا كله على المبنى المختار.

و أما على مبنى المولى الجليل محمّد كاظم الطوسي قدّس سرّه حيث يقول بأنّ العلم الإجمالي بالتكاليف يصير منحلا بسبب ورود الترخيص في بعض الأطراف و يكون متبدلاً بالشكّ البدوي فقد يقال: إنّه يتعيّن حينئذ القول بالكشف؛ إذ لا يبقى حينئذ مورد قابل لحكم العقل، فإنّ مورد حكم العقل بالتنجيز و لزوم الامتثال صورته وجود العلم، فإذا انتفى العلم و ارتفع من البين مورد اقتضاء الامتثال و التنجيز العقلي، فلا يبقى مجال للحكومه العقليه و يخرج الأمر عن يد العقل.

و إذن فلا بدّ من الرجوع إلى الشرع، و إذا أحرزنا من الشرع بواسطة الإجماع أنّ الوقائع المشتبهه لكثرتها لا يجوز لنا إهمالها و الاستراحه من جهتها كشف ذلك لنا من وجوب الاحتياط، و لو اقتصر على هذا الإجماع يلزم جواز الاقتصار على المشكوكات و الموهومات، و حيث لا يقول به أحد فهنا إجماع آخر على عدم الاكتفاء بالمشكوكات و الموهومات، فينتج الإجماع أنّ الشارع جعل طريقا إلى الواقعيات و هو و إن لم يتعيّن بدليل شرعي، لكن يمكن إحراز تعيينه في خصوص المظنونات بسكوت الشرع و عدم تعيينه في غيرها، فإنّ عدم تعيينه دليل على تعيينه في ما هو أقرب بنظرنا إلى الواقع و هو المظنونات، و على هذا فيصير حجّيه الظنّ شرعيه لا عقليه.

و كذلك الكلام بناء على قول من يدّعي أنّ العلم الإجمالي لا يكون منجزا بل حاله حال الشكّ البدوي، كما يظهر من بعض كلمات صاحب القوانين قدّس سرّه، فبين هذين القولين تناف مع القول بالحكومه، و لا يمكن جمعهما معه، هذا.

و لكن يمكن أن يقال بعدم المنافاه (1) و إمكان القول مع ذلك بالحكومه كما هو

ص: ٦٧٧

(١- ١) - قد عرفت في ما تقدّم أنّ صرف استكشاف الاهتمام لا يوجب منجزية الاحتمال، و-

مختار المولى المتقدم قدس سرّه، و توضيحه أن يقال: إنّ بعد احراز القطع من الإجماع أو الضروره بأنّ الشارع لا يرخّصنا في ترك التعرّض للوقائع المشتبهه و إهمالها نستكشف من ذلك أنّ للشارع اهتماما بالواقعات، بمعنى أنّها على فرض وجودها في ضمن هذه الأطراف التي ليست موردا للترخيص يهتمّ الشارع بها، و مع إحراز الاهتمام يكون الاحتمال أيضا منجزا بحكم العقل، و لا يبقى مجال للبراءه العقليّه كما في باب الدماء و الفروج حيث لا تجرى البراءه فيها لأجل اهتمام الشرع فيها.

و بالجملة، فمع إحراز الاهتمام من القطع المذكور لا- يبقى مجال لدعوى الإجماع الثانى و لا لاستكشاف جعل الشارع إيجاب الاحتياط الطريقي، بل يستقلّ العقل بوجوبه و تقرير حكومته حيثئذ بأنّ الوقائع المهمّته بنظر الشارع يجب أولا بحكم العقل و لو لم يتعلّق العلم بها، بل كان الموجود مجرد احتمالها امتثالها بطريق القطع، يعنى يقطع امتثالها على تقدير وجودها، و إذا تنزّلنا عن الامتثال القطعى بأدله الحرج و جب الاقتصار على مقدار دفع الحرج و الاحتياط فى غيره، فتنزّل من

الامتثال القطعي إلى الامتثال الاطمئنانى، و يكون الثانى متعينا بعد الأول بحكومته العقل و استقلاله.

الامر الرابع: فى ان النتيجة هى مهملة او معينه

الامر الرابع: فى أن نتيجة مقدمات الانسداد هل هى مهملة على كل من تقريرى الحكومه و الكشف، أو ليست بمهملة على كليهما، أو مهملة على أحدهما و معينه على الآخر؟

تفصيل الكلام فى ذلك أنه أمرًا على القول بالحكومته فلا إهمال فى النتيجة أصلاً، و ليس هذا مبتنياً على الكبرى التى ذكرها شيخنا المرتضى من أن حكم العقل لا يقبل الإهمال، فإنه أولاً يأخذ فى الموضوع كل قيد يرى دخله فى الحكم و بعد استجماع تمام هذه الصور يحكم، و من المعلوم أن الموضوع المستجمع لها واجد أبداً للحكم، و لا يرتفع الحكم منه فى وقت، و وجه عدم الابتداء (1) أنا قد استشكلنا فى هذا الكلام كما يأتى فى محلّه فى مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى، و حاصله أن الموضوع الذى لا يقبل الإهمال و لا يتصور فيه الإجمال هو ما يكون موضوعاً لإدراك العقل فعلاً، فإنه لا محاله يدرك القبح فى موضوع متين، و هو ما اجتمع فيه القيود المحتملة الدخلى، و بعبارة اخرى: ما كان أتصافه بالحسن أو القبح متيقناً على كل تقدير.

مثلاً ضرب اليتيم إذا انضم إليه قصد الإيذاء صار موضوعاً لجزم العقل و انزجاره الفعلى، و كذلك الكذب الضارّ يجزم العقل بقبحه، فموضوع الجزم و

ص: ٦٧٩

١ - ١) - لكن يمكن تقرير كلام شيخنا المرتضى قدس سره بأن ما يجزم و يدرك حسنه فعلاً عند تمام المقدمات لا يقبل الإهمال و لو كان بعض القيود المأخوذة فى موضوع جزمه و حكمه الفعلى مشكوك الدخلى فى الملاك، و الكلام هنا أيضاً فى أن ما يحكم عليه العقل بالحجيه هو المهملة أو المعينه، فيتوجه عليه كلام شيخنا أنه كيف يمكن إهمال الموضوع فى نظر الحاكم و الجازم، يعنى أن القاطع لا يدري أن موضوع قطعه و عدم ترديده هل هو المطلق أو المقيّد، بل هو متعين عنده لا محاله و إن كان مردداً فى الملاك، منه قدس سره الشريف.

الانزجار الفعلى معلوم لدى العقل، و هو مجموع القيد و المقيّد فى المثالين، و أمّا أنّ ملاك القبح و موضوع القبح ما ذا؟ فيمكن تشكيك العقل و ترديده من جهته و عدم معلوميّته عنده كما فى المثالين، حيث إنّ بعد العلم بوجود الملاك فى مجموع القيد و المقيّد لا يعلم بأنّ ما يقوم به الملاك و يدور معه هل هو خصوص المقيّد و إن فارق عنه القيد أو مجموع الأمرين، فلو سئل عنه أنّ الكذب الغير الضار قبيح أم لا لأجاب بعدم العلم لا بالعلم بعدم القبح.

فتحصّل أنّه يمكن أن يكون موضوع حكم العقل غير معلوم عنده و إن كان موضع جزمه و إدراكه القبح معلوماً لديه.

و حينئذ فى المقام حيث يحكم العقل فى حال الانسداد بحسن العمل بالظنّ يمكن و يتصوّر أن يكون العقل مردّداً و شاكاً فى أنّ الظنّ الذى يكون العمل به حسناً فى هذا الحال هل هو خصوص الظنّ الاطمئنانى، أو مطلق الظنّ، فليس المدعى عدم تصوير الإهمال فى النتيجة لكونها حكم العقل، بل المدعى أنّ الإهمال مع إمكانه و تصويره لا وقوع له فى المقام بحسب الاتفاق.

و بيانه أنّنا إمّا أن نقول بأنّ اقتضاء العقل فى باب العلم الإجمالى تنجيز عدم مخالفه المعلوم بالإجمال، و إمّا أن نقول إنّ تنجيز موافقته، فإن قلنا بالأول فلا- إشكال أنّ المعتبر أولاً- هو القطع بعدم المخالفه، كما لا- إشكال فى أنّ المعتبر بعد القطع هو الاطمئنان، فكما أنّ المعتبر فى حال إمكان القطع كان هو القطع بعدم المخالفه كذلك القائم مقام هذا القطع عند عدم إمكانه هو الاطمئنان بعدم المخالفه، و إن كان المعتبر حال الانفتاح هو القطع بالموافقه كان القائم مقامه حال الانسداد هو الاطمئنان بالموافقه، فلا- بدّ أولاً- من إحراز أنّ قضيه العقل فى باب العلم الإجمالى أى من الأمرين، و بعد إحرازه لم يبق إهمال فى حكم العقل فى هذا المقام.

هذا كلّه هو الكلام فى عدم إهمال النتيجة من حيث درجات الظنّ، و أمّا من حيث الأسباب و الموارد فالحقّ عدمه بناء على الحكومه من هاتين الجهتين أيضاً، و

ذلك لأنّ المعبر أولاً هو القطع بالواقع من أيّ سبب حصل، وبعده الظنّ به من أيّ سبب حصل، فكما لا يفرق بين الأسباب في القطع حال الانفتاح كذلك لا تفاوت بينها في الظنّ في حال الانسداد، و سرّه أنّ الملاك هو الكشف عن الواقع، و من المعلوم أنّه لا مدخل في هذا الملاك لخصوصيات الأسباب.

و أما من حيث الموارد (1) فلا فرق في نظر العقل بين أبواب الفقه، و ذلك لأنّ اللازم أولاً هو العلم بواقعيات أحكام الله تعالى، و مع عدمه فاللازم هو الظنّ بها من دون فرق في ذلك بين أحكام الله المتعلّقه بالعبادات و المعاملات و العقود و الايقاعات إلى غير ذلك من أوّل الفقه إلى آخره، فإنّ كلّ ذلك أحكام الله، هذا كلّ على الحكومه.

و أما بناء على القول بالكشف فقد أورد الشيخ المرتضى قدس سرّه على هذا القول أنّه لو تمّ هذا لزم بقاء المكلف في الجهالة و الحيره و عدم العلم بما هو شغله، و ذلك لأنّ نتيجة المقدمات على هذا ليس إلاّ أنّ الشارع قد جعل للمكلفين طريقاً إلى الواقع، و أمّا أنّ هذا الطريق خصوص الظنّ فلا يدلّ عليه دليل، فلعلّه كان أمراً آخر غير الظنّ، كما نشاهد في الطريق التي حكم الشرع بحجّيتها إمّا جعلاً و إمّا امضاء حيث لا يحصل منها الظنّ، بل ربّما يكون الظنّ على خلافها.

ص: ٦٨١

١-١) - قد يقال: إنّ قضيه حكم العقل بحسب الموارد هو التفصيل بين ما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه، و بين ما فيه مزيد الاهتمام كما في الفروج و الدماء و سائر حقوق الناس و أنّه مستقلّ بالاكتفاء بالإطاعه الظنيّه في الأوّل و وجوب الاحتياط في الثاني، و لا يخفى ما فيه، فإنّ الكلام ممحّض في ما يحكم به العقل من قبل المقدمات، و أين هو ممّا هو ثابت سواء تمّت المقدمات أم لا، فوجوب الاحتياط في ما احرز الاهتمام على القول به لا يختصّ بحال دون حال، فاحتساب التفصيل نتيجة للمقدمات لا وجه له، فالذي يقتضيه المقدمات أنّه لا فرق بين الموارد، و من المعلوم أنّ الكلام ممحّض في موارد لم يتحقّق التنجيز من جهات اخرى، منه قدس سرّه الشريف.

ألا- ترى أنه ربما لا- تفيد البيّنة ظنًا، بل يظنّ على خلافها، وكذلك الحال في ظواهر الألفاظ، و مع ذلك جعلها الشارع حجّه، و بالجمله فالمعتبر على هذا هو الأقرب إلى الواقع في نظر الجاعل، و حيث لا- سبيل لنا إلى تعيينه فلا محاله يكون ما جعله حجّه مرّددا غير معلوم، هذا.

و الحقّ أنه لا- إهمال في النتيجة بناء على هذا القول أيضا أصلا، و موضوع الحجّيه معلوم متبيّن لا إجمال فيه من جهه كما على القول بالحكومه، بيان ذلك أنه لا إشكال في قضيه المقدمات على هذا هو أنّ الشارع أراد رفع الحيره عن المكلفين عند حصول هذه المقدمات، و انفتاح القفل لهم بواسطه جعل الطريق، و لا يحصل هذا الغرض و هو رفع الحيره و الجهاله بمجرد جعل الطريق واقعا بدون بيانه للمكلف، فحيث لم يبيّن طريقا آخر يعينه العقل في الطريق الذي له امتياز عمّا عداه في إراءه الواقع و الأقربيه إلى إصابه الواقع و الأبعديه عن مخالفته في نظر المكلف، و لا شك أنّ هذا بعد تعذّر القطع ليس إلا الاطمئنان، ثمّ كلّ مرتبه من الظنّ على ترتيب الدرجات.

و إذن فيصير موضوع الحجّيه في حكم الشرع بناء على الكشف هو الموضوع لها في حكم العقل بناء على الحكومه، فلم يبق ثمره بين القولين على هذا.

ثمّ لو سلّمنا وجود الثمره بين القولين فإنّه إهمال النتيجة بناء على الكشف كما ذكره شيخنا قدّس سرّه، فيحتاج إلى مقدمات آخر لتعيين النتيجة و رفع الإهمال عنها، فنقول: من جمله الوجوه لتعيين النتيجة هو الأخذ بالقدر المتيقن لا بمعنى القدر المتيقن على وجه الإطلاق، فإنّه لو كان كان حجّه معلومه بالتفصيل و هو خلاف الفرض من انسداد باب العلم و العلمى، بل بمعنى أنه على تقدير صدور جعل الطريق من الشارع كان القدر المتيقن هو هذا القسم.

مثلا لو جعل الشارع طريقا فالقدر المتيقن في ما بين الشهرة و الاستقراء و الخبر هو الخبر، فإنّه حجّه على هذا التقدير قطعا و لا بدّ أن يكون القدر المتيقن وافيا بمقدار

المعلوم بالإجمال من الأحكام، وإلا فالاعتبار بالمتيقن فالمتيقن، مثلا المتيقن في ما بين الصحيح الأعلاني و خبر الثقة هو الأول، ولو فرض عدم وفائه و أنّ الطريق المجعول موجود في غيره أيضا كان القدر المتيقن بعده هو خير الثقة، وبالجملة، فتعيين الطريق بهذا النحو مَيّالا- إشكال فيه، وإنما الكلام في ما إذا لم يكن بين أقسام الطرق قدر متيقن رأسا، بل كان كلّها في عرض واحد، فالمرجع بناء على مذاق الكشفي في هذه الصورة ما ذا؟

فنقول: لا بدّ عنده حينئذ من إقامه مقدمات الانسداد في نفس الطرق أيضا، فتكون قضيتها أنّ الشارع جعل طريقا لتعيين الطريق إلى الحكم الواقعي من بين الطرق، فإن حصل الإجمال و التريديد في طريق الطريق أيضا فصار مردّدا بين امور مع عدم القدر المتيقن الوافي في البين أعمل المقدمات مرّه ثالثه في هذه الامور أيضا، و هكذا يعمل المقدمات في كلّ مرتبه إلى أن يتعين الأمر في واحد معيّن و ينحصر الطريق في موضوع مبين، أو متعدّد لا محذور في الاحتياط فيه.

و لنمثّل لك مثلا للتوضيح فنقول: إنّنا نعلم إجمالا بوجود أحكام واقعيه أوليه للشارع و لا يمكن الاحتياط إلى غير ذلك من سائر المقدمات، فتصير النتيجة أنّ الشارع جعل لنا طريقا إلى تلك الواقعيات، ثمّ إذا تردّد عندنا هذا الطريق بين الشهره و الإجماع المنقول و الخبر و الأولويه و الاستحسان، فعند ذلك يحصل لنا علم إجمالي آخر بوجود أحكام طريقيه ثانويه مردّده بين هذه الامور الخمسه، و الاحتياط غير ممكن إلى آخر المقدمات، فتكون النتيجة أنّ الشارع جعل طريقا لما هو المجعول طريقا للواقع من هذه الامور، فإذا نظرنا وجدنا أنّ الشهره لم يجعل طريق على حجيتها، و كذا الإجماع المنقول و الاولويه و الاستحسان، و انحصر ذو الطريق في الخبر تعين هو للطريقيه.

و لو كان أربعة منها مثلا- ذا طريق أعمل المقدمات في طرق هذه الأربعة، فإن كان ذو الطريق بينها منحصرا في واحد اتّضح الحال، و إلا اجريت في هذه الطرق

المتعدّده أيضا، وهكذا إلى أن انتهى الأمر إلى أن يتعيّن و ينحصر ذو الطريق في واحد معيّن.

فظهر من جميع ما ذكرنا اندفاع كلا الإشكاليين الذين أورد أحدهما شيخنا المرتضى، و الآخر بعض الأساطين في طيّ كلماته بصوره الإلزام على القول بالكشف.

أولهما: أنّ النتيجة تكون مهمله لاحتمال أن يكون ما جعله الشارع حجّه في حال الانسداد أمرا غير الظن، و الثاني: أنّه جعل النتيجة بناء على الكشف دائرا بين ثلاثه، الأول: حجّيه الطريق الواصل بنفسه، و الثاني: حجّيه الطريق الواصل و لو بطريقه، و الثالث: حجّيه الطريق و لو لم يصل أصلا لا بنفسه و لا بطريقه.

ثمّ جعل قضيه القسم الأول الأخذ بالقدر المتيقّن الوافى لو كان و إلّا- فالكل حجّه، و لم يجعل للمقدمات حينئذ مجرى، لأنّ النتيجة على هذا متعيّن تعيينا أو تعميما، و إجراءاتها فرع الإهمال.

و قضيه القسم الثانى أنّه لو لم يكن الموجود في يد المكلف ممّا بين الطرق المحتمله إلّا واحدا، أو كان الموجود متعددا، و لكن لم يكن بينها تفاوت أصلا في القطع بالحجّيه و عدمه و في قيام الطريق على الحجّيه و عدمه، فلا إشكال في الصورتين، لارتفاع الإجمال و تعيّن في ذاك الواحد في الاولى و فى الكلّ في الثانية، و أمّا إن كان الموجود متعددا و متفاوتا، فإن كان القدر المتيقّن منها وافيا فهو، و إلّا فلا بدّ حينئذ من إجراء المقدمات ثانيا في الطرق مرّه أو مرّات إلى أن ينتهى إلى ظن واحد أو متعدّد بلا تفاوت، أو متفاوت يكون القدر المتيقّن منه وافيا.

و قضيه القسم الأخير الأخذ بالمتيقّن لو كان، و إلّا فيحتاط في الطريق إن لم يلزم محذور، و إلّا فلا بدّ من الانتهاء إلى حكومه العقل بالاستقلال في تعيين مرتبه الامتثال، و لا يجرى على هذا مقدمات الانسداد في تعيين الطريق؛ إذ لا يلزم محال من بقاء نتيجة المقدمات في الفروع على الإهمال حسب ما هو المفروض من أنّ النتيجة حجّيه طريق و لو لم يصل أصلا.

هذا محصل كلامه قدس سره المأخوذ من التعليقه و الكفايه، و أنت خبير بأن ما ذكره فى القسم الأخير من منع إجراء المقدمات فى الطريق لعدم لزوم المحال من بقاء النتيجة مهمله غير تام، فإنه لا يعقل فرق بين المسائل الفرعيه و هذه المسأله الاصوليه أعنى تعيين ما هو المرجح و المتبع فى حال الانسداد، غايه ما فى الباب أن الاولى حكم شرعى أولى، و الثانى حكم شرعى ثانوى، و مجزء عدم أخذ الوصول فى الموضوع مشترك فى المسألتين، كما أن حيثه الأوليه و الثانويه غير فارقه قطعاً، و عدم لزوم المحال من الإهمال أيضاً مشترك، و ما كان وجهها لاستكشاف العقل لحجته الطريق فى الفروع موجود فى الاصول.

و ليت شعرى كيف أفادنا المقدمات عند ما أجريناها فى الفروع و الأحكام الأوليه استكشاف جعل الطريق من الشارع، و لم يفدنا ذلك عند ما أجريناها فى الاصول و الأحكام الثانويه؟

فإن قلت: بعد فرض كون النتيجة الطريق الأعم من الواصل و غيره، ففى المرتبه الثانيه أيضاً تكون النتيجة هكذا.

قلت: نعم، و لكن الفائده حينئذ أن دائره الاحتياط فى طرق الواقع أضيق من دائرته فى نفس الواقع، و فى طرق الطرق أضيق منها فى نفس الطرق، و هكذا فى كل مرتبه نازله أضيق منها فى المرتبه العاليه، فإما أن ينتهى الأمر إلى الظن الواحد أو المتعدد الذى يكون فيه المتيقن الوافى، أو لا يلزم من الاحتياط فيه محذور عقلى أو شرعى.

و محصل الجواب عن الإشكال الأول أننا مع إمكان أن يكون الشارع فى غير هذا الحال جعل غير الظن حججه نقول بأن المجعول فى هذا الحال خصوص الظن، و وجهه أنه لما لم يعلم الشارع بغيره علم أن ما جعله هو الظن، فإنه لو جعل شيئاً آخر لزم الإعلام به لتلاً- ينقض غرضه من رفع التحير عن المكلفين، فحيث لم يعلم بشىء آخر يقطع العقل بأن ما جعله حججه هو خصوص الظن، فإنه الطريق الواصل إلى

و على هذا فموضوع الحجية بعينه يكون نفس ما كان على تقرير الحكومه بلا- فرق إلا- فى أنّ الحجية على ذاك التقرير كان بحكومه العقل و استقلاله، لكن على هذا يكون بحكومه الشرع، غايه الأمر طريق استكشافه العقل، فالذى شأن العقل مجرد أنّ الشارع جعل شيئاً حججه و تعيين هذا الشيء فى الظنّ، و أمّا أصل الحجية فحكم الشرع لا مدخل للعقل فيه.

و أمّا الجواب عن الثانى فبأننا بعد أن سلّمنا الإهمال فى هذا المقام، لكن نقول:

لا ينتهى الأمر إلى تقرير الحكومه، بل لا بدّ من إجراء مقدّمات الانسداد مرّه اخرى للأحكام الثانويه المعلومه بالإجمال فى ضمن الطرق المحتمل الحجية بعد إجرائها أولاً- للأحكام الأولى، فعند عدم القدر المتيقّن أو عدم وفائه و تعسير الاحتياط فى جميع الطرق كان النتيجة أيضا حجيه طريق لتعيين تلك الأحكام الثانويه على وجه الإهمال، و فى هذه الرتبة يصير أطراف الاحتمال أقلّ من الرتبة الاولى، فيرتفع عسر الاحتياط، و لو فرض عسر الاحتياط فيه أيضا اجريت المقدّمات ثالثه لتلك الأحكام الثانويه فى الرتبة الثالثه لأجل تعيين الأحكام الثانويه، فتكون النتيجة أيضا حجيه طريق إلى تلك الأحكام، فنصير دائره الاحتمال عند هذا أضيق من الربتين الاوليين، فإن أمكن الاحتياط بدون العسر، و إلا- فيتنزّل بالمقدّمات فى المراتب النازله حتى يتعين الحجية و ينحصر موضوعها فى واحد مخصوص، أو متعدّد مع عدم تعسير الاحتياط، فعلم عدم انتهاء القول بالكشف بالأخره إلى القول بالحكومه أصلا.

الامر الخامس: فى الظنّ القياسى

الامر الخامس: فى الظنّ القياسى على تقرير الحكومه و أنّ أى امتياز له فى ما بين الظنون أو جب خروجه عن دائره الحكومه العقلية، و قد أطال فيه الكلام شيخنا المرتضى قدس سرّه، و ملخص القول فيه أنّ الطريق منحصر فى ثلاثه، إمّا أنّ ملاك حكم العقل غير موجود فى الظنّ القياسى، و إمّا أنه موجود فيه، و لكن قد خصّص الحكم العقلى بالنسبه إليه، و إمّا أنّ الملاك غير موجود و كذا التخصيص أيضا و

نلتزم بحجّيه الظنّ القياسى فى هذا الحال، و أنّ النواهى مخصوصه بأزمته انفتاح باب العلم، و لا يمكن الالتزام بشىء من هذه الثلاثه.

أمّا الأوّل و هو عدم الملاك فمن الواضح أنّ ملاك حكم العقل ليس إلّا الظنّ، و تحصيل الموافقه الظنّيه، و من المعلوم تحقّقه فى الظنّ القياسى، و أمّا الثانى فلأنّ الحكم العقلى كيف يقبل التخصيص، و أمّا الثالث فهو خرق لما هو من ضروريات المذهب من بطلان القياس.

فان قلت: نختار الشق الأوّل و هو عدم الملاك و وجهه أنّ الموضوع الذى يحكم العقل بحجّيته عند الانسداد هو الظنّ الذى لم يمنع عنه الشرع، و من المعلوم أنّه إذا ورد منع من الشرع فى خصوص ظنّ يرتفع الحكمه بارتفاع موضوعها، و يصير هذا المنع واردا على حكمه العقل و رافعا لموضوعها.

قلت: فعلى هذا يلزم عدم حكمه العقل فى الظنون التى يحتمل منع الشارع عنها، و قلّ ظنّ خاليا عن هذا الاحتمال، فإنّه لا بدّ أوّلا من إحراز أنّ هذا الظنّ لم يمنع عنه الشارع، و حينئذ يجزم العقل بالحكم لحجّيته، و ما دام لم يحرز بالقطع فلا جزم للعقل و لا حكمه.

و الذى يمكن أن يقال فى دفع الإشكال هو: إنّنا نختار الشق الأوّل و هو عدم الملاك و نقرّر ذلك بأنّ الموضوع لحكم العقل بالحجّيه هو الظنّ الذى لم يعلم منع الشارع فيه، فالظنّ القياسى المعلوم فيه المنع الشرعى خارج عن موضوع حكم العقل فممنع الشرع بضميمه القطع به رافع لموضوع حكم العقل، و هذا سالم عن الإشكال المتقدّم، لبقاء محتمل المنع تحت موضوع حكم العقل على هذا، فيكون هناك دعاو ثلاث.

الاولى: عدم ملاك حكم العقل فى ما علم فيه منع الشارع،

و الثانیه: أنّ احتمال منع الشارع عن العمل بخصوص ظنّ لا يكون دافعا لجزم العقل بحجّيته و لزوم العمل على طبقه،

و الثالثه: أنّ الشارع مع وجود جعل الأحكام الواقعيه و إرادتها من المكلفين

منعهم عن الظنّ القياسى مع مصادفته لتلك الواقعيّات كثيرا، وبعبارته اخرى: ردّ الإشكال بأنّه كيف يجوز للشارع الجمع بين هذين أعنى إرادته تلك الاحكام من المكلف و منعه عن العمل بهذا الظن.

أمّا الدعوى الاولى فتقريبها أنّ العقل ما يكون بصدده و يتوجّه إليه همّه، و تمام توجّهه إنّما هو استخلاص المكلف عن العقوبه و تحصيل براءته عن التكليف و الأمن من تبعته، و ليس وراء ذلك له مقصد و مهمّ، فلو فرض أنّ ارتكاب الفعل مأمون عن العقاب جوّز ارتكابه و إنّ كان فيه ألف مفسده أو خلاف المصلحه.

و حينئذ نقول: إذا قطع من الشرع المنع عن العمل بظنّ فهذا القطع راجع إلى القطع ببراءه الذمّه عن الواقع الذى هو فى ضمن المظنون على تقدير وجوده، بمعنى أنّه بعد القطع بممنوعيته ظنّه بالتكليف يقطع بأنّ هذا التكليف على تقدير تحقّقه فهو فى الفسحه منه و ليس فى مضيّقه، فيقطع بأنّه لو ارتكبه كان سالما عن المؤاخذه المولويه و العقاب و لو كان مصادفا للتكليف الواقعى، و عند هذا فقد انتفى الملاك من البين، فإنّه كان تمام ملاك حكمه بلزوم العمل بالظنّ تفرّغ الذمّه و تحصيل البراءه عن الواقعيّات المعلومه بالإجمال على وجه الظنّ عند التنزّل عن العلم، و المفروض حصول البراءه القطعيّه فى ترك العمل بهذا الظنّ، فلا جرم ينتفى حكمه بوجوب العمل.

و أمّا الدعوى الثانيه - و هو عدم دافعيّه احتمال منع الشارع عن حصول ظنّ عن جزم العقل و حكومته بحجّيته - فبيانها أنّه عند احتمال المنع فهو يحتمل براءه الذمّه على تقدير وجود التكليف فى هذا العمل، و ليس له أزيد من الاحتمال شىء، فإنّ المفروض أنّه يحتمل المنع، فلا جرم ليس له إلا احتمال البراءه، و قد فرضنا أنّ العلم الإجمالى بالتكاليف قضّيته بحكم العقل تحصيل العلم بالفراغ منها، و مع التنزّل عنه تحصيل الظنّ بالفراغ و المؤمن من العقاب، فلا يجوز بعد العلم، التنزّل إلى شكّ الفراغ أو وهمه مع إمكان تحصيل الظنّ به، و لهذا يستقلّ عند هذا بتعيّن العمل على

طبق الظن المذكور، فإنّ فيه الظنّ بالبراءة على أى حال، إذ الواقع إمّا غير موجود فلا يضرّ العمل، وإمّا موجود مع البراءة عنه لمنع الشرع عن العمل بالظنّ المتعلّق به فأیضا لا يضرّ العمل، وإمّا موجود مع اشتغال الذمّه به فقد حصل المطلوب، فقد حصل بهذا التقدير الظنّ بالبراءة عن التكليف الذى هو أحد أطراف العلم الإجمالى على نحو الظنّ، بخلاف صورته ترك العمل بهذا الظنّ، فإنّه ليس فيه إلاّ احتمال البراءة، والعقل حاكم بعدم الاجتزاء به ما دام البراءة الظنّیه ممكنه.

و أما الجواب عن الإشكال المذكور فهو أنّه إن أردت بهذا الإشكال المعروف من قديم الأيام من لزوم التناقض أو الوقوع فى المفسده أو خلاف المصلحه فقد فرغنا عن دفعه فى ما تقدّم باختلاف رتبه الحكم الظاهرى مع الواقعى، وبذلك يندفع التناقض و أنّ المفسده و خلاف المصلحه يتدارك بمصلحه أقوى، وبالجملة، فليس إشكالا جديدا، وإن كان المقصود كلاما جديدا غير ذاك الإشكال فلا بدّ من بيانه.

الامر السادس: فى الظنّ المانع و الممنوع

الأمر السادس: فى الظنّ المانع و الممنوع، وهو أن يحصل ظنّ بحكم فرعى، و ظنّ آخر بعدم حجّیه الظنّ الأوّل، مثل أن يظنّ بنجاسه العصير العنبى، ثمّ حصل الظنّ الآخر بأنّ هذا الظنّ ليس بحجّه، وهذا البحث مبنى على أن تكون مقدّمات الانسداد منتجه و أن يقال بتعميم النتيجة للواقع و الطريق.

أمّا على تخصيصها بالأوّل فالأمر واضح، و على التخصيص بالثانى يتمخض محلّ البحث فى ما إذا كان متعلّق الظنّين هو الطريق، مثل أن يحصل ظنّ من الشهره بحجّیه الأولویه، ثمّ حصل ظنّ من الاستقراء بأنّ الظنّ الحاصل من الشهره ليس بحجّه.

و كيف كان فعلى التعميم لا- إشكال فى أنّ معيار الحجّیه موجود فى كلا- الظنّين و لا- يمكن اجتماعهما فى الحجّیه، فإنّ مفاد أحدهما أنّ العصير نجس، و مفاد الآخر أنّه لا يمكن التعويل على هذا الظنّ و يكون ساقطا عن درجه الاعتبار، و هذان مضمونان متنافيان لا يمكن شمول الحجّیه للظنّ بكليهما، و حينئذ فهل الحجّیه هو الظنّ المانع أو الممنوع؟

فنقول: أمّا بناء على القول الغير المختار من أنّ النتيجة كون الظنّ حال الانسداد كالعلم نفيًا وإثباتًا فهو نظير ما إذا حصل العلم بفرع، ثمّ حصل العلم بأنّ العلم الأوّل لا يكون حجّة، وهذا وإن كان فرضا غير ممكن التحقّق، لكن لو فرض وقوعه فلا إشكال أنّ العقل لا يحكم بحجّيته أحدهما و وجوب العمل به بالخصوص، لتساويهما في الملاك، فتعيّن أحدهما ترجيح بلا مرجّح، فكذا على المبنى المذكور يكون حال الظنّ حال العلم، فمع فرض التساوي في الملاك ليس للعقل إلّا التوقّف ولا حكم له بالحجّيته على شيء منهما.

لكن قد يقال حينئذ بأنّ المتعيّن حجّيته الظنّ المانع و عدم حجّيته الممنوع، و يقاس ذلك بالشكّ السببي و المسببي، فكما أنّ حكم الأصل يختصّ بالشكّ السببي دون المسببي، كذلك حكم العقل في المقام أيضا يشمل الظنّ المانع دون الممنوع.

و تقرير ذلك أنّ وجه الاختصاص بالشكّ السببي أنّ إجراء «لا تنقض» في الماء المسبوق بالطهارة يكون من اثره شرعا طهاره الثوب المتنجّس المغسول به، و أمّا إجرائه في الثوب لا يكون من أثره نجاسه الماء، فالشكّ في الثوب بإجراء «لا تنقض» في الماء يرتفع موضوعا، فيكون خارجا عن دليل الاستصحاب من باب التخصّص، و الشكّ في الماء على فرض إجراء «لا تنقض» في الثوب يكون باقيا بحاله، فلا محيص عن التزام عدم إجراء الحكم فيه من باب التخصّص، و إذا دار الأمر بين التخصّص و التخصّيص فالأوّل أولى.

و هذا الوجه أعنى دوران الأمر بين التخصّص و التخصّيص جار في ما نحن فيه، فإنّ الحجّيته لو شمل الظنّ المانع يصير الممنوع ظنّا قام الدليل على عدم حجّيته، فيخرج عن موضوع حكم العقل؛ لأنّ موضوعه الظنّ الذي لم يقم الدليل على عدم حجّيته، فيكون خروجه من باب التخصّص، و أمّا لو تعلّق الحجّيته بالممنوع فلا يصير المانع ممّا قام الدليل على عدم حجّيته، فإنّ الممنوع ليس مفاده عدم حجّيته المانع، بل حكم مربوط بالمسألة الفرعيّة، غايه الأمر لا يجامع حجّيته مع حجّيته

المانع، و بمجرد ذلك لا يدخل المانع في عنوان ما دلّ الدليل على عدم حجّيته، فلا حجّه يكون خارجا عن حكم العقل مع كونه من افراد موضوعه، فيكون خروجه من باب التخصيص.

بل التحقيق كما يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى عدم ابتناء الحكم في المقيس عليه أعنى تقدّم الشكّ السببي على المسببي في عبارته «لا تنقض» على كونه مستلزما للتخصيص و خلافه للتخصيص، بل الحكم كذلك و إن قلنا بعدم استلزام الإجراء في المسبب أيضا إلا لخروج السبب من باب التخصيص، كما لو اخترنا القول بحجّيته الأصل المثبت أو قلنا بكون الاستصحاب حجّه من باب الطريق، فإنّه حينئذ و إن لم يكن نجاسة الماء من آثار استصحاب النجاسة في الثوب المغسول به شرعا، إلا أنّه لا شكّ في كونها ملازما لنجاسة الماء، فيؤخذ بهذا الملزوم أيضا عند استصحاب نجاسة الثوب، فيكون الشكّ في الماء أيضا مرتفعا موضوعا بإجراء الأصل في الثوب كالعكس، و وجه تقدّم السبب مع ذلك بحيازه الأصل سبقه رتبه على المسبب، فإنّ الشكّ في الثوب معلول الشكّ في الماء، فيكون رتبته متأخره عن رتبه علّته، فيكون الشكّ المسببي في درجة حكم الشكّ السببي لا في درجة نفسه.

و حينئذ نقول: قد تقرّر في مسأله العلتين و المعلول الواحد أنّه لو تحقّق علّتان و كان كلّ منهما صالحا لحيازه المعلول و كان إحدى العلتين متقدّمه في الرتبه على الاخرى اختصّ هي بحيازه المعلول، فهنا أيضا يكون كلّ من الشكّ السببي و المسببي علّه لحكم «لا تنقض» فإذا كان السببي متقدّما في الرتبه على المسببي اختصّ هو بحيازه هذا المعلول و بقي المسببي بلا أثر لا محاله.

و الحقّ أنّ قياس الظنّ المانع و الممنوع بالشكّ السببي و المسببي مع الفارق، فإنّ إجراء حكم الأصل في السبب يوجب خروج المسبب عن الموضوع دون العكس كما مرّ من أنّ «لا تنقض» لو أجرى في الماء صار الثوب ممّا قام الدليل على طهارته و خرج عن عنوان المشكوك، و لو أجرى في الثوب لم يصر الماء ممّا قام الدليل على

نجاسته و كان مشكوكا مع ذلك، فهذا مستلزم للتخصيص، و الأول للتخصيص.

و أمّا ما نحن فيه فكما أنّ حكم الحجية العقلية لو أجرى في المانع يصير الممنوع ممّا قام الدليل على عدم حجّيته، فكذلك لو أجرى في الممنوع يصير المانع ممّا قام الدليل على عدم حجّيته، لأنّهما مشتركان في أنّ كلا منهما صار تحت الدليل العقلي يصير الآخر مقطوعا عدم حجّيته و ممّا قام القطع على عدم حجّيته، فدخول كلّ منهما لا يستلزم إلاّ التخصّص في الآخر.

ثمّ لو سلّمنا في الشكّ السببي و المسببي أيضا أنّ دخول كلّ يوجب التخصّص في الآخر لا التخصيص كما على حجّيه الأصل المثبت أو حجّيه الاستصحاب من باب الطريقيه فنقول كما تقدّم: أنّ الترجيح مع ذلك لجانب السبب لأسبقيته في الرتبة، فيكون أولى بحيازه «لا- تنقض» عند عدم السبيل إلاّ- إلى «لا- تنقض» في جانب واحد و عدم إمكان الجمع كما هو المقرّر في العلتين المترتبتين في الوجود مع وحده المعلول، حيث يحيز المعلول أسبقهما و يبقى الآخر بلا محلّ، و لا مجرى لذلك أيضا في المقام، لأنّ الظنّين في رتبة واحده و ليس بينهما ترتّب أصلا لحصولهما من سببين غير مرتبطين، كما لو حصل الشهره على نجاسته العصور من تتبع الأقوال و حصل الظنّ بعدم حجّيه الشهره من الاستقراء مثلا، هذا.

مع أنّا لو سلّمنا أنّ المقام أيضا مثل مسأله الشكّين في دوران الأمر بين التخصّص و التخصيص نقول: مع ذلك لا يلزم من الحكم بتقدّم السبب هناك بقاعده تقدّم التخصّص على التخصيص الحكم بتقدّم المانع هنا لتلك القاعده؛ فإنّ القاعده المذكوره إنّما يفيد في مقام الإثبات بعد أخذ الحكم من الحاكم، فإنّ القاعده حينئذ يقتضى أنّ الحكم ما دام الموضوع باقيا يحكم بثبوتّه، إلاّ أن يدلّ دليل على الخلاف، و بعبارة اخرى أن يؤخذ بعموم الحكم لكلّ فرد إلاّ ما دلّ الدليل على تخصيص الحكم فيه، فلا جرم إنّما يفيد في ما دار الأمر بين فردين من عام ورد الحكم به كان أحدهما مخرجا للآخر عن الموضوع دون الآخر.

فحينئذ قضيته تلك القاعده تعيين الأول، فإنه لا يستلزم إخراج الموضوع عن تحت الحكم بلا- دليل، بل رفعه عمّا ليس بموضوع، فليس فيه مخالفه لقاعده العمل بالعموم مهما أمكن، بخلاف الثانى، فإنه رفع الحكم عن فرد الموضوع و تخصيص بلا دليل، و أمّا المقام فهو مقام تأسيس الحكم.

و بعبارة اخرى: الكلام هنا مع الحاكم فى حكمه، فيقال: أيها الحاكم الذى هو العقل بعد فرض أنّ هذين الظنين كلاهما على السواء فى ملاك حكمك و تساويهما فى القوه و الضعف فما المرجح لتقديمك المانع على الممنوع فى مرحله الحكم؟ و لا عبره بأنّ الممنوع يخرج عن الموضوع بتقديم المانع دون العكس، فإنّ هذا إنّما هو بالنظر إلى ما بعد الحكم و الفراغ عنه و الكلام مع قطع النظر عنه، و لا شك أنّ كلاهما فى هذه مرحله فرد الموضوع، فلا جرم لا يكون ترجيح أحدهما على الآخر إلّا ترجيحاً بغير مرجح.

و الحاصل أنّ المسأله المتقدمه مقام استفاده المراد بالقواعد المقرره مع الجهل بالملاك، فالمقصود سدّ باب الاحتجاج على الحاكم، فإنه لو رجح فى مقام الإثبات الشكّ السببى ليس له المؤاخذة على ذلك، إذ للبعد أن يجب بأنّه يكون فيه السلامه عن محذور التخصيص فى كلا الفردين، بخلاف ما لو رجح المسبب، فإنّ للمولى أن يقول: لم رجحته على السبب و خصّصت عمومى فى السبب.

و أمّا مسألتنا فالنزاع فيها مع الحاكم فى مرحله أصل الحكم و مقام واقعه و ثبوته، و من المعلوم أنّ القاعده غير مربوطه بهذا المقام، فعلم أنّ المسألتين بينهما كمال البينونه لا وجه لتشبيه أحدهما بالآخرى.

ثمّ هذا كلّ بناء على ما هو خلاف المختار فى نتيجة المقدمات من كون الظنّ حال الانسداد كالعلم نفيًا و إثباتًا، و قد عرفت أنّ الحقّ عليه هو طرح كلا الظنين، لاستلزام تقديم كلّ منهما الترجيح بغير مرجح.

بقى الكلام على ما هو قضيته القاعده و إن كان على خلاف المشهور من أنّ النتيجة

إنّما هي لزوم الامتثال الظنّي على قدر المعلوم إجمالاً من التكليف، فيعمل في باقى الظنون فضلاً عن الشكّ و الوهم بالتكليف بأصالة البراءة، أو أنّ النتيجة إنّما هي الظنّ بعدم المخالفه على مقدار المتيقّن من العلم الإجمالى ليلزم العمل بجميع مظنونات التكليف و مشكوكاته و بعض موهوماته.

فنقول: أمّا على التقدير الأوّل فلا شكّ أنّ العمل على عدم التكليف في موارد الظنون المتعلّقه بعدم التكليف لا يكون من باب العمل بالظنّ بل لحصول الظنّ بالموافقته على قدر المعلوم بالإجمال بدون العمل بهذا التكليف.

نعم في الظنون المتعلّقه بالتكليف على القدر المذكور يكون العمل عملاً بالظنّ؛ إذ اللازم على المكلف هو الظنّ بالموافقته المذكوره على ما هو الفرض، و حينئذ إذا كان الظنّ الممنوع من الظنون المتعلّقه بعدم فإذا قطع بعدم حجّيته أو حرمة العمل به لا يضرّ بعمل المكلف و بنائه على العدم، لأنّه غير معتمد على الظنّ فضلاً عن الظنّ بعدم حجّيته أو حرمة العمل به، و هذا واضح.

و أمّا إذا كان الممنوع من الظنون المتعلّقه بالثبوت فإن كان الظنّ المانع متعلّقاً بمجرد أنّ الممنوع ليس بحجّه فلا شكّ أنّه إذا أتى على طبق الممنوع فقد حصل الظنّ بالموافقته الذى هو المطلوب، فيكون العمل على الممنوع، و إن كان المانع متعلّقاً بأنّ الظنّ الممنوع محرّم العمل نفساً فلا يخلو إمّا أنّ هذا التكليف التحريمى يكون من أطراف العلم الإجمالى، و إمّا لا يكون، فإن كان من الأطراف فالمتعيّن العمل بالمانع، لأنّ فى ترك العمل به و العمل بالممنوع ظناً بمخالفته هذا التكليف، أعنى حرمة العمل بالممنوع و إن كان يحصل الظنّ بموافقته الواقع.

لا يقال: كذلك الحال فى ترك العمل بالممنوع، فإنّ فيه الظنّ بمخالفته التكليف الذى هو الواقعى و إن كان ظناً بموافقته الظاهرى.

لأنّنا نقول: ليس هكذا، فإنّ الظنّ المانع إذا قام على حرمة العمل بالممنوع فمعناه أنّ التكليف على فرض ثبوته ليس فى تركه عقاب و لا يؤاخذ الشارع عليه، فيكون

متعلق الممنوع تكليفاً بظنّ يعدم فعليته على تقدير ثبوته، وأما المانع فمتعلقه تكليف فعلي، إذ لم يرد ظنّ آخر على حرمة العمل به، فهو باق على فعليته، ويرفع فعليته الممنوع، وإذن ففي ترك العمل بالمانع ظنّ بمخالفه التكليف الفعلي و ظنّ بموافقته التكليف الغير الفعلي، وفي ترك العمل بالممنوع ظنّ بمخالفه الغير الفعلي و ظنّ بموافقته الفعلي، ومن المعلوم تعين الثاني، وأما إن لم يكن هذا التكليف الظاهري من أطراف العلم فالمتعين هو العلم بالممنوع لأصالة البراءة عن هذا التكليف.

و أما على التقدير الثاني فلا يخفى أنّ العمل بالتكليف في موارد الظنون المثبتة لا يكون من باب العمل بالظن، بل لأجل تحصيل الاطمينان بعدم المخالفه على قدر المعلوم بالإجمال، نعم البناء على عدم التكليف في موارد الاطمينان بالعدم يكون عملاً بالظنّ من حيث هو ظنّ، إذا لالزم العمل بالاطمئنان المذكور على ما هو الفرض و حينئذ فيكون الأمر هنا على عكسه على التقدير المتقدم.

فان كان الظن الممنوع من الظنون المثبتة فلا فرق بين أن يكون مفاد المانع عدم حجّيه الممنوع أو حرمة العمل به في كون عمل المكلف على ثبوت التكليف، بل و مع القطع بعدم الحجّيه أيضاً كذلك، إذ لا أقل من الشكّ و قد كان اللازم عليه على هذا التقدير الاحتياط في المشكوكات أيضاً.

و أمّا إن كان الممنوع من جملة الظنون الاطمئنائيّه بالعدم فحينئذ إن كان مفاد المانع مجرد عدم الحجّيه فلا ضير في العمل بالممنوع، إذ معه يحصل المطلوب من الاطمئنان بعدم المخالفه بالوجدان، و إن كان مفاده الحرمة النفسية و كان هذا التكليف من الأطراف تعين العمل بالمانع، إذ في ترك العمل به الظنّ بمخالفه هذا التكليف و إن كان يحصل الظنّ بعدم مخالفه الواقع، و هذا بخلاف ترك العمل بالممنوع؛ إذ هو ظنّ بعدم مخالفه كلا التكليفين، و إن لم يكن من الأطراف فالأصل البراءة عنه، فالعمل على الممنوع.

فتحقّق أنّ على هذين التقديرين الكلام في مسأله الظنّ المانع و الممنوع خال عن

شوب الإشكال رأساً، و يتّضح الحال على كلّ حال و لا يبقى التردد و الخفاء في صورته حتّى نتكلّم فيها.

و الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و الصلاة على محمّد و آله الطيّبين الطاهرين.

ص: ٦٩٦

المقدمه

في حال الوضع و اقسامه ٥

في تقسيم الوضع ٧

في المعنى الحرفي ٨

في الانشاء و الاخبار ١٧

في ان المجاز لا يتوقف على ترخيص الواضع ٢٥

في صحه استعمال اللفظ في نوعه و صنفه و شخصه ٢٥

في ان الالفاظ المفرده موضوعه بازاء المعانى المعزاه عن الوجود الخارجى و الذهنى او ٢٨

في ان الدلاله تتبع الاراده ٣٣

في وضع المركبات ٣٤

في ان التبادر دليل الوضع ٣٥

في ان عدم صحه السلب علامه الحقيقه ٣٨

في ان الاطراد علامه الحقيقه ام لا ٣٨

في تعيين حمل اللفظ على المعنى الحقيقى ما دام ممكنا ٤٠

ص: ٦٩٧

فى الحقيقه الشرعيه ٤٠

فى كون الفاظ العبادات موضوعه للصحيحه او للاعم ٤٦

الاستدلال للصحيحى ٥٢

فى كون الفاظ المعاملات موضوعه للصحيحه او للاعم ٥٥

فى استعمال اللفظ فى اكثر من معنى ٥٩

فى ان المشتق حقيقه فى خصوص ٦١

فى ان بعض المشتقات غير داخل فى حريم النزاع ٦٢

فى دلالة الافعال على الزمان ٦٣

فى ان اختلاف المشتقات فى المبادئ ٦٥

فى انه لا اصل فى نفس هذه المسأله ٦٥

الحق فى المسأله ٦٥

فى ان مفهوم المشتق مفهوم واحد ٦٩

دفع وهم ٧٦

المقصد الاول فى الاوامر فى مادّه الامر و صيغته ٨٠

فى الانشاء و الاخبار ٨٤

فى ان صيغه الامر موضوعه للوجوب ٨٦

فى الجمل الخبريه المستعمله فى مقام الانشاء ٨٩

فى تقسيم الواجب إلى التبعدى و التوصلى ٩٠

فى تقسيمات الوجوب ١٠٠

فى دلالة الصيغه على المره و التكرار ١٠٣

فى ان صيغه الامر عقيب الحظر ظاهره فى الوجوب ام لا ١٠٨

فى الاجزاء ١١٠

فى مقدمه الواجب ١١٩

تمام الكلام فى هذا المقام فى ضمن امور الامر الاول ١٢٢

الامر الثانى ١٣٢

الامر الثالث ١٤٦

الامر الرابع ١٥٢

الامر الخامس ١٥٥

الامر السادس فى ذكر حجج القائلين بوجوب المقدمه ١٥٦

الامر السابع فى مقدمات الحرام ١٦١

فى ان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده ١٦٣

فى ما نقل عن بعض الاساطين ١٦٧

فى ما افاده الميرزا الشيرازى و السيد محمد الاصفهانى ١٦٨

المقصد الثانى فى النواهى فى جواز اجتماع الامر و النهى و امتناعه ١٧٤

ينبغى رسم امور الامر الاول ١٧٤

الامر الثانى ١٧٥

ص: ٦٩٩

الامر الثالث ١٧٥

الامر الرابع فى ان العامّ المطلق و الخاصّ ايضا يمكن ان يجرى فيه النزاع ام لا ١٧٦

الامر الخامس فى جواب التهافت المتراءى بين الكلمات ١٧٨

احتجاج المجوزين ١٧٨

فى من توسط ارضا مغصوبه ١٨٣

ايضا فى جواز اجتماع الامر و النهى و عدمه الامر الاول فى محلّ النزاع ١٨٦

الامر الثانى فى الفرق بين هذا النزاع و النزاع فى النهى فى العبادات ١٨٧

الامر الثالث فى انّ هذه المسأله فقهيّه او اصوليه و كلاميه ١٨٩

الامر الرابع ١٩١

الامر الخامس فى عموم هذا النزاع للوجوب و الحرمة الغيريين ١٩٢

فى عدم عموم هذا النزاع فى التخييريين ١٩٢

الامر السادس فى قيد المندوحه ١٩٤

الامر السابع فى دفع توهمين ١٩٥

الامر الثامن فى انّ محلّ الكلام ما اذا كان ملاك المحبويه و المبعوضيه تماما ١٩٦

الامر التاسع فى الاجزاء باتيان المجمع فى التوصليات و التعبديات ١٩٨

الامر العاشر فى دفع توهمين آخرين ٢٠٠

حجّه المجوزين ٢٠١

التنبيه الاول فى من توسط ارضا مغصوبه ٢١١

ص: ٧٠٠

في ذكر وجوه لتعيين اقوى المناطقين ٢٢٠

في حكم التوضؤ من الإناءين ٢٢٤

في أنه هل يعتبر في الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين ٢٢٧

الكلام في باب الاسباب ٢٢٨

المقام الاول في ان مقتضى القاعده هل هو كفايه الفعل الواحد لسببين او اسباب ام لا

المقام الثاني في أنه هل يصح التمسك بهذا الباب للقول بجواز الاجتماع ٢٣٤

في اقتضاء النهي للفساد و عدمه ٢٣٦

في الاستدلال في طرفي العبادات و المعاملات ٢٤٤

المقصد الثالث في المفاهيم في مفهوم الشرط ٢٥١

بقي البحث في امور في مفهوم الشرط ٢٦٠

في مفهوم الوصف ٢٦٤

تذنيب ٢٦٨

في مفهوم الغايه ٢٦٩

في مفهوم الاستثناء

المقصد الرابع في العام و الخاص تعريف العام ٢٧٧

في النكره الواقعه في سياق النفي او النهي ٢٧٨

فى حجّيه العامّ المخصّص فى الباقي ٢٨٠

فى عدم الفرق بين المخصّص المتّصل و المنفصل ٢٨١

ايقاظ ٢٩٢

وهم و ازاحه ٢٩٥

هل يجوز اجراء اصاله عدم التخصيص فيما اذا علم بخروج فرد ٢٩٨

هل يجوز التمسك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص ٣٠٠

ايقاظ ٣٠٣

فى تخصيص العامّ الكتابى بخبر الواحد ٣٠٥

فى العامّ و الخاصّ المتعاقبين و المتقارنين ٣٠٨

المقصد الخامس فى المطلق و المقيّد و المجمل و المبيّن ٣١٣

فى مقدّمات الحكمه ٣٢٥

فصل؛ اذا ورد مطلق و مقيّد فلا يخلو إما ان يكونا متخالفين فى الايجاب و السلب و اما ان يكونا متوافقين ٣٣٨

فى أنّ مقتضى مقدّمات الحكمه هو الشيع ٣٤٦

المقصد السادس فى الامارات المعتبره البحث عن احكام القطع ٣٥٥

هل القاطع يحتاج إلى جعل قطعه حجّه ٣٥٩

البحث فى التجزى ٣٧١

الدليل القطعى الذى اقاموه على استحقاق المتجزى كالعاصى ٣٨٤

فى القطع الطريقى و الموضوعى ٣٨٥

ص: ٧٠٢

هل يجب الموافقه الائتزاميه ٣٩٥

فى أنّ المخالفه القطعيه العمليه التدريجيّه هل تكون مانعه عن إجراء الاباحه ٤٠١

شرح عباره الكفايه ٤٠٨

فى المخالفه العمليه للتكليف المعلوم بالاجمال ٤١٠

هل يجوز للشارع ان يرخص فى المخالفه القطعيه ٤١٢

هل يجوز الترخيص فى بعض الاطراف ٤١٧

هل يكتفى فى مقام الامتثال بالاتيان على وجه الإجمال فى التوصليات و التعبديات ٤٢٠

فى امتناع التقييد بقيود تاتى من ناحيه الامر ٤٢٤

هل هنا اطلاق يدفع به مؤونه التعبديه عند الشك ٤٢٨

الامارات المعتبره غير العلميه ٤٣٤

الاصل فى ما سوى القطع عدم الحجيه ٤٣٤

فى امكان حجيه الظن و كلام ابن قبه ٤٣٦

فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى ٤٤١

فى أنّه لو شكّ فى حجيه شىء فهو كالمقطوع عدم حجيته ٤٧٥

فى حجيه الظواهر ٤٨٤

فى حجيه ظواهر الكتاب ٤٩٥

فى اعتبار قول اللغوى ٥٠٧

حجج المانعين عن التمسك بظاهر الكتاب ٥١٥

لو اختلفت القراءه ٥١٧

فى حجيه الاجماع المنقول ٥٢٥

في التواتر المنقول ٥٤٠

في حجيه الشهره ٥٤٣

في حجيه الخبر الواحد ٥٤٨

في ان هذا البحث من مسائل الاصول ام لا ٥٥٠

استدلال المانعين عن الحجيه ٥٥٦

حجج المجوزين: آيه النبأ ٥٦٠

الايرادات التي يورد على الاستدلال بآيه النبأ ٥٧٣

آيه النفير ٥٩٨

آيه الكتمان ٦٠٦

آيه السؤال ٦٠٧

آيه الاذن ٦٠٨

الاستدلال بالسنة لحجيه الخبر الواحد ٦١١

الاستدلال بالاجماع ٦١٣

الدليل العقلي على الحجيه ٦٢٣

دليل الانسداد ٦٤٤

التنبيه على امور ٦٥٦

الامر الاول ٦٥٦

الامر الثاني ٦٦٠

الامر الثالث في ان نتيجته مقدمات دليل الانسداد هي الكشف او الحكومه ٦٧٢

الامر الرابع في ان نتيجته هي مهمله او معينه ٦٧٩

الامر الخامس فى الظنّ القياسى ٦٨٦

الامر السادس فى الظنّ المانع و الممنوع ٦٨٩

ص: ٧٠٤

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

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ.

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ، وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَبَدَ الْأَبْدِينَ وَ دَهْرَ الدَّاهِرِينَ.

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

المسألة الأولى: فى الشك فى التكليف

إشاره

قد مرّ تقسيم المكلف بين القاطع و الظانّ و الشاكّ -على وجه لم يتداخل الأقسام- عند الشروع فى مبحث حجّته 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، والمبحوث 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 المراد بين الحرمة و غير الوجوب أو العكس منشأه أحد امور ثلاثة، إما فقد النص، وإما إجماله، وإما تعارض النصين، والكلام في كل من هذه الأقسام إنما هو في مقتضى القاعده الأوليه العقلية مع قطع النظر عن الثانويه التعبديه، ولا شك أن الكلام من هذه الجهة 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، وهو ما كان منشأ الشك فيه تعارض النصين بوجود القاعده الثانويه التعبديه فيه على خلاف القاعده الأوليه و هو الرجوع إلى أرجحهما سندا لو كان، وإلا فإلى أحد المتعارضين على سبيل التخيير.

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 المطلوب.

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 موجوداً، وهو الاحتمال بضميمه هذا الحكم العقلى.

و الجواب أنّ الضرر على ضربين، الأوّل: ما يكون تابعا للتكليف، والتكليف متبوعاً و منشأً له و هو العقاب، والآخر ما يكون التكليف تابعا له و هو متبوع و منشأً للتكليف و هو المفسده و المصلحه المترتبتان على ذات الشئ كسكر الخمر و بروده الماء و نحوها، و الأوّل يدور مدار علم المكلّف و مخالفته و عصيانه، و الثانى لا مدخل للعلم و الجهل فيه، بل هو مترتب مطلقاً كخواص جميع الأشياء.

و إذن فالضرر الذى يحكم بوجوب دفعه فى هذا المقام إن كان المراد به هو الذى يكون فرع العلم بالتكليف فى حصول المخالفه و العصيان و يكون معلولاً للتكليف أعنى العقاب، فلا يمكن كون هذه القاعده بياناً إلاّ على وجه يستلزم الدور؛ فإنّ هذه القاعده بل كلّ قاعده لا يمكن أن يكون حكمها محدثاً و سبباً و علّة لموضوعها، و إلاّ 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 قبيحاً من دون جهه لما كان للسؤال عن الوجه وجه. منه قدّس سرّه الشريف.

و بعبارة اخرى:نحن نتكلم 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 للبيانيه،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 للبيانيه،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 يتضرّر فاعله، بل ينتفع كالظالم، نعم ربّما تكون المنفعه أو المضرّه 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 المحتمله و وجودها و عدمها، فيلزم من ارتكابه-على هذا-الوقوع فى المفسده الاخرى علاوه على المفسده المحتمله 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 المحتمله و مفسده الإقدام على محتمل المفسده، و على تقدير الخطاء لا يلزمه شىء.

فالكلام الأوّل لا منكر له و لا يقبل للنزاع، فلا بدّ أن يكون مدّعى الأخبارى أحد الأخيرين، و حاصلهما أنّ المقدم على ما فيه احتمال المفسده على تقدير تحقّق 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 أنّ الإقدام المذكور ليس فيه على تقدير الواقعيه سوى هذه المفسده و ليس معه وجدان قبح آخر للعقل.

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

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

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

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

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

هل نفس احتمال التكليف بيان

و الثاني من وجوه تقرير البيان على مسلك الأخباري و إن لم يوجد تعرّض له في كلماتهم أن يقال: بأنّ نفس احتمال التكليف بيان، من دون حاجه إلى ضميمه القاعده المزبوره، و تقريره أن يقال: إنّ حجّه المولى على العبد يصير تماماً بمجرّد احتمال وجود التكليف في الواقع، و أن يكون عدم وصوله إليه لأجل إخفاء الظالمين، فلو ارتكبه مع ذلك يحتمل أن يكون التكليف في الواقع متحقّقاً، فيقع في مقام مؤاخذه المولى، فيقول له: أما كنت تحتمل كون هذا الفعل محبوباً لي أو مبغوضاً لي، فلم تركته أو جئت به، أ لم تكن في محبوبات نفسك و مبغوضاتك تعامل مع احتمالاتها 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 قدس 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، فكُلما تزاحم الميلاق و كان كلاهما مقطوعين بحيث اقتضى أحدهما الوقوع و الآخر اللاقوع اختار جانب إرادته المولى، فلو كان فى شرب الخمر غرض نفسانى اقتضى وقوعه، و الفرض أن ميل المولى و غرضه مقتضى للاقوع و جب عليه تقديم اللاقوع.

و كذا كلّمنا و صل إليه من المولى كبرى مهتمّه و جب أيضا مراعاة محتمله و تقديمه على الغرض القطعى لنفسه كما فى باب الدماء و الفروج.

و لهذا لو كان شخص مردّدا بين مهدور الدم و محقونه حرم قتله، و لو تردّد امرأه بين كونها زوجته أو أجنبيّه حرم وطئها، و أمّا فى غير ذلك ممّا يكون للعبد غرض قطعى يقتضى الوقوع مثلا، و للمولى غرض احتمالى يقتضى عدمه و لم يصل منه كبرى اهتماميه- كما هو محلّ الكلام- فلا حجّجه 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 حجّجه، لما عرفت من أنّ العبد يقدمّ الغرض الأدنى المقطوع على الأعلى المحتمل ما لم يكن اهتماميا.

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 أنّه و إن كان يمكن الاختلاف شدّه و ضعفا فى الدواعى إلاّ أنّه 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 مردّد بين الاهتمامى و غيره، و لا شكّ أنّه فى أغراض نفسه لو تردّد الخطر المحتمل بين المهتمّ و غيره لما كان مقدا (1).

ص: ١٤

١-١) -حاصل الإشكال أنّه لو بنينا على ما ذكر من وجوب تحصيل أغراض المولى على وجه أكمل من أغراض نفسه، فنقول: لا شبهه أنّ 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 إنّّه 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.

فتحقّق أنّه و إن كان الشبهه البدويّه قبل الفحص و الشبهه المحصوره بيانا، لكن الشبهه البدويّه بعد الفحص لا يكون بيانا، فاحفظ هذا و اغتنمه، فإنّه العمده لاستقامه مطلب الاصولي.

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، أمّا الآيات الداله فطائفتان:

الاولى: ما تدلّ على حرمة القول بغير علم.

و الجواب أنّ الاستدلال بها مبنى على كون الاصولي 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-صولي من الإباحه الظاهريّه لا- يكون قولاً- بغير علم، و ما يكون قولاً- بغير علم من الإباحه الواقعيّه لا يقوله الاصولي، 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 المحتمله و الإتيان بالواجبات المحتمله، 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 اللّه فى عدم الصدق إلّا

على خصوص المرتبتين السابقتين، مدفوعه بملا حظّه مرادفه فى اللغه الفارسىّه أعنى «پرهيزكارى» حيث يساوى نسبته 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 أظهره 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 معلّلا 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 بقريته 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 العلم، 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 بطبيعته الشبهه من غير تقييد بقيدها بدويّه أو غيرها، قبل الفحص أو بعده، و التعليل بثبوت الهلكه أيضا وارد على نفس هذه الطبيعه على الإطلاق، 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 الإطلاق 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: المصحح 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 بعلمه هو سريان هذه العلم إلى جميع أفراد هذه الطبيعه، فحال العلم 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 الخاصيّه، 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 مضي الشهر محتاج إلى العمل،و مثل هذا لم يكن نادرا.

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

الأول:أن الطريقيه بنفسها أمر قابل للجعل،و هى جعل غير العلم بمنزله العلم فى كونه منجزا عند الإصابه و معدّرا عند الخطاء،و حينئذ يكون التكليف المستتبع لهذا الوضع إرشاديا صرفا،نظير الأمر باتباع العلم.

و الثانى:أن الشارع يوجد موضوع الإطاعه و هو الأمر المولوى باتباع مؤدى الأماره،و من المعلوم أن مخالفه الأمر المولوى يستتبع صحه العقوبه،لكن حيث إن 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 الذى هو المطلوب الواقعى،فلا عقوبه مع عدم الأداء المذكور.

و بالجمله،هذا أيضا سنخ من الأمر فى قبال النفسى و الغيرى و شأنه الاتحاد مع الأمر الواقعى لدى المصادفه معه،و هذا معنى كونه جديا حينئذ،و يصير أمرا صرفا بلا- ملاك فى متعلقه عند عدم الإصابه،و هذا معنى صورته حينئذ،فلا عقوبه مع عدم الإصابه،و تكون العقوبه على مخالفه الواقع مع وجودها،و من هذا القبيل أيضا إيجاب الاحتياط إذا كان طريقيًا،هذا ما تداول فى الألسن.

و يمكن الخدشه فيه بأنه إن كان مرجع هذا الأمر الذى سمّوه طريقيًا إلى أن الشارع لكثره اهتمامه بالواقعيّات لم يرفع اليد عنها فى حال الشكّ أيضا و أنه بصدد استيفائها من العبد فى هذا الحال أيضا،فمعناه أنه العياذ بالله يعاقب العبد من دون بيان،و يرتكب ما استقلّ العقل بقبحه.

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

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

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

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

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 القلبيّ 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 صلى الله عليه وآله: «لا- تجامعوا في النكاح على الشبهه» بما إذا احتمل كون المرأه اختار رضاعياً للرجل و أنّه قد رضع من لبنها، ثمّ علل 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 دلالة، 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 يجزى 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 عنا 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 مشتبهه بالحكم، 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.

أمّا الاولى فواضح، و أمّا 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 ابتليتم 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، فالحديث 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 العقليه 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 الآخران 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: إنّه 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 بالمرّه 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 غيه 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 الله 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 معللا 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 الغي لعلله بهذا المطلب و لم يحتج إلى هذا التفصيل. و بالجملة، فيستفاد من الروايه و جوب ترك كلّ ما فيه ريب بقضيه 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 الله 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 جهه اجتماع هذه الفقرات فى كلام واحد، و وقوع البعض علّه للآخر، و وجه الإشكال أنّنا لو أغمضنا عن أنّ ظاهر تثليث الإمام حرمة الإفتاء بحكم المشكل و رفعنا اليد عن هذا الظهور بواسطه أظهرية التعليل أعنى تثليث النبى صَلَّى الله عليه وآله فى حرمة العمل؛ إذ العكس لا يحتمل و إرجاع المشكل فى كلام الإمام إلى الحرام بين فى كلام النبى صَلَّى الله 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، فىختص 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

بالإتفاق، فلا- محيىص 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 له 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 فبأنّ مضافا إلى شهادته سياقتها 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 أنّا بعد القطع ببعثه النبى صلّى الله عليه و آله و قبل مراجعه الأدلّه قاطعون بالعلم الإجمالى بأننا مكلفون بواجبات و

ص: ٣٣

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، و أمّا 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.

لأننا 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 يزيد 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 بالحصص و لا كان الحصر مفاد قول البيّنه فلا محيص عن اجتناب كليهما بمقتضى العلم في أحدهما، و بمقتضاه مع البيّنه في الآخر.

و ليعلم أنّا 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 يقدر فى هذا الدليل ثبوت الإجماع فى الشبهه الوجوبيه على البراءه و إن كان يقدر 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 إمّا 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 التريديد في المتعلّق يصير بعد العلم الوجداني زائلا، فلا يكون في النفس تريديد 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 التريديد و الإجمال و احتمال أنّ هذا نجس، أو هذا مثلا، موجود معه في

النفس، لما ذكرنا من عدم إفاده الطريق قطعاً بالواقع وإنما هو مجرد حجج شرعية، فالعلم الإجمالي بعد الأدلة الشرعية باق موضوعاً غير منحل.

نعم هذا كلام لا يتمشى بالنسبة إلى من قال من الأخباريين بأنّ مداليل الأخبار قطعياً كما هو واضح.

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

يمكن الجواب بوجه:

الأول:

إنّا سلّمنا أنّ الأخبار لا يفيد القطع ولا الانحصار، ولكن نقول: إنّ العلم الإجمالي ليس أثره إلاّ حكم العقل بوجود امتثال التكليف المعلوم إجمالاً بمقدار المعلوم الإجمالي، فلو تعلّق العلم الإجمالي بوجود أربع أغنام موطوءه في قطع فليس اقتضاء هذا العلم من المكلف إلاّ الاجتناب عن أربع أغنام موطوءه واقعيته، و حينئذ إذا قام الطريق الشرعي الثابت الحجّية شرعاً مثل البيّنه على موطئيه أربع معيّنه من هذا القطيع و اجتنب المكلف عن هذه الأربع بالخصوص فقد خرج عن عهده التكليف المزبور و سقط حجّجه المولى عنه، و ذلك لأنّه قد تحقّق منه الاجتناب عن أربع أغنام موطوءه واقعيته.

أمّا اجتنابه عن أربع أغنام فواضح، و أمّا كونها واقعيته فلأنّه قضيه إيجاب الشارع على المكلف العمل بهذا الطريق بعنوان كونه طريقاً إلى الواقع و أمره إياه بتصديق هذا الطريق و إلغاء احتمال الخلاف فيه، فإنّ معنى ذلك أنّ مؤدّى هذا الطريق يبنى الشارع على كونه واقعا و أوجب على المكلف أيضاً أن يبنى على كونه واقعا، و لا يخفى أنّه لا يلزم من هذا البيان التصويب، فإنّ هذا كلّهُ هو الكلام في مرحله الامتثال مع محفوظيه الواقعيات في محالّها و عدم تغيّرها عن حالها.

الوجه الثاني

أنّ العلم الإجمالي يصير منحلّاً حقيقه بعد قيام الطرق الشرعيه، و ذلك لأنّه لو كان للمعلوم الإجمالي خصوصيه و كانت هذه الخصوصيه أجنبيّه عن الحكم الشرعي و كالحجر بالنسبه إليه، ثمّ حصل العلم التفصيلي الوجداني

للمكلف بذات المعلوم الإجمالى فى أحد الأطراف بدون هذه الخصوصيّه بمعنى بقاءه على الترديد بالنسبه إليها، فلا إشكال أنّه ينطبق المعلوم الإجمالى على هذا المعلوم التفصيلى قهرا.

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

نعم بالنسبه إلى القيد و هو إناء الزيد الترديد باق؛ إذ لا يعلم أنّه 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 خصوصيّه 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، فخصوصيّه 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 أنّه 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 الخصوصيّه 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 مخالفه 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 اجتنابى عن لحم هذا الذى أخبر البيئه بموطئيتها أيضا موافقه لفرد واحد من هذا الخطاب بحكم حجته البيئه.

و إن بنينا على الثانى فلا- يستقيم هذا الوجه؛ لأنّ الواجب على العبد ترك مخالفه فرد واحد من خطاب «لا- تأكل لحم الغنم الموطوءه» و هذا لا- يحصل بالاختصار على ترك أكل لحم الغنم التى أخبر البيئه بموطئيتها؛ إذ لعلّ الغنم الموطوءه كان غيره، فكان أكله مخالفه لهذا الخطاب، و كان عقوبه المولى عليها صحيحه لمكان العلم الإجمالي، فلا بدّ من الاجتناب عن جميع أفراد القطيع حتى يحصل العلم بترك المخالفه، و هذا الإشكال لا يجرى على الوجه الثانى؛ إذ عليه يصير العلم معدوما بالمره و منحلّا رأسا.

و لكن يرد على الوجه الثانى إشكال آخر و هو أنّ هذا الوجه و إن كان مستقيما فى 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 البعديه مثل ما لو علم إجمالا بوجود واحد من الظهر أو الجمعه ثمّ حصل الاطلاع بعد يوم أو يومين مثلا- على خبر صحيح بتعيين الظهر فلا-نّ الاطلاع على هذا الطريق و إن كان حاصلًا فى الزمان المتأخر، إلا- أنّ حجيتّه 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 حجّه على المكلف قبل الفحص أيضا، و إذن فكان حصول العلم الإجمالي في الزمان المتقدّم مقارنا لوجود الحجّه في أحد الأطراف، فكان أصاله البراءة في هذا الزمان أيضا ساقطه من هذا الطرف في علم الله لمكان الحجّه، غايه الأمر لم يعلم بذلك المكلف، فكان أصاله 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 صوره تأخر قيام الحجّه عن حصول العلم الإجمالي.

كما لو علم إجمالا بوجود موطوء واحد في قطع غنم ثم شهدت البيّنه بعد يوم أو يومين مثلا بموطوئيه 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 الحجّه 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 حجّه 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 فسحة 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 المتقدّم 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 أن الشك و التفصيل يسريان من الزمان المتأخر و هو ما بعد قيام الطريق إلى الزمان المتقدم و هو زمان حصول العلم، و ذلك لأن مفاد الطريق هو الحرمة في جميع الأزمان، و الوجوب كذلك، و المفروض أن الطريق حجه 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 أن هذا واجب مفضيلا و ذاك مشكوك الحال، و بذلك يرتفع التنجيز عن الأطراف الخالية عن الطريق بعد قيام الطريق، لانتفاء شرط التنجيز فيها.

هذا كله هو الكلام في الشبهه الحكمية، و أمّا الشبهه الموضوعية فلا محيص عن الإشكال فيها إن بنينا على الوجه الثاني، لأن المفروض أن موضوع الحجة كاليته القائمة على نجاسه المعين من الإنائين بعد العلم إجمالا بنجاسه أحدهما متأخر عن العلم، و لا يكون مؤثرا في الحجية من السابق أيضا، فالحجة متأخره عن العلم موضوعا و حكما، فلم يبق وجه لانهلال العلم الإجمالي إذا لوحظ بعد قيام اليته زمان حصول العلم إلا لسان حجيه اليته، و هو أيضا قاصر عن إفاده ذلك، فإن غاية ما يلزم منه هو التعبد و الالتزام بآثار النجاسه السابقه لو كان لها آثار في اللاحق، و التعبد 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 اليته يوجد في النفس أن مطلق النجس إما كان في هذا، و إما في ذاك و

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

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

وجه ثالث، و بيانه موقوف على تمهيد مقدمتين:

الاولى: أنّ ملاك حكم العقل في باب الإطاعه و وجوب الامتثال لا يكون العلم بالحكم الواقعي بما هو علم و كشف تام مانع عن النقيض، بل بما هو الجامع بين الكشف التامّ و بين الحجّيه المجهوله، و هو عباره عمّا يصحّ الاحتجاج به للمولى و به للعبد، و عباره اخرى عذر للمولى في ما أصاب و عذر للعبد في ما أخطأ، فهذا مدار حكم العقل في باب الامتثال، لا خصوص الكشف التام، غايه الأمر أنّ الكشف التامّ 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 حقيقتيا لهذا المعنى الذي هو مدار حكم العقل.

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

المقدمه الثانيه: أنّه كما ذكرنا آنفا في العلم الإجمالي أنّ شرط بقاء تنجيزه في الأزمنه المتأخّره بقاء احتمال متعلّقه في كلّ من الأزمنه المتأخّره متى لوحظ فيها الزمان المتقدم، كذلك نقول عين هذا الكلام بناء على هذا في الحجّيه الإجماليه، فنقول:

يشترط في بقاء التنجيز الذي هو الأثر للحجّيه الإجماليه في الأزمنه المتأخّره بقاء الإجمال في متعلّقتها في كلّ واحد واحد من الأزمنه المتأخّره لو لوحظ فيها الحال بالنسبه إلى الزمان المتقدم، فلو سرى الشكّ و التفصيل في الزمان المتأخّر 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 ثمّ 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 في هذا المعين مفضّلا و مشخّصا و متحقّقا في 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 في 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، ثمّ 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، ثمّ 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 الواقعيّيه 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 الموضوعيّه.

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

و إذن فيكفي للاصوليين هذه القاعده، و لكنهم مع ذلك تمسّكوا لإثبات مذهبهم من البراءة في الشبهات الحكميه بوجوه متلقاه من الشرع، و أقواها سندا و دلاله حديث الرفع المشتمل على رفع تسعه أشياء من الامّه و عدّها منها الخطاء و النسيان، و ما لا يطيقون، و ما اضطرّوا إليه، و ما استكروهوا عليه، و ما لا يعلمون، و الموصول في قوله: «ما لا يعلمون» عامّ للشبهه الحكميه و الموضوعيه كما هو ظاهره.

و قد خدش في هذا الحديث تاره من حيث صحّه الاستدلال به، و اخرى من حيث نفس معناه، أمّا الخدشه المتعلقه بصحّه الاستدلال فمن جهات ثلاث، تعرّض لاثنين منها شيخنا المرتضى في الرسائل، و للثالثه المولى الأجل الطوسي في حاشيته على الرسائل مع رجوعه عنه على ما حكى في مجلس الدرس.

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

و الجبهه الثانيه: هو أن لا إشكال في 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 في «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 واحد 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 الأول 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 الأول 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:

الأول: 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:

الأول: 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 ثلاثة 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:إنّ نسب الرفع إلى نفس الموضوعات و الأحكام الغير المعلومه، و المصحح كمال مناسبه الموضوعات مع المؤاخذه عليها من جهه الحكم و كمال مناسبه الأحكام مع المؤاخذه 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 المؤاخذه عليها من جهه الحكم، و في الثاني ملاحظتها و ادّعاؤها نفس المؤاخذه من جهتها على الموضوع، و الحاصل وجه ملاحظه الموضوع كالعدم عدم ترتّب المؤاخذه عليه، و وجه ملاحظه الحكم كالعدم عدم ترتّب المؤاخذه 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 في 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 المؤاخذه من جهته لا عليه، فإنّه كما أنّ للحكم منشيئه المؤاخذه، كذلك للموضوع كما هو واضح.

و أمّا الخدشه الثالثه فيها

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

حال علم المكلف و جهله على السواء و لا يزداد لها بالعلم رتبه، بل هي فعليته في كل حال، غايه 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 بقاءه 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 لان يكون محلاً- للرفع، ولا- يجوز جعل الرتبة الثانية محلاً للرفع و عدم العلم معا، لعين ما تقدم في المبنى المتقدم 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 فالمقدم 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:

«حَرِّمَتْ 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 عله 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 استشهاد 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 ترتيبه وضعاً 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 وضعاً 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 المترتبه على لازم لازمه، لا كونه مدلولاً للحديث مفهومًا عرفيًا منه بعد فرض أنّ الرفع و الوضع كلاهما باعتبار الأثر بلا واسطه، سواء قلنا بجميع الآثار أم بخصوص المؤاخذة.

و إذن فتعيّن أن يكون المقصود بالرفع في الحديث في محلّ الاستشهاد خصوص الأثر الوضعي، لكن هذا إنّما يوجب رفع اليد عن الاحتمال الأوّل 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 كلّ مقام ما يناسبه من الأثر، فيحتاج إلى تعدّد اللحاظ بعدد اختلاف المقامات؛ إذ ليس بين تلك المشتتات جامع حتّى يقتصر على لحاظ هذا الجامع، و أمّا عنوان المناسب للمقام فهو عنوان عرضيّ منتزع ثانوي، و ليس الملحوظ لدى المتكلّم إلاّ أشخاص أفراد هذا العنوان العرضي، فلا جرم نحتاج إلى تعدّد اللحاظ، و لا يخفى أنّ الظاهر أنّ اللحاظ واحد في جميع العناوين في جميع المقامات، و هذا لا يستقيم إلاّ مع إرادته كلّ الآثار المناسبه مع الامتنان.

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

إن قلت: ما الفرق بين جميع الآثار و بعضها؛ إذ على التقديرين التغيير موجود، فجميع آثار كلّ 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 أنّ جميع الآثار عنوان انتزاعي، كذلك أظهر الآثار، و كما أنّ النظر يسرى في الثاني إلى أشخاص المعنونات، كذلك يعبر عن الأوّل أيضا إليها، فإن كان العبره بوحده الحاكي ففي المقامين موجود، و إن كان بوحده المعنونات ففي المقامين مفقود.

قلت: الفرق أنّ السقوط عن الأثر رأسا و عن قابليته الانتفاع جمّا 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 المطايات.

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 المتصوّر 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، فالإرادّه الجديّه تثبت فى قطعه من الزمان ثمّ رفعت عنها، هذا.

ص: ٥٩

والتحقيق عدم إمكان ذلك، فإنّ الحال في ذلك حال الإرادة الفاعليّة، ولا يتمشّي ممّن يعلم بأنّه يسافر بين العشره أن ينوى مقام العشره، وبالجملة، البناء على الأمر الاستقبالي في الحال مع العزم على نقض هذا البناء في موطنه لا يجتمعان.

الخدشه الثانيه و جوابها

و الثاني: أنّ حال الرفع ضدّ حال الإبقاء في مسأله الاستصحاب، وقد تقرّر هناك أنّ الإبقاء في الموضوعات إنّما يكون بترتيب آثارها التي 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 في «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 في الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه، فإنّها أيضا بنفسها غير قابله للجعل، و لكن يكفي في 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 في رفعها امتنان، و إنّما يحصل إذا كان المؤاخذه صحيحه، و كذا الكلام في الخطاء و النسيان و ما لا يطيقون و ما اضطرّوا إليه، نعم لا يجري في ما استكرهوا عليه؛ إذ يصحّ التكليف في مورد الإكراه بتحمّل الضرر و عدم الإقدام، من دون لزوم قبح كما وقع ذلك في بعض الموارد، و يمكن تقريب الإشكال بأنّه ما وجه اختصاص الرفع بهذه الامّه مع أنّ حكم العقل بقبح مؤاخذه الجاهل و الخاطى و العاجز جار في جميع الأديان و جميع الأزمان.

و أمّا القول بأنّ المنّه إنّما هي 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 المتقدم الذي 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 في 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 في حقّ الامم السالفه في 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 في 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 في خصوص المتمم أعنى تتميم الخمسه بالتسعه أو الأثر الواحد بكلّ الآثار، كأن يقال: إنّّه و إن كان المقتضى للرفع لم يكن إلّا- في خمس أو في أثر واحد، و لكن نحن جعلنا المرفوع تمام هذه التسعه أو جميع الآثار منه، و هذا الوجه يكون صحيحاً.

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

فالوجه الأوّل صحيح في كلا المقامين، و الثاني غير صحيح في 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 في كلا المقامين شططا من الكلام.

و حينئذ فالصحيح في الجواب هو الوجه الآخر الذي جعله قدّس سرّه حاسماً للإشكال و هو أنّ في رفع المؤاخذه بنفسه امتناناً، أمّا في «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 الامّه 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 الامّه، 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 إلا 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 الميته عند الاضطرار 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 المرکبه من الحمد و سائر الأجزاء، فيلزم التنويع بحسب الواقع في الصلاة المطلوبه بحسب اختلاف الأشخاص ذكرا و نسيانا، كما يكون التنويع 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 أثناءه، 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 اللغوئه.

و حينئذ فعلى القول الأول لا بد 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 بد من القول بأن الجزئيه باقيه و أنّ المرفوع هو المؤاخذه 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 للامتتان 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 واضح.

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 المانعيه الذى هو حكم كلّى مثل نسيان أنّ الحمد جزء للصلاه، أو أنّ وبر غير المأكول مانع، أو الجهل بهما، فيتعين القول فيه بعدم رفع نفس الجزئيه و المانعيه، لا لعدم معقوليه تخصيص الخطاب بالناسى، بل لأجل لزوم تقييد وجود الجزئيه و المانعيه بقاء بالعلم بهما، و أنّه بدون العلم لا جزئيه و لا مانعيه، و هذا و إن لم يستلزم الدور لإمكان كون العلم بالحدوث موجبا للبقاء، و الشكّ فى الحدوث مزيلا للبقاء، لكنك عرفت سابقا أنّه خلاف ظاهر تعليق الرفع على ما لا يعلمون، حيث إنّ 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 إنّ ارتفاع المانعيه 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: بأى الجهالتين أعذر، 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 الحكميّه و هو الجهل بحرمة التزويج في العدّه، و الموضوعيّه و هو الجهل بكون المرأه في العدّه مع العلم بأصل الحكم، بل جعل العذر في الحكميّه أقوى منه في الموضوعيّه، هذا.

و لكن هنا إشكالان من جهة فقه الحديث و فهمه:

أحدهما أنّ الحكم بالبراءه و العذر في الشبهه الحكميّه في مفروض الروايه محلّ إشكال حتّى عند الاصولي، فإنّه يخصّص ذلك بالشكّ بعد الفحص، و الحكم المذكور أعنى 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 إلاّ قبل الفحص، و إنّما ذكرنا ذلك لثلاثا يقال:

يمكن تقييد إطلاق الحكم بالعذر في الحكميّه بما بعد الفحص، فإنّه تقييد بفرد نادر و إلاّ أمكن التقييد، كما يتقيّد الحكم بالعذر في طرف الموضوعيّه 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) -نقل الاستاد دام بقاءه عن حجّه الإسلام صدر الاصفهاني طاب ثراه أنّ هذا الوجه من الميرزا الشيرازي،و أنّه بعد التأمل 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 لكنّه 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 محرّماً على الزوج، و لكن يكون حراماً 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 صحيحاً لكن كان ينبغى حينئذ عدم سوجه الإطلاق، بل تخصيصه بصوره الاشتباه، و المفروض خلاف ذلك و صدوره مطلقاً، و تقييد إطلاقه بصوره الاشتباه أيضاً تقييد بارد، هذا.

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

و يمكن توجيه الروايه على وجه آخر يسلم من الإشكالين 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، ثمّ 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 غافلاً- بأنّ عمله و هو التزويج محرّم عليه تكليفاً إمّا من باب الغفله الحكمية أو الموضوعية، و غافلاً بأنّ المرأة فى العده- يعنى بنحو الغفله الموضوعية- باعتبار أثره الوضعى و هو الحرمة الأبدية الوضعيه، فهو بأى من هاتين الجهالتين أعذر.

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

فإن الاحتياط فيها غير ممكن؛ لأن العمل قد مضى و فات، ولا يمكن تدارك حرمة بعد وقوعه، فهو أولى بأن يرفع أثرها و هو العقاب، و أما الجهالة بأنها في العده يعنى بالحرمة الأبدية فهي ممكن فيها الاحتياط بأن يتجنب عن تزويج الزوجه بعد ذلك- يعنى عند الالتفات و الخروج عن الغفله- فهو أقرب بأن لا- يكون عذرا و يحكم بالحرمة الأبدية بعد ذلك، و لكنه مع ذلك معذور فيه أيضا، فله أن يتزوجها بعد انقضاء عدتها.

و الشاهد على كون المراد بجهالة أنها في العده هو الجهل باعتبار الأثر الوضعى دون التكليفى قول الإمام جوابا لقول الراوى: «فهو فى الاخرى معذور؟» نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور فى أن يتزوجها» فإن الظاهر من الجواب أنه كان غرض السائل متعلقا بالحرمة الأبدية، يعنى أنه فى جهالته بأنها فى العده و حرام عليه أبدا معذور، فلا يثبت فى حقه الحرمة الأبدية، فيجوز له التزويج بعد الانقضاء أو لا؟.

و قد يستدل على البراءة فى الشبهه الحكيمه بالحديث الشريف: كل شيء فيه

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

تقريب الاستدلال أن معنى قوله «فيه حلال و حرام» أنه كان فيه احتمال الحليه و احتمال الحرمة، و كان صالحا لأن يكون حلالا و أن يكون حراما و مرددا بينهما، فكل شيء كان هكذا كان محكوما بالحليه بمقتضى قوله: فهو لك حلال، و هذا شامل للشبهه فى الحكم الكلى و للشبهه فى الحكم الناشئ من قبل الموضوع، فالحم الحميم الذى يكون فيه احتمال الحرمة و الحليه و يكون شبهه حكميه داخل فى هذا الحكم، و اللحم الخاص الذى نشك أنه حلال أو حرام للشك فى كونه من المذكى أو الميتة الذى يكون شبهه موضوعيه أيضا داخل فيه، هذا.

و قد استشكل شيخنا المرتضى قدس سره على هذا التقريب بأن التردد خلاف ظاهر الروايه، و إنما ظاهرها التقسيم، بمعنى أن الظاهر من قوله: «فيه حلال و حرام» أن يكون القسم الحلال و القسم الحرام فيه موجودين فعلا، بحيث صح 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:

الأول: أن التقييد في الحديث بقوله: «فيه حلال و حرام» يكون فيه الشبهه الحكميّة لغوا، لأن عدم لغويّه 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 الظاهريّه، 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 إمّا عدم الدخّل في الحكم فلاّ حليّه لحم الحمار ظاهرا لا- يرتبط بحليّه لحم الغنم و حرمة لحم الخنزير فإنّ، الأول 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 الإشكاليين، 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 غاية 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 غاية 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 غاية 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، فدلالتها 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 الشّأن 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 فإشكال 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 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: إن عنوان مشكوك الحرمه أيضا شيء لم يعلم النهى فيه، فيكون لأدله الاحتياط ورود على هذا الحديث.

لأننا نقول: الضمير فى قوله: «فيه» راجع إلى نفس الشيء، فالمعنى أن كل شيء لم يعلم ورود النهى فيه بعنوانه الأولى فهو بعنوانه الثانوى الذى هو كونه مشكوك الحكم يكون مطلقا، فيكون موضوع الحديث هو الشيء 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 الوجود 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 مما ورد فيه النهى أو لم يرد، فيكون التمسك فيها بالحديث تمسكا بالعام فى الشبهه المصدقيه.

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 باندرجاه تحت قوله: «مطلق»، و لكن بعد جريان هذا الاستصحاب فهو يكفينا لإثبات المرام و لا حاجه معه إلى التمسك بالحديث. (1)

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 أما سائر ما ذكره مما لم نتعرض له فلا جدوى تحتها، فلهذا طوينا عن ذكرها كشحا.

و قد يتمسك للبراءه باستصحاب عدم ثبوت التكليف فى الأزل

نظير التمسك فى بحث تأسيس الأصل عند الشك فى الحجية و عدمها لكون الأصل عدم الحجية باستصحاب عدم ثبوت الحجية فى الأزل، و حاصل تقريره أن التكليف و الحجية يحتاجان إلى الجعل، و الجعل أمر حادث بمعنى أنه لم يكن موجودا فى الأزل و قبل خلقه المخلوقات، فقبل الجعل كان التكليف و الحجية منعدمين بالعدم الأزلى، فيمكن تأسيس الأصل عند الشك فى حجته شىء و عدمها على عدم الحجية بمقتضى استصحاب عدمها الأزلى، و كذا فى الشبهه الحكيمه و الشك فى التكليف يمكن إثبات البراءه و عدم التكليف باستصحاب عدمه الأزلى.

و لكن استشكل على هذا الاستصحاب شيخنا المرتضى قدس سره، و حاصل ما يوجد من كلماته قدس سره على استصحاب عدم التكليف فى بحث البراءه و على استصحاب عدم الحجية فى بحث تأسيس الأصل للشك فى الحجية و عدمها إشكالان:

الأول: لغويّه هذا الاستصحاب، بمعنى أنه يكفى الشك فى هذين الموضوعين أعنى التكليف و الحجية فى الحكم بعدم ترتيب آثارهما، فإنّ العقل مستقلّ بقبح العقاب مع الشك فى التكليف، و كذا مع الشك فى الحجية، فيكون التوسل فى إثبات عدم آثارهما بذيل استصحاب عدمها و إحراز عدمهما به أولا ثم الحكم بعدم الآثار من قبيل الأكل من القفا.

و الثانى: أنه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون مورده منتهيا إلى الجعل، فلا بد أن يكون إما موضوعا له أثر مجعول، و إما حكما كان نفسه المجعول، و هذا العدم الأزلى ليس نفسه مجعولا، فإنّ العدم غير قابل لا للجعل و لا للانجعال، بل لا يصح الحكم عليه بالأزلية و الشيئية و الموضوعية، و كذلك ليس له أيضا أثر مجعول، فإنّ أثر عدم التكليف و عدم الحجية إنما هو عدم المؤاخذة و العقوبه و هو عقلي 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 تأديه 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» أيضاً، فهذا النهى عن الشرب الجائى من قبل عدم نقض العمل السابق مماثل لذاك النهى عن الشرب الجائى من خطاب «لا تشرب

الخمير»، و كذلك خطاب «افعل الصلاة» الناشئ من عدم النقص في حال الشك مماثل لخطاب افعل الصلاة الناشئ من خطاب «صل» الثابت في حال اليقين و بالجمله، 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، و بالجمله، ليست القضيه مكوّنه للموضوعات المعلومه إذا شكّ فيها، فمصحح عدم النقص 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: أننا 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

المكلف، وإن كان نهيا كان أصل وجود طبيعه الناقض لعدمها مبعوضا، و يطلب من المكلف إبقاء الطبيعه على حالها العدميه، بحيث لو أوجدها فى ضمن فرد منها فقد فات غرض المولى، و إيجاد الفرد بعد ذلك لا يوجب فوت غرض أصلا.

و قد يتعلّق الحكم بالطبيعه باعتبار مجموع الوجودات، فإن كان أمرا كان إيجاد جميع الأفراد مطلوبا من المكلف، فلو أتى بالجميع فقد حصل غرضا واحدا للمولى، و لو لم يأت بالجميع و لو بسبب عدم الإتيان بفرد واحد فقد فوّت هذا الغرض الواحد، و صار إتيانه بباقي الأفراد لغوا، و إن كان نهيا كان إيجاد جميع الأفراد مبعوضا للمولى، و يطلب من المكلف ترك المجموع، بحيث يتوقّف فوت الغرض بالإتيان بكلّ فرد بدون استثناء شىء منها، فلو أتى بالكلّ إلّا واحدا فقد امتثل المولى و حصل غرضه.

و قد يتعلّق بالطبيعه باعتبار كونها مرآتا لأفرادها، فإن كان أمرا كان هنا أغراض عديده و أوامر عديده على حسب مقدار الآحاد، و يصير كلّ فرد مستقلا تحت الأمر و متعلّقا للغرض بدون ارتباط لفرد آخر فى هذا الغرض أصلا، و إن كان نهيا اشتغل ذمّه المكلف بنواهى عديده على مقدار الآحاد، فكلّ منها متعلّق لنهى مستقلّ من دون ربط لواحد منها فى النهى المتعلّق بالآخر أصلا. فهذه أنحاء تعلّق الحكم أمرا و نهيا بالموضوعات، فالشبهه الخارجيه الموضوعيه يختلف أصلها العقلى باختلاف هذه الأقسام.

و تفصيله: أنّه إن كان الموضوع الكلى متعلّقا 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 جزما، فحكم العقل عدم الاكتفاء بالمشكوك و لزوم الإتيان بالمعلوم، و هذا تضييق الدائره على المكلف و رفع لتخيره بالنسبه إلى الفرد المشكوك، و هذا واضح.

و إن كان الموضوع الكلى متعلقاً للنهى على هذا النحو بأن كان المطلوب عدم الوجود للطبيعه بذاك المعنى أو فى قبال عدمها الأزلى، فالشك فى أن هذا مصداق له أو لا فى الحقيقه شك فى أن وجود الطبيعه المبعوض هل يحصل بإيجاد هذا حتى يكون إتيانه مخالفه لنهى 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 فى ضمن شىء من أفراد أصلا، و هو موقوف على اجتناب معلومات الفردية و مشكوكاتها جميعا.

و لكن نقل الاستاد دام ظلّه عن استاديه المرحوم السيد محمد و الميرزا محمد تقى الشيرازى أعلى الله مقام الأول و أطال عمر الثانى الإصرار على أن النواهى المتعلقة بالعناوين بهذا النحو ليست منجزه للتكليف فى الأفراد المشكوكه، بل حكم العقل فى تلك الأفراد هو البراءه، و غايه ما يمكن أن يقال فى تأييد هذا القول أن المكلف فى الحقيقه مأمور بترك تمام الأفراد حتى لا تدخل الطبيعه فى 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 فى أن ترك الشىء الخاص هل هو جزء لهذا المركب حتى يتوقف الامتثال على ضمّه بباقي التروك أيضا، أو ليس بجزء حتى لا- يكون الإخلال به مضراً بالمأمور به، كان هذا من أفراد الشكّ فى المكلف به، لدورانه بين الأقلّ و الأ- كثر الارتباطيين، حيث لا- يعلم بأن المطلوب منه عشره تروك أو أحد عشر تركا، فحاله حال الشكّ المفهومى فى المكلف به، لدوران مفهومه بين عشره أجزاء و أحد عشر جزءا غايه الأمر أن دوران المكلف به بين الأقلّ و الأ- كثر نشأ فى الثانى من الشكّ فى المفهوم الكلى لعنوان المأمور به، و نشأ فى الأول من الشكّ فى مصداقه مع تبين مفهومه، و مجرد هذا لا يوجب الفرق فى 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 راجعًا 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 متعلّقًا 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 مستقلاً.

و لهذا يقال فى جانب الأمر المتعلق بالطبيعه بأنّ التخيير بين الأفراد عقليّ و لو كان الفرد مورد التكليف شرعا، كان التخيير شرعيًا فمعنى كونه عقليًا أنّ الشرع و إن أراد من المكلف أمرا واحدا و هو الطبيعه، و لكن عند التسليم يخيّره العقل بين الأفراد؛ لصدق الطبيعه على كل 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 طبيعته بهذا اللحاظ أيضا تعلق الطلب و الأمر بحقيقته مبيّن المفهوم و هو عدم وجود الحقيقة، و خصوصيّة الكون عشره تركا أو أحد عشر ليست إلا مثل خصوصيّة الزيديّة في ما إذا تعلق الطلب بماهيّة 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 الحقيقة 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 الكلّي 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 مطلوبيّته عشره أفعال أو أحد عشر، و لا يخفى أنّ المطلوب كلّ ما يوجد من الحقيقة من حيث المجموع، و هو مفهوم مبيّن يشكّ صدقه على العشره و يعلم على الأحد عشر.

و أمّا إن كان الموضوع الكلّي 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 المصادقيه، و لا يجوز الاكتفاء بالمشكوك، فكذا في الثاني لا يجوز أن يأتي بجميع المقطوعات و يترك واحدا مشكوك المصادقيه امتثالا 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 فى الشبهه الموضوعيّه إنّما هو فى ما لم يكن فى السين أصل حاكم عليها مثل الاستصحاب، و من جمله الموارد التى وجد فيها هذا الأصل اللحم المرّدّد بين المذكى و الميته فإنّ المرجع فيه أوّلا ليس ما اشتهر من قولهم: الأصل فى اللحوم هى الحرمة، إذ لم يرد به آيه أو روايه، بل المرجع استصحاب عدم التذكيه الثابت حال الحياه فإنّ الحليّيه قد علّقت فى الآيه الشريفه أعنى قوله تعالى: «وَمَا أَكَلِ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» على التذكيه.

فإذا شكّ فى الحليّيه لأجل الشكّ فى 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» فإنَّ عنوان الميتة ليس إلَّا أمرا عدميًا، فإنَّه عباره عن عدم تحقق شروط التذكيه المقرره فى الشرع مع إزهاق الروح، و هذا اصطلاح ثانوى متشرعى له و إن كان فى العرف العامَّ عباره عن خصوص حتف الأنف، و إذن فليس عنوانا آخر غير التذكيه، بل هو عدم عنوان التذكيه فأصالة عدم التذكيه، مضمونها إثبات الميتة الشرعيه، هذا فى ما إذا لم يكن فى البين شبهه حكميه بأن كان اللحم المذكور من الشاه و شكَّ فى تحقق شروط التذكيه فيه.

و أمَّا إن كانت الشبهه حكميه مثل الحيوان المتولد من غير مأكول مثل الدبِّ و مأكول مثل الشاه مع عدم تسميته باسم أحدهما- حيث إنَّه يشكُّ فى صيروره لحمه بعد التذكيه حلالا- أو لا لأجل الشكِّ فى قابليته للتذكيه و عدمها، و هذا الشكُّ فى اللحم الخاص ليس راجعا إلى الموضوع، للعلم بتحقيق شروط التذكيه من إسلام الذابح و الاستقبال و التسميه و كون آله الذبح حديدا و غيرها، و الشكُّ إنَّما هو فى قابليته هذا الصنف من الحيوان للتذكيه و عدمها- فجريان الاستصحاب فى هذه الشبهه مبنى على مطلب آخر و هو تحقيق أنَّ التذكيه، ما هى؟

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

و أمَّا إن قلنا بأنَّها عباره عن أمر بسيط متحصِّل من هذا العمل الخارجى نظير الطهاره فى الإنسان حيث إنَّها حاله منتزعه من الغسلتين و المسحتين، و نظير الحدوث فإنَّه ليس عباره عن العدم إلى الحال و الوجود من الحال، و إنَّما هما

ص: ٩٠

١- (١) - يعنى الشرعيتين، و إلَّا فبالنسبه إلى البراءه العقلية و ارد. منه قدس سره.

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

للسكِّ في اللحم من حيث التذكيه و عدمها صورتان آخريان:

الاولى: اللحم المرذد بين كونه من الغنم أو الكلب مثلا- الثانية: الشبهه الحكميه و هو اللحم من الحيوان المتولَّد 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 أنه كلب أو غنم، و الثانية: 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 الأوَّل أو الثاني.

و على كلِّ من التقادير الثلاثة إمَّا يشكِّ في وقوع الامور المعتره في التذكيه، و إمَّا يقطع بوقوعها، فلا إشكال في الأوَّل أعنى الشكِّ في وقوع الامور في أنَّ أصله عدمها موجب للحرمة؛ إذ بعد ما كانت كذلك مع إحراز الغنميَّة مع عدم بطريق أولى، إنَّما الكلام في صوره القطع بوقوعها.

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

فإن اخترنا الأوَّل فأصله الحلِّ في جميع الصور جاريه؛ لأنَّ 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 لأصله 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 فأصله الحلّ محكوم به 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 احرار ان الامور المذكوره تذكىه، بل بنفس هذه الحليه يعلم كونها تذكىه، فالتذكىه عباره عن هذه الامور المقيده بهذه الحليه الحيثيه، و من المعلوم ان الاصل المحرز للقيده و ان كان اصاله الحل مقدم على الاصل النافى للمقيده و ان كان استصحابا، فان الاصل الجارى فى الشك السببى مقدم على الجارى فى المسببى، و لو فرض كون الاصلين بحيث لو اجرا فى شك واحد كان الامر بالعكس، مثلا الاصل المحرز لحال الماء المغسول به الثوب و لو كان قاعده الطهاره مقدم على الاصل الجارى فى الثوب و لو كان استصحابا.

الموارد التى يكون الاصل الحاكم على البراءه موجودا

و من جمله الموارد التى يكون الاصل الحاكم على البراءه جاريا فى الشبهه الموضوعيه المرأه المرده بين الاجنبيه و الزوجه، فان استصحاب عدم تحقق علاقه الزوجيه حاكمه على البراءه الشرعيه.

و من جملةها المال المرده بين النفس و الغير مع كونه فى السابق مال الغير، كما لو علمت ان هذا كان ملكا لزيد و علمت انك اشترت مالا فتشك انه هل هو هذا او غيره، او مع عدم الحاله السابقه، كما لو شك فى ان هذا المباح الخاص صار ملكا له بحيازته، او لزيد بحيازته.

اما فى الصوره الاولى فلا إشكال فى جريان استصحاب ملك الغير، و يترتب عليه حرمة التصرف، و اما الثانيه فهى أيضا يجرى فيه مثل هذا الاستصحاب، و لا مجرى فيها أيضا للبراءه الشرعيه و ذلك لأن المستفاد من قوله عليه السلام: «لا يحل مال إلا من حيث أحله الله» ان مطلق المال فى الدنيا و لو لم يكن مضافا إلى أحد يحتاج حليته إلى سبب وجودى، و لو كان مثل الحيازة 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 تحقق 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 نسبته 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 للثانى، و من قبيله دوران أمر الشىء الواحد بين الوجوب و الحرمة، و هذا التشقيق موافق مع التقسيم الذى ذكرناه فى أول 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 الأولى 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 موقفه على الاحتياط بإتيان جميع الأطراف، فيكون مقتضى القاعده الأوّليه العقلية وجوب الاحتياط و عدم البراءه، من غير فرق بين صوره 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) - محصّل 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 فى الأول 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 Z

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 البراه الشرعيّه 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 مقارنة 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 حتى 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 الجهه، 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 بد 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 متحقّقاً بكلا جزئيه، فإنّ أحدهما العلم، و قد حصل وجدانا، و الأخر فعليّه الحكم و قد حصلت بحكم هذه الأخبار أيضاً، 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 معاً، 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 القطعيه، 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 بالجمله، 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

إشارة

تفصيل الكلام أنّ شموله للجميع غير ممكن؛ إذ يلزم من دخول تمام الأطراف تحت هذا العموم و محكومته 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 سيان من هذه الجهه.

و بالجمله، ظهور العموم بالنسبه إلى كلّ منهما في عرض واحد و على حدّ سواء، فشموله لهذا دون ذاك ترجيح بلا مرجح، بمعنى أنّ إعمالنا أصله العموم في هذا المعيّن دون ذاك ترجيح بلا مرجح في عملنا لا أنّه ليس للشارع ذلك و لو 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، و بين 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 كل من المعينين فلا يمكن القول حينئذ بأن كلاً منهما 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 مستقل، 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 بالجملة، فإدخال الأحد ليس عملا بأصالة العموم؛ إذ الداخل 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 المستقل 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،فقضيته أصاله العموم يعين الأول.

فعلم أنه يصح 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 موكول 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 لمحرمات النكاح من النساء، كما يظهر من ملاحظه الآيه الداله على ذلك،حيث إنّ فيها حصر محرمات 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 كلما 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،فتحصّل 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 بالجمله، 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 القضيّه اللفظيه بالمرّه، 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 المتعيّنات 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 القضية 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 أولويّه 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 المحرز من إطلاق المادّه في القضية، 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، فاللزام كما ذكرنا أن يؤثر المقتضى في كليهما أثره في أحدهما المخير.

و أما في مقامنا فليس المخصّص لفظيًا 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 الذى استفيد من عموم الترخيص؛ إذ يحتمل أن يكون المقتضى للموافقه القطعيّه الذى هو العلم الإجمالى 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 الفعلى و الترخيص الفعلى 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 الإعاده.

ضمّم 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 الفعلين بحكم العقل.

و بعد الاستفاده المذكوره من اللفظ نقول: لا- شبهه أنّه لو وقع التراحم 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 أوّلاً ملاحظه الأهمّيّه، فإن كان أحدهما أهمّ كان مرجّحاً 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، فلماذا 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 إياها، 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 تامًا 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 معًا، فلا جرم كان المقتضى المذكور مؤثّرًا أثره على مقدار قوه المكلف و قدرته، و كان إهماله مقصورًا 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 مانعًا 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 شكًا 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 بأدلّته 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 وجوب 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 تاركا لهذا و ذاك للتالي و إلى الأبد فأنت مرخص في فعلهما، و هذا ترخيص للشئ معلقا على فعله أو تركه، و هو أمر غير ممكن في شئ من الأحكام.

بيان ذلك أنّ الحكم المستفاد من الأدلّة اللفظيّة أمرا كان أم نهيا أم ترخيصا 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 أبدا إطلاق، بل لا بدّ من تعريه المطلوب عن لحاظ الوجود و العدم إطلاقا و تقييدا.

و سرّ ذلك أنّ الأمر مثلا 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 النهي مقتضاه إمساك العدم، و في تقدير فرض العدم أو فرض الوجود فهو لا اقتضاء.

و بعبارة أخرى: الأوامر و النواهي كالعلل التامّة المقتضية للامتثال، فكما أنّ العلّة التامّة 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 علّة لإيجاد المتعلّق، يعنى يقتضى قلب عدمه بالوجود، فمع فرض العدم فيه أو الوجود فيه سقط عن الاقتضاء.

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

و كذلك الترخيص علّة 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 يترکه 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 أصاله 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 محلّه - و محصّل 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 محلّه 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 أصله 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 تماميته ما ذكروا بناء على حججه 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 المتكلم في مقام الاستعمال مريدا من اللفظ المعنى المقيد، كان ما ذكر إشكالا واردا على أخذ الإطلاق من تلك الأدلّه، ولكن 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 الحيثي، 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 أكل 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 مسؤوليته 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 يتمخض 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 مبنانا تقريرا لحكم العقل، و لكن على مذاق هذا القائل يكون حكما شرعيا؛ 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 فعليا بقضية هذا الظاهر كان الاحتياط بحكم العقل لازما فتدبر.

ثم إنك عرفت عدم جواز التمسك بالعمومات و الإطلاقات المرخصة، بقى الكلام فى الصحيحه التى رجحنا سابقا ووردها فى مورد العلم الإجمالى أعنى قوله: «كلّ 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 بالانفلاق 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 الإجمالى 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 بالنسبة إلى هذا الواحد فقد فقد الشرط، فيكون التكليف على تقدير تحققه فيه معلوما عدم توجهه، و أما بالنسبة 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 إماما به أو بصاحبه، كمن يعلم بوجود رد السلام إماما عليه و إماما 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 إمام 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 حيفا، فيعلم إجمالا بحرمه و طى هذه الزوجه عليه إماما فى هذه العدّه التى فى أول الشهر، و إماما 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 القييد 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، فيكون 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 بالحيض، 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 تعقّل 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، فيكون 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 المقدّمه 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 جهة 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، و لا شك أنّ المقدّمه العلميه للفراغ عن كلا التكليفين المعلوم تحقّق أحدهما إنّما هو البناء على ترك الوطى في العده الحاضره، و على تركه في العده الآتية عند حضورها؛ إذ بدون ذلك لا يحصل الامتثال العلمى للأحد من التكليفين الذين كليهما واجد لآثار التكليف المطلق في حكم العقل، و قد عرفت أنّ المقدّمه السابقه للواجب المشروط عند العلم بتحقّق شرطه واجبه فعلا- فلا- فرق بين المقدّمه الوجوديه مثل الزاد و الراحله في الحجّ و بين العلميه مثل الاجتناب عن الوطى في جميع أجزاء الزمان المحتمل تحقّق التكليف في كلّ منها هنا، فتدبر.

و ثانيها: صورته 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، ثمّ علم إجمالا- بأنّ هذا الإناء أو ذاك الإناء الآخر الذى عنده خمر، و هذا لا إشكال في عدم تنجيز العلم فيه؛ إذ لم يعلم بالتكليف الفعلى، لاحتمال كونه في الإناء المضطرّ إليه، و على تقديره فلا شبهه في جواز الارتكاب أو وجوبه، و بالنسبه إلى الآخر يكون شكا بدويًا، 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، بأنّ علم حدوث نجاسه هذا الإناء مثلا في أزمنه الاضطرار إلى شربه أو ذاك مع عدم الاضطرار إليه، و أمّا لو علم بأنّ الخطاب كان قبل حدوث الاضطرار متوجّهاً إليه، كما لو علم في السبت أنّه صار في الخميس أحدهما نجسا و استمرّ إلى الآن و كان حدوث اضطراره في الجمعه، فإنّه يجب حينئذ الاحتياط، لأنّه يعلم بتوجه الخطاب و يشكّ في سقوطه، فهو كمن يعلم بعد مضى شطر من الوقت بتوجه خطاب «صلّ» نحوه و لا يعلم أنّه امتثله أولا. و الحاصل ليس معيار الاشتغال اجتماع وصف اليقين مع الاشتغال في زمان واحد، بل يكفي ثبوتهما 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 الإناء 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 متعلقه بذات الخمر، بل به مع قيد عدم الاضطراب.

و بعبارة اخرى قوله: «إلا ما اضطرتتم» قيد شرعي، فمتعلق المبعوضيه 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 تعلق العلم به إجمالا أورث تنجيزه و وجوب امتثاله، و أمّا بعد طرؤ الاضطراب فمن هذا الحين ينتفى العلم بذاك العنوان؛ لعدم محفوظيته القيد على كلّ تقدير، فلا علم بتحقيق ما هو الموضوع للحرمة في البين.

و الحاصل أنّ قوام تنجيز العلم الإجمالي بتعلقه 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 فى الثانى 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 فى أحد الطرفين فلا يقين بعد ذلك بالاشتغال، بل ينقلب بالشكّ البدوى، و أمّا فى الصوره فبعد ما تحقّق و ثبت اليقين بالاشتغال بالتكليف نشكّ فى مجيئى حدّه العقلى أولى، و من المعلوم اقتضاء اليقين السابق الفراغ اليقيني حتّى يعلم بحصول الحدّ العقلى.

هذا غايه تقريب ما يقال، و لكنّه بعد محلّ نظر، بل منع، و توضيح المقام بتقديم مقدّمه و هى: أنه 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 مضى 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 مقارنة 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 إما 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 فى تنجيز العلم قطعاً، بل المعتبر هو كونه فى كلّ جزء جزء من الأزمنه بحيث متى لاحظ الحال فى الزمان المتقدم أعنى زمان حدوث العلم الإجمالى كان الإجمال و التريديد فى النفس باقياً، فبقاء العلم الإجمالى فى الأزمنه المتأخره معتبر فى تنجيزه فيها بهذا المعنى لا بالمعنى السابق، و لا إشكال فى تحقّقه هنا، فلا إشكال فى 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 فى أحد الطرفين فإنّ الكلام فيه من هذه الجبهه عين الكلام هنا حرفاً بحرف و إن كان فيه لنا كلام مستقلّ يأتى إن شاء الله تعالى.

هذا كلّ هو الكلام فى الاضطرار إلى الواحد بعينه،

و أمّا الاضطرار إلى واحد

لا بعينه

فالحقّ على ما هو الحقّ من عدم المراتب للحكم الواقعى و كونه ذا مرتبه واحده و بالغاً حدّ الفعلية و عدم نقص فى 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 التفصيلى بالخمريه فى الواحد المعين من الإنائين مع الاضطرار على النحو المذكور، فإنّه لا إشكال حينئذ فى أنّه يتعين على المكلف بحكم العقل أن يدفع ضرورته بالإناء الذى ليس بخرم، و يجتنب عن الذى يعلم أنّه خمر، و لا يجوز له مجرّد الاضطرار إلى الأحده 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 للخصوصيه، و أمّا الخمريه فمقتضيه للاجتناب عن هذا بخصوصيته، و هذا واضح.

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلى، فإذا حصل العلم الإجمالى بالخمريه مع الاضطرار المزبور فإنّما أن يقال: إنّه يجب عليه أيضاً دفع ضرورته بخصوص الذى 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 المقترضية للامثال، فلا بد 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 الحق 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 إلا- الحكم بوجود اجتناب ما هو الخمر واقعا، و وجوب أو رخصه دفع الاضطرار بما ليس بخمر واقعا، و أمّا في موضوع الشاك المتردد بين الإنائين فالشارع قد رخصه في ارتكاب أحدهما، فهذا الترخيص مع الحرمة الفعلية ثابتان في رتبتين، و إذا فاقضاء الحرمة الفعلية لحرمة المخالفة القطعية حيث تعلق العلم به باق بحاله، و بالجملة، فهذا الترخيص إنما 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- بد 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 لعلّه 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 الأدله، 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: إنّه ربّما 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 إنّه 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 الأحدا لا بعينه، أو الحرج في رعايه الاحتياط في تمام الأطراف كما في حال الانسداد، فإنّ الاضطرار و الحرج و إن كانا متغيرين للغرض الفعلى و مقيدين لإطلاق المادّه، لكن ذلك في خصوص صوره عروضهما على نفس العمل المورد للتكليف بخصوصه، لا- صوره عروضهما على الأحدا لا بعينه من أشياء هو أحدها و مشتبه بينها؛ فإنّ ذلك لا يوجب تقييد الغرض، بل فعليته و إطلاقه بعد باق بحالها، بخلاف عروضهما على الأحدا المعين من هذه الأشياء المشتبه بينها محلّ التكليف، فإنّ إطلاق الغرض و فعليته 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 التكاليف 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 اللبّى 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 اللبّى 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 للبراءة؛ 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؛ فإنّنه 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، فإنّنه 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 محلاّ 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؟- فإذا بنا 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، فإنّنه من القيود المذكوره فى اللفظ كما تبيننا عليه، فالشكّ فيه شكّ فى أصل المطلوبيه 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 فى مفهوم الخروج عن محلّ الابتلاء حيث يشكّ فى بعض الموارد فى تحقّق هذا المفهوم مثل الإنشاء الموجود فى منزل من لا- يكون أجنبيّاً بالمرّه مثل السلطان، و لا يكون صديقاً فى الغايه، فإنّه يشكّ فى صدق هذا المعنى عليه، و لهذا يشكّ فى حكم العقل و العرف بحسن الخطاب و استهجانّه، و المراد بالشبهه الحكميّه ما كان وظيفه رفعه بيد الشرع.

و بالجمله، فقد يقال بأنّ المرجع فى 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 هى مرتفعه بالنسبه إلى مورد تيقّن هذا الحكم، و أمّا فى غيره فهى محكّمه، كيف و قد ذكروا فى التقييد بالمنفصل المجمل المرّدّ بين الأقلّ و الأكثر أنّ الحقّ عدم سرايه الإجمال من القيد إلى المطلق، و أنّ أصالة إطلاقه محكّمه فى غير القدر المتيقّن، فإذا كان هذا هو الحال فى التقييد بالمنفصل اللفظى ففى اللبى يكون بطريق أولى كما هو المتحقّق فى المقام.

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

هذا ما يمكن أن يقال فى 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 فى الشبهه المفهوميّه فى 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 عمومته 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، وعبارة اخرى من حيث القيود العقلية يكون في مقام الإهمال، فلا- كلام، و أمّا لو قيل بأنّها ناظره إلى هذه الجهات أيضا فالمقام من قبيل التقييدات و التخصيصات اللبّية، حيث يستكشف حال موارد شكّها بأصالة الإطلاق أو العموم و أنّها غير مندرجه تحت عنوان المقيّد أو المخصّص كما في «لعن الله بنى امية قاطبه» عند الشكّ في مؤمّته 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 العامّة و لا- اختصاص بخطاب دون خطاب، فكما يشترطان في الواقعي كذلك يشترطان في الظاهري، فيشترط في صحّ التمسّك بأصالة الإطلاق إحراز شرائط صحّ توجيه الخطاب، و هذا في مثل «لعن الله بنى امية» موجود و في المقام مفقود.

و حاصل الكلام أنّه في فرض ناظرية الأدلّه إلى هذه الشروط يمتنع النظر بالإطلاق، 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.

الأولى: أن يكون كل 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 مثلاً- 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 بمغصوبيّه واحد من القطيع و التفصيلي بحرمة أكل لحم معيّن منه بدون إحراز أنّ الحرمة لأجل المغصوبيّه أم الموطوئيه، فإنّ العنوان هنا و هو المغصوبيّه دخيل في موضوع التحريم.

الثالثة: أن يكون متعلّق العلم التفصيلي محتمل الحدوث

، كما لو احتمل في المثال الأوّل-مثلاً- أن يكون موطوئيه الغنم المعين 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 الإجماليّه، و متعلّق الثاني هو التفصيليّة و هما أمران منحازان، و لهذا يصير الثاني معروضاً للشكّ في حال كون الأوّل معروضاً لليقين. و الحاصل: الواقع إن كان في الطرفين موجوداً فمن باب عدم لزوم الترجيح بلا- مرجح نقول: إنّ العلم إنّما نجز الجامع الذي نسبته إليهما على السواء، و أمّا إن كان أحدهما واقعا و الآخر أجنيباً عنه فحينئذ المنجّز بسبب العلم نفس الواقع الموجود في أحد الطرفين على ما هو عليه من جميع الخصوصيّات الشخصيّة الثابته له واقعا و تعلّق علمنا باشماله عليها إجمالاً، 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 العمليّة.

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 الحكمية أم الموضوعية و كذا ما إذا قام بعده، لكن في خصوص الشبهه الحكمية 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 سليمه 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 للبراء الشرعيّه، و قيام الحجّه في ما بعد لا يؤثر في السابق، فكانت البراءة الشرعيّه في عدله مزاحمه.

و أمّا الصورة الوسطى فلا أنّ الفحص في الشبهه الموضوعيّه 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 تماميّه 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 حله يمكن بوجه ثلاثة:

الأول: انحلال العلم و زوال الإجمال عن النفس موضوعا، و بيانه أنه إذا علم إجمالا- بأن الواجب الأولي الواقعي أو الحرام (1) كذلك أو النجس كذلك إيمًا هذا أو ذاك، فاعتبار الحكم الواقعي الأولي بوصف كونه أوليا واقعيًا لا انحلال بعد قيام الطريق، بل الإجمال باق، فإن قيام الطريق لا- يوجب حصول العلم بمضمونه، فمؤداه و إن كان ثبوت التكليف الأولي في مورده، لكن لا- يحصل للمكلف علم بهذا، فيكون الإجمال في نفسه باقيا، بمعنى أنه مع ذلك يحكم بأن الواجب الأولي مثلا إما هذا أو ذاك.

و لكن لا- يخفى أن هذه الخصوصية أعني الأوليه و الواقعيه ملغاه في حكم العقل، بمعنى أن حكم العقل إنما هو أنه يجب على العبد أن يمثل و لا- يتمرد حكم المولى و إزامه، و إيمًا خصوص كون الحكم و الإلزام مجعولا أوليا أو مجعولا عند الشك فلا خصوصيته عند العقل لأحدهما، بل كلاهما في نظره على حد سواء.

و إذن ففي هذا المقام لا بد من طرح خصوصيه الأوليه و الواقعيه، فيقال بأن العلم الإجمالي حاصل بأن الواجب الإلهي أو المحرم كذلك و النجس كذلك، هو هذا المعين و نشك في تحققه في الآخر، و بالجملة، حال هذه الخصوصية أيضا حال وصف السواد في المثال المتقدم حيث ذكرنا لزوم إغائه، لكونه ملغى في نظر الشرع، فكذا في نظر العقل، و بعده يحصل الانحلال بلا إشكال، فكذا هنا أيضا خطاب المولى مفصل في هذا و مشكوك في ذاك و إن كان لا تفصيل بملاحظه الخطاب الأولي. و يرد على هذا الوجه إشكالان:

الأول: يلزم على هذا في ما لو خالف المكلف موافقه الأماره تجرّيا و أتى بالطرف الآخر أيضا فاتفق كون الواقع في ضمن الآخر دون ما قام فيه الأماره أن لا- يكون معاقبا على مخالفه الواقع أصلا؛ لأن المتحقق في مورد الطريق إنما هو مخالفته دون الواقع بالفرض، و مخالفه الطريق ما لم يكن مخالفه لدى الطريق لا

ص: ١٥٠

١ - ١) - «الالهى أو النجس الشرعى إما هذا و إما ذاك و لا إشكال أنه بعد قيام الطريق يحصل العلم الوجدانى التفصيلى بأن الواجب الالهى أو المحرم»

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 الإثنين 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: إنّّه 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 ينجز 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 بخطأ 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 فلائته مصداق الجامع، و أمّا في الثاني فلائ 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 عقلية، 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 حتى لا يتنافيا كالعلم و الشك، بل محلّ الوصفين صورته واحده و هي صورته الجامع و يستحيل اتصافها 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 نجزه العلم و إن كان ممكناً غير مستحيل بملاحظه لزوم تحصيل الحاصل و أنّ المنجز لا ينجز، فإن ذلك منقوض بالعلم التفصيلي، و لكن لا دليل عليها، فمن الممكن قيام التنجيز المسبب 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 المنجّز 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 عقلائي كان معاملته مع الآخر معامله الشبهه البدويه، كما فى صورته 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 أن غالب أفراد هذه الشبهه مصحوبه بأمر بسببه يتوهم أن 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.

فقول: 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)

ص: ١٥٧

نعم غايه ما يمكن أن يكون وجهها لعدم الوجود 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 جهة 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.

ثم إنك عرفت تفاوت الشك في التكليف مع الشك في المكلف به و العلم بأصل التكليف في الأصل العقلي و أن الأول مجرى البراءة و الثانى مجرى الاشتغال، فاعلم أن هنا موارد قد اختلفت في حكم العقل فيها و أنه البراءة أو الاشتغال من جهة الاختلاف في جعلها من مصاديق أحد القسمين السابقين، فمن جعلها مصداقا للشك في التكليف جعل الأصل فيها البراءة، و من جعلها من الشك في المكلف به حكم بالاشتغال.

مدعى القائلين بالاشتغال

و من جملة تلك الموارد الترديد بين الأقل و الأكثر، و نحن نذكر أولا تقريبا مدعى القائلين بالاشتغال على وجه الاستقصاء لتمام ما يمكن التأييد به لهم.

فنقول و على الله التوكل: إن الدليل على هذا المدعى هو أن العلم الإجمالى حاصل بالمطوبية النفسية إما في الأقل و إما في الأكثر، و قضيه العلم الإجمالى بالتكليف الإلزامى بين أمرين هو الاحتياط كما مر في المتباينين حرفا بحرف.

لا يقال: سلّمنا، و لكن هذا العلم الإجمالى ينحلّ إلى علم تفصيلى و شك بدوى، فإننا نعلم بوجود الأقل تفصيلا؛ إذ على تقدير كون الواجب النفسى هو الأكثر كان الأقل أيضا واجبا بالوجوب المقدمى، لكونه مقدّمه للأكثر الذى هو الواجب النفسى، ثم بعد هذا العلم إننا نشك في وجوب الزائد، فالأصل البراءة.

لأننا نقول: سلّمنا العلم التفصيلى بالوجوب الأعمّ من النفسى و الغيرى في الأقل، و لكن نقول: الذى يكون مورد حكم العقل و يكون العلم به موضوعا للأثر العقلى و منشئا لوجوب الإطاعة و وجوب الامتثال العقلى إنما هو الطلب النفسى، و أما الغيرى فليس له من هذه الآثار شىء، إذ من المقرّر فى محلّه أن الوجوب المقدمى لا يورث مخالفته عقابا أصلا، و من المعلوم أن 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 ذيلها ثمّ تقول بعد ذلك: إنّ وجوب الأكثر مشكوك بدوى غير لازم الإطاعه عقلا، و هذا تناقض صريح و رفع اليد عن الفرض المبتهى 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 جهة 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 منشئًا 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 مورثًا للعقاب، دون أن يكون تركه المسبب عن ترك الزائد المشكوك أيضا كذلك، بل نقول: إنه غير موجب للعقاب، لكون العقاب عليه بلا بيان، بخلاف الأول؛ فإنه مع البيان، وهذا مرادنا من منشئيه الوجوب المقدمى فى الأقل للعقاب و البراءه عن وجوب الزائد.

قلت: فعلى هذا يكون استحقاق العقاب منحصرًا 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 أيضا 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 أصلا، 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 العقلية بوجهين

هذا غاية 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 المطابقيه فيكون بلا أثر من حيث الاستحقاق، و لا يتم ذلك إلا على أصل هو أنّ معلوميه و جوب مولوى لا يوجب الإطاعة 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 المقدمى عن الأثر رأساً.

لأنّنا نقول: إنا نعلم تحقّق الوجوب المولوى اللازم الإطاعة في الأقلّ، و هذا الوجوب لو كان منطبقاً في الواقع على الوجوب النفسى كان مخالفته موجبه للعقوبه، و إن كان منطبقاً على المقدمى 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 مبين 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 مبائناً 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 إخرجه عن صورته الأوّليه و ملاحظته استقلالاً و بحدّه، كما أنّ هذا أيضاً هو مراد أهل المعقول من هذين اللفظين عند بيانهم الفرق بين الجنس و الفصل، و الهولى 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 متحقّقاً فى ضمن كلّ منهما حقيقه، و قد تقرّر فى محلّه أنّ وجود المقسم عين وجود أقسامه، و إلاّ خرج عن كونه مقسماً لو كان له وجود آخر بحيال قسميه، و يكون قسماً ثالثاً بحيالهما، فيكون ما يعرض على كلّ من القسمين عارضاً بالحقيقه على المقسم أيضاً، و يصحّ إضافه هذا العرض إليه بالإضافه الحقيقيه.

مثلاً ضرب الزيد ضرب الإنسان حقيقه، فكذلك هنا أيضاً 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 وجوداً 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 مثلاً معلوم بالوجوب النفسى تفصيلاً، و ذلك لأنّ الواجب لو كان مركّباً من هذه فقط كانت هذه الذوات متّحده معه و متّصفه بالوجوب النفسى لمكان الاتّحاد، و إن كان هو المركّب من هذه و من الجزء المشكوك الذى هو السوره مثلاً كانت أيضاً

متَّحدَه معه و مندكَّه 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 عبارَه عن الأكثر على تقدير وجوبه، فلا يتَّصف بالوجوب النفسى، بل بالمقدِّمى، و أمَّا 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 المجرَّده من القيدىن معلوما بالتفصيل، و يكون الجزء الزائد مشكوك الوجوب.

و أمَّا فى المطلق و المقيِّد فنقول: إنَّ الوجوب على تقدير تعلقه بالمقيِّد و إن كان غير متعلِّق بالمطلق أصلا و غير مربوط به رأسا، إلاَّ أنَّ 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 كلِّ منهما إليه حقيقه، فأى من المطلق و المقيِّد كان متعلِّقا للوجوب كان المهمله فى ضمنه متعلِّقا له قطعاً، فصحَّ أن يقال: إنَّ ذات العتق صار مطلوباً نفسياً قطعاً، لأنَّ المطلوب النفسى لو كان هو العتق اللابشرط المجتمع مع ألف شرط كان ذات العتق المجرَّد عن الخصوصيَّتين متحقِّقه 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 الماهيَّه المهمله شىء صنعته، و إلا فلا عين و لا أثر له قطعاً فى متعلِّق تكليف الشرع، بمعنى أنا نعلم أنَّ الطالب إمَّا يعلِّق طلبه على عنوان المطلق أو على المقيِّد، و إمَّا على عنوان المهمله، فمن المقطوع أنَّه 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 مغضوب، 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 تغضب» 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 فى المقام دائر بين تعلق الطلب بالمهملة على أحد من هذين النحويين و لم يعلم شىء منهما معينا، فيتوقف العلم بحصول الامتثال على الإتيان بمصدق المقيّد؛ لأنّه الذى يكون امتثالا على أى 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 الذى تحرّك إليه الأمر إنّما هو خصوص المهملة لا غير، لأنّه لم يعلم على أزيد منها، فلا محاله يكون تحرّك المأمور الذى 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 فى العلم الإجمالى بين المتباينين جواز الاكتفاء فى 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 شىء 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 فى 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 هى مع شىء آخر، فإنّ وصف الإطلاق ليس إلّا عباره عن عدم القيد و عدم دخاله شىء آخر فى 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 معلوماً ولغيرها مشكوكاً.

بقي الكلام في الإشكال الذي وجهه شيخنا المرتضى على البراءة وأجاب هو قدس سرّه عنه بجواب غير مرضي، وحاصل الإشكال أنه لا شبهة في أنّ خطابات الشرع على ما هو التحقيق بين العدليّين مبنيّة على مصالح في الأمور بها، وأنّ الواجبات الشرعيّة أُلّطاف في الواجبات العقليّة، وإذن فاللزام على العبد في مقام الامتثال تحصيل تلك المصلحة التي نشأ الأمر من قبلها، ووجه لزوم ذلك أنّه يجب عليه عقلاً إسقاط أمر المولى عن نفسه، وإذا كان منشأ أمره تلك المصلحة فما دام تلك المصلحة باقية غير حاصله كان الأمر باقياً.

و بعبارة أخرى: كما أنّ المصلحة كانت علّة محدثه للأمر تكون مبقية له أيضاً قطعاً؛ إذ العلّة المحدثه مبقية، فيتوقّف إسقاط الأمر الواجب على العبد على إتيان تلك المصلحة التي هي علّة له، وعلى هذا فيجب الإتيان بالأجزاء المشكوكه والقيود المحتمله لأجل إحراز تلك المصلحة وإن كان الأمر غير معلوم إلا بالنسبة إلى المجزّد عنها، فوجوب تحصيلها يكون للجهه المذكوره لا لتعلق الأمر بنفسها.

وحاصل ما أجاب به شيخنا وجهان، الأول: إنّنا نفرض كوننا أشعريّين و نتكلّم على هذا الفرض وهم غير قائلين بابتناء الخطاب على المصالح.

والثاني: أنّ تحصيل تلك المصلحة أمر لا يتمكّن منه على وجه الجزم على كلّ حال ولو اتى بالأجزاء والشرائط، وذلك أنّ من المحتمل دخل التيه على وجه الجزم في مقرّبته العباده و كانت المصلحة العباديه متوقّفه عليه و غير حاصله بدونه، ومن المعلوم أنّ ذلك الجزم غير متمشّ مع إتيان الأكثر؛ لعدم تميّز الواجبات عن غيرها.

فعلم أنّ مع إتيانه أيضاً لا يحصل العلم بحصول المصلحة، وبعد 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 كل واحد من الأمر و الغرض موضوعا مستقلا لحكمه، و أمّا في مقام الإثبات فلا بدّ من مراجعه العقل عند موارد انفكاك كل منهما عن الآخر.

فقول: 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 مولويه 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 المحبوبيه 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 بوجوب 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 بوجوب 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 الشرعى، بل يكفى 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 الشرعى 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 بمجرد 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 ملا-حظه 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.

لأننا 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 يأتیان 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 المهملة بين المطلق و المقيّد أو ذات الأقلّ، و لا يعقل فى العله العقلية للمهملة 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

فتشّهّد، فقال: سلّم 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 فعاليته ليس بأزيد من إتيان نفس المهمله أو الأقلّ كما فى العله العقليّه، و حينئذ فيتعيّن كون فوت الغرض من غير ناحيه العبد، فتأمل فى أطراف هذا المقام بالتأمل التام.

ثمّ هذا كلّه تمام الكلام فى التوضيحات و يجرى بتمامه فى التعدييات أيضاً، إلاّ أنّه يبقى مع ذلك فيها اشكال و هو أنّه ربّما يقال: إنّ من المقرّر فى باب العبادات لزوم إتيانها على وجه القرب و توقّف سقوط أمرها على ذلك، فيجب فى هذا الباب تعديداً للإتيان بكلّ 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 عامّه الخلق ممّن عدا أهل بيت الوحي و خلص شيعتهم، و إن أردتم معنى سهل المثونه 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 بالمرّه، 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 بالمرّه، و هذا واضح.

هذا كلّه هو الكلام فى البراءه العقليّه، و

البراءه النقليه

أمّا الكلام بحسب النقل فاعلم أنّه لا إشكال فى البراءه نقلاً بعد فرض القول بها عقلاً، و وجهه أنّه يصير الأقلّ 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، لأنّه 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 التعبد و الاقتصار على مورده.

و حينئذ نقول: الآية لا تعرّض فيها إلا 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 البقيه 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 أنه 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 التردد 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 أنه الطرف التخييري و الطرف الآخر إكرام عمرو أو أنه الواجب معينا و لم يكن هناك إطلاق لفظي إما بأن يكون الدليل لبنا أو كان لفظيا 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،

ففى الواجبات التخييرية 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 المتحصّل بتلك المتباينات.

و الحاصل: فلا بدّ من وجود جامع بين خصال الواجب التخييرى حتّى يكون الفائده الواحده مستنده إلى هذا الجامع تحفظاً عن مخالفه القاعده المذكوره، و لا ينافى ذلك عدم إدراكنا للجامع و عدم تصوّرنا حقيقته؛ اذ لا ينافى ذلك وجوده واقعا، و حينئذ ففى 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 البديلّيه، و توجهه نحو الجامع مشكوك، و أما هناك فتوجهه نحو الجامع معلوم و نحو الخاص مشكوك كما لو سمعنا قوله: أعتق رقبه و شككنا أنّه عقّبه بقوله: «مؤمنه» أو لا، فحينئذ الذى قام الحجّجه 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 تعقّبه بقوله: «أو كافر» أو لا، فإنّ الاشتغال بما قام عليه الحجّجه و هو الخاص غير مرتفع إلاّ بإتيانه، فعلم أنّ الأصل فى الباب هو الاشتغال و إن سلّم رجوعه إلى الباب المتقدّم.

قد عرفت الكلام في الشبهه الحكميه بين الأقل والأكثر، بقى الكلام في الشبهه الموضوعيه بينهما التي من جمله فروعها الشبهه الماهوتيه.

فقول: قد يكون هذا الشك في الجزء، وقد يكون في الشرط، وقد يكون في المانع بعد الفراغ من الكبرى في الثلاثه، بأن علمنا أن الشئ الفلاني جزء للصلاه 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، فتاره يعتبر الشئ جزء لمركب باعتبار صرف وجوده من دون نظر إلى الأفراد، كما لو اعتبر أصل وجود السوره في الصلاه و اشتغالها على هذا الوجود، و اخرى يعتبر باعتبار الوجود السارى، فكل واحد واحد مما ينطبق عليه عنوان السوره قد اعتبر مستقلاً كونه في الصلاه 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 الشئ باعتبار صرف الوجود شرطاً، يعنى لا بد أن يصير وجود العنوان الفلاني مرتبطاً بالصلاه مثلاً، و تصير الصلاه متقيده به، وقد 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، فيتقييد الصلاه بذاك المجموع.

و يتصور هذه في المانع، فقد يكون صرف وجود الشئ مانعاً بمعنى أنه اعتبر ارتباط المركب بعدم وجود عنوان كذائى معه، و قد يكون وجوده السارى، بمعنى أنه اعتبر تقييد الصلاه بعدم كل وجود وجود معها و فى ضمنها.

و فى هاتين الصورتين لا بد من ترك جميع الافراد، و الفرق بينهما يظهر فى

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 الصلاه 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 الشكُّ 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 عالميّه 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 الشكُّ 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 بالجمله، فى هذه الحيثيه التى هى حيث كون الشبهه موضوعيه يقتضى البراءة و ليست مقتضيه

للاحتياط، وإلا لوجب المصير إليه في الشبهه الموضوعية 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 الشرعيات، 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 أيّ 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 النهي النفسى أن الشك في الصغرى يوجب البراءة، ولا فرق بينه وبين الشك في الكبرى، ومن جهة اخرى يصير كالشك في تقييد الصلاه بشيء بالشك الحكمى، فإنه يعلم تقييد الصلاه 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 النهي بصرف الوجود، فقد يقال فيه أيضا بالبراءة مثل الصورة المتقدمه، بل نقل الاستاد من سيده الاستاد - طاب مضجعه - إصراره عليه حتى عدّه في النهي النفسى من البديهيات التى لا يصلح أن يتفوّه بخلافه واحد من أهل العمائم، و تقرّبه أن يقال: إن النهي 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 للنهي، و إن كان له مصاديق كان له تعيّنات، فيقع تلك المصاديق تحت النهي لأنها تعيّنات صرف الوجود و هو عينها و متحد معها، فالنهي 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، الاولى من جهة تقييد الصلاه بعدم الفرد المشكوك، و الثانية من جهة تعلق نفس النهي بما عداه أو بالمركب منه.

و بعبارة اخرى: إنّنا نسلم أن الأمر أو النهي إذا تعلق بمفهوم مبين و شك في محصل هذا المفهوم فى الخارج أنّه أمر كذا أو مع ضمّ كفيته خاصه 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، فإنها 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 الطهاره 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 المصاديقه يكون شكّاً في نفس محلّ الحكم لا في محصّله بعد تبيّن نفسه، فالأصل فيه البراءه لعين ما تقدّم في الصورة السابقه، غايه الأمر أنّ الرجوع إلى الأقلّ و الأكثر كما عرفت يكون هنا من جهتين.

و هذا أيضاً يظهر من آيه 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 البراءه 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 بالبراءه مع اختيار هذا الجامع بالفرق بين باب الأسباب و المسببات و الامور التوليديّه مثل الطهاره، 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 البراءه 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 البراءه، 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 بمؤثر 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 مستدلاً بكون الأفراد تحصيلات و تشخيصات و تعيينات للطبيعه، فيسرى النهي عن الطبيعه إليها و واضح المنافاه لما نقله الاستاد عنه قدس سرّه في مبحث اجتماع الأمر و النهي من اختيار جواز اجتماعهما مستدلاً بأنّ صرف الوجود لطبيعه الصلاه مثلاً قد صارت متعلّقه للأمر و هي مباينه للأفراد، و كذلك الوجود السارى لطبيعه الغضب صار محلاً للنهي، فلا يرتبط أيضا بالوجودات الخاصه للأفراد.

فقد يتوهم دفعا لهذه المنافاه الواضحه بين كلامي السيّد أنّ هنا فرقا بين الأفعال الواقعه تحت التكاليف بلا واسطه و بين الموضوعات الواقعه تحتها بواسطه الأفعال مثل الخمر، من جهه 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 أنّ الوجود الخارجى بالمعنى الثانى غير معتبر فيها فاختر السيد هناك الجواز، و إلاّ- فلو كان موضوع ذلك المبحث فى الأعيان و الموضوعات لتعين القول بالامتناع، لما عرفت من أنّ الوجود المعتبر فيها هو ما كان الخارج ظرفاً لوجود الملحوظ لا لنفسه، و أمّا فى مقامنا أعنى الشبهه الموضوعيّه فى الطبيعه المعتبره بنحو صرف الوجود مانعاً فى المأمور به، فحيث إنّ موضوع البحث هو الأعيان مثل جزء غير المأكول و المحمول النجس و غير ذلك فلهذا اختار قدّس سرّه هنا البراءه، و إلاّ فلو كان موضوعه هو الأفعال لتعين القول بالاشتغال، و ذلك لأنّ 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 أمّا الدفع فبعد عدم اختصاص كلّ من المبحثين بما ذكره- بل يجرى الكلام فى كلّ 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 حقاً لا محيص عنه، و لكن ما فرّعه على هذا الفرق ممنوع غايه المنع.

الفرق بين المتعلق و الموضوع للحكم

تفصيل الكلام فى المقام أن يقال: اعلم أنّه فرق بين الفعل الصادر من المكلف الواقع مركباً و محلاً- للأوامر و النواهي، و بين موضوعات تلك الأفعال مثل أمّهاتكم فى قوله تعالى: «حرّمت عليكم أمّهاتكم» بعد تقديره بالنكاح و كذلك الخمر و سائر الموضوعات، و الفرق أنّ الفعل يكون فى ذهن المرید عارياً عن الوجود و العدم، و إنّما يكون إعطاء الوجود له فى ما يستقبل ملحوظاً للمرید، إمّا محبوباً و إمّا مبغوضاً، بمعنى أنّ 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 الحكاياه 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 اتحاد 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 الطبيعة 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 بالنوعيّة و الكليّة، مع أنّ شيئاً من أفراده لا يتّصف بالتعدّد و الكليّة؟ 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 بقي 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 لطبيعته العالم باعتبار صرف وجودها الغير القابل للوحده و التعدّد فمقتضى العلم بالاشتغال بهذا المعنى الجزم بإتيانه بإكرام واحد من معلومي العلم، و لا يكفي في حكم العقل الإتيان بذاك الواحد المشكوك، و كذلك في النهي 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 يكفي 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 الثاني.

و القول في الثاني 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 الحادي 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 بالمّرّه.

فالمطلوب شيء آخر و هو الإيجاد المتعلّق بأصل طبيعه أو الترك المتعلّق بها، فلو أتى بالفرد المشكوك في الثاني و كان في الواقع فردا، 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 بالمّرّه 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 عقابى عقابا 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 أيضا بإرادتي فلا ربط لإرادتي أيضا بالخصوصيّات، فليس الخصوصيات 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 خفى على الأساتيد قدّس الله ترابه ماضيهم و أطال عمر باقيهم.

هذا كلّّه بحسب الأصل في المسأله، و قد عرفت أنّه في صورته يكون البراءة 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 النفسى و الغيرى، و لعلّه في النفسى ممّا لا ينكر، و لهذا نرى أنّ محرّمات الشريعة 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 كرره المصلّي فقد أتى بمبطلات بقدر ما كرّر، 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 المأكوليّه 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 وير 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 خلّى 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 المصلّى 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 المصلّى 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 يجدى، 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 التعليقى و هو يصير فعليًا عند فعله المعلق عليه، و يمكن الخدشه فيه، و توضيح الخدشه، أن يقال: إن هنا فرقا بين الحكم الشرعى و الموضوع الخارجى، ففي الحكم الشرعى يصير المعلق فعليًا عند فعله المعلق عليه، لأذ الحكم أمر موجود واقعى، سواء كان واقعيًا أم ظاهريًا، فالحكم الظاهرى فرد حقيقى للحكم الشرعى، فكما أن الحرمة المعلقه على الغليان المترتبه على العصير الواقعى تصير فعليًا عند فعله الغليان، فكذلك الحرمة المعلقه على الغليان الجائيه من قبل الاستصحاب المترتبه على العصير المشكوك أيضا تصير فعليًا بفعليه الغليان، فهذه الفعلية من الآثار العقليه المترتبه على نفس الحكم الاستصحابى مثل وجوب الامتثال، و هى مترتبه على الاستصحاب بلا إشكال، و ليس هذا من الأصل المثبت الممنوع.

و أما الموضوع الخارجى لو كان معلقًا على موضوع خارجى 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 الشئ لا يعقل أن لا يصير فعليًا مع فعليته 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 بآثاره، فيجوز أن يتعبدنا الشارع بموضوع تعليقى و مع ذلك لا يلزم من فعله المعلق عليه فعليته الموضوع المتعبد به لأنه 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 المطابقي، 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 متحقق، 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 مترتبا 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 التعليقيه التي يكون المعلق فيها هو الحكم، و هو أن يقال: إن الجزم متعلق بوجود النهار، لكن بعد فرض طلوع الشمس فالمتكلم يفرض طلوع الشمس محققا في الخارج، و ينظر إليه بالنظر الفراغى، ففي هذا الفرض يصير جازما بنفس وجود النهار، فكما لو كان نفس الطلوع محققا في الخارج كان جازما بوجود النهار كذلك إذا أخذ فرضه في الذهن و نظر إليه بالنظر الفراغى كان أيضا جازما بوجود النهار.

و من هنا يظهر الكلام في القضية التعليقيه 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 إنما 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 منشئا 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 منشئا 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 متيقنا

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 أنّه على فرض انتفاء كلّ من الطرفين قاطع بالطرف الآخر، و على هذا فاليقين السابق المعتبر 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 المررد بين المذكي و الميتة، حيث يشك في أن أكله حرام نفسا أو حلال كذلك، فهي أجنبيه عن مثل المقام الذي 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 في 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 الدرّس 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 الإعادته، 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 الإعادته مع الترك سهوا و عدم الوجوب مع عدم إطلاق فى دليل الجزئيّه، فبيان الحال فى هذه الشبهه يحصل بالتكلّم فى أنّ حكم ترك أحد أجزاء المركّب المأمور به سهوا مع قطع النظر عن التنصيص الشرعى هل هو لزوم إعادته هذا المركّب أو البراءه من الإعادته، و التكلّم فى ذلك تارة 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 الإعادته، 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، و إذا التفتا خرجا عن كونهما ساهيا و ناسيا، فلا- محاله يكون تخصيص الخطاب بهما لغوا؛ لأنه لا يصلح للدعويّه بحال، و إذن فلا- يتفاوت الخطاب بالمركبّ 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 بالأوّل 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 أما 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 استقر بناه من حديث الرفع من اختصاص الحرمة بالخمر المعلوم الخمرية دون مشكوكها.

الثانى:أن تخصيص الناسى بالخطاب ممكن،فيمكن أن ينوع الشارع و يصنف 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 كالمصلاه 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 حق هذا الشخص؛لأنه يأتى بالعمل حينئذ بقصد الأمر الواقعى بأى شىء تعلق،و هكذا يتحرك بتحريك هذا الأمر إلى آخر العمل، فإذا فرغ عن العمل و كان ساهياً عن الجزء كان المحرك له الأمر بالناقص،و إن كان ملتفتاً إليه كان محركه الأمر بالكامل،بل و يمكن داعويه هذا الأمر فى حق القاطع بكونه ملتفتاً إلى آخر العمل مع كونه فى الواقع ساهياً،فإنه و إن كان يقصد حينئذ الأمر بالكامل،إلا أنه من باب الخطاء فى التطبيق،فيكون داعيه أيضاً هو الأمر بالناقص.

و هذا الوجه كما ترى مع إمكانه فى حد ذاته له إمكان الوقوع فى الشرع أيضاً، فهو أولى من تصوير آخر ذكر لذلك ردّاً على شيخنا العلامة،فإنه ممكن،و ليس له إمكان الوقوع فى الشرع.

و حاصله أن الالتفات فى حال السهو و النسيان إنما لا يمكن إلى هذين العنوانين، و أما إلى عنوان آخر ملازم لهما فبمكان من الإمكان،فلو فرض أن 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 مر 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 بأته مفوّت للمصلحه اللزوميه التامّه فكيف يكون صحيحا و عباده، مع أنّ تفويت المكلف المصلحه اللزوميه 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 يتنى على صحّه الأقلّ، لو صوح 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 ستّه 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 بالشئ 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 الشئ 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 الشئ 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 يكون 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 المتقدم 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 ثانويه في خصوص النقيضه الغير العمديه، مخالفه للقاعده الأوّليه 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 الذى 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 قيّدا فى الصلاة التى هى عبارته 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 الهوىّ 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 إعاده 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 الصلاه 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 عمدا 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 الجزئيه و الشرطيه في ثبوتهما مطلقا حتى في حال

العجز عن الجزء و الشرط و اختصاصهما بحال القدره

و لم يكن لدليل الجزئيه و الشرطيه إطلاق لفظي حتى يؤخذ به و يحكم بثبوتهما حال القدره 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 الجزئيه 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؟

فتقول 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 القدره، 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 امثالا- للتكليف بالتام المعجوز عنه، بأن يكون الناقص في حال العجز محصلا للمصلحه المطلوبه من

التام 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 بالتام الثابت في حال قدره، وهذا يمكن على نحوين:

الأول أن يكون لهذا التكليف ارتباطاً بالتكليف بالتام بأن يكون الناقص حال العجز محصياً لا لمرتبته نازله من المصلحه التامه الحاصله بالتام حال قدره.

و الثاني أن يكون التكليف به غير مرتبط بذاك التكليف رأساً بأن يكون الناقص في حال العجز محصياً لا لمصلحه مغايره للمصلحه الحاصله بالتام 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 بالتام 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 للتام، 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 بالتام 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 محكومه 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 الموعظه، 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 تمكن 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 بالجملة، 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 الكلّى، فإنّ التحقيق صحّته و عدم توقّف بقاء الكلّى على بقاء فرده و صدقه مع تبدّل 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 انجعال شىء 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 لكثره 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 بشىء 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 بشىء ذى تعدّد و لم تقدروا على بعضه فأتوا بعضه الذى استطعتم، و قيد التعدّد و عدم القدره 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 مسبقته بمجمل كما فى خاتم من فضّه.

و تقريب الاستدلال بالثانى أنّه يتعيّن كون الكلّ الأوّل مجموعيّاً، والثانى استغراقياً؛ إذ لا يستقيم المعنى على كونهما استغراقيين أو مجموعيين، أو كون الأوّل استغراقياً، والثانى مجموعيّاً 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 مستلزماً 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 قليلاً أو معدوماً، و صار هذا القيد مفقوداً 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 قابليته 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، (1) 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 (2) 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 الصلاة، 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 الصلاة، 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 (1) 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 تقيده، 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 إليها 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 الشروط 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 الصّحه 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 يستحقّ العقوبه حينئذ أو لا؟.

ذهب شيخنا المرتضى قدس سرّه إلى الأوّل، نظرا إلى أنّه 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 سرّه، 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 حقّه حتّى يكون المنجز فى حقّه تاما فيستحقّ 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 إنّما 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 أيضا بلا فرق، لوضوح صدق عنوان «ما لا يعلم» على المسائل المجهولة التي يتمكن المكلف من رفع الجهل فيها بالفحص، والعقل أيضا لا يستقلّ بقبح الترخيص الشرعي قبل الفحص و لهذا يكون ثابتا 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 الحكميه بما بعد الفحص، للإجماع القائم على وجوب الفحص فيها.

و ثانياً: بأنّ هذا الإطلاق مقيد في هذه الشبهه بما بعد الفحص بسبب العلم الإجمالى 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 الإجمالى الفحص و الطلب.

و يرد على الأول أنّ الإجماع في مثل المسأله ممّا يتمشى فيه الأدلّه الأخر من العقل و النقل لا يصلح للاعتماد، و يرد على الثانى أنّ العلم الإجمالى تاره يدعى بوجود الواجبات و المحرمات في نفس الأمر، و اخرى يدعى بوجودها فيما بأيدينا من الكتب، فإن كان المراد هو الأول، 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 الثانى 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 الأول، فمقتضى العلم الإجمالى على هذا أخصّ من المدعى، كما أنّه على الوجه الأول 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 إلّا 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، إلّا 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 جناحه 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 مسلميّة 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 حينئذ 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 منترکه 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 حينئذ 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 بالصوره 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 البدويّه 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 الفرعيات 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 مشتبه على المكلف، فأمره المولى بعنوان آخر ممكن الانطباق على هذا الشىء، و مثاله فى الشرعيات 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 متعلق الوجوب الطريقي أن يكون له إمكان الانطباق على

الواجب الواقعي كما في متابعه قول العادل؛ فإنها 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 الفرعيات 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 العمليّه نفسا، 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 بوجوده 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 انتفى 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 تاره 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 العصبى موجب لبطلان الصلاه فى الدار العصبية 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 غصبيّة 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 الواقعيّة؛ لوضوح أنّ العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان لا يعيّن نفى التكليف فى الواقع و ثبوت الإباحة كذلك.

و أمّا الأصل الشرعى فإن قلنا بأنّه مسوق لبيان رفع العقوبة عن التكليف المشكوك كما هو مفاد الأصل العقلى، فقوله: «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» مفاد 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 الواقعيّة، بترتب الاولى دون الثانية.

و أمّا إن قلنا بأنّ مفاد البراءة الشرعيّة جعل الإباحة و الحلّية 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 ترتّب 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 الحلّي في الشيء بالعنوان الثانوي تارة يكون في عرض الواقع كما في الحلّي لأجل الضرورة، و الحلّي بالاصول و الإمارات بناء على ما ذهب إليه شيخ الطائفة من الموضوعيّة و السببيّة، و الحلّي في هذه الصورة لا ربط لها بالحلّي الواقعيّ، و لا يترتب عليها الأثر المترتب على الحلّي الواقعيّ كما هو واضح.

و اخرى يكون جعل الحلّي بلحاظ الواقع و على وجه جعل القانون فيه، كما هو الحال على المذهب المختار في الاصول و الإمارات من الطريقيّة و الحلّي في هذه الصورة و إن كانت مغايرة للحلّي الواقعيّ باعتبار أن الحلّي الواقعيّ مجعوله بالعنوان الأوّل، و هذه بالعنوان الثانوي الذي هو الشكّ، إلا أن جعل الحلّي بهذا النحو راجع إلى تنزيل الحلّي منزله الواقعيّ.

فأصالة البراءة الشرعيّة على هذا يفيد أن الحلّي في موردها بدل عن الحلّي الواقعيّ و تكون عند المكلف بمنزله الحلّي الواقعيّ، فيجب عليه أن يعامل مع هذه الحلّي كلّ معاملة يعاملها مع الحلّي الواقعيّ، و من جملة المعاملات مع الحلّي الواقعيّ جواز الصلاة في الجلد و الوبر من مأكول اللحم، فلا بدّ أن يعامل ذلك مع الحلّي التي يفيدها هذا الأصل.

فإن قلت: القدر المتيقّن من هذا التنزيل هو الأثر الأوّل أعني: جواز نفس العمل، و أما الأثر المترتب على الحلّي الواقعيّ 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 الحليّه الظاهريّه هذا هو الكلام في الشرط الأوّل.

و أما الشرط الثاني أعني: عدم حصول الإضرار بجريان أصل البراءة فهو في الحقيقة ليس بشرط لارتفاع موضوع الأصل مع وجود القاعده، كيف وهذه القاعده حاكمه على الأدلّه الاجتهاديّه أعني: العمومات والإطلاقات في الأدلّه اللفظيه، فكيف بهذا الأصل الذي هو دليل فقاهتي وموضوعه الشكّ ويكون متأخرا في الرتبة عن الدليل الاجتهادي.

و لا بأس بصرف عنان الكلام فى التكلم فى قاعده الضرر.

فنقول:الأخبار فى هذا الباب تكون فى الكثره إلى حد لا- يحتاج إلى النظر فى سندها،فإنها على ما قيل و إن لم يكن متواتره بحسب المضمون لاختلاف المضمون فيها،الآن التواتر الإجمالى ثابت،و يكون القدر المتيقن من الجميع أن الضرر منفي فى الشريعة المطهره،و إذن فاعتبار السند فى هذه الأخبار ممّا لا كلام فيه،مضافا إلى استدلال العلماء بها فى غير مقام.

و إنما الكلام فى دلالتها و هو فى طى مقامات:

المقام الأول: فى بيان أن للقاعده احتمالين

و الثانى فى بيان الثمره بين الاحتمالين

و الثالث فى بيان النسبه بين هذه القاعده و القواعد و الأدله الأخره،و أنها الحكومه أو غيرها.

أمّا المقام الأول فنقول:أمّا الاحتمال الأول فى القاعده فيبنى بيانه على مقدّمه و هى أن 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 أن 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 الأول بحسب الواقع كما فى قولنا:زيد أسد؛فإنّ المصحح لهذا

ص:٢٤٤

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 حيثنذ 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 قررها 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، إلاّ 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 نفى الموضوع الخارجي الراجع إلى نفى الآثار، و لكن نستظهر في سائر القضايا مثل:

«لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد» و «لا شكّ لكثير الشكّ» نفى الموضوع الخارجي الراجع إلى نفى 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» 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 المتقدّم 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 الزيد 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 بالأدلة 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 بالمرّه، 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 الضرريّه، 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، و لا يجرى في الآثار التي يكون وجودها موافقا للمنه أو غير مخالف و لا موافق لها، فإن القاعدة تكون في مقام المنه، و لا منه في رفع ما سوى الطائفة الاولى من الآثار.

و حيثئذ فنقول:الحكم الثابت للعقد الضررى 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 الضررى 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 بنفى هذا الأثر أعنى 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 في 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 الاخرويّه 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 القاعده للضرر و الحرج الحاصلين بنفس المَجْعُول، بل تتعرض للحاصل منهما بواسطة الخصوصيات الخارجه عن المَجْعُول، 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 كعَلْمُه 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 المَجْعُولات 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 عباره 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 مقيداً بالضرر و الحرج فلا معنى لاستثنائها عنها، و إن لوحظت مطلقه بالنسبه إليهما كانت أجنبيّه 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 لازم 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 المتكلم 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 منفيا 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: إن للحكومته موردين، أحدهما: ما ذكره شيخنا المرتضى قدس سره، و الآخر: ما إذا ورد دليلان من المتكلم و كان أحدهما متكفلا- للقضيئه الواقعيه، و الآخر لعدم صدور الإراده من المتكلم، فإن العقلاء يحكمون فى الدليل الأول بحسب أصاله العموم و الإطلاق المقرره عندهم فى كلام العاقل الحكيم بأن المتكلم أراد معنى القضيئه فى المورد الفلانى، فيكون نسبه الإراده إلى المتكلم من فعل العقلاء، و يكون خارجا عن مدلول القضيئه.

مثلا- لو قال المتكلم: أكرم العلماء، فالعقلاء يحكمون بأنه أراد وجوب الإكرام فى العالم الفاسق أيضا، و حكم العقلاء ذلك و إن كان جاريا فى قول المتكلم: إنى لست بطالب لإكرام الفساق و لم يصدر منى إرادته ذلك قط، فيحتاج إلى حكم العقلاء بأن المتكلم أراد عدم الطلب و عدم صدور الإراده فى مورد الفاسق العالم أيضا، إلا- أنه فى مورد تعارض القضيئتين أعنى العالم الفاسق إذا أغمضنا عن حكم العقلاء و نظرنا إلى مجرد مدلول القضيئتين أعنى مفهوم وجوب إكرام العلماء و مفهوم عدم إرادته الفساق، فحينئذ إذا أردنا إجراء حكم العقلاء فى المفهوم الأول- 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 الأول، 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 أما إجرائها فى الثانى فلا ينافيه مدلول الأول، فأصاله الإطلاق جاريه فى الثانى دون الأول.

و من هنا يعرف الفرق بين هذا الوجه و بين ما اختاره بعض الأساتيد فى وجه تقديم قاعدتى لا ضرر و لا حرج على سائر الأدله، و حاصل ما اختاره قدس سره أنّ سائر الأدله متعرض لحكم الأفعال بعناوينها الأولى، و القاعدتين لحكمها بعنوانها الثانوى، يعنى أنّ سائر الأدله أحكام اقتضائيه حيثيته، و مفادها أنّ ذوات الأفعال من حيث هى مع قطع النظر عن طرق حالتى الضرر و الحرج مقتضيه لحكم كذا، فلا ينافى أن يكون حكمها باعتبار طرق هاتين الحاليتين شيئاً آخر، كما هو مفاد القاعدتين.

و بالجمله، فمفاد تلك الأدله اقتضائى، و مفاد القاعدتين حكم فعلى، و لا تعارض بين الحكم الاقتضائى الغير الناظر إلى الطوارى و بين الفعلى 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 مبنى 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 نفي الضرر و الحرج أيضاً لم يمكن التمسك فى موارد ثبوتها بتلك الأدله؛ لعدم الإطلاق لها، بل كان المرجع هو الاصول.

ثمّ قد تحصيل من مجموع ما ذكرنا قاعده كليّه و هى 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 فى الصور الثلاث من دون معارضته بالثانى، و إن كان النسبه بينهما عموماً من وجه.

الفرق بين التعارض و التزاحم

هذا كله هو الكلام فى 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 بأن مقتضى وهو منه الشرع في كلا الفردين موجود تام، وعدم إمكان الجمع بينهما في شمول العموم إنما هو من جهة عجز المكلف، وحينئذ فمجملة الكلام في المقام أنّ الضررين أو الحرجين أو الضرر و الحرج إنّما أن يكونا بالنسبة إلى شخص واحد، و إنّما أن يكونا بالنسبة إلى شخصين.

فإن كانا بالنسبة إلى شخص واحد فلا إشكال في تقديم الأقلّ منهما؛ لأنّ ذلك مقتضى كون المقام من باب التراحم، فإنّ المرفوع جنس الضرر و الحرج، فملاك الرفع في الأكثر أقوى منه في الأقلّ.

و إن كان الأمران بالنسبة إلى شخصين، فإن كان الضرر و الحرج على أحدهما أقلّ قدرًا منه على الآخر إنّما من جهة تفاوت الشخصين في الحال، و إنّما من جهة تفاوت الأمرين في المقدار، و إنّما من جهتهما معًا، كما إذا جرى الماء و كان قدّامه دور قوم و مزرعه آخرين، و كان دفعه عن كلّ منهما إرسالًا له في الآخر، فإنّ ضرر خراب الدور على الجماعة الأولى أعظم بمراتب من ضرر غرق المزرعة على الجماعة الثانية.

فحينئذ ترجيح جانب الأقلّ مبنى على كون رفع الضرر و الحرج دائرًا مدار المنه النوعية لا الشخصية، فإنّه لو كان دائرًا مدار المنه الشخصية فيراد الضرر و الحرج على كلّ من الشخصين خلاف المنه الشخصية بالنسبة إليه و إن كان سببًا لدفع الضرر الكثير في غاية الكثرة عن غيره.

و أمّا إن كان دائرًا مدار المنه النوعية فدفع الضرر و الحرج الكثيرين بإيراد القليل منهما و لو كان على شخص آخر موافق للمنه النوعية، فإنّ الشخص الآخر أيضًا يندفع عنه الضرر و الحرج الكثيران بإيراد القليل منهما على غيره عند ابتلائه بواقعه أخرى، و عدم الابتلاء في خصوص مقام إنّما ينافي المنه الشخصية لا النوعية.

و لا يخفى أنّ الظاهر ورود القاعدتين في مقام المنه النوعية لا الشخصية؛ لأنّ ذلك مقتضى كون العباد بتمامهم ملحوظين في نظر الشارع بنسبه واحده هو جامع

العبوديّ له تعالى، فإنّ الشارع حاله حال الموالى الظاهريّ 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 تصرفا 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 مرجحه هناك، تكون القاعده هنا أيضا مرجحه، 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 مرجعا، 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، فو قوع التعارض يكون بهذه الملا-حظه، و حينئذ فمن المحتمل أن يكون الفرد الخارج عن العموم هو نفس مورد قاعده «الناس» أعنى الحفر، فيكون محرّما، و قد فرضنا أنّ القاعده لا- نظر لها إلى المحرّمات، فتكون مجمله لا- يترتب عليها فائده، بل يساوى وجودها مع عدمها، فينحصر المرجع فى القاعده العقلية 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، فممنع 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، وإن 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: في دوران الامر بين المحذورين

الشبهه الحكميه 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 الحكميه الغير المسبوقه بالقطع الراجعه إلى المكلف به المشوبه بالقطع بحقيقه التكليف مع عدم إمكان الاحتياط بواسطه دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة فهي المقصود بالبحث هنا.

فنقول: دوران الأمر بين وجوب شيء و حرمة شيء آخر خارج عن مقامنا؛ لإمكان الاحتياط فيه بإتيان الأول و ترك الثاني، فهو من قبيل القسم الوسط، و أمّا الدوران بين وجوب شيء و حرمة هذا الشيء فقد يكون في الواقعه الواحده الشخصيه، و قد يكون في الوقائع المتعدده.

فالأول لا- مثال له في الشبهه الكليه، و إنّما يفرض في الموضوعيه كالمراه الشخصيه المرده بين كونها محلولا على وطئها في الزمان الذي لا يسع إلا الوطئ، و بين كونها محلولا على ترك وطئها في شخص هذا الزمان المعين، و هذا القسم له صورتان:

الاولى: أن يكون كلّ من الفعل و الترك توصيليا لا يعتبر فيه قصد القربه كالمثال المذكور، و في هذه الصوره لا يمكن المخالفه القطعيه، لعدم إمكان الخلوّ من الفعل و الترك في الزمان الواحد، و لا- الموافقه القطعيه؛ لعدم إمكان الجمع بينهما في الزمان الواحد، و الاحتماليه منهما قهريه لا ينفك.

و الثانيه: أن يكون كل من الفعل و الترك أو واحد منهما تعديدا 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 مطلقا 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 جميعا 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 أولا 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 عقلا، 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 الإجمالى لا يوجب انتفاء موضوعها اللفظى، لأنّ الغايه فيها هو خصوص العلم التفصيلى لا الأعمّ منه و من الإجمالى، و أمّا وجه عدم التمسّك بها فى سائر موارد العلم الاجمالي فهو لزوم المخالفه القطعيّه، و المفروض عدم إمكانها فى المقام.

نعم لو قلنا بلزوم الالتزام بالأحكام الواقعيّه بشخصها و على وجه التفصيل لزم المخالفه الالتزاميه؛ فإنّ اللازم حينئذ الالتزام بشخص الوجوب أو بشخص الحرمة، و هو ينافى الالتزام بالإباحه، و لكن من المعلوم بطلان هذا القول، فإنّ الالتزام بشخص الوجوب واقعا أو شخص الحرمة كذلك مع فرض الشكّ فى الحكم الواقعى ليس إلّا تشريعا محرّما.

و أمّا وجوب الالتزام بالأحكام الواقعيّه على ما هى عليه فى الواقع و على وجه الإجمال فلا- ينافى الالتزام بالإباحه فى مرحله الظاهر؛ فإنّ نفس كون الحكم الواقعى هو الوجوب أو الحرمة لا- ينافى كون الحكم الظاهرى المجموع فى 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 فى 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 هى صوره دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة فى الشىء الواحد فى الواقعه الواحده الشخصيه مع تعديده كلا الطرفين أو أحدهما، و صوره الدوران بينهما فى الشىء الواحد فى الوقائع المتعدّده، فاللازم بحكم العقل ترك المخالفه القطعيّه، فيلزم فى 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 بملاحظه أنّ القطع بالمخالفه لا يحصل إلاّ بملاحظه كلّ واقعه منضمّه إلى الوقائع اللاحقه، و إلاّ فلو لوحظت منفرده كانت واقعه واحده شخصيه لا يمكن فيها شيء من الموافقه القطعيه و المخالفه القطعيه.

و لا يخفى أنّ الوقائع اللاحقه 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 مقدّمه 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 مقدّمات وجوده يجب عليه أيضا مقدّمه 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 بمثابه 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 الأوّليه، 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 والآخر على الحرمة.

كما لو دلّ أحدهما على وجوب صلاحه الجمع والآخر على حرمتها، والتخيير الاستمراري في هذا المورد مستلزم للمخالفة القطعيّة، فيعلم من ذلك أنّ الترخيص في المخالفة القطعيّة غير مناف لحكم العقل، وإلا 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، وإذن فالتخيير الاستمراري والبدوي في مقامنا سيان.

قلت: الترخيص في المخالفة القطعيّة للواقع مع إيجاب ما هو البديل عن الواقع غير قبيح، فإنّ المخالفة القطعيّة للواقع ببديله غير قبيحه؛ لرجوعها في الحقيقة إلى عدم المخالفة، وهذا هو الحال في الأخبار المذكورة على تقدير الإطلاق لها، فإنّ مفادها إيجاب التسليم والانقياد، فهي وإن كانت بإطلاقها شامله للوقائع المتأخّره وبعومها لما إذا كان أحد الخبرين دالاً على الوجوب والآخر على الحرمة، ولازم 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 بالجمله، 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، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن في البين عمل آخر أوجب الشرع كما في مقامنا؛ فإنّ الترخيص حينئذ ليس إلّا ترخيصا في المخالفة القطعيّة الصرفة، ولا شبهه في قبحه.

تعريف الاستصحاب

و قد 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 و كيله 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 عله 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 حينئذ فرّبما يחדش بذلك طرد التعريف.

و يمكن الدفع بأنّ ذكر لفظ «ما كان» مع إفاده لفظ الإبقاء مفاده يشعر بعليه الكون السابق للإبقاء، فالكلام بمنزله أن يقال: إنّ 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 المعرف.

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 حجتيته 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 تفصيلى 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 إنّما أن 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 إنّ 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 قدّس 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 بالشكّ فى بعض أفعال الوضوء بعد الفراغ منه، و تعليل ذلك بقوله: «لأنّه حين العمل أذكر منه حين يشكّ» 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، فيتّيد بهذه الأخبار المطلقات الوارده بعدم الاعتناء بالشكّ 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 محكما 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 قدّس 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 حكمه 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 جهة 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 جهة 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 جهة اللغويه، هذا هو الكلام في الفرع الأوّل.

و أمّا الكلام في الفرع الثاني فهو أنّ ما ذكره قدّس سرّه من جريان الاستصحاب في الشكّ المتقدم على الصلاه، و الحكم بطلان 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 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 صورته جديده طارئة على النفس، كما أنّ الحال كذلك بحسب الدقه العقليه، 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 العقليه؟ فكذلك الحال في الشكّ هنا.

و بالجملة، فجريان قاعده الفراغ في هذا الفرع مبنيّ على مقدّمتين، إحداهما القول بعدم الطريقه، 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 المصادقيه، و أمّا على الثاني فللقطع بعدم المصادقيه، و الظاهر حكمهم بعدم المغايره، فلا تكون القاعده جاريه مطلقا، سواء قلنا بالطريقه 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 المستصحاب 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، و حصل ما أفاده في تقريب ذلك بطوله أنّ العقل يستقصى أولاً- جميع ما له الدخول في موضوع حكمه من الأوصاف و القيود و الخصوصيات 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 آخره، 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، و إذا زيد عليه عنوان النافع يدرك فيه الحسن الفعلي الحاصل في جميع الحالات، و كذلك الحال في عنوان الكذب حيث إنّه من حيث هو لا يحكم العقل فيه بالقبح، و يحكم 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 الشك 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 كيفيه 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 يراذ 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 يراذ 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 معلومته 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 أعقل 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 عاقليته و يصير عرفا بحتا و يقول: الصدق النافع كان فى السابق واجبا بحكم الشرع و شككت فى حال زوال قيد نافعيتها 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 حجّيه الاستصحاب و عدم حجّيته و التفصيل أقوالاً - كثيرة شتى، و لا - مهمّ لنا في عدّ تلك الأقوال، و إنّما المهمّ التعرّض لبيان أنّه هل يكون دليل على حجّيه الاستصحاب مطلقاً أو في بعض الموارد، أو لا دليل على حجّيته أصلاً، فنقول: يظهر من المتقدّمين عدم تمسّكهم لحجّيته بأخبار عدم نقض اليقين بالشكّ، بل تمسّكوا بوجوه أخرى، مثل أنّ العله الموجوده مبقية 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 لحجّيه الاستصحاب في الجملة و حجّيته في الشكّ في الرفع دون المقتضى

و كيف كان فقد ادّعى شيخنا المرتضى قدّس سرّه حجّيه الاستصحاب في خصوص ما إذا كان الشكّ اللاحق ناشئاً من الشكّ في الرفع مع إحراز المقتضى، دون ما إذا كان ناشئاً من الشكّ في المقتضى، و لا يخفى أنّه لو كان المتيقّن من أدلّه الباب هو الحجّيه في مورد الشكّ في الرفع كان كافياً في إثبات هذا المدّعى؛ لأنّ عدم الدليل على الحجّيه في مورد الشكّ في المقتضى يكفي في عدم الحجّيه كما هو واضح. (1)

و حاصل ما استدللّ به قدّس سرّه لمدّعاه من أصل حجّيه الاستصحاب في الجملة و حجّيته 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 جهه 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 جهه تقديم هذا الظهور على الكون السابق، لا من جهه عدم الاعتناء بالكون السابق، و إلا فإن كان الوجه هو الثانى كان المتعين هو الحكم بالطهاره من جهه 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 دليلا على حجّيه الاستصحاب.

نعم لو كان معلوما من حال الشارع أنّ الحكم بالثبوت فى تلك الموارد يكون لأجل الكون السابق، كان دليلا على المدعى من حجّيه الاستصحاب فى الشكّ فى الرفع و تردّد الأمر مع ذلك بين الاعتبار بحيشته وجود المقتضى، و الإلغاء لها حتّى يكون دليلا على حجّيه الاستصحاب حتّى فى مورد الشكّ فى المقتضى غير مضرّ؛ لما أشرنا إليه سابقا من أنّه لو كان المتيقّن من الدليل حجّيه الاستصحاب فى الشكّ فى الرفع كفى فى عدم الحجّيه فى الشكّ فى المقتضى، و لا يحتاج إلى إثبات عدم الحجّيه فى الثانى بالدليل.

هذا مع إمكان أن يقال: إنّ معنى التمسك بالاستقراء أن يكون بنفسه مفيدا للقطع بالمدعى، و ذلك لا يتمّ فى المقام إلا بوجود الدليل الخاصّ على الثبوت فى كلّ مورد مورد من الموارد المذكوره، و نحن إذا راجعنا الفقه وجدنا الأمر على خلاف ذلك؛ فإنّ أغلب الموارد المذكوره ليس فيها سوى فتوى الأصحاب اتكالا على الاستصحاب، فإن اتكلنا نحن فى تلك الموارد على فتواهم كان ذلك اتكالا فى حجّيه الاستصحاب على إجماعهم، و يخرج عن باب التمسك بالاستقراء و إن اتكلنا على عموم أخبار عدم النقض كان أيضا خارجا 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 فى موارد ثلاثه، الأوّل: عروض الخفقه و الخفقتين بعد الوضوء و الثانى: إعاره الثوب الطاهر للذمى، و الثالث: عروض الشكّ فى الطهاره عن الخبث المعلومه فى السابق، و حصول القطع من مجرد هذه الموارد بعيد فى الغايه.

الاستدلال بالأخبار على حجّيه الاستصحاب

و كيف كان فالمهمّ الآن التصدّى لبيان أنّ عدم جواز نقض اليقين بالشكّ على وجه الكليه يمكن استفادته من الأخبار أولا؟ و هل يكون ناظرا إلى الاستصحاب أو إلى شىء آخر، و على فرض الاستفادة يكون بأى 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 مسئوله 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 قطعه في باب يناسبها، فعرض الإضمار من جهة 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 بالجملة، فرفع الإمام عليه السلام الشبهه من الجبهه 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- حتىّ يستيقن أنّه نام حتىّ 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 نتيجتهما 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 الكليه 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 شبهه الموضوعيه، فلا يمكن التعدى عن هذا المقام الشخصى إلى المقامات الأخرى 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 النقض ضدّ الإبرام، و معنى الإبرام أن يكون للشئ أجزاء شتات، فجمع تلك الأجزاء على وجه التداخل و الاستحكام، و معنى النقض أن يجعل تلك الأجزاء المتداخله المستحكمه شتاتاً منفصلاً بعضها عن بعض.

فالنقض رفع الإبرام و الاستحكام، فنقض 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 النقض عبارته عن رفع الهيئه الاتصاليه الطولانيّه، و إلاً فقطع الحبل من وسطه لا يسمّى نقضاً، بل قطعاً.

و حينئذ نقول: المعنى الحقيقي لمادّه النقض غير ممكن الإبراده في الروايه؛ لوضوح أنّه ليس في البين شيء له أجزاء محسوسه خارجيّة حتّى يرد فيه الإبرام و النقض، و لكن يمكن أن لا يكون للشئ أجزاء محسوسه و كان استعاره مادّه النقض 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، أ لا 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 بدّ 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 كالتصدّق 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 الصفتيه، 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: تصدّق 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 رعا ف أو غيره أو شىء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة و نسيت 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 رأيت فى ثوبى و أنا فى الصلاة؟ قال:

تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيت، و إن لم تشكك ثم رأيت 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 الواقعة 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 يجري في المائع المخصوص بعد صدق عنوان الخمر عليه مع قطع النظر عن جريان الحرمة فيه، و بعد صدق العنوان يجري 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 يجري 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 مجرد 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 امثال الأمر الظاهري موجب للإجزاء، و على الثاني أنّ تحقّق اليقين بالطهاره سابقا و الشكّ فيها لا حقا 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 لازم 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 زراره الثالثه

و منها صحيحه ثالثه (1) لزراره، 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 مسبوqa 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 مسبوق 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 معامله اليقين بعدمها فى اللاحق هو الإتيان بها متصله، فإن ذلك عمل من يتيقن بعدم الركعه الأخيره، و هذا مخالف لما عليه العلماء الخاصه به رضوان الله عليهم من انفصال الركعه عن أصل الصلاه.

و قد يجاب بأن الروايه صدرت على وفق مذهب العامه تقيته، فإن مذهبهم فى الشكوك المتعلقه بركعات الصلاه هو البناء على الأقل.

و فيه أن هذا بعيد من جهه أن 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 سجديات و هو قائم بفاتحه الكتاب و يتشهد و لا شىء عليه، ظاهر فى انفصال الركعتين بقريته تعيين فاتحه الكتاب، و من البعيد مراعاة التقيته فى فقره الثانيه من الروايه مع مراعاة خلافها فى فقره الاولى.

و أجاب شيخنا المرتضى قدس سره بأن المراد باليقين فى قوله: لا تنقض اليقين بالشك هو الاحتياط الذى قرره الشرع فى حق الشاك فى إتيان الركعه الرابعه، فإن أمر المصلى بعد جعل هذا الاحتياط فى حقه يدور بين البناء على الأكثر و إتمام الصلاه، و البناء على الأقل و الإتيان بالركعه متصله، و هو فيهما يشك فى صحه صلاته، لاحتمال النقيصه فى الصوره الاولى و الزياده فى الثانيه، و بين أن يعمل بالاحتياط المزبور و هو البناء على الأقل - كثر ثم الإتيان بالركعه منفصله، و هو حينئذ يقطع بعدم الزياده و النقيصه فى صلاته، فالمراد بقوله: لا تنقض الخ أن اليقين بعدم الزياده و النقيصه بإعمال هذا الاحتياط لا يترك بواسطه الشك فيهما بالبناء على الأقل أو الاكثر، فمفاده تعيين قاعده الاحتياط دون قاعده الاستصحاب، و بعبارته اخرى مفاده وجوب إتيان الصلاه اليقينيته و عدم جواز الاكتفاء بالصلاه الشكيه.

و فيه أنه مستبعد من وجهين، الأول: عدم ملائمته مع مادّة النقص كما لا يخفى، و الثانى: مغايرته مع ما ارىد 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 و 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 قيدها 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 إلّا 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 كيفيه الإتيان فموكوله على قاعدته من الإتيان بها منفصله لقاعده إحراز عدم الزيادة، فيكون الإتيان بالركعه منفصله قضيه الجمع بين القاعدتين.

موثقه عمار

و منها موثقه عمار (1) عن أبى الحسن عليه السلام «قال: إذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال: نعم» و هذه الروايه استدلوا بها فى باب الشكوك المتعلقة بركعات الصلاه، و لهذا قد يقال بعدم كونه دليلا على التعميم، و ليس فى الروايه سؤالاً و جواباً ما يشعر بالاختصاص، و حينئذ فإن بنينا على استفاده الكليه منها و أنّ مجرد استدلال العلماء بها فى الباب المذكور لا يجعلها خاصاً فيها ثلاثه احتمالات يبنى الاستدلال بها على أظهرية ما ينطبق منها على الاستصحاب.

فنقول: المراد باليقين ليس مفهومه، بل هو باعتبار الوجود الخارجى، و هو بهذا الاعتبار لا بد 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 الشك 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 المحض 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 الأظهرية 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: حصل اليقين، فإذا قيل: ابن على اليقين،

ص: ٣٠٢

كان ظاهراً في اليقين الموجود حال البناء، هذا بناء على استفاده الكليته 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 الخاصه 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 عبارته 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 يناهض 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 أنّ الأمر على خلاف ذلك، و هذا بخلاف الحال في هذه الروايه، فإنّ

استفاده الكليّه منها في غايه الوضوح، والحاصل أنّه لو اورد الخدشه في استفاده الكليّه من تلك الصحاح من جهه احتمال اختصاصها بباب الوضوء أو الطهاره الخبيثه أو الصلاه، كانت هذه الروايه دليلا على الكليّه، مع استفاده أصل المضمون من تلك الصحاح، فيصحّ عدّ الروايه دليلا مستقلاً؛ إذ مع قطع النظر عن دلالة الصحاح تكون دليلا بالنسبه إلى الكليّه 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 والاستصحاب في عباره واحده و عدم إمكانه، فعلى الأول يحمل عدم نقض اليقين بالشكّ على المعنى الأعمّ منهما حفظاً لظهور هذه الروايه مع تلك الصحاح، وعلى الثاني يكون إجراء عدم النقض في الصحاح في مورد الاستصحاب دليلا على إرادته هذا المضمون في هذه الروايه.

فنقول: 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، والآخر 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 أيضاً لا شكّ في أنّه تعلق كلّ من يقينه وشكّه 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 الأول الذي شكّ في العداله الكائنه يوم الجمعة هو رفع اليد عن عداله زيد يوم الجمعة؛ لأنّها متعلّقه بالشكّ بالنسبه إليه و مصداقه في حقّ الثاني الذي شكّ في العداله الكائنه في يوم السبت هو رفع اليد عن عداله زيد يوم السبت؛ لأنّها متعلّقه بالشكّ 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 بقضيه من تيقن 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 تيقن 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 القضيّه اختلاف زمان اليقين و الشكّ كانت متمخضه للاستصحاب، فإذا قيل: من تيقن بمطلق العداله في يوم الجمعه فشكّ فيها، فمعنى قوله: فشكّ فيها، حصول الشكّ في مطلق العداله 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 أنّا 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 تماميّه 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 معلوميّه و جود المهمله، و عدم معلوميّه عدمها، و معنى عدم معلوميّه و جود المهمله أن تكون بجميع أنحاء وجودها غير معلومه، و إلّا فإن كان نحو خاصّ 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 مهملا 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 تفريع 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 صحّ هذا التفرّيع 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 أنّه 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 أنّه 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 ظاهر، 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 بالقداره، و

ص: ٣١٢

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 الاستمراريّه، 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 ظاهر، و لا يستفاد منها سوى قاعده الطهاره.

(١)

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 تردّد الفرد الموجود بين القصير و الطويل و انقضاء الزمان الذي بعده يزول الفرد القصير، كما لو كان الموجود في الدار مردداً بين البق و الفيل 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 مقارناً لارتفاعه، كما لو كان الزيد موجوداً في الدار فعلم بخروجه منها و احتمال وجود عمر و معه من الأول أو دخوله مقارناً لخروجه فيشك في عدم خلوّ 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 المثبت، 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 يرتب 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، وفي 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 العمر 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 مبنيّ 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 الأصلى 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 المحسّى دام ظلّه بأنّ الحقّ عدم الكفايه و عدم الجريان، و علّله بأنّ عدم الكلّي مسبّب عن عدم حدوث الفرد الطويل، فأصّاله عدم الفرد الطويل لكونه أصلاً في السبب حاكم على أصاله بقاء الكلّي، لكونه أصلاً في المسبّب، فحال الأصل الأوّل بالنسبه إلى الثاني حال أصاله 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 الثاني، نعم لازم عدم حدوث الفرد الطويل بحسب الواقع حدوث التقصير و لازمه ارتفاع القدر المشترك و ليس هذا إلّا أصلاً مثبتاً، لكن ما ذكره مدفوع بأنّ الأثر لا يناط في الأدلّه على عنواني 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 عنواني البقاء و الارتفاع بالأصل، فلا بدّ لنا من أصل أفاد كون القدر المشترك باقياً أو مرتفعاً، و لا شكّ أنّ أصاله عدم حدوث الطويل غير مفيد لا للبقاء كما هو واضح، و لا للارتفاع، بل لعدم وجود القدر المشترك في ضمنه في الزمان الثاني، و اخرى يكون مطلوبنا إحراز وجود القدر المشترك و عدمه، غايه الأمر ينطبق على الوجود في الزمان الثاني اتّفاقاً 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 ملاقاته 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 ملاقاته سائر الامور و تكفّل هذا الأصل لعدم ملاقاته 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 سليما عن الحاكم، فافهم و اغتنم.

و أمّا فى الصوره الثالثه كما لو كان أثر الحدث الأصغر فى المثل المتقدّم 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 الشدّه و الضعف عند العرف من عوارض الموضوع، فالشديد المتبدّل بالضعيف متصلاً من دون تخلّل عدم في البين يراه العرف أمراً واحداً مستمراً قد تبادل فيه الحالتان، فهو كالماء الزائد إذا صار ناقصاً، حيث أنه عندهم أمر واحد مستمرّ قد تبادل فيه الزيادة و النقصان.

نعم بالدقه العقليّه، 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 الشكّ متعلّقاً بنفس المتيقّن سابقاً؛ إذ بدونه لا يصدق الشكّ في البقاء، و المتيقّن سابقاً في المقام وجود الإنسان مثلاً في ضمن الزيد، و المشكوك لا حقاً وجوده في ضمن عمرو، و متعلّق كلّ من اليقين و الشكّ غير متعلّق الآخر، فلا يصدق تعلّق الشكّ ببقاء موضوع اليقين، بل بوجود موضوع آخر، هذا ما يستفاد من كلماته قدس سره.

و الحقّ جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً و أنه يصدق تعلّق الشكّ بالبقاء، و ذلك لأنّ خصوصيه الفرد غير ملحوظه في استصحاب الكلّي بالفرض، و قد عرفت أنّ تعلّق الحكم بالطبيع الكليه يتصوّر 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 يتمّ إلاّ في القسم الثانى الذى يكون الموضوع فيه نفس الكلّي من دون دخاله للأفراد.

و حينئذ نقول: إنّ وجود الإنسان باعتبار صرف الوجود يصدق أنّه 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 فى
المقام قطعاً؛ فإن اليقين بوجود زيد سابقاً يقين بوجود الإنسان قطعاً، و الشك فى وجود عمرو فى اللاحق شك فى وجود الإنسان
بلا إشكال، فقد صدق اتحاد متعلقى اليقين و الشك سواء صدق الشك فى البقاء أم لا، و لهذا نقول بجريان الاستصحاب فى
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 لخصوصية الكون فى آنية 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 ينتمى 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 بالطبيعة الساربه، 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 الطبيعة أو الطبيعة الساربه.

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 لتماميه 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.

(١)

هل الاستصحاب جار في الامور التدريجيّه الغير القارّه كنفس الزمان و الحركه 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 شخصي 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 الشكّ كما إذا لوحظ في موضوع الحكم كون الأجزاء الخارجيه نهارة مثلاً، فإنّ استصحاب وجود النهار لا يفيد لإثبات كون الجزء الموجود نهارة، اللهم إلا- أن يقال بكون الواسطه خفيّه، 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 الزمانيات.

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 شكّ في بقاء حكمه من جهة الشكّ في انقضاء القيد فالأنحاء المتصوّره من الاستصحاب ثلاثه.

أحدها: استصحاب نفس المقيّد كأن يقال: إنّ الجلوس كان في السابق في النهار، و الآن نشكّ في كونه في النهار، فنستصحب، و هذا ممّا ينبغي القطع بجريانه بعد ما فرغنا عن إشكال استصحاب نفس الزمان، فإنّ 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 الشكّ فيه.

و الثالث: استصحاب القيد و هو أيضاً كذلك؛ لعدم إمكان إثبات التقييد بسببه.

هذا و شيخنا المرتضى قدّس سرّه ذكر في أوّل كلامه أنّه إذا جرى الاستصحاب في القسمين الأوّلين 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 لكنّه قال فى أواسط كلامه: و أما القسم الثالث فمما ينبغى القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه، و مراده ثمّه و إن كان صورته القطع بانتفاء القيد و الشكّ فى بقاء الحكم، لكن فى تعبيره بهذه العبارة ما لا يخفى، فإنّها موهنه لا تُحد هذا مع ما حكم فى السابق بجريان الاستصحاب فيه.

و كيف كان فالشكّ فى بقاء الحكم المعلق على الفعل المقيّد بزمان تاره يكون من جهة الشكّ 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 أتمّ، و نفس الفعل فى ما بعد هذا الزمان مطلوباً أدون بالغا حدّ الوجوب، و هنا صورته رابعه و هو أن يؤخذ الزمان ظرفاً للفعل، فشكّ 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، فشكّ 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 مقوّمًا 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 قيدا 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، إلاّ 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 أنّه 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.

(١)

قد يكون المستصحب حكما فعليا و مثاله واضح، و قد يكون تقديرًا كما إذا علم بأن العنب محكوم بأنّ مائه إذا غلى يحرم، ثمّ حصل الشكّ فى ارتفاع هذا الحكم عنه بسبب تبدل رطوبته بالجفاف و صيرورته زبيبا، و يسمّى الاستصحاب فى الثانى بالتقديرى تاره و بالتعليقى اخرى.

و قد يشكل فيه بأنّ الأمر التقديرى لا ثبوت له، و إنّما يكون له مجرد قابليته الثبوت باعتبار من الاعتبارات، و هذا غير كاف فى الاستصحاب.

أقول: ليس الأمر كما ذكر، بل الأمر التقديرى له ثبوت حقيقه، غايه الأمر إمّا أن نقول بأنّ الأمر المعلق بوصف كونه معلقا يثبت بالجعل، و هذا نحو من الثبوت أيضا فى قبال الثبوت الفعلى، أو نقول: إنّّه ثابت بالثبوت الفعلى، غايه الأمر فى فرض حصول شىء آخر، و لهذا يتوقّف تأثيره و فاعليته على حصول هذا الشىء المفروض فى الخارج، غايه ما هناك أن يقال: إنّّه إن كان الغرض من هذا الاستصحاب إثبات نفس هذا المعنى فى حال الشكّ فلا ثمره له أصلا؛ لأنّ المفروض أنّه بلا فعليته على وجهه، و بلا تأثير على آخر، و إن كان الغرض إثبات فعليته أو التأثير عند حصول المعلق عليه أو الشىء المفروض، فهذا من الأصل المثبت؛ فإنّ هذا ليس من الآثار الشرعيه للقضيّه التعليقيه بأحد من النحوين، و إنّما يحكم بترتبّه العقل.

و لكنّه مدفوع بأنّ الوجود المعلق و الوجود الفعلى فى فرض حصول شىء لازمه

ص: ٣٣٥

عقلا هو التبدل بالفعل عليه لدى حصول المعلق عليه، وحصول التأثير لدى حصول الشئ 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 العنينة بنفس الدليل الاجتهادي، فكذلك يحكم بالحرمة الفعلية المؤثره لدى الغليان أيضا في حال الزبيبه 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 الزبيبي 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 سببه الغليان و موضوعيته للحرمة و عدمها، فالأصل الراجع 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 أنّه لم يصل إلينا من الشرع إلا الحكم بأنّ الثوب لو لاقى نجسا ينجس على نحو القضية التعليقيه؟، نعم للعقل كبرى مسلمة خارجيه و هي أنّ كلّ معلق على شئ يصير فعليًا بعد حصول هذا الشئ، 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 امور 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 اخرى:

وحده القضيّه المتيقنه و المشكوكه.

و الجواب منع كون الموضوع لحكم الله في أي شريعة 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 الشريعة 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 المشكوكه باق بحاله، و قضيتّه عدم جريان الاستصحاب في شيء من تلك الموارد؛ للزوم المخالفه القطعيّه من جريانه

فى الجمىع، و الترىجىح بلا مرّجىح 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 مخالفته 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 الطائفة الأخرىه لىس فىه مخالفته عملئيه؛ لاحتمال كون المعلوم بالإجمال بتمامه فى تلك الطوائف الأخرى، و عدم تعلّق علم إجمالى آخر صغىر بخصوص هذه الطائفة، 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 جريان 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 السابقه في حكم فرعى.

و يمكن فرض المورد لاستصحاب عدم النسخ أيضاً مع الشك في حقيته الشريعة اللاحقه و العلم بمخالفتها مع السابقه 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 يتمسّك بهذا الاستصحاب فى مقام عمل نفسه فيما بينه و بين الله تعالى، و إمّا أن يتمسّك به فى مقام إسكات المسلمين و إلزامهم.

فيتوجّه 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 تيقّن به مع كونك شاكّاً 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 بنبوّه موسى أو عيسى من جهة الإقرار بنبوّه محمّد صلى الله عليه و آله و القرآن الناطق بنبوّتهما، و لو لا الإقرار بنبوّه محمّد صلى الله عليه و آله لما كان للإقرار بنبوّتهما طريق أصلاً، لانحصار الطريق للإقرار بنبوّتهما فى الإقرار بنبوّه محمّد صلى الله عليه و آله، و لا- محاله يكون المقرّ به حينئذ نبوّتهما المعنياه بمجيئى محمّد صلى الله عليه و آله، و أمّا النبوه الباقيه بعد مجيئه صلى 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 صلى الله عليه بجوابه المتقدّم عن الجائليق.

ص: ٣٤٣

١- ١) - فإنّ معرفه النبوه 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 نبوه 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 ثبوتهما غير التواتر القائم على نبوه نبينا عليه و آله و عليها السلام، فإنّه بضميمه تصديقه صلى الله عليه و آله لنبوّتهما عليهما السلام مفيد لنبوّتهما، و حينئذ فالنبوه التى إثباتها طفيل لإثبات نبوه اخرى كيف يرفعها بالاستصحاب.

قد عرفت سابقا أنّ حجّيه الاستصحاب إنّما هو من باب الأخبار، و على هذا فاعلم أنّ المراد بعدم نقض اليقين بالشكّ عدم نقضه و إبقائه عملا، فإنّ هذا هو المفهوم عرفا 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 سابقا كان عمله الإتيان بها، و القاطع بحياه زيد سابقا كان علمه التصرّف في أمواله و الانفاق على عياله، فالجامع للاستصحاب في الموردين هو ما ذكرنا من إبقاء اليقين السابق عملا، غايه الأمر أنّ قول الشارع: اعلمك 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 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 موضوعا 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 دخاله 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 علّة لما هو الموضوع للأثر الشرعي أو علّة 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 لعلّة ثالثة، 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 كالصحّة 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 الصّحّه عن العمل الخالى عنه.

و لا بدّ من التكلّم في الخفيّ من هذه الأقسام و هو القسم الأوّل، و يتّضح منه الحال في 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 عقليه أو عاديه، 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، و الحال أنّ مفاد دليل الأماره تنزيل المؤدى، كما أنّ مفاد دليل الأصل تنزيل مورده، و عدم قابليته الأثر العقلى أو العادى للجعل مشترك بين المقامين، فإن قيل فى الأماره بأنّ تنزيل المؤدى يكون تنزيلا- للآزمه و هو تنزيلا- للآزم اللازم و هو للآزم لازم اللازم إلى أن ينتهى إلى الحكم الشرعى، فلا بدّ أن يقال بمثل ذلك فى الاصول، و إن قيل فى الأماره بأنّ تنزيل المؤدى يكون من أول الأمر بلحاظ ذاك الحكم من دون حاجه إلى التنزيل فى الوسائط فلا بدّ أن يقال بمثله فى الاصول، فلا وجه للفرق.

قلت: وجه الفرق أنّ مفاد دليل الأماره تصديق الأماره فى جميع ما يحكى عنه، لا فى خصوص المدلول المطابقى؛ لأنّ ذلك قضيه التعيّد بالأماره من حيث كونها طريقا كما هو المفروض المفروغ عنه، فكما أنّ العرف و العقلاء فى طرقهم المتعارفه بينهم لا يقفون على المدلول المطابقى و يعاملون معها معاملة العلم فى 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 شىء يناط صدق الأماره بوجوده و كذبها بعدمه فالشارع تعبّدنا بوجوده و إن لم يكن بينه و بين مدلول الأماره ارتباط أصلا إلّا فى مجرّد الملازمه الاتفاقية، فضلا عمّا إذا كان فى سلسله اللوازم أو فى 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 السابقة مثل المانعِ و الشرطيّ و الجزئيّ.

و الحقّ جريان الاستصحاب فيه، و وجهه أنّه لا- دلالة في خطاب «لا- تنقض» على اعتبار المجموعيّ أو الموضوعيّ 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» إيّاه.

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 النجاسة 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 النجاسة كما في سائر الاستصحابات الموضوعيّة، و لا- مجال للإشكال فيه أيضا بأنّ ترتيب النجاسة 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 العليّة 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 إنّه 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 إنّه لا اختلاف بينهما فى مفهوم الاثنين قطعا.

ثمّ إنّه 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 التبعّد 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]

ولا بأس بالإشارة إلى بعض المقامات التي توهم كونها من موارد الاصول المثبته وليس 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 الأثر إنما يترتب على وجود زيد بواسطه ما يلزمه عقلا من انطباق عنوان الزوج عليه، وعنوان الزوجه على الامراه الخاصه، وتفصيلى بعض الأساتيد قدس سره عن هذا بما حاصله أن حياه الولد وإن لم يرتب عليها الحكم في خطاب خاص، ولكنه رتب عليه وجوب التصدق لعموم خطاب وجوب الوفاء بالنذر.

بيان ذلك أن عنوان الوفاء أمر انتزاعي منتزع عن العناوين الخاصه المختلفه حسب اختلاف الموارد، والمتعلق للوجوب ذوات هذه العناوين الخاصه بخصوصياتها وقيودها، فإذا وقع عنوان التصدق بدرهم ما دام الولد حيا موردا للنذر، كان الوجوب متعلقا بنفس هذا العنوان الخاص، غايه الأمر أنه لَمَّا لم يكن لهذه العناوين ضابط كلي تدرج تحته و كان جامعا و مانعا، انتزع منها عنوان الوفاء و جعل متعلقا للأمر بحسب الصوره، وإلا 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 المقدميّه 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 المقدميّه، 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 أن 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 أن 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 أنه لو اريد بالاستصحاب إحراز موضوع ثم ترتيب حكم عليه بتوسيط عنوان ملازم معه عقلا- كان هذا من الأصل المثبت، و أما 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.

ثم إنه ربما يتوهم كون استصحاب الخمرية أيضا من الاصول المثبتة، فإن كان وجه التوهم أن 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 عقلى 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 التوسعه 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 ترتّب الحكم على المقتضى الواجد الشرط،الفاقد المانع ترتّب عقلى من باب استحاله انفكاك المعلول عن علته،و إن كان نفس الحكم شرعيًا،و الشىء ما لم يكن واقعه بيد الشرع و بجعله لا يقبل تصرّفه 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 الخمرية 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 شرعي، فلا مانع من استصحاب عدمه المفروض كونه مشكوك البقاء في اليوم الأول.

نعم لو كان لحادث زيد في اليوم الثاني أثر شرعي 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 متترعا 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 أنّه 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 عباره عن المعنى المقيّد الذي هو الوجود المسبوق بالعدم بخصوصيّة كونه كذلك، فإنّ استصحاب العدم لا يثبت التقيّد إلّا أن يقال بأنّ الواسطه خفيّه.

و أمّا إن قلنا بأنّه عباره عن المعنى المركّب الذي 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 الذي 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 التامه؛ 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 التامه، 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 كراً، 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 كراً.

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 حتّى 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 صورته كون الموضوع هو الوجود الخاص فلما مرّ و أمّا في صورته 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 صورته 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 صورته 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 الحادّتين إلى زمان الحادّث 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 فردا فردا 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 قيّدا 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 الأوّل 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 شىء 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 بثبوتّه 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 المخيِّص، 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 فهذا 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 دالّتين لها، و هذا بخلاف ما إذا كان دليل الخاصّ 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.

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 متضادين و كان وجود أحدهما رافعا للآخر، فإنه 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؛ فإنه 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 اتصال 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 الاتصال 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 الثاني 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.

إشاره

(١)

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 واحدین كالزید و القيام يمكن تركيب القضايا المختلفه منهما، و يختلف الحال بحسب جعل كلّ واحد منها موضوعا للحكم.

الأول: أن تركب القضية على نحو مفاد كان التامه كأن يقال: قيام زيد متى تحقق يجب صلاه ركعتين، أو ربط القيام بزيد متى تحقق فافعل كذا، و الثانى: أن تركب على نحو مفاد كان الناقصه كأن يقال: زيد إن كان قائما فصل ركعتين، و الثالث: أن يركب السالبه على نحو يلائم مع وجود الموضوع و انتفائه كأن يقال:

إذا كان ليس زيد بقائم فصل ركعتين، و الرابع: أن تركب السالبه على نحو كان الموضوع مفروغ الوجود، كأن يقال: إذا كان زيد ليس بقائم فصل ركعتين، و الاختلاف بين هذه و سابقتها في عقد الوضع، حيث إنّه 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

ص: ٣٧١

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، يعنى أنّه يعلم بأنّ زيدا موجود، و في تقدير وجوده يعلم بأنّه قائم، و لكن ما له الدخول في حقيقه هذه القضية ليس إلا ماهيته الزيد و ماهيته القيام و إيقاع الربط بينهما، و ما سوى ذلك خارج عن حقيقه هذه القضية.

إلا 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 متضمنا لوجود الموضوع.

و من هذا القبيل أيضا قوله عليه السلام: «إلا أن تكون المرأة قرشيّة» فإنّ الظاهر أنّ القرشيّة ملحوظه على وجه الموضوعيّة و محطّ النظر بالاستقلال، و كذلك قوله: «لا- يحلّ مال امرئ إلا بطيب نفسه» فإنّ الظاهر إرادته كون المالك طيب النفس على نحو ثبوت الشيء، لا كونه كذلك على نحو ثبوت شيء لشيء.

ثمّ إنّ قد استدللّ شيخنا المرتضى قدس سرّه على لزوم إحراز الموضوع في الاستصحاب بما لفظه أنّه: لو لم يعلم تحقّقه أى 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 الأساتيد 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 أيضاً 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 الحكميه 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 الخمير موضوعين عند العرف.

و الحاصل أنّه ليس المراد بالعرض في كلامه هو المستصحب- كما توهم- حتى 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 إلاّ 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 الإخباريه، 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 المجعول 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 إلّا 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 إلّا 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 المعترف 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 الماهيّة كالعرض.

قلت: نعم و لكن ليس تشخّصه بمعرضه حتّى يستحيل بقائه مع تبدّل معرضه، بل تشخّص معرضه به بحيث لا ينثلم وحده الوجود بتعدّد الموجود و تبدّله من نوع إلى نوع آخر، فيمكن أن يكون الوجود الواحد الشخصى حسب اختلافه نقصا و كمالا، ضعفا و شدّه منشأ لانتزاع ماهيات مختلفه، فيمكن استصحاب هذا الوجود لو شكّ في بقائه و ارتفاعه و لو مع القطع بتغاير الماهيّة المنتزعه عنه سابقا مع الماهيّة التى تنتزع عنه الآن لو كان، فلو علم بزوال المرتبه السابقه من السواد، و لكن شكّ فى زوال أصل السواد بالمزّه أو تبدّل مرتبه السابقه إلى مرتبه اخرى أقوى أو أضعف، فلا مانع من استصحاب الوجود السابق و إن كان الماهيّة المنتزعه عنه سابقا هو الضعيف، مثلا، و ما ينتزع عنه الآن- لو كان- هو القوى.

و فيه أنّ تعدّد المنتزع إذا كان أمرا واقعيّا نفسا أمريّا لا شكّ أنّه لا بدّ و أن يكون من جهة تعدّد 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 تعدّد المنتزع تعدّد 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 تعدّد المنتزع حينئذ إلاّ مع تعدّد الذات.

فإن قلت: يكفى تعدّد المرتبه، فالمرتبه الدنيا مغايره مع المرتبه العليا.

قلت: إن أردت أنّ 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 التعدّد بينهما فى الوجود، نعم هذا مختص بما إذا كان تبدّل إحدى المرتبتين بالآخرى بعد تخلّل

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 الحاصرّين؛ إذ بعد فرض أنّ كلاً من المبدأ و المنتهى الحقيقين 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 بالنقصه، 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 مبني على إلغاء خصوصيه الزمان الأول، و

الثاني: أن يكون الشكّ من جهة الرافع 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 الرافع

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 القضية 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 القضية اللفظية حسب اختلافه باختلاف الموارد، فربما يكون الشىء مذكورا فى القضية اللفظية بصوره القيدية، فيستفاد كونه داخلا- فى الموضوع، كما لو قال: الماء المتغير نجس، و ربما يكون مذكورا فيها بصوره الشرطية، 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 القضية اللفظية بصوره القيدية كما فى مثال

التغير، وربما يحكم حسب تلك المناسبه بكون الشيء داخلا- في الموضوع و إن كان مذكورا في تلك القضيه بصوره الشرطيه، كما لو أشار إلى شيء و قال بعتك 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 في باب الألفاظ هو العرف فلا بدّ من حملهما على مصاديقهما العرفيه اعنى: ما كان ملحوظا بالإضافة إلى الموضوعات العرفيه؛ إذ هي التي يراها العرف مصاديق للنقص و عدمه، و يلزم من عدم إرادتها و إرادته المصاديق الملحوظ بالإضافة إلى الموضوعات العقليه، أو بالإضافة إلى الموضوعات النقليه نقض الغرض، فيتعيّن الحمل على المصاديق العرفيه فرارا عن هذا المحذور، و لا يخفى أنّ هذا رجوع إلى العرف في مقام التطبيق، و إلا فمن الواضح أنّ مفهوم النقص و عدمه مفهوم مبين عند العقل و العرف، و لا اختلاف بينهما في مفهومه، و إنّما الاختلاف في المصاديق حسب اختلاف أنظارهما في الموضوعات.

الثاني من شروط تحقّق الاستصحاب أن يكون المكلف في حال الشكّ في

الاستمرار قاطعا بالمتيقّن السابق

، فلو كان في حال الشكّ في الاستمرار شاكّا في أصل الحدوث أيضا فهو أجنبي عن الاستصحاب، و لو كان فيه قاعده فهي 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 في 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 و المشكوك 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 مقيداً، أو في كليهما مطلقاً، 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 شكاً في أصل العداله، فإنَّ الشك في المقسم شك في جميع الاقسام، فالشك في الإنسان لا بدَّ و أن يكون شكاً 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 متعيّنا في القاعده الثانيه.

فإن قلت: نعتبر متعلق اليقين مقيداً، 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 إنّما 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 القاعده

و ربما يستدل على قاعده اليقين بأخبار عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد تجاوز محلّه، و لا بد 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 حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زراره، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الأذان و قد دخل في الإقامه؟ قال: يمضى، قلت: رجل شك في الأذان و الإقامه و قد كبر؟ قال: يمضى، قلت: رجل شك في التكبير و قد قرأ؟ قال: يمضى، قلت: شك في القراءة و قد ركع؟ قال: يمضى، قلت:

شك في الركوع و قد سجد؟ قال: يمضى على صلاته، ثم قال: يا زراره إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء».

روايه إسماعيل بن جابر عن أبي 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 شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شك في السجود بعد ما قام فليمض، كل شيء شك فيه ممّا قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه».

روايه عبد الله بن أبي يعفور عن أبي 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 شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنّما الشك إذا كنت في شيء 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 أعمیه الاولى من الثانيه من حيث اشتمالها للشكّ في أجزاء العمل في الأثناء، و أعمیه 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 تعين 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 الوضوء لا- إلى الشيء المشكوك فيه، لئلا يخالف الإجماع و الصحيحه الوارده في باب الوضوء الدالّين على وجوب الالتفات إلى الشك في بعض أجزاء الوضوء بعد الدخول في جزئه الآخر، و حينئذ يكون الذيل أعنى قوله: إنّما الشك الخ مسوقاً لبيان حال الشك في أجزاء المركب بعد الفراغ منه.

قلت: كما أنّه لو حمل الذيل على قاعده التجاوز يلزم تخصيص الروايه بالنسبه إلى بعض مصاديق موردها أعنى الوضوء من جهه أنّ التجاوز عن الشيء المشكوك فيه لا- ينحصر بالدخول في غير الوضوء، بل يحصل بالدخول في جزء آخر من الوضوء 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 أجزاءه 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 تمحل 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 صرّح بقيد الإطلاق في الكلام عوضا عن كلمه «كلّ» فقول: 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 كيفية 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 بتحقيق منشأ انتزاعها مثل الموالاه و الترتيب، و على هذا فيعلم من الروايات حكم الشك في الصحه أيضا بملاحظه أن منشائه إما الشك في الجزء أو الشك في القيد و الكيفيه.

و المحصل أن قاعده الفراغ يمكن استنباطها من هذه الأخبار إما بأن الشك يشمل الشك في الوجود و الشك في الصحه، و إما بأن الشك في الشئ يشمل الشك في الجزء و الكيفيه، و إما بإرجاع الشك في الصحه إلى الشك في الوجود أعني وجود المقيد الذي يحمل عليه عنوان الصحيح، لا نفس هذا العنوان حتى يقال: إنه أمر انتزاعي.

و تظهر الثمره بين الوجوه الثلاثه في أنه على الأولين لا- يحتاج في التجاوز عن محل المشكوك إلى الدخول في الغير، و على الأخير يحتاج إليه كما هو واضح، و لو صح أحد الأولين أغنى عن الأخير؛ لأن الشك فيه مسبب، كما أنه لو صح الثاني أغنى عن الأول بهذا السبب.

المراد بالمحل الذي يعتبر التجاوز عنه

الموضع الثالث: في أن المحل الذي يعتبر التجاوز عنه هل هو المحل الشرعي أو العادي، فاعلم أنه يمكن أن يقال: إنه المحل العادي، و العاده على قسمين: نوعيه و شخصيه، فالاولى كما في الموالاه بين أعضاء الغسل، فلو شك في غسل الجانب الأيسر بعد تخلل الفصل المخلل بالموالاه المعتاده يصدق أنه شك بعد تجاوز المحل و كما في الموالاه بين الظهرين، و كما في الموالاه بين التخلي و التطهير، و الثانيه، كما في من اعتاد بإتيان الصلاه في أول الوقت أو مع الجماعة، فشك في إتيانها بعد انقضاء أول الوقت أو الجماعة، فالمعتبر هو العاده النوعيه دون الشخصيه.

و وجه الفرق أنه يصح في الاولى انتساب المحل إلى الشئ المشكوك على وجه الإطلاق فيقال: إن محل غسل الأيسر متصل بغسل الأيمن، و محل العصر متصل بالظهر، و محل التطهير متصل 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 بتصريف من الشارع فى أفراد هذا المفهوم أصلاً، و أمّا إذا تصرّف 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 الشىء بعد تجاوز محله ليس بشىء 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 ممّا قد مضى فامضه كما هو» و ذيل موثقه ابن أبى يعفور «إنّما الشكّ إذا كنت فى شىء 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 التميّز 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 التميّز أو مع التخصيص في أفراد الغير، أمّا الأول فلا لأنّ الإجماع و الصحيحه أوجبا رجوع الضمير إلى الوضوء، و التميّز 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 ضيّع حرمه الله عزّ و جلّ.

الدخول فى جزء من أجزاء الوضوء و الشك فى الجزء السابق عليه، و هذا لا شبهه فى خروجه عن هذه الكليات مثل سائر الكليات المذكوره فى سائر الأخبار بالإجماع و الصحيحه من دون كونه تخصيصاً فى مورد الخير.

قاعده الشك بعد التجاوز تشمل الشروط

الموضع السادس: قاعده الشك بعد التجاوز تشمل الشروط كما تشمل الأجزاء، و لا إشكال فى هذا الشمول لما مرّ من عموم الشىء فى الأخبار، و على هذا فلا شبهه فى الشك فى الشرط إذا كان بعد الفراغ عن العمل المشروط، و إنّما الكلام فى موضعين، أحدهما العمل الآخر الذى لم يدخل فيه، و الثانى نفس هذا العمل بعد الدخول و قبل الفراغ، فهل يكون الشك بمجرد الفراغ عن أحد العاملين المشروطين شكاً بعد المحلّ بالنسبه إلى العمل الآخر، و كذلك تمحض الدخول فى العمل المشروط و مضى بعض أجزائه يكون الشك بعد المحلّ بالنسبه إلى الأجزاء اللاحقه، أو لا- بدّ من إحراز الشرط لما يأتى من العمل و الأجزاء؟

فنقول: إن قلنا بأنّ اعتبار القاعده من باب الطريقيه فلا إشكال فى أنّ إحراز الشرط بالنسبه إلى ما تقدّم من العمل و الأجزاء كاف للعمل الآتى و الأجزاء الآتية، و إن قلنا بأنّه لم يلاحظ فيها الطريقيه، و إنّما هى من الاصول المقرّره للشاك فحينئذ لا بدّ من التوقف على مقدار المؤدّى و عدم التعدّى إلى غيره، فلا بدّ من إحراز الشرط لما يأتى من العمل و الأجزاء، هذا.

إلاّ أنّه قد يقال فى مثل الوضوء إذا شكّ فيه فى أثناء الصلاه بأنّه شكّ بعد المحلّ حتّى بالنسبه إلى الأجزاء المستقبليه، و ذلك لأنّ محلّ إحراز الوضوء لجميع أجزاء الصلاه إنّما هو قبل الصلاه، و ليس حاله كالستر و نحوه ممّا يمكن إحرازه عند كلّ جزء، و على هذا فلا فرق بين الشكّ فى الوضوء فى أثناء الصلاه، و بين الشكّ فيه بعد الفراغ من الصلاه فى عدم الالتفات.

إلاّ أنّه قد يشهد على التفصيل بين هذين، صحيحه علىّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر سلام الله عليهما قال: سألته عن الرجل يكون على وضوء، ثمّ يشكّ على وضوء هو أم لا؟ قال: إذا ذكرها و هو فى صلاته انصرف و أعادها، و إن

ذكر وقد فرغ من صلاته أجزأه 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 (1): فى أصله الصحه (2) 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 كانيث 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 الأدله 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 بضميمه عدم الواسطه بين الصحه و الفساد و الحسن و القبح على وجوب ترتيب آثار الحسن و الصحه.

و فيه أن هذه الأدله إنما هى مسوقه لبيان آداب المعاشره، فلا شهاده لها على ما نحن فيه أصلا، فالمراد من الآيه- و الله أعلم- هو الأمر بمكالمه الناس بكلام حسن لئى و لا 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 الموضع 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 (1) على الإشكال.

تقديم أصله الصحه على الاستصحاب

الموضع التاسع: في تقديم أصله الصحه في عمل نفس المكلف و في عمل الغير على الاستصحاب (2)، 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 فحق الاستصحاب و إن كان هو التقدّم موافقا كان أم مخالفا، لبرزخيته بين الأصليه 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 التحليله 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 الصلاه؛ فإن استصحاب عدم كون اللباس كذلك لا يثبت تقيد الصلاه بذلك، و هذا بخلاف الطهاره، فإنها اعتبرت فى الصلاه باعتبار وجودها فى المصلّى، فاستصحاب الطهاره لا يحتاج إلى إحراز التقيد؛ لأن تقيد الصلاه 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 التحليليه بالبساطه و التركيب، و الإجمال و التفصيل، و الرتق و الفتق، و لا يكون أثرا شرعيا أيضا لوجود الأجزاء، فما وجه رفع الشك فيه بواسطه 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 المسبب من باب التخصيص، لكونه أثرا شرعيا للسبب، و لو قدّم فى المسبب 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 المعزى 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 إلّا 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 الكرّ 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 التعليقين، 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 عن 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 فى هذا الشخص الذى صدر منه هذا العقد، لا باستصحاب عدم العقد الصادر عن البالغ فى هذا المال.

قلت: قد يكون الأثر مرتباً على الكلى باعتبار صرف الوجود فلا مدخلية لخصوصيات الأفراد فى الأثر أصلاً، وقد يكون باعتبار الوجود السارى، 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.

بقى الكلام فى وجه تقديم أصله الصحه على هذه الاصول الموضوعيه المقتضيه للفساد مع ما عرفت من معارضتها لهذا الأصل أو حكومتها عليه بحسب المفاد.

فنقول: وجهه أنه لو عمل بتلك الاصول فى هذه الموارد دونه يلزم لغويه هذا الأصل الثابت حجتيه ببناء العقلاء و قلبه فائده و ندره مورده، فإن الشك فى الصحه ناش من الشك فى الإخلال ببعض الأجزاء و الشرائط المعبره فيه، و مقتضى الأصل غالباً عدم هذا الشيء الذى نشأ الشك منه كما لا يخفى، فالكلام هنا على نحو ما مرّ فى قاعده الشك بعد تجاوز المحلّ.

ثم لو فرضنا قلبه موارد جريان هذه الاصول أمكن التمسك لتقديم أصله الصحه عليها أيضاً، بالسيره، فانها قائمه على العمل بأصله الصحه فى 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 فى ردعها بالعموم و الإطلاق، بل لا بدّ 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.

اشاره

اعلم أنه صرّح شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى غير واحد من كلماته بأنّ وجه تقديم الأمارات على الاستصحاب هو الحكومه (1)، 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 الشأن 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» فلأنّ 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

ص: ٤٠٦

العلماء و قوله: لا- تكرم العلماء إنشاء التحريم فى موضوع العلماء و قوله: لا- تكرم العلماء 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 أصالة الحقيقه و العموم فى أصالة العموم من اللفظ إلى المتكلم يكون مغتيا بعدم إظهار من المتكلم على خلافه، فإذا قال: ما أردت و جوب إكرام الفاسق، فأصالة الحقيقه و أصالة 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 أمّا قولنا: ما أردت إيجاب إكرام الفاسق فمفاده اللفظى إسناد للإرادته إلى المتكلم نفيًا، فلا بدّ أن لا تعارض أصالة العموم فى قوله: ما أردت الخ بأصالة العموم فى قوله:

أكرم العلماء و إن فرض كون أصالة 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، فأصالة الحقيقه فيه يقتضى الحمل على التفسير، و أصالة الحقيقه فى الأسد يقتضى الحمل على الحيوان المفترس، فهل ترى تردّدا من نفسك فى تقديم الأصالة 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 ادّعاه 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 بالجملة، 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 أيضاً تنزيل حكمه منزله الواقع، فمن هذه الجهه لا فرق بينهما، فمفاد جميع أدلّه الاعتبار مفاد قوله: «العمرى 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 أنّنا 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 حجته 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 مر- 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 الورود، و لا فرق فى ذلك بين الشبهه الحكيمه 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 إنه بعد البناء على أن المراد من الشك فى الاصول عدم الدليل و الطريق و التحير فى العمل و مع قيام الدليل الاجتهادى، لا حيره، قال ما لفظه: إنه لا يرتفع التحير و لا يصير الدليل الاجتهادى قطعى الاعتبار فى خصوص مورد الاستصحاب إلا بعد إثبات كون مؤداه حاكما على مؤدى الاستصحاب، و إلا - أمكن أن يقال: إن 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 إلا بما ذكرنا من طريق الحكومه كما لا يخفى، انتهى.

إذ فيه أنه 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 الجبهه 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 بمعونه 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 إلا من حيث التحير في الواقع، و لا إثبات الآثار الثابته لوصف العلم إلا 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 فعنّي
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 فعنّي
يؤديان»، فالمصرّح به فيه تنزيل المؤدّي، و يدلّ التزاما على تنزيل الشكّ، لكن هذا الخبر خبر الواحد، و بخبر الواحد لا يثبت كفيته
حجيّه 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 يعمّه النهى فيها كما لا يخفى، و ليس أفراد العام هاهنا هو أفراد الشكّ و اليقين كى يقال: إنّ الدليل العلمى إنّما يكون مزيلا- للشكّ بوجوده، بل أفراده أفراد نقض اليقين بالشكّ، و الدليل المعتبر و لو لم يكن علميًا يكون موجبا لأن لا يكون النقص بالشكّ و لو مع الشكّ، بل بالدليل.

ثمّ أخذ فى الإشكال بما أشرنا إليه من أنّ الورود إنّما يتمّ فى صورته تقديم دليل الأماره، و هو بعد أوّل الكلام و الجواب عنه، ثمّ إبطال تقريب الحكومه.

ثمّ 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 الأوّليه للأشياء، بل بعناوينها الطارئه الثانويه، مثل ما لو قام على وجوبه أو حرمة خبر العدل، أو قامت البيّنه 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 إلاّ باليقين بالخلاف، و لا منافاه بين الشكّ فيه من وجه القطع من وجه آخر.

و بذلك انقذح وجه تقديم الأمارات على سائر الاصول، و ذلك لأنّها أحكام لما شكّ فى حكمه و لم يعلم بوجوبه أو حرمة بوجه، ضروره أنّ ما علم حكمه و لو من وجه ليس محكوما بالحليّه ب«كلّ شىء لكّ حلال» مثلا، و قد علم بوجه و ببعض العناوين حكم المشكوك عند قيام الأماره، فما قامت الأماره المعتبره على حرمة أو خمريّته قد عرفت حرمة، فدخل فى الغايه، فلا يعمّه حكم المغيّا فى «كلّ شىء لكّ حلال» كما لا يخفى: انتهى كلامه، رفع مقامه.

و يشكّل بأنّه بعد البناء على أنّ المراد باليقين في قوله: «و لكن تنقضه ييقين 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 فيهما 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، فهذه 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 الصفته. 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

تمه: 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، فالفعل 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 الأوّل، 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 الأوّل غير موجب للحكومه ما لم يكن في البين تنزيل الشاكّ في النهى المتعلّق بالعنوان الأوّل 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 إیءاب 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؁ فىكون العمل الءارجى على هذا تابعا للآثار؁ و أما على الثانى فلا تنزيل 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 المكلّف ذا طریق یءصل فى الرتبه المتأخره عن هذا الءكم؁ فىشترك 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.

(١)

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 الشك 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 الشك في الماء، لا الشك في الثوب، فيكون نسبه إلى استصحاب نجاسه الثوب الذي اخذ فيه الشك في الثوب نسبه الحكم الواقعي إلى الظاهري، فإن اخذ الشك صفه كان وجه التقدّم هو الحكمومه؛ لأنّ حكم طهاره الثوب يكون بغرض رفع الشك و بيان الواقع، و حكم نجاسته يكون موضوعه الشاك، و إن اخذ بمعنى التحير و عدم الطريق تحقّق الورد 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

ص: ٤١٩

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 الماءين المتحدّين ظاهراً و واقعاً.

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 توجّز غفله بمائع مردّد بين الماء و البول، حيث يحكم ببقاء الحدث و طهاره البدن من الخبث معاً بالاستصحاب.

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 الكلّيه، فيكون دليل الاستصحاب في موارد العلم الإجمالي بانتقاض الحاله السابقه ساقطا عن درجه الاعتبار، لمكان هذا التناقض.

لأنّنا نقول: لا- يمكن أن يكون الأمر بالنقض في العلم التفصيلي تعبدياً مولوياً؛ لأنّ مرجعه إلى الأمر بالعمل بقطعك، فلا بدّ أن يكون الأمر بالنسبه إليه إرشادياً، و لكن يمكن أن يكون تعبدياً مولوياً 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 منطبقاً 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 الاحتماليه ليس ترخيصا في القبيح؛ فإنّ قبح المخالفه الاحتماليه 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 مطابقا أو مخالفا، 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 علاجا 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 حجته 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 قطعّي السند، الثانيه: أن يكونا ظنيّه، الثالثه: أن يكون سند العام قطعّيًا و الخاص ظنيًا، و الرابعه:

العكس، و على أيّ حال إمّا يكون الخاص قطعّيًا من حيث الدلاله و جهه الصدور، أو يكون ظنيًا من كليهما أو من إحداهما.

لا إشكال في ما إذا كان الخاص قطعّيًا 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 جهه نصّيا
و فى 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 نسلمّ التقدّم الرتبى؛إذا المسلّم تقدّم سند كلّ على دلالة نفسه،و أمّا على دلالة 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 الدلالة
اللفظية 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 حجّيه مقيّده بعدم القرينه على خلافها،فوجود القرينه رافع لموضوع
حجّيتها،فيتحقّق الورود.

لأننا نقول: إنّنا لا- نتعقل الحكومه فى اللبّيات، 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 إلّا على العمل بالأصل ما لم يعلم خلافه فهذا معنى إلغاء العلمى فى قبال الأصل، و ليس بين الأمرين واسطه، فلا معنى للحكومه، نعم للورود معنى محصّل فى كلّ من الأصل و الأماره، بمعنى أن يكون عقد موضوع الحجّيه فيهما بحسب الشأن و الاقتضاء مقيدا بعدم وجود القرينه المعتره 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 قطعى 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 طويته 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 المحاوره، 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 أصاله 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 كُنّا عند عدم العثور على القرينه الصارفه نحملهما على الوجوب و التعيين لا لمقدمات الإطلاق، و لهذا لا نتوقّف فى مقام لا شكّ فى كون المتكلم بمقام البيان أو الإهمال، بل لأجل الانصراف اللغوى و إن كان سرّه أخفيه المئونه كما تقدّم فى باب، 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 الأول 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 الأول منهما بتقديم نصّ كلّ على ظاهر الآخر و الرجوع إلى المرجّحات السنديه في الثاني منهما، بيان أنّه إذا كان القدر المتيقّن غير مستند إلى الخصوصيات 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 الأول 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 فى 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 دلالة 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، وبالجملة، 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 فمحض له 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 الخبرين 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 أدله 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 تخييريه، 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 الطريقه العرفيه فى الأخذ بقول الثقه، 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 المقدور 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 إنّّه 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 القلبى على طبق مضمون الخبر المطابق فعند التعارض يتعيّن العمل بمؤدّى 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 الالتزامى، 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 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 زراره 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 الاستحسانية 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 بالإرادة 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 بأيهما 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 إنّ صريح الناظرية إلى مقام العمل.

قلت: أمّا المقبوله فحيث إنّ السائل فى مقام رفع الخصومه و المنازعه، و هو لا- يتحقّق بالتخيير؛ 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 التخيير 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 التخيير 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 التخيير 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 دلاله 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 بالاول.

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 اللازم هو تخيير المجتهد فى مقام الإفتاء فيفتى بمضمون ما اختار و هو حكم تعيينى، فيختص التخيير بالمجتهد فى عمله و فى إفتائه، أو أنّ اللازم على المجتهد إدراج المقلد فى موضوع من جاءه الخبران المتعارضان بعرض الخبرين

ص: ٤٣٩

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 المتعارضه، فالتكليف الواقعي في حقّه كمجتهده هو التخير في الأخذ، فالفتوى بالتعيين في المسأله الفرعيه حكم بغير ما أنزل الله.

لأننا نقول: ليس الموضوع نفس المجيء كما في الممثل به، بل هو التعارض، و حاله حال اليقين و الشكّ 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، و إذا عمل بهذا التكليف التخيري و أخذ بأحد الخبرين كان له الإفتاء بمضمونه و هو أنّه حكم الله تعيينا في حقّ جميع الناس.

فإن قلت: بعد إرجاع هذا الخطاب إلى العمل كخطاب «صدّق» حيث إنّ التصديق العملي لا الجناني فحال هذا التخير حال التخير في خصال الكفّاره و شبهها من المسائل الفرعيه، غايه الأمر ضميمه الالتزام و التدبّر في المقام أيضا في الطرفين، فكما أنّه ليس للمجتهد الإفتاء إلا بالتخير في مسأله الخصال، فكذا في المقام.

قلت: نعم، و لكنّ الفرق أنّ نفس الفتوى أيضا عمل، فيقع تحت التخير، و كما أنّ عمل الجوارحي يتعلّق بالمتعين أبدا، كذلك الفتوى أيضا إذا وقع تحت التخير فهو يتعلّق لا محاله كالعمل بالمتعين، و أمّا مسأله الخصال فالتخير فيها إنّما هو في المفتى به و متعلّق الفتوى.

و بالجملة، 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 أو 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 تحير بعد الأخذ بأحد الخبرين لنا استصحاب بقاء التخير، 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 الأزمه 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 للتخير في حاله البقاء على الالتزام بأحد الخبرين بين حدوث هذا الالتزام أو ذاك، نعم يتصور التخير بين بقاء هذا الالتزام و حدوث ذاك، لكن الجمع بينهما في إنشاء واحد مستلزم لجمع اللحاظين في لحاظ واحد.

و من هنا أتضح أنه لا معنى للاستصحاب أيضا، فإن التخير 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 التخير، بل نستصحب جواز الأخذ بالخبر الآخر الغير المختار في الوقت الأول، فإنه كان جائز الأخذ سابقا و الآن نشك فيه، فمقتضى الاستصحاب بقاؤه.

قلت: جواز الأخذ به كان ثابتا في السابق من باب أنه أحد عدلى التخير، و بعد الأخذ بعدله الآخر ارتفع ذلك التخير لا محاله، فارتفع ذلك الجواز أيضا، فالجواز لو كان في اللاحق كان شخصا آخر غير مرتبط بشخص الجواز السابق.

فإن قلت: ما ذكرت سلمناه، 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 كعنوانى المسافر أو العادل و إن كان يفيد و لو بعد تخلل حاله الضدّ مثل حاله الحضر و الفسق، و لكنّه فى ما إذا شكّ فى بقاء الحكم على العنوان الكلى أو ارتفاعه بالنسخ، و أمّا لو لم يكن الشكّ فى 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 الثانى فى ما إذا كان لأحد الخبرين مزىة على الآخر، و الكلام فيه يقع فى أمرين:

هل يجب الترجيح بواسطة وجود المزىة فى أحد الخبرين

أحدهما: هل يجب الترجيح بواسطة وجود المزىة فى أحد الخبرين أو لا؟،

الثانى: على فرض ذلك هل يقتصر على مزايا مخصوصه أو يتعدى إلى كلّ مزىة.

أمّا الأمر الأوّل:

إشارة

فالمشهور و جوب الترجيح، و قبل الشروع فى الاستدلال لا- بدّ من تأسيس الأصل فى المسألة، فنقول و على الله تعالى التوكّل: الكلام تاره على الطريقيه و أخرى على السببيه.

أمّا على الطريقيه فقد عرفت أنه سواء قلنا بإطلاق أدلّه حجّيه الأخبار أم لم نقل لا- يمكن الحكم بالحجّيه فى حال التعارض؛ لوجود السيره على التوقّف فى 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 التى هى مناط الحجيه ليست بمحفوظه فى كلا الخبرين حتى يستقلّ العقل بالتخيير فى الأخذ و الامتزام، و تعيين كلّ منهما ترجيح بلا- مرجح، فيكون كلّ منهما على حسب الأصل الأولى غير حجّه، كما قرّر فى محلّه أن الأصل عدم الحجيه.

فاعلم أنّه لا- فرق فى ما ذكر بين حال وجود المزيه فى أحد الطريقيين و عدمه؛ فإنّ بناء العرف على التوقّف لا يختلف باختلاف ذلك، كما يعلم بمراجعتهم، و على فرض الإغماض فإن كان إطلاق ثبت التخيير أيضا، و إلا- كما هو الحق ثبت التوقّف فى المدلول المطابقى بعين التقريب المتقدّم حرفا بحرف، هذا بحسب الأصل الأولى.

و أقمّا بعد الأخذ عن الشرع فى خصوص باب الأخبار و أنّ المرجع فى المدلول المطابقى أيضا ليس هو الأصل المطابق لأحدهما، و لا هو مرجح، بل المرجع و الحجّه يكون فى ما بين الخبرين، و لكن لم يعلم فى صورته وجود المزيه أنّ الشارع يحكم بالتخيير أو بالتعيين، فهل الأصل فى هذا التقدير يقتضى ما ذا؟.

لا- شك أنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجيه، و نحن و إن قلنا فى المسأله الفرعيه بالبراهه عن التعيين عند الدوران بينهما و إن لم نقل بذلك فيه أيضا لا- بدّ أن نقول ها هنا بالتعيين؛ لأنّ الحجيه الشرعيه لا يخلو عن النسبه إلى الشرع، فعند الشكّ فى الحجيه تكون النسبه تشريعا؛ إذ قد نسبنا إلى الشرع ما نشكّ أنّه من الشرع، فيكون حراما قطعيا.

و مع قطع النظر عن ذلك أيضا لا يستريح العقل عن احتمال العقوبه إلاّ 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؛ لأنّه على تقدير حجيه غير ذى المزيه يكون هو مؤمنا، و من المعلوم أنّ احتمال الحجّه كاف فى 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 أنّه 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 المقدّمه 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 المعيّن حجّه أو المخير، فحيث إذا استفتينا العقل في هذا الشكّ كان الحكم هو التعيين كما عرفت، هذا كلّ على الطريقيه.

في المتزاحمين

و أمّا على السبب 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 التفصيل بين ما إذا كان منشأ الاحتمال احتمال أشدّه المناط في أحدهما فالحكم هو

التعيين، و بين ما إذا كان احتمال التصادف مع واجب آخر في أحدهما دون الآخر، فالحكم هو التخيير؛ لأصالة البراءة عن ذلك الواجب الآخر المحتمل.

و تحقيق المقام أن يقال أولاً: تارة يقال بإطلاق الهيئه في كل من الواجبين مثلاً لحال التراحم، و اخرى يقال بعدمه و كونه حيشيتاً جهتياً من هذه الجهات و إن كانت بصدد الفعلية من الجهات الراجعه إلى الأغراض الشرعيه.

فإن قيل بالأول يعني أن إطلاق الأوامر و النواهي ناظر إلى حال القدره و العجز و أمثالهما ممّا يعتبره العقل شرطاً في حسن توجيه الخطاب، غايه الأمر أن العقل يقيّد الإطلاق بحال القدره و نحوها ممّا يصحّ معه الخطاب دون ما يقبح، فيتحصل من الإطلاق مع هذا المقيّد المنفصل العقلي خطاب لئى مقيد بحال القدره و نحوها، فتكون القضية اللبّيه الشرعيه: أنقذ هذا الغريق إن قدرت، و أنقذ هذا الغريق إن، قدرت و على مقدار العجز لا خطاب أصلاً، فلا سبيل إلى استكشاف الصلاح في 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 في الموالى العرفيه صبراً على المكروه، و التراحم فرع هذا العلم.

نعم يعلم بأنّ في هذا على تقدير ترك ذاك مصلحه و كذا في ذاك، فلو أدرك أحدهما ما فات هنا من مولاة غرض.

وجه ما ذكرنا من عدم استفاده الغرضين حينئذ عند عدم القدره على الجمع أنّ طريق استكشاف الصلاح الذى يعبر عنه في 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 في المتعلّق فيدلّ عليه أيضاً ضروره أنّ الدالّ على أحد المتلازمين دالّ على الآخر، و إذا فرضنا تخلف الدالّ عن المدلول الأولى أعنى الإراده اللبّيه في مورد فلا دلاله 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 للمحركيه 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 الوظيفه 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 البراءه، 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 البراءه 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 الترتّب كما قرّر في محلّه، و ثانياً: سلّمنا، و لكن سقوطه عند العلم بالأهمّيّه مسلّم، و أمّا عند الشكّ فهو كالشكّ في القدره يكون محرّكا 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 العقليّه.

و قد يقال إنّ سلّمنا محرّكيه الأمر بغير محتمل الأهمّيّه، و لكن محرّكيه الأمر الآخر مقدّمه على تحريكه كما في صورته العلم بالأهمّيّه، و ذلك لأنّ الأهمّيّه 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 الأهمّيّه منجّز للمرتبه الأهمّ على تقدير ثبوتها، فيكون مقدّما في حكم العقل على الأمر في جانب الآخر.

و الجواب: إنّنا 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 الأهمّيّه 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 فمفنى 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، و إنّما 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، فيئول الأمر لا محاله عند احتمال الأهميه إلى البراءة 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 القولى و العملى 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 العقلية أو النقلية، فهو ليس بدليل آخر في المسأله وراء تلك الوجوه، بل لا بدّ من النظر في تلك الوجوه، فإن لم نرها تامه فلا محذور في المصير إلى الخلاف؛ لسقوط هذا الإجماع عن الكشف، هذا على تقدير تسليم محصلته الإجماع القولى، فكيف الحال لو كان منقولاً أو عملياً؛ فإنّ الترجيح العملى لا يلازم الترجيح القولى.

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 المرجّحات 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 بقريته 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 مشترك معه فى الصنف من كون الخبرين معا فى المستحبات - مبنى على استفاده التعليل من قوله فى الجواب عن ذلك حديثان؛ لقوله عليه السلام: «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».

دلّاه 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 بقربينه 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 المغيّه، بل يفرض كلامهم عين الواقع، فلا- يفرق بين زمان الحضور و الغيبه، 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 بالعليه، و إنّما سأل السائل عن حكم اختلاف الروايين الخاصتين و أجاب الامام عليه السلام فى هذا المورد بالتخيير، و لعلّه كان

الخبران متكافئين، فلا دلالة فيه على التعدي 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 دلالة غير ما قبل الأخير منها على التخيير على وجه الإطلاق الشامل لصوره وجود المرجح، نعم إطلاق الأخير مختص بصوره عدم المرجح المنصوص، فينفع في دفع الأصل في غير المنصوص.

و أما أخبار الترجيح فهي مختلفه، ففي بعضها الترجيح بموافقه الكتاب و السنه، و في آخر بمخالفه العامه، و في ثالث الترتيب بينها بتقديم موافقه الكتاب و السنه.

و لا بدّ أن يعلم أولاً أنّ في 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 في مقام الترجيح، بل في مقام بيان أصل سقوط الخبر ذاتا عن الحجّيه الأولى و لو مع قطع النظر عن المعارض، فلا بدّ من حملها على صوره المخالفه على وجه التباين الكلّي، فإنّه إذا وصل مخالفه الخبر للكتاب أو السنه القطعيه بهذا الحدّ فمعلوم أنّه غير صادر و أنّ راويه كاذب. و بالجملة، هذا الأخبار غير مرتبطه بمقامنا؛ إذ هي بمقام تميّز الحجّيه عن غيرها، و مقامنا ترجيح الحجّيه على الحجّيه.

و من جمله هذه الأخبار خبر حسن بن الجهم المتقدم في أخبار التخيير و منها أيضا خبر العيون الطويل. و حينئذ فلا بدّ من فرض الكلام في ما كان الحكم فيه بتقديم الموافق للكتاب أو مخالف العامه على وجه يعلم منه أنّه بصدد الترجيح بأن فرض ذلك في الخبرين بعد الفراغ عن شرائط حجّيتهما الذاتيتين من وثوق الراوى و غير ذلك و كان الموافقه أو المخالفه معتبره من باب الكشف النوعى القائم في ما بين الكاشفين النوعيين كما ان الحال في المقبوله و المرفوعه كذلك لانه ذكر الموافقه و المخالفه فيهما بعد فرض موثقيته كلا- الراويين و ماموئيتيهما عن الكذب الذى مرجعه إلى موثوقيته خبرهما في حدّ ذاته لو لا- ملاحظه المعارض، و لا بدّ من حمل مخالفه الكتاب في 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، فإنّهُ إن كان مفاد الثالث هو المساواه، فلا بدّ من تقييد كلا- الإطلاقيين الظاهريين في الحكم التعيني الفعلي 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، فإنّهُ 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 أو لا- في إطلاقات التخيير و ثانيا في إطلاقات الترجيح، و بين الحمل على الاستحاب و الاستراحه من كلا ذينك التقيدين، و الظاهر أولويّه الثاني.

لا يقال: إنّ ظهور الهيئه وضعي و المادّه إطلاقي، و الأوّل أقوى من الثاني، فيتعين التقييد.

لأنّنا 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 الإطلاقي 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 إطلاقى، وإن كان المقصود أن الظهور الإطلاقى مع محفوظيته أضعف من الوضعى ففى محلّ 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 الثانى يرجحون الثانى، و لهذا شاع بينهم حمل المطلق على المقيّد، و على هذا المبنى لا بدّ فى المقام أيضا من تنزيل إطلاقات التخيير على صوره المساواه، و كذا إطلاق الترجيح بمخالفه القوم على صوره عدم وجود موافقه الكتاب فى الطرف الآخر، هذا تمام الكلام فى هذه الطوائف الثلاث من أخبار الترجيح.

بقى الكلام فى 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 المتقدمه.

فنقول و على الله التوكّل: روى المشايخ الثلاثه باسنادهم عن عمر بن حنظله «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أ يحل ذلك؟ قال عليه السلام:

من تحاكم إليهم فى 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 فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإننى 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 فى حقّهما، فاختلفا فى ما حكما و كلاهما اختلفا فى 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، وإتِّمَّ الامور ثلاثه، أمر بين رشده فيتَّبَع، وأمر بين غيئه فيجتنب، وأمر مشكل يردُّ حكمه إلى الله، قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: حلال بيِّن و حرام بيِّن و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم.

قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال عليه السلام: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنّه و خالف العامّه فيؤخذ به، و يترك ما خالف الكتاب و السنّه و وافق العامّه.

قلت: جعلت فداك أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه فوجدنا أحد الخبرين موافقا للعامّه و الآخر مخالفا بأى الخبرين يؤخذ؟ قال عليه السلام: ما خالف العامّه ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهم الخبران جميعا؟ قال عليه السلام: ينظر إلى ما هم أميل إليه حكاهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ 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.

و أمّا الإشكالات الواردة على هذا الخبر الشريف فمن وجوه: الأوّل: أنّ ظاهر صدره القضاوه و الحكومه و فصل الخصومه و قطع المرافعه، و هو لا يناسب التعدّد و إنّما المناسب له الاستفتاء.

الثانى: 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 الحكميه 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 اطلاعاً على المعارض، و لكنّه يعتقد عدم صلوحه للمعارضه كما هو غير عزيز.

و أمّا الثالث، فلأنّ المفروض كون الشبهه حكميه، فمع فرض مساواه الحكمين أرجع الإمام عليه السلام المترافعين إلى تحريهما 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 إلاّ 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، فلغرض التداعي، هذا حاصل الكلام في رفع الإشكالات عن المقبوله.

و أمّا ملاحظه المعارضه بينها و بين المرفوعه، فينبغي أولاً التّمين بذكر المرفوعه أيضاً.

فنقول: روى ابن أبي جمهور الأحسائي في غوالي اللثالي عن العلامه مرفوعاً إلى زراره «قال: سألت أبا جعفر عليه السلام، فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما 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.

فتردّد 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 الْمَرْفُوعَةِ أَيْضًا مِنْ حَيْثُ الْإِرْجَاعُ إِلَى مَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ، فَإِنَّهُ يَجْرَى فِيهَا جَمِيعُ مَا ذَكَرَ فِي الْمَقْبُولَةِ 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 الْمَقْبُولَةِ.

فَيَبْقَى الْكَلَامُ فِي الْمَرْفُوعَةِ مِنْ حَيْثُ الْإِرْجَاعُ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى الصِّفَاتِ، فَبِذَلِكَ يَخَالَفُ الْمَقْبُولَةَ 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 عَدَدِ الْمَخْبَرَيْنِ بِأَنْ رَوَى مِثْلًا هَذَا الْخَبْرَ عَشْرُونَ رَجُلًا، وَ رَوَى ذَلِكَ عَشْرُونَ آخَرُونَ، وَ لَكِنْ لَمْ يَفْرَضْ كَالسَّائِلِ فِي الْمَقْبُولَةِ كَوْنِ الْمَخْبَرَيْنِ ثِقَاتٍ أَرْجَعَهُ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى صِفَاتِ الرَّائِي وَ الْأَخْذِ بِمَا كَانَ رَاوِيَهُ ثَقَةً.

فِ «أَفْعَلٍ» فِي كَلَامِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَظِيرُ «أَفْعَلٍ» فِي قَوْلِكَ: الْإِسْلَامُ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ لَكَ مِنَ الْكُفْرِ، وَ بِالْجُمْلَةِ، اسْتِعْمَالُ «أَفْعَلٍ» فِي مَقَامِ ارْتِدَادِهِ بِاتِّصَافِ 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 بِشَهَادَةِ أَنَّ الْمُرَادَ فِي كَلَامِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا ذَلِكَ، وَ إِلَّا فَيَنْ كَانَ مُرَادُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اخْتِلَافَ الْمَرْتَبَةِ بَعْدَ الْاِشْتِرَاكِ فِي أَصْلِ الصِّفَةِ لِنَاسِبِ التَّعْبِيرِ بِالسَّوَاءِ فِي الْمَرْتَبَةِ وَ الْفَضِيلَةِ كَمَا عُبِّرَ كَذَلِكَ فِي الْمَقْبُولَةِ.

وَ بِالْجُمْلَةِ، بَعْدَ التَّعْبِيرِ بِمَا فِي الْمَرْفُوعَةِ عَنِ الْاِسْتِوَاءِ فِي الْمَرْتَبَةِ مَعَ شِيوعِ اسْتِعْمَالِ «أَفْعَلٍ» فِي الْمَقَامَاتِ الَّتِي ارْتِدَادُ اثْبَاتِ 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 الْمَرْفُوعَةِ مُخَالَفَةُ الْعَامَّةِ، كَمَا كَانَ فِي الْمَقْبُولَةِ 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 موردهما، 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 المزاياء، 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.

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 مزيه، أو يتعدى إلى غيرها، و على فرض التعدى هل يقتصر إلى المزيه الموجه للظن الشخصى، أو إلى ما يوجب الظن النوعى، أو إلى مطلق المزيه و لو لم يوجب الظن لا شخصا و لا نوعا، بل كان موجبا لأبعديه ذيه عن مخالفه الواقع بالنسبه إلى صاحبه؟.

فالكلام هنا فى مقامين،

أما المقام الأول، فالأقوى فيه الاقتصار على المنصوصات و عدم التعدى منها إلى غيرها، و الذى يحتج به للتعدى كله مخدوش. فمنه: التمسك بالترجيح بالأصديقه و الأوثقيه، فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لأجل أقربيه الواجد لهما إلى الواقع من الفاقده، و ليس للسبب الخاص دخل.

و فيه أولا: إنك عرفت عدم مساس دينك بمقام الترجيح، و على فرض ذلك نقول:

ما الفرق بين مقام أصل الحجيه و مقام المرجحيه و قد اعترفتم حيث علق الشارع الحجيه الابتدائيه على خبر الثقة بعدم التعدى من خبر الثقة إلى كل ما يفيد الظن شخصا أو نوعا، أو يفيد أقلية احتمال المخالفه للواقع، مع أن عين ما ذكر هنا جار هناك حرفا بحرف، و السر في كلا المقامين واحد و هو أننا نسلم عدم مدخلية السبب الخاص و أن المناط أقربيه احتمال المطابقه للواقع و غلبه الإصابه، إلا أنه لم يحول ذلك إلى نظرنا، و الأنظار فى ذلك مختلفه.

ألا ترى أنه لو أمر مولى بأمر طريقى باتباع قول شخص معللا بأنه أمين عندى فلا يمكن التعدى إلى قول كل شخص أحرز العبد أمانته؛ إذ ربما كان فى نظر مولاه غير أمين، و المعيار نظره لا نظر العبد.

و مثل هذا بعينه مقامنا؛ فإنه إذا جعل الشارع قول كل الثقة حججه أو الأوثقيه مرجحه، فهذا يدل على أنه رأى مرتبه من غلبه الوصول إلى الواقع، فهذا أوجب

حكمه باتباعه، و اللازم من عدم مدخلية السبب أنا متى أحرزنا أن السبب الفلاني الآخر أيضا يوجب تلك المرتبه 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 جهة 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 لكن 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 أن المعبر هو الظن النوعى و إن لم يفد الظن الشخصى، أو أن

المعتبر أبعديه أحدهما عن الخلاف، بمعنى أنه 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 الظن الشخصي؛ لأنّ المرجّحات المنصوصه شيء منها لا يفيد، فيبقى الوجهان الآخران.

و استظهر شيخنا المرتضى قدس 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 مزيه يوجب أقلية 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 مظنه خلاف الحقّ و الصواب، فاحتمال الكذب فيه أكد منه في الموافق.

و لكن فيه أنّ نفى الريب بعد تعذر حقيقه و هو نفى الشكّ حقيقه يكون الأقرب إلى معناه الحقيقي هو الظنّ، و بعد عدم اعتبار الشخصي يتعين النوعي، و أمّا أقلية احتمال الكذب فهو رفع اليد عن أقرب المجازات إلى أقربها، و هكذا الظاهر من قوله: الحقّ و الرشد في خلافهم بعد عدم إمكان الحقيقه هو وجود الأماره النوعيه على الصدق و الرشد فيه، و لا شبهه في كونه أقرب إلى المعنى الحقيقي من الأبعديه عن الكذب، و لا- غرو في كون مقابله الخبر لمذهب العامّه أماره نوعيه على صدقه إذا علم مقابله مذهبهم نوعاً للواقع و المذهب الصواب، كما يستفاد من قوله عليه السلام: ليسوا من الحنفيه 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 تحيّر العرف و لم يقدر على جمع الكلامين على وجه لا يخرج عن قانون المحاوره، و وجه الثاني أنّه إن اريد بعدم التخيّر 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 مفضّيا لا 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 بذالك 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 توفرّ 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 النسخ، 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 العقلية 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 العقلية 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 المتكلم بالامور الكليه غير معاملته مع كلام المتكلم 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 المتكلم لحكمته على رعايه جهات المصالح و المفسد و التكلم فى كلّ زمان على حسب اقتضاء الوقت، و رأى منه كرارا فى الكلمات المقطوعه الصدور منه انفصال العام عن خاصه بقطعه طويله من الزمان، و كذا المطلق عن مقيده 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 اللبئيه 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 قباله 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 بضمونه 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 فلائذ الإطلاق لا يتوقف انعقاده على مزيد من عدم البيان المتصل و العموم منفصل، و أما الثاني فلائذ 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 «يأتي بكتاب جديد و دين جديد» فالمراد أنّه يأتي 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

تعيين الأظهر و الظاهر في ما إذا كان التعارض بين اثنين لا إشكال فيه، و أمّا إذا كان بين أزيد من اثنين فرمّا يشتبه 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 أُولا 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- ينافى 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 إلّا برفع اليد عن ظهور كلّ بنصويّه 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 الخصوصات مع العام الواحد ما ذكرناه من استواء رتبه الخصوصات، لا ما ذكره طاب ثراه.

ثمّ ملاحظه التخصيص أيضا مخصوصه بما إذا لم يبلغ عدد الخصوصات حدّا يستبشع التخصيص في العام إلى ذلك الحدّ، وإلا فلا بدّ من ملاحظه التعارض بين ذلك العام و مجموع الخصوصات، و حال النسبه بينهما حال التباين، فلا بدّ من ملاحظه التخيير أو الترجيح بينهما حينئذ، فإن لم يكن لأحد الطرفين مرجّح فإمّا أن يطرح العام فيؤخذ حينئذ بجميع الخصوصات، وإمّا أن يؤخذ العام، فحينئذ لا يجوز طرح جميع الخصوصات؛ 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 الخصوصات، فإمّا أن يعمل بالتخيير أو الترجيح، و حيث إنّ الغرض هو المساواه يعمل بالتخيير.

و من هنا يعلم الحال في ما لو كان المرّجّح في طرف العام، أو يعمل بالتخيير أو الترجيح بين الخصوصات، كما أنّه لو كان المرّجّح في جانب الخصوصات يطرح العام بالمّرّه، هذا مع مساواه حال العام مع جميع الخصوصات 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 أظهيره 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 مورد هما في التعيينه بنصوصيه الآخر في أصل الإجزاء و حملها على التخييريّه، و لا إشكال في هذا.

إنما الإشكال في ما إذا صلح رفع اليد عن كل من ظهوري الدليلين المتنافيين بواسطة ظهور الآخر مع عدم أظهيره 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 التامه التجزئيه 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 لثبا، 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 اللبّيه 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 التعبد و البناء العملى الملازم مع العمل الجوارحى على الطبق، بل عينه، ففيه لا يتصور التعبد المنجز إلى عدم العمل و تركه و بين مقام معاملة 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 التعبد و البناء العملى، فإنّه لا يصحّ إلا 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 التقية، و ما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقية 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 قدس سرّه الشريف، فأوجب فى المثال تقديم الأوثق و إن كان موافقا على غيره و إن كان مخالفا، و علّل ذلك بأنّ إجمال المرجح 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 المرجح الجهتي.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّه لم لا يؤخذ بكلا السندين حتّى يتعيّن حمل الموافق على التقية 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 يتضح لنا حقيقته؛ فإنه بظاهرة متّضح الإشكال؛ فإنه قدس سرّه إن أراد بالفراغ عن الصدورين تعبّدا كونهما مشمولين للحجّيه الاقتضائية 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 الأول 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.

اشاره

ص: ۴۸۰

في احتمالات لا ضرر

اعلم أنّ فيه احتمالات،

أحدها ما اختاره المحقق الخراساني من كونه على نهج سائر التراكيب المماثلة له من «لا رجال» و«لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»، واصله الحمل على نفى الحقيقه بطريق الادعاء، فكما أنّه قد يثبت العنوان لغير الفرد مثل «زيد اسد» و يكون المجاز في الأمر العقلي و حاصله تنزيل وجود آثار العنوان منزله وجود نفسه، ثمّ الإطلاق مبيّناً على هذا التنزيل، كذلك يصحّ نفى العنوان عن بعض أفراده و يكون المجاز أيضاً في الأمر العقلي أعنى تنزيل عدم الآثار منزله عدم مؤثرها، كما يقال لفرد أسد ليس فيه آثار الاسديّة: ليس هذا بأسد.

و من هذا القبيل قولنا: يا أشباه الرجال و لا رجال، و لا صلاة لجار المسجد إلا في 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 في أمثاله من إرادته نفى الموضوع ادعاء بمصححيّه نفى الآثار على هذا المعنى، هذا محضّل ما أفاده مع تشريح لمرامه.

و لكن فيه أنّ ما تداول في أمثاله من التراكيب إنّما هو نفى الآثار المترتبه على نفس هذا العنوان الذي وقع تلو كلمه «لا» كما هو المشاهد في الأمثله المتقدمه، و هذا المعنى غير متمشّ هنا؛ إذ ليس المقصود أنّ الأثر المترتّب على طبيعه الضرر منفي، بل المقصود نفى آثار المعنون بهذا العنوان مثل البيع الضرري و أمثاله، فالمناسب لهذا المعنى أن يقال في مورد البيع المذكور: ليس هذا ببيع، و بالجمله، فعين الوجه الذي دعاه قدّس سرّه إلى اختيار هذا المعنى من شيوعه في أمثاله لا بدّ من أن

يدعوه إلى طرحه؛ لأنّ الشائع في هذه التراكيب الشائعه أيضا ما لا يتأتى في المقام.

الثاني: أن يراد بالنفي النهي، يعنى لا تضرّوا، كما في «لا رفث و لا فسوق في الحج»، وفيه 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 نفي الحكم الذي يوجب الضرر و يتولّد منه الضرر على العباد، و بعبارة اخرى: المنفى هو الضرر الذي ينتهى إسناده إلى الشرع و يكون هو السبب له بالأخره، و ذلك بقريته «في الإسلام».

فالمفاد: ما جعلت الحكم الضررى الذي يوقع العباد في الضرر، إمّا باستعمال الضرر و اراده السبب منه، و إمّا بتقدير المضاف، أعنى لا موجب ضرر في الإسلام.

و مثله ما اختاره بعض أساطين العصر-على ما حكى- من إرادته نفي حقيقه الضرر في المجعولات الإسلاميه من دون حاجه إلى أحد التمهّلين المذكورين، و يكون صحّه نفي نفس الحقيقه بملا-حظه أنّ نفي المنشأ و هو إنشاء الحكم الضررى و جعله بيده، كما أنّ المصحح لرفع المؤاخذه في حديث الرفع بالنسبه إلى ما لا- يعلمون و أمثاله أنّ إيجاب الاحتياط أو التحفّظ من الخطاء و النسيان من وظيفته، و يكون نفي المعلول بنفي المنشأ و العله، و يظهر وجه الخدشه في هذا المعنى بكلا- تقرّيبه ممّا سيأتى إن شاء الله تعالى.

الرابع: ما اختاره شيخنا الاستاد أطال الله أيام إفاداته الشريفه، و حاصل ما إفاده في مجلس الدرس الشريف أنّ جميع هذه التراكيب المشتمله على نفي وارد على موضوع غير خارج عن قسمين، بعد اشتراك الجميع في أنّ مفادها النفي للحقيقه على سبيل الادّعاء و المجاز السكّاكى، إلاّ أنّ المصحح لهذا الادّعاء على قسمين.

الأول: نفي الآثار المترقبه من العنوان عن بعض الأفراد، كما مرّ من مثال نفي حقيقه الأسد من بعض أفراد.

و الثاني: تحقّق أسباب موجهه لانتفاء أسباب وجود العنوان في الخارج و عله،

و ذلك مثل السلطان القاهر الذى أوعد على وقوع الإضرار فى مملكته، و حينئذ قد يسند الضرر المنفئ 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 بواسطه سدّ أبواب وجوده من جميع الجهات.

و الحاصل كما أنّ من المصحح للدعاء المذكور فى جانب نفي حقيقه الشئ 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 المنفئ 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 المثبته بإطلاقها أو عمومها للحكم

الضررى، فنقول: قد ذكر شيخنا المرتضى قدس سرّه ضابطا لحكومه أحد الدليلين على الآخر، و هو و إن كان صحيحا فى نفسه، لكن لا كليته له، و لا يجرى فى جميع الموارد الذى نقول فيها بالحكومه، و هو أن يكون أحدهما بمدلوله اللفظى ناظرا إلى مدلول الدليل الآخر كذلك، و شارحا 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 أيضا، و لازم هذا أن يكون الحاكم لو لا الدليل المحكوم لغوا، لكونه مفسّرا 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 إلّا 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 «توضّأ» 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 ملحوظا على المعنى

الاسمى، بمعنى أنه يجعل موضوعا و يقال: حيث لم يقيد فى الكلام بشىء مخرج لهذا الفرد الذى هو الوضوء 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 المحقق الخراسانى طاب ثراه فى وجه الجمع بين القاعده و أدلّه المتكفله للأحكام، بجعلها متعرّضه للحكم الفعلى المتعلق بالعنوان الثانوى، و جعل تلك الأدلّه متكفله 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 فى الدليل الأوّلى، و أيضا لو لم يكن دليل العنوان الثانوى و كُنّا نشكّ فى الحكم عند طرؤ بعض الحالات لما أمكن التمسك بالدليل الأوّلى.

و شىء من هذين غير موجود فى المقام، فإنّ القاعده مخصّيه لنا للأدله و إن كان لا تخصيص فى الصوره و كان إطلاق تلك الأدله هو المرجع عند الشكّ لو لا القاعده.

ثمّ لا فرق فى 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 الثلاث؛ لوضوح أنّ التقريب المتقدم جار فيهما بلا فرق.

حكومه قاعده لا ضرر على قاعده الناس مسلطون

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه جعل لقاعده لا ضرر حكومه على قاعده «الناس مسلطون» 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 مسلطون على أموالهم».

و أنت خبير بأنّه مبنى على عموم القاعده بالنسبه إلى جميع الحالات، إذ لو كانت حكما حيثيتيا متعرضا لعدم حجر المالك من حيث كونه متصرفا فى ماله من غير نظر إلى الحالات لما كان معنى للحكومه 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 بأن مقتضى الناس مسلطون جواز ضرب المالك المقمعه على رأس الغير بمحض أنّه تصرّف و تسلط على ماله، ثمّ خصّص بدليل تحريم الإضرار بالغير؟

و هكذا بالنسبه إلى وطى عبده؛ إذ أنه في هذا الحال أيضا تسلطه ثابت من حيث المائيه، وإنما 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 في جانب الجار و الحرج في جانب المالك تعارضا أو تراحما، فعلى الأول و إن كان ليس لنا في 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 في 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 في نظر الشارع، فيصير حال تصرف المالك بلا ملا-ك من حيث المطلوبيه و الميل الشرعى، و ذلك لتكاثر الجهتين في عالم المطلوبيه، حيث إن النقيضين ليسا كالضدّين في إمكان توجه الميل نحو كليهما؛ فإنّ قضيه الميل سمت العدم الاشمئزاز من الوجود، و بالعكس، فمع وجود المصلحه في الفعل و الترك معا بقدر واحد يلزم انعدام الميل و الاشمئزاز عن النفس، فيصير المتحصّل إباحه لا اقتضائيه، و هكذا الكلام في ممانعه الجار عن تصرف المالك بعد تعارض الفردين فيه أيضا، حيث إنّ منعه عن الممانعه حرج عليه، و تجويزها حرج على المالك.

فحينئذ يمكن جعل قاعده «الناس» مرجعا؛ فإنّ 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 مبنّى 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 في 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 في 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 يزنى الإنسان زنيّه واحده، و بين أن يزنى غيره عشره زنيات، فإنّ أمر الأمر غير دائر؛ لأنه يأمر بترك كلا الطرفين، بل الأمر هنا راجع إلى الأمر و أنه 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 عبده 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، فإنّّه في الصورتين الأخيرتين و إن كان لا يتحقّق الإباحه الشرعيّه، لكن يكفى 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 فزّق في دوران الضرر بين شخصين بين الدوران الابتدائى بينهما بأن يكون المقتضى بالنسبه إلى كليهما على حدّ سواء، كما إذا توجّه السيل و كان نسبه إلى كلتا الدارين على السواء، فجعله من باب تعارض الضررين، و بين ما إذا كان المقتضى متوجّها إلى خصوص واحد منهما، كما لو توجّه السيل إلى دار هذا، و لو أوجد السدّه يتوجّه 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 صورتين 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 عنه 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 الشريفة: لا شك أنّا نفهم من قول الشارع: لا ضرر، كون الضرر مبغوضا 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 نفي الضرر المبني على الامتنان فى حقّه، لو ضوح كون النفي فى حقّه أيضا امتنائيا.

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 ضروريا، هذا.

الثالث: النقص القيمي مصداق لضرار 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 المزاحمه.

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 أن 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، فإن من لاحظ الفقه علم أن 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: إن المنفى إنما هو الضرر الثابت فى الإسلام، أعنى فى الأحكام المجعوله الاسلاميه بعد حفظ نفس الإسلام و القوانين المقرره فيه.

توضيح ذلك أن كل حكم من أحكام الإسلام لا ينفك بطبعه عن إحداث ضرر أو حرج، و القاعده لا ينفى هذا الضرر، ثم بعد الإغماض عن هذا يكون بين أفراد هذا المضرّ بالطبع ضررى، أعنى ما يزيد ضرره على أصل طبيعه بواسطه الخصوصيات الخارجيه، كظلم ظالم، أو عله مزاج، و غير ذلك من الأسباب الخارجيه، و غير ضررى، أعنى ما يسلم عن هذا الضرر الزائد عن مقتضى طبيعه، 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 قدس 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 لئلا 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 الخارجيّة كالشكّ في بقاء الإضرار في السّم 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 الشرعيّة 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 يشبه 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 متصوّر في المستقلّات العقلية، لأنّ العقل لا يستقلّ بالحكم إلا بعد إحراز الموضوع و معرفته تفصيلاً، لأنّ القضايا العقلية إمّا ضروريّة لا- يحتاج العقل في حكمه إلى أزيد من تصوّر الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من قيوده، و إمّا نظريّة ينتهي إلى ضروريّة 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 المدعّن، و لكن هذا ليس مناطاً للحكم الشرعي.

و الحكم بمعنى الملاءمه و المنافره النفس الأمرين الموجودتين لدى العقل الكامل و هو طرف النسبه 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 قدّس 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 مأخوذا 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 مأخوذا 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 المقيّد المنطبق عليه ينافى مع ما ذهبت إليه في مسأله الأقلّ و الأكثر من أنّ العبره بذلك البسيط، فالقاعده هو الاشتغال، لا بالمقيّد 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.

ص: ٤٩٧

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 تعدّره بحسب الانس الذهني رفع الأمر الثابت، يعنى 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 الذى يشكّ المكلف في بقاءه 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 الاستقلالى 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 فى 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 الطبعى حينئذ ليقين آخر بذاك الخطاب الذى موضوعه اليقين الأوّل.

و بالجملة، فرق بين العمل الطبعى و الأثر الشرعى، فالثانى عبارته عن حكم الحرمة فى «لا تشرب الخمر» مثلا، و هو مرتّب شرعا على الخمر، و الأوّل 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 ليقينه الطريقي، و ليس خطاب «لا تنقض اليقين» واردا عليه فى هذا الحال حتّى يلزم انقلاب نظره من الطريقيّه إلى الاستقلال، بل يرد عليه فى حال الشكّ و يقول: اعمل 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 التزم 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 المحيىص 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 صوره 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.

(١)

اعلم أنّ قول السائل فى الفقرة الاولى: «فإن ظننت أنه أصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت و لم أر شيئا، فصليت 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 المثبته

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 منافيه 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 الجارويه 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 جارويه 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 تفصيلا 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 الواقعيّه المتحقّقه حال الصلاه من آثارها الإجزاء و الصحّح الواقعيين و عدم لزوم الإعادة كذلك، و إذا كان معنى «لا تنقض» ترتيب آثار تلك الطهاره المتحقّقه الواقعيّه و عدم رفع اليد عنها فمعنى ذلك هو الصحّح الواقعيّه؛ 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 الصحّح الواقعيين على الشكّ بمعونه «لا تنقض»، و بالجملة، 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 الشرعيّه، و هذا من الآثار العقليّه؛ فإنّ الطهاره الواقعيّه 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 الأمريه 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 الشكّ بعد الفراغ عليه، فافهم. انتهى.

و كذلك فى ذيل حديث الرفع حيث إنّه 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 الموجه 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 المترتبّه 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 رأيتّه و أنا فى الصلاه، هذا.

و أنت خير ممّا ذكرنا أنّ كلّ ذلك أجنبيّ عمّا هو مراده قدّس سرّه.

(١)

إجراء «لا تنقض» بالنسبه إلى أصل إتيان الركعه المشكوكه أعمّ من كونها موصوله أو مفصوله مبنى على أنّ العمل الثابت للمتيقن 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.

و لكن من الممكن أن يقال: إنّه عرفا عمل واحد و هو إصاق الركعه بالركعات السابقه، و تقدّم أنّ مفاد «لا تنقض» وجوب عمل اليقين فى حال الشكّ، و أصل 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، و يراد فى هذا المورد عدم نقض اليقين غير الموجود- لو 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 البنظي.

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.

ص: ٥٠٦

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» عقيب، فيقال: الشكّ فى العدالة سواء تعلّق بحدوثها أم ببقائها.

هذا كَلِّه فى إمكن الجمع فى موضوع الیقین، و مثله الكلام فى موضوع الشك.

و أمّا محمول القضية أعنى «لا- تنقض» فإنه أيضا مفاد واحد بالنسبه إلى كلا- الصنفين، و إنما الاختلاف فى محصيل هذا المفهوم، ففى الأفراد الموجوده النقض بالشك يتحقق برفع اليد عن عملها، و فى ما سيوجد يتحقق برفع اليد عن تحصيلها بالشكوك التى فى قبالتها، هذا هو الكلام فى مرحله الإمكان، و لا ينافيه دعوى انعقاد الظهور على خلافه.

و حاصل ما قلنا أنه إذا لوحظ طبيعه الیقین بما هى هى فلا- يخلو الإنسان من ملا-حظه الفراغ عن وجودها، فيتمخض موضوعا للاستصحاب، أو عدم هذه الملاحظه فيتمخض موضوعا لقاعده الاحتياط، و لا يمكن الجمع فى لحاظ واحد.

و أمّا إذا علق الحكم على الحصص كأن قيل: كل حصه حصه لو وجدت فى الخارج صدق عليها عنوان الیقین، فكذا، فحينئذ أيضا و إن كان لا- يخلو الحال من أحد الأمرين، لكنّ الثانى منهما أعنى: تجريد الحصص عن لحاظ الوجود و العدم لا يتمخضها موضوعا لقاعده الاحتياط، و ذلك لأنّ من تلك الحصص الیقينات الموجوده الخارجيه المتعلقه بالمتعلقات الخاصه، و منها الیقينات المتعلقه بالبراءه فى الموارد الخاصه الممكنه تحصيلها، و كلّ منهما يصدق عليه أنّ هذا یقین، فيصح أن يقال: جميع حصص الیقین من الموجوده الفعلية و القابله للتلبس بالوجود حكمه كذا، هذا فى الموضوع، و أمّا المحمول فقد عرفت أنه من باب الاختلاف فى المحقق، كما فى التعظيم.

و لكن يمكن منع ذلك هنا بواسطه اختلاف حقيقه معنى النقض فى المقامين، فإنه فى الحصص الفعلية عباره عن إبقاء عملها، و فى 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 أولاً: 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 عبارته عن أنّ البراءة حاصله، فالمراد بقاعده الاحتياط جعل هذه القضية يقينيّه لا شكيه، فقد اتّحدت القضيتان.

و ثانياً: ليس ليقين البراءة 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

(١)

اعلم أنّ حالها على تقدير الاختصاص بالركعات الصلّاتيه حال ما تقدّمها بعينه، وأمّا على تقدير الكليّه 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، و على الثانى سيتحقّق، و تعليق الحكم على العنوان ظاهر فى حصوله حال الحكم، بل الحال فى مثل لفظ اليقين و الإنسان و الحجر أصعب منها فى ألفاظ المشتقات مثل العالم و نحوه، حيث يمكن القول فى الثانى بكونه حقيقه فى ما انقضى، و لا إشكال فى القسم الأوّل فى المجازيه إلا فى المتلبّس حال النسبه الحكميه، هذا.

فى روايه الخصالمن كان على يقين فشكالخ.

الإنصاف أنّ هذه الروايه لو كانت و نفسها كانت ظاهره فى قاعده الشكّ السارى، و ذلك من جهتين.

الاولى: ظهورها فى كون تقدّم زمان اليقين على زمان الشكّ مأخوذاً فى موضوع القضيه، و كونه صفه غالبيه خلاف الظاهر، بل الظاهر دخالته فى الحكم، و من المعلوم أنّ فى الاستصحاب ليس قوام الموضوع بذلك، و لا يخفى أنّ كون الغالب فى موارد الاستصحاب تقدّم زمان اليقين على الشكّ لا يجرى فى تطبيق القضيه التى اخذ فى موضوعها تقدّم زمان اليقين على الشكّ على الاستصحاب، فإنّ الغلبه فى ذلك الباب لا يوجب انصراف هذا المفهوم بعد كونه فى حدّ ذاته ظاهراً فى التقييد.

و الثانى: ظهورها فى اتحاد متعلّق اليقين و الشكّ من حيث الذات و من حيث الزمان، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثانى فلاّ أنّ تطبيق قولنا: كان على يقين فشكّ، فى

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 المسامحة بتجريد العدالة عن التقييد بالزمان و ملا حظته طرفا لها، و إلا- فليس مصداقا حقيقيا لمن كان متيقنا فشك؛ لأن معنى ذلك صيروره يقينه شكًا، و في المثال لم يصّر 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 عمّار: كلّ شيء طاهر حتّى نعلم أنّه قدر.

(١)

قال شيخنا المرتضى قدس سرّه الشريف- بعد ذكرها بناء على أنه مسوق لبيان استمرار طهاره كلّ 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، فكلّ شيء محكوم ظاهرا باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذاره، فغايه الحكم غير مذكوره و لا مقصوده.

و على الثانى غايه للحكم بثبوتها، و الغايه و هى العلم بعدم الطهاره رافعه للحكم، فكلّ شيء يستمرّ 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 الأعاضم فذكر في توجيهها ما هو أجنبى عنها.

و شرح المقصود منها أنّ القضيه ليس لها أزيد من نسبه تامّه 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 الى الغايه مع الفراغ عن أصل الطهاره يستفاد منه أن الطهاره مستمره إلى كذا، لا أنه نفس هذا المفهوم، حتى يرد الإيراد المذكور.

و على هذا المعنى ينطبق القضية على الاستصحاب؛ إذ ليس هو إلا جزّ الطهاره المفروغ عنها في الأشياء إلى حال العلم بالنجاسه، و قد تحقّق أيضا عدم إمكان الجمع في العبارة الواحده بين المعنيين؛ لأنّ القضية الواحده ليست إلا - مشتمله على نسبه تامه واحد، فإن لوحظ أصل ثبوت الطهاره مفروغا عنه تمخّضت في المعنى الثاني، و إلا تمخّضت في الأول، و الجمع يقتضى اجتماع لحاظي الفراغ و عدمه في لحاظ واحد و استعمال كلمه «حتى» في معنيين: غايه الحكم و غايه المحكوم به.

و اعلم أن ما ذكره شيخنا أنه على إرادته القاعده تكون غايه الحكم المذكوره مبني على ما هو الظاهر من إرجاع القيود المذكوره في القضية مع كونها في اللب راجعا إلى أحد طرفي النسبه إلى النسبه، و لهذا نقول: «زيد ضارب غدا» يعتبر فيه تلبس الزيد بالضرب في الغد لا حال النطق، و كذلك في المقام كلمه «حتى» قيد للنسبه لا للظاهر، و لا للشئ و إلا كانت غايه النسبه أيضا غير المذكوره و لا مقصوده.

ثم إنّ للمحقّق الخراساني في كفايته هاهنا كلاما في تقريب دلالة هذا الخبر و أمثاله من قوله عليه السلام: «الماء كلّ طاهر حتى تعلم أنه نجس» و قوله عليه السلام: «كلّ شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» على الاستصحاب لا بأس بنقله و النظر فيه.

قال قدس سرّه: و تقريب دلالة مثل هذه الاخبار على الاستصحاب أن يقال:

إنّ الغايه فيها إنّما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعا من الطهاره و الحليّه ظاهرا ما لم يعلم بطرؤ ضده أو نقيضه، لا لتحديد الموضوع كي يكون الحكم بهما قاعده مضروبه لما شكّ في طهارته أو حليته، و ذلك لظهور المعنى فيها في بيان الحكم للأشياء بعناوينها، لا بما هي 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 جيّدا، 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 المغنيا واقعيّا ثابتا للشيء بعنوانه، لا ظاهريّا ثابتا له بما هو مشتبه، لظهوره في أنه متفرّع على الغايه وحدها و أنه بيان لها وحدها، منطوقها و مفهومها، لا لها مع المغنيا، 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 إلا 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 الشيء 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 الشيء 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 الشيء و أصل الطهاره، و الثانيه بين الشيء 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 اجتهداّيا 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 إلاّ 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، وإلاّ يلزم تخصيصه بلا مخصّص؛ ضروره صدق عنوان الشىء على هذا المشتبه كسائر الأشياء بلا تفاوت أصلا كما لا يخفى.

و ليس التمسّيك 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 قيماً فيه 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 فقاھتيا في الشبهه الحكميه، و على الآخر لا يلغو كونه فقاھتيا كذلك، لكن ليس دليلا اجتهاديا، هذا.

و قد تبين من جميع ما ذكرنا أن القضيه بصدورها و ذيلها لكونها قضيه واحده لا يفى 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 والله الاستعانة:

اعلم أن المعنى الجامع للتكليف والوضع كل شيء كان بيانه وظيفه للشارع و كان هو المرجع عند الشك للسؤال عن حاله، و بعبارة أخرى: 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 فى كل قسم من الوضع على حده.

فمن الأحكام الوضعية السببية، فاعلم أن هنا مطلباً لا يصح 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 فى صفاته و ذاتياته عله لذاك الشيء الآخر و مؤثراً فيه تكويناً، فإن العلية منوطه بالخصوصية القائمة بذات العله، و إلا لآثر كل شيء فى كل شيء، فمع وجود ذلك الربط و العلقه يتحقق العلية و إن لم ينشأ السببية، و مع عدمها لا يتحقق و إن انشأت ألف مره، بل لا يقبل الجعل بالاستقلال تكويناً أيضاً فضلاً 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 أن جعل الوجوب محرّك عقلى تكوينى،

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 بعباره بعض الأكابر: إيجاد بالعنايه.

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 الجهه 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 منزوحات 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 بواسطة 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 لمحزّكيه الأمر المشروط؛ فإنّ إناطه الأمر بفرض حصول المجيء أن يكون مؤثريّه

هذا الأمر و محرّكته متوقّفه على حصول المجيء في الخارج، و لا يكون له تحريك في غير حاله.

و ليس هذا منافيا لما قدّمنا من استنكار كون العليّه العقليّه قابله للجعل، فإنّ المراد هناك أن يصير ذات الشئء بواسطه جعل السببيّه فيه سببا و علّه من غير أن يصير موضوع السببيّه هو الشئء المجعول، بل ذاته، و المراد هنا أن يكون الشئء المجعول عنده الوجوب من لوازمه الذاتيه عقلا- هو التأثير في 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 للمجيء.

و هذا هو المراد بالجعل التبعي، كما هو المتحقّق في جعل الشرطيّه و الجزئيه للمأمور به عند من يقول بكونهما مجعولتين بتبع جعل التكليف، فلم نعلم ما وجه إنكاره لمثله في السببيّه للتكليف مع أنّه بعينه جاء في السببيّه.

و أمّا إشكال الدور-بتقريب أنّه لا يعقل تأثير ما هو المتأخّر عن المعلّق عليه و هو التكليف في إعطاء السببيّه للمعلّق عليه بالنسبه إلى نفسه، كما لا- يعقل تأثيره في وجوده، فإنّه دور محال-فغير لازم؛ لأنّ هنا وجودين، أحدهما الوجوب المشروط و هو حاصل قبل المجيء، و الآخر الوجوب المطلق و هو معلول المجيء، و إن شئت فعبر عنهما بفعليّه الوجوب و فاعليّته، كما عبّرنا آنفا.

فتعليق المرتبه الاولى على المجيء صار سببا لصيروره المجيء سببا للمرتبه الاخرى، فلم يؤثّر المعلّق في المعلّق عليه، و إنّما أثر في سببيه المعلّق عليه.

نعم لو كانت السببيّه هي المعلّق عليه لزم الدور، و لا أثر للمعلّق في المعلّق عليه سببيّته لنفس المعلّق حتّى يلزم الدور أيضا، و إنّما أثر في سببيّته لشيء آخر، هذا تمام الكلام في السببيّه، و يعلم منها الحال في الشرطيّه و المانعيه للتكليف.

و أما الشرطيّه و الجزئيّه للمأمور به فالحقّ عدم كونهما قابلتين للجعل أصلا لا استقلالا و لا تبعا.

أما الأول فواضح، فإذا أمر بالصلاه مثلا مطلقا، ثم جعل الطهاره شرطا 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 أيضا 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 شيئا إلاّ إضافة تلك الشرطيّه و الجزئيّه المحققين إلى عنوان المأمور به، لا أنّه يصير منشئا لانتزاع نفسها كما هو المقصود بالجعل التبعي.

فإن قلت: ما ذكرته في المقيّد تام، 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 استقلالاً، 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 المأثريّ 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: الحجية، 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 المعدّر و المنجز، و لا- يمكن حصول العذر و التنجيز مع الجهل بالتكليف و جعل الحجية رأسا، و لو كانت الحجية 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 الحجية بظرف العلم بالجعل فإن اريد أنّ العلم كان مقوما لها

فهو الدور المحال، و إن اريد 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 الذي أشرنا إليه من عدم دخاله العلم في المعذوريه و عدمها و كونه كالحجر المضموم.

نعم هنا معنى آخر نظير ما قلنا في جعل السببيّه 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 الواقعي، و خبر الواحد مثلا هو المعدّر الإنشائي، فتكون الحجّيه كالملكيه اعتبارا من الاعتباريات خفيف المئونه قابلا للجعل و الإنشاء، و فائده هذا الإنشاء أنّ العلم به يصير معدّرا كالعلم بالتكليف، فلا ينحصر الأمر في الأمارات و الطرق بجعل الأمر بالاتباع، بل يحصل المقصود بجعل الحجّيه كما ذهب إليه بعض الأساطين قدّس أسرارهم.

فإن قلت: بل لا محيص عن القول بجعل الحجّيه، فإنّ الأمر الطريقي على فرض القول به، معناه عدم الأمر في تقدير المخالفه و عدم الإصابه، لا بمعنى تقييد الأمر بالإصابه، بل بمعنى إلغائه في 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 بالحجّيه حسب الفرض.

قلت: يتمّ المقصود بجعل الطريقيه كما قرّرتّه، حيث انسدّ باب عدم الإصابه شرعا، و التزم بالإصابه كذلك و الأمر في فرض الإصابه مقطوع، فالحاجه على هذا القول أنّما هي إلى جعل الطريقيه دون الحجّيه، و بينهما بون بعيد.

و منها: الملكيه و الزوجيه و الحرّيه و الرقيّه و هذه الأحكام غير قابله للانتزاع عن التكليف المتعلّقه بعناوينها، للزوم تأخّر الموضوع عن الحكم، نعم يمكن انتزاع الملكيه عن الأحكام المتعلّقه بغير عنوانها، كما لو ابيح جميع التصرفات من الناقله و غيرها للإنسان في مال، فإنّه ينتزع من هذه الاباحه، الملكيه، و أمّا في مثل: «الناس مسلّطون على أموالهم» فلا يمكن كون المحمول محققا لإضافه المال إلى الناس.

هذا تمام الكلام في الأحكام الوضعيه، و الله تعالى هو الهادي للصواب في كلّ باب.

(١)

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 فيغنى، و بين ما إذا اخذ بلحاظ صرف الوجود المجزى عن جميع الخصوصيات و عن الوحده و الكثره، كما فى عروض الكلّيّه 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 الأصليّه، 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 ربّب عليه بعليّه الإنسانيّه، و الآخر ما ربّب عليه لخصوصيّة الزيديّه، فيكون الاستصحاب فى الفرد متكفلا 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

ص: ٥٢٤

التجريد عن الخصوصيات الخارجيه كلى عقلى مابين 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 الكليه، فكذا هنا أيضا الطبيعه بذاتها منطبقه على أول الوجود لا بوصف المطلوبيه، و هذا يكفى فى صدق الامتثال، و كما يقال: الكليه خاصه للإنسان لا ربط لها بالزيد، و الجزئيه خاصه الزيد لا ربط لها بالإنسان، فكذلك يقال بالنسبه إلى العرض اللاحق شرعا للإنسان- مثلا- فى لحاظ التجريد: أنّه خاصته 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 نفى 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- شبهه 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 القضيه 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 العليه بها أيضا، 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 العليه 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 لكنّ الشئ 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 القضيّه اللفظيه أو اللبّيّه 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 إنّ الأول مؤثر فى الحدّ الضعيف من النجاسه المرتفع بالغسل مرّه، و الثانى فى القوى منها المتوقف رفعه على الغسل مرّتين؛ فإنّ 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 شئ 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 قدس 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.

كتوهم 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 إنما 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 أنا سلّمنا السببيه و المسببيه 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 مردّده بين البول و المنى يترتب عليها عدم أصل الحدث لا الحدث في ضمنه، بملاحظه ما ذكرت من ضمّ الوجدان إلى هذا التعيّد، 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.

اعلم أوّلاً- أنّ محلّ الكلام ما إذا رتب الأثر فى الدليل على صرف وجود الطبيعه المعرّى عن خصوصيته جميع الأفراد، و عن خصوصيته الحدوث و البقاء، كما إذا ورد: إذا كان الإنسان موجودا فى الدار فافعل كذا.

و حينئذ نقول: لا- يمكن الاستشكال فى أنّه فى صورته القطع بوجود زيد و ارتفاعه و احتمال حدوث عمر و فى الدار مقارنة لارتفاعه قد وقعت قضيه «الإنسان موجود» فى الزمان الأوّل مقطوعه، و فى الزمان الثانى المتصل 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 فى الآن المقارن لارتفاع الأوّل حصّه اخرى، و ليس لنا معنى واحد محفوظ فى كلا المقامين موجود فى الخارج.

نعم هذا المعنى عند التحليل الذهنى يكون موجودا فى الذهن، و أمّا الخارج فحيث إنّ الوجود فيه مساوق مع التشخص فلا محاله تكون الطبيعه فيه مرهونه بالتشخص، و ليس لها وراء وجود التشخصات وجود آخر لم يكن مرهونا بالتشخص، فإذا ارتفع فرد خارجى فقد انعدم بما فيه، و إذا حدث فرد فقد حدث بما فيه، فلم يجتمع اليقين بالحدوث و الشكّ فى الارتفاع بأمر واحد فى الخارج.

و ذلك لأننا نقطع بأنّ بين تلك الوجودات جامعا و ليست متباينه بالكنه، و هو أمر خارجى متّحد معها منطبق عليها، فالذى ينتزعه العقل بذاته موجود فى الخارج، نعم بوصف تجرّده غير موجود.

و على هذا فذلك المعنى إذا انعدم أحد تلك الوجودات لا يندم و لا يصحّ نسبه العدم المطلق إليه إلا بعد انعدام تمام تلك الوجودات، و إذن فإذا قطع بوجود زيد فى الآن الأوّل و ارتفاعه فى الثانى و وجود عمر و مكانه فى الآن الثانى، فالقطع بوجود الإنسان قد تعلّق بشيء واحد فى كلا الآنين، فكذلك لو شكّ فى وجود عمر و مقارنة

لارتفاع زيد، فالقطع و الشك بملاحظه الزمانين قد تعلقا بأمر واحد خارجي، و إنكار هذا لا يليق صدوره من العالم.

نعم هنا مطلب آخر و هو أن يدعى أنّ موضوع الأثر الواقعي و إن كان نفس وجود الطبيعه المعزى من جميع التشخيصات، و من القله و الكثره و من الحدوث و البقاء، و لكن قد اخذ في موضوع الاستصحاب كون الشك متعلقا ببقاء ما كان في السابق.

و في المثال المفروض أعني ما إذا قطع بوجود زيد في زمان و ارتفاعه بعده، و احتمال حدوث عمرو و مقارنا له مع عدم تخلل زمان بين الزمانين و إن كانت هنا قضيه واحده تحت اليقين و الشك بملاحظه الزمانين، بمعنى أخذ الزمانين طرفا لمتعلق اليقين و الشك، لا لنفسهما، لكن ليس هذا ملازما مع الشك بعنوان بقاء الكلى.

وجه العدم أنه لا- يمكن انتزاع الشئ من وجود أمرين كلاهما ضدان منافيان له، و في المقام، المفروض أنّ زيدا قد ارتفع، و عمروا على فرض الوقوع قد حدث، و كلّ من الارتفاع و الحدوث أمر منافر مع البقاء، فكيف يؤخذ من هذين المنافرين عنوان البقاء و يسند إلى الطبيعه.

فإن قلت: فإذا لم يسند البقاء فلا بد من صحه إسناد الارتفاع إليها، و هذا التزام بانتفاء الطبيعه مع عدم انتفاء جميع أفرادها.

قلت: فرق بين الارتفاع و الانتفاء، فإنّ الأوّل صفه وجوديه؛ إذ هو عباره عن انعدام الوجود السابق في الآن اللاحق، فخصوصيه الوجود السابق مأخوذ فيه، و أمّا الثاني فهو مطلق الانعدام في مقابل أصل الوجود.

بقي أنا نرى صحه إطلاق البقاء في أمثال هذه الموارد، ألا ترى صحه قولنا: نوع الإنسان باق من لدن خلقه آدم على نبينا و آله و عليه السلام إلى يومنا هذا؟.

و يمكن الجواب بأنّه مبني على المسامحه، و تنزيل تلك الوجودات المتغايره بمنزله وجود واحد ممتد، نظير المسامحه في بقاء الزمان مع كونه غير قارّ الذات.

و على هذا فتفصيل شيخنا المرتضى قدس سرّه الشريف- بين ما إذا احتمل حدوث الفرد الآخر مقارنا لزوال الفرد المقطوع، فلا يجرى استصحاب الكلى، و بين ما إذا احتمل وجود فرد آخر مقارنا لوجود ذلك المقطوع، و احتمل بقاءه 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 في الأخبار ما يستظهر منه هذا القيد؛ فإنّ المستفاد منها ليس بأزيد من توارد اليقين و الشكّ على أمر واحد و لو لم ينطبق عليه في الآن الثاني البقاء، كما في الزمان و الزمانى، إذ لو لم يعامل في الآن الثاني حينئذ معاملته في الآن الأوّل يصدق أنّه نقض يقينه عملاً.

و هذا هو المعيار في جريانه، و هو مطّرد مع وحده القضيه المتيقنه و المشكوكه و لو لم يكن في البين بقاء، هذا هو الكلام في 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 في الجوامع الشرعيه.

و على هذا فلو غسل الثوب المتنجس بالدم مرّه، و احتمال ملاقاته مع البول في 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 كاف لظهاره 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 في القسم الثاني ما يتسامح فيه العرف، فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محلّ و شكّ في تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأوّل، فإنّه يستصحّب السواد، إلى أن قال: و بالجمله، فالعبره في 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 الخراساني في ما علّقه هنا: بل يجرى في مثله مع ابتناؤه (أى الاستصحاب) على المداقّه، بناء على ما هو التحقيق من أصاله الوجود، لما حقّق في

محلّه من أنّ الوجود عليه في جميع المراتب المتبدّله شدّه و ضعفاً واحداً 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 مقارناً 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 المتوسّطة بين الحدّين- ما لم يعرضها حدّ- واحد شخصى بالدقّه و عند العرف.

أمّا الثانى فواضح، و أمّا الأوّل فلأنّه 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 كثيرة 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 احرز لا- يمكن الشكّ فى البقاء؛ لأنّه مقرون بالقطع بالارتفاع.

ثمّ الزمان كلّه من هذا القبيل؛ فإنّ أقسامه من الدقيقة و الساعه و نصف الساعه و النهار و الليل، إلى غير ذلك أسام لقطعات خاصّه محدوده بحدود معيّنه من حركه

ص: ٥٣٦

الفلك، نعم هذا القسم المسمّى بالحركه القطعيّه مع الأوّل المسمّى بالتوسّطيه كلاهما يجريان فى الزمانى، 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 بقى من الليل، و على هذه المسامحه فرض اليقين و الشكّ فى 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 فى رمضان، و لا عدم رمضانيّته حتّى يكون الصوم صوما فى غير رمضان.

نعم لو كان المستفاد من الأدلّه أنّ وجود رمضان سبب لإيجاب الصوم لا أن يكون المسبّب الصوم المتقيّد بكونه فى 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 فى نفس الفعل المقيّد، بأن يقال: لم يكن الصوم على فرض تحقّقه فى اليوم الماضى صوما فى رمضان، فالآن كما كان، و كذا كان الإفطار فى اليوم الماضى على فرض تحقّقه إفطارا فى رمضان، فالآن كما كان.

فإن قلت: هذا استصحاب تعليقى فى الموضوع، و قد تقرّر فى محلّه بطلانه.

قلت: ما تقرّر بطلانه غير هذا، و هو ما إذا رتب الأثر فى 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 العبارة؛ 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 مجعوليه الوجوب من الأزل في ما بعد ظهر يوم الجمعة، و مقتضاه استصحاب بقاء هذا العدم الأزلي.

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 للقيّد 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 بالأزلى 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.

(١)

اعلم أنّ المهمّ فى هذه المسأله بيان حكومه هذا الاستصحاب على استصحاب الحكم الفعلى، و حاصل الإشكال فيها أنّ المستصحب فى جانب الحكم الفعلى هو الإباحه الثابته قبل الغليان فى مسأله العصير الزيبى، و رفعها ملازم للحرمة الفعلية اللازمه للحرمة المعلقه عند حصول الغليان، و حيث إنّ الملازمه كاللزوم فى فعلية الحرمة ثابتة للأعمّ من الحكم الظاهرى و الواقعى فإشكال مثبتيه الاستصحاب المقصود ترتيب رفع الإباحه عليه مرتفع.

و كذا لا شبهه أيضا فى جريان ما هو ملاك الحكومه فى البين، بيان أنّ استصحاب الحرمة المعلقه موضوعه الشكّ فى الحرمة المعلقه، و الملازم للحرمة الفعلية اللازمه للحرمة المعلقه إنّما هو نفس رفع الإباحه، لا- رفعها فى موضوع الشكّ فى الإباحه، فإنّ الحرمة سواء ظاهرياً أم واقعيّاً ملازم مع ارتفاع الإباحه، نعم فى موضوع نفس الحرمة إن كان شكاً و إن كان واقعا.

و لكنّ الإشكال كلّه أنّ الكلام بعينه وارد فى العكس أيضا، فيقال: استصحاب الإباحه أيضا موضوعه الشكّ فيها و المضادّه من الطرفين، فلازم هذه الإباحه و لو فى الظاهر عدم علّه ضدّها أعنى الحرمة المعلقه، و هذه الحرمة المعلقه التى يحكم بعدمها العقل ليس موضوعها الشكّ فى نفسها، نعم يحكم بعدمها فى موضوع الشكّ فى الإباحه، و بالجمله، عين تقريب الحكومه فى جانب استصحاب الحرمة التعليقيه جار فى استصحاب الحليه الفعلية.

و الحقّ عدم ورود هذا الإشكال، و أنّ الإشكال من جهه اخرى، توضيح الحال يحتاج إلى بسط المقال.

فنقول: و على الله الاتّكال: إن كان لنا حكم تعليقى كأكرم زيدا إن جاءك، فطراً حاله شككنا فى بقاء هذا الحكم، لا إشكال فى تمامية الأركان و أنّ الحكم التعليقى

ص: ٥٤٢

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، فقضيته 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 قضيته 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 الفعلية مشكوك حدث، و كانت فى السابق مقطوع العدم.

و منشأ هذا الشكّ الثانى هو الشكّ الأوّل؛ لأنّ الفعلية 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.

(١)

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 المعاملة 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 صلاح الجمعه سابقا الشاكّ فيه فى اللاحق إذا قيل له:عامل مع الشكّ معاملتك التى كنت تعاملها سابقا لوصف اليقين بما هو طريق،فمعنى ذلك إيجاب صلاح 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 اتفاقا إلى الآخر.

ص: ٥٤٥

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 الأقسام 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 إنمّا 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 باللازم إذا قصد ترتيب عمل اليقين بالملزوم عليه، فإن عمل اليقين بالملزوم لا يسند إلى اليقين باللازم.

و أما القسم الرابع أعنى: ما إذا كان الأثر شرعيا، و لكن ترتيبه على شىء واقعا كان من وظيفه العقل، فالحقّ فيه الجريان، لأنّ حكم العقل إنّما هو فى موضوع الواقع، و لا حكم له فى حال الشكّ فى الموضوع، و الفرض أنّ المحمول شرعى قابل للجعل، فلا مانع عن عموم الأدلّه، هذا بحسب كبرى المسأله.

و أمّا بحسب ما عدّ 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 أنّ الكريه مانعه، فإذا شككنا في حدّ الكرّ و تردّد بين الزائد و الناقص، و لاقى الماء المحدود بالحدّ الناقص مع النجاسه، فاستصحب عدم وجود عنوان المانع ليرتب عليه النجاسه لا- مانع منه؛ فإنّ الحكم بالنجاسه في موضوع عدم المانع الواقعي و إن كان عقلياً، لكن في موضوع العدم المشكوك لا حكم للعقل، و المفروض أنّ نفس الحكم أعنى النجاسه ممّا يقبل الجعل، فلا مانع من جريان عموم الأدله-فالحقّ عدم الجريان، لا لأنّ الأثر ممّا رتبته العقل، بل لأنه ليس لهذا العنوان أثر أصلاً حتّى بحكم العقل، فإنّ المؤثر إنّما هو ذات المانع لا هو بعنوان أنّه مانع و كذا في جانب العدم، مثلاً الذي هو المؤثر ذات الكرّ أو عدمه، لا هو بعنوان المانع، و إنّما هو وصف ينتزعه العقل من مرتبه تأثير الذات، و هذا واضح.

و أمّا القسم الخامس، أعنى ما كان مجعولا شرعياً، و لكن لا استقلالاً، بل تبعاً لجعل شيء آخر كالجزئيه و الشرطيّه، فربّما يستشكل في الاستصحاب فيه بأنّه لا عمل لليقين في مثل ذلك، فإنّ الجزئيه مثلاً بالفرض منتزعه عن جعل الوجوب على المركّب فهو متقدّم رتبه عليها، و الإنسان حال يقينه إنّما يتحرّك نحو إتيان الجزء بسببته اليقين بالوجوب، لا اليقين بمعلوله الذي هو الجزئيه و لو كان للجزئيه 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، فينعزل الجزئيه عن التأثير. فيندرج تحت القسم الثالث المتقدّم آنفاً من ترتيب عمل الملزوم على اليقين باللازم، و قد استشكلنا في دخوله تحت العموم، لأنّ عمل الملزوم لا ربط له باليقين باللازم.

و لا يخفى أنّه لا يندفع هذا الإشكال بفرض معارضة الاستصحاب في المنشأ أعنى الوجوب و سقوطه بها، فإنّ ذلك لا يصحّح جريان الاستصحاب في الجزئية بعد كون العمل في حال اليقين إنّما هو مضاف إلى يقين الوجوب دون يقين الجزئية، كما لا يندفع أيضا بأنّ الاستصحاب المثبت أو النافي للجزئية يلزمه الإثبات أو النفي في المنشأ؛ إذ لا- يجتمع وجود الجزئية مع عدم الوجوب و لو في الظاهر، و لا عدمها مع الوجوب كذلك، فإنّ هذه النتيجة فرع عدم المانع عن أصل الجريان، و ما ذكرنا موجب لعدم انطباق مورد الأدلّة على الشكّ في الجزئية المسبوق باليقين.

و اجيب عن الإشكال أوّلا: بأنّ حاله ليس بأدون من استصحاب الموضوع كحياء 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 المسامحة و لم يوجب خروجه عن مورد الدليل، فليكن الحال في المقام أيضا كذلك؛ إذ ليس المسامحة في إسناد عمل الوجوب على العشره من حيث إضافته إلى كلّ من الأحاد إلى جزئية كلّ واحد إلّا- مثل تلك المسامحة، فكما يصحّ أن يقال: إنّه يعمل العمل لأجل كونه متيقّنا بوجوبه الضمني، كذلك يصحّ أن يقال لأجل جزئيته للمأمور به.

و ثانيا: نمنع عدم العمل للجزئية و الشرطيّه و نحوهما، فإنّ عنوان صحّحه العمل و فساده لا يتحقّق بالجعل الأوّلي، و إنّما ينتزع من الجزئية و الشرطيّه، فهما متأخّران في الانتزاع عن انتزاع الجزئية و الشرطيّه؛ فإنّ الصحّحه عباره عن كون العمل موافقا للمأمور به في 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 الجزئية 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 بالجمله، 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 العقليه 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 الحجيه أيضا معامله 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 النقص.

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 التعدى 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 العقلايى 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؛ لأنه محتاج إلى واسطه 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 منذورا، فيتربّ عليه الوجوب بتوسّط هذا العنوان الملازم العقلي.

و من هذا القبيل استصحاب حياه زيد لترتب وجوب الانفاق على زوجته، فإنّه أيضا بتوسّط عنوان الزوج، و مثله استصحاب حياه زيد الموقوف عليه لإثبات الاستحقاق من الوقف، فإنّه بتوسّط عنوان الموقوف عليه، و هكذا.

و أجاب المحقّق الخراساني قدّس سرّه بما هذا لفظه: و التحقيق في دفع هذه الغائله أن يقال: إنّ مثل الولد في المثال و إن لم يكن يترتب على حياته 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 إلاّ ما التزم به بعنوانه بخصوصياته، فيكون وجوب التصدّق بالدرهم ما دام الولد حيّاً 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 إلاّ 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 جامعاً مانعاً 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 مثلاً له عنوان منتزع، فكيف إذا اجتمع مع الصلاه يكون من باب الاجتماع، لا النهى فى العبادات و المعاملات.

لأنّنا نقول: إنّ الغصب و إن كان منتزعا، إلاّ أنّه ليس بمنتزع عن الأفعال بما هي صلاه، بل بما هي حركات و سكنات، كما ينتزع عنها عنوان الصلاه أيضاً، و هذا بخلاف عنوان الصدّ؛ فإنّه منتزع عن الصلاه بما هي صلاه فى ما إذا زاحمت هي كذلك واجبا مضيقاً، فإذا اقتضى الأمر به النهى عن صدّه يكون النهى متعلّقاً 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 والغصبيه و غير ذلك، فالجبهه تعليليه و إن كان منتزعا عن الامور المتأصّيله 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 للمندور 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 كيفيته 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 الشكّ في بقاء حكم الزيد ناشئا عن نفاذ عليه العلم للوجوب أو بقائها، فاستصحاب حكم الكلّي - حيث إنّه رافع للشكّ في بقاء العليّه - يكون مقدّما على استصحاب حكم الجزئي، و بهذا يمكن تقريب تقدّم الاستصحاب التعليقي أيضا على الفعلي المخالف، فإنّ الشكّ في بقاء حكم الحرمة مسبّب عن نفاذ عليه الغليان و عدمه، فالاستصحاب التعليقي يرفع هذا الشكّ.

فإن قلت: تمام ما ذكرت إلى هنا مبني على أن يكون الأفراد الملحوظه هي الذوات المعرّاه عن وصف تلبّسها بالعنوان؛ إذ هذا معنى التعليقيّ، 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 التغيّر، 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 تعليليه، 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 إلّا 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 بثلاثه 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 أما 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 يفعل العقل فى الواقعى 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 الخارجى، 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 فى الماء يحتاج إلى إثبات أن ملاقاته هذا الماء ملاقاته القليل، واستصحاب نجاسه اليد مثلا يحتاج إلى إثبات أن ملاقاتها ملاقاته النجس.

و استصحاب الطهاره فى الماء مع حدوث الكريه فى اللاحق، أو استصحاب الكريه مع حدوث الإطلاق فى اللاحق يحتاج إلى إثبات أن الكريه المضافه إلى هذا الماء هى الكريه المضافه إلى الطاهر، أو أن الطهاره المضافه إلى هذا المائع هى الطهاره المضافه إلى الماء.

و استصحاب الطهاره الحديثيه فى المصلّى يحتاج إلى إثبات أن صلاته صلاه شخص طاهر واقعى، إلى غير ذلك من موارد كثيرة يجدها المتأمل.

و حاصل الجواب عن الكلّ أن خطاب «لا تنقض» بحسب ما مرّ من البيان مخصوص بما إذا كان للمستصحب أثر مرتّب عليه بلا واسطه حتى يكون الشارع جاعلا لهذا الأثر عليه بلسان «لا تنقض».

و نقول فى 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 أن الشرب المتقيّد بها حرام، فاستصحاب الخمرية ناظر إلى هذا الأثر، فمفاده أن 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 أن الكم الخاصّ القائم به عاصم، فاستصحاب الطهاره مع حدوث الكريه ينزل الكمّ المضاف بهذا المشكوك منزله الكمّ المضاف بالطاهر الواقعى.

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 صادره 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 قيذا للمصلي او قيذا 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 مميّا 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 حاله طهاره، بل يفيد نفس الطهاره، و بعبارة اخرى: مفاده أن الطهاره باق بنحو مفاد كان التامه، لا أن هذه حاله طهاره بنحو مفاد كان الناقصه.

و ضابط المقام أنه كلما اعتبر القيد في محلّ و اعتبر إضافه المقيّد إلى ذلك المحلّ، فاستصحاب القيد ينزل المقيّد بهذا المحلّ منزله المقيّد بالمحل المتلبس الواقعي، فتلبس المحلّ محرز بالأصل، و تقييد الذات بالمحلّ محرز بالوجدان، فصار الموضوع محرزاً بكلا جزئيه، و كلما اعتبر القيد أولاً في الذات فاستصحاب القيد غير مثمر؛ لأن مفاده أن الذات المقيّده به محكوم بكذا، و لكن التقييد غير محرز لا بالأصل و لا بالوجدان.

(١)

اعلم أنّه لا فرق في جريان الاستصحاب بين ما إذا كان المستصحب مشكوك الارتفاع من رأس، وبين ما إذا كان أصل الارتفاع معلوماً و كان المشكوك تقدّمه و تأخّره، فكلا القسمين مشتركان في أنّه يجري الاستصحاب إلى آخر أزمنة الشكّ، فلو علم انقلاب العدم بالوجود و لم يعلم متى انقلب فالعدم المحرز في الزمان السابق مجرور بالاستصحاب الى أن يتيقن 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 عبارته عن نفس العدم السابق و الوجود اللاحق.

و هكذا الحال في جانب الوجود إذا احرز في زمان سابق و شكّ في أنّه في هذا الزمان انقلب أو في الزمان البعد مع مفروغيه أصل الانقلاب، فإنّه لا شبهه في الاستصحاب في الزمان المشكوك بالنسبة إلى أثر أصل الوجود، هذا هو الكلام في 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 في عدم إثبات عنوان التأخّر بالاستصحاب، و لو كان لعدم كلّ منهما في زمان وجود الآخر، فهذا يتصوّر له ثلاث حالات.

الاولى: أن يعلم تاريخ حدوث كليهما، الثانيه: أن يجهل تاريخ كليهما، الثالثه: أن يعلم تاريخ أحد الحادثين و يجهل الآخر، فالاولى لا كلام فيها، لعدم الشكّ فيبقى الكلام في الاخرين.

أمّا صورته الجهل بالتاريخين فذهب شيخنا المرتضى قدس سرّه الشريف إلى أنّ أصالة العدم في كلّ منهما جاريه ذاتاً، و لكنّهما يتساقطان بالمعارضه، مثاله ما إذا

ص: ٥٦٠

علمنا بملاقاه اليد النجسه لهذا الماء و علمنا بقله الماء سابقا و صيرورته كرا في بعض الأزمنه اللاحقه إجمالا، 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 أما صوره الجهل بأحدهما و العلم بالآخر فالاستصحاب فى المعلوم التاريخ غير جار؛ لعدم الشك فى الأجزاء الخارجيه؛ إذ ما قبل ذلك التاريخ نقطع بعدمه، و بعده بوجوده، فيبقى استصحاب عدمه فى الطرف المجهول إلى حال الحدوث المعلوم للآخر جاريا بلا معارض.

قال شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته الشريفه: ما ذكره قدس سره فى المجهول تاريخ أحدهما متين، و أما حديث المعارضه فى مجهولى التاريخ فمخدوش بعدم جريان الاستصحاب رأسا، لا أنه جار و يسقط بالمعارضه، و ذلك لأن كلاً من الموردین شبهه مصداقيه لنقض اليقين بالشك.

بيان ذلك أننا لو فرضنا العلم فى أول الزوال بوجود كليهما، و لكن احتملنا حدوث كل واحد فيه و فى ما قبله، فاستصحاب عدم كل إلى زمان حدوث الآخر بعد احتمال كون زمان حدوث الآخر هو أول الزوال الذى فرض العلم فيه بانتقاض ذلك عدم بالوجود يكون من الشبهه المصداقيه لنقض اليقين بالشك؛ لاحتمال كونه نقضا لليقين باليقين.

توضيح المقام أن المقصود تارة إثبات أو نفي حقيقه الوجود لكل من الحادثين فى الأزمنه المشكوكه، و اخرى مع قيد زائد على أصل الوجود، كالوجود المتصف بصفه المقارنه للحادث الآخر أو التقدّم أو التأخر.

لا إشكال فى كون الثانى مسبوqa 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 كلّهُ في ما إذا اريد إيراد النفي و الإثبات على أصل وجود كلّ من الحادّين، بدون إضافه قيد إليه أصلاً.

الفرق بين ما اذا كان أحد الحادّين معلوم التاريخ و بين مجهولي التاريخ

و حينئذ يفترق الحال في ما كان أحد الحادّين معلوم التاريخ و الآخر مجهوله، و في ما كان كلاهما مجهوله، ففي الأوّل لا استصحاب في المعلوم التاريخ، إذ الفرض أنّ حدوث الملاقاه مثلاً- في أوّل طلوع الخميس معلوم، فلا- شكّ في عدم الملاقاه قبله، و لا شكّ في انتقاض عدمها بالوجود بعده.

و هذا بخلاف الحال في المجهول التاريخ، فإنّ أصل انتقاض عدم الكريّه مثلاً بالوجود و إن كان معلوماً، لكن زمانه مردّد بين ما قبل طلوع الخميس و نفسه و ما بعده، فلا- يجرى استصحاب عدمه في الجزء الأخير المعلوم فيه انتقاض العدم إمّا فيه أو في سابقه، و لكن لا مانع من استصحاب عدمه في ما قبله، الذي منه زمان الطلوع الذي حدث فيه الملاقاه.

هذا هو الحال في مجهول تاريخ أحدهما، فيكون عدم الكريّه محرّزاً بالأصل و الملاقاه التي هي جزء آخر للموضوع محرّزه بالوجدان، فيكون الماء قد لاقى النجس بالوجدان، و هو ليس بكّر في حال حدوث الملاقاه بالأصل.

الاستصحاب في مجهولي التاريخ

و إمّا المجهول تاريخ كليهما فالمقصود فيهما أيضاً استصحاب أصل الوجود إثباتاً أو نفيّاً، لا- الوجود المضاف بأحد الاعتبارين، فإنّشكال عدم الحاله السابقه على تقدير و عدم الفرق بينهما و بين المجهول أحد التاريخين و إن كان مدفوعاً، و لكن هنا شبهه اخرى و هي أنّ قيد زمان الحادث الآخر في قولنا: شكّ في وجود أحد الحادّين و انتقاض عدمه في زمان الحادث الآخر ليس جزواً من المستصحب حتّى يكون هو الوجود الخاص بأحد الاعتبارين، بل المستصحب نفس العدم الأزلي في كلّ منهما بلا أخذ شيء 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 في نفس الزمان الخارجى المشار إليه بهذا العنوان.

و نحن إذا راجعنا الخارج رأينا من جملة 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 ينافى 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 النجاسه 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 الإنائين واقعا فلا مفرّ لك عن القول بعدم الميز الواقعي للمعلوم إجمالا، و أنّه أمر متساوى 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.

ملخّص الكلام في مجهولى التاريخ

و ملخّص 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 الأزلّى 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 بواسطه 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 ناقضًا للآخر، مثل الطهاره و الحدث في ما اريد استصحاب وجودهما، حيث إنّهُ 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 التساقط 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 فى أنّ عمر كلّ منهما على فرض التأخّر ستّ ساعات لا أزيد منها.

إنّما الكلام فى أنّ المتأخّر هو الطهاره حتى يكون هو واجد هذه الستّ الساعات، أو الحدث حتى يكون هو كذلك، فالاستصحاب يفيد على فرض الجريان تعيين هذه المدّه المطوّله المحدوده التى لا تزيد و لا تنقص فى الطهاره أو فى الحدث، و قد فرضنا أنّ شأن الاستصحاب إعطاء البقاء للمستصحب، لا تعيين البقاء المفروغ عنه فى المستصحب.

و الحاصل أنّ عدم النقض الاستصحابى متعلّق باليقين بملاحظه استمرارها الجائى من قبل استمرار متعلّقه، و إلاّ كان قاعده الشكّ السارى، و حينئذ فمفاد الاستصحاب تحصيل عدم النقض فى مقام الدوران بين أصل حصول هذا العدم و نقيضه، فلسانه جعل العدم فى هذا التقدير مضافا إلى اليقين، و لازم ذلك أطوليه عمر اليقين و انجرار استمراره.

و أمّا لو كان هذا العدم حاصلًا، يعنى نعلم بأنّ فى البين عدم نقض محقّقًا، و شكّ فى إضافته إلى اليقين أو إلى أمر آخر، فليس تحصيل هذه الإضافه من وظيفه الاستصحاب، ففى المثال السابق و إن كان لنا يقين بالحدوث و شكّ فى البقاء بالنسبه إلى كلّ من الطهاره و الحدث فى الساعه الأخيره، و لكنّ الشرط المذكور و هو كون التبعّد فى أصل حصول عدم النقض فى قبالة 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 فى ساعه واحده، و الآخر فى ستّ ساعات، و لا يحتمل فى البين موجودا فى سبع ساعات، و الذى نشكّ هو أنّ الموجود الأطول هل هو الطهاره أو الحدث، و حيث إنّ الاستصحاب حكم ظاهرى فهو لا محاله معمول فى 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 المعترف 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 الطهاره أوّل السبع ساعات كان اللازم من هذا الحكم الظاهري مع هذا العلم كونه سبع ساعات، و
بالجمله، لا نظر للاستصحاب في تعيين المبدأ أو تعيين كمّ الوجود، وإنما ينظر إلى تعيين المنتهى.

و لكنّه دام أّيّام إفاداته الشريفه أّجاب 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 المعتر فيه زياده زمان على أزمنه الثبوت المتيقّن للمستصحب، فلا مجرى له في ما لا مجال لزياده شياء
بواسطه الاستصحاب.

و إن شئت الدليل على أنّ المقام من هذا القبيل فافرض أنّنا علمنا بأنّ مدّه ثبوت كلّ من الحدث و الطهاره كانت ستّ ساعات و
شككنا في المتقدّم و المتأخّر، فهل نشكّ في أنّه بالاستصحاب لا يزداد مدّه الطهاره 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 كالتدريجيّات، و لكنّه من المعتر 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 آنات 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 للحادثن 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 مؤخر 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 تأخره 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: كُنّا قاطعين بعدم انتقاض العدم الأزلى إلى الزوال، و نشكّ 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 الكريّه 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 الأزلى 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.

(١)

اعلم أنّه لو دلّ الدليل السدال 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 عامّ 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 التكاليف: 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 عنايه الدليل قيدا للفعل المأمور به أم ظرفا للنسبه الحكميّه، فإنّه على الفرض الأوّل يصير الإكرام فى كلّ زمان فردا مستقلاّ للعام غيره فى زمان آخر، وعلى الثانى يصير القضية متعدّده بتعدّد الأزمنة.

ولا إشكال فى أنّ خروج زيد يوم الجمعه لا يوجب سقوط العام عن الحجّيه فى ما بعده على التقديرين، فإنّه على الأوّل إكرام زيد يوم الجمعه فرد من الإ-كرام، وإكرامه فى يوم السبت فرد آخر، فإذا خرج فرد من العام نتميّك فى الباقي بعمومه، وعلى الثانى القضية فى حكم القضايا المتعدّده، فكأنّه صدرت من المتكلّم قضيه فى يوم الجمعه و خرج منها زيد، وأيضا 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: إنّه في هذا المورد لم يجز التمسك بالاستصحاب و إن لم نتمسك بعموم العام أيضا.

لكن في ما أفاده قدس سرّه نظر بته عليه سيّد 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 المخصّيّص، و إن اعتبرنا الثاني فالأمر أوضح، فإنّه قد يكون الزمان قيّدا في دليل المخصّيّص 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 القضيه المفروضه يتعلّق بكلّ فرد، و يستمرّ ذلك دائما، حيث إنّ لم يحدّه 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 فربّما 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 یتمسك بالعموم له فى السبت فردا آخر، أو كان لنا فى يوم الجمعة قضیه عامه خرج منها فرد، و فى يوم السبت أيضا قضیه عامه مثلها نشكّ فى خروج الفرد منها، و لا إشكال فى كلا- الاعتبارین فى التمسك 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 نتمسك بالإطلاقات بعد العلم بالتقييد و نقتصر فى عدم التمسك 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 التمسك 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 یدخل 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 القضية 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 التمسّدك 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 مورده، 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 ينتلم 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 ينتلم 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 في كلّ منها من حيث الانس اللفظى على نسق واحد، مثلا إرادته ما سوى هذا الجزء و ما سوى الجزءين و الثلاثة إلى أن يبقى مقدار لا يصحّ فيه التجوّز كلّها في 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 في ما بقى أصاله التّطابق بين الاستعمال و الجدّ.

و هذا الإشكال عين الإشكال الذى أوردوه على العام الاستغراقى المخصّص بالمنفصل على القول بحجّيته فى الباقي و على المطلقات المقيّده بالدليل المنفصل على القول بالحجّيه فى الباقي، 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 العقلايى 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 المستمرّه 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 منحصرًا 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 ذكروه 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، و إنما التصرف بحسب الجد، فيقتصر فى مخالفته على مقدار العلم و يرجع فى ما زاد إلى أصالة الجد.

و نقل شيخنا الاستاد دام ظلّه عن سيده 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، و العمل 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 المقدمات 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 أول 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 صرحوا بأنّ الأمر فى صورته خروج الفرد من أول 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 المتقدم.

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 شكّ فى اللاحق فى قيام زيد مع الشكّ فى وجوده، سواء كان الشكّ الأوّل مسببا عن الثانى أم لا- صحّ الاستصحاب إذا كانت القضيه 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 فلأنّ القضيه 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 القضيه متحقّقا، و إلّا يلزم ارتفاع النقيضين، ففى جانب الثبوت و إن ثبت الاحتياج إلى فراغ الوجود، و لكن فى جانب اللائبوت 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 بقاءه 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، والثانيه: 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 الحكميّه، 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 عناية 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 حاله 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 حاله 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 إنّّه عند كونه بحيث لو وجد كان غير مضرّ وقع تحت الإيجاب، فتحقّق أنّ المتصوّر في موضوعيّته 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 فإمّا 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 بمعرضه، فيستحيل بقاءه مع تبدّله، بل يكون القضيه بالعكس، و يكون تشخّص معرضه 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 التقرّري، 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 ببقاءه 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 جزءين، و بقاء هذين العارضين بلا معروض، و إمّا نقول: واجبه أو خمر و ترتبطها بشىء آخر غير الصلاة و هذا المائع، و حينئذ فإمّا 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 الوحدة.

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 بالجمله، 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 بالجمله، 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 المعلّقه على العناوين

منزله بقرينه حكمه الشارع على المصاديق العرفيه دون الدقيه، فإنّ القضايا الملحوظ فيها وجود طبيعه 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.

وإذن فنقول: إمّا يلحظ الشارع بتوسيط العنوان المصاديق الواقعيه، ويجعل نظر العرف طريقاً، وإمّا يضيّق العنوان تاره و يوسّعه اخرى، مثل أن يقيده بقيد العرفي، وإمّا ينزل نظره و يصير بمنزله أحد من العرف و يتكلّم مع العرف بلسانهم، نظير من يتكلّم مع أهل بلده كلّهم إلا نادراً أحول يرى الواحد اثنين؛ فإنّه في تفهيم مراده يتكلّم معهم بلسانهم و يشير إلى الواحد و يقول: يا هذا ايتنى بهذين الاثنين.

و ليس هذا منه تصرّف 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 المتكلّم، فيجعل نفسه أحولاً. ثمّ يتكلّم مثل الأحول بلا تصرّف، لا في الكلمه و لا في الإسناد و لا في الأمر العقلي.

ثمّ المتعيّن 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 تصرّف في اللفظ على وجه بارد، فيدفعه ظاهر اللفظ، فتعيّن الثالث، و لازمه عدم رجوع أحد من العرف لو اتّضح 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 فإلى 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 مطلبيين 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 الأوّل 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 بتمايه ملاكه في المتعلّق على ما هو عليه.

و أمّا الفرق بين نفس الأخيرين فهو أنّ الأوّل 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 بالتغير، ثم شككنا بعد زوال التغير 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 تشبّث 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، فتبين 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 للشىء 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 بخواصيها و آثارها باقيه فى الموردين، و لكن لا يصدق مفهوم لفظى الماء و الدم.

و وجهه أنّ الواضع هو العرف و هم ينتزعون من المصدايق الخاصه بخصوصيّه مفقوده فى الموردين- كالكون ذا جسميه محسوسه أو غير ممزوج بشىء آخر بمقدار- جامعا و يضعون اللفظ لهذا الجامع، هذا فى الموارد التى يكون بين العرف و العقل اختلاف مفهومي.

و أمّا فى ما إذا لم يكن بينهما اختلاف فى المفهوم كالبيع و الباطل، فإنّ المبادله المسببيه 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 ألفاظ 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، ألا 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: جئني بهذا الرجل الواحد، فيبقى عبدك متحيرا؛ لأنه لا يرى فى أمامه إلاّ اثنين و لا يرى فى غيرهما شخصا.

و بين أن تقول: جئني 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 المحسوسه.

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 قطاعا، 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، فالمسامحه 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 يسمّى 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 أنّ 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 بواسطة 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 أنّ 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 عقلم 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 مورداً 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 الأحول 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 الأحول من نقص الحاشه.

تتميم: حكى شيخنا المرتضى قدّس سرّه عن بعض المتأخرين أنّه فرّق فى الاستحاله بين نجس العين و المتنجّس، فجعل الأوّل طاهراً بعدها دون الثانى، نظراً 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 المتنجّس فهو محفوظ غير زائل؛ لأنّه مطلق الجسم من غير مدخلية صورته من الصور.

و أورد عليه شيخنا المرتضى قدّس سرّه بأنّه و إن كان جسماً فى بادى النظر، و لكن دقيق النظر يقتضى خلافه؛ إذ لم يعلم أنّ موضوع النجاسه فى المتنجّس 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 وهذه الأخبار التي قد وردت في الموارد المختلفه في الثوب و اليد و الإناء و القربه إلى غير ذلك، لم يكن لنا استفادته 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 أنّ 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 الملافة.

و أمّا 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 الشرعيّة، 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 الملاقي، 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، وليس 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 علق 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 يعلق 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 لتوقفنا عن الحكم بعد صيرورته جينا أو سمنا، و لكن لا نتوقف 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.

(١)

لا إشكال في عدم حجتيه الاستصحاب مع وجود الدليل الاجتهادي، لكن لو ورد عام و خرج منه فرد في زمان و شك فيه في ما بعد ذلك الزمان فهل يرجع فيه إلى عموم العام، أو إلى استصحاب حكم المخصّص؟ فيه خلاف بين إمامي الفن المحقق الثاني و الشيخ العلامة الأنصاري أعلى الله مقامهما، فذهب الأول إلى الأول و الثاني إلى الثاني.

و لا بدّ أولاً 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 الصلاة الرباعية، ثمّ أخرج الدليل المنفصل عنوان المسافر، فكان زيد يوم الجمعة حاضراً، ثمّ صار يوم السبت مسافراً، ثمّ عاد يوم الأحد حاضراً، 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 بالنسبة إلى الزمان لا يخلو من أحوال؛ لأنّه إمّا أن يلاحظ أجزاء الزمان بنحو التقطيع، و إمّا يلاحظها بنحو الوحده و الاستمرار و كونه شيئاً واحداً و على الأول إمّا يلاحظ أجزاء الزمان قيوداً في الموضوع أو في المحمول، و إمّا يلاحظها ظروفاً للنسبة الحكمية، فالأول 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 مصداقاً ورائه في يوم آخر، و الثالث كأن يقول: إكرام العلماء واجب في كلّ يوم، فكأنّه قال: هذه النسبة الانشائية يتجدّد كلّ يوم يوم، فقضيته يوم الجمعة غير قضيته يوم السبت و هكذا.

إذا عرفت ذلك فمحلّ الكلام ما إذا لم يكن الزمان بأحد هذه الأنحاء ملحوظاً له، أعني بأنحاء التقطيع بجمعها، بل إنّما قال: أكرم العلماء مثلاً، فحينئذ إذا خرج زيد

ص: ٦٠٢

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 الأخر، 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 إنّهما 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 والتجزى 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، وحاصل ما ذكره في وجهه أنّ الحاكم والمنشئ لم يلحظ في إنشائه مبدءا ولا منتهى، وإنما جعل الحكم متعلّقا بالموضوع ولم يقيده بزمان، ولازم 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 والمنتهى، وإنما يتعيّن قهرا من عدم وجود المخرج، فإن لم يرد مخرج لا في أول عمر الفرد ولا في آخر عمره استوعب الحكم قهرا جميع عمره، وإن 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 اخرى 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.

(١)

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، فربما يتوهم من هذا الكلام أن 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 أن 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 الشنجس حالا جاز، و إن اعتبر وصفا لم يجوز.

و ليس المراد بالحال هو الحال النحوى أعنى ما عبر عنه فى الألفيه بقوله:

«الحال وصف فضله منتصب» فإنه أيضا وصف لذى الحال، و قد اعتبر اتصافه به، مثلا إذا قيل: لو مات الميت و الحال أن عليه الدين فكذا، أو تولد 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 وجهها لجريانه بإرجاعه إلى إسقاط الوصف، لكنّ الكلام الآن مع الغضّ عنه و المماشاه على طريقه القوم.

بل المراد به هو ما يعبر عنه فى الفارسيه ب«گاه و هنگام» أعنى أنه إنما اعتبر مجرد أن يكون زمان واحد مجمعا للأمرين، أعنى الملاقاه و عدم الكريهه، بدون ملاحظه لزائد على هذا.

فكلّ موضع اعتبر أحد الشئين 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 كنا 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 محلّه.

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 يدري 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 جزءا بالأصل و جزءا 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، جزءا بالأصل و جزءا 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 ورددنا 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 التردد؛ 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 إيجاده 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 إلا 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 الأمور 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 إلهاء 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، وقد 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، وإما لتحقق عنوانه، توضيح ذلك أنّ بعض التكاليف لا يقنع فيها بالوجود الأصلي، بل ولا بالوجود الأماري، بل لا بدّ فيها من وجود الموضوع تحقيقاً مثل تكليف تقبيل اليد، فإنه لو شهدت البينه أيضاً بالحياء لا يتوجّه إلى المكلف تكليف «قتل» فضلاً عن قيام الأصل على الحياه، وذلك للشكّ في مقدوريته بدون القطع الوجداني.

و بعضها يكون كذلك لأجل تقوّم عنوان التكليف بالوجود الحقيقي، وذلك 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 المصروب، بل هو إزهاق للروح الحقيقي، ولا يكفيه 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 فى حاقّ معناه و مفهومه قد اخذ قيد الحياه، فهو كعنوان القتل فى المثال الثانى من المثالين.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّا لم نعثر بعد التأمّل على وجه لما قالوه من الفرق بين القيد المأخوذ فى الفاعل و المأخوذ فى الفعل و إن كنّا نعتقده سابقًا.

كلام صاحب الكفايه فى المقام

فى الكلام على مرام الكفايه فى الحادثين المجهول تقدّم أيّهما و تأخّر الآخر، فإنّه قدّس سرّه قسّم الموضوع إلى أنحاء يختلف باختلافها الحال فى جريان الاستصحاب و عدمه و فى وجه عدم جريانه.

منها: أن يكون الموضوع هو الوجود المتّصف لكلّ منهما بعنوان التقدّم أو التأخّر أو التقارن بالإضافة إلى الآخر، فإن كان بنحو مفاد كان التامّه فالاستصحاب جار فى 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 يستصحاب.

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 الفعلي 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 أو مخالفه لليقين الفعلي، فلا وجه لاحتمال كونه نقضا لليقين بالشكّ.

و ثالثا بأنّ العلم الإجمالي 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 الاخرى 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 الثاني 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.

فالإنصاف 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 الابتاء 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 مرامه 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 العلامه أدام الله أيتامه 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 قيّدا 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 قيّدا 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 دوره السابقه، و الله العالم و هو الهادى إلى الصواب فى كلّ باب.

(١)

لا- إشكال في جريان استصحاب الحكم التعليقي في حد ذاته، لتحقق الأركان فيه، فإنه حكم و له نحو ثبوت و نفس أمره، فإذا صار متعلقاً لليقين و الشكّ مع وحده الموضوع عرفاً، فلا مانع من عموم دليل الاستصحاب.

و توهم أنه ليس بحكم أصلاً 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 أنّ 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 العنبيّه بالزبيبه و صار منشأ لشكنا في زوال الحرمة التعليقيه المذكوره عن الزبيب، بأنّ 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 جافاً لا ماء له.

نعم يمكن وضعه في الماء حتّى يتداخل منه أجزاء لطيفه في ذلك الماء، لكن هذا لا يصحّح إضافه ذلك الماء إليه إلا بضرب من المسامحه، و الحاصل كانت الحرمة التعليقيه في العنب متعلقه بمائه الحقيقي، و ليس للزبيب ماء حقيقي حتّى يتعلّق ببركه الاستصحاب التعليقي الحرمة المذكوره أيضاً به، و إنّما قال من قال بحرمة العصير الزبيبي بواسطة الأخبار الخاصّه، 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 لاحقاً مع حفظ الوحده العرفيه في الموضوع، إنّما 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 التنجيزيه، 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 مغنيه 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 «يحرم 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 للحكمه و الاشكال عليه

و بالجملة، قد أجاب شيخنا العلامة الأنصارى أعلى الله مقامه الشريف عن إشكال المعارضه بتقدّم الاستصحاب التعليقى على التنجيزى للحكمه.

و قد استشكل عليه شيخنا الاستاد العلامة أدام الله أيامه فى كتاب الدرر، و حاصل مرامه أنّا نسلّم أنّ الحكم التعليقى سواء كان واقعيًا أم ظاهريًا أصليًا، يكون من اللوازم الثابته له بحكم العقل الفعلية عند ثبوت المعلق عليه، فإذا شككنا فى الثانى كان هذا الشكّ مسببا عن الشكّ فى منشأته أعنى الحكم المعلق.

و بعباره اخرى: نسلّم أنّ هنا حكمين، أحدهما ثابت قبل حصول المعلق عليه، و الآخر يحدث بحدوثه، و الثانى من توابع الأوّل و لوازمه العقليه، 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 الفعلى و إن كان مرتبا على التعليق إلا أنّ الحاكم بترتبه عليه ليس هو الشرع، فالحكم المنسوب إلى الشرع حكم واحد و هو الحكم التعليق في موضوع الشكّ فيه، و ليس هنا حكم آخر من الشارع بأنّه متى تحقّق في موضوع حكم معلق فهو فعلى عند حصول المعلق عليه، بل هو صرف حكم عقلى 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 الذى هو الشكّ بصيرورتها فعليه، فالحكم بالفعليه 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 الفعليه و عدم علّه ضدّها، سواء في الواقع أم الظاهر.

وقد عرفت جريان مثل هذا الإشكال بعينه في حكمه استصحاب الوجوب في جانب مطلق الجلوس على استصحاب العدم في جانب الجلوس المقيّد في الفصل المتقدّم آنفاً، هذا محصّل الإشكال.

ولكنّه دام بقاءه قد أجب عن هذا الإشكال في كلا الموضوعين في مجلس درسه الشريف بما حاصله: أمّا ما ذكرتم من حديث الحكمه العقليّه في جانب الحكم الفعلي و ترتبه على التعليق فمحلّ المنع، بل التحقيق أنّ الحكم شرعي و ترتبه على التعليق أيضاً شرعي، بمعنى أنّ نفس المرید بالإرادته التعليقيّه بشيء متى التفت بحصول المعلق عليه لا محاله يريد به إرادته فعليّه، و أمّا نصيب العقل في 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 الذي مفاده طهاره الماء، طريقاً شرعياً حاكماً بطهاره المغسول به واقعا، لا في موضوع الشكّ فيها، كذلك الشارع الذي جعل الوجوب في مطلق الجلوس، أو جعل الحرمة التعليقيّه حكم في موطن الواقع و نفس الأمر بالوجوب في المقيّد و بالحرمة التنجيزيّه عند حصول المعلق عليه مترتباً كلّ منهما على ذينك الحكمين الأولين ترتّب الأثر على مؤثّره الشرعي.

فالأصل الذي مفاده إثبات الحرمة التعليقيّه أو وجوب مطلق الجلوس يكون طريقاً شرعياً و مثبتاً للحكم الشرعي بالنظر إلى الواقع و نفس الأمر بالنسبه إلى حكم ما بعد المعلق عليه و حكم الجلوس المقيّد، يعني يفيد أنّ حكمها عند الشارع هو الحرمة و الوجوب، و ليس هذا الحكم في موضوع الشكّ في هذين، بل في موضوع الشكّ في الملازمه و حكم مطلق الجلوس.

و هذا بخلاف الحال في العكس، بمعنى أنّ الأصل الجارى في نفى الوجوب عن

المقيّد، أو في الإباحه التنجيزيّة لا يفيد شرعا انتفاء الوجوب في المطلق، أو انتفاء الحرمة التعليقيّة واقعا و بحسب نفس الأمر حتّى يكون طريقا رافعا للتخيّر عنهما، بل العقل حاكم بأنّه متى ثبت الرخصه في المقيّد أو الإباحه التنجيزيّة في مرحله الظاهر و مقام الشكّ فلا- يتمشّى من جعلهما أن يجعل في مرحله الظاهر و مقام الشكّ أيضا الحكم بالوجوب في المطلق أو الحرمة المعلّقه، لتهافت ما بين الحكمين في أى عالم كان.

ففي عالم الواقع يلازم جعل الرخصه و الإباحه المذكورتين عدم جعل الوجوب و الحرمة التعليقيّه المذكورين في ذلك العالم، و في عالم الظاهر و الشكّ أيضا يلازم عدمه في هذا العالم، فالأصل المثبت للرخصه و الإباحه غايه ما يثبت بتوسط الملازمه العقليّه الثابته للأعمّ من الظاهر و الواقع إنّما هو انتفاء الجعل الاستصحابى في جانب المعلق و الجلوس المطلق، و أين هذا عن الكشف لحال الواقع مع قطع النظر عن الشكّ.

و بالجمله، مفاده أنّ الشاكّ في هذين الحكمين إذا جعل في حقّه دستورا لمقام شكّه استصحاب الإباحه الفعلية، فهذا ملازم مع أن لا- يجعل في حقّه الدستور الظاهرى الآخر، اعنى استصحاب الحرمة المعلّقه، لمكان المصادره بين الحكمين بمرتبته استصحابيّتهما، و هذا كما ترى معناه ارتفاع حكم الاستصحاب عن الحرمة المعلّقه مع حفظ موضوع تخيّرهما، و هو تخصيص.

و أمّا استصحاب الحرمة المعلّقه فهو و إن كان حاكما في موضوع الشكّ في الملازمه ببقاء الحرمة المعلّقه، إلاّ أنّه حاكك عن ثبوت الحرمة الفعلية بعد حصول المعلق عليه بعنوان أنّه نفس أثر الحرمة التعليقيّه الواقعيّه بدون ملاحظه الشكّ في نفس هذا الحكم في موضوعه، فيكون رافعا للتخيّر عن مورد الأصل التنجيزى و هو تخصّص، و عليك بالتأمل التامّ في المقام.

(١)

فى جريان الاستصحاب فى الزمان و الزمانى، و جامعهما الامور التدريجيه الغير القارّه التى يتجدّد شيئاً فشيئاً، التى يقال لها بالفارسيه: «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 البيئه أمر ذو بقاء بالحقيقه و الدقه.

و اخرى تكون الحركه القطعيه و هى المحدوده بالحدود الفرضيه الخيائيه الوهميه فى ما بين المبدأ و المنتهى بدون واقعيه لتلك الحدود، و إلاّ يلزم كون الغير المتناهى محصوراً بين حاصرين، فإنّ الحدود الفرضيه غير متناهيه بعد بطلان الجزء الغير المتجزى، 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 القطعيه 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 بالفارسيه: «دارد هست مى شود» و لكنّه وجود واحد بالوحده الشخصيه الحقيقيه بالدقه 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

ص: ٦٢٦

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 بقاءه.

و الوجهان كما ترى مشتركان في الجريان بين الزمان و الزماني أعني الامور التدريجيّه غير الزمان مثل التكلمّ و المشي 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 التكلمّ 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 التكلمّ 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 البواقي.

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 لسا بصدد بيان مراد اصطلاح أهل المعقول.

و على كلّ حال فى 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 المعترى 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 المعترى 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 عنايه، 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- أن 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 أولويّة 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 التفصّي 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: تفريعه 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 صرّح بالرجوع إلى العام، بل لو لم يكن عام لما يرجع إلى استصحاب حكم الخاص، و وجهه هو ما فضّله فى هذا المقام.

و بالجمله، لا- يكاد يشكّ أحد في كون مراده قدّس سرّه من القسم الثالث هو ما ذكرنا، الذى 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: فى ما إذا شككنا فى امتداد وجوب فعل إلى أمد أو إلى أزيد منه و لم يكن فى الدليل إطلاق زمانى

وقع بين إمامى الفنّ الاستاد المحقق النراقى و الاستاد المحقق المرتضى الأنصارى أعلى الله مقامهما تشاجر فى هذه المسألة فى ما إذا شككنا فى امتداد وجوب فعل إلى أمد أو إلى أزيد منه و لم يكن فى 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 فى ظرف الزمان بحيث لم يلاحظ تقطيعه بقطعات الأزمان، بل لوحظ شيء مستمرّ باستمرار الزمان، و لكن شككنا فى العشاء مثلا أنّه يمتدّ إلى هذا الحين أولا، فاستصحاب الامتداد إليه معارض باستصحاب عدم وجوب الجلوس الخاص بخصوصيّته كونه فى العشاء.

لا- يقال: لا- معارضه فى البين؛ لأنّ الأوّل مثبت للوجوب فى 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 فى 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، ففى الحقيقة الطلب يوجّه نحو الفعل المقيّد بكونه فى هذا الزمان، و هذا بديهيّ المنافاه مع الرخصه فى ترك المقيّد الذى معناها أنّه مرخص فى 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 قيّداً في الفعل، و يكون هو موضوعاً مستقلاً متعلّقاً لليقين و الشكّ باعتبار سبقه بعدم جعل الحكم فيه من الأزل، و الشكّ في انقطاع سلسله العدم الأزلي 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 الخصوصيات في ما إذا قطع بزوال خاص و شكّ في حدوث خاص آخر مقارناً لزواله، فيعارض هذا الاستصحاب أيضاً 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 أيّامه في مجلس بحثه الشريف بإمكان أن يكون نظر شيخنا أعلى الله مقامه إلى أنّ الاستصحابين و إن كانا في حدّ ذاتهما جاريتين في صورته اعتبار الزمان في لسان الدليل ظرفاً، و الجلوس شيئاً واحداً يمرّ عليه الزمان، إلّا- أنّ استصحاب امتداد حكم الوجوب إلى زمان الشكّ يرفع بلسانه الشكّ عن وجوب الجلوسات الخاصّه بخصوصيات الأزمان التي منها هذا الجلوس الخاصّ العشائي مثلاً.

و ذلك لأنّه لو فرض بحسب موطن الثبوت أنّ حكم الوجوب كان متعلّقاً 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 الاولي، 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 تحيرنا 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 الاخرى 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 بواسطه 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 طي مقالات.

الاولى: في حالها مع أصاله الصّحّه في فعل النفس التي يعبر عنها بقاعده الفراغ، و في فعل الغير، و مع قاعده التجاوز.

فنقول: أمّا بناء على الطريقيّ في القاعدتين فالحال واضح، و أمّا على الأصليّ فلتقديم القاعدتين على الاستصحاب طريقان، الأوّل لزوم اللغويّ، و لا- بدّ أو لا- 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 وجودي أو عدمي في المركّب في الموضوع المفروغ عنه فشكّ في ثبوته و عدمه نظير الموالاة في الصلاه و العربيّه 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 وجودي أو عدمي في المركّب بلا عناية الفراغ عن الموضوع، فالاستصحاب جار و هو حاكم على القاعدتين، و ذلك مثل طهاره الفاعل في الصلاه، و بلوغ العاقد في العقد، فإنّه إذا استصحب طهاره المصلّي 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 مركّب لا- يتصوّر 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 لكنك 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- الموردین شرعی، أمّا الأوّل فلأنّ إثبات المقيّد نفس مفاد قاعده الفراغ و الصحّه، فإنّ مفاده أنّ المرکّب من ناحیه 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 فلأنّ 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

(1)

فنقول: في روايه الخاصه: «كلّ مجهول فيه القرعه، قلت له: إنّ القرعه يخطئ و يصيب، قال: كلّ ما حكم الله به فليس بمخطئ».

و في روايه العامه على ما حكى «القرعه لكلّ أمر مشكل» و في اخرى «لكلّ أمر مشتبّه».

أمّا الاولي فلا- إشكال في تقديم دليل الاستصحاب، بل كلّ أصل شرعي عليها؛ لأخصيه دليله عن دليلها، و أمّا في غير مورد الاصول الشرعيه، سواء كان حكم عقليّ مثل موارد البراءه و الاشتغال و التخيير أو لم يكن- و إن كان في هذا إشكال؛ إذ لا مورد إلاّ 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 تامه فنحن لا نقلد في الدلاله، و إن كان السنه 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 بقريته إمّا لفظيّة و إمّا حالّيّه 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 إجماليا بأزيد من الموارد المعلومه تفصيلا فبعملهم نستكشف كون المورد خارجا 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 إلا 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 أيضا 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 يقم للمسلمين سوق، إذ لو بنى على ترجيح الاستصحاب لزم ذلك.

و أمّا تحقيق كون اليد أماره أو أصلا حتى يظهر الثمر في إثبات اللوازم، و على تقدير الأماريّة هل لها الأماريّة المطلقه أو المقيده 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 الإشاره على الأماريّة بملاحظه جواز

ص: ٦٤١

الشهادة بالملكه 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 بملكيتها 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 الاجتهاديه، و يعبر عن الكلّ بالطرق

الشرعيّه.

(1)

اعلم أنّه لا ريب حسب الارتكاز و شهاده الطبع فى تقديم الطرق على الاصول أعنى قول الشارع: خذ بحكايه الأماره الفلانيه على قوله: خذ بحاله 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 «أعنى» 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 مسلّم 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 أيضا فى المقام؛ لأنّ الشارع ما حكم فى دليل اعتبار الطريق إلاّ بواقعيّه المؤدى، و لم يحكم بنفى الشكّ تعبدا حتى يرجع إلى نفي أحكامه فيجىء فيه التقريب المذكور.

فإن قلت: بعد أنّ 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 تعييدا، كذلك التعبد بلسان الإرشاد أيضا ظاهر فى كونه بغرض رفع الشكّ تعبدا، فهاهنا تنزيلان طوليان، أحدهما غرض للآخر، فلا يقال: يلزم اجتماع اللحاظين.

قلت: مضافا إلى أنّه يلزم ترتيب الآثار المترتبّه على صفه اليقين- لأنّ غرض المخبر الحقيقى حصوله أيضا ففى التعيّد يكون الغرض هو التعبد 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 الحجّه 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 إنّّه تعيّد يكون مختصّا بغير العالم، فيراد بعدم العلم المعتبر فيه عقلا أيضا عدم الطريق للمناسبه المقاميّه.

لأنّنا 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، إلاّ 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 شبهه 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.

(١)

و الأمر هنا أشكل من المسأله السابقه، فإنّ الشكّ في كلا الطرفين مأخوذ، فإن جعل عبارته عن الصفه فتقريب الحكومه وارد في كليهما، و إن جعل عبارته 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 مغيا بمثل ذلك، و لكن ذينك الأصلين ليس مفادهما إلّا نفس الحليّه و الطهاره، و

ص: ٦٤٨

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 حيثئذ 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 لمتأخر 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 حكومه من الأوّل.

و بهذا البيان يتّضح الحال بناء على الورد، 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: ٤٥١

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 بأصليته 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 انقداح 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 انقداح التعارض فى المثال، و التالى باطل بالضروره.

و ثانيا بأنّ التقدّم و التأخر فى الرتبه بين الفردين للعام بحسب الوجود الخارجى لا ينافى عرضيتها بحسب المشموليه للعام و فى لحاظ المنشئ للعموم، فالمنشئ لأكرم العلماء لاحظ العالم الأب و العالم الابن فى فرض واحد و إن كانا فى الخارج مترتين.

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، أعنى 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 حاله 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 بالجملة، 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 أمّا 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 الإيذان 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 بكون ظاهرا بعموم قوله تعالى: «أَحِلَّ 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، و إما 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 فعليا، و أما إذا كانا حيثياتا 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 حيثياتا، و هو غير نافع، فيبقى اقتضاء العلم بحاله.

قلت: كونه حكما حيثياتا خلاف الظاهر، فكما أنه قبل العلم حكم فعلي، فكذلك بعده، و يشهد له فهم العلماء منه ذلك، فهم بين مرخص في جميع الأطراف تدريجا، و بين مرخص في أحد لا بعينه تخيرا قائلا بجعل البدل، و يشهد له أيضا قوله عليه السلام في بعض الأخبار الواردة في الجبن و نحوه ميا يعلم إجمالا- 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 الطبيعيه 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. فحيثُذ نحكم 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 نحكم بواسطتها بذلك، هذا.

و لإثبات الرخصه فى الواحد التخييرى طريقان آخران، الأوّل التمسّك بإطلاق المادّه بعد سقوط الهيئه فى المعينات، 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 المادّه، فهذا مؤمن.

قلت: المفروض عدم مزاحمه ذلك الغرض المقتضى للتخصيص بالغرض المعلوم الإجمالى، و إنّما يزاحم الموافقه القطعيه له، فحاصل إطلاق المادّه 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 العقليّه 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، و لا 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 الثانى: 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 الذى 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 الثانى فهو على قسمين، أحدهما: أن يكون مقتضى الاستصحاب في أحد الطرفين ثبوت التكليف و فى الآخر عدمه، و نحن نعلم بعدم التفكيك بينهما، و الثانى: أن يكون مقتضاه ثبوت التكليف فى كليهما، و نحن نعلم بعدمه فى 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 فى مرحله الظاهر، كما لو قام الإجماع على وحده الماءين المختلطين طهاره و نجاسه حتى فى الظاهر، فيتعارض استصحاب طهاره أحدهما و استصحاب نجاسه الآخر، و يرجع إلى قاعده الطهاره فى 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 روعى 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.

(١)

لا- إشكال أنه يعتبر فى الاستصحاب ثبوت اليقين بالمستصحب بالنظر إلى زمان السابق، و تمحض الشكّ فيه بالنظر إلى الزمان اللاحق، فلو سرى الشكّ إلى الزمان السابق فليس هو استصحابا، نعم يمكن ورود التعيّد فيه أيضا بعدم الاعتناء بالشكّ، و يسمّى حينئذ فى لسانهم بقاعده اليقين و قاعده الشكّ السارى.

و ربّما يتوهم إمكان إرادته الجامع بين الاستصحاب و القاعده من قولهم صلوات الله عليهم: لا تنقض اليقين بالشكّ، و من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، و تقريب ذلك يكون بأحد وجهين.

الأول: أنّ المتكلم بالكلام المزبور لا يخلو حاله من ثلاثه وجوه لا رابع لها؛ لأنّه إذا قال مثلا: لا تنقض اليقين بعداله زيد بالشكّ فيها، فإمّا يريد من قوله: بعداله زيد، عدالته المقيده بالزمان السابق، كعداله زيد المقيده بيوم الجمعة، فحينئذ لا محاله يرجع الضمير فى قوله: بالشكّ فيه، أو أصابه شكّ فيه إلى ذلك المقيده، لا إلى غيره، لو ضوح اختلاف المتعلّق حينئذ مع وضوح استفادته اتّحاده من القضيّه المذكوره، و حينئذ يتعيّن الكلام فى القاعده.

و إمّا يريد عداله زيد باعتبار الزمان السابق بحيث يجعل الزمان ظرفا لا قيدها، و يريد من الشكّ فيها الشكّ باعتبار الزمان اللاحق كذلك، لو ضوح عدم اختلاف النظر و اللحاظ فى الكلام الواحد، فإذا لاحظ الزمان ظرفا فى جانب اليقين فيكون هكذا الحال فى طرف الشكّ، نعم يمكن اعتبار الزمان الأوّل أيضا ظرفا فى جانب المشكوك حتّى ينطبق أيضا على القاعده، لكن لا يمكن الجمع بين لحاظ ظرفيه الأوّل و لحاظ ظرفيه الثانى، و قد عرفت أنّ قوام القاعده بالأوّل، و قوام الاستصحاب بالثانى.

ص: ٦٦٢

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 شاك 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 العلامه 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 الشىء 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 الشىء الواحد.

و الحاصل: كما أنّ عوارض الوجود و نقائضها مضافه إلى الطبيعى بواسطه اتّصاف الأفراد المختلفه بها، كذلك الوجود و العدم أيضا مضافان إليها بواسطه إضافتهما إلى الفردين له، و يرفع غائله اجتماع الضدّين و النقيضين تعدّد الحصص المتّحده من الطبيعى مع الأفراد و كونها كالأباء مع الأولاد، لا الأب الواحد مع الأولاد المتعدّدين.

قلت: الحقّ الفرق بين الضدّين و النقيضين في الطبيعى بصدق الأولين معا في زمان واحد فيه بواسطه اتّصاف فردين منه بهما، و عدم صدق الثانيتين، أمّا الأوّل فلأنّ محلّ عروض الضدّين 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 الضدّين إلى المهمله في زمان واحد.

و أمّا الثانى فلأنّه إذا تعدّد أنحاء الوجود العارضه على الطبيعى، 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 الطبيعى أو إلى أحد الأعراض المتأخّره عن الوجود مضافا إلى الطبيعى 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 الضدّين في الطبيعى في زمان واحد، إذ قد عرفت

أنهما لا يعرضان عليه بلا واسطه حتى يمتنع حين اتّصافه بالقعود مثلا اتّصافه بالقيام، بل هما عارضان أولاً على الوجود، و العارض الأولى على الطبيعه منحصر في الوجود و العدم، و إذا تعدّد 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 لاّتساعه و سعته للضدين بدون حدوث مضادّه و مزاحمه بينهما، و هذا واضح.

إذا عرفت هذه المقدّمه فنقول: كما أنّ الانعدام لا يعرض الطبيعى إلاّ إذا ارتفع جميع أنحاء وجوده، و لا يصدق الانعدام مع بقاء واحد منها في دار الوجود، كذلك لا يتلبس الطبيعى بمشكوكيه الوجود و العدم إلاّ مع تلبس جميع أنحاء وجوده بالشكّ، و لا يصدق الشكّ فيه مع كون أحد أنحاء وجوده مقطوعا.

و حينئذ ففى الفرض الثالث من الفروض الثلاثه المتقدّمه التى فرضتم فيه الشكّ فى أصل وجود عداله زيد فى العالم بالأعمّ من يوم الجمعة و يوم السبت لا- بدّ فى تحقّق هذا الشكّ من الشكّ فى عدالته الخاصّه فى كلّ من اليومين؛ إذ مع القطع بأحد الخاصّيين كيف يمكن تعلق الشكّ بالعام الجامع بينهما؟ و الحال أنّك عرفت أنّ الشكّ فى المقسم لا يطرأ إلاّ بطرؤ الشكّ فى جميع الأقسام، و على هذا فالكلام يكون كالفرض الأوّل ممحّضا فى الشكّ 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: الشكّ فيه تاره مقرون بالقطع فى ما بعده، و اخرى بالشكّ.

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 إلا 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 إلا 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 المفروغية 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 القيدية 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 مفروغية 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 القضية 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 طي

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 الجمعه ثم شكّ فيها، فلهذا الشكّ فردان معارضان من اليقين، أحدهما اليقين بعدم العداله المطلقه قبل يوم الجمعه، و الآخر اليقين بعدالته المقيده فى يوم الجمعه، و مقتضى عدم نقض اليقين الثانى هو البناء على وجود العداله يوم الجمعه، 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 عقليّا 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 فى القاعدة

إشاره

و لا بدّ أولاً من التيمّن بذكر الأخبار الواردة فى تلك القاعدة فنقول:

منها: صحّحه زراره «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجل شكّ فى الأذان و قد دخل فى الإقامه؟ قال عليه السلام: يمضى، قلت: رجل شكّ فى الأذان و الإقامه و قد كتّر؟ قال عليه السلام: يمضى، قلت: رجل شكّ فى التكبير و قد قرء؟ قال عليه السلام: يمضى، قلت: شكّ فى القراءه و قد ركع؟ قال عليه السلام: يمضى، قلت: شكّ فى الركوع و قد سجد؟ قال عليه السلام يمضى على صلاته، ثمّ قال عليه السلام: يا زراره إذا خرجت من شىء ثمّ دخلت فى غيره فشككت فليس بشىء» (خ ل) فشكك ليس بشىء.

و عن إسماعيل بن جابر عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث قال: «إن شكّ فى الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شكّ فى السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شىء شكّ فيه ممّا قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه».

و فى الموثّق عن عبد الله بن أبى يعفور عن أبى عبد الله عليه السلام «قال: إذا شككت فى شىء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فليس شكك بشىء، إنّما الشكّ إذا كنت فى شىء لم تجزه».

و فى الموثّق عن محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليهما السلام قال: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو».

و التكلّم فى مدلول هذه الأخبار يكون فى مقامات.

المقام الأوّل: الظاهر من هذه الأخبار

اعلم أنّ الظاهر من هذه الأخبار أنّه متى شكّ فى وجود الشىء و قد كان مضى محلّه، كما لو شكّ فى قراءه «غير المغضوب» و الحال أنّه فى قراءه «و لا الضالين» أو فى كفيته قائمه بالشىء بعد إتيان ذلك الشىء الذى اعتبر فيه الكفيته،

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-بقريته استبعاد إرادته معنيين من عبارة 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 بقريته 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 أنّ الاستفادة من هذه الأخبار قاعدتان، إحداهما مضروبه للشك في الشيء بعد تجاوز المحل، و هي استفادته من الصحيحه و روايه إسماعيل بن جابر، و الثانيه مضروبه للشك في المركب و المقيد بعد الفراغ منه في جزئه و قيده، و هي استفادته 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 أنّ 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 مضي المحل.

و أنت خبير بأنه قدس سره أيضا محتاج بعد ما ارتكبه من خلاف الظاهر إلى هذا التمحل أيضا؛ لأننا نقول: من أحد مصاديق الكليته المذكوره في الذيل أعني قوله:

إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه، هو الشك في غسل المرفق بعد الفراغ عن غسل اليد في الوضوء، فإنّ 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؛ لأنّ الفرد الخارج على هذا ليس من قبيل المورد، لكن نحتاج في خروجه إمّا إلى دعوى مثل التمحل المذكور حتّى لا يجعل كلّ جزء من الوضوء شيئا مستقلا، أو دعوى أنّ كلمه «الشيء» عبارته 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 المصّرّحه 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 الكليّه 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 الصلّاتيه 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 الصلّاتيه، 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 الكليّه 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 مبنّى 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 مردّدا 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 مردّدا 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 مردّدا 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 مضيه 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 الصحه 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 إلا 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 التعلّقين، 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 الغضّ عن الظاهر المذكور الحقّ في ذاك الباب أيضا إمكان الجمع بين الاستصحاب و القاعده.

و أمّا الوجه الثانى فمدفوع أيضا بإمكان تقدير المحلّ في كلا الشكّين، مثلا إذا دخل المصلّى في السوره و شكّ في أصل وجود الحمد، أو شكّ في صحّته بعد فراغ وجوده، فكلاهما شكّ مماسّ بالحمد بعد مضى محلّه الشرعى، فإنّ محلّه شرعا قبل السوره.

نعم لو شكّ في صحّته و جهره بعد فراغه قبل السوره لا يكون على هذا محكوما بالصيحه بقاعده الفراغ، كما أنّه لو شكّ في الركعات بعد فراغ الصلاه، فلا بدّ من الفرق بين بقاء الوقت و عدمه، فيحكم بالصيحه 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 الأذكريه 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 الصلاتيه.

بل نقول في موثقه ابن أبى 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 الباقية 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، وهكذا 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 بالصيحه بهذا العنوان، نعم يمكن أن يقال: إنّ يعلم منها حكم هذا الشكّ باعتبار أنّ منشأ الشكّ فى الصحه هو الشكّ فى تحقّق أمر وجودى معتبر فى الصلاه مثلاً، جزاء كان أم وصفاً أم كيفيه، 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 أعني ذا الكيفيّة، فإنّ الجهر في القراءة مثلا شيء، و نفس القراءة 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 القراءة الجهرية مشكوك الوجود بواسطه الشكّ في كفيّتها، لا- نقول ذلك باعتبار الشكّ في تحقّق عنوان الصحيح حتى يقال: الظاهر من الشيء هو بعنوانه الأوّل دون مثل هذا العنوان الانتزاعي، بل نقول: إنّ المشكوك منشأ انتزاع هذا العنوان و هو القراءة 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 الأوّل 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 الأوّل، و هذا أعني 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 الأوّل 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 الأوّل، 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 التشبّه بديل 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 بالجمله، 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 يمضي محلّه إلا بعد لخروج عن الصلاة.

و الحاصل أنّه يشكل 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 الوضوء 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 الوضوء بعد مضيّ زمان عن الحدث، أو شكّ في الصلاة و قد رأى نفسه في ذلك العمل، لا يصدق أنّه جاوز عن محلّ الصلاة أو الوضوء 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 مجاوزه 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 مترخ 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 تبادر أن يكون المضى عن المحلّ حاصلًا حتى بالنسبه إليه، لا أن يكون هو خارجاً، فلا يفهم الإنسان من العبارة عدم

التفات الشاك إلى شكه بمحض مضي المحل بحسب استقرار عاده نوع الناس غيره، هذا.

و يظهر من شيخنا المرتضى الاستشكال في الاعتماد على العاده النوعيه، نظرا إلى أن فتح هذا الباب يوجب الالتزام بفروع يبعد التزام الفقيه بها، ومثل بأمثله كلها من قبيل العاده الشخصيه، وقال: إنه يوجب مخالفه إطلاقات كثيره.

قال شيخنا الاستاد دام ظلّه: أما استبعاد الالتزام في الفقه بالموارد المذكوره أعني موارد العاده الشخصيه فمسلم، ولكنه لا يضّر بالمدعى من العاده النوعيه، وقد ذكر هو قدس سرّه ان مسأله معتاد الموالاه في الغسل المذكوره في كلام جماعه من الأصحاب مع اختيار عدم الاعتناء إذا شك في الجزء الأخير.

و أمّا مخالفه الإطلاقات الكثيره فالظاهر أن مراده إطلاقات أدله الوضوء و الصلاه، و لا يخفى أن تلك الإطلاقات غير متعرضه لحال الشك في وجود العمل، و إنما المتكفل له قاعده الاشتغال و استصحاب العدم، و من المعلوم ورود قاعده التجاوز على فرض الشمول على الاولى، و تقدمها لأجل الحكومه أو لزوم اللغويه على الثاني.

و الحاصل: لم يعرف ما مراده قدس سرّه بهذه الإطلاقات الكثيره، فإن كان إطلاقات الصلاه و الوضوء فشأنه أجل من حمل كلامه عليه؛ لأن تلك الأدله غير متعرضه لحال الشك 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 الشك في الصلاه في الوقت، و فيه مضافا إلى أنه إطلاق، لا إطلاقات فضلا عن كونها كثيره، أنه يكون بينهما عموم من وجه، فمقتضى ذلك الاعتناء بالشك، و مقتضى هذا تحقق العاده المزبوره عدمه، فلا وجه لتقديم ذلك، و الحاصل هو قدس سرّه أعلم بما أفاد.

المقام الثالث: هل الدخول في الغير معتبر في الحكم بالمضي، أو يكفي مجرد التجاوز

، و تظهر ثمره هذا البحث في القيود بناء على شمول الكبرى في الأخبار للأعم من الأجزاء و القيود لأعميه الشيء منهما، فإن الأجزاء ينحصر الشك 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 لاحتفافه 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 يقيده 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 ادّعيناه 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 الاخرى: كل ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو.

إن قلت: الشكّ في القيود الذى 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 الاخرى أنّه فرق بين عقد المنطوق في شيء خاص، فلا بدّ من تحقّق المصداق له في هذا الخاصّ، و بين عقده في عام هذا الخاصّ أحد مصاديقه، فيكفى وجود المصداق للمنطوق في بعض أفراده في توسعه المفهوم لجميع أفراده.

فإذا قيل: الشىء المربوط بالصلاه إذا شككت فيه في محلّه يجب الاعتناء به، لا في غير هذه الصوره، فالشىء الصلاتى شامل للحمد و لكيفيته، و الحمد و إن كان مشمولاً لعمومى المنطوق و المفهوم، إلا أنّ الكيفيه غير داخله في المنطوق، لعدم وجود المصداق له فيها، و لكن لا- يوجب ذلك عدم اندراجها في المفهوم، و بالجملة، إطلاق كلا الموثقين لما قبل الدخول و ما بعده محكم في القيود و غيرها من الموردين المتقدمين.

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 يكفى كلّ غير، بل لا بدّ أن يكون من الأشياء المعتره في الصلاه و المعدوده من أفعال الصلاتيه، فلا يكفى كونه من مقدّماتها، و ذلك 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 إلا- لكان الأنسب ذكر الهوى في الأوّل و النهوض للقيام في الثانى؛ لأنّهما أقرب بالركوع و السجود من غيرهما، إلا- أنّهما من مقدّمات الأفعال الصلاتيه، 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 الشرّ 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

بالشكّ في بعض أجزائه ما دام مشغولاً به، وهذا ممّا إشكال فيه، إنّما الإشكال في أنّ ذيل الموثّقه المتقدّمه يدلّ على جريان القاعدة في باب الوضوء؛ لأنّه قال في مقام الضابط: إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزّه، ولا يخفى وحده مضمونه مع ما ورد في الشكّ 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: إنّّه تارة تكون الكبرى وارده غير منطبقه على باب الوضوء، فحينئذ يقبل هذا التخصيص، و أمّا إذا كان تطبيقها على مورد الوضوء فحينئذ يكون التخصيص بشيعة.

و لأجل التفصّي عن هذا الإشكال اختار المحقّق الخراساني أعلى الله مقامه كون الذيل منزّلاً على قاعده الشكّ بعد الفراغ، ثمّ استشكل عليه بلزوم التهافت حينئذ في ما لو شكّ في غسل جزء من اليد اليمنى بعد ما دخل في اليسرى، فإنّه من حيث كونه شكّاً في صحّه غسل اليمنى بعد الفراغ محكوم بالصّحّه، و من حيث كونه شكّاً في صحّه الوضوء قبل الفراغ محكوم بالاعتناء بحكم الضابط.

فأجاب عن هذا نقضاً بما إذا شكّ في صحّه الحمد بعده قبل الفراغ من الصلاة؛ فإنّ هذا التهافت موجود بعينه، و حلّاً بأنّ المراد بالشىء الامور التي لها عنوان مستقلّ، و غسل اليمنى ليس له عنوان مستقلّ كالوضوء و الصلاة.

ثمّ استشكل على ما ذهب إليه شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف في وجه التفصّي عن الإشكال من أنّ الوضوء لبساطه أثره نزل منزله الشىء البسيط الذي لا- جزء له، و لا- أول له و لا- آخر حتّى نفرض الشكّ الحادث بينه شكّاً 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 يوجه 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» التبعية 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 آتى 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 يضم إليه- أنّ الشارع نظر إلى الوضوء بنظر البساطه، كما عرفته من شيخنا المرتضى قدس سره، فإنّه لو يضم 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 الشكّين 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» بياتيه - 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 زراره في باب الوضوء، وكذا روايه محمّد بن مسلم: كلّ ما شككت فيه بعد ما تفرغ الخ، واحتمال كون الفراغ محققاً لمصدق 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 الشىء 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 شىء آخر؛ إذ قيد المقارنه أيضاً وارد على تلك الحقيقه، ولا شبهه أنّ الحقيقه الواحده إذا كان لها محالّ متعدده ومضى بعضها وبقي الآخر، فإنّما أن يقال بصدق

القاعده، فلا بدّ من عدم التكليف بين الصلوات فى الصحّه، و إمّا أن يقال بعدم الصدق إلّا بعد مضيّ الجميع، فلا بدّ من عدم التفكيك فى البطلان، فما وجه التفكيك؟

نعم لا يرد هذا الإشكال فى قاعده الفراغ؛ لأنّ الحكم بالصحّه يكون على مجموع العمل المفروغ منه بلحاظ الخلل المحتمل، و لا ربط لهذا بعمل آخر لم يشرع فيه، و أمّا هنا فالمفروض جريان الحكم بالوجود فى المحتمل العدم و هو نفس الطهاره، فاللازم الكفايه فى كلّ مشروط بالطهاره، هذا.

و لكن يمكن أن يقال بأنّ الحكم و إن كان بوجود الطهاره، و لكن حيث إنّ اعتبار المحلّ لها إنّما هو بالإضافة إلى أشخاص الصلوات فالقدر المتيقّن من الحكم هو الثبوت لهذا المركّب الذى فرض انقضاء المحلّ بالنسبه إليه، و لا يمكن التعدّي إلى غيره، لكن هذا بناء على كون القاعده من قبيل الأصل.

و أمّا بناء على الطريقيه فلا شبهه فى الكفايه لفرض القطع بالبقاء على تقدير الحدوث، فاللازم التكلّم فى هذا المجال، فنقول و بالله المستعان فى كلّ حال:

مطلقات الأخبار ظاهره فى كون القاعده من قبيل الأصل، إلّا أنّ روايه الوضوء الوارده فى من يشكّ بعد ما يتوضّأ، حيث قال فى 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 فى المقام أنّ الاحتمالات هنا ثلاثه، الأوّل: 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 فى السهو على ما سيأتى من عدم شموله للخلل العمدى، و الثالث: أن يؤخذ بإطلاق المطلقات و تكون الروايه أيضا مفيدا لحكم طريقي فى موارد احتمال الخلل

السهو، بأن يقال: إنَّ من المسلّم المستمرّ عليه سيره العقلاء حمل أفعال العاقل و أقواله على الصدور لا عن سهو و عدم تحقّق ترك شطر أو شرط سهوا، و لهذا لو سمعنا القائل يقول: رأيت أسدا، و احتملنا أنّه أراد ذكر «يرمى» و سها، كان غير معتنى به، و هكذا في أفعاله.

و على هذا فالكلام المذكور إمضاء لهذه الطريقة، فتكون قاعده الشكّ بعد المحلّ محكوما في موارد احتمال السهو بهذا الطريق العقلاني الممضى نظير قاعده الطهاره في موارد وجوب البيّنه على الطهاره، و لعلّ الاحتمال الأخير سالم عن ارتكاب مخالفه ظاهر شىء من الدليلين، هذا حاصل تقريب الطريقيه.

و لكنّه مع ذلك محلّ الخدشه بملاحظه أنّه ليس من المسلّم استمرار السيره على عدم السهو عند احتمال ترك شىء في مقام إتيانه، و بعباره اخرى: عند الشكّ في الوجود، و إنّما المسلّم هو الأخذ به عند مفروغيه صدور عمل من العاقل، و نشكّ في أنّه بتمامه أو ببعض أجزائه و كيفياته اتى به سهوا أو عمدا.

فإذا علمنا صدور عمل مشتمل على تسعه أجزاء مثلا- و احتملنا أنّه 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 في نفي احتمال التسعه و نقصان الواحد.

فالمقام نظير أصاله الحقيقه حيث إنّ عند تميّز المعنى الحقيقي عن المجازى مع الشبهه في المراد جاريه، و أمّا مع تميّز المراد و الشبهه في المعنى الحقيقي غير جاريه، و الدليل على عدم الجريان في المقام عند تردّد المأتى بين الزائد و الناقص، و بعباره اخرى: في مطلق موارد الشكّ في الوجود أنّه إذا علمنا أنّ زيدا يريد شراء 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 في هذا الفرض بعد انقضاء اليوم الكذائي هل نعامل مع تلك الدار معامله ملك زيد؟ لا نرى من وجداننا المساعدة لذلك.

و إذن فالحقّ فى المقام أن يقال: إنّ الروايه المذكوره فى مقام التعليل بأمر غير ارتكازى، نظير تعليل حرمه الخمر بالإسكار.

و حينئذ فهل الروايه فى مقام التعليل حتّى يضيّق تلك الإطلاقات، أو بمقام التقريب و الحكمه، يشهد للثانى أمران.

الأول: كثره الإطلاقات الوارده بمقام البيان مع عدم ذكر القيد فيها.

و الثانى: ما رواه ثقه الإسلام عن عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن على بن الحكم عن الحسين بن أبى العلاء «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال: حوّله من مكانه، و قال فى الوضوء: تديره، فإن نسيت حتّى تقوم فى الصلاه فلا امرك أن تعيد الصلاه».

و ربّما يجاب بأنّه إنّما حكم بصحّه الصلاه من باب قاعده الفراغ، فلا ربط له بقاعده التجاوز فى الوضوء.

و فيه مع عدم جريانه على ما نقلناه من قوله: «حتّى تقوم فى الصلاه» و إنّما يصحّ بناء على ما نقل عن الصدوق من نقل «حتّى تقوم من الصلاه» بدل «فى الصلاه» أنّ التعليل المذكور كما يجرى فى قاعده التجاوز، يجرى بعمومه فى قاعده الفراغ أيضا، بل يمكن أن نقول بوروده فى مورد قاعده الفراغ فى باب الوضوء، كما فى بعض روايات قاعده الفراغ أيضا.

و الحاصل تظهر ثمره التقييد و الإطلاق فى ثلاث صور، الاولى: صورته تمخّض الترك المحتمل فى العمدى، و الثانى: صورته تردّده بين السهو و العمدى، و الثالثه صورته القطع بالغفله حال العمل و احتمال حصول الانغسال اتفاقا، كما هو مورد الروايه المذكوره.

فبناء على الإطلاق يجرى الحكم فى الجميع، و على التقييد يختصّ بصوره تمخّض الخلل فى السهو، 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 التكلم، 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 يلتئم المركّب من المجموع، فلو فات الاستقرار فى السوره سهوا فاعيدت مع الاستقرار انضمّت مع الحمد السابق.

و لازم النحو الثانى عدم قابليته السابق أيضا كالألاحق 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 حيثنذ 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 تقريرين 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 عامٌ 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.

(١)

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 أخصيته من المدعى، فإنه يعمِّ المعاملات و العبادات.

وقوله تعالى: «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»

و«اجْتَبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» بناء على إرادته الظنَّ و الاعتقاد من القول في الآيه للأولى، فيصير المحصَّل 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-فاللازم 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 أنَّ هذه الآيات و الأخبار في مقام تبرئه 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 ظاهر 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 معللاً 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 الطبيعيّه 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 الشئ 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 الاعتقاديه، 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 مورد به بعض المقامات فمحلّ الشبهه و الإشكال، و القدر المتيقّن من مورد ما إذا جهل حال الفاعل رأسا من حيث كونه عالما بالصّحيح و الفاسد أو جاهلا معذورا، 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 مقصّيرا، 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 إلاّ و يجرى هناك الاستصحاب إمّا على الوفاق أو على الخلاف إلاّ المورد النادر، فيلزم جعل القاعده لهذا المورد النادر، بيان ذلك يحتاج إلى تفصيل الموارد.

فنقول: 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، إلاّ أنّ شكّه مسبّب عن الشكّ في القيد، و قد قرّنا في السابق أن 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 مواده 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 الصّحّه في عمل الغير فعلى فرض صحّه 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 الأوحى 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 حقّهم فضلاً عن الظهور.

(١)

اعلم أنّ الأخبار فى القرعه وردت على ثلاثة مضامين، الأول أنّها لكلّ أمر مشكل، والثانى أنّها لكلّ أمر مجهول، والثالث أنّها لكلّ أمر مشتبه.

ولا يخفى أنّ عنوان المشكل أخصّ من الأخيرين، إذا الظاهر منه هو الأمر الذى ليس فيه من العقل و لا من الشرع حيله و لا خلاص، كالمال المرّدّد بين اثنين إذا لم يتراضيا على الصلح و كذا تمييز الحقوق المشاعه فى مقام القسمة، و تعيين بعض مفروز من العين لشريك و بعض آخر لشريك آخر، فإنّه ليس فى العقل و لا من النقل من غير دليل القرعه ما يزيل الحيره.

ولا يخفى أيضا أنّ إجراء حكم المطلق و المقيّد المثبتين لا يجوز فى هذا المقام؛ لأنّه مختصّ بما إذا لم يلزم التقييد بالأكثر أو الكثير كما هو كذلك فى المقام، فإنّه غير جائز، كما أنّنا نعلم من هذه الجهه أيضا بعدم إرادته المعنى الظاهرى من العنوانين الأخيرين بهذه الوسعه؛ لأنّنا نقطع بجعل الطرق و الأمارات و الاصول الشرعيّه فى 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 تضيقه بحيث يبقى تحته واحد و اثنان خارج عن قانون المحاوره.

و بالجمله، فنعلم إجمالاً- بورود القرينه المتّصله بصوره القيد، لا- الاستثناء، فإنّه لا مانع مع القيد عن الإتيان بكلمه «كلّ» و لو كان منحصرافى 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.

(١)

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 البرزخيه 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 بمؤدّاه 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 يقيم للمسلمين سوق».

فإنّ الظاهر من السؤال و الجواب هو التسالم على الأماريه لا التعبد 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 مدّعىا 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 فاللازم حجّيه هذه بالنسبه إلى هذا المطلب الملازم لملكيته.

و الجواب بأنّ بقاء أماريه يده لا- ينافى مع انقلاب كونه منكرا إلى كونه مدّعىا- 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 العطيّه، و قد قلنا: إنّ بطلان اليد مع عدم إظهار الجزم من الطرف غير صحيح.

، و لا إشكال عند الكل فى تقديمها عليه، فضلا عن سائر الاصول العمليه، سواء كانت موافقه أم مخالفه.

إنما الكلام فى وجه التقديم، فالجارى على لسان شيخ الأساتيد و بعض الأساتيد ممن بعده هو أن الوجه حكومه تلك على الاستصحاب و سائر الاصول الشرعيه، و الذى أفاده شيخنا المذكور قدس سره فى بيان معنى الحكومه على ما يوجد من كلامه فى التعادل و التراجيح هو أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى شارحا و مفسرا للمراد لمدلول الآخر و بمنزله «أعنى و أى» المفسره بالنسبه إليه، حتى يلزم كونه لغوا و بلا مورد لو فرض عدم وجود الدليل المحكوم، كما هو الحال فى «أى و أعنى» لو لم يتقدمهما كلام.

و هذا المعنى و إن كان متى تحقق يورث التقديم و لا يعامل معاملة التعارض من ملاحظه الأظهرية و النسبه، بل يقدم و لو كان الدليل الشارح فى لسان الشارحيه أضعف ظهورا من المحكوم فى معناه، على خلاف بعض الأساتيد حيث اعترض على الشيخ و اعتبر كونه فى الشرح أظهر، إلا أن هذا المعنى ليس بضابط و منطبق على الموارد التى يقولون فيها بالحكومه، مثل دليل لا ضرر، و دليل لا شكك لكثير الشكك، و أدله الطرق بالنسبه إلى أدله الشكوك، لوضوح أنه لا يلزم خلؤ المورد و اللغويه فى شيء مما عرفت لو لم تكن الأدله التى محكومها لها، بل يكفيها النظر إلى نفس الأمر.

فكما أن 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، وهذا واضح.

بيان ضابط الحكومه

فالأحسن في مقام تعيين الضابط اختيار طريق آخر منطبق على هذه الأمثله، ولا بدّ أولاً أن يعلم أنّ مرادنا من أنّ دليل كذا حاكم على دليل كذا أنّه مقدّم بدون رعايه الأظهرية، بل لو كان مقابله، أظهر، وكذا 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 أنّ أحدهما شارح و مفسّر للآخر و بمنزله «أى و أعنى» بالنسبه إليه، فإنّ المعنى المذكور متحقق معه، أم كان من جهه أنّ أحد الدليلين متعرّض للحكم على الموضوع الخارجى، و الدليل الآخر للحكم المحمول على تلك القضية الاولى من ناحيه العقل أو العقلاء.

فالأوّل كما في أدله إثبات الجزئية و الشرطية، حيث إنّ حكم العقل لزوم الاعاده لو أخلّ بالجزء و الشرط سهواً، و ليس هذا مفاد الدليل، فدليل لا تعاد بناء على مذاق الشيخ قدّس سرّه من عدم تصرّفه في واقع الجزئية و الشرطية 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 الشرطية ليس مدلولها إلاّ جعل الشرطية و الإيجاب، و أمّا أنّ هذا المدلول مراد جدّى، فليس من مدلول هذا الدليل، بل هو من حكم العقلاء فى كلّ قضيه صادرة من كلّ متكلم شاعر عاقل، و دليل لا تعاد مفاده نفى الشرطية الجديّه فى حال السهو، فكأنّه قال:

أنا متبرئ من الحكم بجزئيه و شرطيه هذا الامور فى 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 حرمة 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 أنه 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 أنه على الأول يتحقّق امتثال الأمر الظاهري ما لم ينكشف له الطريق المخالف، و على الثاني يتخيّل أنه امتثله، و بعد انكشاف الطريق يتبيّن أنه 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 بالجمله، فمع الغضّ عن هذا يرد على الحكومه أنه 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 معامله 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 فى هذا المقام أيضا بأن العلم و الشكّ المأخوذين فى دليل الاصول هو وجود الطريق المعتر و عدمه، فمتى ورد دليل معتبر أو أماره كذلك فى مورده ارتفع موضوعه، و هذا معنى الورود، فلا وجه للحكومته.

و العجب من شيخنا المرتضى قدس سرّه حيث إنّه قدس سرّه مع فرض جعل العلم و الشكّ بمعنى الطريق و اللاتريق استشكل فى تقديم الأماره و الدليل على الاصول بأنّ التحير فى 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 إلا بالحكومته.

هذا ما كتبنا نوره عليه أعلى الله مقامه فى سالف الزمان، و لكن الآن نقول: كلامه رفع فى الخلد أعلامه فى غايه المتانه و نهايه الجوده، ليس فوقه مزيد.

و حاصل تقرّبه أنّ كلّ حكم ربّ على عنوان و لو كان عنوان الشكّ فهو حكم واقعى لهذا العنوان، فلو اخذ فى دليل آخر الشكّ فى هذا الحكم موضوعا للحكم كان الدليل الأول مقدّما على الثانى بلسان الحكومه، و لهذا نقول: يتقدّم الأصل فى الشكّ السببى و لو كان قاعده الطهاره على الأصل فى المسببى و إن كان هو الاستصحاب، و الأماره و الأصل كلاهما مشتركان فى كون جعلهما مخصوصا بالشاك و غير العالم، و إنّما الفرق باللسان، فالموضوع فى 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 فى موضوع الشكّ مع حفظه، و أمّا دليل الأماره فحاله حال الأخبار، فهو مجعول بغرض رفع الشكّ غايه الأمر تعيّدا لا- وجدانا، كما أنّ الغرض من الخبر رفعه وجدانا، و هذه فائده يترتب عليه طولا، فكذلك هذا التعبد فى دليل الأماره يكون طوليا 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 الأماره 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 الأماره 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 المتقدم 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 الأماره 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 الأماره أوّلا تنزيل المؤدّى و المفاد منزله الواقع، و ثانيا و فى الطول تنزيل الظنّ منزله العلم بالتقريب المتقدم، فلا مجال للإشكال.

ثمّ إنّه ذهب المحقّق الخراسانى قدّس سرّه إلى ورود الأمارات و الطرق على الاستصحاب و سائر الاصول العمليه، و الذى أفاده فى تقريب المدعى يرجع

حاصله إلى أنّ 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 الأوّل، لكنّه بالعنوان الثانوى موجود، فصلاه 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 بوجوده

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 استنادا إلى إجابته مؤمن، و حينئذ فالتنقض بالدليل لا- يخرج عن كونه نقضا فى حال الشكّ، و إن كان ليس نقضا 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 الحيثيه 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 الطريقيه، ومعناه كونه عبره و واسطه لعبور الحكم منه إلى العنوان الأولى للفعل، فالوجوب ثابت لصلاه الجمعه التى أخبر العادل بوجوبها، غايه الأمر فى الرتبه الثانيه.

و إذن فكما أن الدليل يفيد القطع بوجوبها بعنوانها وجوبا ثانويًا، كذلك الاستصحاب لو قدّم يفيد القطع بحرمتها بعنوانها حرمة ثانويّه، فأى مزيه لأحدهما على الاخرى.

و الحاصل تاره نقول: الموضوع فى الأصل عدم الطريق، و فى الأماره القيد الذى يحكم العقل باعتباره صفه الشكّ 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 أيضاً، 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.

(١)

لا إشكال فى وروده على العقليته منها، سواء الموافق أم المخالف، فإن العقاب يكون مقرونا ببيان الوجود أو ببيان العدم من جانب الشارع، فيخرج عن كونه بلا- بيان من طرفه، وكذلك قاعده دفع الضرر المحتمل ما دامت لم يكن ترخيص شرعى، فإنه معه لا يحتمل الضرر، وكذلك لم يكن أمر شرعى، فإنه موضوع لوجوب الإطاعة، وكذلك قاعده التخيير العقلى إنما يكون إذا لم يرد من الشارع حكم بتخيير أو ترجيح، وإلا فلا حكمه للعقل؛ إذ لا حيره مع الاطلاع 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 زيبيا، فهذا الموضوع مشمول لكلتا القاعدتين؛ لأنّه شيء مشكوك الحليته 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 بأنّه إن جعلنا اليقين فى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين الخ» بمعناه و لم نفسّره بالمتيقّن كما فعله شيخنا المذكور، و لهذا قوّى قول المحقّق الخوانسارى طاب ثراه باختصاص الحجّيه بالشكّ فى الرفع، كان لما ذكره وجه؛ لأنّه ناظر إلى آثار اليقين من حيث أنّه 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

التعبّد الأوّل، و أمّا سائر الاصول فليس مفادها إلا إثبات نفس الواقع من غير نفى و اثبات فى موضوع اليقين.

و أمّا إذا حملناه على المتيقّن فهو و الاصول سواء حينئذ من حيث النظر إلى نفس الواقع، فهذا تعبّد بالحرمة أو النجاسة مثلا، و هما تعبّد بالحليّة و الطهاره، فأى ترجيح لأحدهما على الآخر.

لكن يمكن دفعه بأنّه على الثانى ناظر إلى الشكّ و إلى إصلاح معارضته فى مقام التأثير مع المتيقّن، فإنّه فرض اجتماعهما فى موضوع واحد؛ إذ المفروض إلغاء خصوصيّة الزمان، و بعد هذا الاجتماع و التعارض فى التأثير حكم بترجيح جانب المتيقّن و إلغاء الشكّ، فيكون له لسان الحكومه على سائر الاصول، و يتحقّق له مقام البرزخيّه 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 أمّا الاستصحاب فالشكّ معه محفوظ، و لكنّه يفيد أنّه بلا- حكم، و إن كان هذا حكما أيضا، لكن تعبيره هكذا يوجب حكومته على الأصل، فإنّه 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 الأوّل جعل الحكم المماثل مثلا فى موضوع الشكّ، و هذا جعل حكم الحليّة 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 بشكّك أو ليس له حكم يفارق القاعده.

فإن قلت: بل الملحوظ فى الاستصحاب تنزيل المشكوك منزله المتيقّن، و أمّا تنزيل الشكّ منزله اليقين فيحتاج 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 يضرّ، 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 المقدّمتين 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 الآ-خر، 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 إنّه 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 الأوّل، و هذا يكفي في ارتفاع موضوع قاعده الحلّ، لأنّه شكّ في الحرمة بجميع عناوين الشئء أوّلها كان أم ثانويًا.

و فيه أنّه إن أراد بالوجه الحيثية التقيديّة، ثمّ تقريب الورود، حيث إنّ لم يؤخذ في هذا الطرف عنوان غير عنوان الشكّ فحكم الشئء 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 تصلّى الجمعه لحكم الاستصحاب: لم تذهب إلى المسجد؟ فقلت في جوابه: أذهب لأنّ لا أنقض اليقين بالشكّ، كان مستهجنًا باردًا؟ و هذا دليل على أنّ المجعول حكم ظاهريّ في موضوع الشكّ في العنوان الأوّل، غايه الأمر بعليّه هذا العنوان، فنقول في جواب السائل: أذهب لأنّ أصلّي الجمعه التي أوجبها الشارع بعله عدم لزوم نقض اليقين بالشكّ، فالحاصل عنوان العمل المحكوم بالحكم الاستصحابي ليس إلّا العنوان الأوّل.

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 الظاهريّه و الواقعيّه 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 أيضا في كلا الطرفين ليس إلّا عنوان الأوّل، و الفرق ممحّض في أنّ العله للحكم معلومه في أحد الطرفين، و غير معلومه في الآخر، و مجرد هذا لا يجدي شيئا أصلا، فينحصر المخلص بما ذكرنا من تقريب الحكومه، و الله العالم.

التعليقه ١-اعلم أنّ هنا إشكالا و هو أنّ المراد بالتثليثين أعنى المذكور في كلام الإمام و المذكور في كلام النبي صَلَّى الله عليه و آله إنّما هو العمل الخارجى دون الفتوى و القول، و قوله في تثليث الإمام: «يردّ حكمه إلى الله» محمول بقريته قوله:

فيُتَّبَع و يجتنب، و تثليث النبي صَلَّى الله عليه و آله على الاحتياط العملي، فيراد من ردّ الحكم إلى الله بطريق الكنايه الاحتياط في 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 في بيّن الرشد، و الثانى فى بيّن الغيّ، لأنّه تشريع محرّم، و ظاهر الروايه تطبيق بيّن 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 اشتبهه حكمه، بل هو من بيّن الغيّ.

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 أخذا، فإنه يعلم أنه غير واقع في مخالفه الشرع عملا في الأول و قولا 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 للأخباري، 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 الخارجي بمضمونه، و ذلك لشهاده صدر الروايه، فإن مفروض السؤال رجلان تنازعا في دين أو ميراث هل يحلّ لهما الترافع إلى السلطان أو إلى القضاة؟ و أجاب الإمام عليه السلام بمنع ذلك و أن التحاكم إليهم بحكم التحاكم إلى الطاغوت، و ما يأخذه بحكمهم سحت و إن كان حقّه ثابتا، فقال السائل: فكيف يصنعان؟ فأجاب بالرجوع إلى العارف بالحلال و الحرام من الشيعة فقال: إن اختار كلّ منهما رجلا- 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 جمله 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 بأنه يعمل على طبق مضمون الخبر المجمع عليه، لأنّه لا- ريب فيه، يعنى أنّه طريق ظاهرى متّبّع لدى العقلاء و إن كان بحسب الواقع و مرحله الثبوت يحتمل كون حكم الله على طبق مضمون الخبر الشاذ، و لهذا سمّى الأوّل «لا- ريب فيه» يعنى ظاهريا و إثباتا، و الثانى بقريته 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 إلّا الاحتياط، و على هذا فالرواية غير مرتبطة بمرام الأخبارى و الاعتصام فى كلّ الأمور بالله الملك البارى.

التعليقه ٢-الحكم بالبراءه فى هذه الصوره مقتضى النظر البدوى،و لكن دقيق النظر يقتضى الاحتياط،و بيانه كما أفاده شيخنا الاستاد دام أزيام إفاداته الشريفه أنّ المقام من قبيل الشكّ فى القدره،حيث نقطع بمطلوب مطلق للمولى و نشكّ 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 الأوّلين.

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 شرطا عقليًا لا- شرعيًا بكون المطلوب هو التام، و على الثانى نحكم بمقتضاه أيضا بكونه هو الناقص، و لا ثالث لهذين، فنعلم إجمالًا بوجود الطلب المطلق، يعنى ما لا قيد له أصلا، أوله قيد و لكنّه حاصل إمّا متعلقًا بالتامّ أو بالناقص، و لكنّا نشكّ فى فعليّه الخطاب من جهه احتمال تعلقه بالتامّ، و مقتضى ذلك العلم هو الاحتياط بالموافقه الاحتماليّه.

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 مفضّلا فى بيان الانحلال فى الأقلّ و الأكثر، و هنا أيضا 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 مطلقا، و المفروض عدمه، فالقصور من قبل الأمر، و لا ربط بالمكلف.

قلت: مضافا إلى عدم الفرق بين هذا و بين المثال المسلّم من الشكّ فى القدره إلّا فى كون الشكّ هناك موضوعيا ليس رفعه وظيفه الشارع، و هنا حكميًا 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 أيضا 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 المتقدّم.

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 النقلى 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 تمامية 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 الكلّى 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 التوسعه 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 تعدّرها 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 أمّا 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 أمّا 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 التمكّن 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 النقض 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 القابليه 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 الأذليين، 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، فيجرب 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 المقدّمه 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 إلاّ إتيان الناقص.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا من أوّل البحث إلى هنا أنّ الأصل العقلي هو الاشتغال، و كذا الشرعي، لا من جهه الاستصحاب، بل من جهه قاعده الميسور إن تمّ فيها التقريب المتقدّم، أعني كون المراد عدم سقوط نفس الميسور لا حكمه، و إلاّ فالأصل الشرعي على البراهه من جهه 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، ولهذا صرح بأن قول الأخباريه على هذا يمكن تصحيحه بأن يجعل الشارع لبعض العلوم اختصاصاً، و لكن هذا المعنى غير متمشٍ في الأماره لقصور دليل الحجيه عن شمول هذا الأثر فيكون الشك متعلقاً بالشأنيه مع عدم الوصول إلى الفعليه، و من المعلوم أن العلم و الشك المتعلقين بالحكم الشأنيه لا أثر لهما أصلاً.

فلهذا عدل عن هذا الطريق في الكفايه و فضيل بين الأمارات و الاصول، فاختر في الاولى أن الواقع فعلى من جميع الجهات، و جعل الأماره إنما هو جعل حجيتها لا- جعل الحكم، و اختار في الثانيه حيث لا حجيه 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 تحير المكلف في وظيفته في مقام العمل و علم بواسطه الحكم الأصلي أنه الحليه يصير الواقع على تقدير كونه الحليه فعلياً قهراً، و على تقدير كونه غيرها يرتفع المضاده، لأجل عدم تماميه فعليه الواقع.

و بعباره ثالثه: للحكم ثلاث مراتب، الاولى: مجرد الإنشاء المتحقق 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 فعليه 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 مغلوبته 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 الفعليه، 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 الفعليه 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، فإنّه 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 الفعليه 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، فإنّه احتمال التناقض، و أمّا الفعليه 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، فإنّه 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 الفعليه المنفكّه عنهما بواسطه المغلوبته لا تضادّ الإذن و الترخيص.

التعليق ٤- و حاصل الجواب أنّ حجّيه الخبر على وجه الطريقيه ليست معناها الأخذ بمفاد قوله مطابقه أو التزاما حتّى لا يتعدّى عن هذا الميزان، كما لا- يجوز لنا في 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 عادة أو عقلا بملاحظه أثره الشرعي، 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 في الدليل.

و الحاصل: لسنا دائرين مدار عنوان الاخبار و الاندراج تحت عنوان المخبر بهيه، و إلاّ لم يشمل ما ليس في الكلام إشعار به و لا في 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 في كلّ واسطه واسطه طوليات مترتب كلّ لا حق على سابقه، إذ ليس في البين اسم لهذه التنزيلات المتعلقة باللوازم و غيرها، بل من الواضح أنّ هنا تنزيل واحد متعلّق بلا- واسطه بما هو الحكم و الأثر الشرعي حتى يلزم على التقدير الأوّل أنّه بواسطه «صدّق» في خبر الشيخ يحرز المقول لقول المفيد ثمّ ب «صدّق» في هذا المقول التعبدى يحرز مقول الصدوق و ب «صدّق» فيه مقول الصّفار و ب «صدّق» فيه صلاه ركعتين.

و على التقدير الثاني أنّه يجرى حكم «صدّق» أولا في قول الشيخ ثم في 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 فلانى و هكذا إلى عشر ثقّات أنّ العاشر قال كذا فانكشاف هذا المعنى قد حصل من جهه ذلك الخبر الوجدانى الأوّل بضميمه إحرازهم موثوقيه الوسائط، و بعد ذلك فعين ذلك الدرجه من حسن الظن و بعد الكذب الذى 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 فى السلسله.

و بالجمله، معنى الطريقيه عندهم الأخذ بكلّ انكشاف كان منشؤه و مبناه حس الظنّ بالعادل و بعد احتمال الكذب فى حقّه، و هذه الانكشافات و إن كانت فى الوجود مترتبه، لكن فى ملاك الأخذ كلّها فى عرض واحد.

فيصير هذا المعنى العرفى العقلانى شاهدا على حمل ما ورد فى الشرع من الأدله اللفظيه فى 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 فى ذلك الإخبار بذلك الشىء الأجنبى- 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 إلاّ 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 بشهاده 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 للاوّل إلاّ 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 بالجمله، 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 لنحتاج 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 الامريه و الخارجيه لا باعتبار اللحاظ و التصوّر الذهني، 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، الأول 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 أن 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 كفيّات 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 التصوّر المتعلّق بأصل الإنسان، و أمّا التصوّر الحاصل بالخصوصية فهو كالحجر فى جنب الإنسان بالنسبه إلى هذا الاستعمال.

و الحاصل أنّا نسلم أن 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 ذا، 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 الزيدية 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 يستفاد 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 غيره 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 الابرام فى مباحث الاستصحاب ٢٧٤

الامر الاول استصحاب حكم العقل ٢٧٥ و ٤٩٤

الامر الثانى فى ادله حجته الاستصحاب ٢٨١

صحيحه زواره ٢٨٦

صحيحه ثانيه لزواره 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 نبيه 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 الثالث ٥٠٦ و ٢٩٨

موثقه عمّار ٥١٠ و ٣٠٢

روايه الخصال ٥١٠ و ٣٠٣

كلّ شىء طاهر حتى ٥١٠

الاحكام الوضعيه ٥١٩

استصحاب الكلّي 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 قيذا للمصلى او قيذا 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 الإخصائين 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 والكتاب 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 ...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة



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

