



للمحورث والتحريرات الكمبيوترية

اصبهان

مركز
للغات
اصبهان



عليه
عليه
عليه

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

اصول الفقه

تأليف

شيخ الإسلام والشيخ

أبي عبد الله محمد بن

الشيخ محمد بن عبد الله

بن عبد الله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اصول الفقه

کاتب:

محمد علی اراکی

نشرت في الطباعة:

موسسه در راه حق

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
15	اصول الفقه (آيت الله اراكي) المجلد 2
15	اشارة
15	اشارة
18	بعض آثار المؤلف رضوان الله تعالى عليه
19	المقصد السابع في الاصول الأربعة العملية أعنى: البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب
19	المسألة الاولى: في الشك في التكليف
19	اشارة
21	هل يكون في البين بيان
26	هل نفس احتمال التكليف بيان
30	وجوب الاحتياط من الآيات
31	الأخبار ثلاث طوائف
31	اشارة
31	الاولى: الطائفة الآمرة بالوقوف عند الشبهة
39	و الطائفة الثانية: من الأخبار هي الطائفة الآمرة بالاحتياط في موارد خاصة
44	و الطائفة الثالثة: خبر التلث الوارد في الخبرين المتعارضين وعدة أخبار
47	و أمّا التمسك بالمعقولات فيكون على وجوه
47	اشارة
47	منها التمسك بالعلم الإجمالي
51	:يمكن الجواب بوجوه:
51	الأول:
51	الوجه الثاني
60	وجه ثالث، و بيانه موقوف على تمهيد مقدمتين:

66 وأما الخدشة الثالثة ففيها

73 وأما الاشكال فى الرواية من حيث المعنى فمن وجوه:

74 الخدشة الثانية وجوابها

74 الخدشة الثالثة وجوابها

82 ومما يحتج به للاصوليين صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج

86 وقد يستدل على البراءة فى الشبهة الحكمية بالحديث الشريف: كل شيء فيه

92 وقد يستدل بمرسلة الصدوق: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى

94 وقد يتمسك للبراءة باستصحاب عدم ثبوت التكليف فى الأزل

97 بقى هنا أمران؛

97 الأول: فى الشبهة فى أصل الإلزام والتكليف الناشئة من اشتباه الأمور الخارجية

103 الثانى: أصل عدم التذكية

105 تميم

107 الموارد التى يكون الأصل الحاكم على البراءة موجودا

109 المسألة الثانية: فى الشك فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف وإمكان الاحتياط

109 اشارة

110 ما يستفاد من النقل مثل حديث الرفع وغيره

115 كيفية شمول حديث الرفع لاطراف العلم الاجمالى

115 اشارة

115 الأول:

122 الوجه الثانى: التمسك باطلاق المادة:

125 الوجه الثالث: لإثبات الرخصة فى أحدهما هو التمسك بالإطلاق والعموم الحالى

138 وينبغى التنبيه على امور

138 الأول: أن من شرائط تجيز العلم الإجمالى أن تكون شرائط توجه الخطاب

138 اشارة

138	أولها: ما لو علم إجمالاً بأنه إمّا مكلف بالتكليف الفعلي الحالّي أو بالتكليف
141	وثانيها: صورة الاضطراب إلى واحد معيّّن من الطرفين
146	و أمّا الاضطراب إلى واحد
149	وثالثها: صورة خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء
156	الامر الثاني: لو تعقّب العلم الإجمالي بالتفصيلي فله صور:
156	الاولى: أن يكون كلّ منهما بلا عنوان
156	الثانية: أن يكون الإجمالي مع العنوان والتفصيلي بدونه
156	الثالثة: أن يكون متعلّق العلم التفصيلي محتمل الحدوث
171	الامر الثالث: في الشبهة الغير المحصورة
174	فصل في الشك بين الأقل و الاكثر:
174	اشارة
174	مدعى القائلين بالاشتغال
177	تقريب البراءة العقلية بوجهين
190	البراءة النقلية
193	بقي التنبيه على امور
193	الأول: إذا دار الأمر بين التعيين و التخير
195	الأمر الثاني: في الشبهة الموضوعيّة بين الأقلّ و الأكثر
195	اشارة
201	وهم دفع
202	الفرق بين المتعلّق و الموضوع للحكم
208	الحكم في المسألة الماهوتية
217	الكلام في الشبهة الماهوتية بحسب الروايات
219	الأمر الثالث: لو شكّ في الجزئية من حيث عمومها لحال العمد و غيره
219	اشارة
224	قاعدة لا تعاد

233	الأمر الرابع: لو شكّ بعد ثبوت أصل الجزئية و الشرطية في ثبوتهما مطلقاً حتّى في حال
240	الأمر الخامس: إذا دار الأمر بين اعتبار وجود شيء بالجزئية أو الشرطية و بين اعتبار عدمه بالمانعية أو القاطعية
243	الأمر السادس في شرط اجراء البراءة
243	اشارة
251	وجوب التفقه في الدين و التعلّم
254	الوجوب الطريقي
255	في الشرطين الآخرين لأصل البراءة
260	قاعدة لا ضرر
260	اشارة
260	المقام الأول: في بيان أنّ للقاعدة احتمالين
262	و أمّا المقام الثانى: ظهور الثمرة بين الاحتمالين في العقد الضررى
266	المقام الثالث: في بيان النسبة بين هذه القاعدة و سائر الأدلة.
267	ضابط الحكومة
270	الفرق بين التعارض و التزامم
277	المسألة الثالثة: في دوران الامر بين المحذورين
283	الاستصحاب
283	تعريف الاستصحاب
284	إشكال على التعريف
284	اعتبار فعالية اليقين و الشكّ في الاستصحاب
288	تقسيمات الاستصحاب
288	مباحث مهمة في الاستصحاب
288	اشارة
289	الامر الأول: هل الاستصحاب جار في ما إذا كان المستصحب حكماً ثابتاً بدليل العقل
295	الأمر الثانى: الاقوال في حجية الاستصحاب و عدم حجّيته و الادلة على حجّيته
295	اشارة

295	الوجه التي ذكرها الشيخ الانصارى لحجية الاستصحاب في الجملة وحجتيه في الشك في الرفع دون المقتضى
299	الاستدلال بالاخبار على حجية الاستصحاب
300	صحيحة زرارة الاولى
306	صحيحة زرارة الثانية
312	صحيحة زرارة الثالثة
316	موققة عمّار
317	رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله في الخصال
319	إمكان الجمع بين القاعدة والاستصحاب في عبارة واحدة
322	مكاتبة على بن محمد القاساني
323	الروايات المؤيدة الواردة في الموارد الخاصة
328	الأمر الثالث: في الاستصحاب الكلّي
342	الأمر الرابع: في استصحاب الزمان و الزماني
349	الأمر الخامس: في الاستصحاب التعليقي
352	الأمر السادس: لا إشكال في جريان الاستصحاب في ما إذا كان المتيقّن السابق المشكوك لا
352	اشارة
355	مناظرة بعض أهل الكتاب
358	الأمر السابع: في الاصل المثبت
358	اشارة
364	تنبيه:
365	اتباع نظر العرف في المفهوم و تطبيقه على المصادق
366	بعض المقامات التي توهم كونها من موارد الاصول
371	الأمر الثامن: لا فرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك البقاء في جميع الأزمنة المتأخرة أو
375	الأمر التاسع: في استصحاب حكم الخاص
375	اشارة
383	ذيل الأمر الثامن

385	الأمر العاشر: يعتبر في جريان الاستصحاب أمران:
385	إشارة
385	الأوّل: بقاء الموضوع،
395	الثاني من شروط تحقق الاستصحاب أن يكون المكلّف في حال الشكّ في
398	قاعدة التجاوز و الفراغ
398	الروايات التي استدل بها على القاعدة
398	رواية حريز بن عبد الله عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام
398	رواية إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام
398	رواية عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام
399	رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام
403	هل يمكن إرادة الأعمّ من قاعدة التجاوز و قاعدة الصحة
406	المراد بالمحلّ الذي يعتبر التجاوز عنه
407	هل الدخول في غير المشكوك معتبر في إجراء هذه القاعدة
409	حول رواية ابن أبي يعفور الواردة في باب الوضوء
410	قاعدة الشكّ بعد التجاوز تشمل الشروط
411	قاعدة أصالة الصحة
413	تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب
420	الأمر الحادي عشر: وجه تقديم الأمارات على الاستصحاب هو الحكومة
420	إشارة
430	في وجه تقديم الاستصحاب على ما عداه من سائر الأصول
433	الأمر الثاني عشر: في تعارض الاستصحابين
437	التعادل و الترجيح
437	البحث في تعارض الدليلين:
440	عدم تعقّل الحكومة في الليات
445	مقتضى القاعدة في الخبرين المتكافئين

- 450 الكلام فى الخبرين المتكافئين بالنظر الى الأخبار الواردة فى المقام
- 453 وهاهنا امور ينبغى التنبيه عليها.
- 453 بناء على التخيير هل يختص بالمجتهد ام يشمل المقلد
- 454 بناء على التخيير هل هو ابتدائى او استمرارى
- 456 هل يجب الترجيح بواسطة وجود المزية فى أحد الخبرين
- 456 أمّا الأمر الأول:
- 456 اشارة
- 458 فى المتزاحمين
- 463 الأدلة التى أقاموها على الترجيح
- 477 الامر الثانى: هل يقتصر فى الترجيح على المزايا المنصوصة
- 477 اشارة
- 478 بناء على التعدى عن المنصوصات فهل يعتبر الظن الشخصى
- 480 و ينبغى التنبيه على امور
- 480 الأول: هل يشمل التخيير و الترجيح الأظهر و الظاهر و النص و الظاهر
- 483 الامر الثانى: ما قبل لتشخيص الاظهر
- 485 الامر الثالث: فى انقلاب النسبة
- 489 الامر الرابع: إذا صلح رفع اليد عن كل من ظهورى الدليلين المتنافيين بواسطة ظهور الآخر مع عدم أظهيرية فى البين
- 491 الامر الخامس: لو بنينا فى المرجحات على التعدى
- 494 قاعدة لا ضرر و الاستصحاب
- 494 اشارة
- 495 قاعدة لا ضرر
- 495 فى احتمالات لا ضرر
- 497 بيان نسبة القاعدة مع سائر الأدلة
- 500 حكومة قاعدة لا ضرر على قاعدة الناس مسلطون
- 502 دوران الضرر بين شخصين

505	وينبغي التنبيه على امور
505	اشارة
505	الأول: ملاحظة الشيخ الانصارى على مسألة الضرر الدائر بين الشخصين
505	الثاني: فى اثبات خيار الغبن بقاعدة لا ضرر
506	الثالث: النقص القيمى مصادق لضرار ام لا
507	الرابع: تخصيص الأكثر فى قاعدة لا ضرر
508	الاستصحاب
508	فى استصحاب الحكم المستفاد من العقل
512	فى حجية الاستصحاب فى كلّ من الشكّ فى المقتضى و الراجع
515	فى ما يتعلّق بالصحيحة الثانية.
520	فى ما يتعلّق بالصحيحة الثالثة.
524	فى موثقة عمّار إذا شككت فابن على اليقين.
524	فى رواية الخصالمن كان على يقين فشكّ الخ.
525	فى ما يتعلّق بموثقة عمّار: كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر.
533	الاحكام الوضعية
540	فى ما يتعلّق باستصحاب الكلّى فى القسم الأوّل منه.
541	فى ما يتعلّق باستصحاب الكلّى فى القسم الثانى.
546	فى ما يتعلّق باستصحاب الكلّى فى القسم الثالث.
550	فى ما يتعلّق باستصحاب الزمان
556	فى ما يتعلّق بالاستصحاب التعليقى.
559	فى ما يتعلّق بعدم حجية الأصل المثبت.
565	الإشارة إلى بعض الموارد التى توهم كونها من موارد الاصول
565	اشارة
565	أحدها: ما إذا نذر التصدّق ب درهم عند حياة الولد
571	و منها الاستصحاب فى الموضوعات الخارجية

- 573 فى الفرق بين ما اذا اعتبر الطهارة قيذا للمصلى او قيذا للصلاة
- 574 فى ما يتعلّق باستصحاب تأخّر الحادث.
- 575 الاستصحاب فى صورة الجهل بتاريخ أحدهما و العلم بالآخر
- 576 الفرق بين ما اذا كان أحد الحادثين معلوم التاريخ و بين مجهولى التاريخ
- 576 الاستصحاب فى مجهولى التاريخ
- 579 ملخص الكلام فى مجهولى التاريخ
- 587 فى ما يتعلّق باستصحاب حكم الخاص.
- 595 فى ما يتعلّق بمسألة بقاء الموضوع فى الاستصحاب.
- 601 فيما يتعلّق بتعيين معيار الوحدة.
- 602 تنزيل الخطابات على المصاديق العرفية
- 605 ايضا فى ما يتعلّق بمسألة بقاء الموضوع فى الاستصحاب
- 616 أيضا فى استصحاب حكم الخاص
- 621 فى استصحاب تأخّر الحادثين
- 629 كلام صاحب الكفاية فى المقام
- 635 أيضا فى الاستصحاب التعليقى
- 636 تقدّم الاستصحاب التعليقى على التنجيزى للحكومة و الاشكال عليه
- 640 فى استصحاب الزمان و الزمانى
- 647 تنبيه: فى ما إذا شككنا فى امتداد وجوب فعل إلى أمد أو إلى أزيد منه و لم يكن فى الدليل إطلاق زمانى
- 651 فى حال الاستصحاب مع سائر القواعد
- 654 فى حال الاستصحاب مع القرعة
- 655 فى حاله مع اليد.
- 657 فى حاله مع الأمارات و الأدلة الاجتهادية، ويعبّر عن الكلّ بالطرق
- 662 فى حاله مع سائر الاصول.
- 665 فى تعارض الاستصحابين:
- 676 فى قاعدة اليقين

685	 فى قاعدة التجاوز
685	 ذكر الأخبار الواردة فى القاعدة
685	 اشارة
685	 المقام الأول: الظاهر من هذه الأخبار
697	 المقام الثانى: المراد بالمحلّ الذى يعتبر التجاوز عنه
699	 المقام الثالث: هل الدخول فى الغير معتبر فى الحكم بالمضى، أو يكفى مجرد التجاوز
702	 المقام الرابع: فى الاشكال فى اختصاص الوثيقة بباب الوضوء
706	 المقام الخامس: فى أنه هل يكفى الشرط المحرز بهذه القاعدة لمشروط آخر محلّه باق بالنسبة إليه أو لا
714	 أصالة الصّحة فى فعل الغير
717	 فى تعارض الاستصحاب مع قاعدة التجاوز
719	 فى تعارضه مع قاعدة القرعة
721	 فى تعارضه مع اليد
724	 فى حاله مع الطرق الشرعية الأعمّ من الأدلّة الاجتهادية المعمولة فى الأحكام و الأمارات المعمولة فى
725	 بيان ضابط الحكومة
732	 فى حال الاستصحاب مع سائر الاصول
737	 التعليقات
758	 فهرست المطالب
770	 تعريف مركز

اشاره

سرشناسه: محمد علی ، اراکی

عنوان و نام پدیدآور: اصول الفقه / محمد علی اراکی

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق 1375

مشخصات ظاهری: 2ج.

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: 1

اشاره

اصول الفقه

آیت الله محمد علی اراکی

موسسه در راه حق

ص: 3

بعض آثار المؤلف رضوان الله تعالى عليه

1-رسالتان فى الارث و نفقة الزوجة.طبعتا فى مجلد بقم

2-المكاسب المحرّمة ورسالة الخمس.طبعتا فى مجلد بقم

3-كتاب البيع.طبع فى مجلدين بقم

4-كتاب الخيارات.طبع فى مجلد بقم

5-كتاب الطهارة.طبع فى مجلدين بقم

6-الحاشية على درر الاصول.طبعت مع الدرر بقم

7-الحاشية على عروة الوثقى.طبعت بقم

8-هذا الكتاب مع مجلده الأوّل.طبع بقم

ص:4

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين.

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين، و اللعن على أعدائهم أبد الآبدين ودهر الداهرين.

المقصد السابع فى الاصول الأربعة العملية أعنى: البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب

المسألة الاولى: فى الشك فى التكليف

إشارة

قد مرّ تقسيم المكلّف بين القاطع و الظانّ و الشاكّ-على وجه لم يتداخل الأقسام-عند الشروع فى مبحث حجّة القطع، وكذا الكلام فى وجه الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى وأنّهما طوليان و مترتبان، فلا نطيل الكلام بالإعادة، والمهمّ هنا بيان الحال فى الشكّ و هو إمّا فى حقيقة التكليف و أصل الإلزام، سواء كان فى نوعه أيضا أم لا، بأن كان النوع على تقدير الجنس معلوما، وإمّا فى المكلّف به.

ص:5

والمقصود بالبحث هنا القسم الأول أعنى الشكّ فى حقيقة التكليف، وهو إمّا أن يكون فى الحكم الكلّى الإلهى كالشكّ فى حكم شرب التنّ أنّه الحليّة أو الحرمة، ومعيّاره ما كان رفعه بيد الشارع ومن وظيفته، وإمّا فى الحكم الجزئى كالشكّ فى حرمة مائع خاص لأجل الشكّ فى كونه خمرا أو ماء، ومعيّاره ما لم يكن رفعه من وظيفة الشارع.

ثمّ كلّ من القسمين إمّا يكون الاشتباه والترديد فيه بين الحرمة وغير الوجوب، وإمّا يكون بين الوجوب وغير الحرمة، والمبحوث عنه فى مبحث البراءة الذى هو محلّ النزاع بين الاصوليين والأخباريين إنّما هو الشبهة فى الحكم الكلّى بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل مع تردّد الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، أو الوجوب مع غير الحرمة مع عدم الحالة السابقة التكليفية. وأمّا الشبهة فى الحكم الجزئى فإنّما يذكر تطفّلا.

ثمّ الشكّ فى الحكم الكلّى المردّد بين الحرمة وغير الوجوب أو العكس منشأه أحد امور ثلاثة، إمّا فقد النص، وإمّا إجماله، وإمّا تعارض النصّين، والكلام فى كلّ من هذه الأقسام إنّما هو فى مقتضى القاعدة الأوليّة العقلية مع قطع النظر عن الثانويّة التعبدية، ولا شكّ أنّ الكلام من هذه الجهة أعنى من حيث حكم العقل من البراءة أو الاحتياط لا يتفاوت فيه الحال بحسب هذه الأقسام الثلاثة حتّى نحتاج لكلّ إلى عقد باب على حدة والتكلّم فى كلّ على انفراده.

نعم غاية ما فى الباب أنّه بعد الفراغ عن القاعدة الأوليّة المشتركة بين الجميع ينفرد الأخير منها، وهو ما كان منشأ الشكّ فيه تعارض النصّين بوجود القاعدة الثانويّة التعبدية فيه على خلاف القاعدة الأوليّة وهو الرجوع إلى أرجحهما سنداً لو كان، وإلاّ فإلى أحد المتعارضين على سبيل التخيير.

و حينئذ نقول: من المسلّم عند من قال بالحسن والقبح من الأخبارى و

الاصولى هو أنّ العقاب على مخالفة التكليف بدون بيان للتكليف قبيح (1)،

هل يكون فى البين بيان

فالكلام فى هذا المقام إنّما هو فى أنّه مع احتمال التكليف الثابت فى هذه الشبهة 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 الحجة عليه موجودا، وهو الاحتمال بضميمة هذا الحكم العقلى.

والجواب أنّ الضرر على ضربين، الأوّل: ما يكون تابعا للتكليف، والتكليف متبوعا و منشأ له وهو العقاب، والآخر ما يكون التكليف تابعا له وهو متبوع و منشأ للتكليف وهو المفسدة والمصلحة المترتبتان على ذات الشئ كسكر الخمر وبرودة الماء ونحوها، والأوّل يدور مدار علم المكلف ومخالفته وعصيان، والثانى لا مدخل للعلم والجهل فيه، بل هو مترتب مطلقا كخواص جميع الأشياء.

وإذن فالضرر الذى يحكم بوجود دفعه فى هذا المقام إن كان المراد به هو الذى يكون فرع العلم بالتكليف فى حصول المخالفة والعصيان ويكون معلولا للتكليف أعنى العقاب، فلا يمكن كون هذه القاعدة بيانا إلا على وجه يستلزم الدور؛ فإنّ هذه القاعدة بل كلّ قاعدة لا يمكن أن يكون حكمها محدثا وسببا وعلّة لموضوعها، وإلا لدار، فحكم وجوب دفع الضرر المحتمل فرع وجود احتمال الضرر الذى هو الموضوع، ووجوده فرع وجود سببه وهو البيان، ووجود هذا السبب قد فرض أنّه فرع ثبوت الحكم بالوجوب، وهذا معنى الدور.

ص:7

1-1) -فإنّ من المركز فى ذهن كلّ أحد السؤال عن علّة الضرب والإيلاء الوارد من الغير عليه وأنّه لأىّ جهة، ولو لم يكن قبيحا من دون جهة لما كان للسؤال عن الوجه وجه. منه قدّس سرّه الشريف.

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

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

و إذن فقاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على هذه القاعدة، بمعنى أنّ احتمال الضرر مفقود بعد فرض توقّف وجوده على البيان و عدم صلاحية الحكم المزبور للبيانية، و يصير الضرر مقطوع بعدم بقضية القاعدة، و لا عكس، يعني لا يكون الحكم المذكور واردا على قاعدة القبح المذكورة؛ لما ذكرنا من أنّ الحكم المذكور يكون موجدا لموضوعه و هو محال.

و لكن القاعدة لا- يكون حكم القبح فيها موجدا لعدم البيان الذي هو موضوعه، بل يكفي في تحقّقه عدم صلاحية الحكم المذكور للبيانية، 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 العقوبة الذي تحقّق أسبابه في 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 المفسدة التي 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 علاوة على خاصية نفس الفعل موردا لشيء آخر من مدح العقلاء أو ذمّهم.

فمن يفعل الظلم فهو علاوة على ابتلائه بأثر الظلم-و هو ظلمة الباطن مثلاً- يذمه العقلاء ويرونه مستحقاً للضرب والشتيم، وهذا بخلاف دفع الضرر؛ فإنه أمر قد جبلت النفوس عليه، فإنّ النفوس مجبولة على دفع المكاره عن أنفسها لحبّها بها، حتى الحيوانات.

فلو فرض أنّ أحداً تحمّل الضرر وأوقع نفسه في مظانّه غير مبال بتضرّره، فليس في هذا العمل سوى نفس هذا الضرر الذي أوقع نفسه في مظنّته، وليس ورائه شيء آخر من ذمّ العقلاء والاستحقاق لسياسة المولى، كيف ولا ضرر أعظم من دخول النار، فلو فعل أحد ما يوجب دخوله النار فليس في هذا الفعل إلاّ نفس هذا الضرر، لا أنّه مستحقّ لدخول نار آخر عقوبة على إقدامه على العمل الذي عاقبته دخول النار.

فتحصّل أنّ الضرر الأخرى تكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان دافعا له، والضرر الديوى وإن لم تكن القاعدة دافعا له، ولكنّ الإقدام عليه لا يورث العقاب كما يورثه الإقدام على الأفعال القبيحة في نظر العقل، بل نقول على تقدير الإيراث أيضا لا يجدى بالمدعى، فإنه مستحقّ حينئذ للعقوبة من جهة هذا القبيح الذي ارتكبه أعنى الإقدام على محتمل المفسدة، وأين هو من الاستحقاق على القبيح الواقعي المحتمل.

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

ص:9

1-1) -و حاصل هذا الكلام إمكان التمسك بالأدلة الشرعية الواردة في تحريم إلقاء النفس في الضرر مثل آية «وَلَا تُلْقُوا» وأمثالها، و حاصل الجواب أنّ الضرر والتهلكة التي يكون الإلقاء فيها بمقتضى الآية محرّما إن كانت هو العقاب الأخرى فهو لا بيان عليه، والحكم المذكور في الآية أيضا لا يمكن أن يحقّق موضوع نفسه، وإن كانت هو المصلحة والمفسدة اللتين يقول بهما العدليّة فأولا Z

فلا شكّ في كون ارتكاب هذا البعض مورثا للعقاب شرعا وعقلا أيضا من باب مخالفة المولى.

والحاصل أنّه يمكن أن يقال بأنّ من أتلف نفسه لمالته من حياة الدنيا فلو لا تنصيب الشرع على تحريم عمله لم يكن للعقل حكم بتحريمه، فعلى فرض تسليم كون احتمال المفسدة الذات الشيعيّة 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 الكائنة في ذوات الأشياء ليست إلاّ عبارة عن الحسن و القبح العقليين، بمعنى حبّ العقل للشىء متى تصوّره أو بغضه له، وليس وراء محبوبيّة نفس الشىء و مكروهيّة لدى العقل أمر آخر، فلا يلزم وجود ضرر في الشىء لتكون المفسدة و القبح باعتباره، بل هو ذاتا قبيح و لا يقبل قبحه السؤال ب«لم» و لهذا قبح الظلم يدركه من لا يتدينّ بدين و لا يعتقد بالعقوبة الاخرية كالدهرية، و إلاّ فمع قطع النظر عن القبح الذاتى في الشىء القبيح فربّما لا يتضرّر فاعله، بل ينتفع كالظالم، نعم ربّما تكون المنفعة أو المضرّة مناطا للحكم شرعا وعقلا.

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

الأوّل: إنّ من ارتكب محتمل المفسدة فهو على تقدير إصابة احتماله للواقع و

وجود المفسدة واقعا لا يحصل له إلا الوقوع فى تلك المفسدة، ولا يلزمه شىء علاوة عليها.

والثانى: أن يقال: إنَّ العقل يستقيح هذا العنوان-أعنى محتمل المفسدة- كاستقباحه سائر الأشياء ذات المفسدة من حيث إنَّه هذا العنوان مع قطع النظر عن المفسدة المحتملة ووجودها وعدمها، فيلزم من ارتكابه-على هذا- الوقوع فى المفسدة الاخرى علاوة على المفسدة المحتملة على تقدير الإصابة، والوقوع فى المفسدة الاولى فقط على تقدير الخطأ.

والثالث: أن يقال بأنَّ حاله عند العقل حال الأوامر الطريقيَّة التى جعلها الشارع احتياطا واهتماما بالواقعيَّات، فيكون المقدم على تقدير الإصابة واقعا فى المفسدة المحتملة و مفسدة الإقدام على محتمل المفسدة، وعلى تقدير الخطأ لا يلزمه شىء.

فالكلام الأوَّل لا منكر له ولا يقبل للنزاع، فلا بدَّ أن يكون مدَّعى الأخبارى أحد الأخيرين، وحاصلهما أنَّ المقدم على ما فيه احتمال المفسدة على تقدير تحقُّق المفسدة واقعا يقع زائدا على هذه المفسدة فى شىء آخر وهو تقييح العقلاء و تذييمهم إياه على ارتكاب محتمل المفسدة، وهذا يمكن القطع بعدمه و أنَّ الإقدام المذكور ليس فيه على تقدير الواقعيَّة سوى هذه المفسدة و ليس معه وجدان قبح آخر للعقل.

والحاصل أنَّ فى ارتكاب محتمل المفسدة لا يكون حكم عقلى حتى يكون مستتبعا للشرعى حتى يكون احتمال التكليف من هذه الجهة بيانا، هذا مع أنَّه بعد تسليم الحكم العقلى يمكن إخراج احتمال المفسدة عن الاحتماليَّة إلى الوهميَّة، وذلك لأنَّ العدليَّة فى قبال الأشعرى قائلون بكون الأحكام تابعة للمصالح و المفساد، ولا فرق عند المشهور من العدليَّة بين كون المصالح و المفساد فى متعلَّقات الأحكام أو فى نفس الأحكام.

وإذن فيصير الاحتمال فى محتمل التكليف ثلاثة، الأوَّل: عدم التكليف رأسا،

و الثانى: وجوده مع المصلحة أو المفسدة فى متعلقة، و الثالث: وجوده مع المصلحة فى نفس الحكم، فىكون احتمال المصلحة أو المفسدة فى نفس الفعل موهوماً، إلا أن يقال بأن المفسدة لكونها عظيمة يكون موهوماً أيضاً واجب الدفع عند العقل، هذا.

وأما الخدشة فى الاستدلال بقاعدة دفع الضرر على فرض إرادة المفسدة الذات الشئ مع الإغماض عن عدم كون المفسدة مستلزماً للضرر و تسليم حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بأن المقام من باب الشبهة الموضوعية التى تكون مورداً للبراءة باتفاق الأخباريين، و ذلك لأن من جملة المحرمات الشرعية إلقاء النفس فى المضار الدنيوية و الاقتحام فى الشبهة المذكورة يشك فى أنه مصداق للمفهوم المذكور أو لا؟.

فالإنصاف عدم إمكان إلزام الخصم بها؛ إذ له أن يجيب بأن الشبهة الموضوعية التى قد انعقد اتفاقنا فيه على البراءة إنما هى خصوص التى لم يكن رفعها وظيفة للشرع و كان منشؤها الأمور الخارجية كالشبهة فى أن المائع خمر أو ماء لأجل ظلمة الهواء مثلاً، دون الشبهة التى رفعها وظيفته، كما فى المقام، فإنه بعينه محل الكلام.

هل نفس احتمال التكليف بيان

و الثانى من وجوه تقرير البيان على مسلك الأخبارى و إن لم يوجد تعرض له فى كلماتهم أن يقال: بأن نفس احتمال التكليف بيان، من دون حاجة إلى ضمنية القاعدة المزبورة، و تقريره أن يقال: إن حجة المولى على العبد يصير تماماً بمجرد احتمال وجود التكليف فى الواقع، و أن يكون عدم وصوله إليه لأجل إخفاء الظالمين، فلو ارتكبه مع ذلك يحتمل أن يكون التكليف فى الواقع متحققاً، فيقع فى مقام مؤاخذه المولى، فيقول له: أما كنت تحتفل كون هذا الفعل محبوباً لى أو مبغوضاً لى، فلم تركته أو جئت به، أ لم تكن فى محبوبات نفسك و مبغوضاتك تعامل مع احتمالاتها معاملة المعلومات؟ فلو وضع عندك إناء تحتل بعد الفحص كونه سمّاً لكنت تجتنبه، فلم صار محبوبى و مبغوضى عندك أهون من محبوبك و مبغوضك؟.

وبعبارة أخرى: ألم أكن لك مالكا وأنت مملوكا لي؟ وأليس المملوك بمنزلة اليد للمالك، فإنّ من ليس له مملوك لا بدّ أن يصلح اموره بمعاونة يده، وأمّا من له المملوك فيده مملوكه؟ فإذا كنت في مقام المحبوبات والمبغوضات الشخصية لنفسك مراعيّا للاحتمال كالعلم، فلا بدّ أن تعامل مع محبوباتي ومبغوضاتي حيث كنت مالكا لك أيضا كذلك، فلم صرت مجتنبّا عن محتمل مبغوضك ومرتكبا لمحتمل مبغوضي، وأتيت بمحتمل محبوبك وتركتم محتمل محبوبي، والإنصاف أنّ العبد يصير ملزما ومفحما بهذا الاحتجاج، وليس له جواب في قبال مولاه.

ومن جهة هذا التقرير يشكل الأمر على الأصولي غاية الإشكال، فإنّ الشيخ المرتضى قدّس سرّه يعوّل في ردّ الاستدلال بأخبار التوقّف والاحتياط على تقييدها بالشبهة التي يكون فيها البيان، والعمدة في صرفه إياها عن المقام هو التعويل على هذه القاعدة العقلية أعني قبح العقاب بلا بيان، فإذا اخذت هذه القاعدة من يد الأصولي لأجل وجود البيان يصير أمره صعبا، فالعمدة الاهتمام في دفع هذا.

فنقول وبالله التوكيل: الحقّ جريان هذه القاعدة في المقام وعدم كون نفس الاحتمال بيانا ومنجّزا، وبيان ذلك أنّا نرى العرف إذا كان في الفعل احتمال الخطر ونفع قطعي يقدمون عليه، مع أنّ هذا الخطر لو كان قطعيا أيضا لم يكونوا مقدمين، كما لو كان شرب الدواء المخصوص نافعا لتصفية المزاج واستقامة الاشتهااء بطريق القطع، واحتمل إيجابه للصداع الشديد، فإنّهم يقدمون عليه مع أنّ الصداع الشديد لو كان مقطوعا لما أقدموا عليه، وأمثال ذلك كثيرة، وليس إلّا لأنّ الاحتمال البدوي بعد الفحص ليس عندهم منجّزا وبيانا، نعم لو كان الخطر المحتمل ممّا يكون الاهتمام به كثيرا كالخطر النفسى أو العرضى كان احتمالاه أيضا منجّزا وموجبا لعدم الإقدام ولو مع ترقّب نفع قطعي.

وحينئذ فجواب العبد للمولى أن يقول: ليس قضية العبوديّة وخالقيّة المولى إلّا أن يرجّح العبد ميل مولاه وإرادته في مقام التراحم على ميل نفسه وإرادته، و

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

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

و لهذا لو كان شخص مردّدا بين مهذور الدم و محقونه حرم قتله، و لو تردّد امرأة بين كونها زوجته أو أجنبية 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 اهتماميّة- كما هو محلّ الكلام- فلا حجة للمولى على عبده؛ إذ لم يعامل مع أغراض المولى إلّا مثل معاملته مع أغراض نفسه، و لو كان للمولى غرض اهتمامى كان عليه البيان، فحيث ما بيّن ليس له حجة، لما عرفت من أنّ العبد يقدّم الغرض الأدنى المقطوع على الأعلى المحتمل ما لم يكن اهتماميًا.

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

لأنّنا نقول: لا يعقل أن يصدر من العاقل عمل بدون غرض إليه، بمعنى أنّه و إن كان يمكن الاختلاف شدة و ضعفا فى الدواعى إلّا أنّه ما لم ينقدح فى نفسه الإرادة الحتميّة 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 مقدما (1).

ص: 14

1- 1) - حاصل الإشكال أنّه لو بنينا على ما ذكر من وجوب تحصيل أغراض المولى على وجه أكمل من أغراض نفسه، فنقول: لا شبهة أنّ الإنسان كما يحتاط فى مورد إحراز كون كبرى الغرض على تقدير انطباقها على المورد اهتماميّة، كذلك لو دار أمرها بين الاهتماميّة و غيرها، و مجرد كون الاهتمام حينئذ يصير محتملا فى محتمل حيث أنّه محتمل على تقدير محتمل لا يوجب الفرق؛ إذ بز

لأنّا نقول: نعم الأمر كما ذكرت فى أغراض نفسه، ولكنّه من جهة أنّ ما يحتمله من الخطر الاهتمامى يكون من بين كبريات معلومة من قطع الرأس وشقّ البطن وهتك العرض وغير ذلك، وأمّا فى المقام فليس كبرى اهتماميّة معلومة

ص:15

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

فتحقّق أنّه وإن كان الشبهة البدويّة قبل الفحص و الشبهة المحصورة بيانا، لكن الشبهة البدويّة بعد الفحص لا يكون بيانا، فاحفظ هذا و اغتنمه، فإنّه العمدة لاستقامة مطلب الاصولي.

وجوب الاحتياط من الآيات

و الوجه الثالث: أنّ هناك قاعدة ظاهرية جارية على لسان الشرع مفيدة لتحريم الشبهات و وجوب الاحتياط فيها، وهى مستفادة من الآيات و الأخبار، أما الآيات الدالّة فطائفتان:

الاولى: ما تدلّ على حرمة القول بغير علم.

و الجواب أنّ الاستدلال بها مبنّى على كون الاصولي مفتيا و قائلا فى الشبهة على طرف الإباحة بأن يقول بأنّ هذا حكم الواقعة بحسب الواقع، و من المعلوم خلافه و أنّ قوله بالإباحة إنّما هو فى مرحلة الظاهر؛ لاستناده على قبح العقاب بلا بيان، فما يقوله الاصولي من الإباحة الظاهريّة لا يكون قولا بغير علم، و ما يكون قولا بغير علم من الإباحة الواقعيّة لا يقوله الاصولي، فالآية لا ترتبط به أصلا.

الثانية: الآيات الآمرة بالتقوى، و تقريب الاستدلال أنّ للتقوى مراتب يصدق على كلّ منها هذا الاسم، الاولى: هو الإتيان بالواجبات المعلومّة و الاجتناب عن المحرّمات المعلومّة، و المرتبة الأعلى من هذا هو التجنّب عن المحرّمات المحتملة و الإتيان بالواجبات المحتملة، و إذا كان اللفظ مطلقا فهو ظاهر فى كلتا مرتبتيه، فإذا تعلّق الوجوب بهذا المفهوم على ما هو قضية ظاهر الهيئة ثبت وجوب التقوى بجميع مراتبه.

و الجواب أنّ للتقوى مرتبة اخرى أعلى من المرتبتين المتقدمتين و هى الإتيان بالمستحبات و التجنّب عن المكروهات، و دعوى عدم صدق التقوى على هذه المرتبة و أنّه فى ذلك على حذو لفظة الخشية من الله فى عدم الصدق إلّا

على خصوص المرتبتين السابقتين، مدفوعة بملاحظة مرادفه فى اللغة الفارسيّة أعنى «پرهيزكارى» حيث يساوى نسبته إلى جميع المراتب الثلاث.

وإذن فإبقاء كلّ من الهيئة و المادّة فى هذه الأوامر غير ممكن، لعدم الوجوب بالنسبة إلى المرتبة الأخيرة، فلا بدّ من ارتكاب أحد أمرين، إمّا التصرّف فى الهيئة و حملها على مطلق الرجحان الذى هو قدر مشترك بين الوجوب و الندب، فيكون بالنسبة إلى كلّ مرتبة على حسبها، فيكون بالنسبة إلى الواجب وجوبا و إلى المستحب استحبابا.

و إمّا من إبقاء الهيئة على ظاهرها و التصرّف فى المادّة بتقييدها بغير المرتبة الأخيرة، وقاعدة التعارض بين الظهورين هو الأخذ بالأظهر لو كان، وإلاّ فالتوقّف، ولا نسلم أظهرية الهيئة فى الوجوب من المادّة فى جميع المراتب، وذلك لشيوع استعمال الهيئة فى غير الوجوب حتى أنكر صاحب المعالم أصل ظهورها فيه، لكون استعماله فى الندب كثيرا شايعا، ونحن وإن لم نسلم ذلك و قلنا بظهوره فى الوجوب، لكن فى خصوص ما إذا لم يعارض بظهور المادّة و لم يوجب تقييدها، و أمّا فى هذا المورد فإن لم نقل بأرجحية المادّة، فلا أقلّ من التكافؤ و الإجمال و السقوط عن قابلية الاستدلال.

الأخبار ثلاث طوائف

إشارة

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: الطائفة الأمرة بالوقوف عند الشبهة

فى مقابل المضىّ معلّلا بأنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة، و هى كثيرة بالغة حدّ القطع، و المراد بالتوقّف مقابل المضىّ الذى هو بمعنى المرور و الحركة سمت العمل، فيختصّ بالشبهات التحريميّة؛ إذ هى التى يكون الاحتياط فيها التوقّف المذكور، بخلاف الشبهات الوجوبيّة، فإنّ الاحتياط فيها مقتضى للحركة، فيكون موضوعها مساوقا لمحلّ الكلام بناء على ما نسب إلى الأخباريين من القول بالبراءة فى الشبهة الوجوبيّة.

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

لا- يقال: إنّ هذا النهى على ما يظهر من بعض الأخبار- حيث عبّر عن الشبهات بحول الحمى- إنّما هو بملاحظة خوف انجرار الأمر إلى ارتكاب المحرّمات المعلومّة التى هى الحمى، و إلّا فدخول الحول الذى هو ارتكاب المشتبهات من حيث هو ليس فيه حرمة.

لأنّا نقول: ينافى هذا ما فى حديث التثليث من قوله: «و هلك من حيث لا يعلم»؛ إذ على هذا لا تكون الهلاكة إلّا لأجل ارتكاب المحرّمات المعلومّة، و هذا هلاك من حيث يعلم، لا من حيث لا يعلم، فالمراد بالهلاكة هى المترتبة على نفس ارتكاب الشبهة، و وجه كونها من حيث لا يعلم عدم العلم بمصادفة العمل الذى فيه احتمال الحرمة و احتمال الحليّة مع الحرمة واقعا.

و قد يجاب عن الاستدلال بهذه الطائفة بأنّ التعليل بالهلاكة يوجب تقييد موضوع هذه الأخبار بالشبهة التى تحقّق فيها البيان، و هى الشبهة البدويّة قبل الفحص و الشبهة المحصورة؛ إذ هى التى يترتب عليه الهلاك، و أمّا الشبهة البدويّة بعد الفحص التى هى محلّ الكلام فحيث لا بيان فيها فلا هلكة 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 العلة عموما و خصوصا.

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

بالعام فى الشبهة المصداقية، بل عند الشكّ يرفع الشكّ بعموم العلة، ولكنّه عند العلم بعدم العلة فى الفرد ينتج نتيجة التقييد، فيوجب رفع اليد عن الحكم المعلّل فى هذا الفرد، وفى مقامنا فى مورد الشبهات البدويّة بعد الفحص تقطع بعدم جريان العلة، لعدم البيان فيها من غير جهة هذه الأخبار.

و لا يمكن تحقّقه من قبلها أيضا؛ لأنّ ظاهرها أنّ الأمر بالوقوف مسبّب عن الهلكة المتحقّقة فى الشبهة على تقدير ثبوت التكليف، فلا بدّ أن يكون تحقّق الهلكة التى هى العقاب من غير قبل هذه الأخبار وبيان خارجى؛ إذ بيّنتها مستلزما للدور.

فإن قلت: الأمر بالوقوف متعلّق بطبيعة الشبهة من غير تقييد بقيد كونها بدويّة أو غيرها، قبل الفحص أو بعده، و التعليل بثبوت الهلكة أيضا وارد على نفس هذه الطبيعة على الإطلاق، و حيث إنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان مخصّص لثبوت و تقطع بعدم أمر الشارع بالوقوف مع عدم نصب البيان فى الشبهة البدويّة بعد الفحص نستكشف بأصالة الإطلاق المعمول بها فى الشبهة المصداقية فى المخصّصات اللبّيّة أنّ الشارع نصب على الواقع المحتمل فى مورد الشبهة بيانا منفصلا عن هذه الأخبار و هو جعل إيجاب الاحتياط.

قلت: المصحّح للعقاب ليس مجرد 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 الجهة.

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

وإذن فنقول: تعليل الأمر بالتوقف المعلق على موضوع الشبهة بالوقوع فى الهلاك ظاهر فى ثبوت هذه العلة فى جميع أفراد الشبهة، غاية ما فى الباب أنّ المانع عن ذلك بالنسبة إلى بعض الأفراد هى القاعدة العقلية المذكورة، فلو كان الجمع بينها وبين الظهور المذكور ممكنا تعين، والجمع بينهما ممكن.

بيانه: أن يكون مخاطبة الإمام فى تلك الروايات للسائلين ونهيهم عن ارتكاب الشبهات لأنّ فيها الاقتحام فى الهلكة مبنية على ثبوت البيان من الشارع بغير هذه الروايات بالنسبة إلى هؤلاء السائلين وأنّه كان الشارع قد بين لهم قانونا ظاهرياً بإيجاب الاحتياط فى جميع الشبهات.

والحاصل أنّ هذه الروايات - بعد عدم إمكان كون نفسها بيانا، لأنّ الظاهر منها التهلكة الخارجية الثابتة مع قطع النظر عن هذه الروايات دون الجائية من قبل نفسها، مضافا إلى لزوم الدور من جعل نفسها بيانا، كما مرّ بيانه فى ما تقدّم - تكون كاشفة بطريق الإنّ عن ثبوت حكم مولوى كان هو البيان بالنسبة إلى المشافهين.

وهذا نظير ما لو أخبر المتكلم الذى نعلم أنّه لا يتكلم هزوا ولغوا بأنّ ارتكاب الشبهات باعث للهلاكة، 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 حجة فى حقّ المخاطب وراء هذا الكلام يصحّ بملاحظته مؤاخذته، كما يكشف عن جامعته لسائر الشرائط العقلية للتكليف من العقل والقدرة.

وبالجملة، فالأخبار المذكورة حكم إرشادى نستكشف منها الحكم المولوى بطريق الإنّ بالنسبة إلى المشافهين، فإذا ثبت هذا الحكم الظاهرى لهم بهذا الطريق يثبت لنا بدليل الشركة فى التكليف، ويكفى هذا المقدار فى البيانية فى حقنا أيضا.

ولا - يخفى أنّه لا - يمكن دعوى أنّه لعلّ الإطلاق كان من جهة إحراز القيد؛ فإنّ ذلك العصر كان عصر التمكّن من المعصوم عليه السلام، فالشبهات كانت شبهة قبل الفحص، وجه عدم الإمكان أنّ جميع أفراد الشبهة فى حقّ السائل لم يكن محصورة فى ما يمكن السؤال عن حكمها عن المعصوم؛ إذ لعلّ شبهة وقعت له و

كان المسافة بينه وبين بلد الإمام بعيدة لا يمكن الوصول بأقل من شهر مثلاً، وهو قبل مضيّ الشهر محتاج إلى العمل، ومثل هذا لم يكن نادراً.

وبالجملة منع إطلاق الشبهة في غاية المنع، إلا أن يقال: إنَّ إيجاب الاحتياط الذي استكشفتموه من الإطلاق وجعلتموه مصحّحاً للعقاب و بياناً على الواقع لا يصلح لهذا، بيانه أنَّ المتداول على الألسنة في باب طريقيّة الطرق والأمارات بناء على ما هو التحقيق من عدم الموضوعيّة والنفسية أحد المبنيين.

الأول: أنَّ الطريقيّة بنفسها أمر قابل للجعل، وهي جعل غير العلم بمنزلة العلم في كونه منجزاً عند الإصابة ومعدّراً عند الخطاء، وحينئذ يكون التكليف المستتبع لهذا الوضع إرشادياً صرفاً، نظير الأمر باتباع العلم.

والثاني: أنَّ الشارع يوجد موضوع الإطاعة وهو الأمر المولوى باتباع مؤدّي الأمانة، ومن المعلوم أنَّ مخالفة الأمر المولوى يستتبع صحّة العقوبة، لكن حيث إنَّ هذا الأمر كان لأجل رعاية الواقع والاهتمام بشأنه فلا محالة لا عقوبة على مخالفته من حيث نفسه، بل من حيث أدائه إلى مخالفة الواقع الذي هو المطلوب الواقعي، فلا عقوبة مع عدم الأداء المذكور.

وبالجملة، هذا أيضاً سنخ من الأمر في قبال النفسى والغيرى وشأنه الاتحاد مع الأمر الواقعى لدى المصادفة معه، وهذا معنى كونه جدياً حينئذ، ويصير أمراً صرفاً بلا ملاك في متعلّقه عند عدم الإصابة، وهذا معنى صورتيته حينئذ، فلا عقوبة مع عدم الإصابة، وتكون العقوبة على مخالفة الواقع مع وجودها، ومن هذا القبيل أيضاً إيجاب الاحتياط إذا كان طريقيّاً، هذا ما تداول في الألسن.

ويمكن الخدشة فيه بأنّه إن كان مرجع هذا الأمر الذى سمّوه طريقيّاً إلى أنَّ الشارع لكثرة اهتمامه بالواقعيّات لم يرفع اليد عنها في حال الشكّ أيضاً وأنّه بصدد استيفائها من العبد في هذا الحال أيضاً، فمعناه أنّه العياذ باللّهِ يعاقب العبد من دون بيان، ويرتكب ما استقلّ العقل بقبحه.

وإن كان مرجعه إلى أمر مردّد بين الجدّى والصورى كما ذكره في هذا لم

يفدنا إلا الاحتمال بالنسبة إلى الأمر الجدّي الذي هو المناط في حكم العقل، وقد كان موجودا قبل هذا الأمر أيضا ولم يوجب التنجيز.

وإن قلت: إنّه بعمومه وإطلاقه ظاهر في الجدّيّة، وحيث إنّّه يتوقّف على وجود الواقع، والتمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة في المخصّصات اللبّيّة جائز، نستكشف وجود الواقع في كلّ مورد مورد قام عليه الأمر الطريقي.

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

وإن كان مرجعه إلى أمر مستقلّ متعلّق بإتيان تمام الأطراف فهذا أمر نفسى لوحظ فيه المصلحة في نفس الأمر دون متعلّقه على ما هو التحقيق من إمكان ذلك، فيلزمه استحقاق العقوبة على مخالفة نفسه حتّى عند عدم الإصابة، وأين هذا من تنجيز الواقع والعقوبة على مخالفته على تقدير إصابته وعدم العقوبة أصلا على تقدير العدم.

ويمكن أن يقال: بين الأوامر المتعلّقة بالطرق والمتعلّق بعنوان الاحتياط فرق، فحال الأمر في القسم الأوّل حال العامل، فكما أنّ العامل حين عمله بخبر الثقة مثلا - لا يرى جانب عدم إصابته وعدم وثاقته ولو كان هو بحسب معتقده مصيبا في نوع الموارد مع التخلّف في البعض، لكنّه بحسب البناء القلبي والتجزم حين العمل يلغى جانب الكذب ويأخذ بالصدق ويعمل في هذا النظر، كذلك الأمر أيضا لا يرى في حال أمره باتّباع خبر الثقة مثلا إلا جانب مصادفته، ويدفع عن ذهنه احتمال الخلاف.

ففي هذا النظر إذا أمر ليس لأمره إطلاق شامل لصورة المخالفة؛ لأنّه لم ير إلا الموافقة، فالعبد إن أحرز علما أنّ الطريق على خلاف الواقع فلا عقوبة عليه لفرض عدم إطلاق الأمر حال المخالفة، وإن شكّ في أنّه مصادف أو مخالف فهذا الأمر صالح لتحريكه، بمعنى أنّه لو لم يتحرّك و كان في الواقع مصادفا كان للمولى حقّ أن يؤاخذه ويقول له: قد شخّصت مصادفته بنفسى ولم أجعله في عهدتك، بل

أمرتک بمتابعته مطلقاً، فما عذرک فی الترتک؟

فهذا نظیر أن یشخص المولی الظاهری صداقة شخص و یأمر بإکرامه مبنیاً علی هذا التشخیص، فإنّ العبد إذا علم بأنّ المولی أخطأ فی التشخیص لا یجب علیه الإکرام، وأما عند الشکّ فحجّة المولی علیه تامّة، هذا حال الطرق.

وأمّا عنوان الاحتیاط فحیث إنّه متقوم بالشکّ و معنی الشکّ کونه ذا طرفین و کون احتمال المصادفة و العدم متطرقاً بالسویّة فحینئذ إن خصّ الأمر أمره بتقدير المصادفة یصیر لغوا؛ إذ ما دام الشکّ لا یحرک، وإذا ارتفع ینقلب الموضوع؛ إذ لا الاحتیاط مع العلم، فلا محالة یصیر ملاک المصادفة حکمة موجبة لتسریة الحکم إلى صورتی المصادفة و المخالفة، فإن صادف فلیس وراء التکلیف الواقعی شیء، و هذا الظاهری أيضاً منطبق علیه، فلهذا یكون الثواب و العقاب علی الواقع و إن لم یصادف، فیصیر قهراً أمراً مستقلاً ذا ثواب و عقاب مستقلّین.

و الحقّ فی الجواب عن الاستدلال بهذه الطائفة من الأخبار أن یقال:

أمّا أولاً فلائّه کما قلنا فی أخبار القرعة فی محلّه أنّ المشکل غیر المشکوک و المحتمل، فالأوّل خصوص ما إذا انسدّ الطريق من کلّ جهة من الأمارات و الأصول عقلیّة و شرعیّة، بخلاف الآخرین، فإنّهما أعمّ من ذلك، و علی هذا فالقاعدة سالمة عن التخصیص، كذلك یمکن أن یقال بنظیر ذلك فی عنوان المشتبه الواقع فی هذه الأخبار و أنّه عرفاً مغایر للمحتمل مفهوماً، فالأوّل خاصّ بالمحتمل الذی لم یعلم أنّ عاقبته خیر أم شرّ، و الثانی عام منه و من صورة العلم بعدم شریّة العاقبة.

و علی هذا فیصیر هذا العنوان بنفسه متقیّداً بالشبهة التی یمکن فیها بیان، لأنّ ما لیس فیهِ البیان نعلم بعدم شریّة عاقبته و لا نحتاج فی ذلك إلى تقييده بسبب التعلیل و قاعدة قبح العقاب بلا بیان، فتكون الشبهة البدویّة قبل الفحص و الشبهة المحصورة داخلین فیهِ، و أمّا الشبهة البدویّة بعد الفحص فکونها من مصادیق المشتبه فرع إحراز وجود البیان فی هذه الشبهة بالنسبة إلى السائلین و هو غیر

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

و أمّا ثانياً: فهذه الكبرى المتداولة في هذه الأخبار أعنى قولهم عليهم السلام:

«الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» يكون من جملة مصداقيها الشبهة الغير اللازمة الاجتناب بنصّ مولانا الصادق صلوات الله عليه حيث فسّر قول النبي صلّى الله عليه وآله: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة» بما إذا احتمل كون المرأة اختاً رضاعياً للرجل و أنّه قد رضع من لبنها، ثمّ عدّل الاجتناب عن تزويجه بهذه القضية، و من المعلوم أنّ هذه الشبهة موضوعية غير لازمة الاجتناب باعتراف الأخباريين أيضاً.

و الظاهر أنّ هذه الكبرى قد استعملت في جميع موافقها من هذه الأخبار على نسق واحد، بمعنى أن يكون المراد بالهلكة فيها أعمّ من الهلكة الاخرية اللازمة الاجتناب، و من الهلكة الاخرية الغير اللازمة الاجتناب، و يكون المراد بالخيرية 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 بالجملة، فعلى هذا تكون قاصرة عن الدلالة 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 الشبهة في هذه الأخبار شاملة للشبهة الموضوعية و هي مجرى للبراءة بلا كلام، فلا يمكن حفظ ظهور هذا اللفظ في العموم مع ظهور كلمة «خير» و لفظ الهلكة في الوجوب و الهلكة الاخرية اللازمة الاجتناب، فلا بدّ إمّا من التصرّف في هذه الكلمة و هذا اللفظ بإرادة مطلق الرجحان من الاولى و إرادة مطلق الهلكة من الثاني، و إمّا التقييد في كلمة الشبهة بتخصيصها بالشبهة الحكمية، فيكون من باب تعارض الأحوال، و نحن إن لم نقل بأقوائية ظهور لفظ الشبهة فلا أقلّ من

تكافؤ الظهورين و تساويهما، وبذلك يسقط هذه الأخبار عن قابلية الاستدلال.

هذا هو الكلام فى هذه الطائفة التى موردها خصوص الشبهة التحريمية، وقد كانت هى العمدة لأساس الأخباريين لقوتها سندا ودلالة، وقد حصل الاستراحة منها بحمد الله تعالى، وعلم أنه لا محيص عن حمل القضية المذكورة على مطلق الرجحان، فيكون الأمر فيها للإرشاد.

و الطائفة الثانية: من الأخبار هى الطائفة الآمرة بالاحتياط فى موارد خاصة

وهى روايتان:

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

و الثانية: موثقة عبد الله بن وضاح (قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتوارى عن القرص و يقبل الليل و يزيد الليل ارتفاعا و يستر عتّا الشمس و يرتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا المؤذنون، فاصلّى 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 بالحائطة لدينك) الخبر.

تقريب الاستدلال أنّ الرواية الاولى دالة على وجوب الاحتياط فى كلّ واقعة مشتبهة بالحكم، لأنّها المماثلة لمسألة جزاء الصيد. و الثانية أيضا يظهر منها مطلوبيّة الاحتياط فى كلّ شبهة حكميّة من دون مدخلية لخصوص المورد أعنى مسألة تعيين الغروب، و الشبهة فى كلتا الروايتين حكميّة لا موضوعيّة.

أمّا الاولى فواضح، و أمّا الثانية فكون الشبهة فيها موضوعيّة معناه أن يكون السائل عالما بأنّ الغروب الذى هو آخر وقت الصوم و أوّل وقت الصلاة عبارة عن استتار القرص من دون مدخلية لذهاب الحمرة المشرقية فيه، و لكن كان

سؤاله عن الاشتباه فى الموضوع الخارجى أعنى تحقق استتار فى الخارج لأجل المانع عن حصول القطع كوجود الجبال و التلال أو الغيم أو نحو ذلك، وهذا المعنى يمكن القطع بعدم إرادته من كلام السائل، فإنه قال: يتوارى عَنَّا القرص و يقبل الليل و يزيد الليل ارتفاعاً و يستر عَنَّا الشمس و يرتفع فوق الجبل حمرة، و من الواضح أنَّ هذه أمارات واضحة الدلالة على حصول الاستتار، و يفيد القطع لكلِّ من وجدت له، فليس السؤال إلاَّ عن الاشتباه فى الحكم الكلى مع العلم بالموضوع الخارجى، بمعنى كون الشكِّ فى أنَّ الغروب الذى هو حدُّ الإفطار و الصلاة هل هو الاستتار و لا يلزم الصبر إلى ذهاب الحمرة، أو أنَّه ذهاب الحمرة؟ و هذه شبهة حكمية حكم فيه الإمام بوجود الاحتياط.

و الجواب: أمَّا عن الرواية الاولى فبأنَّ قوله عليه السلام: «إذا أصبتم بمثل هذا» يحتمل فيه وجهان، الأوَّل: أن تكون كلمة «هذا» إشارة إلى السؤال، و يكون محصَّل المعنى أنكم أهل العلم إذا سألوا عنكم عن حكم مسألة لا تدرونه فيجب عليكم الاحتياط، و الثانى: أن تكون إشارة إلى الواقعة، يعنى إذا ابتليتم بمثل هذه الواقعة المشكوك فى حكمها فيجب عليكم الاحتياط فيها، و فى كلِّ من الوجهين احتمالان.

أمَّا على الوجه الأوَّل فالاحتمال الأوَّل أن يكون المراد بالاحتياط هو الاحتياط الواجب على المفتى فى مقام الإفتاء، يعنى إذا سألوا عنكم عن حكم مسألة لا تعلموه و جب عليكم أن تحتاطوا و لا تبادروا بالإفتاء، بل تكفُّوا عنه و لا تقتوا بشيء حتى بوجود الاحتياط.

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

و أمَّا على الوجه الثانى و هو أن تكون الإشارة راجعة إلى الواقعة، فالحديث الموجودة فى الواقعة المفروضة فى الرواية كثيرة، ولكنَّ المحتمل الدخول منها فى

الحكم بوجوب الاحتياط اثنان، فالاحتمال الأول أن تكون الحيثية الدخيلة هي حيثية كونها واقعة مشتبهاة، فقولُه: إذا أصبتم بمثل هذه الواقعة يعنى إذا أصبتم بالواقعة المشتبهاة.

و الثانى أن تكون الحيثية الدخيلة حيثية كونها مشتبهاة بالشبهة المرددة بين الأقل والأكثر، فإن السائل كان قاطعا فى مسألة رجلين أصابا جميعا صيدا واحدا بثبوت نصف الجزء على كل منهما، وكان شكّه فى النصف الآخر، فكان شكّه من باب الشك بين الأقل والأكثر الاستقلايين، فيكون المفاد وجوب الاحتياط فى كل واقعة حصل الاشتباه فيها بين الأقل والأكثر، والبناء فى الشبهة بين الأقل والأكثر الاستقلايين، بل والارتباطيين أيضا- كما ياتى فى محلّه- وإن كان على البراءة بحسب القاعدة العقلية إلا أنه يكون مفاد الرواية على هذا الاحتمال تعبدا شرعيا فى القسمين على وجوب الاحتياط.

فهذه أربعة احتمالات، والمفيد منها بحال الأخبارى اثنان:

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

و الثانى أن تكون الإشارة راجعة إلى الواقعة، وكانت الخصوصية الدخيلة مجرد كونها واقعة مشتبهاة، ويكون المعنى إذا ابتليتم بالواقعة المشتبهاة وجب عليكم الاحتياط.

وأما الاحتمالين الآخرين فأجيبان عن مرام الأخبارى كما هو واضح، إذ المفاد على أحدهما الاحتياط عن الإفتاء عند عدم العلم، و الاصولى لا يفتى بما لا يعلمه، وما يفتى به يعلمه، وعلى الآخر وجوب الاحتياط فى خصوص الشبهة بين الأقل والأكثر، فلا بد لصحة تمسك الأخبارى بهذه الرواية من إثبات أظهرية

أحد الاحتمالين الأولين من الآخرين، ودونه خوط القتاد.

واحتمال كون المراد وجوب الاحتياط عند الابتلاء بالواقعة المشتبهة وإن سلّم أظهرتته بالنسبة إلى بعض الاحتمالات، ولكن لا نسلم أظهرتته من احتمال كون المراد احتياط المفتى عن الإفتاء بشيء أصلا عند إصابته بالسؤال عن حكم لا يعلمه.

بيان ذلك أنّ السائل في هذه الرواية قد سأل الإمام عن حكم مسألة الصيد المذكورة، وأعطاه الإمام جواب مسألتة هذه عقيبها بلا فصل، ثم بعد مضيّ هذا السؤال والجواب وتماييتها يقول السائل: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فعند ذلك قال له الإمام: إذا أصبتم بمثل هذا فعليكم الاحتياط، وهذا يقرب كمال التقريب أن تكون الإشارة إلى السؤال.

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

وبالجملة، ملاحظة ذلك إمّا يوجب أظهرية الاحتمال الثاني من الأول ولا- أقل من التساوى والإجمال، فتسقط الرواية عن قابلية الاستدلال، وإذن فلا نحتاج إلى التمسك في الجواب عن الاستدلال بهذه الرواية بأنّ موردها من الشبهة الوجوبية، والأخباريون متفقون على البراءة فيها كالشبهة الموضوعية، إذ الحاجة إلى ذلك إنّما هي بعد تسلّم الأظهرية المذكورة، فتدبر.

وأما عن الرواية الثانية فإنّها مضطربة المتن؛ إذ لو حملناها على الشبهة الموضوعية بأن كان السائل عالما بأنّ الغروب عبارة عن الاستتار، ولكن شكّ في حصوله في الخارج من جهة الجبال والتلال أو الغيم ونحو ذلك، فالحكم بالاحتياط المذكور في جواب الإمام يكون في محله؛ إذ هو قضية القاعدة في هذه

الشبهة؛ لأنّ مقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب بقاء النهار هو الاحتياط (1) حتى يحصل العلم بدخول الوقت، ولكن هذا الحمل ينافيه، بل ينادى على خلافه صدر الرواية والأمارات التي فرضها السائل من توارى القرص واستتار الشمس وظهور ظلمة الليل وشروعه في الزدياد، فإنّها ناصّة في عدم الشبهة في حصول الاستتار.

ولو حملناها على الشبهة الحكميّة ناسب مع صدر الرواية، ولكن يشكل حينئذ حكم الإمام بالاحتياط؛ إذ ليس الحكم بالاحتياط في الشبهة الحكميّة من منصب الإمام، وإّما هو شأن من لا يعرف الحكم، فكان شأن الإمام أن يحكم إمّا بالصبر، وإّما بالإفطار.

إلّا أن يقال: إنّ وجه حكم الإمام عليه السلام بالاحتياط هو التقيّة عن المخالفين القائلين بكون الغروب هو الاستتار، فكان الإمام قد ألقى الحكم الواقعي إلى السائل من كون الغروب هو ذهاب الحمرة على نحو راعى التقيّة (2) أيضا من جهة إظهاره بكلامه هذا أنّه قد فهم من كلام السائل أنّ غرضه السؤال عن

ص: 29

1 - 1) - ويمكن حمّله على هذا التقدير على الوجوب نظرا إلى ذلك، وعلى الاستحباب نظرا إلى وجود الأمارات التي ذكرها. منه قدس سره الشريف.

2 - 2) - ويمكن أيضا أن يكون قد راعى التقيّة في تطبيق الكبرى على المورد مع كون الكبرى هي أنّ كلّ شبهة حكميّة يجب فيها أن تأخذ بالحائطة، فالتطبيق وإن كان تقيّة، لكنّ الكبرى يعلم على هذا مفروغيّتها من كلام الإمام عليه السلام، ولا يقال: إنّّه على هذا لا يتأدّى التقيّة، فإنّ الاحتياط ليس بمثابة الجزم بمخالفتهم و مراتب التقيّة مختلفة، فيمكن أن يكون إظهار الحكم بصورة الفتوى و الجزم مخالفا لها، و إظهاره بصورة الاحتياط ملائما معها، وعلى هذا يتمّ تقريب استدلال الأخبارى بهذا الخبر، و ينحصر الجواب حينئذ بظهور قوله عليه السلام: «أرى لك» في الاستحباب، و معارضة هذا المعنى مع ما ذكره الاستاد دام بقاءه من عدم كون قوله: «و تأخذ» متمّما للسابق و بمنزلة العلّة له، بل كان جملة مستقلّة بعد الإفتاء بوجوب الانتظار مضمونها وجوب ستر هذا الفتوى عن العامة. منه قدس سره الشريف.

الشبهة الموضوعية و الاشتباه في حصول موضوع الاستتار، فلهذا أجابه بالاحتياط حتى يعلم بهذا الموضوع، ومن المعلوم أنه على هذا لا يبقى محل للاستدلال.

وفي الرواية احتمال آخر قال الاستاد دام ظلّه: لم أر من تعرّضه، وهو أن يكون غرض الإمام هو الافتاء بكون الغروب هو ذهاب الحمرة، وأراد بقوله: «أرى لك» الخ الفتوى دون إراءة الاحتياط، ويكون المراد بقوله: «و تأخذ بالحائطة لدينك» إعلام السائل على مراعاة التقيّة من المخالفين، يعنى ولكن لا بدّ أن لا تظهر دينك هذا للمخالفين، ولا تفعل عملاً يظهر لهم أنّ هذا دينك، مثل أن تصعد على السطح لأجل استعلام أنّ الحمرة قد ذهبّت أولاً، حتى يعلموا أنك تتفحص عن حال الحمرة وأنّ مذهبك وراء مذهبهم.

وعلى هذا يكون المراد بالحائطة هو الحائط المعمول للدار والبستان دون الاحتياط المصطلح وإن كان هو أيضاً مأخوذاً منه باعتبار أنّ المحتاط كأنّه يعمل حائطاً لنفسه يحفظه عن الوقوع في المهلكة، والمراد في المقام التصدّي لإخفاء الدين وستره عن أنظار المعاندين، يعنى كما أنّ الحائط للدار والبستان يخفى ويستر ما فيها عن الأنظار، كذلك لا بدّ لك أن تعامل معاملته مع دينك، كأنك تبني حوله حائطاً يحجبه عن الأبصار، وعلى هذا الاحتمال تكون الرواية أجنبية عن مدّعى الأخبارى بالمرّة كما هو واضح.

و الطائفة الثالثة: خبر التثليث الوارد في الخبرين المتعارضين و عدّة أخبار

آخر الآمرة بالاحتياط

، من قبيل قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» وسند خبر التثليث (1) لكونه مروياً بطرق متعدّدة ممّا لا يقبل الخدشة، والإمام عليه السلام في هذه الرواية بعد ما يحكم في الخبرين المتعارضين بالأخذ بالمشهور وترك الشاذ النادر وعلّل ذلك بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه يقول:

«إنّما الامور ثلاثة، أمر بين رشده فيتّبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله ورسوله، ثم يستشهد بقول النبي صلى الله عليه وآله و آلّه و يقول: قال

ص: 30

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

تقريب الاستدلال بهذه الرواية يكون من ثلاثة أوجه: الأول بحكمه بترك الشاذ معللاً بكونه ممّا فيه الريب، و هذا التعليل وإن كان غير المذكور في 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 أيضاً يستفاد ذلك من الاستشهاد بحديث التثليث، إذ لو كان الشاذ من أفراد بين الغيّ لعلّله بهذا المطلب و لم يحتج إلى هذا التفصيل. و بالجملة، فيستفاد من الرواية وجوب ترك كلّ ما فيه ريب بقضيّة عموم التعليل.

و الثاني بالتثليث المذكور في كلام الإمام الحاكم بوجوب ردّ حكم الأمر المشكل إلى الله و رسوله، و معناه وجوب الاحتياط.

و الثالث بالتثليث النبوي.

و الجواب أمّا عن الوجه الأخير (1) فبأنّ مساقه مساق الروايات المتقدمة في

ص: 31

1-1) -اعلم أنّ الفقرات الثلاث لو كانت متفرقة بعضها عن بعض لكان الجواب بما في المتن صحيحاً، فإنّ تثليث النبي صلى الله عليه وآله حاله حال أخبار الوقوف المتقدمة، و الكلام المتقدم فيها جار فيه حرفاً بحرف، و تثليث الإمام ناظر بمقام الحكم و الإفتاء، و التعليل بمقام أخذ الحجّة و العمل بالمضمون على أنّه حكم الله، و كلّ ذلك أجنبى عن مرام الأصولي، و لكنّ الإشكال كلّ من جهة اجتماع هذه الفقرات في كلام واحد، و وقوع البعض علّة للآخر، و وجه الإشكال أنّا لو أغمضنا عن أنّ ظاهر تثليث الإمام حرمة الإفتاء بحكم المشكل و رفعنا اليد عن هذا الظهور بواسطة أظهرية التعليل أعنى تثليث النبي صلى الله عليه وآله عليه و آله في حرمة العمل؛ إذ العكس لا يحتمل و إرجاع المشكل في كلام الإمام إلى الحرام البين في كلام النبي صلى الله عليه وآله عليه و آله أيضاً بعيد غايته، لكن نقول: إنّ في مقامنا موضوعين و ثلاث كبريات. أمّا الموضوعان فهما الشاذ الذي فيه الريب و المجمع عليه الذي لا ريب فيه، و لا إشكال في اندراج Z

الطائفة الاولى الآمرة بالوقوف عند الشبهة لكونه خيرا من الاقتحام فى الهلكة، فيكون الجواب عنه هو الجواب عنها.

و حاصله أن يقال تارة بأنّ الشبهة عبارة عن خصوص المحتمل الذى يكون فى عاقبته احتمال الصعوبة، فيختصّ بالشبهات التى يكون فيها البيان، فلا يشمل ما نحن فيه، لكونه فاقد البيان.

و اخرى بأنّ الشبهة تشمل الشبهة الموضوعيّة أيضا و لا يجب فيه الاحتياط

ص:32

بالاتِّفاق، فلا محيص عن حمل الرواية على الإرشاد والمعنى الأعمّ من الوجوب والاستحباب وهو مطلق الرجحان، فيكون تابعا للموارد في الوجوب والاستحباب.

وأما عن الوجه الثاني فبأنّ مفاده أنّ حكم الأمر المشكل مردود إلى الله ورسوله، ومعنى ذلك عدم جواز القول والفتوى بغير علم، وهذا أجنبى عن الأصولى، إذ هو أيضا معترف بعدم جواز القول بما لم يعلم وجواز القول بما يعلم.

وأما عن الثالث فبأنّ وجوب ترك ما فيه الريب في مورد الرواية متعيّن، فإنّ موردها الخبران المتعارضان، فالأخذ بكلّ منهما إنّما هو يكون بعنوان الحجية، وشرط جواز ذلك هو العلم بالحجية من قبل الشارع، فما لم يعلم من الشرع حجية الخبر يكون البناء على حجّيته حراما.

وبعبارة أخرى: الشكّ في الحجية كاف في عدم الحجية، فالشاذ الذى هو مشكوك الحجية لا محالة يكون بخلاف المشهور المجمع عليه، فإنّه لكونه لا ريب فيه يكون حجة، فالتعارض يكون بين الحجة واللاحجة، ومن المعلوم أنّ وجوب الأخذ بالحجة وترك اللاحجة حينئذ متعيّن.

وأما عن الروايات الآمرة بالاحتياط فبأنّه مضافا إلى شهادة سياقها على كون مدلولها حكما إرشاديا يرد عليها ما تقدّم في بعض الأدلة المتقدمة من الإجمال، فإنّ مادّة الاحتياط عام يشمل الاحتياط في الشبهة الموضوعية، وهى مجرى للبراءة بإطباق من الأخبارى، فلا بدّ من تقييد المادّة أو التصرف في الهيئة، فتكون مجعلة، هذا تمام الكلام فى التمسك بالمنقولات للأخبارى.

وَأَمَّا التَّمَسُّكُ بِالْمَعْقُولَاتِ فَيَكُونُ عَلَى وَجْهِ

إشارة

،

منها التمسك بالعلم الإجمالى

، وتقريبه أنّا بعد القطع ببعثة النبى صلى الله عليه وآله وقبل مراجعة الأدلة قاطعون بالعلم الإجمالى بأنّا مكلفون بواجبات و

محرمات، وقضية هذا القطع والعلم الإجمالى بحكم العقل وجوب الإتيان بكلّ محتمل الوجوب، ووجوب الاجتناب عن كلّ محتمل الحرمة.

لا يقال: هذا العلم الإجمالى إنّما هو قبل مراجعة الأدلة، وأمّا بعدها فينحلّ إلى القطع التفصيلى بما يشتمل عليه الأدلة من التكاليف والشكّ البدوى فى ما يكون خارجا عن مداليلها، والقاعدة فى الشبهة البدويّة هى البراءة.

لأنّنا نقول: لا يكون مفاد الأدلة حصر التكليف فى مداليل أنفسها، فإنّ مفاد «أقيموا الصلاة» مثلا وجوب الصلاة مع عدم التعرّض لغيرها، ومفاد «آتوا الزكاة» هو وجوب الزكاة بدون تعرّض لحال الغير وهكذا، وحينئذ فلا تنافى بين العلم الإجمالى ومفاد هذه الأدلة، فيكون العمل بمقتضى كليهما واجبا.

فحينئذ يكون سبب تنجيز التكليف فى بعض المحتملات اثنين، وهو ما قام على التكليف فيه دليل معتبر، فالتكليف منجّز فيه بسببين: الدليل والعلم الإجمالى وفى بعض آخر يكون واحدا وهو ما كان خارجا عن مدلول الأدلة إمّا لإجمال الدليل أو لعدمه أو لتعارض الدليلين، فينحصر المنجّز فيه فى العلم الإجمالى، فالمقام نظير ما إذا علم إجمالا بنجاسة أحد الإنائين ثمّ قام البيّنة على نجاسة واحد معيّن منهما، فإنّه ليس مفاد قول البيّنة حصر النجاسة فى هذا الواحد ونفيها عن الإناء الآخر، بل من المحتمل نجاسة كليهما، فالواجب الاجتناب عن كليهما، غاية الأمر المنجّز فى هذا الواحد شيان: العلم والبيّنة، وفى الآخر هو العلم فقط.

نعم لو قطع بأنّ النجس فى ما بينهما واحد لا أزيد يضمّ هذا القطع إلى البيّنة التى جعلها الشارع بمنزلة القطع، فيكون كما لو قطع بحصر النجس فى الواحد وقطع بنجاسة هذا المعيّن، حيث يورث هذان القطعان القطع بطهارة الإناء الآخر، وأمّا إذا لم يكن قطع بالحصر ولا كان الحصر مفاد قول البيّنة فلا محيص عن اجتناب كليهما بمقتضى العلم فى أحدهما، وبمقتضاه مع البيّنة فى الآخر.

وليعلم أنّا وإن قلنا بالإجماع من الأخباريين على البراءة فى الشبهة الوجوبيّة، لا يوجب ذلك إجمالا فى هذا الدليل وإن كان يوجبه فى الأدلة النقلية

المتقدّمة، والفارق أنّ الدليل هناك كان لفظيًا، فالإجماع المذكور كان موجباً لتقييد المادّة أو التصرّف في الهيئة، وحيث لم يكن أحدهما متعيّنًا تحقّق الإجماع، وأمّا هنا فالدليل لبيّ وهو حكم العقل بلزوم المراعاة والاحتياط في جميع أطراف العلم الإجمالي، والإجماع المذكور على فرضه لا يكون إلّا مؤمناً من قبل الشرع بالنسبة إلى أحد الأطراف وهو الشبهة الوجوبية، ووجود المؤمن في أحد الأطراف لا يوجب سقوط هذا الدليل اللبيّ عن الدلالة بالنسبة إلى الطرف الآخر الخالي عن المؤمن الشرعي، فإنّ الحجّة وهو العلم فيه موجودة و المؤمن مفقود.

و تقريب الاستدلال بالعلم الإجمالي أنّ لنا علماً إجماليّاً قبل مراجعة الأخبار بوجود تكاليف من الواجبات والمحرمات من الشارع علينا، وإنّما قيّدنا بقولنا:

قبل مراجعة الأخبار، لئلاّ يقول الخصم في الجواب: نمنع العلم الإجمالي قبل مراجعة الأخبار، لأنّ مدرك علمنا هو الأخبار، فدائرة العلم الإجمالي مقيّدة ومحدودة بخصوص ما بأيدينا من الأخبار، فما يكون خارجاً عن الأخبار خارجاً عن أطراف العلم.

نظير ما لو تعلّق بالحرمة بخصوص السود من قطيع غنم، حيث إنّ البيض خارج عن أطراف العلم، وذلك لأنّ العلم الإجمالي حاصل قبل مراجعة الأخبار بالوجدان، بل أهل الأديان والملل الخارجة أيضاً قاطعون بأنّ أهل الإسلام مكلفون بتكاليف جاء بها نبيّهم من قبل الله تعالى، فالعلم الإجمالي ليس مقيّداً بخصوص ما في الكتب وما بأيدينا، فبمقتضى هذا العلم يجب الاحتياط في جميع المشتبهات.

ثمّ لا يقدح في هذا الدليل ثبوت الإجماع في الشبهة الوجوبية على البراءة وإن كان يقدح في الأدلّة اللفظية على تقدير وجوده فيها، حيث يوجب الإلجاء إلى أحد الأمرين من التقييد في المادّة أو التصرّف في الهيئة، وأمّا هنا فوجود الإجماع المذكور يصير مؤمناً في أحد الأطراف وهو الشبهة الوجوبية، ومجرّد هذا لا يوجب أن يكون الطرف الآخر الخالي عن المؤمن وهو الشبهة التحريمية خارجاً عن حكم العقل بوجوب الاحتياط.

لا- يقال: سلّمنا حصول العلم قبل مراجعة الأخبار، ولكن يرتفع موضوعه بعد المراجعة، وذلك لأنّ لهذا العلم قدرا متيقّنا وهو 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 الأدلّة الشرعيّة لا يفيد القطع بكون مواردها حكما واقعيّا، بل هي مجرد حجة على مواردها، ألا ترى أنّه لو علم إجمالا بنجاسة أحد الإنائين ثمّ قام البيّنة على نجاسة هذا المعيّن منهما فهذه البيّنة لا تقيد القطع بأنّ هذا نجس واقعي، لاحتمال وجوده في الإناء الآخر، بل هي تكون حجة على نجاسة هذا الإناء.

نعم لو كان هنا أحد أمرين انحلّ العلم، إمّا أن يكون العلم الإجمالي متعلّقا بنجاسة الواحد بشرط لا، وإمّا أن يكون مفاد البيّنة نجاسة هذا المعيّن لا غير، فإنّه على الأوّل يضمّ البيّنة إلى العلم و يصير المتحصّل بعد ذلك طهارة الإناء الآخر، وفي الثاني يحكم بطهارة الآخر بدليل حجّة البيّنة، وأمّا لو لم يكن العلم متعلّقا بالواحد بشرط لا، ولا كان الحصر مفادا للبيّنة فلا تنافي بين قيام هذه الحجة مع وجود العلم الإجمالي، غاية الأمر يكون العمل في مورد البيّنة واجبا على طبق حجّتين، إحداهما البيّنة والاخرى العلم.

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

النفس، لما ذكرنا من عدم إفادة الطريق قطعاً بالواقع وإنما هو مجرد حجة شرعية، فالعلم الإجمالى بعد الأدلة الشرعية باق موضوعاً غير منحل.

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

و الجواب عن هذا الاستدلال بأن دائرة العلم الإجمالى محدودة بخصوص ما بأيدينا من الأخبار قد علم دفعه من تقريب المستدل، فلا بد من التثبت فى الجواب بوجه آخر، فنقول

:يمكن الجواب بوجه:

الأول:

إنما سلمنا أن الأخبار لا يفيد القطع ولا الانحصار، ولكن نقول: إن العلم الإجمالى ليس أثره إلا حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم إجمالاً - بمقدار المعلوم الإجمالى، فلو تعلق العلم الإجمالى بوجود أربع أغنام موطوءة فى قطع فليس اقتضاء هذا العلم من المكلف إلا الاجتناب عن أربع أغنام موطوءة واقعية، و حينئذ إذا قام الطريق الشرعى الثابت الحجية شرعاً مثل البيعة على موطوءة أربع معينة من هذا القطع واجتناب المكلف عن هذه الأربع بالخصوص فقد خرج عن عهدة التكليف المزبور و سقط حجة المولى عنه، وذلك لأنه قد تحقق منه الاجتناب عن أربع أغنام موطوءة واقعية.

أمّا اجتنابه عن أربع أغنام فواضح، و أمّا كونها واقعية فلاّنه قضية إيجاب الشارع على المكلف العمل بهذا الطريق بعنوان كونه طريقاً إلى الواقع و أمره إياه بتصديق هذا الطريق و إلغاء احتمال الخلاف فيه، فإن معنى ذلك أن مؤدى هذا الطريق يبنى الشارع على كونه واقعاً و أوجب على المكلف أيضاً أن يبنى على كونه واقعاً، ولا يخفى أنه لا يلزم من هذا البيان التصويب، فإنّ هذا كله هو الكلام فى مرحلة الامتثال مع محفوظية الواقعيات فى محالّها و عدم تغييرها عن حالها.

الوجه الثانى

أن العلم الإجمالى يصير منحللاً حقيقة بعد قيام الطرق الشرعية، وذلك لأنه لو كان للمعلوم الإجمالى خصوصية و كانت هذه الخصوصية أجنبية عن الحكم الشرعى و كالحجر بالنسبة إليه، ثم حصل العلم التفصيلى الوجدانى

للمكلف بذات المعلوم الإجمالى فى أحد الأطراف بدون هذه الخصوصية بمعنى بقاءه على التردد بالنسبة إليها، فلا إشكال أنه ينطبق المعلوم الإجمالى على هذا المعلوم التفصيلى قهراً.

مثاله: لو علم المكلف بنجاسة خصوص إناء الزيد، و تردد إناء الزيد عنده فى إناءات عديدة، ثم حصل له العلم التفصيلى بنجاسة أحد هذه الإناءات معيّناً لا بعنوان أنه إناء الزيد، فلا إشكال أن ما هو موضوع الحكم الشرعى أعنى وجوب الاجتناب هو مجرد الماء النجس، وأما القيد و هو كونه فى إناء الزيد فلا دخل له فى هذا الحكم أصلاً، ولا إشكال أنه بالنسبة إلى الماء النجس لا ترديد و لا إجمال فى النفس.

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

و نظير هذا بعينه ما نحن فيه، فإنّ المكلف لو علم بوجود النجس الواقعى مثلاً فى هذا الإناء أو فى هذا، ثمّ قام البيّنة على وجوده تعبداً فى هذا المعين فلا إشكال فى أنّ موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال و الخروج عن العهدة إنّما هو أصل حكم الله، وأما خصوصيّة كونه مجعولاً فى الرتبة الاولى أو فى الرتبة الثانية الذى هو عبارة اخرى عن كونه واقعياً أم ظاهرياً فهو أجنبى عن هذا الحكم، فإنّه لا فرق فى حكم العقل بوجوب الامتثال بين كون الحكم من أحد هذين القسمين، فخصوصيّة الواقعيّة و الظاهريّة غير مربوطة بمرحلة الامتثال أصلاً، وإنّما المناط هو الجامع الذى يعبر عنه فى الفارسيّة ب«فرمان»، وفائدة هاتين الخصوصيتين لا يظهر فى هذا المقام، بل فى مقام الجواب عن إشكال ابن قبة المتقدم تفصيله.

و حينئذ لا إشكال فى أنّه بالنسبة 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 بالنسبة إلى الخصوصية التى نسبته إلى ابتلاء المكلف و حكم عقله يكون كنسبة الحجر إليه و هو خصوص

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

فهذان وجهان يقال بهما فى موارد الطرق الشرعية فى قبال العلم الإجمالى لعدم وجوب الاحتياط فى غير تلك الموارد من الأطراف، و الوجه الأول ليس راجعا إلى الانحلال الحقيقى، بل مرجعه إلى إلزام المولى بما التزم، فإن معنى الحجة أن يصح احتجاج العبد به على المولى، كما يصح احتجاج المولى به على العبد، فكما يصح أن يحتج المولى على العبد و يقول له: لم أكلت لحم الغنم الذى أخبرك البيئته بموطئته؟ كذلك يصح أن يحتج العبد على المولى و يقول له: إن الواجب علىّ لم يكن إلا اجتناب لحم الغنم الموطوءة، و اجتنابى عن هذا الذى أخبر البيئته بموطئته أيضا اجتناب عن الغنم الموطوءة، فالمولى يصير ملزما فى الثانى كما يصير العبد ملزما فى الأول.

فهذا نظير ما لو ضرب السلطان السكة على الجلود، و جعل الجلد المسكوك فى محلّ الليرة، فإن السلطان ملزم بأخذه من الرعية محتسبا له عوض الليرة، و الرعية أيضا ملزمون بأخذه من السلطان عوضا لليرة، و لو رجع السلطان عن هذا الجعل و لم يأخذ الجلد فى مقام الليرة رجع الرعية أيضا و لم يأخذوا منه، و بالجملة، فهذا الوجه ليس انحلالا فى الحقيقة، وإنما هو كون العمل بالطريق قائما مقام العمل الذى يكون على العهدة.

و أمّا الوجه الثانى فهو انحلال حقيقى، إذ بعد إلغاء الخصوصيات التى لا دخل لها فى موضوع حكم العقل أصلا ينحلّ العلم الإجمالى قطعا، فإن موضوع حكم العقل هو الواجب الإلهى بما هو واجب، و المحرّم الإلهى بما هو محرّم، لا بما هو واجب أو حرام واقعى أو ظاهرى و إنما الواقعى و الظاهرى اصطلاح أحدثناه لتصوير الجمع بين هذين القسمين من الحكم، و حينئذ إذا علم إجمالا بواجبات و محرّمات ثم قام الطرق الشرعية على تعيين جملة منها، قلنا: هذا واجب و هذا واجب و هذا واجب و هكذا، و هذا حرام و هذا حرام و هذا حرام و هكذا، فهذه

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

ولكن يرد على أولهما إشكال وهو أنه قد مرّ منّا في البحث المتقدّم عن العلم الإجمالي أنّ المبنى في العلم الإجمالي وجهان: الأول أن يكون قضيتّه موافقة التكليف بمقدار المعلوم الإجمالي، والثاني أن يكون قضيتّه ترك مخالفة التكليف بمقدار المعلوم الإجمالي.

فإن بنينا على الأول كان هذا الوجه صحيحا، إذ للعبد أن يقول للمولى: لم يكن على إلاّ موافقة فرد واحد من خطاب: لا تأكل لحم الغنم الموطوءة، واجتنابى عن لحم هذا الذى أخبر البيّنة بموطئيّته أيضا موافقة لفرد واحد من هذا الخطاب بحكم حجّية البيّنة.

وإن بنينا على الثانى فلا يستقيم هذا الوجه؛ لأنّ الواجب على العبد ترك مخالفة فرد واحد من خطاب «لا تأكل لحم الغنم الموطوءة» وهذا لا يحصل بالاقتصار على ترك أكل لحم الغنم التى أخبر البيّنة بموطئيّتها؛ إذ لعلّ الغنم الموطوءة كان غيره، فكان أكله مخالفة لهذا الخطاب، وكان عقوبة المولى عليها صحيحة لمكان العلم الإجمالي، فلا بدّ من الاجتناب عن جميع أفراد القطيع حتّى يحصل العلم بترك المخالفة، وهذا الإشكال لا يجرى على الوجه الثانى؛ إذ عليه يصير العلم معدوما بالمرّة و منحلّا رأسا.

ولكن يرد على الوجه الثانى إشكال آخر وهو أنّ هذا الوجه وإن كان مستقيما فى الشبهة الحكميّة سواء كان قيام الطريق قبل العلم الإجمالي أم مقارنة له أم بعده - أمّا صورة القبليّة و المقارنة فواضح، فإنّ قيام الطريق سبب لانحلال الإجمال و مانع عن تأثير العلم للتنجيز، و أمّا صورة البعديّة مثل ما لو علم إجمالا بوجوب واحد من الظهر أو الجمعة ثمّ حصل الاطلاع بعد يوم أو يومين مثلا على خبر صحيح بتعيين الظهر فلأنّ الاطلاع على هذا الطريق وإن كان حاصلّا فى الزمان المتأخّر، إلاّ أنّ حجّيته على المكلف ثابتة من الأوّل، فإنّ المانع عن وصول

المكلف إليه تقصيره عن الفحص عنه، والحجة التي المانع عن وصولها إلى المكلف تقصيره في الفحص يكون حجة على المكلف قبل الفحص أيضا، وإذن فكان حصول العلم الإجمالي في الزمان المتقدم مقارنا لوجود الحجة في أحد الأطراف، فكان أصالة البراءة في هذا الزمان أيضا ساقطة من هذا الطرف في علم الله لمكان الحجة، غاية الأمر لم يعلم بذلك المكلف، فكان أصالة البراءة في الطرف الآخر جارية لعدم المعارضة بالمثل، وقد كان الحكم بالاحتياط في الأطراف لأجل سقوط الأصل عنها بالمعارضة، فحيث لا معارضة فلا احتياط - ولكنه لا يستقيم في الشبهة الموضوعية في صورة تأخر قيام الحجة عن حصول العلم الإجمالي.

كما لو علم إجمالا بوجود موطوء واحد في قطيع غنم ثم شهدت البيئة بعد يوم أو يومين مثلا بموطوءة المعين من هذا القطيع، لا بمعنى حصول علم المكلف بوجود البيئة في الزمان المتأخر مع وجودها في ما تقدم، بل بمعنى كون أصل حدوث الشهادة في الزمان المتأخر، فإنه حينئذ وإن كان هذه الحجة حاكية عن كون هذا المعين موطوء من الزمان المتقدم الشامل لزمان حصول العلم أيضا، ولكنها لا تفيد القطع بهذا المعنى، وإنما الثابت هو مجرد الحجية، وليس من أثرها أيضا إسراء الحجية إلى الزمان السابق المقارن لزمان العلم؛ إذ لا يعقل تأثيرها في ما قبل.

وإذن ففي زمان حصول العلم كان العلم ولم يكن حجة معه في شيء من الأطراف بحسب الواقع وفي علم الله تعالى، ومن المعلوم أن 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؟ وهل هذا إلا من قبيل ما لو خرج أحد الأطراف بعد حصول العلم عن محلّ الابتلاء مع كون الجميع داخلا فيه في حال حصوله، حيث أفتى الأصوليون بأنّ التنجيز السابق بالنسبة إلى غير الخارج عن محلّ الابتلاء باق بحاله، ولا يعود الأصل الساقط في هذا الغير بسبب معارضة الأصل الجارى في الطرف الخارج قبل خروجه، فبعد خروجه وموت أصله

لا يعود أصل الغير و لا يصير حيًا لموت معارضه، بل الساقط فى زمان يكون ساقطاً إلى يوم القيامة.

وكذلك لو طرأ الاضطراب إلى أحد الأطراف بعد حصول العلم مع عدم كون واحد منها مضطراً إليه حال حصوله، فقد حكموا بأن التنجيز السابق باق بحاله بالنسبة إلى الطرف الغير المضطّر إليه، فهذا إشكال يرد بناء على هذا الوجه على نفس الاصوليين فى هذه الصورة من الشبهة الموضوعية، حيث إنّ مقتضى فتاواهم عدم الانحلال فى هذه الصورة و وجوب الاحتياط، ومقتضى هذا الوجه هو الانحلال و عدم وجوب الاحتياط بعد الفراغ عن جواب الأخباريين به فى الشبهة الحكمية، فلا بدّ إمّا من اختيار جواب ثالث يصحّح به عدم وجوب الاحتياط فى سائر الأطراف فى هذه الصورة أيضاً، وإمّا من البقاء على هذا الوجه الثانى مع الالتزام بوجوب الاحتياط فى هذه الصورة.

وهذا الإشكال غير وارد على الوجه الأول، فإنّ همّ العبد عليه لا يتوجّه إلى الانحلال، بل إلى جواب المولى، وهو هنا ممكن؛ إذ له أن يقول فى جواب المولى: إنّ الواجب علىّ كان هو الاجتناب عن الغنم الموطوءة من قبل، وهذه الغنم التى تركت أكلها أيضاً موطوءة من قبل بحكم شهادة البيّنة.

وحاصل الوجه الأخير أن يقال: إنّ العلم الإجمالى وإن كان متعلّقاً بالأحكام الواقعية من الإيجابات و التحريمات الواقعية المتعلقة بالوقائع المشتبهة، ولكن ملاك حكم العقل فى باب الإطاعة و وجوب الامتثال إنّما هو العلم بنفس حكم الله تعالى، وقيد كونه مجعولاً فى الرتبة الاولى ملغى و كالحجر، و حاله حال خصوصية إناء الزيد فى المثال المتقدّم، فإذا قام طريق حجة شرعا على أنّ هذا و هذا و هذا واجب، و هذا و هذا و هذا حرام وهكذا إلى أن يبلغ عدد المعلوم بالإجمال، فحينئذ وإن كان لا يحصل العلم بالوجوب و الحرمة الواقعيين فى تلك الموارد، ولكن نعلم بالوجوب و الحرمة الظاهريتين، فمطلق حكم الله معلوم فى تلك الموارد مفصّلاً، و مشكوك فى 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؛ فإن الإجمال والتريد لا ينعقد في النفس في متعلق العلم الإجمالي من زمان حصول العلم مع الالتفات إلى هذا العلم التفصيلي، فلا يتحقق سبب التنجيز في الأطراف الخالية عن الطريق من زمان حصول العلم، ففي صورة قيام البينة على نجاسة المعين من الإنانين سابقا على العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما أو مقارنا لا يحصل في النفس العلم بأن مطلق النجس أعم من الظاهري والواقعي إماما موجود في هذا أو في ذاك، بل الموجود في النفس هو أن هذا المعين نجس مفسدًا، وذاك مشكوك الحال وأما لو كان العلم التفصيلي المذكور حاصلًا بعد العلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي قد جاء وأثر أثره الذي هو التنجيز في جميع الأطراف، فما الذي جاء بعده ورفع هذا التنجيز الجائي من السابق عن الطرف الخالي عن الطريق، فإن هذا من قبيل ما لو طرأ الاضطراب أو الخروج عن محل الابتلاء على أحد الأطراف بعد العلم الإجمالي، فإن هذا أيضا موجب لزوال صورة الإجمال والتريد عن النفس، ومع ذلك لا يرتفع التنجيز عن الطرف الآخر.

قلت: إن بنينا في الجواب عن العلم الإجمالي على الوجه الأول فنحن في فسحة عن هذا الإشكال، فإن المولى لا يطلب من العبد بعد العلم الإجمالي إلا الاجتناب عن الحرام الواقعي الموجود في الأطراف من السابق والإتيان بالواجب الواقعي الموجود فيها من السابق، وهذا الذي قام الطريق على حرمة أو وجوبه أيضا حرام موجود في الأطراف من السابق أو واجب كذلك؛ فإن مفاد الطريق هو الحرمة من السابق والوجوب كذلك، وكونه واقعيا مقتضى لسان حجية هذا الطريق وإلغاء الخلاف عنه.

وإن بنينا على الوجه الثاني فلنا في التفصلي عن الإشكال في الشبهة الحكمية طريقان:

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

الشرعى و هو البراءة الشرعية، و بيانه أن يقال: إنَّ الاطلاع على الطريق وإن كان متأخراً إلاَّ أنَّه كان حجةً على المكلف من السابق، فإنَّه كان خبراً صحيحاً مثلاً مدوّناً فى الكتب، و كان سبب عدم اطلع المكلف عنه تقصيره فى الفحص، فكان الطرف الذى قام عليه الطريق غير محلّ للبراءة من زمان حصول العلم، بل و قبله، فكان عدله محلاً لها؛ فإنَّ وجه عدم الأخذ بالبراءة الشرعية فى أطراف العلم الإجمالى مع الجهل بحكم كلِّ واحد منها شخصاً هو لزوم المخالفة القطعية من الأخذ بها فى الجميع، و لزوم الترجيح بلا مرجح من الأخذ بها فى واحد دون واحد، و أمّا إذا لم يكن البراءة فى أحد الأطراف جارية لوجود الحجة فيه فلا مانع من الأخذ بها فى الطرف الآخر، لسلامته من المحذورين.

و الثانى: هو التمسك فى رفع التنجيز عن الطرف الآخر بالبراءة العقلية، و بيانه أن يقال: لا يشترط فى بقاء التنجيز الذى هو أثر العلم الإجمالى فى الأزمنة المتأخّرة بقاء الإجمال و التردد فى النفس فى كلِّ واحد واحد من الأزمنة المتأخّرة، فلو وقع قطرة دم على معيّن من الإنائين الذين علم بنجاسة أحدهما فحينئذ و إن كان صورة الإجمال زائلة عن النفس بالفعل بمعنى أنَّه لا يجد الإنسان فى نفسه فى هذا الحال العلم بأنَّ النجس إمّا هذا و إمّا ذاك، بل يجد فيها العلم بنجاسة المعين مفصّلاً و الشكّ فى الآخر، إلاَّ أنَّ التنجيز بمجرد ذلك لا يرتفع عن الإناء الآخر، بل يشترط فى بقاء التنجيز فى الأزمنة المتأخّرة أنَّ المكلف فى كلِّ واحد واحد من الأزمنة المتأخّرة كان بحيث لو لاحظ الزمان السابق وجد فى نفسه الإجمال و التردد فعلاً بلحاظ الزمان السابق، كما فى مثال وقوع القطرة، فإنَّ صورة الإجمال بالنسبة إلى ما قبل وقوعها محفوظة فى النفس، بمعنى أنَّ المكلف لو لاحظ ما قبل وقوع القطرة وجد فعلاً فى نفسه العلم بأنَّ النجس كان فى ذاك الزمان إمّا هذا و إمّا هذا.

فلو حدث للمكلف حالة 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 بنجاسة أحد الإنائين حاصلًا في يوم السبت، وكان العلم التفصيلي بنجاسة 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 وإما هذا، بل يجد في يوم الأحد بالنسبة إلى يوم السبت في نفسه أن هذا كان نجسًا وذاك مشكوك الحال، فلا يجب الاجتناب عن الإناء الآخر في يوم الأحد وما بعده.

فنقول: ما نحن فيه من هذا القبيل، بمعنى أن الشك والتفصيل يسريان من الزمان المتأخر وهو ما بعد قيام الطريق إلى الزمان المتقدم وهو زمان حصول العلم، وذلك لأن مفاد الطريق هو الحرمة في جميع الأزمان، والوجوب كذلك، والمفروض أن الطريق حجة 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 وإما هذا، وإما هذا حرام وإما هذا، بل الموجود فعلا بلحاظ ذاك الزمان أن هذا واجب مفسدًا وذاك مشكوك الحال، وبذلك يرتفع التنجيز عن الأطراف الخالية عن الطريق بعد قيام الطريق، لانتفاء شرط التنجيز فيها.

هذا كله هو الكلام في الشبهة الحكمية، وأما الشبهة الموضوعية فلا محيص عن الإشكال فيها إن بنينا على الوجه الثاني، لأن المفروض أن موضوع الحجة كالبينة القائمة على نجاسة المعين من الإنائين بعد العلم إجمالًا بنجاسة أحدهما متأخر عن العلم، ولا يكون مؤثرًا في الحجية من السابق أيضًا، فالحجة متأخرة عن العلم موضوعًا وحكمًا، فلم يبق وجه لانهلال العلم الإجمالي إذا لوحظ بعد قيام البينة زمان حصول العلم إلا لسان حجة البينة، وهو أيضًا قاصر عن إفادة ذلك، فإن غاية ما يلزم منه هو التعبد والالتزام بآثار النجاسة السابقة لو كان لها آثار في اللاحق، والتعبد على النجاسة السابقة بحسب العمل الخارجي لا ربط له بعالم الوجدان، ولا يزول بسببه صورة الإجمال عن النفس، فإذا لوحظ الزمان المتقدم على قيام البينة يوجد في النفس أن مطلق النجس إما كان في هذا، وإما في ذاك و

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

ويمكن رفع غائلة الإشكال عن الشبهة الموضوعية أيضا بالبناء في الجواب عن العلم الإجمالي على

وجه ثالث، و بيانه موقوف على تمهيد مقدمتين:

الاولى: أن ملاك حكم العقل في باب الإطاعة ووجوب الامتثال لا يكون العلم بالحكم الواقعي بما هو علم وكشف تام مانع عن النقيض، بل بما هو الجامع بين الكشف التام وبين الحجية المجعولة، وهو عبارة عما يصح الاحتجاج به للمولى وبه للعبد، وبعبارة أخرى عذر للمولى في ما أصاب وعذر للعبد في ما أخطأ، فهذا مدار حكم العقل في باب الامتثال، لا خصوص الكشف التام، غاية الأمر أن الكشف التام فرد أكمل لهذا الجامع، ولا يحتاج إلى الجعل، والكشف الناقص فرد غير أكمل ويحتاج إلى الجعل، ولكنه بعد الجعل يصير فردا حقيقيا لهذا المعنى الذي هو مدار حكم العقل.

وبالجملة، المقدمة الاولى إلغاء خصوصية الكشف التامية في موضوع حكم العقل، ونظير ذلك ما قلنا في أوائل مبحث القطع من أخذ القطع في موضوع الشرع على وجه الطريقة لا الموضوعية، ثم بعد إلغاء هذه الخصوصية عن العلم لا حاجة إلى إلغاء خصوصية الواقعية عن متعلقه أعني الحكم، بل يحصل المطلوب مع حفظها، فنقول: مناط حكم العقل هو قيام الحجة من المنجعة أو المجعولة على الحكم الواقعي.

المقدمة الثانية: أنه كما ذكرنا آنفا في العلم الإجمالي أن شرط بقاء تنجيذه في الأزمنة المتأخرة بقاء احتمال متعلقه في كل من الأزمنة المتأخرة متى لوحظ فيها الزمان المتقدم، كذلك نقول عين هذا الكلام بناء على هذا في الحجة الإجمالية، فنقول:

يشترط في بقاء التنجيز الذي هو الأثر للحجة الإجمالية في الأزمنة المتأخرة بقاء الإجمال في متعلقها في كل واحد واحد من الأزمنة المتأخرة لو لوحظ فيها الحال بالنسبة إلى الزمان المتقدم، فلو سرى الشك والتفصيل في الزمان المتأخر إلى الزمان المتقدم ارتفع التنجيز عن الطرف الآخر.

و حينئذ فنقول: هذا التقريب يتم في الشبهة الموضوعية أيضا و ينحسم به مادة الإشكال بالمرّة، فإنّه حينئذ يقال: كما لو قام البيّنة على نجاسة المعيّن من الإنانين ثمّ حصل العلم بنجاسة أحدهما كان ذلك موجبا للانحلال بلا إشكال بالنسبة إلى أصل الحجّة الذي هو الجامع بين العلم و الحجّة المجعولة، إذ هذا الجامع كان قائما في هذا المعيّن مفصّلا و مشخصا و متحقّقا في ضمن هذا الخاصّ الذي هو البيّنة، فإذا حصل العلم الذي هو فرد آخر له بنجاسة أحدهما إجمالا- يمنع البيّنة المتقدّمة على التفصيل من حصول الإجمال في متعلّق هذا الجامع، بل ينطبق الجامع في الإجماع على الجامع في التفصيل، بمعنى أنّ قيام هذا المعنى الجامع في هذا الإناء المعيّن مشخصا مانع من قيامه على هذا أو هذا.

فكذلك الكلام بعينه في صورة العكس أعنى قيام البيّنة على نجاسة المعيّن من السابق بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، فإنّه يقال حينئذ: قام الحجّة من الأوّل على هذا أو هذا، و قام في الثاني على هذا مشخصا من الأوّل، و لم يقدّم على ذلك مشخصا من الأوّل.

و بالجملة، الحال في صورة العكس هو الحال بعينه في صورة العلم التفصيلي الحاصل بعد العلم الإجمالي، كما لو علم إجمالا في يوم السبت على نجاسة هذا أو هذا، ثمّ علم تفصيلا في يوم الأحد نجاسة هذا في يوم السبت و شكّ في حال الآخر، فإنّ هذا يوجب بلا إشكال أنّه متى لوحظ الحال بالنسبة إلى السبت في يوم الأحد لم يوجد الإجمال في النفس، فلا يمكن أن يقال: إنّني أعلم أنّ في السبت إمّا كان هذا نجسا و إمّا ذاك.

و في ما نحن فيه أيضا لو علم في السبت بنجاسة هذا أو هذا، ثمّ قام البيّنة في يوم الأحد على نجاسة هذا معيّنا من يوم السبت، فالمكلّف إذا لاحظ يوم السبت لا- يمكنه أن يقول: الحجّة قائمة على هذا أو هذا، بل يقول: هي قائمة على هذا مشخصا، و ليست بقائمة على ذاك مشخصا، فتأمّل في هذا المقام لعلّك تظفر بحقيقة المرام إن شاء الله الملك العلّام.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا ثلاثة أجوبة من التمسّك بالعلم الإجمالى بالواقعيات دون خصوص ما بأيدينا:

أحدها: الانحلال التعبدى بأن يكون العمل بما قام عليه الطريق قائما مقام العمل المعلوم بالإجمال، وذكرنا أنّ هذا وإن كان جاريا فى كلّ مقام، لكن صحّته مبتنية على البناء على اقتضاء العلم الإجمالى للموافقة، والمختار أنّ اقتضائه ترك المخالفة، ومعه لا يتمّ هذا أصلا.

وثانيها: الانحلال الحقيقى بالغاء خصوصيّة الواقعيّة فى الحكم فى موضوع حكم العقل، وقد عرفت حصول الجواب به من تمسّك الأخبارى بالعلم الإجمالى، ولكن لا محيص عن الإشكال معه فى الشبهة الموضوعيّة.

وثالثها: الانحلال الحقيقى أيضا، لكن بالغاء خصوصيّة الكشف التام فى موضوع حكم العقل وإن كانت خصوصيّة الواقعيّة فى الحكم محفوظة، وقد عرفت أنّه مع حصول الجواب عن الأخبارى به ينحسم مادّة الإشكال بسببه فى الشبهة الموضوعيّة أيضا.

هذا حاصل الكلام فى الوجوه التى تمسّك بها الأخباريون فى قبال تمسّك الأصوليين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وقد عرفت عدم نهوض شىء منها للورود على هذه القاعدة، وللبيان.

وإذن فيكفى للاصوليين هذه القاعدة، ولكنهم مع ذلك تمسكوا لإثبات مذهبهم من البراءة فى الشبهات الحكمية بوجه متلقاة من الشرع، وأقواها سندا ودلالة حديث الرفع المشتمل على رفع تسعة أشياء من الامة وعد منها الخطاء والنسيان، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، وما استكروهوا عليه، وما لا يعلمون، والموصول فى قوله: «ما لا يعلمون» عام للشبهة الحكمية والموضوعية كما هو ظاهره.

وقد خدش فى هذا الحديث تارة من حيث صحة الاستدلال به، وأخرى من حيث نفس معناه، أما الخدشة المتعلقة بصحة الاستدلال فمن جهات ثلاث، تعرض لاثنتين منها شيخنا المرتضى فى الرسائل، وللثالثة المولى الأجل الطوسى فى حاشيته على الرسائل مع رجوعه عنه على ما حكى فى مجلس الدرس.

أما الجهة الاولى: فهى أن المراد بالموصول فى الأخوات الواقعة فى رديف «ما لا يعلمون» هو العمل والموضوع الخارجى، فإن ما لا يطاق هو العمل، ومعنى أن هذا الحكم حكم لا يطاق، لا يطاق العمل به، وكذلك فى الاضطرار والإكراه؛ فإنهما واقعان على العمل الخارجى دون الحكم، وإذن فقضية اتحاد السياق والعطف والوقوع فى الرديف أن يكون المراد بالموصول فى «ما لا يعلمون» أيضا هو العمل الخارجى، فيختص بالشبهة الموضوعية، كمن شرب الخمر وهو لا يعلم أنه خمر، بل يشك فى كونه خمرا أو ماء.

والجهة الثانية: هو أن لا إشكال فى أن المرفوع ليس نفس هذه الأشياء كما هو واضح، بل هو أثرها، وحينئذ فلا بد من تقدير أظهر الآثار وهو المؤاخذه، والمراد من الموصول فى «ما لا يعلمون» لو كان هو الشبهة الموضوعية كان المقدّر

هو المؤاخذة عليه، ولو كان هو الشبهة الحكمية كان المقدّر هو المؤاخذة من جهته ولأجله، وهذان معنيان لا جامع بينهما، فلا بدّ من إرادة واحد منهما لئلاّ يلزم الاستعمال فى معنيين، وحينئذ يلزم الإجمال، لعدم تعيين أنّ المقدّر قبل كلمة «ما لا يعلمون» هو المؤاخذة عليه، أو المؤاخذة من جهته، هذا فى حدّ ذاته.

أمّا بملاحظة سائر الأخوات فحيث إنّ المقدّر فيها هو المؤاخذة عليها يتعيّن فيه أيضا تقدير المؤاخذة عليه، فيتعيّن فى الشبهة الموضوعية، وإلاّ لزم اختلاف السياق فى التقدير من حيث أنّه يلزم على تقدير إرادة الحكمية أن يكون المقدّر فى البقية المؤاخذة عليه، وفيه المؤاخذة من جهته، وظاهر السياق أن يكون المقدّر فى الكلّ واحد.

والجهة الثالثة: وهى التى تعرّض لها فى الحاشية أنّ نسبة الرفع إلى «ما لا يعلمون» على تقدير إرادة الموضوع نسبة إلى غير ما هو له، لأنّ نسبة الرفع إلى الموضوع بملاحظة أنّ المرفوع حكمه لا- نفسه، وأمّا على تقدير إرادة الحكم فالنسبة إلى ما هو له، فإنّ المرفوع نفس الحكم، فلا يمكن الجمع بينهما فى الإرادة؛ لاستلزام ذلك الاستعمال فى المعنيين؛ إذ لا جامع بين النسبتين، وحينئذ فحيث إنّ النسبة فى الأخوات يكون باعتبار مرفوعية الحكم فهذا يصير قرينة على هذا الاعتبار فى ما لا يعملون، لاتّحاد السياق، فيكون مختصّا بالشبهة الموضوعية.

والجواب، أمّا عن الجهة الاولى: فهو أنّ قضية اتّحاد السياق هو إرادة العموم لا- الخصوص، فإنّ الموصول فى كلّ واحدة من الأخوات مستعمل فى العموم، فكأنّه قيل: كلّ شىء لا يطيقونه، وكلّ شىء اضطروا إليه، وكلّ شىء استكروها عليه، غاية الأمر أنّ دائرة الصلة فى هذه الثلاثة ضيقة، ولا تسع لغير الموضوع الخارجى، وعموم الموصول أيضا تابع لعموم صلته، ومجرّد ذلك لا يوجب التخصيص بالموضوع فى مثل «ما لا يعلمون» الذى يكون صلته شاملة للموضوع والحكم معا.

وبالجملة، فهذا من قبيل قولنا: جئنى بما يؤكل وما يرى، فإنّ اختصاص

الموصول فى الأول بالمأكولات من باب عدم سعة صلته لغيرها لا يوجب اختصاص الموصول فى الثانى بها أيضا وعدم شموله لمثل الإنسان، مع كون صلته جارية فى الجميع كما هو واضح، وبالجملة، فرق بين التصرف فى عموم الموصول واستعماله فى الخاص، وبين كون الصلة ضيقة الدائرة، وقضية اتحاد السياق فى الأول الخصوص، وفى الثانى العموم.

و أما عن الجهة الثانية: فهو أنَّ أمثال هذه التراكيب ممَّا اشتمل على نسبة الفعل أو الوصف إلى غير ما يكون هذا الفعل أو الوصف له، ومنها قولنا: جرى الميزاب محتملة لثلاثة وجوه:

الأول: أن لا يكون هناك مجاز لا فى النسبة ولا فى الكلمة، بل قدر فى الكلام ما يناسب هذه النسبة، فيقدر فى التركيب المذكور «الماء» و يصير التقدير: جرى الماء فى الميزاب، وفى الحديث رفع الأثر الذى رتب على فلان وفلان.

و الوجه الثانى: أن لا يكون هناك تقدير أصلا، بل كان النسبة إلى نفس المذكور فى الكلام وهذا على ضربين:

الأول: أن يتصرف فى النسبة، بأن يجعل طرفها غير الشئ الذى حقها أن يجعل هو طرف النسبة، لكمال المشابهة والمناسبة والاتصال فى ما بين هذا الغير وهذا الشئ، كما فى التركيب، حيث نسب الجريان الذى حقه أن ينسب إلى الماء إلى الميزاب، لكمال العلاقة بينه وبين الماء، وكما فى الحديث، حيث إنه نسب الرفع الذى حقه أن ينسب إلى الآثار إلى نفس هذه الأشياء لكمال الربط فى ما بينها وبين الآثار.

و الثانى: أن يتصرف فى الأمر العقلى، وذلك بأن يدعى فى النفس أولا أن الميزاب نفس الماء لكمال الربط والاتصال بينهما، وبعد هذا الادعاء نسب الجريان إليه، فيكون النسبة إلى ما هو له، وكذلك يدعى فى النفس أن الأشياء المذكورة نفس آثارها، ثم نسب الرفع إليها، فيكون قد فرضتها معدومة بعد تنزيلها منزلة نفس الآثار المعدومة، وأما المجاز فى الكلمة فهو غير جار فى الحديث بأن

أريد من الموصول الآثار مجازاً وإن كان جارياً في قولنا: زيد أسد.

فهذه ثلاثة أوجه جارية في الحديث وأشباهه من التراكيب، ولا يخفى أنّ الحمل على الوجه الأول الذي هو مبنى إشكال شيخنا العلامة يخرج الكلام عن الملاحة و الفصاحة، وبعد الحمل على أحد الآخرين لا يلزم الإشكال، وذلك لأنّه عليها يكون نسبة الرفع إلى نفس أفراد العام الذي هو الموصول من دون تقدير في الكلام أصلاً، غاية الأمر أنّ هذه النسبة يحتاج إلى مصحّح وهو مختلف حسب اختلاف الأفراد، وهذا ممّا لا ضير فيه.

فإنّما أن يقال: إنّ نسب الرفع إلى نفس الموضوعات والأحكام الغير المعلومة، والمصحّح كمال مناسبة الموضوعات مع المؤاخذه عليها من جهة الحكم و كمال مناسبة الأحكام مع المؤاخذه من جهتها على الموضوعات، وإنّما أن يقال: نسب الرفع إلى نفس الموضوعات والأحكام الغير المعلومة، والمصحّح في الأول ملاحظتها و ادّعائها عين المؤاخذه عليها من جهة الحكم، وفي الثاني ملاحظتها و ادّعائها نفس المؤاخذه من جهتها على الموضوع، والحاصل وجه ملاحظة الموضوع كعدم عدم ترتّب المؤاخذه عليه، و وجه ملاحظة الحكم كعدم عدم ترتّب المؤاخذه من جهته عليه، ثمّ نسب الرفع إلى هذين الشيئين الذين كلّ منهما لوحظ كعدم لوجه خاص به.

و مثله لو قيل: ليس شيء من هذا الأسد و الطيلسان و البخاري شيئاً، والمصحّح في الأول عدم الشجاعة و في الآخرين عدم الحرارة على اختلاف صنفها فيهما، هذا مضافاً إلى إمكان تسليم التقدير، ولا يرد ما ذكره من اختلاف السياق، وذلك لأنّ اختيار التقدير بيدنا، فنحن نقدر شيئاً لا يلزم منه اختلاف السياق، بأن نقول: إنّ المقدّر في الكلّ المؤاخذه من جهته لا عليه، فإنّه كما أنّ للحكم منشئّة المؤاخذه، كذلك للموضوع كما هو واضح.

و أمّا الخدشة الثالثة ففيها

أولاً: أنّا إن بنينا على عدم المراتب للأحكام الواقعيّة و أنّ حالها بالنسبة إلى

حال علم المكلف و جهله على السواء و لا يزداد لها بالعلم رتبة، بل هى فعلية فى كلِّ حال، غاية الأمر اختلاف الحالتين فى التنجيز و عدمه و العذر و عدمه، فحينئذ يكون نسبة الرفع إلى ما جهل من الموضوع و ما جهل من الحكم على السواء فى كون كليهما إلى غير ما هو له، أمّا الموضوع فواضح، و أمّا الحكم فلاّ موضوع الرفع إذا كان «ما لا يعلم» فلا يعقل أن يكون المرفوع نفسه، فالحكم إذا كان بواقعه الذى ليس إلّا 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 أنّ نفس الشيء الذى يكون موردا لقولنا: «لا يعلم» يكون مرفوعا.

فعلم أنّه لا- يكون هنا اختلاف فى النسبة، بل هى على أى حال يكون إلى غير ما هو له، سواء كان ما لا يعلم عبارة عن الموضوع أم عن الحكم، مضافا إلى أنّه يلزم على هذا- من كون نفس الحكم مرفوعا- تقييد الحكم بالعلم كما قاله العلامة قدّس سرّه، فيرد عليه الإشكال المشهور الذى هو الدور.

و إن بنينا على ثبوت المراتب للحكم كما هو مذهب المعتزّ قدّس سرّه فنقول: لا بدّ من أن يؤخذ الرتبة الاولى محلا للعلم و الجهل، و حينئذ فيتعيّن الرتبة

ص: 53

1- 1) - فإنّ الحكم المعلق على عنوان تارة 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 الثانى، فلا بدّ أن يكون الوصف العنوانى أعنى كونه ما لا يعلم باقيا حين الرفع، فلا بدّ أن لا يتعلّق الرفع بنفسه، و إلّا 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 أجنبى عن المقام، فإنّ الدور إنّما يلزم لو كان الحكم الواقعى بحدوثه موقوفا على العلم أو عدم الجهل، و أمّا إذا كان فى حدوثه مطلقا و فى 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 فى الحديث. منه قدّس سرّه الشريف.

الثانية لان يكون محلاً للرفع، ولا يجوز جعل الرتبة الثانية محلاً للرفع وعدم العلم معاً، لعين ما تقدّم في المبنى المتقدّم حرفاً بحرف، فيكون الحكم برتبته الاولى لا يعلم و برتبته الثانية مرفوعاً، فيكون أيضاً المرفوع غير نفس ما لا يعلم، فلا يلزم أيضاً اختلاف النسبة، فلا بدّ إذن من التجوّز إمّا في النسبة وإمّا في طرفها ادّعاء.

و ثانياً: سلّمنا اختلاف النسبة بمعنى كونها إلى الحكم المجهول إلى ما هو له، وإلى الموضوع المجهول إلى غير ما هو له وأنّه لا جامع بينهما، ولكن نقول: إمّا يخصّص الموصول حينئذ بالحكم فيكون مناسباً لمطلب الاصولي و مخالفاً للسياق، فإنّ النسبة في الأخوات يكون إلى غير ما هو له، وإمّا يخصّص بالموضوع، فلا يناسب بمطلب الاصولي و يكون موافقاً للسياق، وإذا دار الأمر بين هذين فالمقدّم هو ما يقتضيه ظاهر النسبة، وهو كونه إلى ما هو له وإن كان فيه مخالفة السياق و في خلافه موافقته، فإنّ اتّحاد السياق ليس ظهوراً حتى يصلح لمعارضة الظهور، وإنّما هو من المؤيّدات.

و ثالثاً: سلّمنا أيضاً اختلاف النسبة، ولكن نقول: يمكن الجمع و الإتيان بكليهما في نسبة واحدة، فإنّ غاية ما يقال أنّ أفراد ما لا يعلمون بين طائفتين، فطائفة تكون مرفوعة واقعا و هي الأحكام، و أخرى تكون مرفوعة أثراً و هي الموضوعات، ولكن لنا أن نقول: يمكن فرض الثانية أيضاً من المرفوع الواقعي ادّعاء ثمّ ينسب الرفع إليها و إلى الطائفة الاولى بنسبة واحدة، فتكون النسبة إلى جميع الأفراد إلى ما هو له و المرفوع الواقعي، غاية الأمر بعضها مرفوع واقعي جدّاً، وبعضها كذلك ادّعاء.

فهذا نظير ما لو رأيت عدّة من الرجل الشجاع و عدّة من الحيوان المفترس ثمّ قلت: رأيت اسوداً، ونظير ما نحن فيه واقع في القرآن و هو الآية الشريفة:

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ» إلى قوله: «وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْاَخْتَيْنِ» حيث إنّ نسبة «حرّمت» إلى «أَنْ تَجْمَعُوا» يكون إلى ما هو له، لأنّه من الأفعال، و إلى ما تقدّمه إلى غير ما هو له؛ لكونها من الأعيان، وطريق التصحيح هو ما ذكرنا من

فرض غير الأهل أهلا إدعاء ثم نسبة الفعل إليه وإلى الأهل الحقيقي، فالنسوة المذكورة فرضت كأنها ليست إلا نفس العمل الذي يطلب من النساء وهو الوطى، ثم نسب التحريم إليها وإلى الجميع.

وإذن فقد تحصل أن الموصول في «ما لا يعلمون» شامل للموضوع والحكم، والخدشات الثلاث مندفة، فنحتاج حينئذ إلى مصحح لنسبة الرفع إلى نفس هذه الأشياء، فنقول: المصحح يحتمل فيه ثلاثة أوجه:

الأول: أن يكون بلحاظ أظهر الآثار، ولا خفاء في أن أظهر الآثار في هذا المقام هو أثر المؤاخذة؛ إذ هو الذي يبتلى به المكلف ويكون الامتنان علامة في رفعه عنه، وغير هذا الأثر أيضا وإن كان قد يكون كذلك، لكن المنصرف من الرواية لو كنا نحن و هي لا إشكال أنه خصوص المؤاخذة والعقاب؛ لكونه محلا للاهتمام كثيرا في حق العباد.

والثاني: أن يكون بلحاظ جميع الآثار أعم من المؤاخذة وغيرها من الآثار الوضعية، ولكن خصوص ما كان رفعه مناسبا للمنة.

والثالث: أن يكون بلحاظ الأثر المناسب بالمقام، وعلى هذا فلا بد في كل مقام من تخصيص الرفع بالأثر المناسب بهذا المقام، فإن المقامات مختلفة، ففي ما إذا لم يكن فيه إلا أثر تكليفي فالمناسب هو المؤاخذة، وفي ما لم يكن إلا أثر وضعي فالمناسب هذا الأثر، وفي ما كان الأثر التكليفي والوضعي معا فالمناسب هو خصوص المؤاخذة، ويعتبر على هذا الوجه أيضا المناسبة للمنة علاوة على المناسبة للمقام. هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات فقد عرفت أنه لو لم يكن بأيدينا سوى نفس حديث الرفع لكان المتعين حمله على خصوص المؤاخذة، ولكن هنا رواية أخرى مانعة عن هذا الحمل وهي صحيحة المحاسن عن صفوان و البزنطي جميعا «عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق والعناق و صدقة ما يملك، أ يلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

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، إلّا 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 إلّا لما استشهد الإمام به، فإنّ الأثر المطلوب في هذا اليمين هو انقطاع العلقّة الزوجيّة أو الرقيّة أو الملكيّة لا المؤاخذه، و أيضا فالراوى أيضا ما اعترض على استشهاد الإمام مع كونه من أهل اللسان، فيعلم من ذلك أنّ الرفع أعمّ من المؤاخذه.

فإن قيل: حيث إنّ اليمين بالعتاق و الطلاق محرّم نفسى، يمكن أن يكون نظر السائل في قوله: أيلزمه ذلك، إلى أنّه هل يقع في إثمه أولا، فيكون ذلك إشارة 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 إشارة 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 صيرورة ما يملك صدقة، بمعنى حصول ذلك و ترتّبها على الحلف المذكور، و أمّا قوله: من رضى الخ فلا شهادة فيه لإرادة العصيان، فإنّ المراد أنّ الفعل المرضيّ بنفسه يلزم الرضى، يعنى ينسب إليه و يلحق به مع عدم صدوره عن جوارحه.

لا يقال: يمكن إرادة خصوص المؤاخذه و ليست في الصحيحة شهادة على التعميم، و ذلك بأن يقال: إنّ المؤاخذه المراد رفعها أعمّ ممّا كان بلا واسطة و ما كان معها، و في اليمين المذكورة و إن كان لا تترتّب عليها مؤاخذه بلا واسطة، و لكنّ المؤاخذه معها موجودة، و الواسطة هو انقطاع الزوجيّة و الرقيّة و الملكيّة، فالمراد برفع هذا اليمين الإكراهى رفع هذه المؤاخذه المترتّبة عليها بتوسّط هذا الأثر.

لأننا نقول: حال الرفع فى هذا الحديث حال الوضع فى حديث «لا تنقض»، غاية الأمر أن الرفع ضدّ الوضع، وقد تقرّر فى عنوان الوضع فى ما إذا كان للموضوع أثران طوليان أنّه إن أمكن شمول الوضع للأثر الأول كان الآثار الأخر مترتبة من جهته وقهرا، وأمّا إن لم يشمل الأثر الأول لعدم كونه أثرا شرعيّا، فلا يمكن التعدّي منه إلى أثر هذا الأثر الذى كان شرعيّا؛ إذ ليس وضع الموضوع بترتيب أثر أثره، لأنّه ليس من أثر نفسه وأجنبيّ عنه، فلا يكون ترتيبه وضعاً للموضوع، فكذلك نقول نحن مثل هذا الكلام فى 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 وبلا واسطة، وأمّا إذا كان أثرا لأثرها مثل هذا الحلف المستكره عليه حيث إنّ أثر نفسه هو الانقطاع، والمؤاخذه أثر لحرمة الوطى التى هى أثر للانقطاع، فليس رفع المؤاخذه حينئذ رفعاً لهذه العناوين، كما لا يكون ترتيبها أيضا وضعاً لها، لكونها شيئاً أجنبيّاً غير مرتبط بهذه العناوين.

والحاصل أنّ هنا مطلّيين، الأوّل: أنّ مدلول الكلام رفع الأثر بلا واسطة، والثانى: أنّ المؤاخذه أثر نفس الفعل المعنون بأحد هذه العناوين، لكنّها غير قابلة للوضع والرفع، فنقول: يكفى قبول منشأها ومناطها أعنى إيجاب الاحتياط والتحفظ لهما، فنحن إذا قلنا بصحّة رفع المؤاخذه إذا كان ما يترتب المؤاخذه عليه شرعيّاً فلا يلزمنا أن نقول بارتفاعها وإن كانت بينها وبين الفعل المستكره عليه مثلاً ألف واسطة شرعيّة.

وأمّا قولنا فى «لا تنقض» بترتيب الأثر الشرعى المترتب بواسطة أو وسائط كلّها شرعيّة فليس من جهة عقد القضيّة أوّلا فى الأثر العاشر مثلاً، ثمّ يستكشف منه السوابق بطريق الإنّ، بل يكون العقد أوّلا فى الأثر بلا واسطة، ثمّ يستطرق منه إلى أثر الأثر بطريق اللّم، وعلى هذا فمجرد كون انقطاع الملكيّة والزوجيّة الذى هو الأثر بلا واسطة شرعياً ولازمها حرمة التصرف والوطى ولازمها استحقاق

العقوبة لا ينتج إلا إمكان رفع الحلف المذكور برفع المؤاخذه المترتبة على لازم لازمه، لا كونه مدلولاً للحديث مفهوماً عرفياً منه بعد فرض أنّ الرفع والوضع كلاهما باعتبار الأثر بلا واسطة، سواء قلنا بجميع الآثار أم بخصوص المؤاخذه.

وإذن فتعيّن أن يكون المقصود بالرفع في الحديث في محلّ الاستشهاد خصوص الأثر الوضعي، لكن هذا إنّما يوجب رفع اليد عن الاحتمال الأوّل وهو كون موضوع الرفع خصوص المؤاخذه، فيدور الأمر بين الاحتمالين الآخرين أعني جميع الآثار والأثر المناسب للمقام.

فنقول: لا إشكال في احتياج الثاني إلى مئونة زائدة لا يساعدها سوق الكلام وهو 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، وأمّا عنوان المناسب للمقام فهو عنوان عرضيّ منتزع ثانوي، وليس الملحوظ لدى المتكلّم إلاّ أشخاص أفراد هذا العنوان العرضي، فلا جرم نحتاج إلى تعدّد اللحاظ، ولا يخفى أنّ الظاهر أنّ اللحاظ واحد في جميع العناوين في جميع المقامات، وهذا لا يستقيم إلاّ مع إرادة كلّ الآثار المناسبة مع الامتنان.

فتلخّص أنّ معنى الرواية بعد ملاحظة الصحيحة وهذا الظهور في نفسها هو رفع جميع الآثار، هذا ملخّص الكلام في الإشكال على صحّة الاستدلال.

إن قلت: ما الفرق بين جميع الآثار وبعضها؛ إذ على التقديرين التغاير موجود، فجميع آثار كلّ عنوان غير جميع آثار عنوان آخر، فتعدّد اللحاظ اللازم على تقدير جعل المصحّح برفع البعض بعينه موجود مع جعله رفع الكلّ.

وبعبارة أخرى: كما أنّ جميع الآثار عنوان انتزاعي، كذلك أظهر الآثار، وكما أنّ النظر يسرى في الثاني إلى أشخاص المعنونات، كذلك يعبر عن الأوّل أيضاً إليها، فإن كان العبارة بوحدة الحاكي ففي المقامين موجود، وإن كان بوحدة المعنونات ففي المقامين مفقود.

قلت: الفرق أنّ السقوط عن الأثر رأساً وعن قابليّة الانتفاع جمّاً أمر ملحوظ

فى نفسه مصحح لنسبة النفى إلى الموضوع، و هذا المعنى الواحد باختلاف محققاته موجود فى المتعدّدات، فيصحّ نسبة 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 موجودة و كان المقصود أثراً خاصاً أظهر من غيره كالشجاعة فى الأسد، و دفع البرد فى الطيلسان، و الحرارة فى البخارى، فجمعها فى كلام واحد و إضافة النفى إليها يحتاج إلى ملاحظات عديدة تفصيليّة، و اللحاظ الإجمالى... (1)

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

و أمّا الاشكال فى الرواية من حيث المعنى فمن وجوه:

الأوّل: أن الرفع يحتاج إلى المسبوقيّة بالثبوت، فيكون هو رفعاً للشىء الثابت، كما أنّ الدفع عبارة عن الممانعة عن مقدمات الشىء الذى يكون فيه مقتضى الوجود و الثبوت، و إذن فالإشكال هو أنّ المؤاخذه متى كانت ثابتة على هذه الامة حتى تكون مرفوعة عنهم فى ما بعده من الأزمنة؟.

و الجواب أنّ الرفع بحسب العرف يكون أعمّ من الدفع، فيستعملون الرفع فى مقام حصل المقتضى لوجود الشىء و إن لم يصير نفس الشىء موجوداً فعلاً فحال الرفع فى الحديث يكون كالنسخ فى كونه من العالم بالعواقب الغير المتصوّر فى حقّ البدء دفعاً فى اللب و فى عالم الثبوت و إن كان رفعاً للشىء الثابت فى الصورة و فى عالم الإثبات، و لكن يمكن أن يقال بناء على ما هو الحقّ من إمكان إنشاء الحكم جدّاً لمصلحة فى نفسه: إنّ الشارع الحكيم رأى الصلاح فى نفس الحكم الشامل لما بعد طرق العجز و الخطاء و الجهل بالموضوع لأجل تحقّق الرفع الحقيقى عند طرق أحدها، فالإرادة الجديّة تثبت فى قطعة من الزمان ثمّ رفعت عنها، هذا.

ص: 59

والتحقيق عدم إمكان ذلك، فإنّ الحال في ذلك حال الإرادة الفاعلية، ولا يتمشى ممّن يعلم بأنّه يسافر بين العشرة أن ينوى مقام العشرة، و بالجملة، البناء على الأمر الاستقبالي في الحال مع العزم على نقض هذا البناء في موطنه لا يجتمعان.

الخدشة الثانية و جوابها

و الثاني: أنّ حال الرفع ضدّ حال الإبقاء في مسألة الاستصحاب، وقد تقرّر هناك أنّ الإبقاء في الموضوعات إنّما يكون بترتيب آثارها التي تنالها يد التصرف إثباتا و رفعاً، فيكون الرفع أيضاً عبارة عن عدم ترتيب أثر تناله يد الجعل و التصرف، و المؤاخذه ليست من هذا القبيل.

و الجواب: أنّه وإن لم تكن نفس المؤاخذه من هذا القبيل، و لكن منشأها منه، فإنّ للشارع إيجاب الاحتياط في «ما لا يعلمون» مثلاً حتى تصحّ المؤاخذه عليها، و بهذا الاعتبار يصحّ أن يقال: إنّ المؤاخذه أيضاً تناله يد الجعل باعتبار أنّ منشأها كذلك، كما أنّ هذا هو الحال في الجزئية و الشرطية و المانعية، فإنّها أيضاً بنفسها غير قابلة للجعل، و لكن يكفي في صدق المجعولية و الشرعية عليها كون منشأها مجعولاً، حيث إنّ الأمر لو أنشأ الإيجاب على المركّب من عشرة أشياء ينتزع الجزئية بسبب هذا الإنشاء لكلّ واحد من هذه الأشياء، و الكلية لمجموعها.

الخدشة الثالثة و جوابها

و الثالث: أنّ المؤاخذه على ما لا يعلمون قبيح لكونها عقاباً بلا-بيان، فكيف يكون في رفعها امتنان، و إنّما يحصل إذا كان المؤاخذه صحيحة، و كذا الكلام في الخطاء و النسيان و ما لا يطيقون و ما اضطرّوا إليه، نعم لا يجري في ما استكروها 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 الامة مع أنّ حكم العقل بقبح مؤاخذه الجاهل و الخاطي و العاجز جار في جميع الأديان و جميع الأزمان.

و أمّا القول بأنّ المنة إنّما هي بلحاظ مجموع التسعة فلا يخفى كونه شططا من الكلام كما ذكره شيخنا المرتضى قدّس سرّه حيث إنّهُ يكون الكلام حينئذ من قبيل

ضمّم ما لا ربط له أصلاً بما يكون له ربط.

ولكن يظهر منه قدّس سرّه ارتفاع الإشكال بواسطة تعميم الأثر المرفوع إلى جميع الآثار، وليت شعري هل بينه وبين القول المتقدم الذى حكم بشططيّته فرق؟ وهل فرق بين أن يكون المرفوع خصوص المؤاخذة، ويقال على هذا الفرض: إنّ المرفوع عن الامم السالفة خمسة من هذه الامور، فصار المرفوع فى هذه الامة تسعة، تلك الخمسة مع ضمّ أربعة اخرى، وبين أن يكون المرفوع جميع الآثار من المؤاخذة وغيرها ويقال على هذا الفرض: إنّ المرفوع فى حق الامم السالفة فى هذه العناوين الخمسة أعنى: ما لا يعلمون والخطاء والنسيان وما لا يطيقون وما اضطروا إليه كان خصوص المؤاخذة وحدها، فصار فى هذه الامة جميع الآثار من المؤاخذة وغيرها، فإنّ كلاً من الكلامين يكون من قبيل ضمّ الأجنبى إلى ما له الدخل، وهو يمكن سوقه وتأديته بنحوين:

أحدهما صحيح والآخر غير صحيح.

فالصحيح أن يلاحظ المنة فى خصوص المتمم أعنى تتميم الخمسة بالتسعة أو الأثر الواحد بكلّ الآثار، كأن يقال: إنّه وإن كان المقتضى للرفع لم يكن إلّا فى خمسة أو فى أثر واحد، ولكن نحن جعلنا المرفوع تمام هذه التسعة أو جميع الآثار منة، وهذا الوجه يكون صحيحاً.

والثانى: أن يكون النظر إلى الجميع بحيث كان كلّ واحد محطّاً للنظر على وجه الاستقلال، وهذا الوجه يكون قبيحاً.

فالوجه الأوّل صحيح فى كلا المقامين، والثانى غير صحيح فى كليهما، فلا فرق بينهما أصلاً، ولا يخفى أنّ ظاهر الرواية هو المنة بلحاظ كلّ واحد من العناوين ومن الآثار، فلا جرم يكون القول بثبوت المنة بلحاظ الجميع فى كلا المقامين شططاً من الكلام.

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

للشارع أن يوجب على المكلّفين الاحتياط فيها حتى يرتفع قبح المؤاخذة عليها، فإنّ قبحه من جهة عدم البيان، وإيجاب الاحتياط بيان، فحيث ما أوجب صحّ أن يقال: أنّه رفع المؤاخذة منه، غاية الأمر أنّ هذا يكون من باب الدفع لا الرفع، وقد تقدّم أنّ الرفع أعمّ من الدفع.

فإن قلت: ينافي هذا منك ومن الشيخ العلامة مع ما سبق منك ويأتى منه قدّس سرّه من إمكان الاحتياط الطريقي و أنّه لا محالة يكون نفسياً، فتكون العقوبة على مخالفته لا على مخالفة التكليف المجهول، و ظاهر الحديث كون المرفوع مؤاخذة نفس ما لا يعلمون.

قلت: يمكن الجمع بين المقامين بما يشهد به بعض كلماته قدّس سرّه في المقام وهو أن يقال: إنّ احتمال التكليف الذى يعلم كونه على تقدير الثبوت اهتمامياً منجّز عند العقل كالعلم، فيجب الاحتياط بحكم العقل وإرشاده، فمقصوده قدّس سرّه أنّه أمكن للشارع أن يوجّه تكليف «لا تشرب» مثلاً على نحو يظهر كمال جديته فيه و اهتمامه به، فيصير هذا سبباً لاحتياط المكلّف بإرشاد عقله في موارد الشكّ، لا بمعنى أنّ الحكم الواقعى يسرى إلى حالة الشك حتّى يقال: إنّّه محال، بل بمعنى أنّه متى لاحظ نفس الحاكم مرتبة الشكّ فيه بلحاظ ثانوى لا يتمشّى منه الرخصة، فإيجاب التحفّظ والاحتياط المذكور فى كلامه ليس هو الإيجاب الشرعى، بل الإرشادى العقلى، فمعنى كون المنشأ بيد الشرع أنّ كفيّة توجيه التكليف بيده.

وأما فى الخطأ والنسيان، فلا أنّ بعض أفرادهما لا يكون استنادهما إلى اختيار من المكلّف فى مقدّماتها، وهذه لا إشكال فى قبح العقاب عليها عقلاً، وبعض أفرادهما ممّا يكون استنادها إلى قدرة المكلّف واختياره فى المقدّمات، مثل تقصيره فى التحفّظ لذكره السابق لينتفع به فى مقام الحاجة فى اللاحق، وهذا لا يقبح العقاب عليه بعد إيجاب التحفّظ على المكلّف ويصحّ الامتنان على دفع المؤاخذة عليه بعدم إيجاب التحفّظ، وإذن فيتعيّن بحكم العقل تخصيص الخطأ و

وَأَمَّا فِى «مَا لَا يَطِيقُونَ» فَلَا تَهْ لَيْسَ الْمُرَادُ بِهِ مَا كَانَ خَارِجًا عَنْ الطَّاقَةِ عَقْلًا مِثْلَ الطَّيْرَانِ فِى الْهَوَاءِ، بَلِ الْمَقْصُودُ هِىَ الْمَوَارِدُ الَّتِى يَصْدُقُ هَذَا الْعَنْوَانُ عَرَفًا مَعَ عَدَمِ صَدَقَةِ عَقْلًا، مِثْلَ رَفْعِ الْيَدِ عَنْ جَمِيعِ الْمَالِ الْخَطِيرِ وَالْأَهْلِ وَالْوَلَدِ، فَانَّهُ يُقَالُ عَرَفًا: إِنَّهُ شَيْءٌ لَا يَطَاقُ، وَهَذَا لَيْسَ الْعِقَابُ عَلَيْهِ قَبِيحًا.

وَأَمَّا فِى «مَا اضْطَرَّوْا إِلَيْهِ» فَلَمِثْلُ مَا تَقَدَّمَ فِى سَابِقِهِ، فَلَيْسَ الْمُرَادُ الْاضْطِرَارَ الْعَقْلَى مِثْلَ حَرَكَةِ يَدِ الْمُرْتَعِشِ وَسُقُوطِ مِنَ الْقَى مِنَ الشَّاهِقِ، بَلِ الْمُرَادُ هُوَ مَا يَسْمَى اضْطِرَارًا عَرَفًا، وَلَا نَشْكُ فِى أَنَّ مِنْ ارْتِكَبِ عَمَلًا لَخَوْفٍ مِنْ هَدْدِهِ بِإِبْرَازِ السِّيفِ وَإِعَادِ الْقَتْلِ يَعْدُّ فِى الْعَرَفِ مُضْطَرًّا إِلَى هَذَا الْعَمَلِ مَعَ عَدَمِ ارْتِفَاعِ الْاِخْتِيَارِ مِنْ يَدِهِ بِالْمَرَّةِ: إِذْ أَمَكْنَهُ اخْتِيَارُ الْقَتْلِ وَالتَّرْكِ، وَكَذَلِكَ مِنْ أَقْدَمِ عَلَى أَكْلِ الْمَيْتَةِ أَوْ بَيْعِ الدَّارِ لَخَوْفِ تَلَفِ نَفْسِهِ وَ مِنْ يَعِيلُهُ يَعْدُّ مُضْطَرًّا إِلَيْهِمَا مَعَ إِمْكَانِ اخْتِيَارِهِ الْمَوْتِ، وَ مِنْ الْمَعْلُومِ عَدَمُ قُبْحِ الْعِقَابِ فِى هَذِهِ الْمَوَارِدِ، هَذَا.

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ بَعْضَهُمْ تَمَسَّكَ لِاخْتِصَاصِ الرِّفْعِ بِالْمُؤَاخَذَةِ بِأَنَّهُ يَلْزَمُ تَخْصِيفُ الْكَثِيرِ عِنْدَ إِرَادَةِ جَمِيعِ الْآثَارِ، لِأَنَّ الْآثَارَ الْمُرْتَبَةَ عَلَى الْخَطَا وَ النِّسْيَانِ الْغَيْرِ الْمَرْفُوعَةِ وَ كَذَا عَلَى أَخَوَاتِهِمَا كَثِيرَةً، بَلْ أَكْثَرَ مِنَ الْمَرْفُوعَةِ.

وَأَجَابَ عَنْهُ شَيْخُنَا الْمُرْتَضَى بِأَنَّهُ نَاشٍ عَنْ عَدَمِ تَحْصِيلِ مَعْنَى الرِّوَايَةِ، ثُمَّ قَالَ:

الْمُرَادُ رَفْعُ الْآثَارِ الَّتِى لَمْ يَلْحَظْ فِى مَوْضُوعِهَا عَنْوَانُ الْخَطَا وَ النِّسْيَانِ وَ سَائِرِ الْأَخْوَاتِ قَيْدًا، وَلَا مَا اخْذَ فِيهِ أَضْدَادُ هَذِهِ الْأُمُورِ، بَلْ مَا ثَبَتَ لِنَفْسِ الذَّاتِ الْمَعْرُوءَةِ عَنْ هَذِهِ وَ أَضْدَادُهَا عَلَى نَحْوِ اللَّابِشْرِطِ، أَمَّا عَدَمُ إِرَادَةِ مَا اخْذَ فِى مَوْضُوعِهِ أَضْدَادُ هَذِهِ الْأُمُورِ فَوَاضِحٌ، وَأَمَّا عَدَمُ إِرَادَةِ مَا اخْذَ فِى مَوْضُوعِهِ أَحَدُ هَذِهِ الْأُمُورِ، فَقَالَ شَيْخُنَا الْمُرْتَضَى قَدَّسَ سِرُّهُ: لِأَنَّهُ لَا يَعْقِلُ رَفْعَ هَذِهِ الْآثَارِ، وَ مَا زَادَ عَلَى هَذَا شَيْئًا.

وَقَالَ الْمُحَقِّقُ الْخَرَّاسَانِى فِى بَيَانِهِ: إِنَّ كَوْنَ هَذِهِ الْأُمُورِ مَوْضُوعَاتٍ لِلرِّفْعِ كَمَا هُوَ مَفَادُ الْحَدِيثِ يَنَافِى مَعَ كَوْنِهَا مَوْضُوعَاتٍ لِنَفْسِ الْآثَارِ، لِأَنَّ مَوْضُوعَ الْأَثَرِ

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

وأفاد شيخنا الاستاد دام ظلّه: إنّ هذا إنّما يصحّ لو كان الرفع بالنسبة إلى جميع العباد، وأمّا إذا لوحظ بالنسبة إلى خصوص هذه الأمة فمن الممكن تعلّق الرفع بآثار نفس هذه العناوين الثابتة لها مع قطع النظر عن أمة دون أمة، لا بمعنى أن يكون مقتضى الوضع مطلقها، ومقتضى الرفع مقيدها بالإضافة إلى هذه الأمة، بل بمعنى أن مقتضى الرفع نفس الإضافة نظير الكراهة في الصلاة في الحمام، وحينئذ فليس ذلك أمرا غير معقول.

نعم إذا اسند الرفع إلى هذه العناوين فالظاهر رفع آثار المعنونات بها لا آثار نفسها، ولكن يمكن في خصوص المقام بملاحظة وقوع الحسد وأخويه في رديفها، والمرفوع فيها آثار نفسها لا شيء آخر أن يقال: إنّ الملحوظ هو الجامع بين آثار هذه العناوين والمعنونات، أمّا إرادة آثار العناوين فبقريئة عطف المذكورات، وأمّا آثار المعنونات فبشهادة صحيحة البزني، ولا يستلزم الجمع بين اللحاظين، أعني لحاظي الإطلاق والتقييد، فإنّ آثار هذه العناوين مرتّبة على الفعل المقيّد و آثار الذات على المطلق؛ إذ يمكن تجريد النظر عن كلتا الخصوصيتين، بأن يقال: الأثر المتعقّب للرقبة المؤمنة مثلا سواء كان لأجل الرقبة أم لأجل الذات و وصف الإيمان يكون كذا مثلا وإن كان يلزم ذلك في دليل وضع هذين الأثرين، وأمّا هنا فالحكم هو الرفع وهو مرتّب على المقيّد بلحاظ القيد لا المطلق، وأمّا الوضع المستكشف منه فلم يتعرّض القضية إلّا للإشارة إليها بعد الفراغ عن الثبوت من دون تعيين لمحلّ الثبوت وأنه المطلق أو المقيّد، فيقال:

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

ثمّ ليعلم أنّ المراد الآثار المناسبة للمنة، فالآثار الغير المناسبة لها ليست مرفوعة عن هذه العناوين، مثلا أكل الميتة عند الاضطرار يناسب المنة رفع أثره وهو الحرمة، وكذلك الجزء المنسيّ في الصلاة مثلا يناسب المنة رفع أثره وهو

عدم إجزاء الصلاة، وأما بيع المضطرّ لداره مثلا فلا منّة في رفع أثره وإبطاله، فلهذا لا تدلّ الرواية على البطالان فيه، بخلاف بيع المكروه، فإنّ إبطاله موافق للمنة.

وعلى كلّ حال فبناء على إرادة عموم الآثار لو نسي جزءا من أجزاء الصلاة فلم يأت به مثل ما لو نسي قراءة الحمد فتذكّر بعد الفراغ فالمنسىّ هو نفس الحمد وأثره الجزئية، والمفروض شمول الحديث للآثار الوضعية أيضا، فيكون بمقتضى عموم الحديث جزئية الحمد عند نسيان الحمد مرفوعة، بمعنى أنّ الصلاة المطلوب من شخص ناسى الحمد مثلا واقعا ليس من أجزائها الحمد، كما يكون المطلوب من شخص المتذكّر الصلاة المركبة من الحمد وسائر الأجزاء، فيلزم التنويع بحسب الواقع في الصلاة المطلوبة بحسب اختلاف الأشخاص ذكرا ونسيانا، كما يكون التنويع بين نوعي الحاضر والمساfer، فلا جرم يبتنى هذا على إمكان مخصوصية الناسى بالخطاب وعدمه على ما يأتي إن شاء الله تعالى تفصيله في آخر البراءة.

و ملخصه أنّ شيخنا المرتضى ذهب إلى عدم إمكان جعل الخطاب مخصوصا بهذا العنوان، فإنّ فائدة الخطاب هو تحريك المخاطب، والتحريك 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 طرّو عنوان المسافر على نفسه، وهذا المعنى لا يتحقّق في هذا العنوان، فإنّ المكلف بعد طرّو هذا العنوان عليه لو التفت إلى طرّوه على نفسه لزال العنوان عنه ولا يمكن بقاءه بعد الالتفات، مثلا ناسى الحمد لو التفت إلى كونه ناسى الحمد خرج عن حالة النسيان إلى التذكّر.

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

فلهذا يلغو تخصيص الخطاب بهذا العنوان، ولهذا جعل شيخنا الأصل فى جزئية الأجزاء ومانعية الموانع وشرطية الشروط هو ثبوتها فى حق جميع المكلفين من غير فرق بين المتذكر والناسى، فحكم فى مسألة الخلل الواقع فى الصلاة الملتفت إليه بعدها بأن الأصل فيه لزوم الإعادة والقضاء.

وذهب الميرزا الشيرازى قدس سره إلى إمكان تخصيص الناسى بالخطاب، وتقريره أنه يمكن بوجهين، أحدهما غير واقع فى الشرع، والآخر 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 بلغمى المزاج ملازماً وجوداً وعدماً مع عنوان الناسى، فيقال: يجب على البلغمى كذا مثلاً، ولكن هذا لم يقع فى الشرع.

والثانى: أن يجعل معلقاً على نفس عنوان الناسى، ولكن يقال: يكفى فى فائدة هذا الخطاب أنه إذا التفت المكلف إلى هذا العنوان قبل العمل فهو لا يعلم بعدم طروء عليه فى أثائه، ولا بطروءه، بل يحتمل الأمرين، فلهذا يأتى بالعمل بداعى الأمر الواقعى ويقصد أنه إن كان من المتذكر فى الأثناء فداعيه الأمر المتوجه إلى المتذكر وإن كان من الناسى فى الأثناء فداعيه الأمر المتوجه إلى الناسى، ثم لو حصل منه النسيان فى الأثناء اتفاقاً فيلزم حينئذ إجراء عمله وسقوط الإعادة والقضاء عنه، لأن المفروض أنه أتى بالعمل الذى كان واجباً عليه بقصد أمره بدون خلل فيه.

وبالجملة ثبوت الفائدة لهذا الخطاب بالنسبة إلى الملتفت قبل العمل يكفى فى الخروج عن اللغوية.

وحينئذ فعلى القول الأول لا بدّ فى الصورة المزبورة أعنى نسيان موضوع الجزء مثل الحمد، من القول بأن المرفوع ليس هذا الأثر أعنى الجزئية، للزوم مخصوصية الناسى بالخطاب، والمفروض عدم إمكانه، فلا بدّ من القول بأن الجزئية باقية وأن المرفوع هو المؤاخذه المترتبة على عدم إتيانه مع عدم الإعادة والقضاء.

وعلى القول الثانى فالمرفوع نفس الجزئية، ويلزم التنويع فى الخطاب وعدم الجزئية واقعا فى خصوص ناسى الحمد، ويؤيد ذلك الروايات الدالة على إجزاء الصلاة مع نسيان بعض الأجزاء، مثل قوله عليه السلام: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود، فإنها على هذا حكم على وفق القاعدة بخلاف مبنى الشيخ، فإنه يحمل هذه الأخبار على الحكم التبعيدى الوارد على خلاف القاعدة، وأن عدم لزوم الإعادة من باب العفو والإسقاط عن المكلف ما كان واجبا عليه.

فإن قلت: غاية ما يدل عليه الحديث نفى فعلية الجزئية عن الجزء المنسى، إذ هو المناسب للامتنان دون اقتنائها، و حينئذ فيصدق الفوت فيجب القضاء، لقوله:

«من فاتته فريضة فليقضها».

قلت: بل يدل الحديث على رفع الاقتضاء أيضا و مناسبته للمنة بعد ترتب سقوط القضاء عليه واضح.

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

وأما النسيان و الجهل فى أصل الجزئية و المانعية الذى هو حكم كلّى مثل نسيان أن الحمد جزء للصلاة، أو أن وبر غير المأكول مانع، أو الجهل بهما، فيتعين القول فيه بعدم رفع نفس الجزئية و المانعية، لا لعدم معقولية تخصيص الخطاب بالناسى، بل لأجل لزوم تقييد وجود الجزئية و المانعية بقاء بالعلم بهما، وأنه بدون العلم لا جزئية و لا مانعية، وهذا وإن لم يستلزم الدور لإمكان كون العلم بالحدوث موجبا للبقاء، والشك فى الحدوث مزيلا للبقاء، لكنك عرفت سابقا أنه خلاف ظاهر تعليق الرفع على ما لا يعلمون، حيث إنه ظاهر فى بقاء هذا الوصف فى ظرف الحكم، مضافا إلى كون ما ذكر تصويبا مجمعا على بطلانه.

وهذا بخلاف كون العلم داخلا- فى موضوع محمول كما فى صورة الجهل بموضوع المانع، حيث إن ارتفاع المانعية واقعا عن الوبر الغير المعلوم كونه من غير

المأكل يوجب تخصيص أدلة مانعية أجزاء الغير المأكل بالأجزاء المعلومة كونها من غير المأكل، فإنه غير مستلزم لشيء من المحذورين.

وبالجملة، ففي صورة نسيان الجزئية والمانعية وجهلها لا بد من كون المرفوع آثارهما لا نفسهما، فيكون الجزئية والمانعية ثابتتين في حق الناسى والشاك، ولكن أثرهما وهو العقوبة على الترك ما دام شاكاً مرفوعة، فإذا ارتفع الشك وجب الإعادة والقضاء بقضية الجزئية والشرطية.

و مما يحتج به للاصوليين صحة عبد الرحمن بن الحجاج

فى من تزوج امرأة فى عدتها؟ قال: أمّا إذا كان بجهالة فليزوجه بعد ما ينقضى عدتها، فقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو أعظم من ذلك، قلت: بأى الجهالتين أعذر، بجهالته أن ذلك محرّم عليه أم بجهالته أنّها فى العدة؟ قال: إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأنّ الله حرّم عليه ذلك، وذلك لأنّه لا يقدر معها على الاحتياط، قلت: فهو فى الأخرى معذور؟ قال: نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور فى أن يتزوجها» حيث إنّ حكم فيه بالعذر فى الشبهة الحكمية وهو الجهل بحرمة التزويج فى العدة، والموضوعية وهو الجهل بكون المرأة فى العدة مع العلم بأصل الحكم، بل جعل العذر فى الحكمية أقوى منه فى الموضوعية، هذا.

ولكن هنا إشكالان من جهة فقه الحديث وفهمه:

أحدهما أنّ الحكم بالبراءة والعذر فى الشبهة الحكمية فى مفروض الرواية محلّ إشكال حتّى عند الأصولي، فإنّه يخصّص ذلك بالشكّ بعد الفحص، والحكم المذكور أعنى حرمة تزويج ذات العدة، لكونه من الواضحات بين المسلمين لا يتحقّق بحسب الغالب فيه الشكّ بعد الفحص، لعدم بقاء الشكّ بعده وزواله، فالشكّ فيه غالباً لا يكون إلّا قبل الفحص، وإنّما ذكرنا ذلك لئلا يقال:

يمكن تقييد إطلاق الحكم بالعذر فى الحكمية بما بعد الفحص، فإنّه تقييد بفرد نادر وإلّا أمكن التقييد، كما يتّقد الحكم بالعذر فى طرف الموضوعية بصورة عدم سبق الشكّ بالعلم بكونها فى العدة، حيث إنّ مع ذلك لا مجرى للبراءة، بل للاستصحاب.

بل يمكن أن يقال مع عدم سبق العلم بالعدّة أيضا- حيث إنّ العدّة ليست إلّا أمرا حادثا- إنّ المرجع استصحاب عدمها الأزلى، فيكون وجه المعذوريّة حينئذ هو الاستصحاب، كما أنّها فى صورة قول المرأة بناء على حجّية قولها أو أمانة شرعية أخرى مستندة إلى قيام تلك الأمانة، و الرواية بإطلاقها لجميع هذه الصور حكمت باستناد المعذوريّة إلى الجهالة، إلّا أن يقال: إنّ الفروض المذكورة خارجة عن عنوان الجهالة، لأنّه عالم بالعدّة فى بعضها بالأصل و فى بعضها بالأمانة، فتحمل الرواية على صورة الغفلة عن الاستصحاب، فإنّ وجود الحكم الاستصحابيّ بواقعه لا يصير عذرا.

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

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

ص: 69

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

فإنّه يمكن الجهل به على وجه الغفلة، وأما على وجه الالتفات و التردّد فغير ممكن، فإنّه لكثرة وضوحه بين المسلمين لا ينفكّ الالتفات إليه غالبا عن العلم به، نعم قد يجامع مع العلم بالخلاف، ولكنه فرد نادر.

و هذا بخلاف الجهل الموضوعي، فالغالب فيه كون الجهل فيه على وجه التردّد بمعنى أنّ من كان ملتفتا و عالما بأصل حكم حرمة تزويج ذات العدة فهو عند إرادة تزويج امرأة مخصوصة قلّما يتفق أن يغفل عن حيث كونها في العدة و عدمه، بل غالبا يكون ملتفتا، فجهله يكون بنحو التردّد، و إذن فالحكم في كلّ من الموضوعين منزل على الفرد الغالب، فلهذا علّل أهويّة الجهل في الحكم من الجهل في الموضوع و أقوائيّة العذر في الأوّل من الثاني بعدم إمكان الاحتياط في الأوّل و إمكانه في الثاني.

و لكن يرد على هذا أنّ من كان ملتفتا و عالما بحرمة تزويج ذات العدة فيريد تزويج امرأة يكون هو متردّدا في كونها في العدة و عدمه، فلا ينفكّ غالبا عن التفتيش عن حال الزوجة لإمكان رفع هذا التردد بسهولة، فإنّه و إن كان التزويج مع هذا التردد مباحا تكليفيا، ولكنّ الأثر العمدة في التزويج و هو حصول العلاقة و عدم حصول البينونة الأبدية محلّ للاهتمام و التفتيش عن جهاته و أسبابه، و بعبارة أخرى: 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 ظاهرا فرض نادر.

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

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

فإن قلت: يمكن أن يعتمد على قول الزوجة بانقضاء عدتها، فإنّهن مصدّقات بالنسبة إلى مثل ذلك، ثمّ تبين كون إخبارها كذبا و وقوع التزويج في العدة.

قلت: إن كان هذا الكذب عن تعمد من الزوجة فالتزويج وإن لم يكن محرماً على الزوج، ولكن يكون حراماً على المرأة، وقوله عليه السلام في الرواية:

«فليزوّجها بعد انقضاء عدّتها» يظهر منه رفع المانع من كلا- الجانبين لا من طرف الرجل فقط، وإن كان كذبها في الإخبار عن اشتباه منها، فالحكم بجواز التزويج وإن كان صحيحاً لكن كان ينبغي حينئذ عدم سوقه بوجه الإطلاق، بل تخصيصه بصورة الاشتباه، والمفروض خلاف ذلك وصدوره مطلقاً، وتقييد إطلاقه بصورة الاشتباه أيضاً تقييد بارد، هذا.

مضافاً إلى ما مرّ من أنّ المعذورية حينئذ ليست للجهل، بل لأجل الحجّة الشرعيّة، ومفروض الرواية كون العذر مستنداً إلى الجهل.

ويمكن توجيه الرواية على وجه آخر يسلم من الإشكالين وهو أن يكون المراد بالجهالة في الموضوعين هو الغفلة كما هو الظاهر من هذه اللفظة، بخلاف لفظ الجهل، فقولك: فعل فلان كذا بجهالة، يعنى لا عن شعور و التفات، ثمّ يقال: إنّ نظر السائل إلى الجهل بجهتين من الحكم، لا إلى الجهل بالحكم والموضوع، يعنى أحدهما سؤال عن الغفلة عن التكليف سواء نشأت عن غفلة الموضوع أم الحكم، والآخر عن الغفلة من الوضع الناشئة من غفلة الموضوع، لا أنّ كليهما سؤال عن جهل التكليف باعتبار قسميه من الحكمى والموضوعى، فإنّ لتزويج ذات العدّة أثرين، أحدهما التحريم التكليفى المستتبع للعقاب وهو لنفس عمل التزويج، والآخر أثر وضعى موضوعه المرأة وهو حرمتها الأبدية على المزوّج و خروجها عن قابليّة الدخول فى حباله نكاحه.

فغرض السائل أنّ الشخص الغافل كان غافلاً بأنّ عمله و هو التزويج محرّم عليه تكليفاً إمّا من باب الغفلة الحكميّة أو الموضوعيّة، وغافلاً بأنّ المرأة فى العدّة- يعنى بنحو الغفلة الموضوعيّة- باعتبار أثره الوضعى و هو الحرمة الأبدية الوضعيّة، فهو بأى من هاتين الجهالتين أعذر.

و توضيح جواب الإمام أنّ الجهالة بالحكم التكليفى أهون، وعذرها أقوى،

فإن الاحتياط فيها غير ممكن؛ لأن العمل قد مضى وفات، ولا يمكن تدارك حرمة بعد وقوعه، فهو أولى بأن يرفع أثرها وهو العقاب، وأما الجهالة بأنها في العدة يعني بالحرمة الأبدية فهي ممكن فيها الاحتياط بأن يتجنب عن تزويج الزوجة بعد ذلك -يعني عند الالتفات و الخروج عن الغفلة- فهو أقرب بأن لا يكون عذرا و يحكم بالحرمة الأبدية بعد ذلك، ولكنه مع ذلك معذور فيه أيضا، فله أن يتزوجها بعد انقضاء عدتها.

و الشاهد على كون المراد بجهالة أنها في العدة هو الجهل باعتبار الأثر الوضعي دون التكليفي قول الإمام جوابا لقول الراوي: «فهو في الأخرى معذور؟» نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها» فإن الظاهر من الجواب أنه كان غرض السائل متعلقا بالحرمة الأبدية، يعني أنه في جهالته بأنها في العدة و حرام عليه أبدا معذور، فلا يثبت في حقه الحرمة الأبدية، فيجوز له التزوج بعد الانقضاء أو لا؟.

و قد يستدل على البراءة في الشبهة الحكمية 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 الحلية و احتمال الحرمة، و كان صالحا لأن يكون حلالا و أن يكون حراما و مرددا بينهما، فكل شيء كان هكذا كان محكوما بالحلية بمقتضى قوله: فهو لك حلال، و هذا شامل للشبهة في الحكم الكلي و للشبهة في الحكم الناشئة من قبل الموضوع، فلحم الحمير الذي يكون فيه احتمال الحرمة و الحلية و يكون شبهة حكمية داخل في هذا الحكم، و اللحم الخاص الذي نشك أنه حلال أو حرام للشك في كونه من المذكي أو الميتة الذي يكون شبهة موضوعية أيضا داخل فيه، هذا.

وقد استشكل شيخنا المرتضى قدس سره على هذا التقريب بأن التردد خلاف ظاهر الرواية، وإنما 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،

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

فإن كان المراد هو التقسيم الخارجى بأن يكون فى الخارج منقسما إلى القسمين فيكون مورد الرواية هو المجموع من حيث المجموع الذى كان فيه الحلال و الحرام مختلطين، مثل أموال الإنسان إذا مزج بمال غيره و اختلط الحلال بالحرام، فإنّ شىء يكون القسم الحلال و القسم الحرام موجودين فيه فى الخارج فعلا، و على هذا يكون مدلول الرواية حكما بالحليّة فى الشبهة المحصورة المقرونة بالعلم الإجمالى فى الموضوعات، غاية الأمر خرج مقدار القطع بالمخالفة عقلا.

و إن كان المراد هو التقسيم الذهنى كان مورد الرواية 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 المشتبه كونه حلالا أو حراما للشكّ فى اندراجه تحت المذكى أو الميتة يكون حلالا حتى يعرف كونه من الميتة.

و بالجملة، فعلى هذا يكون مورد الرواية هو الشكّ فى الاندراج تحت أحد القسمين الثابتين للكلّى فى الذهن معيّنًا، فيكون مدلولها حكما بالحليّة فى الشبهة الموضوعيّة، و إذن فتكون الشبهة الحكميّة التى هى محلّ الكلام خارجا عن موضوع الرواية على كلا التقديرين؛ إذ على الأوّل منهما يكون مخصوصا بالشبهة المقرونة بالعلم من الشبهة الموضوعيّة، و على الثانى منهما يكون مخصوصا بالشبهة الموضوعيّة الابتدائيّة، هذا

وقد يقال لتصحيح تعميم موضوع الحديث للشبهة الحكميّة بأنّنا نختار الشقّ الثانى و هو أن يكون المراد هو التقسيم الذهنى، ولكن 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، وقسم حرام و هو لحم الخنزير، وله 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» ولا شك أنّ الشبهة في لحم الحمار حكميّة، فإذا عمّ الحديث هذه الشبهة الحكميّة أعنى ما كان قسما ثالثا للقسم الحلال و القسم الحرام تمّ المدّعى في غير هذا المورد مثل شرب التتن بعدم القول بالفصل.

وقد استشكل شيخنا المرتضى قدس سرّه على هذا التقرير إشكالين:

الأوّل: أنّ التقييد في الحديث بقوله: «فيه حلال و حرام» يكون فيه الشبهة الحكميّة لغوا، لأن عدم لغويّة القيد إمّا لكونه دخيلا في الموضوع أو في الحكم، وهذا القيد ليس له دخل في الشبهة الحكميّة لا في الموضوع و لا في الحكم، فإنّ الموضوع هو الكلّي المشكوك الحكم، و الحكم هو الحليّة الظاهرية، أمّا عدم دخله في الموضوع فلا أنّ الشبهة في حكم لحم الحمار مثلا ليست ناشئة عن وجود لحم الغنم الحلال و لحم الخنزير الحرام، وإنّما منشأها عدم وجود النصّ لا على حرمة لحم الحمار و لا على حليّة، فلو كان كلا من لحمي الغنم و الخنزير حلالا أو كلا منهما حراما كان هذا الشكّ أيضا ثابتا، و أمّا عدم الدخّل في الحكم فلا أنّ حليّة لحم الحمار ظاهرا لا يرتبط بحليّة لحم الغنم و حرمة لحم الخنزير فإنّ، الأوّل موضوع وراء ذينك الموضوعين، فلا يرتبط حكمه بحكمهما، و لا دخل لحكمهما في حدوث حكمه أصلا و هذا بخلاف الشبهة الموضوعيّة، فإنّ التقييد المذكور لا يكون فيها لغوا، لكونه دخيلا في الموضوع، فإنّ الشكّ في حرمة اللحم الخاص و حليّته إنّما هو ناش عن كون مطلق اللحم ذا قسمين، قسم حلال و هو المذكّي و قسم

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

و الاشكال الثانى: أنه قد جعل فى الحديث غاية الحل عرفان الحرام، فيلزم فى الشبهة الحكمية على التقرير المذكور أن يكون عرفان الحرام فى قسم موجبا لرفع الحلية 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 الشبهة فى لحم الحمار مثلا و إن كانت كما ذكر ناشئة عن عدم النص، لكن لا ينافى هذا أن يكون منشأها وجود القسمين الحلال و الحرام، فإنه لو كان النص على حلية كل لحم موجودا لما يكن شك فى حلية لحم الحمار، و لو كان النص على حرمة كل لحم موجودا لم يكن شك فى حرمة لحم، و لكن لما لم يكن شئ من هذين النصين وإنما 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 أمانة هذا الشخص، و لو كان كل أفراد خائنا ما شككت فى خيانة هذا الشخص، و لكن لما كان أفراد مختلفة فبعضها أمين و بعضها خائن فلا جرم شككت فى أمانة هذا الشخص و خيانتة و هذا مطلب صحيح عرفى.

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

قلت: فى الموضوعية أيضا كذلك، فليس الشك فيها دائما مستندا إلى وجود القسمين؛ إذ كثيرا ما يتفق الشك لتردد الشئ بين أمرين وقعا بخصوصيتهما موضوع الحكم، لا- أن الجامع صار بهذه الخصوصية 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 بخصوصية الخبزية، و للحرمة بخصوصية البطيحية، 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 الموضوعية غير مشمول للحديث، فكما يكتفى

بالمنشئة الأحيانية فى الموضوعية فليكتف بها فى الشبهة الحكمية.

و حينئذ فيمكن أن يقال: إنَّ هذا قرينة على عدم إرادة التقسيم الذهني، والحمل على التردد أيضا بعيد، فيتعيَّن فى التقسيم الخارجى و الحمل على موارد الشبهة المحصورة الموضوعية.

وأما الإشكال الثانى فهو بناء على حمل الرواية على التقسيم الذهني مشترك الورود بين الشبهة الحكمية و الموضوعية، فما كان دفعه فى الثانية كان دفعا له فى الاولى، والحال أنه يظهر من شيخنا قدس سره سلامة الشبهة الموضوعية عن هذا الإشكال، أما وروده فى الشبهة الموضوعية فلا نقول: هذا الجنس أعنى اللحم الذى له قسم حلال وقسم حرام فى الذهن أحدهما المذكور والآخر 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 الحلية مرتفعة عن سائر الأفراد المشتبهة، فيلزم أن يكون جميع الأفراد حلالا إلى أن يعرف الحرمة فى واحد منها.

فإن قلت: إنَّ عرفان الحرمة فى فرد واحد ليس إلا غاية للحل فى هذا الفرد الذى عرفت حرمة دون الفرد الآخر الذى لم يعرف حرمة.

قلنا بمثل ذلك فى الشبهة الحكمية أيضا، فنقول: إنَّ عرفان الحرمة فى لحم الخنزير ليس إلا غاية للحل بالنسبة إلى هذا القسم المعروف حرمة، دون لحم الحمار الذى لم يعرف حرمة، وبالجمل، إن كان المراد بعرفان الحرمة الذى جعل فى الحديث غاية للحل حقيقة عرفان جنس الحرام حتى يكون صادقا على فرد واحد كان الإشكال مشترك الورود على كلتا الشبهتين، وإن كان المراد أن عرفان الحرمة فى كل شئ ليس إلا غاية للحل بالنسبة إلى هذا الشئ دون غيره كان الإشكال غير وارد فى كلتا الشبهتين، ولكن حيث إن الظاهر هو إرادة عرفان جنس الحرام الصادق على فرد واحد كان الإشكال واردا على كليهما، فلا بد فى دفعه عن كليهما.

فنقول: إنَّ عرفان الحرام غاية للقضية الاستغرافية بوصف كونها استغرافية،

فمعنى الحديث أنّ الجنس الذى هو اللحم المنقسم فى الذهن إلى القسم المذكىّ و القسم الميتة يكون بجميع أفراده حلالا، فكلّ فرد منه سواء كان ميتة واقعا أم مذكىّ 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 حليّة كلّ فرد أو كلّ قسم مرتفعا، و هذا لا إشكال فيه؛ إذ لا إشكال فى أنّه بعد معرفة الحرمة فى الفرد الواحد أو القسم الواحد لم يبق هذا الحكم العام بعمومه.

و إذن فبناء على حمل الرواية على التقسيم الذهنى، فدلالتها على البراءة فى الشبهة الحكميّة تامّة، غاية الأمر يكون موردها خصوص الشبهة 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 الشان فى إثبات ظهور الرواية فى التقسيم الذهنى دون الخارجى و هو غير معلوم، بل الظاهر منها لا يبعد أن يكون هو التقسيم الخارجى بقرينة ذكر لفظة «بعينه» فإنّه مناسب للشبهة المحصورة، حيث إنّ الحرام فيه لا يعرف بعينه، مع أنّه ربّما يقال: إنّ العرف لا يدخل فى ذهنه من لفظ الشىء الطبائع الكلّية، بل الأشياء الموجودة فى الخارج، و كيف كان فإشكال الرواية إنّما هو إجمالها و عدم الظهور لها.

ثمّ على تقدير الحمل على التقسيم الخارجى يحمل على الترخيص فى ارتكاب بعض أطراف الشبهة المحصورة لا فى ارتكاب تمامها، فإنّه مخالفة قطعيّة غير قابلة للتخصيص، و أمّا ارتكاب بعضها فلا مانع منه عقلا بعد ورود الترخيص شرعا، و ليس على خلافه أيضا إجماع، و إنّما مدرّك عدم افتائهم عدم الفهم من الحديث التقسيم الخارجى، فإذا فرض القطع بظهوره فيه فلا مانع من القول به، هذا.

و قد يستدلّ بمرسلة الصدوق: كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى

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

لا يقال: إنّ عنوان مشكوك الحرمة أيضا شيء لم يعلم النهى فيه، فيكون لأدلة الاحتياط ورود على هذا الحديث.

لأنّ نقول: الضمير فى قوله: «فيه» راجع إلى نفس الشيء، فالمعنى أنّ كلّ شيء لم يعلم ورود النهى فيه بعنوانه الأوّل فهو بعنوانه الثانوى الذى هو كونه مشكوك الحكم يكون مطلقا، فيكون موضوع الحديث هو الشيء بعنوان كونه مشكوك النهى، كما فى أدلة الاحتياط، فيكون بين هذا وتلك الأدلة التعارض على فرض تماميّتها سنداً ودلالة.

وأما لو كان المراد بالورود هو الورود الواقعى بأن يكون المراد أنّ الأشياء قبل ورود النهى عنها شرعا يكون على الإباحة، فالاستدلال حينئذ غير وجيه، وذلك لأنّ الشبهة الحكميّة لم يعلم أنّه ممّا ورد فيه النهى أو لم يرد، فيكون التمسك فيها بالحديث تمسّكا بالعام فى الشبهة المصداقيّة.

إلا أن يقال: إنّّه يمكن تنقيح هذا الموضوع فى الشبهة الحكميّة بالاستصحاب، فإنّ موضوع شرب التتن مثلا لم يكن النهى عنه على فرض وجوده إلاّ حادثا ولم يكن ثابتا فى الأزل، فعدم ورود النهى فيه فى الأزل ثابت على كلّ حال، فيستصحب هذا العدم فيقال: إنّ شرب التتن ممّا لم يرد فيه نهى بمقتضى الاستصحاب، وبعد ذلك يحكم باندرجاه تحت قوله: «مطلق»، ولكن بعد جريان هذا الاستصحاب فهو يكفينا لإثبات المرام ولا حاجة معه إلى التمسك بالحديث. (1)

ص: 78

1-1) -يمكن تصحيح التمسك مع ذلك بأن يقال: المراد بقوله: «يرد» هو البروز والظهور على النحو

نعم يكون هذا الاستصحاب نافعا للتمسك بالحديث على قول من لا يرى استصحاب العدم الأزلى 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 الأزلى لا يصير مجرى للاستصحاب إلا أن يكون موضوعا لأثر شرعى، لأنّ العدم ليس قابلا للجعل، وإثما هو مسبب عن عدم الجعل، فعلى هذا يستصحب عدم ورود النهى الثابت فى الأزل فيرتّب عليه أثره الشرعى الذى رتبّ عليه بمقتضى هذا الحديث و هو الإباحة والإطلاق.

وأما على ما نختاره كما يأتى فى محلّه إن شاء الله تعالى من جريان الاستصحابات العدميّة فلا يكون هذا الاستصحاب نافعا بحال الحديث، لكونه مغنيا عن التمسك به، وبالجملة، فعلى المختار لا يكون التمسك بالحديث بناء على المعنى المذكور صحيحا، لأنّه مع قطع النظر عن الاستصحاب يكون من باب التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، ومع ملاحظة جريانه فلا حاجة إلى التمسك بالحديث.

هذا تمام الكلام فى الأدلة اللفظية التى اقيم على البراءة، وقد عرفت أنّ أقواها

سندا ودلالة هو حديث الرفع، وأمّا سائر ما ذكره ممّا لم تتعرّض له فلا جدوى تحتها، فلهذا طوينا عن ذكرها كشحا.

و قد يتمسك للبراءة باستصحاب عدم ثبوت التكليف في الأزل

نظير التمسك في بحث تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجية وعدمها لكون الأصل عدم الحجية باستصحاب عدم ثبوت الحجية في الأزل، وحاصل تقريره أنّ التكليف والحجية يحتاجان إلى الجعل، والجعل أمر حادث بمعنى أنّه لم يكن موجودا في الأزل وقبل خلقه المخلوقات، فقبل الجعل كان التكليف والحجية منعدمين بالأزلي، فيمكن تأسيس الأصل عند الشكّ في حجية شيء وعدمها على عدم الحجية بمقتضى استصحاب عدمها الأزلي، وكذا في الشبهة الحكمية والشكّ في التكليف يمكن إثبات البراءة وعدم التكليف باستصحاب عدمه الأزلي.

ولكن استشكل على هذا الاستصحاب شيخنا المرتضى قدّس سرّه، وحاصل ما يوجد من كلماته قدّس سرّه على استصحاب عدم التكليف في بحث البراءة وعلى استصحاب عدم الحجية في بحث تأسيس الأصل للشكّ في الحجية وعدمها إشكالان:

الأول: لغوية هذا الاستصحاب، بمعنى أنّه يكفي الشكّ في هذين الموضوعين أعني التكليف والحجية في الحكم بعدم ترتيب آثارهما، فإنّ العقل مستقلّ بقبح العقاب مع الشكّ في التكليف، وكذا مع الشكّ في الحجية، فيكون التوسّل في إثبات عدم آثارهما بذيل استصحاب عدمها وإحراز عدمهما به أولا ثمّ الحكم بعدم الآثار من قبيل الأكل من القفا.

والثاني: أنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون مورده منتهيا إلى الجعل، فلا بدّ أن يكون إمّا موضوعا له أثر مجعول، وإمّا حكما كان نفسه المجعول، وهذا عدم الأزلي ليس نفسه مجعولا، فإنّ عدم غير قابل لا للجعل ولا للانجعال، بل لا يصحّ الحكم عليه بالأزلية والشيئية والموضوعية، وكذلك ليس له أيضا أثر مجعول، فإنّ أثر عدم التكليف وعدم الحجية إنّما هو عدم المؤاخذه والعقوبة وهو عقلي غير قابل لجعل الشارع.

ويمكن الخدشة في هذا الإشكال الثانى، وبيان الخدشة يكون ببيان مقدمات:

الاولى: أن ما صار معروفا ومشهورا من أن المتيقن السابق المشكوك اللاحق إذا كان موضوعا فقضية «لا تنقض» جعل أثره، وإن كان حكما فقضيته جعل نفسه، مثلا لو علم الخمرية ثم شك فيها فمدلول لا تنقض هو جعل «لا تشرب»، ولو علم بتكليف ثم شك فيه فمدلوله جعل نفس هذا التكليف، كيف جاز تأدية هذا المعنى المختلف بعبارة واحدة، وبأى وجه يفسر هذه القضية حتى يصير مدلوله فى الموضوع جعل الأثر وفى الحكم جعل النفس، فما يكون الجامع بين هذين؟ وإلا فإن لم يكن جامع فمدلول القضية إما وجوب عدم نقض نفس المتيقن فلا يشمل إلا الاستصحاب فى الأحكام، وإما وجوب عدم نقض أثره فيلزم اختصاصه بالموضوعات.

فنقول: لا- إشكال أن هذه القضية فى مقام إعطاء أمر وإيجاب عمل من المولى بالنسبة إلى العبيد، ويقتضى وجوب عمل عليهم، فيكون بالنسبة إلى نفس هذا العمل أمرا وإلى نقضه نهيا، فالمراد به النقض العملى، يعنى كل عمل كان للمتيقن فالشاك يجب عليه هذا العمل و يجعله الشارع عليه، مثلا- فى حال اليقين بحياة الزيد كان عمل المكلف أخذ النفقة من مال الزيد وإعطائه زوجته، وفى حال الشك مقتضى «لا- تنقض» هو الأمر بهذا العمل، وكذلك مع اليقين بوجود صلاة الجمعة يكون عمل المكلف الإتيان بالصلاة، فقضية «لا تنقض» آيت بهذه الصلاة فى حال الشك وفى كل من المقامين مدلول الحديث عدم نقض العمل الثابت للمكلف فى السابق، غاية الأمر أن المتيقن لو كان موضوعا فالعمل السابق ترتيب أثره، ولو كان حكما فالعمل السابق هو المشى على وفقه، ولازم هذا الحكم فى الموضوع جعل مماثل الأثر، وفى الحكم جعل مماثل نفسه، مثلا فى حال العلم بالخمرية كان أثر هذا الموضوع «لا تشربه» وفى حال الشك يكون مقتضى اعمل العمل السابق هو «لا تشرب» أيضا، فهذا النهى عن الشرب الجائى من قبل عدم نقض العمل السابق مماثل لذاك النهى عن الشرب الجائى من خطاب «لا تشرب

الخمير»، وكذلك خطاب «افعل الصلاة» الناشئ من عدم النقض في حال الشكّ مماثل لخطاب افعل الصلاة الناشئ من خطاب «صلّ» الثابت في حال اليقين وبالجمله، بعد ثبوت مماثل الحكم السابق الثابت في حال اليقين في حال الشكّ والتصاقه بحال اليقين يصير المحصل بقاء نفس الحكم في الأحكام، وبقاء الأثر في الموضوعات، بمعنى حصول مماثلها في حال الشكّ.

وإذن فعلم أنّ معيار هذه القاعدة عمل المكلف الثابت في حال اليقين، فإنّه ممّا يقبل تشريع الشارع عليه، وأمّا نفس عدم نقض الموضوع الخارجى بدون توسط عمل المكلف فليس من وظيفة الشارع، وبالجمله، ليست القضية مكوّنة للموضوعات المعلومة إذا شكّ فيها، فمصحح عدم النقض عدم الخروج عن وظيفة الشارع، وكلّما كان في البين عمل المكلف فليس بخارج عن وظيفة الشارع.

المقدّمة الثانية: أنّه يجب إجراء هذه القاعدة في كلّ موضع أمكن إجراء «لا- تنقض» فيه، وهو كلّ مورد كان في حال اليقين عمل للمكلف، فيجب إجراء «لا تنقض» في كلّها بدون استثناء لعدم جواز التخصيص.

المقدّمة الثالثة: أنّ المتيقّن بعدم التكليف لا إشكال في أنّ عمله الإطلاق والاختيار، بمعنى أنّه إن شاء يفعل وإن شاء يترك.

والمقدّمة الرابعة: أنّ هذا المعنى أعنى العمل على وجه إطلاق العنان يكون من وظيفة الشرع الحكم به، وليس الحكم به خارجا عن وظيفته كما في جعل الإباحة.

فتحصّل النتيجة من جميع هذه المقدّمات أنّ عدم الأذى للتكليف وإن كان نفسه غير مجعول ولا له أثر مجعول، ولكن 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 الموجودة قبله.

و الحاصل: أننا لسنا بملتزمين في باب الاستصحاب بلزوم عدم خروج مورد الاستصحاب عن الشقين، أعني الموضوع ذي الأثر الشرعي، و الحكم المجعول الشرعي، بل نلتزم بكون مورده غير خارج عن وظيفة الشرع، و أمّا ما يوجد في عبارات العلماء من لزوم كونه من أحدهما إنّما هو ناش عن زعم انحصار النقض العملي في الموردين، فنحن إذا وجدنا موردا لم يكن موضوعا ذا أثر شرعي و لم يكن نفسه أيضا مجعولا شرعيا و صحّ مع ذلك فيه عدم النقض الشرعي فلا مانع من إجراء القاعدة فيه؛ إذ لم يذكر اسم لهذا التفصيل في القاعدة أصلا كما هو واضح.

هذا تمام الكلام في الشبهة الحكمية في حقيقة التكليف و الإلزام بأقسامها من الإيجابية و التحريمية سواء كانت ناشئة من فقد النصّ أو اجماله أو تعارض النصين على ما يقتضيه القاعدة الأولية العقلية و النقلية مع قطع النظر عن القانون الجديد المخترع للشرع على خلافها في بعض هذه الأقسام، و هو ما كان ناشئا من التعارض، و قد عرفت أنّ قضية العقل و النقل جميعا هو البراءة.

بقي هنا أمران؛

الأول: في الشبهة في أصل الإلزام و التكليف الناشئة من اشتباه الأمور الخارجية

التي يعبر عنها بالشبهة الموضوعية

فنقول: لا بدّ أولا من تصوير ما لها من الأقسام الحاصلة لها باعتبار أنحاء تعلّق الحكم بالموضوع، ثمّ التكلّم في قضية حكم العقل في هذه الأقسام، فنقول: تعلّق الحكم أمرا كان أم نهيا بموضوعه يتصوّر على أنحاء ثلاثة، فقد يتعلّق بالصيغة باعتبار صرف الوجود، فإن كان الحكم أمرا كان أصل وجود الطبيعة الناقض لعدمها الأزلي الذي ينطبق قهرا على أوّل ما يوجد من أفرادها مطلوبا من

المكلف، وإن كان نهيا كان أصل وجود الطبيعة الناقض لعدمها مبغوضا، و يطلب من المكلف إبقاء الطبيعة على حالها العدمية، بحيث لو أوجدها في ضمن فرد منها فقد فات غرض المولى، وإيجاد الفرد بعد ذلك لا يوجب فوت غرض أصلا.

وقد يتعلّق الحكم بالطبيعة باعتبار مجموع الوجودات، فإن كان أمرا كان إيجاد جميع الأفراد مطلوبا من المكلف، فلو أتى بالجميع فقد حصل غرضا واحدا للمولى، ولو لم يأت بالجميع ولو بسبب عدم الإتيان بفرد واحد فقد فوّت هذا الغرض الواحد، وصار إتيانه بباقي الأفراد لغوا، وإن كان نهيا كان إيجاد جميع الأفراد مبغوضا للمولى، و يطلب من المكلف ترك المجموع، بحيث يتوقّف فوت الغرض بالإتيان بكلّ فرد بدون استثناء شيء منها، فلو أتى بالكلّ إلّا واحدا فقد امتثل المولى وحصل غرضه.

وقد يتعلّق بالطبيعة باعتبار كونها مرآة لأفرادها، فإن كان أمرا كان هنا أغراض عديدة وأوامر عديدة على حسب مقدار الآحاد، و يصير كلّ فرد مستقلا تحت الأمر و متعلّقا للغرض بدون ارتباط لفرد آخر في هذا الغرض أصلا، وإن كان نهيا اشتغل ذمّة المكلف بنواهي عديدة على مقدار الآحاد، فكلّ منها متعلّق لنهى مستقلّ من دون ربط لواحد منها في النهى المتعلّق بالآخر أصلا.

فهذه أنحاء تعلّق الحكم أمرا و نهيا بالموضوعات، فالشبهة الخارجية الموضوعية يختلف أصلها العقلي باختلاف هذه الأقسام.

و تفصيله: أنّه إن كان الموضوع الكلى متعلّقا للأمر على النحو الأوّل بأن كان المطلوب إيجاد الطبيعة في الخارج و نقض عدمها الأزلّي، فشبهة المصادقية ليس حكم العقل فيها بالبراءة، و ذلك لأنّ اشتغال الذمّة بالتكليف يقينا يقتضى الفراغ منه يقينا و هو لا يحصل بإتيان الفرد المشكوك، و يتوقّف على إتيان الفرد المعلوم حتّى يحصل البراءة جزما، فحكم العقل عدم الاكتفاء بالمشكوك و لزوم الإتيان بالمعلوم، و هذا تضيق الدائرة على المكلف و رفع لتخيره بالنسبة إلى الفرد المشكوك، و هذا واضح.

وإن كان الموضوع الكلى متعلّقا للنهى على هذا النحو بأن كان المطلوب عدم الوجود للطبيعة بذاك المعنى أو فى قبال عدمها الأزلى، فالشكّ فى أنّ هذا مصداق له أو لا فى الحقيقة شكّ فى أنّ وجود الطبيعة المبعوض هل يحصل بإيجاد هذا حتّى يكون إتيانه مخالفة لنهى المولى، أو لا يحصل حتى يكون إتيانه غير مرتبط بنهيه، ومن المعلوم أنّ حكم العقل حينئذ لزوم الاحتياط بالاجتناب من هذا الفرد، وذلك لأنّ الجزم بالفراغ عن هذا التكليف موقوف بالجزم بعدم صدور الطبيعة من المكلف فى ضمن شيء من أفراده أصلا، وهو موقوف على اجتناب معلومات الفردية ومشكوكاتها جميعا.

ولكن نقل الاستاد دام ظلّه عن استاده المرحوم السيّد محمد و الميرزا محمد تقى الشيرازى أعلى الله مقام الأول و أطال عمر الثانى الإصرار على أنّ النواهى المتعلقة بالعناوين بهذا النحو ليست منجزة للتكليف فى الأفراد المشكوكة، بل حكم العقل فى تلك الأفراد هو البراءة، وغاية ما يمكن أن يقال فى تأييد هذا القول أنّ المكلف فى الحقيقة مأمور بترك تمام الأفراد حتى لا تدخل الطبيعة فى الوجود على نحو تعلّق الأمر بالمركب، فإنّ التروك بمنزلة الأجزاء للمأمور به، والأمر الواحد قد تعلّق بمجموعها، بحيث لو أخلّ بواحد من هذه التروك فقط مع إتيان الباقي ما حصل الامتثال ووقع سائر التروك لغوا.

وإذن فلو شكّ المكلف فى أنّ ترك الشيء الخاص هل هو جزء لهذا المركب حتى يتوقّف الامتثال على ضمّه بباقي التروك أيضا، أو ليس بجزء حتّى لا يكون الإخلال به مضرا بالمأمور به، كان هذا من أفراد الشكّ فى المكلف به، لدورانه بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، حيث لا يعلم بأنّ المطلوب منه عشرة تروك أو أحد عشر تركا، فحاله حال الشكّ المفهومى فى المكلف به، لدوران مفهومه بين عشرة أجزاء و أحد عشر جزءا غاية الأمر أنّ دوران المكلف به بين الأقلّ و الأكثر نشأ فى الثانى من الشكّ فى المفهوم الكلى لعنوان المأمور به، ونشأ 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 بدوى، فالتكليف بالنسبة إلى القدر المتيقن في كلا المقامين معلوم، وبالنسبة إلى الزائد مشكوك، فيشترك المقامان في حكم العقل بالبراءة عن التكليف بالزائد.

و الحاصل أنّ الشكّ في المقام مركّب من جهتين، الأولى: كونه شكّا في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، والثاني: كونه شكّا موضوعيًا، ونحن إذا حكمنا بالبراءة في كلّ من الشكّين عند انفراده عن الآخر، فكيف نتوقّف عند اجتماعهما؟

و حاصل الدفع أنّه لو كان الحكم متعلّقًا بالخارجيّات كما هو مبنى القائل بالامتناع في مبحث اجتماع الأمر و النهي، كان ما ذكر حقّا؛ إذ ليس النهي عن صرف الوجود إلّا- راجعًا إلى النهي عن هذا و هذا إلى آخر الأفراد، وهكذا الأمر بالطبيعة أو النهي عنها باعتبار مجموع الوجودات، و أمّا إذا قلنا بأنّ الأحكام لا يتعلّق بالخارجيّات بل بنفس العناوين كما هو مبنى 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 العهدة، فإنّه من هناك أصل إيجاب الطهارة معلوم، و الطهارة أيضًا مفهوم مبين لا إجمال فيه بحسب المفهوم، و بعد ذلك مجرّد الشكّ في مقام الانطباق لا يجدى شيئًا، فكذلك نقول في المقام حرفًا بحرف.

و الحقّ عدم جريان البراءة، و استقلال العقل بالاحتياط، و فساد هذا الكلام و بيانه يتوقّف على تقديم مقدّمة و هي أنّ التكليف متعلّق بالطبيعة، و أمّا سرايته إلى الفرد فهي عقلی، و ما وقع موردا لحكم الشرع و يكون المكلف مأخوذا به و مسئولا عنه إنّما هو نفس الحقيقة المعرّاة عن الخصوصيّات، فليس شيء من الأفراد و الأشخاص متعلّقًا للتكليف في نظر الشارع و الحاكم، [\(1\)](#) بمعنى أنّ القدر

ص: 86

الذى يكون الزائد عليه غير مأخوذ هو أصل الماهية و الحقيقة الموجودة فى ضمن كل شخص و كل خاص، لكن الزوائد و الخصوصيات الشخصية التى قوام الخاص بها خارجة عن مورد التكليف، و الاكتفاء بالخاص فى مقام الامثال إنما هو من باب التسليم من باب انطباق المطلوب عليه عقلا، لا لكونه متعلق التكليف مستقلاً.

و لهذا يقال فى جانب الأمر المتعلق بالطبيعة بأنّ التخيير بين الأفراد عقليّ و لو كان الفرد مورد التكليف شرعا، كان التخيير شرعياً فمعنى كونه عقلياً أنّ الشرع و إن أراد من المكلف أمراً واحداً و هو الطبيعة، و لكن عند التسليم يخيّره العقل بين الأفراد؛ لصدق الطبيعة على كلّ منها و انطباقها عليه.

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

عنه وعدم الاكتفاء بالاحتمال، فكما أنه في مورد الأمر بالطبيعة بلحاظ صرف الوجود قد تعلّق الأمر بحقيقة مبين المفهوم، ويجب الإتيان بها في ضمن فرد معلوم، ولا يحلّ أن يكتفى بالفرد المشكوك، فكذلك في مورد النهى عن الطبيعة بهذا اللحاظ أيضا تعلّق الطلب و الأمر بحقيقة مبين المفهوم وهو عدم وجود الحقيقة، وخصوصية الكون عشرة تركا أو أحد عشر ليست إلا مثل خصوصية الزيدية في ما إذا تعلّق الطلب بماهية الإنسان.

وبالجملة، فانطبق هذا المعنى على الأحد عشر معلوم، وانطباقه على العشرة غير معلوم، فالإكتفاء بالعشرة في مقام الامتثال اكتفاء بالمصداق المشكوك لما هو المأمور به وهو غير جائز في حكم العقل، وحاصل الفرق بين الشكّ المصداقي أو المفهومي في المقام أنّ التكليف بالمعنى المبين الحقيقة قد تمّ الحجة عليه من قبل المولى في الأوّل، فوجب الخروج عن عهده بإتيان الزائد، وفي الثاني الإجمال ثابت في متعلّق التكليف، فالحجة من قبل المولى ناقصة، فيحصل المجال للبراءة العقلية في الزائد، وأظنّ أنّ هذا من قبيل الواضحات.

ومن 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 المخالفة و الموافقة مرتبطتين بتركه وفعله أصلا، ولا يخفى أنّ هنا أيضا محلّ للكلام السابق مع دفعه، من حيث إنّ الأمر دائر بين مطلوبيّة عشرة أفعال أو أحد عشر، ولا يخفى أنّ المطلوب كلّ ما يوجد من الحقيقة من حيث المجموع، وهو مفهوم مبين يشكّ صدقه على العشرة ويعلم 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 المعلومة، والظاهر عدم

الإشكال فى لزوم الثانى، فإنّ، مرجع «لا تأت بهذا المجموع» إلى الخطاب بلزوم ترك واحد من أفراد الطبيعة، وكما قلنا فى الخطاب بفعل واحد: إنّه لا بدّ من تسليم مقطوع المصدقيّة، ولا يجوز الاكتفاء بالمشكوك، فكذا فى الثانى لا يجوز أن يأتى بجميع المقطوعات ويترك واحدا مشكوك المصدقيّة امثالاً لذلك الخطاب، فإنّهما من واد واحد كما هو واضح.

بقى ما إذا كان الموضوع الكلّى متعلّقاً للأمر أو النهى باعتبار مرآتيته للأفراد وقد عرفت أنّه فى الحقيقة ينحلّ إلى أوامر ونواهى عديدة بعدد الأفراد، فإذا شكّ فى أنّ هذا الشىء الخاص من أفراد هذا الكلّى أو لا فقد شكّ فى تكليف مستقلّ إيجابى أو تحريمى متعلّق به بدواً.

وبعبارة أخرى: توجّه عشرة تكاليف معلوم، وتوجّه الحادى عشر غير معلوم، فيكون مورداً للبراءة؛ إذ لا فرق فى جريان البراءة بين الشكّ فى التكليف الناشئ من الشكّ فى الكبرى كما لو لم يعلم أصل حرمة الخمر، والناشئ عن الشكّ فى الصغرى، كما لو لم يعلم خمريّة هذا المانع الخاص، فالحجّة على التكليف فى هذا الخاص غير تامّة فى هذه الصورة، كما تكون غير تامّة على التكليف فى العام فى الصورة الأولى، فيكون العقاب على المخالفة فى كليهما عقاباً بلا بيان فتدبر.

الثانى: أصل عدم التذكية

الأمر الثانى: أنّ التمسك بالبراءة والحليّة فى الشبهة الموضوعيّة إنّما هو فى ما لم يكن فى البين أصل حاكم عليها مثل الاستصحاب، ومن جملة الموارد التى وجد فيها هذا الأصل اللحم المرّدّد بين المذكّى والميتة فإنّ المرجع فيه أولاً ليس ما اشتهر من قولهم: الأصل فى اللحوم هى الحرمة، إذ لم يرد به آية أو رواية، بل المرجع استصحاب عدم التذكية الثابت حال الحياة فإنّ الحليّة قد علّقت فى الآية الشريفة أعنى قوله تعالى: «وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْنُمْ» على التذكية.

فإذا شكّ فى الحليّة لأجل الشكّ فى التذكية كان استصحاب عدم التذكية جارياً؛ فإنّ التذكية أمر وجودى، وبه يحكم بالحرمة والنجاسة وهو حاكم على

أصالتى الحليّة و البراءة، (1) و الطهارة لا تعارض بأصالة عدم تحقّق الميتة التى جعلت موضوعا للحرمة فى الآية الشريفة: «حرّمت عليكم الميتة» فإنّ عنوان الميتة ليس إلّا أمرا عدميًا، فإنّ عبارة عن عدم تحقّق شروط التذكية المقرّرة فى الشرع مع إزهاق الروح، وهذا اصطلاح ثانوى متشرّعى له وإن كان فى العرف العامّ عبارة عن خصوص حتف الأنف، و إذن فليس عنوانا آخر غير التذكية، بل هو عدم عنوان التذكية فأصالة عدم التذكية، مضمونها إثبات الميتة الشرعيّة، هذا فى ما إذا لم يكن فى البين شبهة حكميّة بأن كان اللحم المذكور من الشاة وشكّ فى تحقّق شروط التذكية فيه.

و أمّا إن كانت الشبهة حكميّة مثل الحيوان المتولّد من غير مأكول مثل الدبّ و مأكول مثل الشاة مع عدم تسميته باسم أحدهما- حيث إنّّه يشكّ فى صيرورة لحمه بعد التذكية حالًا أو لا لأجل الشكّ فى قابليّته للتذكية وعدمها، وهذا الشكّ فى اللحم الخاص ليس راجعا إلى الموضوع، للعلم بتحقّق شروط التذكية من إسلام الذابح و الاستقبال و التسمية و كون آلة الذبح حديدا وغيرها، والشكّ إنّما هو فى قابليّته هذا الصنف من الحيوان للتذكية وعدمها- فجريان الاستصحاب فى هذه الشبهة مبنّى على مطلب آخر و هو تحقيق أنّ التذكية، ما هى؟

فإن قلنا: بأنّها عبارة عن نفس هذه العمل و الحركة الخارجيّة مع الكيفيّة الخاصة فليس فيه شكّ حتّى يجرى فيه الاستصحاب، و ليس هنا أصل يحرز به القابليّة أو عدمها، فيكون أصالة الإباحة و الطهارة جارية.

و أمّا إن قلنا بأنّها عبارة عن أمر بسيط متحصّل من هذا العمل الخارجى نظير الطهارة فى الإنسان حيث إنّها حالة منتزعة من الغسلتين و المسحنتين، و نظير الحدوث فإنّّه ليس عبارة عن العدم إلى الحال و الوجود من الحال، و إنّما هما

ص: 90

1- 1) -يعنى الشرعيتين، و إلّا فالنسبة إلى البراءة العقلية وارد. منه قدّس سرّه.

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

تتميم

للكشك في اللحم من حيث التذكية و عدمها صورتان أخريان:

الاولى: اللحم المردّد بين كونه من الغنم أو الكلب مثلا الثانية: الشبهة الحكمية و هو اللحم من الحيوان المتولّد من الحيوانات المشكوك حكمه الكلّي، و الصورة الاولى التي هي الشبهة الموضوعيّة لها صورتان؛ الاولى: أن يكون الشكّ في الحيوان الذي اخذ منه هذا اللحم أنّه كلب أو غنم، و الثانية: أن لا- يكون شكّ في حيوانه بأن يكون في البين غنم مذبوح و كلب كذلك، و شكّ في أنّ هذه القطعة من اللحم قطعت من الأوّل أو الثاني.

و على كلّ من التقادير الثلاثة إمّا يشكّ في وقوع الامور المعتبرة في التذكية، و إمّا يقطع بوقوعها، فلا إشكال في الأوّل أعني الشكّ في وقوع الامور في أنّ أصالة عدمها موجبة للحرمة؛ إذ بعد ما كانت كذلك مع إحراز الغنميّة فمع عدم بطريق أولى، إنّما الكلام في صورة القطع بوقوعها.

فحينئذ نقول: تارة نختار أنّ في حليّة الغنم يعتبر أمران، الأوّل: التذكية، و الثاني: قابليّة المحلّ، و اخرى نختار أنّ قابليّة المحلّ مأخوذة إمّا في مفهوم التذكية قيدا، بأن كانت هي هذه الامور بشرط وقوعها في المحلّ القابل، و إمّا في منشأ انتزاعها بأن كانت هي أمرا بسيطا منتزعا من هذه الامور مع القابليّة.

فإن اخترنا الأوّل فأصالة الحلّ في جميع الصور جارية؛ لأن وجود التذكية معلوم، و القابليّة التي شكّ فيها لا أصل يحرز وجودها أو عدمها، لعدم الحالة

السابقة، فيبقى أصالة الحلّ سليمة عن الحاكم.

وإن اخترنا الثاني فلا إشكال في القسم الثاني من الشبهة الموضوعية و هي ما إذا لم يكن شكّ في الحيوان، فإنّ أصالة عدم التذكية في الحيوان غير جارية، لفرض دورانه بين حيوانين لا شكّ في أحدهما خارجا، والمعتبر في الاستصحاب الشكّ الخارجى، فيكون أصالة الحلّ أيضا سليمة عن الحاكم.

و يبقى الكلام على هذا المبنى في الشبهة الحكمية و الموضوعية مع مشكوكية حال الحيوان، فلا شبهة في أنّ أصالة الحلّ الجارية في اللحم محكومة لأصالة عدم التذكية، ولكن هل أصالة الحلّ في الحيوان حاكمة على عدم التذكية أو محكومة؟ قد يقال بالأول بتقريب أنّه كما أنّ بعضا من الآثار ثابتة للأعمّ من الظاهر و الواقع، كذلك بعض الامور الواقعية يستكشف من الأعمّ، و من هذا القبيل قابلية المحلّ في المقام، فإنّه إذا حكم الشارع على حيوان بأنّه حلال سواء كان بعنوان الواقع أو الظاهر يستكشف منه عرفا أنّه قابل للتذكية، فيرتفع بهذا الشكّ الذى هو موضوع الاستصحاب، لانه كان الشكّ في القابلية، وفيه أنّه كما يستكشف من هذا الأصل وجود القابلية يستكشف من الاستصحاب عدمها.

إن قلت: أصالة الحلّ جارية في حال حياة الحيوان، و الاستصحاب إنّما يجرى بعد ذبحه.

قلت: بل الاستصحاب أيضا جار في حال الحياة بنحو التعليق، فمفاد أصالة الحلّ أنّ الحيوان لو ذكّي يجوز أكله، فيستفاد منه القابلية، و مفاد الاستصحاب أنّ هذا الحيوان لو فرى أوداجه بشرائط المقررة فهو غير مذكّي، فيستفاد منه عدم القابلية، و حينئذ فأصالة الحلّ محكومة بالاستصحاب كما قرّر بيانه في محلّه.

ولكنّ الحقّ أنّ أصالة الحلّ حاكمة على الاستصحاب بتقريب آخر، و هو أنّه لم يرد في آية أو رواية تعليق عنوان التذكية على خصوصية واقعية في الحيوان يعبر عنها بقابلية المحلّ، بل ما هو المستفاد من الأدلّة أنّ كلّ حيوان حكم عليه الشارع بالحليّة الحيثيّة مثل: «الغنم حلال» فقد فهمنا بنفس هذا البيان أنّ الامور

المذكورة فى ذبح هذا الحيوان تذكية له فعنوان التذكية مرتبة شرعا على الامور المذكورة مع هذه الحلية الحيثية، لا أنه بعد هذه الحيثية يحتاج فى الحلية الفعلية إلى إحراز أن الامور المذكورة تذكية، بل بنفس هذه الحلية يعلم كونها تذكية، فالتذكية عبارة عن هذه الامور المقيّدة بهذه الحلية الحيثية، ومن المعلوم أن الأصل المحرز للقيّد وإن كان أصالة الحلّ مقدّم على الأصل النافى للمقيّد وإن كان استصحابا، فإنّ الأصل الجارى فى الشكّ السببى مقدّم على الجارى فى المسببى، ولو فرض كون الأصلين بحيث لو أجريا فى شكّ واحد كان الأمر بالعكس، مثلا الأصل المحرز لحال الماء المغسول به الثوب و لو كان قاعدة الطهارة مقدّم على الأصل الجارى فى الثوب و لو كان استصحابا.

الموارد التى يكون الأصل الحاكم على البراءة موجودا

و من جملة الموارد التى يكون الأصل الحاكم على البراءة جاريا فى الشبهة الموضوعية المرأة المرددة بين الأجنبية و الزوجة، فإنّ استصحاب عدم تحقّق علاقة الزوجية حاكمة على البراءة الشرعية.

و من جملتها المال المردّد بين النفس و الغير مع كونه فى السابق مال الغير، كما لو علمت أنّ هذا كان ملكا لزيد و علمت أنّك اشتريت مالا فتشكّ أنّه هل هو هذا أو غيره، أو مع عدم الحالة السابقة، كما لو شكّ فى أنّ هذا المباح الخاص صار ملكا له بحيازته، أو لزيد بحيازته.

أمّا فى الصورة الاولى فلا إشكال فى جريان استصحاب ملك الغير، و يترتّب عليه حرمة التصرف، و أمّا الثانية فهى أيضا يجرى فيه مثل هذا الاستصحاب، و لا- مجرى فيها أيضا للبراءة الشرعية و ذلك لأنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «لا يحلّ مال إلاّ من حيث أحلّه الله» أنّ 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 الحلية لا يكون مال الدنيا حلالا، فعلى هذا يجرى فى هذا المال المشكوك الذى ليس له حالة سابقة استصحاب عدم تحقّق الأسباب الوجودية للحلية من بيع المالك و هبته و صلحه و إباحته و حيازة المباح و غير ذلك، فيترتّب عليه حرمة التصرفات.

و من جملة تلك الموارد أى موارد ثبوت الأصل الوارد على أصل البراءة، المال المعلوم كونه ملك الغير، والمحمّل رضى مالكه بالتصرّف، فإنّه أيضا موضوع مشكوك الحليّة و الحرمة، ولكن هنا استصحاب حاكم على البراءة فيه و هو استصحاب عدم طيب نفس مالكه. لا يقال: ليس لهذا الاستصحاب حالة سابقة؛ إذ لم يكن هذا لمال فى السابق مقطوعا عدم رضى مالكه بالتصرّف فيه حتى يستصحب فى زمان الشكّ.

فإنّه يقال: فرق بين اعتبار الرضى شرطا فى حليّة التصرّف بنحو «كان» الناقصة، وبين اعتباره بنحو «كان» التامة، ففى الأول 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 حالة سابقة 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، وإلاّ 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 محالة تكون حالته السابقة عدما، لكونه معلوما فى حال انعدام هذه الأشياء فى الأزل، فلا مانع من استصحابه ثمّ الحكم بحرمة التصرّف.

و أمّا الطريق لإثبات الوجه الثانى و هو كون الرضى مأخوذا على وجه مفاد «كان» التامة 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 إلاّ بطيب نفسه» ظاهر فى كون تمام النظر و اللحاظ إلى نفس وجود الطيب فى المال من المالك بلا ملاحظة المال و المالك مفروض الوجود، و إسناد الطيب إليهما على نحو القضية المبتدئة مثل قولك: كلّ مال طاب نفس مالكه 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 التفرقة 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 الشئ الواحد بين الوجوب و الحرمة، و هذا التشقيق موافق مع التقسيم الذى ذكرناه فى أوّل مبحث القطع فلاحظ.

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

الأولى: أن يعلم جنس الإلزام و يعلم نوعه و أنّه الوجوب، و شكّ فى تعلّقه بهذا الموضوع أو بذاك كما لو يعلم أنّ الواجب هو الظاهر أو الجمعة.

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

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

و حينئذ فنقول: لا- إشكال أنّه بعد العلم بأصل الإلزام كما هو المفروض فى هذه الصور لا فرق لدى العقل بين المخالفة التفصيليّة و الإجماليّة فى الحكم بالقبح، فكما أنّه لو علم أنّ المولى عطشان مشرف بالموت من شدّة العطش و أنّ هذا

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

ثمّ إذا ثبت حكم العقل بقبح المخالفة يثبت وجوب الموافقة القطعية أيضا، ولا يعقل التفكيك بينهما؛ إذ لا يخلو الحال من قسمين، إمّا أن يكون هذا العلم الذى تعلّق بالإلزام حجة على هذا الإلزام، وإمّا لا يكون حجة، فإن كان حجة فكما يحرم المخالفة القطعية بسببه، يجب الموافقة القطعية أيضا بسببه، وإن لم يكن حجة فلا يثبت شيء من الأمرين، فإنّ التفكيك فى الحجية لا يتصور عقلا فيصير الحاصل أنّ الواقع المعلوم قد قام عليه الحجة، فيحرم مخالفته القطعية ويجب موافقته القطعية، وهى موقوفة على الاحتياط بإتيان جميع الأطراف، فيكون مقتضى القاعدة الأولية العقلية وجوب الاحتياط وعدم البراءة، من غير فرق بين صورة العلم بنوع التكليف والشك فيه.

ما يستفاد من النقل مثل حديث الرفع وغيره

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

فنقول أولا: يمكن ورود الترخيص فى بعض أطراف هذه الشبهة (1)، وبه يرتفع

ص: 96

1 - 1) - محصّل القول فى إمكان الترخيص فى بعض أطراف العلم الإجمالى أنّه كما يمكن أن يحدث المزاحم فى خصوص مورد التكليف كأن يتوقّف حفظ حياة العبد على شرب الخمر، كذلك من الممكن أن يحدث فى الاحتياط بمراعاة جميع الأطراف التى يكون الواقع فيها مشتبها، كأن يكون هذا الاشتغال مفوّتا لتكميل آخر عن العبد فى الأول لا محالة يقيّد الغرض الباعث على التكليف بغير هذه الصورة، وفى الثانى لا يجوز رفع اليد عن ذلك الغرض، كما لا يجوز عن مزاحمه، بل يجب الجمع بينهما بقدر الإمكان، وهو يمكن بأحد أنحاء ثلاثة، إمّا بالإذن فى البعض الغير المعين، وإمّا فى البعض المعين، لاختصاص غير بأولوية المراعاة، وإمّا بالإذن فى كلّ مقيداً بترك الآخر. ولا فرق فى ما ذكرنا بين أن نختار فى وجه الجمع بين هذا الترخيص والتكليف الواقعى القول Z

موضوع حكم العقل؛ فإنّ العقل لا يحكم بالاشتغال ووجوب الاحتياط بإتيان جميع الأطراف إلّا لأجل الخوف وعدم الأمن بدونه من العقاب والأمن معه منه، فموضوع حكمه إنّما هو الخوف وعدم الأمن، فإذا ورد التأمين من الشارع فلا يبقى للعقل حكم بالاحتياط؛ إذ لا يعقل زيادة الفرع على الأصل، والترخيص في بعض الأطراف أيضا تأمين، بمعنى أنّه لو كان في الواقع التكليف في هذا البعض لما كان للمولى المؤاخذه عليه، لمنافاة ذلك مع ترخيصه، فمجيء الترخيص علّة لرفع الخوف الذي هو موضوع حكم العقل وجدانا، فله ورود على حكم العقل، فإذا تقرّر إمكان ورود الترخيص الشرعي على إتيان البعض وترك البعض يقع الكلام ثانيا في وقوعه وعدم وقوعه واستفادة ذلك من الأدلّة أعني أخبار البراءة الشرعيّة وعدم الاستفادة.

فربّما يقال: حيث جعل حكم الرفع والإطلاق والسعة معلّقا ومغيّيا في هذه الأخبار على حصول العلم، وهو بحسب اللفظ أعمّ من التفصيلي والإجمالي، وتخصيصه بالأول من غير مخصّص لا وجه له، فلا عموم لها للمقام، فإنّ الشك وإن كان حاصلا وغير مناف مع العلم الإجمالي فكلّ من الأطراف بخصوصه مشكوك كونه موردا للتكليف والالزام، لكنّ الفرض مقارنة هذا الشك مع العلم بأصل الإلزام، فهنا علم بالإلزام وجهل بمورده، فقد حصل الموضوع وهو الشك مع غاية الحكم، فلا محالة لا يشمل الحكم للمقام.

وفيه أنّ ظاهر «رفع ما لا يعلمون» والحليّة حتى يعلم الحرمة، والسعة ما لا يعلم ثبوت الحكم، ما دام المشكوك مشكوكا وكون الغاية زوال الشك بالمرّة وتبدّله بالعلم، لا مجرد ثبوت العلم مع ارتباط له بالشك، وبعبارة أخرى: المستفاد من الأخبار أنّ المشكوك محكوم بالحليّة حتى يصير معلوما، لا أنّ المشكوك محكوم بالحليّة حتّى يحصل علم مرتبط به ولو مع بقاء حالة الشك.

وربّما يقال أيضا: سلّمنا عموم الأخبار للشكّ المقرون بالعلم الإجمالي لعدم حصول الغاية فيه، ولكن مقتضى الأخبار كما أنّ كون المكلّف في سعة المشكوك، كونه أيضا في غير سعة من المعلوم، وفي هذه الصور كما أنّ لنا مشكوكا، لنا معلوم، فالأوّل بمقتضى صدر هذه الأخبار محكوم بالإطلاق، والثاني بمقتضى ذيلها بعدمه، ولا شكّ في أنّ المعلوم الموجود هنا المحكوم عليه بعدم الإطلاق ليس إلّا في ضمن المشكوك المحكوم عليه بالسعة.

مثلا الإناءان اللذان علم بوجود الخمر فيهما كلّ منهما باعتبار الخصوصية مشكوك الحرمة، فيندرج تحت حكم الإطلاق، وأصل الخمر معلوم الوجود في البين محكوم بعدم الإطلاق، وهو ليس إلّا في ضمن الإنائين، فيلزم محكوميتهما بعدم الإطلاق من هذه الجهة، وقد فرض كونهما محكومين بالإطلاق باعتبار أنفسهما، فيتحقّق التعارض بين صدر الرواية وذيلها، فتسقط بذلك عن الحجية.

والفرق بين هذا وسابقه أنّ مبنى الأول منع عموم الأخبار للمقام، والثاني

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

و هذا الوجه الثانى أعنى التعارض بين الصدر و الذيل من الرواية مبنّى على القول فى الأحكام الواقعية بثبوت المراتب من الإنشائى و الفعلى و أنّ المرتبة الإنشائية لا يكون العلم بها موردا لحكم العقل بوجوب الامثال ما لم يضمّ من الشرع جعل للمرتبة الفعلية كما ذهب إليه الاستاد الخراسانى طاب ثراه؛ إذ حينئذ يكون الحكم فى تلك الأخبار بأنّ المشكوك إذا صار معلوم الحرمة يصير حراما بمنزلة جعل الفعلية للحكم التحريمى الذى تعلّق به العلم، فيكون العلم حينئذ موضوعا للحكم الشرعى، غاية الأمر بمرتبة الفعلية دون الشائية الإنشائية.

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

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

و أمّا على القول بأنّ الأحكام الواقعية بعد جعل نفسها، فلا يتصوّر فيها سوى المرتبة الواحدة و هى الفعلية، و لا يتصوّر لها مرتبتان انفكتا فى الجعل و كان كلّ منهما محتاجا إلى جعل مستقلّ، بل هى بعد الجعل أبدا فعلية - 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 الرخصة و السعة فى صورة العلم بالتكليف ليس حكماً تعبدياً شرعياً مثل ما اشتمله الصدر من حكم الشكّ، بل إنّما هو تقرير لحكم العقل، وذلك لأنّ الفرض تماميّة الحكم الواقعى من حيث الجعل و من ناحية المولى، و النقص لو كان إنّما هو من قبل عدم علم المكلف به، فإذا حصل له العلم تمّ بسببه موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة، فوجوب اجتناب معلوم الحرمة ليس إلّا حكماً استقلّ به العقل سواء كان إجمالياً أم تفصيلياً، وليس مع ذلك قابلاً للحكم المولوى 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 صورة 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، وليس هذا معارضا مع الحكم العقلى الذى تقدّم من عدم تجويز العقل للاقتحام فى شىء من الأطراف و إيجابه الموافقة القطعية، وذلك لسبق وجود الحكم الشرعى على العقلى رتبة، فإنّ موضوع حكم العقل إنّما هو تماميّة أسباب صحّة عقوبة المولى فى هذا لو كان الحرام أو الواجب فيه، وفى ذاك كذلك، فيجب إخراج النفس عن هذه العقوبة.

و بعبارة أخرى: موضوع إلزام العقل فعل هذا المعين أو تركه إنّما هو الخوف من الوقوع فى العقوبة بسبب المخالفة، فإذا ورد الترخيص من الشرع فى هذا المعين بطل هذا الإلزام ببطلان موضوعه؛ إذ لم يبق مع هذا الترخيص خوف من العقوبة؛ إذ لا حقّ للمولى معه أن يعاقب العبد على تقدير مخالفته الواقع فى ضمن هذا المعين، فالترخيص بمنزلة تأمين من الشرع، بل هو حقيقة؛ إذ معناه أنّه لا بأس بارتكابه و إن كان مصادفاً مع الحرام الواقعى أو الواجب الواقعى، وبالجملة، 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 عمومهُ 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 كيفية شمول هذا العموم للأطراف، بمعنى أنّه يشمل جميعها أو البعض المعيّن أو بعضاً لا بعينه.

كيفية شمول حديث الرفع لأطراف العلم الاجمالي

إشارة

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

وأمّا 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 القاعدة سوى الشكّ، والطرفان سيّان من هذه الجهة.

وبالجملة، ظهور العموم بالنسبة إلى كلّ منهما في عرض واحد وعلى حدّ سواء، فشموله لهذا دون ذاك ترجيح بلا مرجّح، بمعنى أنّ إعمالنا أصالة العموم في هذا المعيّن دون ذاك ترجيح بلا مرجّح في عملنا لا أنّه ليس للشارع ذلك ولو بأن يصرّح بالرخصة في معيّن منهما دون الآخر، فإنّه بمكان من الإمكان، غاية الأمر عدم علمنا حينئذ بالملاك الذي صار مرجّحاً بنظره.

وإن كان بعض لا بعينه فلتقريب الدلالة فيه ثلاثة وجوه:

الأوّل:

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

الحكم بالنسبة إلى أحدهما حتّى يكون الخارج هو الجمع بوصف الجمعية، فمقتضى حفظ العموم و العمل بأصالة مهما أمكن هو اختيار الثانى؛ إذ هو حفظ للعموم بالنسبة إلى أحدهما، والأول طرح له بالنسبة إليه أيضا، فالثانى هو المتعين و هذا الوجه كما ترى متوقف على كون إعمال الحكم فى أحدهما عملا بالعموم و حفظا لظهوره.

و أمّا إن كان وجوده و عدمه على السواء بالنسبة إلى العموم، و لم يكن الأول حفظا، و لا الثانى تخصيصا زائدا فلا شبهة فى عدم إمكان إثباته بأصالة العموم؛ إذ هو فرع دخول مجراه تحت العموم و كونه من مصاديقه، و الحقّ عدم كون أحدهما من مصاديق العام، فإنّ العام إنّما يكون مرآة للمصاديق المعيّنة القابلة للإشارة الخارجيّة مثل هذا و هذا، و المفروض ورود التخصيص بالنسبة إلى هذا المعنى التعينى القابل للإشارة الحسيّة؛ إذ الفرض أنّه لم يمكن إدخال هذا المعين و لا إدخال ذاك، للزوم الترجيح بلا مرجح.

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

و بالجملة، فإدخال الأحد ليس عملا بأصالة العموم؛ إذ الداخل تحت العموم لم يكن إلّا المعين، و الأحد أيضا و إن كان داخلا بدخوله، لكن على نحو التبعية، و ما نحتاج إليه لإجراء أصالة العموم هو الدخول المستقلّ كما هو واضح.

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

إلاّ لأنّه بعد ما رفع اليد عن العام الأوّل بالنسبة إلى كلتا الأختين وعلم بعدم دخول جميعهما تحته وعدم إمكان كلّ بعينها للزوم الترجيح بلا مرجّح يدور الأمر بين العمل بالعموم فى الواحدة لا بعينها وبين طرحه بالنسبة إليها أيضا، فقضيّة أصالة العموم يعيّن الأوّل.

فعلم أنّه يصحّ إجراء أصالة العموم فى الأحد لا بعينه بعد عدم إمكانها فى كلّ من الخصوصيّات المعيّنة، وإذا صحّ تعيّن فى المقام أيضا؛ لأنّه أيضا مثل الآية، غاية الأمر أنّ المخصّص فى الآية لفظى وفى المقام عقلى، ولا يوجب هذا فرقا كما هو واضح، فيكون المرخص فيه هو الأحد لا بعينه، واختيار تعيينه موكول إلى المكلف.

لأنّا نقول: إجراء حكم جواز النكاح فى إحدى الأختين لا بعينها بعد رفعه عن المجموع ليس بواسطة عموم العام المذكور، بل إنّما عليه دليل مستقلّ وهو نفس الدليل اللفظى الذى تصدّى لحرمة الجمع بين الأختين، فإنّه بمدلوله اللفظى المفهومى يدلّ على جواز نكاح الأحد، حيث إنّ فى مقام الحصر لمحرّمات النكاح من النساء، كما يظهر من ملاحظة الآية الدالّة على ذلك، حيث إنّ فيها حصر محرّمات التزويج فى الأفراد التى عدّ فيها التى من جملتها الجمع بين الأختين، وهذا بخلاف المقام، فإنّ المخصّص هنا لبيّ وهو حكم العقل بقبح الترخيص فى كلا المشتبهين وعدم إمكان الترجيح بلا مرجّح من دون تعرّض فيه لجواز الترخيص فى الأحد لا بعينه، فينحصر الأمر فيه فى التمسك بأصالة العموم وإدراج الأحد لا بعينه فى العموم، وقد عرفت أنّه فرع دخوله فى العموم ومصادقيّته له، والحال أنّه لم يكن قطّ كذلك، فعلم أنّ قياس المقام بالمثل المذكور مع الفارق.

والحاصل أنّ المخصّص كلّما كان لفظيّا ومتعرّضا لحال الأحد وبقاء حكم العام فيه كان هو الدليل عليه دون عموم العام وإن كان لبيّا، فلا يمكن التمسك لثبوت الحكم فيه بالعام، والمفروض عدم دليل آخر، فتحصل أنّ الظهور اللفظى 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، وفي كليهما ترخيص في المعصية، وبعد 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 والتقييد، فلا يقال هنا أيضاً يدور الأمر بين ارتكاب أحد المخالفتين للظاهر إما الالتزام بالتخصيص، وإما رفع اليد عن ظهور الترخيص في المعين.

فإنّما نقول: ما ندّعيه في المقام هو أنّ ذلك حفظ مرتبة من ظهور العموم، فلو أمكن حفظ الظهور في التعيينية وجب حفظ العموم بالمرتبة الأقوى، وحيث تعدّر ذلك كان الواجب حفظه بالمرتبة الأضعف، فلا- نرفع اليد عن تمام الظهور بمحض تعدّر حفظ مرتبة منه، وبالجمله، ليس ظهور الترخيص في المعين إلاّ ظهور العموم في المعينات، فإن كان حفظ الأحد التخييري حفظاً لمرتبة من العموم فرفع اليد عنه تخصيص زائد بغير جهة، وإن لم يكن في العموم من الأحد التخييري عين ولا أثر وكان مفاده المعينات ليس إلاّ فرفع اليد عن الأحد التخييري لا يكون زيادة تخصيص، ولا حفظه حفظ مرتبة من العموم، بل هو شيء مسكوت عنه في القضية اللفظية بالمرّة، فعلى كلّ حال لا شبهة لمقامنا بذلك المقام.

ثمّ الدليل على ما ادّعينا- من كون مدلول العموم أمرين التعيينية والأحد المعري- ملاحظة نظائر المقام، ألا ترى أنّ عموم «فانكحوا ما طاب لكم من النساء» إذا خصّص بآية «وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ» فلا يتأمل الإنسان في بقاء إحداهما تحت العموم مع أنّ لسانه أيضاً هو الأفراد المتعينات من النساء، ولا نحتاج في ذلك إلى التماس دليل آخر من إجماع ونحوه.

وكذلك لو ورد خطاب «أنقذ الغريق» وعجز العبد عن إنقاذ فردين بوصف

ص: 104

الاجتماع فهل ترى الوجدان متأقلا فى شمول القضية المذكورة للأحد التخييرى المقدور؟ وبعد مسلمية هذا الارتكاز فى هذين المثالين و أمثالهما نقول بمثله فى المقام.

وإن شئت فقل: نستكشف من هذا الارتكاز أحد أمرين، إما أولوية التقييد على التخصيص كما هو الوجه الثالث و عدم ورود ما سنورد عليه، وإما كون الأحد التخييرى داخلا فى مفاد العام كما هو هذا الوجه، فيدلّ على صحّة أحد الوجهين، (1) وهذا المقدار يكفيننا أيضا، هذا.

ولكن يمكن الفرق بين مقامنا و تلك الأمثلة، وبيانه أنّه كلّما كان فى البين عام أو مطلق شامل بعمومه أو إطلاقه للأفراد التعينية ثمّ ورد مخصّص أو مقيّد لفظى أو عقلى علم تعلّقه بعنوان الجمع كان الارتكاز المذكور فيه موجودا، و حينئذ فلعلّ السرّ فى ذلك أنّ التخيير مستفاد من وجود المقتضى فى كلّ فرد فرد المحرز من إطلاق المادّة فى القضية، و من انحصار المانع عن جريان هذا المقتضى فى عنوان الجمع، فإنّ لازم ذلك تأثير المقتضى فى صورة الانفراد، لخلوّه عن المانع.

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

وجود الاقتضاء المستفاد من إطلاق مادّة العام، والثانية: انحصار المانع فى عنوان الجمع المستفاد من المخصّص، و بعد ذلك فالحاكم بالتخيير هو العقل دون أن يكون مستندا إلى اللفظ، و يكون من باب حفظ ظهوره بمرتبة بعد عدم التمكن من حفظه بالمرتبة العليا، أو من باب ترجيح التقييد على التخصيص.

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

ص: 105

عنوان الجمع بدلالة لفظ المخصّص، وفي الثانى أيضا هو الجمع، لأنّ المخصّص حكم العقل بقبح التكليف مع العجز، وليس وراء ذلك مانع، والعجز إنّما هو فى الجمع، فاللزام كما ذكرنا أن يؤثّر المقتضى فى كليهما أثره فى أحدهما المخير.

وأما فى مقامنا فليس المخصّص لفظيّا حتّى ننظر إلى العنوان المأخوذ فيه أنّه خصوص الجمع أو غيره، بل المخصّص العقل، وله أيضا حكمان، أحدهما بتّى تنجيزيّ وهو حرمة المخالفة القطعيّة وعدم إمكان شمول العام المرخص لها، والآخر تعلقيّ وهو وجوب الموافقة القطعيّة لو لم يكن مزاحمة بالغرض الأهمّ، والآجاز الترخيص فى تركها رعاية للمزاحم الأهمّ.

وإذن فالعقل فى حال الانفراد غير جازم بعدم المانع عن المقتضى الذى استفيد من عموم الترخيص؛ إذ يحتمل أن يكون المقتضى للموافقة القطعيّة الذى هو العلم الإجمالى أقوى وأهمّ بالرعاية فى نظر الشارع من اقتضاء الشك للترخيص.

نعم لو احرز غلبة مقتضى الترخيص على مقتضى عدم كان مستقلاً بالتخير، لكن هذا شيء لا يستفاد من إطلاق المادّة، إذ غاية ما يستفاد منها أن لا دخل فى حصول الغرض الباعث على الحكم لشيء آخر غير ما ذكر فى اللفظ، وأما الموازنة بين هذا الغرض وأغراضه الآخر الباعثة على أحكام آخر عند التزاحم فليست على عهدة إطلاق المادّة ولا يستفاد منه أنّ أيّا منهما أقوى، وبالجملة، فمع الاحتمال المذكور كيف يجزم العقل فى المقام بالتخير كما فى المثالين.

والحاصل قد نقول: إنّ حفظ الهيئة فى كلّ من التعيينين ممكن، غاية الأمر مع التزام التقييد، أو أنّ رفع اليد عن خصوص التعيين لا يوجب رفعها عن الأحد المخير، وحينئذ كان التخير بدلالة اللفظ، ولا محالة نستكشف منه أقوائيّة ملاك الترخيص على ملاك الموافقة القطعيّة، لكنّ المفروض أنّا أنكرنا ذلك وقلنا بعدم إمكان حفظ ظهور الهيئة فى المتعينين، لمعارضة أصالة العموم بأصالة الإطلاق كما يأتى بيانه إن شاء الله تعالى، وبعد عدم حفظ التعيين ليس الأحد المردّد فرداً ثالثاً للعام.

وإذن فالحكم الفعلى والترخيص الفعلى من الشارع فى الأحد التخييري غير

موجود حتّى نستكشف الغلبة منه، وبالجملة، الذى نستكشف منه الغلبة هو الهيئة، وقد فرضنا سقوطها بواسطة عدم إمكان حفظها فى المعيّنين.

نعم الذى يمكن دعواه أن يقال: لا نسلم سقوطها رأسا بمجرد عدم حفظها فى المعيّنين، بل الأحد المردّد أيضا فرد، وأما مع تسليم أنّ الهيئة إمّا تجرى فى المعيّنين، وإمّا تسقط رأسا فلا محيص عمّا ذكرنا؛ إذ المادّة ليست إلّا دالّة على مجرد الاقتضاء، والهيئة الدالّة على الغلبة بالفرض ساقطة عن شمول المقام؛ لأنّ حكم العقل بقبح المخالفة القطعيّة مانع عن شمولها لكلا المعيّنين، والحكم الفعلى غير قابل للتبعض حتى يقال بعدم وجوده بمقدار الحكم البتّى للعقل ووجوده بمقدار حكمه التعليقى حتى يقال باستكشاف الغلبة منه، فإنّ الترخيص الفعلى متعلقا بكلا المتعيّنين إمّا موجود وإمّا لا، ولا معنى لكونه موجودا من جهة وغير موجود من جهة.

وبعبارة أخرى: الظهور الهيئى لو أجرى محالا- أصله الجهتى كان كاشفا عن أمرين، أحدهما جواز المخالفة الاحتماليّة، والآخر جواز المخالفة القطعيّة، ولكن إذا فرضنا عدم إجرائه لعدم إمكان ترخيص المخالفة القطعيّة، فلا كاشف فى البين، فإنّ هذا استكشاف عقلى من جريان الأصل اللفظى، وليس من المدلول اللفظى حتّى يمكن التفكيك فى أصله الجهتى بين الأمرين، فإنّ مدلول الهيئة هو الترخيص فى هذا وفى هذا، فإن لم يمكن التفكيك فى هذا المدلول بطرحه من جهة التعيين وأخذه من جهة الأحد المردّد فلا بدّ من رفع اليد عنه فى كلا الموردین رأسا، وبعد ذلك فلا معنى للأخذ بإحدى الحكايتين الثابتين للتخصيص، ولا للقول بأخذ الجامع بين التخصيصين، إذا الحكاية فرع وجود الحاكي، وأخذ الجامع فرع وجود الفرد، والمفروض عدم إمكان أصل التخصيصين، فمن أين تحصل الحكاية، ومن أين ينتزع الجامع؟

ثمّ ممّا ذكرنا فى هذا الوجه يظهر الكلام فى الوجه الثانى وكونه مخدوشا، فلا يحتاج إلى الإعادة.

ضمّ مقدّمة عقلية إلى مقدّمة لفظية، وحاصله أنّ غاية ما ثبت إلى هنا قصور هيئة الكلام الدالة على حكم الرخصة في ما لا يعلمون وعنوان المشكوك عن إفادة الحكم، لما ذكرنا من المحاذير، ولكن هنا شيء آخر يستفاد من المادة وهو كون الشكّ في حدّ ذاته مقتضيا تامّا لترخيص والإباحة بحيث لا- نقص فيه من حيث الاقتضاء، فالشكّ في التكليف بناء على هذا شيء يكون في جميع الأحوال مقتضيا لترخيص بمقتضى ما استفيد من تلك الأخبار باعتبار هذا الجزء الذي قد سمّيناه في بحث المقدّمة بإطلاق المادة، فنحن نعلم بإطلاق مادّة هذه الأخبار بأنّ كلاً- من المشتبهين يكون المقتضى لترخيص نفسه وإباحته في نفسه تامّا، غاية الأمر لم يمكننا جرّ الهيئة إليهما وشموليّتهما للإذن و الترخيص الفعليين بحكم العقل.

وبعد الاستفادة المذكورة من اللفظ نقول: لا شبهة أنّه لو وقع التزاحم والتعارض في مقام فعلية التأثير بين سببين و مقتضيين عقليين بحيث لم يمكن الجمع بينهما، بل دار الأمر بين تأثير أحدهما و لغوية الآخر، فحكم العقل أولاً ملاحظة الأهميّة، فإن كان أحدهما أهمّ كان مرجّحاً ومقدّماً على الآخر، وعلى تقدير التساوي كما هو الحال في المقام- حيث إنّ المتعارضين كلّ منهما شكّ في التكليف- كان حكم العقل التخيير بينهما وأن لا يسقط أحدهما عن التأثير بعد عدم إمكان تأثير كليهما.

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

و حينئذ نقول إطلاق مادّة «أنقذ» يدلّ على وجود مقتضى المطلوبية فى نفس إنقاذ الغريق و لو فى المورد الذى لا يحسن التكليف و الإلزام به، لأجل عدم قدرة المكلف، و بعد هذا فيحصل لنا مقتضيان للطلب متزاحمان لا يمكن الجمع بينهما، فيتمحض الحكم حينئذ للعقل بعد انقطاع اليد عن ظهور اللفظ، فإن كان أحد الغريقين فيه جهة أهميّة بنظر الشارع كالعالمية أو الهاشمية و نحو ذلك نحكم بتعيين اختياره و تقديمه على الآخر، لوضوح أنّ الغرض الأقوى أولى بالإدراك و الأضعف بالفوت عند الدوران بينهما.

و إن لم يكن فى أحدهما جهة مزية كانت مرجحة له بنظر الشرع، فالعقل يستقلّ بوجوب المبادرة إلى درك أحدهما مخيراً فى التعيين بينهما و عدم جواز تقويت كليهما، لوضوح أنّ رفع اليد عن الغرضين المستقلين كليهما بمحض عدم إمكان الجمع بينهما لا يرتضيه عقل، فكيف بالشارع الحكيم، فالعبد يقطع بعد ملاحظة ذلك بأنّ لفظ المولى و إن كان قاصراً عن شمول شيء من الأمرين، و لكن نفسه غير راض بإهمال الجميع؛ إذ فيه تقويت الغرض منه بلا جهة بحيث لو كان المولى الظاهرى حاضراً لأمر بدرك أحدهما على التخيير، فلهذا يكون العقل باعثاً و محرّكاً إلى درك أحد التخييرى، فالتخيير حكم استقلّ به العقل من دون دخل للشرع فيه، و لكن بعد حفظ مقدّمة من ظهور اللفظ و هو تمامية الاقتضاء فى كلّ من الامور كما فرضنا استفادته من إطلاق المادّة.

و بالجملة فنقول فى المقام بعد حفظ هذه المقدّمة اللفظية التى هى مسلّمة، ضرورة أنّ قوله: كلّ مشكوك مباح له ظهور فى أنّ نفس الشكّ له اقتضاء الإباحة و يكون الحكم بالإباحة من جهة اقتضاء الشكّ إيّاها، لا من جهة اللاقتضاء كما فى إباحة بعض الأشياء: بأنّ إجراء كلّ من هذين المقتضيين على اقتضائهما إذا لم يمكن عقلاً فلا وجه لإهمال الجميع، بل اللازم إعمال هذا الاقتضاء فى أحدهما تخييراً بمقتضى المقدّمة العقلية من أنّه إذا لم يمكن الجمع بين الغرضين فلا وجه لرفع اليد عن الجميع، فبظهور اللفظ أعنى إطلاق المادّة يتحقّق موضوع هذه

المقدمة العقلية، وبعد إجراء المقدمتين تكون النتيجة تخيير المكلف في ترتيب أثر الإباحة على أحد المشتبهين، هذا.

والحقّ مخدوشية هذا الطريق أيضا وعدم تماميته وإن كان تامّا في مثال إنقاذ الغريقين ونحوه.

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

و أمّا عدم التمامية في المقام فلاّ تأ و إن سلّمنا ظهور الإطلاق للمادّة في ثبوت اقتضاء الترخيص في الشكّ، و لكن نقول: لو كان المقتضى هنا منحصرًا في الشكّ و كان مجرّد لزوم المحذور العقلي مانعا عن إجرائه في كلا الموردين و لم يكن في البين شيء آخر مقتضيا للضدّ أى لعدم الترخيص و الإباحة 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 الإجمالي بالتكليف، فكما أنّ لنا في كلّ من الأمرين أو الامور شكّا في التكليف قد أحرزنا أنّ اقتضائه الترخيص، كذلك لنا علم إجمالي أيضا بثبوت التكليف، إمّا في هذا أو في ذاك، و لا شكّ أنّه مقتضى تام للاحتياط و عدم الرخصة في شيء من أطرافه.

نعم لو فرض تحقّق الإذن الفعلي من الشارع في أحد الأطراف كان له الورود على هذا، و لكنّ المفروض عدم التّمكن من إثبات الإذن الفعلي بأدلّته اللفظية و رفع المحاكمة إلى العقل، و حينئذ فيرى العقل أن الشكّ مقتضى للتخفيض في

الأطراف، والعلم مقتضى لعدمه فيها، ولا نعلم أنّ الأول أقوى عند الشرع من الثانى حتّى يكون هو المقدم فى التأثير، أو تكون الأقوانية للعلم المقتضى لعدم الترخيص، أو يكونان متساويين حتى يرجع الامر بعد تساقطهما إلى التخيير.

و مقتضى عدم العلم بشيء من هذه الثلاثة 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 الحجّة حينئذ موجودة، فيكون العقاب على هذا الذى يرتكبه على تقدير مصادفته مع مخالفة التكليف عقابا مع الحجّة.

نعم يحتمل أيضا أن تكون الأقوانية مع مقتضى الترخيص، فلا تكون الحجّة الواقعية موجودة بالنسبة إلى مخالفة التكليف فى أحد الطرفين، فيكون العقاب بلا حجّة، و لكن مجرد احتمال هذا لا يكفى فى حكم العقل بالبراءة، فإنّ موضوعه الجزم بعدم الحجّة، و لا يكفى احتمالها، و ليس هذا ترجيحاً لمقتضى عدم الترخيص على مقتضى الترخيص، بل هذا قضية حكم العقل عند انجرار مآل الأمر إلى ذلك أعنى التخيير فى حال المقتضيين و دورانه بين ثلاثة احتمالات.

ألا ترى أنّا لو قصر عقلنا فى الشكوك البدوية بعد إعمال الوسع و الفحص عن الدليل بقدر الطاقة و عدم الظفر به عن إدراك عدم إمكان كون نفس احتمال التكليف بيانا و حجّة يصحّ مؤاخذه المولى باعتباره، و لم يحصل لنا الجزم بأحد الطرفين، لا بالحجّة و لا بعدمها، بل تردّدا بينهما، كان مع ذلك و مع وجود هذا التردّد حكم العقل فى حقّنا وجوب الاحتياط؛ إذ لم ندخل بعد فى موضوع حكم العقل بالبراءة و هو الجزم بكون عقاب المولى بلا حجّة، و لا سبيل إلى البراءة مع التردّد و عدم الجزم.

الوجه الثالث: لإثبات الرخصة 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 بالنسبة إلى فعل متعلّق الآخر وتركه، فكأنه قيل:

أنت مرخّص في هذا سواء تركت ذاك أم فعلته، و مرخّص في ذاك سواء تركت هذا أم فعلته، ولا إشكال أنّ الأخذ بهذا الإطلاق يوجب المحذور العقليّ و هو الترخيص في المعصية و المخالفة القطعية كما هو واضح.

فلا محيص عن رفع اليد عنه على قدر هذا المحذور وإبقائه في غيره، فيصير المتحصّل من هذا هو الترخيص في أحدهما؛ لأنّ الكلام بعد التقييد العقليّ يصير بمنزلة أن يقال في الشبهة التحريميّة: أنت مرخّص في فعل هذا إن تركت ذاك، وفي فعل ذاك إن تركت هذا، وفي الشبهة الوجوبيّة: أنت مرخّص في ترك هذا إن فعلت ذاك وبالعكس، ويكون المحصّل في الأوّل هو الرخصة في فعل أحدهما، وفي الثاني في ترك أحدهما كما هو واضح.

ثمّ هذا الشرط من الشروط المقارنة التي يحدث عند أوّل وجودها المشروط، ولا إشكال في إمكانه كالشرط السابق واللاحق، ألا ترى أن لو طلب العدو حين عدو الزيد فيكون عدو الزيد مقدّمة مقارنة لمطلوبيّة العدو، بحيث يجب أن لا يؤخّر الفعل حتّى تحصل المقارنة، ومن هذا القبيل أيضا الواجبات المعلّقة بالوقت الخاص مثل: إذا دخل الظهر فافعل كذا، حيث إنّ الوجوب يحدث مقارنا لدخول الوقت لا متأخرا عنه، ومثل ذلك المقام، حيث إنّ حكم الترخيص في فعل هذا يحدث مقارنا لترك ذاك وبالعكس، أو في تركه مقارنا لفعل ذاك وبالعكس.

فإن قلت: لا بدّ من رفع اليد عن هذا الإطلاق رأسا للمحذور المذكور، والتقييد المذكور لا يوجب التفصّي عن المحذور، للزومه معه في بعض الصور؛ إذ يلزم في الشبهة التحريميّة ثبوت الترخيص في فعل كليهما في ظرف كون المكلف تاركا لكليهما إلى الأبد، وفي الوجوبيّة كونه مرخّصا 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، فيصحّ 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 وهذا فأنت مرخص في تركهما. أو إن كنت تاركا لهذا وذاك للتالي وإلى الأبد فأنت مرخص في فعلهما، وهذا ترخيص للشئ معلّقا على فعله أو تركه، وهو أمر غير ممكن في شئ من الأحكام.

بيان ذلك أنّ الحكم المستفاد من الأدلة اللفظية أمرا كان أم نهيا أم ترخيصا في أيّ درجة من الإطلاق كان، فغاياته الإطلاق بالنسبة إلى وجود الأشياء الأخرى في العالم وعدمها، وأمّا بالنسبة إلى وجود نفس المتعلّق وعدمه فلا يثبت لها أبدا إطلاق، بل لا بدّ من تعرية المطلب عن لحاظ الوجود والعدم إطلاقا وتقييدا.

وسرّ ذلك أنّ الأمر مثلا يقتضى انقلاب الوجود، ومع حفظ العدم أو حفظ الوجود لا اقتضاء له للوجود، لكون الأوّل جمعا بين النقيضين، والثاني جمعا بين المثليين، وكذا النهي مقتضاه إمساك العدم، وفي تقدير فرض العدم أو فرض الوجود فهو لا اقتضاء.

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

وكذلك النهي علة لإبقاء العدم، فلو فرض تحقّق العدم أو تحقّق الوجود فقد مضى الأمر ولم يبق محل للاقتضاء.

وكذلك الترخيص علة لإطلاق طرفي الوجود والعدم ورفع الإلزام عنهما، فلو فرض العدم أو فرض الوجود فلا حكم؛ إذ في الأوّل يصير المحصّل 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 المتعلّقات وعدمها.

والحاصل أنّ بناء هذا الإشكال على أخذ الإطلاق للحكم بالنسبة إلى فعل وترك موضوعه وقياسهما بغيرهما من سائر الطوارى والعوارض، وتخيّل أنّ قولنا: إن تركت هذا فأنت مرخص فى فعل ذاك وإن تركت ذاك فأنت مرخص فى فعل هذا بمنزلة قولنا: إن جاء زيد أكرم عمرا وإن جاء عمرو أكرم زيدا، فكما أنّ المعنى فى الثانى أنّه: إن جاء زيد فسواء جاء عمرو أم لم يجرى أكرم عمرا، وإن جاء عمرو فسواء جاء زيد أم لم يجرى أكرم زيدا، فكذلك المعنى فى الثانى، أنّه إن تركت هذا فسواء تركت ذاك أم فعلته فأنت مرخص فى العمر والجائى والزيد الجائى يجب إكرامهما معا، كذلك المعنى فى الثانى، أنّه إن تركت هذا فسواء تركت ذاك أم فعلته فأنت مرخص فى فعل ذاك، وإن تركت ذاك فسواء تركت هذا أم فعلته، أنت مرخص فى فعل هذا، فيلزم فى تقدير ترك ذاك فى الأول وترك هذا فى الثانى الرخصة فى الجمع.

ومحصّل الجواب أنّ التكليف لا يمكن سوقه على وجه وقع حالta فعل متعلّقه وتركه تحته، لا- إطلاقا ولا- تقييدا، نعم هو موجود فى حالهما، والأحوال المأخوذة فى الموضوع على أحد الوجهين معنى أخذها أنّه لو أخذ الموضوع مقترنا بكلّ من تلك الأحوال، فالحكم يشمله إمّا بدلا وإمّا تعيينا.

مثلا قولنا: أعتق رقبة، يصدق عليه أنّه حكم شمل الرقبة المقرونة بالإيمان والمقرونة بالكفر على البدل، وهذا لا يمكن فى الفعل والترك للموضوع، مثلا لا يمكن «أن يقال»: إنّ الفعل المقرون بالترك محكوم بحكم كذا، أو الفعل المقرون بالفعل محكوم بحكم كذا، لا على وجه الإطلاق ولا التقييد، بل لا بدّ أن يقال: إنّ ذات الفعل مطلوب نقض عدمه بالوجود أو إمساك عدمه.

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

ولكن حين يقول: فأنت مرخص في ذاك، ليس معنى هذا أن ذاك إن كان منتركا في علم الله فلك الرخصة في ضمّ ما شئت من الفعل أو الترك إلى انتراكه، وإن كان مقرونا بالفعل في علمه تعالى فلك الرخصة في ضمّ 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 وبالعكس، ففي كلّ لحاظ يكون شرط الرخصة في أحدهما موجودا دون الجميع؛ إذا الفرض أنه أيّا منهما يجعل تحت الترخيص لا يلاحظ له تركا مفروغا عنه، بل يجعل محفوظة تركه مبدّلا بأن كان الأمر إلى المكلف.

وإن شئت قلت: إنّ الحاكم عند لحاظ الموضوع حيث لاحظ الذات المجردة عن قيد الفعل والترك ولم يلاحظ الإطلاق بالنسبة إليهما فهو أبدا يكون شرط ترخيص أحدهما في لحاظه غير موجود، ففي صورة كون الطرفين في علم الله ممّا يتركه المكلف في ما يستقبل، فالمكلف في هذا الحال ليس خارجا عن تحت التكليف، بل هو مكلف، ولكن على وجه أنه إن ترك هذا فهو مرخص في ذاك وبالعكس.

ومعنى هذا أنه على تقدير يجعل ترك هذا محفوظا فهو مرخص في نقض ترك ذاك بالفعل، وعلى تقدير جعله ترك ذاك محفوظا، فهو مرخص في نقض ترك هذا بالوجود، ومن الواضح أنه على الأول لم يبق شرط الرخصة في هذا وهو محفوظة ترك ذاك محفوظا، بل رخص في نقضه بالوجود، نعم لو كان المعنى هو الرخصة في جعل ترك ذاك مقرونا بالفعل وضمّ الفعل إلى حالة تركه كان شرط رخصة هذا محفوظا، ولكنّه غير واقع.

والتحقيق في الجواب عن هذا الوجه (1) أنّ الأمر دائر بين حفظ أصالة العموم

ص: 115

فى «كلّ شىء لك حلال» بالنسبة إلى كلّ من الطرفين معيّنا و الالتزام بمخالفة أصالة الإطلاق فى كلا الموردين، و بين حفظ أصالة الإطلاق بالالتزام بمخالفة أصالة العموم فى هذين الشئين.

لا يقال: إذا دار الأمر بين التخصيص و التقييد فالثانى أولى، و سرّه أنّ الثانى رفع اليد عن العموم الأحوالى فقط، و الأول رفع اليد عن الأفرادى و الأحوالى كليهما.

لأنّنا نقول: العموم الأحوالى موضوعه الأفراد بعد الفراغ عن شمول العموم الأفرادى لها، فخرج الفرد عن العموم الأحوالى بعد خروجه عن الأفرادى ليس مخالفة لأصالة الإطلاق، بل هو من باب السلب بانتفاء الموضوع.

لا يقال: التمسك بالأصل فرع إحراز الموضوع، و إذا فرضنا أنّ موضوع أصالة الإطلاق هو الفرد بعد إجراء أصالة العموم فيه، ففى مرتبة أصالة العموم لا مجرى لأصالة الإطلاق حتّى يعارضها، لعدم إحراز موضوعها، و بعد إجراء أصالة العموم لا يبقى شكّ فى التقييد.

لأنّنا نقول: توقّف إجراء أصالة الإطلاق كأصالة العموم على إحراز الموضوع محلّ منع - كما حقّق فى محله - و محصّل الكلام فيه أنّ إجراء الأصل هل يكون مقصورا بصورة إحراز الموضوع و الشكّ فى أنّه مراد جدّا أو لا، فلا يعمّ صورة القطع بالخروج عن الإرادة الجديّة و الشكّ فى أنّه داخل فى الموضوع أو خارج عنه، فلا - يجرى فى هذه الصورة، لا - حراز أنّه خارج عنه، أو أنّه عام للصورتين، و قد ثبت فى محله أنّ التحقيق هو الثانى.

و على هذا فنقول: بعد القطع بعدم شمول قوله: «حلال» لكلّ من المشتبهين بالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالى فى حال ارتكاب المشتبه الآخر نشكّ فى أنّه من باب الخروج الحالى مع كون المتكلّم بمقام البيان و عدم ذكر القيد فى الكلام، و لا دليل عليه فى المقام، أو من باب الخروج الموضوعى؟ فأصالة الإطلاق يعيّن الثانى، فيكون معارضة لأصالة العموم النافية له.

وإن شئت قلت: الأمر دائر بين الخروج الفردى الذى هو نفس المحذور وبين الدخول الفردى الذى هو مستلزم للمحذور، والمستلزم للمحذور أيضا كنفس المحذور.

لا يقال: الدليل على التقييد موجود وهو حكم العقل بعدم جواز الترخيص فى المخالفة القطعية، لكونه ترخيصا فى الظلم، بل فى أقبح أفراده.

لأننا نقول: الحكم العقلى المنافى مع انعقاد أصالة 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 القرينة الارتكازية فى ذهنه و حضوره لدى استماعه، وليس هكذا الحكم العقلى فى المقام كما هو واضح.

ثم من الأمثلة العرفية الشاهدة للمقام ما إذا قام أمانة معتبرة على أن هذا الطفل مثلا ابن زيد، وقامت أخرى على أن الزيد لا يقتل ابنه، فرأيناه قتل ذلك الطفل، فنرى من انفسنا الشك والتردد فى نقض الأمانة الاولى والحكم بأنه ليس ابنا لزيد، أو نقض الثانية والحكم بأنه يقتل ابنه، مع أن مورد الأمانة الثانية متأخر رتبة عن مورد الاولى، ومجرد ذلك لا يوجب حكمنا بأنه ابنه وإيراد النقض على الثانية ورفع 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 ولا عكس، فالأول حاكم والثانى محكوم، نعم لازم ما ذكرنا عدم تمامية ما ذكروا بناء على حجية الأصل المثبت، إذ يشترك الحكومة حينئذ بينهما، وينحصر الوجه فى التقدم الرتبى كما لا يتم فى الأمرتين.

وفى هذا الجواب نظر، بل منع بملاحظة أن التخصيصين فيها طرح الظهور أزيد من التقييد كما هو واضح، نعم لو قلنا بأن أحد المخير من أفراد العام فللترديد وجه، لكن لا ثمرة بينهما عملية، وأما إذا قلنا بأن أحد المخير ليس من أفراد

كما هو الحقّ فلا دوران في البين أصلاً، فإنّ أصالة العموم تسدّ باب احتمال التخصيصين كما هو واضح.

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

فربّما يقال: إنّّه لا يمكن استفادة الإطلاق المذكور منها، أعني إطلاق الرخصة في كلّ مشكوك سواء وجد شيء في الدنيا أم لا، إذ يلزم على تقديره كون الإنشاء على وجه الإطلاق وعلى وجه الاشتراط في إطلاق واحد، فإنّه لا إشكال في شمول هذه الأدلّة للمشكوك البدويّة، وبالنسبة إليها لا شبهة في ثبوت الإنشاء على وجه الإطلاق، فإذا اقتضى حكم العقل تقييداً في الحكم بالنسبة إلى الشكوك المقرونة بالعلم على حسب ما فصلّ لزم اجتماع لحاظ الإطلاق والتقييد في إطلاق واحد.

فهذا نظير ما لو قال: أعتق رقبة و علمنا باختصاص الحكم بخصوص المتّصف بالإيمان من بين صنف خاص من الرقبة مع محفوطيّة الإطلاق بالنسبة إلى باقي الأصناف، ولكن فيه أنّا إن بنينا في القيود المنفصلة اللاحقة بالكلام أعمّ من اللبّيّة واللفظيّة على أنّها كاشفة عن كون المتكلّم في مقام الاستعمال مريداً من اللفظ المعنى المقيّد، كان ما ذكر إشكالا وارداً على أخذ الإطلاق من تلك الأدلّة، ولكنّ الحقّ خلافه وأنّ تلك القيود لا يورث تغييراً في الإرادة الصوريّة، بل نقول: إنّ المراد الاستعمالي والصوري هو المعنى المطلق لمصلحة، من ضرب القاعدة ونحوه، ولكن نحكم بأنّ المراد الجدّي أضيق منه، فنرفع اليد عن التطابق بين الإرادتين في مقدار يتكفّله المقيّد ويؤخذ به في الزائد، فعلى هذا لا يلزم الإشكال أصلاً كما لا يخفى.

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

المتّصلة بالكلام، لكون إدراك العقل موجودا حين التكلّم به، فإنّ مجرد هذا لا يوجب صرف ظهور الكلام ما لم يكن الحكم العقلي من المرتكزات العرفية التي يصحّ أن يتكلّ عليه في تفهيم المرادات، فحينئذ يكون من قبيل القرائن المقاميّة وبدون ذلك فمجرد الإدراك العقلي لا يكون صارفاً، فلهذا يحمل معه الكلام الصادر من غير الحكيم على الكذب، ومنه على تضيق المراد الجدّي وكون الاستعمالي واسعاً لمصلحة، ولو كان من القرائن لكان الأمر في كلا المقامين على خلاف ذلك، هذا.

ولكنّ التمسك بالإطلاق لإثبات الرخصة في أحد طرفي العلم الإجمالي لا على التعيين بعد محلّ إشكال؛ (1) إذ لا يبعد أن يقال: إنّ حكم الرخصة في الأدلّة معلق على عنوان المشكوك وما بمعناه من حيث هذا العنوان من غير تعرّض للطوارئ، فهي متعرّضة للأمن والاستراحة من العقوبة من ناحية ارتكاب المشكوك، ومن هذه الجهة هو حكم عام يشمل كلّ مشكوك حتّى المقترن بالعلم الإجمالي، ولكن ليس له نظر وتعرّض للعنوان الآخر العارض، وأنّ المكلف من حيث العناوين الأخر المجتمعة مع هذا العنوان المشكوك هل هو في راحة أو لا؟

و حينئذ ففي الشكوك البدويّة يكون عموم الأدلّة جارياً ومعمولاً به؛ إذ لا مانع فيها عن فعليّة هذا الحكم الحيثيّ، وأمّا في أطراف العلم فالمانع موجود وهو المعلوم الإيجاب أو التحريم الإجمالي الموجود بين الأطراف، فهذا العنوان له اقتضاء التحريم من حيث هو وما لم يرد عليه الإذن الفعلي الشرعي، فلو ارتكب المكلف أحد أطراف الشبهة واتفق مصادفته مع الحرام المعلوم، فهو وإن لم يكن بمقتضى عموم هذه الأدلّة مأخوذاً ومسئولاً من جهة أنّه أتى بمشكوك الحرمة، ولكن لا ينافي أن يكون مأخوذاً ومسئولاً من جهة أنّه أتى بالمعلوم الحرمة إجمالاً.

ص: 119

(1 - 1) - هذا الإشكال وارد على التقريب الأوّل أيضاً على تقدير تماميّته وعدم ورود ما أوردنا عليه سابقاً. منه قدّس سرّه الشريف.

ألا ترى أنّ من أكل لحم الغنم المغصوب فهو من حيث إنّهُ أكل لحم الغنم ليس في مضيقته، يعني لا يقال له: لم أكلت لحم الغنم، كما لو كان أكل لحم الخنزير يؤخذ من جهة أكل لحمة، ولكن عدم مؤاخذته من هذه الجهة لا ينافي أبداً مع مؤاخذته و مسئوليته من حيث إنّهُ أكل مال الغير بغير رضاه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا عدم جريان البراءة النقلية في أطراف الشبهة بوجه كالعقلية، وإذن فلا محيص عن الاحتياط في جميع الأطراف.

هذا كلّهُ بناء على ما نختاره في الأحكام الواقعية من أنّها فعلية من قبل المولى، يعني ليس لها من قبله نقص و حالة منتظرة، ويتمحض المانع في ما يكون من قبل المكلف من اجتماعه شرائط التكليف، وبعبارة أخرى: الأحكام المذكورة تكون بحيث إذا علم بها من استكمل الشرائط كانت فعلية بمجرد ذلك، وهذا ظاهر دعاوى الإجماعات و ظاهر الأدلة المثبتة للتكاليف أيضاً، وإثماً صرفها عن ظاهرها من قال للأحكام بمراتب، لزعمه عدم إمكان الجمع بين الأحكام الظاهرية مع فعلية الأحكام الواقعية، ونحن حيث قد بينّا في محلّه إمكانه باختلاف رتبة الحكمين، فلا مانع عن إبقاء الأدلة على ظواهرها من الفعلية.

و كيف كان فربّما يقال: إنّهُ على القول بثبوت المراتب للحكم الواقعي نجمع بين هذه الأدلة المرخصة مع ما يدلّ على حرمة العنوان الواقعي بحمل الثاني على الحكم الشأني، و حينئذ تجري البراءة في كلّ من المشتبهين؛ إذ غاية ما يلزم مخالفة الحكم الشأني، و لا ضير فيها و لو علم تفصيلاً.

و الحاصل: لا فرق عند هذا القائل بين الشبهة البدوية و المقرونة بالعلم، فكما يصرف دليل الحرام الواقعي عن ظاهره بواسطة دليل الرخصة في الاولى فلا بدّ أن يفعل ذلك في الثانية، 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 معلومة و هو العلم بأنّ الخمر حرام، نعم يزداد الثاني على الأوّل بانضمام صغرى معلومة و هو العلم بوجود الخمر إجمالاً إلى تلك الكبرى، ولكنّ العمدة هي الكبرى بمعنى أنّ

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

وإذن 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 بالخميرية لغوا غير منجز، فيرتفع 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.

وفيه أن ما ذكر حق لو لا ما يشتمل عليه هذه الأدلة المرخصة من جعل الغاية هو العلم الشامل للإجمالى، فهى متعوضة عند هذا القائل لحكمين شرعيين، أحدهما الرخصة فى المشكوك، والآخر عدم الرخصة فى المعلوم، والثانى وإن كان على مبنانا تقريرا لحكم العقل، ولكن على مذاق هذا القائل يكون حكما شرعيا؛ إذ كما أن الأول شارح لأدلة الواقعات بعدم الفعلية، فالثانى شارح لها بالفعلية، ومن المعلوم أن جعل الفعلية عند العلم من وظيفة الشرع ليس إلا.

وعلى هذا ففى مورد العلم الإجمالى يقع التعارض بين صدر الروايات مع ذيلها، حيث إن قضية الأول هو الرخصة فى الأطراف، ومقتضى الثانى عدم الرخصة فيها، فيتساقطان، فىكون المرجع بعد تساقطهما هو الاحتياط؛ إذ يدور الأمر بين فعلية الخطاب الواقعى كما هو قضية الذيل، وبين عدم فعليته كما هو قضية الصدر، فىكون ظاهر دليله من مثل لا تشرب الخمر ونحوه مأخوذا بسلامته عن الحاكم والشارح، وقد عرفت أن ظاهره الفعلية، فإذا صار فعليا بقضية هذا الظاهر كان الاحتياط بحكم العقل لازما فتدبر.

ثم إنك عرفت عدم جواز التمسك بالعمومات والإطلاقات المرخصة، بقى الكلام فى الصحيحة التى رجحنا سابقا ورودها فى مورد العلم الإجمالى أعنى قوله: «كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه» ولا يرد عليها ما ورد على غيرها؛ لكونها ناظرة إلى خصوص مورد العلم بناء

على ما فسّرناها من أنّ المراد الشيء الخارجى المشتمل على الحلال و الحرام خارجا و لم يتميّزا، و القرينة 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 المخالفة القطعية، 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 السوقية، فإنّ اللحم مثلا له المذكى و الميتة هما مختلطان نوعا، و الجبن مثلا له الطاهر و النجس، و لا يتميّزان حسب العادة، و هكذا كلّ جنس فيه السرقة و غيرها مثلا و لم يتميّزا نوعا.

و الحاصل: اريد من «الشيء» العنوان الأولى الذاتى من مثل الدهن و الجبن و النقد و غير ذلك، و اعتبر على نحو الكلّى فى المعين، فيشمل كلّ نوع يشار به إلى أفراد فى الخارج و كان اختلاط القسمين فيها متداولا، فيخرج ما لم يكن اختلاط فيه كذلك، مثلا الماء حلال و الخمر حرام، فيصحّ أن يقال: المائع- و يشار به إلى الأفراد الخارجيّة على نحو الكلّى فى المعين- فيه حلال و حرام، و لكنّ القسمين منه فى الخارج متميّزان، فإنّ مياه الدنيا ممتازة عن خمورها، فإذا صار بالاتفاق ماء مشتبها بخمر 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 السيرة من المتدينين على المعاملة مع الأجناس السوقية و ما يشابهها مع حصول العلم بأنّ فيما بينها النجس و الحرام معاملة الطهارة و الحليّة ما لم يعلموا النجس و الحرام بشخصها.

و القول بأنّ ذلك لا- ينفكّ إمّا عن عدم انحصار الشبهة، 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، ونراهم يتعدّون منه، وأجناس البلد الواحد لا يعدّ بالنسبة إلى أهله خارجة عن محلّ الابتلاء، لعدم استهجان التكليف كما لا يخفى.

فإن قلت: إنّما نرى العلماء في كتبهم يكونون بصدد بيان الضابط للمحصور وغيره، فيعلم منهم أنّ كون المحصور لازم الاجتناب من المسلّمات، فتكون الأخبار المذكورة معرضا عنها، وهو يوجب وهنها سنداً، بل كلّما ازداد صحّة يزداد بذلك وهناً.

قلت: لو فرض استفادة ذلك من الكلمات، لكن عمل الطائفة من العلماء وغيرهم استقرّ في الخارج على خلافه، فلاحظ.

و من هنا يعلم أنّ السوق و اليد أيضا لا اعتبار بهما بواسطة هذا العلم الإجمالي، ويدلّ على ما ذكرنا الأخبار الناهية عن السؤال مثل قوله عليه السلام: «ليس عليكم المسألة إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك» و قوله في بعض الروايات: «والله إنّّي لأعترض السوق فأشتري بها اللحم و السمن و الجبن، والله ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر و هذه السودان».

وبالجملة، ما ذكرناه من المعنى يمكن استظهاره من الخبر و أمثاله من هذه الأخبار، ويمكن دعوى السيرة أيضا عليه، فافهم و تدبّر.

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

إشارة

نحو المكلف العالم موجودا على كلا التقديرين

، يعنى سواء كان التكليف متعلّقا واقعا بهذا الطرف أم بذاك، حتى يكون عالما إجمالا بتوجه الخطاب نحوه، وأمّا إن كان على تقدير تعلّقه بواحد غير متوجه إلى المكلف لفقد شرطه فلا علم بالتوجه، فلا تنجيز، فإنّه بالنسبة إلى هذا الواحد فقد فقد الشرط، فيكون التكليف على تقدير تحقّقه فيه معلوما عدم توجهه، وأمّا بالنسبة إلى الآخر فالشرائط وإن كانت مجتمعة، ولكن وجود التكليف فيه مشكوك بدوى تجرى فيه البراءة.

و المثال الواضح لهذا صورة تعدّد الشخص، كأن علم أحد الشخصين بتعلّق إلزام المولى إمّا به أو بصاحبه، كمن يعلم بوجوب ردّ السلام إمّا عليه وإمّا على آخر معه، لعدم العلم بأنّ المسلّم قاصد لأيهما، وكواجدى المنى فى الثوب المشترك، وهذه الكبرى واضحة من المسلّمات إلّا أنّ لها مصاديق خفية لا بدّ من التكلّم فيها.

أولها: ما لو علم إجمالا بأنّه إمّا مكلف بالتكليف الفعلى الحالى أو بالتكليف

المشروط بالزمان الآتى

كالزوج عند استمرار الدم بالزوجة تمام الشهر مع عدم العادة والتميز، حيث إنّ عالم إجمالا بكون عدّة أيّام غير معلومة من الشهر المبهمّة فى تمامها حيضا، فيعلم إجمالا بحرمة وطى هذه الزوجة عليه إمّا فى هذه العدّة التى فى أوّل الشهر، وإمّا مشروطا بما بعد عشرة أيّام وهكذا.

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

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

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

فعلى هذا المذهب لا بدّ فى هذا المقام من الرجوع إلى دليل التكليف وأنّه ظاهر فى أىّ القسمين، فإذا كان ظاهره فى المثال المتقدّم: لا تقربوا النساء إذا تلبّسن بالحيض، فالعلم الإجمالى لا تنجيز له، ويكون المقام من مصاديق الكبرى المذكورة؛ إذ على أحد التقديرين يكون التكليف غير متوجّه إلى المكلف، وهو على التقدير الآخر مشكوك بدوىّ، وإذا كان ظاهره: اعتزلوهنّ فى وقت الحيض، فالعمل فى المثال منجّز وليس المقام من أفراد الكلّية المذكورة؛ إذ على هذا التقدير يعلم المكلف إجمالاً بتوجّه خطاب إليه فعلاً، غاية الأمر لا يعلم أنّ متعلّقه هو الفعل المطلق أو المقيّد بدخول الزمان الآتى.

ولكنّك عرفت فى مبحث مقدّمة الواجب عدم تعقّل هذا التقسيم واختيار أنّ الواجب على قسمين لا- ثالث لهما، وهما المطلق و المشروط، وأنّ القيد أبداً يكون راجعاً إلى الهيئة دون المادّة، فيكون مفاد القيد تقييد الوجوب و الطلب بصورة حصول القيد، فإذا قال: إذا دخل الغد فصم، فمعناه أنّ الوجوب مشروط بدخول الغد بحيث لا طلب مع عدم دخوله، ولكن لو علم العبد بأنّ المقدّمة المذكورة سيحصل فهو عند العقل مشغول الذمّة بالاشتغال بتهيئة أسباب الإتيان

بالعمل المأمور به لو كان له أسباب متقدّمة.

مثلا لو قال: إذا ورد على الأمير فلا بدّ عليك من أن تضيفه بوجه أحسن، وعلم العبد بشدّة إرادة المولى ذلك على تقدير وروده، بحيث لو لم يضيفه حصل المنقصة الثابتة في رتبة مولاه و صار مفتضحا، فهو مع علمه بهذه المرتبة من الحبّ و الطلب بالإضافة لو علم بأنّ الأمير سيرد غدا على مولاه و يتوقّف ضيافته في الغد على تهيئة أسباب في اليوم يكاد يمتنع الضيافة في الغد بدونها، فهو مع هذا العلم لو تكاهل في جمع هذه الأسباب فدخل الغد و قد صار الضيافة ممتنعة عليه فحصل بسببه انكسار درجة المولى و افتضاحه بوجه أتمّ، فهل هذا العبد إذا أنصفت من عقلك يعدّه العقل معذورا من جهة تعذّر العمل عليه في الوقت و عدم الإلزام عليه قبله، أو لا؟ بل يعدّه في غاية درجة من العصيان و مخالفة المولى و مستحقّا لأنواع النكال و العذاب.

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

نعم فرق بينه و بين المطلق من حيث إنّ الطلب فيه مقصور على تقدير خاص، بحيث يمكن تبدّل الطلب في غير هذا التقدير و مع عدم حصوله بالبغض التامّ، كما لو كان المولى في المثال مبغضا غاية البغض لضيافة الأمير من حيث هو، و لكن يصير في تقدير وروده عليه في غاية المحبوبة بالعرض، و لهذا لو أحدث العبد عملا منع من حصول هذا التقدير كما لو سعى في 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 بالجملة، فعلى هذا المبني يكون العلم الإجمالي في المقام منجزا مطلقا، لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون تكليف تحريم الوطى في المثال متوجّها على وجه الإطلاق، و إمّا أن يكون على وجه الاشتراط بالزمان الآتي، و المكلف أيضا عالم بتحقيق

الزمان الآتى، فمن هذا الحين يصير مكلفًا بحكم العقل بالخروج عن عهدة التكليف لو كان له مقدّمة فى الحال، ولا شك أنّ المقدّمة العلميّة للفراغ عن كلا التكليفين المعلوم تحقّق أحدهما إنّما هو البناء على ترك الوطى فى العدّة الحاضرة، وعلى تركه فى العدّة الآتية عند حضورها؛ إذ بدون ذلك لا يحصل الامتثال العلمى للأحد من التكليفين الذين كليهما واجد لآثار التكليف المطلق فى حكم العقل، وقد عرفت أنّ المقدّمة السابقة للواجب المشروط عند العلم بتحقّق شرطه واجبة فعلاً، فلا فرق بين المقدّمة الوجوديّة مثل الزاد والراحلة فى الحجّ وبين العلميّة مثل الاجتناب عن الوطى فى جميع أجزاء الزمان المحتمل تحقّق التكليف فى كلّ منها هنا، فتدبّر.

و ثانيها: صورة الاضطراب إلى واحد معيّن من الطرفين

، فقد يحصل الاضطراب إلى ارتكاب هذا المعيّن قبل العلم بالحرام فيهما، كما لو اضطرّ إلى شرب هذا الإناء المخصوص، ثمّ علم إجمالاً بأنّ هذا الإناء أو ذاك الإناء الآخر الذى عنده خمر، وهذا لا إشكال فى عدم تنجيز العلم فيه؛ إذ لم يعلم بالتكليف الفعلى، لاحتمال كونه فى الإناء المضطرّ إليه، وعلى تقديره فلا شبهة فى جواز الارتكاب أو وجوبه، وبالنسبة إلى الآخر يكون شكاً بدوياً، فيجرى فيه البراءة. (1)

ص: 127

1 - 1) - الحكم بالبراءة فى الاضطراب السابق أو المقارن إلى المعيّن إنّما يتمّ فى ما إذا لم يعلم بعد الاضطراب بتوجّه الخطاب نحوه قبل حدوث الاضطراب، بأن علم حدوث نجاسة هذا الإناء مثلاً فى أزمنة الاضطراب إلى شربه أو ذاك مع عدم الاضطراب إليه، وأمّا لو علم بأنّ الخطاب كان قبل حدوث الاضطراب متوجّهاً [إليه]، كما لو علم فى السبب أنّه صار فى الخميس أحدهما نجساً واستمرّ إلى الآن و كان حدوث اضطرابه فى الجمعة، فإنّه يجب حينئذ الاحتياط، لأنّه يعلم بتوجّه الخطاب ويشكّ فى سقوطه، فهو كمن يعلم بعد مضى شطر من الوقت بتوجّه خطاب «صلّ» نحوه و لا - يعلم أنّه أمثله أولاً. والحاصل ليس معيار الاشتغال اجتماع وصف اليقين مع الاشتغال فى زمان واحد، بل يكفى ثبوتهما ولو فى زمانين، منه قدّس سرّه الشريف.

وهكذا الحال لو حصل العلم والاضطرار دفعة و متقارنين، فإنه حينئذ أيضا لا يورث العلم التنجيز، ففي هاتين الصورتين يكون الاضطرار المذكور من أفراد الكلية المذكورة، وأما لو حصل العلم بخمرية هذا الإناء أو ذاك أولا، ثم حصل الاضطرار إلى شخص هذا فحينئذ أيضا قد يقال بأنه من أفراد تلك الكلية، ويقال في تقريب ذلك: إن التكليف مقيّد بعدم الاضطرار، فحرمة الخمر مثلا ليست متعلّقة بذات الخمر، بل به مع قيد عدم الاضطرار.

وبعبارة أخرى قوله: «إلا ما اضطررت» قيد شرعي، فمتعلّق بالمبغوضية والحرمة هو العنوان الخاص المقيّد، بحيث لو انتفى القيد فقد تبدّل العنوان الذي كان فيه ملاك التحريم وانقلب إلى عنوان آخر مغاير له، مثلا الخمر الغير المضطرّ إليه عنوان و يكون ذا مفسدة ذاتية يوجب التحريم، والخمر المضطرّ إليه عنوان آخر ليست فيه تلك المفسدة، بل المتحقّق فيه إمّا اللامفسدة، وإمّا المصلحة، وعلى هذا فنقول: قبل حدوث الاضطرار كان عنوان المحرّم محفوظا، و حيث فرض تعلّق العلم به إجمالا أورث تنجيزه و وجوب امتثاله، وأما بعد طرؤ الاضطرار فمن هذا الحين ينتفى العلم بذاك العنوان؛ لعدم محفوظية القيد على كلّ تقدير، فلا علم بتحقيق ما هو الموضوع للحرمة في البين.

و الحاصل أنّ قوام تنجيز العلم الإجمالي بتعلّقه بالموضوع المقيّد، فما دام هذا الموضوع محرزا بحدوده و قيوده كان العلم منجزا، وإذا انتفى و لو بقيده انتفى وصف التنجيز من العلم، وأما الفرق بين حدوث الاضطرار و بين فقد الموضوع و إتلافه - حيث إنّ المسلّم أنّه لو أتلف أحد الإنائين المشتبهين بالخمر مثلا - أو أراقه بعد العلم الإجمالي فوجوب الاجتناب عن الآ - خر باق بحاله - أنّ فقد الموضوع ليس حداً للتكليف، فليس معنى واحد من التكليف الشرعية إنشاء الحكم في موضوع إلى غاية 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

1 - 1) - اعلم أنّه لا مجال لهذا البحث على تقدير أن يكون النهي في «لا تشرب» مثلاً متعلّقاً بصرف الوجود، فإنّه بعد الاضطراب سواء إلى المعين أو غيره قبل العلم أم بعده يجب الاكتتاب عن الآخر، فإن غاية الأمر كونه شبهة بدويّة، وعرفت أنّ الشبهة الموضوعيّة من هذا القسم واجب الاكتتاب وإن كانت بدويّة، فالبحث إنّما هو على تقدير كون النهي متعلّقاً بالوجود الساري، فكلّ فرد فرد من الخمور الخارجيّة موضوع لنهي مستقلّ وله إطاعة و معصية مستقلّتان. و حينئذ نقول: إمّا نفرض العموم الاستغراقي بالنسبة إلى الزمان في النهي في كلّ فرد، فهو في كلّ فرد أيضاً ينحلّ إلى نواهي عديدة بعدد الزمان، وإمّا لا نفرض كذلك، بل نقول: إنّ النهي في كلّ ممتدّ بامتداد الزمان، فلا تحصل إطاعة كلّ فرد إلّا بعد فقدانه أو موت المكلف ولم يشربه، وأمّا مع وجودهما وإن مضى على ذلك سنون فلا إطاعة ولا معصية. و على هذا قد يفرض الاضطراب قيدا للتكليف، فلو علم المكلف بأنّه سيضطرّ في أحد أزمنة عمره إلى شرب هذا الفرد جاز له شربه من هذا الحين، فإنّه علم بأنّ هذا التكليف الواحد غير ممكن الإطاعة، وقد يفرض قيدا للفعل أو متعلّقه فنقول: الشرب أو الخمر المضطرّ إليه لا نهى عنه، و مورد النهي هو الشرب أو الخمر الغير المضطرّ إليه، وعلى هذا فلا يجوز الشرب قبل حدوث الاضطراب وإن على بحدوثه في ما بعد. ثمّ المتعين من هذين هو الثاني، لأنّا نعلم بالضرورة أنّ من يعلم باضطرابه في الغد إلى شرب الخمر لا يجوز له قبل الغد. وأمّا الوجهان الأوّلان أعني ملاحظة العموم بالنسبة إلى الأزمنة في كلّ فرد وعدمه فكلّ ممكن. فإن قلت: يمكن استظهار الأوّل بملاحظة حال الغضب، فإنّ المقدار الواحد منه يزداد عصيانه قطعاً بازدياد مدّته. قلت: لا دلالة فيه على ذلك، فإنّ النهي المتعلّق بالوجود الساري كما يتعدّد بتعدّد الوجودات، يختلف شدّه و ضعفا باختلاف الوجودات كذلك، فالقطرة من الخمر فرد و الحبّ منه أيضاً فرد، و كلّ منهما تعلّق به نهى واحد. لكنّ النهي في الثاني أشدّ من الأوّل بمقدار أشدّيّة الحبّ من القطرة. و بالجملة، حال النهي على هذا حال البرودة العارضة للوجود الساري للماء، فكما يتعدّد بتعدّد الماء يختلف شدّة و ضعفا على حسب اختلافه كذلك، و على هذا فالغاصب المذكور يكون في أثناء

و بالجملة، ففقد الموضوع حدّ و منتهى للتكليف عقلاً لا - شرعاً، و أمّا الاضطرار إلى ترك المكلف به فهو حدّ و غاية للتكليف شرعاً 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 قضية ذلك أن يكون اليقين بالاشتغال أيضاً أمده محدوداً بهذا الحدّ، فإذا تحقّق هذا الحدّ فى أحد الطرفين فلا يقين بعد ذلك بالاشتغال، بل ينقلب بالشكّ البدوى، و أمّا فى الصورة 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 غاية تقريب ما يقال، و لكنّه بعد محلّ نظر، بل منع، و توضيح المقام بتقديم مقدّمة و هى: أنّه لو كان أحد الطرفين فرداً واحداً و الآخر أفراد متعدّدة 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 شبهة أنه ليس من باب الأقل و الأكثر الذى يكون الأكثر فيه موردا للبراءة، و يختص التكليف بالأقل من باب القدر المتيقن.

نعم لو كان فى الصورة الاولى الفرد الواحد داخلا فى الأفراد المتعددة فى الطرف الآخر، و كان فى الثانية 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 بالبراءة فى الأقل و الأكثر.

إذا عرفت ذلك فنقول: الشخص الذى يعلم أولا بخمرية 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 محصلا علمه الإجمالى بخمرية هذا أو ذاك العلم بكونه إما مكلفا بالاجتناب عن هذا المعين إلى غاية 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 مقارنا للعلم بالخمرية إجمالا، بل حصل مقارنا لطرو 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 غاية يومين، أو بالتكليف فى الآخر إلى غاية العمر، و المعيار فى تنجيز العلم الإجمالى على ما سيأتى ليس هو بقاء طرفى الإجمال و التردد بحالهما فى كل جزء جزء من الأزمنة حتى يقال: نعم، و لكن قد حصل الاختلال فى أركان هذا الإجمال فى

الزمان اللاحق أعنى ما بعد حدوث الاضطراب، فإنّ ذلك غير معتبر فى تنجيز العلم قطعاً، بل المعتبر هو كونه فى كلّ جزء جزء من الأزمنة بحيث متى لاحظ الحال فى الزمان المتقدم أعنى زمان حدوث العلم الإجمالى كان الإجمال و التردد فى النفس باقياً، فبقاء العلم الإجمالى فى الأزمنة المتأخّرة معتبر فى تنجيزه فيها بهذا المعنى لا بالمعنى السابق، ولا إشكال فى تحقّقه هنا، فلا إشكال فى بقاء أثره و هو التنجيز بالنسبة إلى الطرف الغير المضطّرّ إليه.

و هكذا الكلام بعينه توهمّا و دفعاً بالنسبة إلى الخروج عن الابتلاء الطارى بعد العلم فى أحد الطرفين فإنّ الكلام فيه من هذه الجهة عين الكلام هنا حرفاً بحرف و إن كان فيه لنا كلام مستقلّ يأتى إن شاء الله تعالى.

هذا كلّّه هو الكلام فى الاضطراب إلى الواحد بعينه،

وأما الاضطراب إلى واحد

لا بعينه

فالحقّ على ما هو الحقّ من عدم المراتب للحكم الواقعى و كونه ذا مرتبة واحدة و بالغاً حدّ الفعلية و عدم نقص فى ما يكون من قبل المولى هو كون العلم معه منجزاً بالنسبة إلى المخالفة القطعية مطلقاً، سواء حصل الاضطراب قبل العلم أم معه أم بعده.

وجه ذلك يعلم بالمقايضة إلى صورة حصول العلم التفصيلى بالخمريّة فى الواحد المعين من الإنائين مع الاضطراب على النحو المذكور، فإنّه لا إشكال حينئذ فى أنّه يتعيّن على المكلف بحكم العقل أن يدفع ضرورته بالإناء الذى ليس بخمر، و يجتنب عن الذى يعلم أنّه خمر، و لا- يجوز له مجرّد الاضطراب إلى الأحد لا- بعينه ارتكاب الخمر، فإنّ مقتضى الجمع بين الغرضين هو تعيين ما ذكر عليه، فإنّ الاضطراب لا يجوز أو لا يوجب عليه سوى ارتكاب الواحد من هذين بدون تعيين للخصوصيّة، و أمّا الخمريّة فمقتضية للاجتناب عن هذا بخصوصيّة، و هذا واضح.

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلى، فإذا حصل العلم الإجمالى بالخمريّة مع الاضطراب المزبور فأمّا أن يقال: إنّّه يجب عليه أيضاً دفع ضرورته بخصوص الذى ليس بخمر واقعا مع الاجتناب عمّا يكون خمراً واقعا، و لا يخفى أنّ تعيين هذا عليه

مع فرض عدم علمه بالتمييز وعدم اقتداره عليه يكون تكليفا بما لا يطاق، وإما أن يقال بأنه مرخص في ارتكاب أحدهما على سبيل التخيير وعبارة أخرى: رفع اليد هنا بسبب هذا الاضطرار عن المخالفة الاحتمالية للعلم الإجمالي، وحينئذ يبقى الكلام في أن العلم الإجمالي أيضا متعلق على ما هو المبني بالحرمة الفعلية المقتضية للامتناع، فلا بد من ملاحظة أنه هل يمكن الجمع بين فعلية حرمة الخمر الموجود في البين، وبين الترخيص في ارتكاب أحدهما على وجه التخيير، أو يكون بينهما تناف؟.

والحق بناء على ما قرّر في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري هو إمكان الجمع هنا، لاختلاف رتبة الحكمين وكون أحدهما في طول الآخر، بمعنى أنه بحسب مرحلة الواقع ليس هنا إلا الحكم بوجوب اجتناب ما هو الخمر واقعا، ووجوب أو رخصة دفع الاضطرار بما ليس بخمر واقعا، وأما في موضوع الشاك المتردد بين الإنائين فالشارع قد رخصه في ارتكاب أحدهما، فهذا الترخيص مع الحرمة الفعلية ثابتان في رتبتيهما، وإذا فاقضاء الحرمة الفعلية لحرمة المخالفة القطعية حيث تعلق العلم به باق بحاله، وبالجمله، فهذا الترخيص إنما هو إذن في المخالفة الاحتمالية لهذا التكليف دون القطعية، لعدم إمكان صدور الإذن فيها من الحكيم.

وأما على مذهب من يقول بثبوت المراتب للحكم الواقعي، لعدم إمكان الجمع عنده بين المنع الفعلي الواقعي والترخيص الظاهري فحيث حدث الاضطرار إلى الواحد لا بعينه وأوجب الترخيص على وجه التخيير، فلا محيص عن كونه قادحا في العلم بالحكم الواقعي بفعليته؛ إذ لا يجتمع بين الحكم بحرمة الخمر الموجود بين الإنائين فعليا لو كان موجودا في ما يختاره المكلف في علم الله وبين ترخيص المكلف في ارتكابه لأيهما شاء، فلا بد من صرف الحكم الواقعي عن مرتبته الفعلية إلى سائر المراتب، ولا 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 وارتكبه.

و الحقّ كما مرّ سابقا عدم الفرق بين المذهبين في وجوب الاحتياط في الباقي عند الاضطرار إلى غير المعيّن، ووجهه أن المفروض أنّ الغرض الواقعي لم يتبدّل ولم يتغيّر عمّا هو عليه بواسطة هذا الاضطرار، ولهذا لو علم تفصيلا كان اللازم رعاية جانبه، فنحن وإن قلنا: إنّ فعليّة التكليف تصير مقصورة على تقدير مشكوك التحقق وهو كون المختار غير الخمر، لكن نقول: الغرض الفعلي محرز والعقل عند ذلك لا يرخص في تضييع جانبه بلا جهة.

وبعبارة أخرى: يتصوّر هنا ثلاثة وجوه، الأوّل: أن يرفع اليد عن الغرض الموجود الواقعي فيرخص في كلا الطرفين، والثاني: أن يغصّ العين عن الغرض الحادث، فيوجب الاحتياط على العبد وإن أوجب هلاكته، والثالث: أن يرفق بعبدّه ويحفظ غرضه بقدر الإمكان أيضا فيرخصه في واحد أو أوجب عليه الاحتياط في الآخر، ومن المعلوم أنّ العقل يحكم بتعيين الأخير.

وإن شئت فقايس ذلك بحال نفسك لو كان لك عبد ووقع ابن لك في البحر في ما بين مائة نفر لم يعرف بينهم بشخصه، فلا محالة يتعلّق غرضك بإنقاذ العبد ابنك، ولكن حيث يتوقّف على إنقاذ جميع المائة وهذا يوجب انكسار ظهر العبد وسقوطه عن الفائدة فهل ترى نفسك يجوز عن إنقاذ الابن بمحض إيجاب ذلك لهذه الحالة في العبد، أو يجوز عن العبد ويحكم بإنقاذ الجميع، أو يراعى الجانبين؟ فيلزم عليه السعي بمقدار لا يبلغ انكسار فقرات ظهره.

وبالجملة، ففعليّة الغرض في هذا الباب يكفيها وإن لم يكن التكليف فعليّا.

فإن قلت: هذا التقريب بعينه جار في الاضطرار إلى المعيّن قبل حدوث العلم، وقد قلت فيه بالبراءة، فإنّه يعلم بغرض من المولى، غاية الأمر احتمال مزاحمته بغرض آخر.

قلت: وإن كان يعلم أصل الغرض، لكن فعليّته وإطلاقه غير معلومة؛ إذ لعلّه كان في الطرف المضطرّ إليه، وأمّا في الاضطرار إلى غير المعيّن فإنّه قبل الاختيار مطلق وفعليّ، ولهذا لو علم تفصيلا كان لازم الرعاية، نعم بعد الاختيار يصير الحال كذلك الصورة.

قبل العلم الإجمالى أو معه؛ إذ لا تكليف مع الخروج عن محلّ الابتلاء، وليس معياره الخروج عن حيلة الاقتدار، بل المعيار كون الخطاب به هجنا (1) ولو كان مقدورا، فلو كان فعل مقدورا للمكلف و مغبوضا للمولى، و لكنّه بحيث لا ينقذح 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 محالة يكون النهى عنه هجنا و لغوا، و كذلك ترخيصه، نعم لا استهجان فى إيجابه إذا اقتضت المصلحة ذلك، و من موارد الخروج عن الابتلاء عدم قدرة المكلف بالفعل.

ثمّ مع الغضّ عن الكلام الآتى لا إشكال فى الفرق هنا بين صورتى التقدّم و المقارنة و بين صورة تأخّر الخروج عن العلم فى أنّ فى الصورة الأخيرة 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 القاعدة وجوب الاحتياط فى الطرف الباقي فى محلّ الابتلاء بخلاف الصورتين الأولىين، حيث لا يحصل فيهما العلم بالتكليف؛ إذ لا يكون شرائطه موجودة على كلّ تقدير، و القائل فى الفرع المتقدم -أعنى الاضطراب الطارى- بعدم وجوب الاحتياط يقول هنا بوجوبه، و الفرق أنّ الاضطراب كان قيّدا شرعيّا مذكورا فى الأدلة، 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: 135

(1-1) -سواء كان ترخيصا أم تحريما أم إيجابا كما فى غير المقدور، أم كان المستهجن خصوص التحريم و الترخيص دون الإيجاب كما فى مورد انصراف الدواعى. منه قدس سرّه الشريف.

هو أن يقال: إنَّه ربَّما يكون القيد المذكوراً في اللفظ، وبعبارة أخرى: الشارع يصنّف موضوع طلبه وإلزامه إلى صنفين و يجعل أحدهما تحت الطلب والإلزام ويرفعهما عن الآخر، وهذا نظير قيد الاضطرار حيث إنَّه ذكر في ذيل الآية العادة لجُملة من المحرّمات الاستثناء بقوله تعالى: «إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ» .

فيعلم من هذا أنّ موضوع الزنا وشرب الخمر والربا وغير ذلك من العناوين المحرّمة تكون منقسمة إلى قسمين: المضطرّ إليه وغيره، والحرمة معلّقة بخصوص الثاني بحيث يكون القسم الآخر هو المضطرّ إليه خاليا بحسب ذاته عن المفسدة المحرّمة، بل إمّا مشتمل على المصلحة، أو لا عليها ولا على المفسدة، ⁽¹⁾ وربَّما يكون القيد مستفادا من العقل ودخيلاً في حسن الطلب والخطاب، لا مذكوراً في اللفظ ودخيلاً في المصلحة أو المفسدة الكامنة في ذات الشئ الموجبة لمحبوبيّته أو مبغوضيّته.

ص: 136

1-1 -يعنى بعد الكسر والانكسار، فالمفسدة الذاتية في شرب الخمر موجودة حتى بعد الاضطرار، ولكنّها بملاحظة المصلحة الطارئة من قبل الاضطرار ولو كانت هي الامتنان على العباد والتسهيل عليهم صارت مضمحلّة وشائيّة وساقطة عن التأثير، وهذا بخلاف الحال في العجز والخروج عن محلّ الابتلاء، فإنّ الخمر المعجوز عنها أو الخارجة عن محلّ الابتلاء مبغوضيّة شربها فعليّة لا نقصان فيها من هذه الجهة عن الخمر المقدورة الداخلة في محلّ الابتلاء، وهكذا الحال في الاضطرار إلى الأحّد لا بعينه، أو الحرج في رعاية الاحتياط في تمام الأطراف كما في حال الانسداد، فإنّ الاضطرار والحرج وإن كانا معيّرين للغرض الفعليّ ومقيدين لإطلاق المادّة، لكن ذلك في خصوص صورة عروضهما على نفس العمل المورد للتكليف بخصوصه، لا- صورة عروضهما على الأحّد لا بعينه من أشياء هو أحدها ومشتبه بينها؛ فإنّ ذلك لا يوجب تقييد الغرض، بل فعليّته وإطلاقه بعد باق بحالها، بخلاف عروضهما على الأحّد المعيّن من هذه الأشياء المشتبه بينها محلّ التكليف، فإنّ إطلاق الغرض وفعليّته حينئذ غير محرزين، فلا بيان على الغرض الفعليّ الذي كان هو معيار الاشتغال عند العقل.

وذلك مثل القدرة على متعلّق التكليف حيث إنّ لا دخل له في مصلحة أو مفسدة ذات الفعل كما هو واضح، مع عدم أخذ الشارع إيّاها في دليل من أدلّه الواجبات أو المحرّمات قيّداً مذكوراً في الكلام، وإنّما الثابت هو حكم العقل بعدم حسن توجيه الخطاب نحو غير القادر و قبحه.

ثمّ الفرق بين هذين القسمين من القيود هو تبدّل إطلاق مادّة أدلّة التكليف في القسم الأوّل إلى التقييد، بمعنى أنّ ظاهر الكلام دخل القيد في ما هو المطلوب و متعلّق الغرض الواقعي، بحيث لولاه لما كان في البين مفيض للطلب، وبقاء هذا الإطلاق بحاله في القسم الثاني، بمعنى أنّه يحكم بأنّ متعلّق غرض المولى و مراده اللبّيّ و محبوبه الجدّيّ هو الفعل على وجه الإطلاق من دون دخل لشيء آخر فيه و إلّا لذكره، فحيث لم يذكره مع كونه بصدّد بيان تمام ما هو مرتبط بهذا المراد اللبّيّ كان قضيّة ذلك عدم دخل شيء آخر و كون تمام الدخّل لذات الفعل وحده، نعم غاية الأمر أنّ العقل حيث يقبح توجيه الخطاب نحو فاقد القيد يلزم من ذلك التقييد في هيئة تلك الأدلّة، فتحصل أنّ في القسم الثاني يكون الفعل أو الترك مطلوباً مطلقاً حتى بالنسبة إلى من يقبح الخطاب نحوه.

إذا عرفت ذلك فنقول: الشكّ في القسم الثاني لا يكون مجرى للبراءة؛ إذ هو في الحقيقة شكّ في حسن توجيه الخطاب مع العلم بأصل المطلوبيّة، و حكم العقل فيه الاشتغال؛ لكون البيان من قبل المولى تامّاً، مثاله: ما لو رأى العبد أنّ ابن المولى صار مشرفاً بالغرق، فعند هذا يعلم بأنّ المبادرة إلى إنقاذه مطلوبة لمولاه طلباً شديداً لا يرضى بتركه أبداً، و لكنّه شكّ في كونه قادراً على إنقاذه أو لا، للشكّ مثلاً في وصول حبله إلى الغريق و عدمه، فهو لأجل شكّه في وجدانه شرط صحّة الخطاب و هو القدرة شاكّ في توجيه تكليف المولى نحوه فعلاً، لكنّ العقل بالبداهة لا يحكم بمعذوريّته بمجرد ذلك، بل يوجب عليه الدخول في العمل و إلقاء الحبل.

و الحاصل أنّ العقل لا يجوز له الإهمال و الاستراحة بمجرد هذا الشكّ؛ فإنّ التنجيز و وجوب الإطاعة ليس إلّا من أحكام العقل، بل ربّما يستكشف القدرة من نفس أمر المولى، و هو فى ما إذا كان حكيما عالما بالغيب و وجه الخطاب نحو الشاكّ فى القدرة؛ فإنّه 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، فإنّه مثل القدرة ممّا يستقلّ العقل بأنّ الخطاب بدونه قبيح مع عدم تعرّض له فى شىء من الخطابات اللفظيّة، فيكون إطلاق المادّة فى تلك الخطابات محفوظا، و معناه أنّ المفسدة المقتضية للنهى فى ذات الفعل موجودة فى جميع الأحوال حتى بالنسبة إلى حالة خروجه عن محلّ ابتلاء المكلف.

و لازم ذلك أنّه لو شكّ المكلف فى حسن الخطاب فى حقّه من هذه الجهة لعدم علمه بأنّ متعلّقه صار خارجا عن محلّ ابتلائه أو لا؟ لا يكون هذا لشكّ محلا للبراءة، فلو علم إجمالا بخمريّة 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 بنينا كما هو المفروض على تنجيز العلم الإجمالى كالتفصيلى و تبين فى مثال القدرة عدم قبح الشكّ فى حسن الخطاب فى حكم العقل بالتنجيز و الاشتغال، يلزم الحكم بوجوب الاحتياط هنا أيضا بالنسبة إلى الإناء الموجود عنده، فيلزم عدم الفرق بين الخروج الطارى و السابق و المقارن من هذه الجهة، و هذا بخلاف عدم الاضطرار، فإنّه من القيود المذكورة فى اللفظ كما تّبهنّا عليه، فالشكّ فيه شكّ فى أصل المطلوبيّة فيكون مجرى للبراءة.

هذا كلّ فى الشبهة المصداقيّة و هى ما إذا علم بخروج أحدهما عن محلّ الابتلاء و شكّ فى أنّ الخمر أيّهما.

وأما الشبهة الحكمية و هي الشبهة في مفهوم الخروج عن محلّ الابتلاء حيث يشكّ في بعض الموارد في تحقّق هذا المفهوم مثل الإناء الموجود في منزل من لا يكون أجنبيّاً بالمرّة مثل السلطان، ولا يكون صديقاً في الغاية، فإنّه يشكّ في صدق هذا المعنى عليه، ولهذا يشكّ في حكم العقل و العرف بحسن الخطاب و استهجانها، و المراد بالشبهة الحكمية ما كان وظيفة رفعه بيد الشرع.

و بالجملة، فقد يقال بأنّ المرجع في هذه الشبهة هو إطلاقات الأدلّة، مثلاً قوله:

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

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

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

الثانى يمكن أن يكون جائزا دون الأول، ووجهه أن منشأ عدم جزم المكلف فى القسم الأول بالحكم الواقعى وشكّه فيه إنّما هو عدم جزمه باجتماع شرائط تنجيز الخطاب، والتمسك بأصالة العموم لا- يصحّح فى حقّه إلّا حكما ظاهريّا، فإنّه أمانة معمولية لرفع الشكّ، فجاوزته مختصّ بمورد فرغنا عن شرائط توجيهه إلى المكلف من القدرة وغيرها.

مثلا إذا ورد: أكرم العلماء، فحصل الشكّ فى عمومته للزيد العالم من خصوصيّة خارجيّة فحينئذ وإن لم يحصل العلم بالحكم الواقعى، لكن يحصل بالحكم الظاهرى الجائى من قبل الأمانة؛ إذ المفروض عدم المانع من قبل المكلف لتوجيه الخطاب نحوه، لكونه عاقلا، وقادرا إلى غير ذلك من شرائط حسن الخطاب، فإنّه لا فرق فى اعتبارها بين الخطاب الواقعى والظاهرى كما هو واضح.

وإذن فى مثل المقام الذى يكون الشكّ فى أصل واجديّة 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، والمفروض الشكّ فيها.

وبالجملة، المقصود من التمسك بهذا الأصل الانتهاء إلى الجزم ولو فى مرتبة الظاهر، وفى هذا المقام لا يمكن الانتهاء إلى الجزم، بل الشكّ والترديد باق بحاله فى مرتبى الواقع والظاهر جميعا، وأمّا الفرق بين التنصيص والعموم فلا يكاد يخفى، حيث إنّ الحاكم فى الأول لا بدّ وأن يكون متعرّضا لاجتماع المكلف للشرائط، وأمّا فى العموم فلا نظر له فيه إلى وجود تلك الشرائط فى جميع الأفراد، ولهذا يتمّ الاستكشاف المذكور فى التنصيص دون العموم.

فإن قلت: إذا كان وجه عدم التمسك بالعموم أو الإطلاق عدم كون الأدلة الشرعيّة ناظرة إلّا إلى الجهات الراجعة إلى الغرض دون الجهات الراجعة إلى

حسن الخطاب، وبعبارة أخرى من حيث القيود العقلية يكون في مقام الإهمال، فلا كلام، وأمّا لو قيل بأنّها ناظرة إلى هذه الجهات أيضا فالمقام من قبيل التقييدات والتخصيصات اللبّية، حيث يستكشف حال موارد شكّها بأصالة الإطلاق أو العموم وأنّها غير مندرجة تحت عنوان المقيّد أو المخصّص كما في «لعن الله بنى امية قاطبة» عند الشكّ في مؤمنية بعضهم، وحينئذ فلم لا يستكشف في مورد الشكّ في القدرة أو الدخول في محلّ الابتلاء مصداقا بواسطة أصالة الإطلاق أو العموم حال المصداق وأنّه مقدور أو داخل في محلّ الابتلاء؟.

قلت: القدرة والدخول في محلّ الابتلاء من الشرائط العامة ولا- اختصاص بخطاب دون خطاب، فكما يشترطان في الواقعي كذلك يشترطان في الظاهري، فيشترط في صحّة التمسّك بأصالة الإطلاق إحراز شرائط صحّة توجيه الخطاب، وهذا في مثل «لعن الله بنى امية» موجود وفي المقام مفقود.

وحاصل الكلام أنّه في فرض ناظرية الأدلة إلى هذه الشروط يمتنع النظر بالإطلاق، بمعنى أنّ الهيئة لوحظ في الدليل تقييدها بحال القدرة والدخول في محلّ الابتلاء، ولا ينافي ما قرّر من أنّ إمكان التقييد فرع إمكان الإطلاق، فإنّ الإطلاق ممكن غير محال وإن كان قبيحا.

والحاصل: لا يمكن الانتهاء إلى القطع بالحكم الشرعي ولو 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 القدرة، فالعلم الإجمالي الذي أحد أطرافه مشكوك خروجه عن محلّ الابتلاء بالشبهة المفهومية يكون منجّزا.

الامر الثاني: لو تعلّق العلم الإجمالي بالتفصيلي فله صور:

الأولى: أن يكون كلّ منهما بلا عنوان

، كما لو كان متعلّق الإجمالي موطئيّة غنم واحد من القطيع، ومتعلّق التفصيلي موطئيّة غنم معيّن منه.

الثانية: أن يكون الإجمالي مع العنوان و التفصيلي بدونه

، كما لو تعلّق الأوّل بموطئيّة غنم واحد أسود مثلاً من القطيع، والثاني بموطئيّة واحد معيّن بدون إحراز اتّصافه بالسواد وعدمه، وهذا على قسمين؛ لأنّ العنوان الموجود إمّا له دخل في خطاب الشرع وإمّا اجنبيّ عنه، فالثاني مثل المثال المرقوم، فإنّ السواد خارج عن موضوع نهى الشارع، وإنّما الموضوع عنوان الموطوء، والأوّل مثل ما لو تعلّق العلم الإجمالي بمغصوبيّة واحد من القطيع و التفصيلي بحرمة أكل لحم معيّن منه بدون إحراز أنّ الحرمة لأجل المغصوبيّة أم الموطئيّة، فإنّ العنوان هنا و هو المغصوبيّة دخيل في موضوع التحريم.

الثالثة: أن يكون متعلّق العلم التفصيلي محتمل الحدوث

، كما لو احتمل في المثال الأوّل-مثلاً- أن يكون موطئيّة الغنم المعيّنة حادثة، فيكون الموجود في القطيع على هذا التقدير غنمين موطئين. لا إشكال في القسم الأوّل، [\(1\)](#) فإنّ الإجمال يزول عن النفس بالمرّة، فلا يمكن

ص: 142

1 - 1) - فإن قلت: كيف يحصل الانحلال و الحال أنّ كلاً من الإجمالي و التفصيلي المتأخّر متعلّق بصورة غير ما تعلّق به الآخر، فإنّ متعلّق الأوّل هو الصورة الإجماليّة، 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 مرجّح نقول: إنّ العلم إنّما نجز الجامع الذي نسبته إليهما على السواء، و أمّا إن كان أحدهما واقعا و الآخر أجنبياً عنه فحينئذ المنجّز بسبب العلم نفس الواقع الموجود في أحد الطرفين على ما هو عليه من جميع الخصوصيّات الشخصيّة الثابتة له واقعا و تعلّق علمنا باشماله عليها إجمالاً، و المعلوم بالتفصيل Z

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

و أمّا في الثاني منهما فالأنّ من شروط بقاء تنجيز العلم الإجمالي في الأزمنة المتأخّرة أن يكون المكلف في كلّ آن لاحظ الزمان المتقدّم- أعني زمان حصول العلم الإجمالي- كان الإجمال في نفسه باقيا و لو زال بملاحظة الزمان المتأخّر منه، ألا ترى أنّ الشكّ السارى يوجب ارتفاع أثر العلم بلا شبهة، وإراقة أحد الإنائين المشتبهين من حيث النجاسة 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 وهو ما لو تعلّق الإجمالي بشيء ذي عنوان، والتفصيلي بهذا الشيء بدون عنوانه، و كان العنوان أجنبيّا عن الحكم الشرعى مثل الأسوديّة في

المثال المتقدم، فهل حكم العقل فيها هو البراءة في غير المعلوم التفصيلي أو الاحتياط؟ الأقوى الأول، لأننا إذا أغمضنا النظر عن عنوان السوديّة في المثال مثلا- ولاحظنا عنوان المحرّم فلا- نرى إجمالا- في النفس، فإنّه لا- دخل في موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة و الامتثال إلّا لما هو الموضوع لخطاب الشرائط دون الضمان الخارجية المنصّة إليه أحيانا، وهذا واضح لا ستره عليه.

نعم لو احتمل الحدوث في متعلّق العلم التفصيلي صار من قبيل القسم الأخير، وعرفت 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، ومحلّ الكلام ما إذا لم يكن مفاد العلم الإجمالي أو الطريق انحصار التكليف في واحد؛ إذ على الأوّل يكون مؤدّى الطريق وهو ثبوت التكليف في هذا المعين ملزوما لنفي التكليف في الطرف الآخر، وقد قرّر في محله أنّ اللوازم العقلية والعادية مأخوذة في الطرق والأمارات، وهو وجه الفرق بينها وبين الاصول العملية.

وعلى الثاني يكون نفي التكليف في الطرف الآخر جزءا لمعناه المطابق، فلا إشكال إذن في عدم لزوم الاحتياط في الطرف الآخر في الصورتين، وكذا ما إذا لم يكن مفاد الطريق تعيين المعلوم بالإجمال، وإلا فلا شبهة في عدم لزوم الاحتياط أيضا في الطرف الآخر.

و تحقيق الكلام في المسألة هو أنّه لا إشكال في الحكم في بعض صورها وهي ما إذا قام الطريق قبل العلم الإجمالي أو مقارنا له، سواء في الشبهة الحكمية أم الموضوعية وكذا ما إذا قام بعده، لكن في خصوص الشبهة 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 مقدّمة وهي: 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 فأدلة رفع ما لا يعلمون ونحوه غير ممكن الجريان أيضا؛ لأنّ الجريان فى كلّ من الطرفين ترخيص فى القبيح، وفى واحد معيّن ترجيح بلا مرجّح، وفى واحد لا بعينه خارج عن مدلول تلك الأدلة، فلا جرم كان حكم العقل بالاحتياط فى مورد العلم الإجمالى سالما عن المزاحم والحاكم، وهذا وجه تنجيز العلم، فلو فرض فى مورد أنّ جريان البراءة الشرعية فى واحد معيّن من أطرافه ليس له محذور الترجيح بلا مرجّح كان جاريا وسقط العلم عن التنجيز.

إذا عرفت ذلك فنقول: أما صورة قيام الطريق قبل العلم أو معه كما لو قام طريق معتبر على وجوب الجمعة أو حرمة الغناء أو نجاسة هذا الإناء، فحصل إمّا بعده أو فى حاله، العلم الإجمالى بوجوب أحد الأمرين من الجمعة والظهر، أو حرمة أحد الأمرين من شرب التتن والغناء، أو نجاسة أحد الأمرين من هذا الإناء وذاك، فلا إشكال أنّ مورد الطريق سواء كان من قبيل الشبهة الحكمية أم الموضوعية يصير بعد قيام الطريق خارجا عن كونه شبهة، ويخرج عن عنوان كونه ممّا لا يعلمون، ويصير ممّا يعلم، فيخرج عن موضوع أدلة البراءة الشرعية، فعند قيام العلم بعد ذلك أو فى هذا الحين تكون البراءة الشرعية فى الطرف الآخر الخالى عن الحجّة الشرعية والطريق الشرعى سليمة عن المزاحم، هذا حال قيام الطريق قبل العلم أو معه فى مطلق الشبهة.

أما قيامه بعده إذا كان ذلك من جهة عدم الفحص فى خصوص الحكمية، فلاّنه عند الاطلاع على الطريق فى ما بعد يكشف ذلك عن كون مورده من أول الأمر غير موضوع للبراءة الشرعية، فيكون عدله موضوعا ومحلّا لها بلا مزاحمة شىء.

نعم يبقى الإشكال فى الشبهة الموضوعية إذا قام الطريق بعد العلم، سواء كان

أصل حدوثه في ما بعد، أم كان الاطلاع عليه كذلك مع كون أصل حدوثه سابقاً أو مقارناً للعلم، وفي الحكمية إذا كان عدم الاطلاع على الطريق إلى الزمان المتأخراً، لا من جهة عدم الفحص بأن تفحص عنه ولم يظفر به ثم حصل سبب خارج عن العادة موجب للاطلاع عليه.

أما وجه الإشكال في الصورة الاولى والأخيرة فواضح؛ لأنّ الحجّة المتأخّر الحدوث أو المتأخّر الاطلاع عليه لا من جهة عدم الفحص يكون موردها قبل ذلك في حدّ نفسه مجرى للبراءة الشرعية، وقيام الحجّة في ما بعد لا يؤثر في السابق، فكانت البراءة الشرعية في عدله مزاحمة.

و أمّا الصورة الوسطى فلأنّ الفحص في الشبهة الموضوعية غير واجب، ولا يتوقف جريان الاصول فيها على عدم وجود أمانة لو فحص عنها لظفر بها، بل هي جارية وإن كان في البين أمانة كذلك غاية الأمر لو ظفر بها اتفاقاً بعد ذلك كان الأصل ساقطاً من هذا الحين، لا منكشفاً عدم (1) سقوطه من أول الأمر.

و حاصل الإشكال في هذه الصور الثلاث أنّه بعد تمامية العلم الإجمالي موضوعاً وأثراً كما هو المفروض و سريّة 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 منجّز للواقع بالنسبة إلى كلّ من الطرفين، ففي أيّ منهما كان الواقع و خولف كان للمولى المؤاخذه عليه، وقيام الطريق على الواحد المعين أيضاً سبب منجّز 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.

وبالجملة، لا منافاة 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: 149

و حلّه يمكن بوجه ثلاثة:

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

ولكن لا يخفى أنّ هذه الخصوصية أعنى الأوّلية والواقعية ملغاة فى حكم العقل، بمعنى أنّ حكم العقل إنّما هو أنّه يجب على العبد أن يمتثل ولا يتمردّ حكم المولى وإلزامه، وأمّا خصوص كون الحكم والإلزام مجعولا أوليا أو مجعولا عند الشكّ فلا خصوصية عند العقل لأحدهما، بل كلاهما فى نظره على حدّ سواء.

وإذن فى هذا المقام لا بدّ من طرح خصوصية الأوّلية والواقعية، فيقال بأنّ العلم الإجمالى حاصل بأنّ الواجب الإلهى أو المحرّم كذلك و النجس كذلك، هو هذا المعين ونشكّ فى تحقّقه فى الآخر، وبالجملة، حال هذه الخصوصية أيضا حال وصف السواد فى المثال المتقدّم حيث ذكرنا لزوم إلغائه، لكونه ملغى فى نظر الشرع، فكذا فى نظر العقل، وبعده يحصل الانحلال بلا إشكال، فكذا هنا أيضا خطاب المولى مفصّل فى هذا ومشكوك فى ذاك وإن كان لا تفصيل بملاحظة الخطاب الأوّلى. ويرد على هذا الوجه إشكالان:

الأول: يلزم على هذا فى ما لو خالف المكلّف موافقة الأمانة تجرّيا وأتى بالطرف الآخر أيضا فاتفق كون الواقع فى ضمن الآخر دون ما قام فيه الأمانة أن لا يكون معاقبا على مخالفة الواقع أصلا؛ لأنّ المتحقّق فى مورد الطريق إنّما هو مخالفته دون الواقع بالفرض، ومخالفة الطريق ما لم يكن مخالفة لذى الطريق لا

ص: 150

1- 1) -«الالهى أو النجس الشرعى إمّا هذا وإمّا ذاك ولا إشكال أنّه بعد قيام الطريق يحصل العلم الوجدانى التفصيلى بأنّ الواجب الالهى أو المحرّم»

يوجب عقاباً، وأما الطرف الآخر وإن تحقّق مخالفة الواقع فيه، لكنّه معذور من جهة أصل البراءة، وهذا ممّا لا يساعده الوجدان.

والثاني: أنّ هذا الوجه لا يجرى في بعض صور الإشكال وهو الشبهة الموضوعيّة إذا حدث الأمانة بعد العلم، ووجه عدم الجريان أنّ خطاب «صدّق الأمانة» تابع لحدوثها، فلا خطاب قبله، فزمان مفصليّة خطاب الشرع في مورد الأمانة إنّما هو بعد قيامها وحدوثها، وأما بملاحظة الزمان السابق فخطاب الشرع مردّد بين هذا وذاك، وقد تقدّم أنّه إذا كان الإجمال في العلم الإجمالي باقياً بملاحظة الزمان المتقدّم كفى في تنجيّزه وإن ارتفع الإجمال بملاحظة الزمان اللاحق.

الوجه الثاني: أيضاً انحلال العلم رأساً وزوال الإجمال بسبب قيام الطريق موضوعاً، وبيانه أنّ موضوع حكم العقل هل هو العلم بحكم المولى بوصف أنّه علم أو هو بوصف أنّه طريق معتبر؟ لا - إشكال أنّه الثاني، بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّه متى حصل للعبد طريق خال عن الخدشة ومقبول وحبّة على حكم المولى وإلزامه يجب عليه الامتثال وعدم التمرد، ولا فرق في نظره بين كون هذا الطريق هو العلم الذي هو حبّة بنفسه أو طريقاً محتاجاً إلى الجعل، فإنّه أيضاً بعد الجعل يكون من مصداق هذا الموضوع حقيقة.

و حينئذ فنقول: إذا حصل العلم الإجمالي فقد حصل الطريق المعتبر على حكم المولى في أحد الطرفين لا على التعيين، وإذا حصل الأمانة على التكليف في واحد انقلب ذاك الإجمال إلى التفصيل، بمعنى أنّ التكليف الواقعي الأوّل الجامع بين التكليفين المشكوكين لا يصحّ أن يقال: إنّّه ثابت بالأعمّ من الثبوت الوجداني أو التعبدّي إمّا في هذا وإمّا في ذاك، بل هو حاصل في هذا تفصيلاً ومشكوك في ذاك، فنحن وإن لاحظنا وصف الأوّلية والواقعية في الحكم في المقام نقول: حكم العقل معلّق بانكشاف الحكم الأوّل لدى المكلف بطريق حبّة إمّا بنفسه وإمّا بالجعل، فقبل قيام الأمانة كان التكليف عنده منكشفاً بالطريق المعتبر، لكن في أحد الأمرين لا بعينه.

وأما بعد قيامها فقد انكشف التكليف عنده بالطريق الحجة في خصوص هذا المعين، ولا يمكن بعد ذلك أن يقال: إن هذا الجامع متحقق بالنسبة إلى أحدهما لا بعينه؛ لأنه مفصل التحقق في هذا، ومشكوك بدوى بالشك المقابل للعلم المذكور في الآخر. وهذا الوجه سالم عن كلا الإشكاليين السابقين.

أما عدم العقوبة في صورة مخالفة كلا الطرفين و مصادفة الواقع في غير ذى الطريق فلا محذور فيه بعد ما ذكرنا من الانحلال الحقيقي و صيرورة الطريق كالعلم التفصيلي المتأخر بلا فرق، وأما عدم الجريان في الشبهة الموضوعية فممنوع، فإن البيئة القائمة على نجاسة الإناء المعين من الإنائين من السابق يوجب تنجيز النجاسة السابقة و لا يحتاج إلى إسراء التنجيز إلى السابق، كما أن في العلم التفصيلي المحتاج إليه تعلق الانكشاف في اللاحق بالمضمون السابق، لا إسراء نفس الانكشاف من اللاحق إلى السابق الذي هو من المحالات، وهذا واضح.

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

و بيان ذلك أن قضية العلم الإجمالي بالتكليف في صورة عدم قيام أمانة في البين ليس إلا موافقة التكليف الواقعي المعلوم، وهو لما لا يكون له عنوان غير عنوان أحدهما و لا- يكون له تميز و تعين حتى في علم الله فهذا لا يمكن الإتيان به إلا بإتيان كلا الطرفين، فيكون إتيان الطرفين مطلوبا في باب حكم العقل من باب المقدمة لتحصيل موافقة أحدهما.

و حينئذ نقول: في صورة قيام الأمانة لو أمكن لنا أن نكتفي بإتيان مورد الأمانة و نقول: إنه موافقة أحدهما التي نجّزها علينا العلم الإجمالي و كان المولى أيضا ملزما بتقبله و لو لم يكن مصادفا للواقع، فلا شبهة في جواز الاكتفاء به لدى العقل.

فنقول: حكم الشارع بلزوم تصديق الأمانة و إلغاء احتمال الكذب و محسوبة

مؤداه بدل الواقع فى جميع الآثار تعبدًا- وإن لم يكن هو الواقع حقيقة- ملازم لذلك؛ لأنه إذا أتى العالم [بالعلم] الإجمالى بالتكليف فى شيئين القائم عنده الأمانة على التكليف فى معيّن منهما بهذا المعين و ارتكب الآخر فله جواب مسموع فى ساحة المولى غير قابل للرد؛ لأنه يقول بأنّ علمى لم ينجز علىّ سوى موافقة التكليف الواحد فى أحد هذين الأمرين بدون علامة و بمنزلة فى هذا أو ذاك، وأنا أتيت بما أدّى الأمانة بثبوت التكليف فيه و هو موافقة لتكليف واحد فى موضوع أحدهما، فإن ردّ عليه المولى بأنّ التكليف لم يكن بموجود فى ذاك ففعلك لم يكن موافقة للتكليف فهو محجوج عليه بأنك قلت: إنّي انتقبل مؤدّى الأمانة فى مقام الواقع و لو لم يكن مصادفاً.

و بعبارة اخرى: فالعبد عند عدم المصادفة و إن لم يأت بموافقة التكليف واقعا، و لكنّه أتى بما هو بدلها و محسوب فى محلّها، و من المعلوم أنّ قضية العلم الإجمالى ليس بأزيد من هذا.

و هذا البيان سالم عن كلا الإشكاليين السابقين، أمّا عدم الجريان فى الشبهة الموضوعيّة عند حدوث الأمانة بعد العلم فلاّنه مبنى على الانحلال، و ليس مبنى هذا الوجه هو الانحلال، بل هو دفع اقتضاء العلم و جعل النفس فى استراحة منه و هو حاصل هنا أيضا، فإنّ حدوث الأمانة و إن كان فى الزمان المتأخّر، و لكن مؤداه على ما هو الفرض ثبوت التكليف من أوّل الأمر، فيمكن للعبد أن يأتى بمؤدّاها يقول: هذا موافقة للتكليف الثابت من أوّل الأمر.

و أمّا التالى الفاسد المذكور من عدم العقوبة على الواقع عند مخالفة 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 الاستراحة به عن تبعة العلم، و أين هذا من عدم الاستحقاق لو لم يأت بالواقع المعلوم أصلا لا به نفسه و لا ببده كما هو المفروض.

و بعبارة اخرى: لا يرتفع تبعة العلم عن المكلف حتّى يأتى بالموافقة الواقعيّة أو

ببدلها، فالمدعى فى صورة الإتيان بمورد الطريق أنه فرغ عن هذه التبعة لأجل أنه أتى ببدل الموافقة الواقعية، ولا يلزم من هذا فراغه فى صورة لم يأت بشيء من الموافقتين، هذا.

ولكن هذا البيان أيضا يرد عليه إشكال آخر لو حصل الذب عنه أيضا كان بيانا تاما، وبيان الإشكال يتوقف على مقدّمة، وهى أنه لو علم بالتكليف فى أحد أمرين فارتكبهما وخالف علمه فى كليهما فاتّفق وجود التكليف فى كلا الأمرين فلا إشكال أنه مستحقّ لعقوبة واحدة وإن صدر منه مخالفتان للواقع؛ لأنه إنّما يستحقّ بمقدار علمه، والمفروض أنه تعلّق بتكليف واحد، وهذا واضح لا ستره عليه، إنّما الكلام فى أنّ هذه العقوبة الواحدة التى يستحقّها فى هذه الصورة هل هى لأجل عدم صدور موافقة واحدة منه، أو هى لأجل صدور مخالفة واحدة منه.

وتظهر الثمرة بين الوجهين فى هذه الصورة لو أتى بأحد الأمرين وترك الآخر، فعلى الأوّل لا يستحقّ عقوبة، لصدور موافقة واحدة منه، وعلى الثانى يستحقّ، لصدور مخالفة واحدة منه أيضا، وحيث إنّ الأوّل ممّا لا يساعده الوجدان يتعيّن المصير إلى الثانى، وحينئذ فالإشكال على الوجه المزبور أنّ مناه الاكتفاء فى مقام الامتثال بموافقة واحدة، وقد كان الوجدان حاكما بلزوم ترك مخالفة واحدة.

والذى ينبغى أن يقال فى التفصّل عن الإشكال أنّ الطريق الشرعى عبارة عن طريق اعتمد عليه الشرع، ومعنى اعتماده أنّه رأى مطلوباته فى مؤدّيات هذا الطريق، وهو ألغى احتمال الخلاف فيه، ولازم هذا صيرورة التكليف المتعلّق بالعناوين الواقعية ساقطة عن التأثير و صرف تنجزها إلى مؤدّيات هذا الطريق، وليس هذا تقييدا فى الواقعيّات.

ألا ترى أنك لو كنت محبّا لإكرام الصديق فشخصته بطريق اعتمدته فى شخص لا يشكّ فى حمل عنوان الصديق عليه مع عدم تغيير حبّك عن عنوان الصديق الواقعى.

و حينئذ فنقول: لو أراد مولى ظاهرى من عبده إنقاذ ابنه، وعلمه العبد مشتبهها بين أشخاص فشخصه نفس المولى بطريق يثق به أو بعلم نفسه فاقتصر العبد على إنقاذه دون الباقيين، ثم ظهر خطأ طريقه وعلمه وكون الابن فى الباقيين ليس للمولى عتابه بأنك كنت عالما فلم لم تحتط، فإنه يقول: ليس هذا بتقصير منى، بل بخطاء طريقك أو علمك، فالعلم فى خارج دائرة الطريق يصير ملحقا بالشك البدوى، وكذلك الحال فى المولى الحقيقى بعد ما شخص مراداته فى مقول قول الثقة، فإن الواقع إما موجود فى جميع الأطراف، أو أزيد من واحد، فاللازم حينئذ تنجيز الجامع، وإما فى واحد فقط فاللازم تنجيز هذا الشخص.

وعلى كل حال تطبيقه على مؤدى قول الثقة متعين، أما فى الأول فلائته مصداق الجامع، وأما فى الثانى فلائ الطريق كما يثبت الواقع فى ما قام عليه ينفيه عن الطرف الآخر بالملازمة، وقد حقق فى محله لزوم الأخذ بلوازم الطرق ولو كانت عقلية، وعلى كل حال فاللازم صرف تنجيز العلم عن الطرف الآخر وانحصاره فى ما قام عليه الطريق.

وبالجملة، عين ما قلناه فى العلم التفصيلى المتأخر فى موضوع الانكشاف من أنه ليس هنا صورة الجامع محلاً للإجمال وصورة الفرد محلاً للتفصيل حتى لا- يتنافيا كالعلم والشك، بل محلّ الوصفين صورة واحدة وهى صورة الجامع ويستحيل اتصافها بالإجمال بعد عروض التفصيل، بقوله بعينه فى الطريق المتأخر فى أثر ذلك الانكشاف وهو التنجيز، فنقول: أثر العمل تنجيز صورة الجامع تنجيزاً إجمالياً، وأثر الطريق تنجيز تلك الصورة بعينها تنجيزاً تفصيلياً، وكما لا يمكن اجتماع الانكشاف بوجه الإجمال والتفصيل فى الصورة الواحدة كذلك لا يمكن اجتماع التنجيز بوجه الإجمال وبوجه التفصيل فيها أيضاً بلافق.

إن قلت: سرية التنجيز إلى الجامع الذى نجزه العلم وإن كان ممكناً غير مستحيل بملاحظة لزوم تحصيل الحاصل وأن المنجز لا ينجز، فإن ذلك منقوض بالعلم التفصيلى، ولكن 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 شبهة 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 جهلاً مركباً، كذلك حال طريق أعمله نفسه فى تشخيص مراده؛ إذ معنى ذلك أنه يرفع مؤنة التشخيص عن عبده و تكفل بنفسه لذلك، و لازم ذلك أن يكون مراداته فى غير موارد تشخيصاته مع بقائها على وصف المرادية و عدم الإغماض عنها عارية عن وصف التنجيز على العبد.

و الحاصل أن العلم الإجمالى ما دام لم يحصل التشخيص بالعلم أو ما هو بمنزلة إماما من العبد و إماما من المولى يؤثر فى تنجيز كلا الطرفين، أما بعد ذلك يصير المنجّز منطبقاً على المشخّص، فحال علم المولى حال علم العبد، و حال طريقه حال طريقه، لا ترى أن العبد لو كان مطلوب نفسه إكرام الصديق فاشتبه بين شخصين ثم شخّصه فى أحدهما بطريق عقلاى كان معاملته مع الآخر معاملة الشبهة البدوية، كما فى صورة العلم بلا فرق.

ثم إن شئت سمّ هذا الوجه انحلالاً حكماً بملاحظة بقاء صفة العلم و انحلال أثره و حكمه و هو التنجيز، و إن شئت سمّه حقيقةً بملاحظة أن العلم يكون موضوعاً لحكم العقل بجامع كونه منجّزاً، حتى يرجع إلى الوجه الثانى من الوجوه المتقدمة، و لا يرد الإشكالان السابقان، أما عدم مساعدة الوجدان على عدم العقوبة فى ما ارتكب كلا الطرفين و كان الواقع فى غير ذى الطريق، فلا نسلم؛ لأنّ حاله حال العلم التفصيلى بعينه، و يجرى أيضاً فى ما حدث الأمانة بعد العلم فى الموضوعية، لأنّ الإجمال السابق يصير من هذا الآن مرتفعاً، كما فى الشك السارى و العلم التفصيلى المتأخّر، فتدبر.

وهي الشبهة القليل في الكثير مثل الواحد في ألف ألف، وأما الكثير في الكثير فهي كالقليل في القليل يكون من الشبهة المحصورة، مثلاً حال الخمسمائة في ألف و خمسمائة مثل حال الواحد في الثلاثة.

ثم إنَّ المشهور عدم وجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة، ولكن ليعلم أنَّ غالب أفراد هذه الشبهة مصحوبة بأمر بسببه يتوهم أنَّ لازم هذه الشبهة عدم الوجوب وفي الحقيقة يكون عدم الوجوب مستندا إلى ذلك الأمر، وذلك مثل خروج بعض أطراف الشبهة عن محلَّ الابتلاء كما هو الحاصل غالباً، بمعنى كون بعضها بحيث كان التكليف بتركه هجناً و هزواً و مثل الاضطرار إلى بعضها، و مثل كون ترك جميع الأطراف حرجياً.

ولا يخفى عدم انفكاك الشبهة الغير المحصورة عن واحد من هذه الثلاث في الغالب، وكلَّ واحد منها موجب لعدم الوجوب، ولو فرض الشبهة محصورة فيغلب على الظنَّ أنَّ حكمهم بعدم الوجوب نشأ من ذلك، فنحن لو أردنا أن نفهم أنَّ جهة كون الشبهة شبهة غير محصورة هل لها مع قطع النظر عمّا عداها مدخل في عدم الوجوب أو لا؟ لا بدَّ أن نفرض جميع أطرافها محلاً للابتلاء و عدم كون شيء منها مضطراً إليه و عدم كون ترك الكلَّ حرجياً، ثمَّ نلاحظ هل له اقتضاء لعدم الوجوب من جهة كونه شبهة غير محصورة أو لا.

فنقول: لا- إشكال ولا شبهة في وجود جميع ما أسلفنا ذكره في الشبهة المحصورة وجهاً لوجوب الاجتناب عن جميع الأطراف هنا حرفاً بحرف من كون العلم بالتكليف إجمالاً حاله عند العقل حال العلم التفصيلي به في لزوم الامتثال و تنجّز التكليف بلا فرق أصلاً إلى آخر ما ذكرنا هنا. (1)

ص: 157

نعم غاية ما يمكن أن يكون وجهها لعدم الوجوب في الشبهة الغير المحصورة أن يقال: إن كثرة الأطراف بلغت إلى حد صار احتمال وجود المعلوم بالإجمال في طرف بعينه في الضعف بمرتبة لا يعتنى به العقلاء ولا يتبعون هذه المرتبة من الوهم بل يعاملون مع خلاف هذا الاحتمال الذي هو الاطمئنان معاملة العلم، ووجه كون الكثرة موجبة لذلك أن متابعة الاحتمال في طرف بعينه يجب أن يكون بطرح هذا الاحتمال في مائة فرد آخر وأخذه في خصوص هذا المعين، ومن 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؟، وليس إلا لأن تعيين هذا الأحد من بين مائة ألف نفس في أخيك أو أهلك 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 بالسالبة الكلية، وهو كيف يمكن جمعه مع ما فرض فيه من العلم بالموجبة الجزئية، وحلّ هذا مضافاً إلى نقضه بالظنّ الحاصل من الغلبة مع العلم الإجمالي بوجود الفرد النادر على الخلاف أنّ الظنّ بالعدم إنّما هو مع ملاحظة كلّ طرف على حياله مع قطع النظر عمّا عداه، فلو فرض إحضار الكلّ في اللحاظ وجعل الكلّ بمدّ النظر لما كان هناك ظنّ بالعدم أصلاً، بل كان الحال مع صورة قلة الأطراف على السوية.

وإذن لم يصحّ القول بعدم الوجوب من هذه الجهة أيضاً، فبقى ما ذكرنا وجهها للوجوب سليماً عن المانع، نعم لو ثبت إجماع كان هو الحجة، لكن في خصوص عدم وجوب الموافقة القطعية.

إشارة

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

مدعى القائلين بالاشتغال

و من جملة تلك الموارد التردد 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: إنّ الدليل على هذا المدعى هو أنّ العلم الإجمالى حاصل بالمطلوبية النفسية إمّا فى الأقل و إمّا فى الأكثر، و قضية العلم الإجمالى بالتكليف الإلزامى بين أمرين هو الاحتياط كما مرّ فى المتباينين حرفا بحرف.

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

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

بالمثال هو السلامة من تبعة العقوبة، فإذا فرض كون الطلب بحيث وجوده وعدمه سيان في عدم استحقاق عقوبة من ناحيته أصلا، كان العلم والجهل به عند العقل على السواء، فلا يلزم العالم بالوجوب الغيرى بإطاعته كما يحكم به بالنسبة إلى العالم بالوجوب النفسى.

وإذن فالسبب للتنجيز العقلى فى المقام إنما هو العلم الإجمالى بالوجوب النفسى إما فى الأقل أو فى الأكثر بخصوصية كونه نفسيا، ومن المعلوم أنه لا- يكفى فى انحلال هذا العلم العلم التفصيلى بالوجوب الأعم فى أحد الطرفين، بل اللازم تفصيلية الوجوب النفسى فى أحدهما و هو مفقود هنا باعتراف الخصم.

فإن قلت: سلّمنا قولك أنّ الإجمال بالنسبة إلى خصوص النفسى باق، ولكنّا لا نسلّم دخالة هذه الخصوصية فى الأثر العقلى و هو التنجيز، فإنّنا نمنع عدم صيرورة العلم بالوجوب الغيرى مورثا لاستحقاق العقوبة بإطلاقه، وإنّما المسلّم عدم استحقاق التارك للمقدّمة عقابا على نفس تركها، وإنّما على ترك ذهابها فإلا بمعنى أنّه يصحّ أن يصير حجة بين المولى والعبد فى مقام المؤاخذه على مخالفة ذى المقدّمة، فيصحّ أن يقول المولى لمن ترك الواجب مع علمه بوجوب مقدّمته:

لم عصيتنى و تركت هذا الواجب؟ أما بيّنت لك وجوب مقدّمته.

والحاصل أنّ الوجوب المقدّمى مشترك مع النفسى فى استحقاق العقوبة بمخالفته، غاية الأمر أنّ العقاب فى الثانى على مخالفة نفسه وفى الأوّل على مخالفة غيره، وهذا لا- يوجب فرقا فى حكم العقل، فإنّ ملاكه الأمن من العقوبة سواء كانت على نفس المعلوم أو على غيره بسببه، وحينئذ فنقول: التكليف بالأقلّ معلوم و مخالفته موجبة للعقوبة إمّا على ترك نفسه أو على الترك المسبّب من تركه، ولا 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 حجة المولى عليه تماما و هو علم العبد بوجوب مقدّمته و هو الأقلّ، فقد اعترفت بأنّ الواجب النفسى سواء كان الأقلّ فى

الواقع أم الأكثر كان العلم بوجوب الأقل حجة عليه، وما المراد بالاشتغال إلا كون الوجوب المحتمل في أحد الأطراف بحيث كان العقاب على مخالفته على تقدير وجوده واقعا مع حجة وبيان.

و حينئذ فنفس احتمال العقوبة يكون كافيا في الرادعية و المحركة والقائل بالبراءة يحتاج إلى إثبات أن نفس التكليف ولو كان محتملا، لكن العقاب مقطوع بعدم، و حينئذ فما معنى قولك بعد ذلك: إن الوجوب على تقدير تحققه في الأكثر غير منجز و يكون حكم العقل فيه هو البراءة، و هل هذا إلا الخلف و التناقض في المقال حيث تعترف عند الحكم بأن الوجوب في الأقل على تقدير المقدمية لازم الإطاعة و منجز بأن وجوب الأكثر على هذا الفرض لازم الإطاعة و منجز، فإن تنجز المقدمة فرع تنجز ذيلها ثم تقول بعد ذلك: إن وجوب الأكثر مشكوك بدوى غير لازم الإطاعة عقلا، و هذا تناقض صريح و رفع اليد عن الفرض المبني عليه الكلام.

و أيضا يلزم من وجود الانحلال عدمه؛ إذ هو مستلزم لعدم تنجز التكليف على تقدير تحققه في الأكثر و هو موجب لعدم الانحلال كما هو واضح.

فإن قلت: ما المانع من التفكيك في تنجز الأكثر و إن كان بحسب الطلب و الإرادة لم يتعلّق طلب بجزء في حال فقد الجزء الآخر، لفرض وحدة الطلب، و لكن حفظ هذا الأكثر المطلوب بالطلب الواحد ليس على عهدة العبد إلا من جهة سدّ باب عدمه من ناحية الجزء المعلوم دون الجزء المشكوك.

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

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

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

فإن قلت: ليس المراد بمنشئة الوجوب المقدّمى فى المقام للعقوبة على ترك ذى المقدّمة كونه منشئًا لذلك على الإطلاق حتى ينافى مع القول بالبراءة، بل نقول: إنّ المركّب هنا أعنى الأكثر لا شكّ أنّ تركه مسبّب عن ترك أحد أجزائه، ولا ريب أنّه على تقدير وجوبه يكون له نوعان من الأجزاء، معلوم الجزئية ومشكوكها، والمعلوم هو الأقلّ، والمشكوك هو الزائد، فيكون لهذا المركّب لا جرم نوعان من الترك، الأوّل ما هو مسبّب عن ترك الجزء المعلوم، وآخر ما هو مسبّب عن ترك الجزء المشكوك.

و حينئذ فالمقصود من منشئة وجوب الأقلّ الغيرى للعقوبة هو كون ترك الأكثر المسبّب عن ترك الأقلّ مورثًا للعقاب، دون أن يكون تركه المسبّب عن ترك الزائد المشكوك أيضًا كذلك، بل نقول: إنّ غير موجب للعقاب، لكون العقاب عليه بلا بيان، بخلاف الأوّل؛ فإنّه مع البيان، وهذا مرادنا من منشئة الوجوب المقدّمى فى الأقلّ للعقاب و البراءة عن وجوب الزائد.

قلت: فعلى هذا يكون استحقاق العقاب منحصرًا فى خصوص ما إذا استند الترك إلى ترك خصوص الجزء المعلوم، وأمّا لو استند إلى ترك المجموع منه و من الجزء المشكوك لا- إلى خصوص ترك أحدهما فلا- لأنّ العقاب على هذا الترك أيضًا يكون بلا بيان، فيلزم أن يكون الوجوب المقدّمى فى الأقلّ على تقدير ثبوته غير موجب للاستحقاق فى هذا الفرض وإن أوجبه فى فرض تركه مع الإتيان بالمشكوك، وهذا المقدار يكفى فى مدّعانا من عدم صلاحية تفصيلية مطلق الوجوب فى أحد الطرفين لانحلال العلم، فإنّ ترك جميع الأجزاء بأسرها لا يترتب عليه استحقاق عقاب من ناحية الوجوب المقدّمى أصلاً، لا على مخالفته ولا على مخالفة ذى المقدّمة، فثبت أنّ خصوصية النفسية دخيلة فى الأثر العقلى و هو استحقاق العقاب، والإجمال بالنسبة إليه باق.

تقريب البراءة العقلية بوجهين

هذا غاية توجيه مرام الاشتغالى، ولكنّ الحق مع ذلك هو البراءة، وتقريبه

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

أمّا الأول فهو إنّنا سلّمنا جميع ما ذكرتم في تقريب الاشتغال، ولكن 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 إلّا على تقدير واحد و هو صورة مطابقته مع الواقع، و أمّا في صورة عدم المطابقة فيكون بلا- أثر من حيث الاستحقاق، و لا يتم ذلك إلّا على أصل هو أنّ معلوميّة وجوب مولوى لازم 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 المقدّمى عن الأثر رأساً.

لأنّنا نقول: إنّنا نعلم تحقّق الوجوب المولوى اللازم الإطاعة في الأقلّ، و هذا الوجوب لو كان منطبقاً في الواقع على الوجوب النفسى كان مخالفته موجبة للعقوبة، و إن كان منطبقاً على المقدّمى فليس على مخالفته عقوبة و لو كان من اللازم لانحلال العلم الإجمالي تفصيليّة وجوب في أحد الأطراف كان سبباً للعقوبة على كلّ تقدير فتلتزموا في صورة قيام الطريق على أحد الأطراف- كما لو قام خبر واحد بوجوب الجمعة بعد العلم الإجمالي بوجوبها أو الظهر- بأنّ العلم الإجمالي باق بحاله أيضاً.

هذا أحد الوجهين، و مبناه كما ترى على الانحلال بواسطة معلوميّة 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 المركّب متّصف بالوجوب الغيرى، لأنّه مقدّمة 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 بالنسبة إلى هذا القيد لا يكون مقدّمة لوجود المقيّد، بل هو أمر مبين للمقيّد.

ألا ترى أنّه لو أمر بعنق الرقبة المؤمنة فعتق مطلق الرقبة أعمّ من المؤمنة و الكافرة أجنبيّ عن المأمور به، بل لو أعتق الكافرة كان مبائناً مع المطلوب، و هذا

واضح، وإذن فلا يصحّ عند تردّد الأمر بين وجوب المطلق أو المقيّد القول بأنّ وجوب المطلق أعمّ من النفسى والغيرى يكون على أىّ حال معلوماً.

الوجه الثانى: أنّه لا إشكال فى أنّه متى تعلّق الأمر فى ذهن الأمر بموضوع مركّب من أشياء فملاحظة كلّ من هذه الأشياء فى هذا اللحاظ على وجه الاستقلال وبنحو التغيّر والتعدّد والانفصال غير ممكن؛ لأنّ الطلب من قبيل العرض، ولا يمكن عروض عرض واحد وانبساطه على موضوعات متغايرة، فكما أنّ عرض الوجود لا يمكن أن يعرض ويقوم مع وحدته بموضوعات متعدّدة بالذات، فكذلك عرض الوجوب أيضاً لا يعقل أن يتّصف به مع وحدته بموضوعات متغايرة بالوجود، فالمتعدّد ما لم يصر واحداً فى الوجود لا يمكن أن يصير معروضا لوجوب واحد، وهذا واضح.

ففى هذا اللحاظ لا بدّ من رفع النظر عن كلّ جزء بحدّده، وملاحظته على نحو الاندكاك فى باقى الأجزاء، فيصير المجموع بهذه الملاحظة شيئاً واحداً بسيطاً قابلاً للإشارة إليه بإشارة واحدة، فلا يثبت فى هذا اللحاظ الجزئية للجزء والكلية للكلّ، بل الجزء فى هذا اللحاظ عين الكلّ ومتّحد معه وليس شيئاً مغايراً معه؛ إذ لوحظ المجموع شيئاً واحداً، فاعتبار الجزئية والكلية يحتاج إلى لحاظ ثانوى إمّا من هذا اللاحظ أو غيره حتى يلاحظ ما وجد فى اللحاظ الأوّل ويحلّله إلى أشياء عديدة، فينتزع كلّ من هذه الأشياء التحليلية الموجودة فى ذهنه الجزئية، وينتزع لما وجد فى ذهن اللاحظ الأوّل الكلية، وهذا معنى كون الجزئية والكلية من المعقولات الثانوية، وفى هذا اللحاظ الثانوى التحليلى يكون كلّ جزء ملحوظاً بحياله وبما هو شىء فى حدّ ذاته مغايراً لباقى الأجزاء وللكلّ، ويعرضه الغيرية مع الكلّ والمقدّميّة له فى هذا اللحاظ.

فتحصّل من هذا أنّ للجزء فى الذهن نوعين من اللحاظ والوجود.

الأوّل: لحاظه على نحو الاندكاك فى الكلّ والاتّحاد معه ويسمّى باللحاظ اللا بشرطى، أى لوحظ على ما هو عليه من دون تصرّف فيه بإعطاء الحدّ إيّاه عند

التحليل، فإنه إخراج له عن صورته الكائنة فيه.

الثاني: لحاظه على نحو الاستقلال و يسمى باللاحظ البشري، أى لوحظ على نحو التصرف فيه وإخراجه عن صورته الأولية وملاحظته استقلالا وبحدّه، كما أنّ هذا أيضا هو مراد أهل المعقول من هذين اللفظين عند بيانهم الفرق بين الجنس والفصل، والهيولى والصورة بجعل الأولين لا بشرط والثانيين بشرط لا، وليس المراد من لفظ لا بشرط ما هو المتداول من إرادة عدم ملاحظة انضمام شىء وجودى أو عدمى إليه، ولا عدم انضمام أحدهما، ومن لفظ بشرط لا ملاحظة عدم انضمام شىء آخر إليه لا وجودى ولا عدمى.

والحاصل أنّه إذا حصل للجزء نحوان من الوجود ذهنى فلا محالة يكون بين هذين النوعين مقسم يكون هو المعروف لكلّ من الوجودين ويكون هو المحفوظ مع كلّ من القسمين ومتحقّقا فى ضمن كلّ منهما حقيقة، وقد تقرّر فى محلّه أنّ وجود المقسم عين وجود أقسامه، وإلاّ خرج عن كونه مقسما لو كان له وجود آخر بخیال قسميه، ويكون قسما ثالثا بخیالهما، فيكون ما يعرض على كلّ من القسمين عارضا بالحقيقة على المقسم أيضا، ويصحّ إضافة هذا العرض إليه بالإضافة الحقيقية.

مثلا ضرب الزيد ضرب الإنسان حقيقة، فكذلك هنا أيضا هذا العرض العارض فى الذهن على أحد قسمي الجزء وهو الوجود الاندكاكى فى الكلّ يصحّ نسبته وإضافته على وجه الحقيقة إلى المقسم الموجود فى ضمنه المتّحد معه وجودا وهو ذات الجزء بلحاظ تجريده عن كلا الوجودين وكلتا الخصوصيّتين.

وعلى هذا فنقول أمّا فى الأقلّ والأكثر بأنّ وجوب ذوات هذه الأجزاء التى هى التكبير والحمد والركوع والسجود إلى آخر الأجزاء المعلومة من الصلاة مثلا معلوم بالوجوب النفسى تفصيلا، وذلك لأنّ الواجب لو كان مركّبا من هذه فقط كانت هذه الذوات متّحدة معه ومتّصفة بالوجوب النفسى لمكان الاتّحاد، وإن كان هو المركّب من هذه ومن الجزء المشكوك الذى هو السورة مثلا كانت أيضا

متّحدة معه و مندوّكة فيه و ملحوظة معه شيئا واحدا، فكانت أيضا متّصّفة بالوجوب النفسى لمكان الاتّحاد.

نعم هذه الأجزاء المعلومة بوجودها الاستقلالى المحدود بالحدّ الخاص و هو الأقلّ مغايرة مع الكلّ الذى هو عبارة عن الأكثر على تقدير وجوبه، فلا يتّصف بالوجوب النفسى، بل بالمقدّمى، و أمّا ذواتها الملحوظة مجردة عن لحاظى الاستقلال و الاندكاك، فيصحّ نسبة الوجوب النفسى حقيقة إليها على تقدير تعلّق الوجوب بالأكثر واقعا، و على هذا فيكون الوجوب النفسى فى الأقلّ أعنى الذوات المجرّدة من القيدين معلوما بالتفصيل، و يكون الجزء الزائد مشكوك الوجوب.

و أمّا فى المطلق و المقيّد فنقول: إنّ الوجوب على تقدير تعلّقه بالمقيّد و إن كان غير متعلّق بالمطلق أصلا و غير مربوط به رأسا، إلّا أنّ المقسم بين هذين القسمين و هو المهملة عن لحاظ الإطلاق و لحاظ التقييد بوجود شىء أو عدمه لمكان اتحاد وجوده مع قسميه فى الذهن يسرى عرض كلّ منهما إليه حقيقة، فأىّ من المطلق و المقيّد كان متعلّقا للوجوب كان المهملة فى ضمنه متعلّقا له قطعاً، فصحّ أن يقال: إنّ ذات العتق صار مطلوبا نفسياً قطعاً، لأنّ المطلوب النفسى لو كان هو العتق اللا بشرط المجتمع مع ألف شرط كان ذات العتق المجرّد عن الخصوصيّتين متحقّقة فى ضمنه و متّصّفة بعرضه حقيقة.

و كذلك لو كان المطلوب هو القسم الآخر و هو العتق بشرط شىء هو وجود الإيمان فى الرقبة كان هذا المقسم أيضا متّحدا معه، فاتّصف بعرضه و يبقى الشكّ بعد ذلك فى وجوب القيد.

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

و الحاصل أنّ ما وقع مركب الطلب فى ذهن الأمر غير معلوم بعينه و مردّد بين عنوانين هما المطلق و المقيّد و المهملة، وإن كانت متحقّقة فى المطلوب على كلّ تقدير، لكنّه معلوم عدم تعلّق الطلب بعنوانه.

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

و الحقّ عدم الفرق فى حكم العقل بوجود إطاعة المولى و حرمة مخالفة الخطاب المعلوم بين الصورتين، و الحاصل أنّ المكلف وإن لم يعلم بتوجّه خطاب «لا تشرب الخمر» و لا بتوجّه خصوص «لا تغصب» و لكنّه يعلم بتوجّه أحدهما، و العلم بهذا العنوان المنتزع يكفى فى حكم العقل، و كذلك هنا و إن لم يعلم بتوجّه خصوص «أعتق رقبة» على وجه الإطلاق و لا خصوص «أعتق الرقبة المؤمنة» و لكنّه يعلم بتوجّه وجوب أصل الاعتاق، و بعد فرض صحّة نسبة الوجوب إلى هذا العنوان المنتزع و صدقها حقيقة 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- فى المطلوب و لم يكن معه شىء آخر، و الثانى: أن يقع متعلّقا على نحو الاندكاك فى المقيّد، بحيث كان المطلوب هو المقيّد، و كان صحّة إضافة الطلب إلى المهملة موقوفة على لحاظها بنحو الاندكاك دون الاستقلال، و امثال القسم الأوّل يحصل بإتيان أى فرد كان عنوان المهملة منطبقا عليه، و امثال الثانى إنّما يحصل بإتيان خصوص الفرد الذى ينطبق عليه المقيّد؛ لوضوح

أنّ غيره من الأفراد مباين للمطلوب، فلا يحصل الامتثال بها، وحيث إنّ الأمر في المقام دائر بين تعلّق الطلب بالمهملة على أحد من هذين النحويين و لم يعلم شيء منهما معيّنًا، فيتوقّف العلم بحصول الامتثال على الإتيان بمصداق المقيّد؛ لأنّه الذي يكون امتثالاً على أيّ حال.

قلت: لا شك أنّ تحرّك المأمور و انبعائه نحو إتيان المراد إنّما يكون بتحريك الأمر و بعثه، فلا محالة يتقدّر بقدرة، و المفروض أنّ المقدار الذي تحرّك إليه الأمر إنّما هو خصوص المهملة لا غير، لأنّه لم يعلم على أزيد منها، فلا محالة يكون تحرّك المأمور الذي هو معلول ذاك التحريك أيضاً مقصوراً على هذا القدر، و لو كان تحرّكه إلى المهملة و إلى أمر آخر و هو القيد لزم أن يكون التحريك 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 التحريك بالأمر على قدر تحريكه لزم في العلم الإجمالي بين المتباينين جواز الاكتفاء في مقام الامتثال بإتيان أحدهما، و لا يجب الاحتياط بإتيان كليهما؛ إذ الأمر هناك أيضاً 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 تعلّق الأمر به ليس هو مفهوم الأحد ليس إلّا و إلّا كان الأمر كما ذكرت، بل المعلوم تعلّقه بذلك المفهوم مع شيء زائد و هو إحدى الخصوصيتين.

و بعبارة أخرى: المعلوم تعلّق الأمر بمصداق هذا العنوان لا بنفسه، و من الواضح أنّه حينئذ لا بدّ من إتيان كلا الفردين مقدّمة لتحصيل الخصوصيّة المطلوبة، و ليس الأمر في باب المطلق و المقيّد بهذا المنوال، بمعنى أنّه ليس الأمر بالزائد على الطبيعة المهملة بمعلوم؛ فإنّه على تقدير وقوع المطلق تحت الطلب فليس المطلوب إلّا الطبيعة المهملة، لا أنّه هي مع شيء آخر، فإنّ وصف الإطلاق ليس إلّا عبارة عن عدم القيد و عدم دخالة شيء آخر في المطلوب، و هذا المعنى ليس

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

بقى الكلام فى الإشكال الذى وجّهه شيخنا المرتضى على البراءة وأجاب هو قدّس سرّه عنه بجواب غير مرضى، وحاصل الإشكال أنّه لا شبهة فى أنّ خطابات الشرع على ما هو التحقيق بين العدليّة مبنية على مصالح فى المأمور بها، وأنّ الواجبات الشرعيّة الطاف فى الواجبات العقلية، وإذن فالإلزام على العبد فى مقام الامتثال تحصيل تلك المصلحة التى نشأ الأمر من قبلها، ووجه لزوم ذلك أنّه يجب عليه عقلا إسقاط أمر المولى عن نفسه، وإذا كان منشأ أمره تلك المصلحة فما دام تلك المصلحة باقية غير حاصلة كان الأمر باقيا.

وبعبارة اخرى: كما أنّ المصلحة كانت عدّة محدثة للأمر تكون مبقية له أيضا قطعاً؛ إذ العلة المحدثة مبقية، فيتوقّف إسقاط الأمر الواجب على العبد على إتيان تلك المصلحة التى هى عدّة له، وعلى هذا فيجب الإتيان بالأجزاء المشكوكة والقيود المحتملة لأجل إحراز تلك المصلحة وإن كان الأمر غير معلوم إلا بالنسبة إلى المجرد عنها، فوجوب تحصيلها يكون للجهة المذكورة لا لتعلق الأمر بنفسها.

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

والثانى: أنّ تحصيل تلك المصلحة أمر لا يتمكّن منه على وجه الجزم على كلّ حال و لو اتى بالأجزاء والشرائط، وذلك أنّ من المحتمل دخل النية على وجه الجزم فى مقرّية العبادة و كانت المصلحة العبادية متوقّفة عليه و غير حاصلة بدونه، و من المعلوم أنّ ذلك الجزم غير متمشٍّ مع إتيان الأكثر؛ لعدم تميّز الواجبات عن غيرها.

فعلم أنّ مع إتيانه أيضا لا يحصل العلم بحصول المصلحة، وبعد العجز عن ذلك

فلا يبقى على العبد إلا التخلّص من تبعة الأمر، وقد عرفت أنّه فى الأقلّ معلوم وفى الزائد مشكوك.

وانت خبير بما فى كلا الجوابين.

أمّا الأول: فلوضوح أنّ الإشكال غير مبتن على القول بالمصلحة الذى هو مختصّ بالعدليّة، بل يعمّ على جميع الأقوال، وذلك لأنّ الأمر لا محالة يكون ناشئاً عن علّة و غرض، ضرورة أنّ العاقل لا يأمر بدون ملاحظة غرض أصلاً، غاية الأمر وقع النزاع فى تعيين ذاك الغرض فى البارى تعالى، فالعدليّة يقولون بأنّه مطابق للصالح والحكمة، والأشعرى يقول: بل هو غرض على وفق ميله تعالى ومشيّته، ولا يقول بأنّ أوامره خالية عن الغرض رأساً، فإنّه قائل بحكم العقل، غاية الأمر ينكر التحسين والتقيح.

والحاصل: معلّية أوامر الله بل كلّ عاقل بأغراض فى الجملة ممّا لا كلام فيه ولا خلاف، فيجرى الكلام المتقدّم حرفاً بحرف فى الغرض من وجوب تحصيله، لأنّه علّة للأمر، والعلم بإسقاط الأمر واجب، فيجب ما هو مقدّمته من العلم بتحصيل الغرض.

وأمّا الثانى فلأنّ عدم التّمكن من الجزم فى النّية بالدرجة العليا لا يوجب التّنزّل من الدرجة الدنيا مع إمكانها وهو الإتيان بتمام ما احتمال دخله فى المطلوب، فإنّه يحصل معه الجزم بمرتبة نازلة لا يحصل ذلك مع الاقتصار على الأقلّ.

والتحقيق فى الجواب عن أصل الإشكال يبتنى على تقديم مقدّمة وهى أنّ هنا شيئين يصلحان لموضوعيّة حكم العقل، أحدهما الأمر و الآخر الغرض، فهنا بحسب مقام الثبوت احتمالات ثلاثة:

الأوّل: أن يكون الأمر موضوعاً، ولو انفكّ عن الغرض دون العكس فالعقل يلزم أبداً نحو إطاعة الأمر ولا ينظر إلى مطابقتها مع الغرض و عدمها، ولا حكم له أيضاً مع الغرض المجرد عن الأمر.

الثانى: أن يكون الأمر بالعكس، فيكون الغرض موضوعاً ولو انفكّ عن

الأمر، وحكم العقل فى مورد الأمر إنّما هو من جهة كشفه عن الغرض.

الثالث: أن يكون كلّ واحد من الأمر والغرض موضوعا مستقلا لحكمه، وأمّا فى مقام الإثبات فلا بدّ من مراجعة العقل عند موارد انفكاك كلّ منهما عن الآخر.

فنقول: الحقّ أنّ الغرض بما هو و لو كان منفكّا عن الأمر ليس موضوعا لحكم العقل، ويحصل وضوح ذلك بمراجعة الوجدان فى ما لو علم العبد بمحبوب للمولى وأنّ الشىء الفلانى يكون مطلوبه و محبوبه، و علم أيضا أنّه ليس للمولى مع كونه ملتفتا إلى محبوبيّة ذاك الشىء حالة الطلب عن العبد و الإرادة منه إمّا لكونه لا يحبّ تحميل المنّة من الغير أو لغير ذلك، فهل ترى من نفسك أنّه مأخوذ بحكم عقله بإتيان هذا الشىء و يستحقّ العقاب بتركه؟

و لا- فرق فى ذلك بين الغرض الذى يرجع إلى جهة مولويّة المولى كما لو رأى ابنه ساقطا فى البئر، أو الغرض الراجع إلى جهة كونه من العقلاء، فإنّه لو علم العبد من حال المولى فى مثال سقوط ابنه فى البئر أنّه قلبا و باطنا غير يريد منه إخراج، لأنّ تحمّل المنّة مشقّة عليه مثلا، فمجرد كون ذات الإخراج فى غاية المحبوبيّة له هل يصلح عند العقل لأن يقع موضوعا للحجّة عند مقام الاحتجاج؟

فعلم أنّ الغرض بما هو غير مصحّح للعقاب نعم الغرض المجرد قد يكون كذلك فى ما إذا كان المانع عن إظهار الطلب و الإرادة حاصلًا للمولى مع تحقّق أصلهما فى نفسه، كما لو كان عند سقوط ابنه غير ملتفت و احرز من حاله أنّه لو كان ملتفتا لأمر بالإخراج، ففى مثل تلك الموارد يصحّ المؤاخذه، و فى الحقيقة ليس موضوعه نفس الغرض، بل ذاك الطلب القلبيّ الذى يكشف عنه الغرض، فالقول بوجوب الإطاعة حينئذ ليس قولًا بموضوعيّة الغرض، فافهم.

و مثال ما إذا كان ذات العمل موردا للتعشّق الأكيد و الشوق الشديد و كان المانع فى نفس الإرادة دون إظهارها فى الشرعيّات هو السواك على ما يستفاد من قوله صلّى الله عليه و آله: «لو لا أن أشقّ على أمّتى» الخ، فهل ترى أحدا يحكم بوجوب السواك نظرا إلى أنّ المستفاد من هذا القول وجود الغرض اللزومى فيه.

و يشهد لما ذكرنا أيضا ما اشتهر من أنّ الخطابات الشرعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة، فإنّه لو كان الغرض وحده موضوعا لحكم العقل لكان لقائل أن يقول: لا حاجة بعد العلم بوجود المصلحة و إدراكها بطريق العقل إلى الأمر الشرعى، بل يكفى في إلزام العقل بإتيانها كون المولى حكيما و محبّا لكلّ مصلحة و يكون كلّ صلاح غرضا له و محبوبا، و المفروض أنّ الغرض موضوع تام للحجيّة و صحّة المؤاخذه و العقوبة، فكان ذلك باعثا لارتداع النفوس، فلم يتمّ الدليل المذكور الذى أقاموه على وجود الأمر الشرعى عند المصلحة العقليّة بوجود اللطف على الله تعالى؛ إذ لا لطف على هذا فى الأمر، بل وجوده و عدمه سيّان، 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 بمجرّده غير موضوع، فنقول: لو أمر مولى و علم أنّ غرضه منحصر فى اصدار الأمر و أنّه شىء محبوب له فى حدّ ذاته من دون غرض له فى ذات العمل أصلا لا بعنوانه الأوّلى و لا بعنوانه الثانوى الذى هو إطاعة الأمر فإنّه يمكن أن يحدث الغرض فى العمل بنفس الأمر، كما لو أمر بحضور جماعة، 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 ملاحظة الطوارى و العناوين الثانوية له، فهل ترى من وجدانك حينئذ الحكم بلزوم الموافقة و الإتيان بالعمل بمجرّد الأمر الخالى عن الغرض، و لهذا يقال فى الأوامر الطرقية عند مخالفتها مع الواقع أنّها ليست موجبة للعقاب على مخالفتها، فعلم أنّ الأمر بما هو ليس موضوعا كالغرض.

لأنّا نقول: هنا مطلبان لا بدّ من ملاحظتهما و عدم الخلط بينهما:

الأوّل: مصححيّته شىء للعقاب فى حكم العقل و نظره.

و الثانى: داعويّته للعقاب.

فالذى نحن ندّعيه فى الأمر و ننفيه عن الغرض هو الأوّل، و لا يلزم منه استتباعه العقاب مطلقا، بل هو حجة و يصحّ الاحتجاج به، و معنى ذلك أنّه لو اتّفق

الداعى إلى الاحتجاج صحّ الاحتجاج، ففي الأوامر الطرقية المخالفة للواقع وكذا كلّ مورد فرض فيه الأمر الجدّى والطلب الحقيقى بدون غرض فى العمل رأساً نلتزم بأنّ الأمر فى حدّ ذاته حجة، بمعنى أنّه يقال فى مقام الاحتجاج: لم خالفت أمرى وعملت على خلاف ما أمرتك به؟ فما به يحتجّ المولى إنّما هو الأمر لا غير، ولكن لو لم يفت من المولى بمخالفة أمره ولو بالعنوان الثانوى غرض أصلاً كان العقاب لغوا و بلا داع إليه أصلاً، وعدم صحّة العقوبة لأجل عدم فوت غرض و كونه لغوا وراء عدم صحّته لأجل عدم الحجة وعدم المصحح.

و الحاصل أنّ نفس الأمر مصحّح والغرض داع، فلو كان أمر وعلم خلّوه عن الغرض رأساً فليس عدم حكم العقل بلزوم الامتثال لأجل عدم وجود المصحح، بل لأجل عدم وجود المقتضى، ولهذا لو كان الأمر مقروناً باحتمال المطابقة مع الغرض لزم الامتثال كما فى الأوامر الطرقية، إذ العقل يحكم بوجوب 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، وما هو الموضوع فى حكمه للزوم الامتثال هو الأمر المقرون باحتمال المطابقة للغرض.

إذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم أنّ المولى إذا أراد تحصيل غرضه من العبد فلا بدّ له من نصب الأمر الذى هو موضوع الحجّة على ذلك، لما عرفت من أنّ نفس الغرض لا يكون محرّكاً وحجّة، فلا بدّ أن يتوسّل لتحصيله بما هو كذلك و هو الأمر، و حينئذ إنّ تعلّق أمره وتوجّهه نحو نفس الغرض، وإمّا أنّ تعلّقه نحو عنوان آخر يعتدّ مطابقتها مع الغرض، مثال الأوّل ما إذا كان غرضه إسهال الصفراء فقال لعبده:

اسهل الصفراء، و مثال الثانى أن يقول فى المثال: اشرب السكنجبين معتقدا أنّ شربه نافع للإسهال.

ففى القسم الأوّل اللازم على العبد تحصيل العلم بحصول الغرض بإتيان كلّ شىء يحتمل دخله فيه، وأمّا فى الثانى فلا يجب عليه سوى ما أوقعه الأمر مركباً

لأمره، فلو فرض خطأ اعتقاد الأمر وأن شرب السكنجبين غير دافع للصفرء فليس في ذلك على العبد حرج؛ إذ تقويت الغرض ليس مستندا إلا إلى نفس المولى، ولا يرتبط بالعبد.

والحاصل أن الغرض بما هو، غير موضوع للزوم التحصيل، والأمر يريد أن ينال بغرضه بتوسط الأمر الذي هو موضوع الإطاعة والحجية بين المولى والعبد، فإن فرض القصور في أمره لم يكن تقصير من ناحية العبد.

وبعبارة أخرى أنه يجب على العبد أن لا يفوت الغرض من طريق مخالفة الأمر في ما كان وافيا، وأما لو كان قاصرا فلم يحصل تقويت من ناحية مخالفة الأمر، بل من ناحية قصور نفس الأمر وهو أمر يرجع إلى المولى دون العبد.

فنقول في ما نحن فيه: لم ينصب الشارع أمرا وخطابا واصلا إلينا إلا في موضوع الأقل ونعلم أنه أراد بذلك حصول فائدة وغرض، فليس علينا البحث والفحص عن ذلك الغرض أزيد مما تحركنا هذا الأمر الواصل إلينا سمته وهو الأقل، ولا نبالي مع موافقته أنه هل يحصل ذاك الغرض الداعي إلى هذا الأمر بإتيان الأقل أولا، فإن كان مع ذلك قصور فهو من غير ناحيتنا.

والحاصل أنه إذا فرض أن المولى يحصل له الغرض من طريق الأمر، ولا يكون له طريق آخر غيره، ويكون هذا الطريق أيضا غير محرّك إلا سمت الأقل فلا يبقى حينئذ حجة للمولى لو فات غرضه، أما انحصار الطريق في الأمر فقد مر وجهه، وأما عدم محرّكية أمره إلى غير سمت الأقل فهو أن الأمر إنما هو علة محصّلة لمتعلّقه ومحرّكة للعبد نحوه، فحاله في التحريك ليس بأعلى من العلل العقلية، حيث إن العلة العقلية تكون المعلول في الخارج، والأمر أيضا يقتضى تكون المأمور به من جوارح المأمور، والمأمور به في المقام هو المهمة بين المطلق والمقيّد أو ذات الأقل، ولا يعقل في العلة العقلية للمهمة أو ذات الأقل أن تكون القيد أو الجزء الزائد، فكذلك الحال في الأمر.

فإذا قال المولى: اقرأ فقرا، فقال: اركع فركع، فقال: اسجد فسجد، فقال: تشهد

فتشهد، فقال: سلّم فسلم، فليس لهذا الأمر الذى سمعه اقتضاء أزيد من ذلك، فلو كان المولى فى الأثناء قائلاً: اقرأ السورة ولم يسمعه العبد فليس لما سمعه من أمره اقتضاء بالنسبة إلى إتيانها وإن كان هو متعلّقاً بمتعلّقه لا على وجه الاستقلال، بل على نحو الاندكاك، ولكن مع ذلك تأثيره وفعلانيته ليس بأزيد من إتيان نفس المهملة أو الأقلّ كما فى العلّة العقلية، وحينئذ فيتعيّن كون فوت الغرض من غير ناحية العبد، فتأمل فى أطراف هذا المقام بالتأمل التام.

ثمّ هذا كلّ تام الكلام فى التوصّليات و يجرى بتمامه فى التعبّدات أيضاً، إلّا أنّه يبقى مع ذلك فيها اشكال وهو أنّه ربّما يقال: إنّ من المقرّر فى باب العبادات لزوم إتيانها على وجه القرب و توقّف سقوط أمرها على ذلك، فيجب فى هذا الباب تعبّد الإتيان بكلّ ما يحتمل دخله فى حصول القرب و كون تركه مفضيا إلى عدم حصوله، فالإتيان بالأكثر وإن كان غير لازم فى غير العبادات، ولكنّه واجب لمكان هذا التعبّد فى العبادات.

و حاصل الجواب عن هذا الإشكال أن يقال: ما المراد بالقرب المعتبر فى العبادة، فإن أردتم كون العمل بحيث صار موجبا لتقرّب العبد و صيرورته ذا منزلة لدى المولى و ذا حقّ عليه بسبب عمله، فهذا أمر لا يتفق لأحد من عامّة الخلق ممّن عدا أهل بيت الوحي و خلّص شيعتهم، وإن أردتم معنى سهل المثونة يحصل بإتيان العمل بقصد الفرار عن عقوبة مخالفة الأمر الأم أو النيل إلى مثوبة موافقته، و بعبارة أخرى أن يكون الميزان عدم مساواة فاعل العمل مع تاركه فى نظر العقل و كون الأوّل أقرب بمقام عبودية المولى من التارك بالمرّة، فهذا أمر حاصل فى المقام بموافقة الأمر بالأقلّ بالداعى المذكور أعنى قصد الفرار عن تبعة عقوبته، فإنّ هذا الفاعل يرجّح فى نظر الشرع و العقل على من ترك المأمور به بالمرّة، وهذا واضح.

هذا كلّ هو الكلام فى البراءة العقلية، و

البراءة النقلية

أمّا الكلام بحسب النقل فاعلم أنّه لا إشكال فى البراءة نقلاً بعد فرض القول بها عقلاً، و وجهه أنّه يصير الأقلّ معلوم الوجوب و الزائد مشكوكه، فيدخل الثانى تحت حديثى الرفع و الحجب دون الأوّل.

وإنّما الكلام على فرض القول بالاحتياط عقلا، فإنّه يقال: إنّ من يقول بأنّ منشأ الأثر هو الوجوب النفسى دون المقدّمى و الترديد بالنسبة إلى الأوّل باق بحاله، لا بدّ وأن يقول بأنّ المرفوع و الموضوع أيضا هو الوجوب النفسى، لأنّه شىء يكون فى رفعه و وضعه منّة. و حينئذ فيكون الحديث فى كلّ من الأقلّ و الأكثر جاريا، فيسقط بالتعارض، و بالجملة، الكلام على هذا القول هو الكلام فى المتباينين.

و يمكن تصحيح البراءة النقليّة على هذا أيضا بأن يقال: إنّ المرفوع و الموضوع هو جزئيّة الجزء المشكوك أو شرطية 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 واسطة، بل يجريان فى كلّ شىء تناله يد الشرع نفيا و إثباتا بأى نحو و لو بالواسطة، و هما من هذا القبيل، فإنّ جعلهما بجعل منشأ الانتزاع.

و لا يشكل أيضا بأنّ تقييد الجزئية و الشرطية بحال العلم بهما مستلزم للدور أو ما هو أشدّ محذورية منه، فإنّه ليس المراد تقييد واقعتهما بذلك، بل تنجزهما، فهما بحسب الواقع علم بهما أم لم يعلم ثابتان، و لكنّهما مرفوعان بحسب الظاهر فى حقّ من جهل بهما.

إلاّ 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 وحدة المطلوب و عدم تعرّض الدليل لمطلوبية ما نقص عن هذا الحدّ فمن أين يثبت مطلوبية سائر الأجزاء بعد ارتفاعها عن حدّ الأكثر.

و بعبارة 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 جزئية الجزء، المشكوك بحديث الرفع، و كذلك الكلام فى الشرط.

ويمكن الجواب بأنه يستفاد ذلك من ضمّ هذا الحديث إلى علمنا الحاصل من الأدلة المتكفلة لبيان الأجزاء، فنقول نعلم بدليل كذا أنّ تكبيرة الإحرام جزء للصلاة، وأنّ الحمد كذلك، وأنّ الركوع كذلك وهكذا إلى آخر الأجزاء المعلومة، والجزء الذى نشكّ فيه وهو السورة مرفوع بمقتضى الحديث، فالعلم بسائر الأجزاء واضح لها، والشكّ فى الجزء الخاصّ رافع لها.

إلاّ أن يقال (1) إنّ هذا العلم إنّما ينفع على القول بالانحلال، فيقال: نعلم بتعلّق الوجوب بالمهملة، فقضية العقل الخروج عن عهده، ولكنّ المفروض عدم تسليم ذلك وعدم الانحلال، وبالجملة، إن جعلت نفس الأدلة فى جنب الحديث فهذا يتوقّف على كونهما فى عرض واحد، والحال أنّه أخذ فى موضوع الثانى الشكّ فى الحكم المدلول عليه بالأوّل، فهما فى مرتبتين، فكيف يمكن جعلهما فى مرتبة واحدة، وإن أردت ضمّ العلم إلى الحديث فلا نسلمه بعد ارتفاع الجزء المشكوك بالحديث، إذ ارتفاعه يمكن بنحوين:

الأوّل: ارتفاعه فقط مع بقاء بقية الأجزاء، الثانى: ارتفاع المركّب أصلا ورأسا، ولا علم لنا بخصوص أحدهما، وحديث الرفع أيضا لا يتعرّض لوضع ما بقى وإلاّ - 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، وقد قرّر فى محلّه أنّ الاصول غير قابلة لإثبات اللوازم، وحديث الرفع أيضا من الاصول.

إلاّ أن ندفع ذلك أيضا بأنّا استفدنا هذا النحو من الاستدلال من مولانا الصادق صلوات الله عليه فى حديث عبد الأعلى حيث سأله عن حكم وضوء من عثر فوق ظفّره فجعل على إصبعه مرارة؟ فقال: هذا وشبهه يعرف من كتاب الله «ما

ص: 178

1 - 1) - 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» ثُمَّ قَالَ: «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 جَعَلَ الْخِ يَدَلُّ عَلَى لَزُومِ الْمَسْحِ عَلَى الْمَرَاةِ فَالْحَدِيثُ أَبْ عَنْ الْحَمَلِ عَلَى التَّعَبُّدِ وَالِاقْتِصَارِ عَلَى مَوْرَدِهِ.

و حينئذ نقول: الآية لا- تعرّض فيها إلّا- لعدم جعل ما كان حرجياً، وهل فيها تعرّض لجعل غيره؟ فإذا صار مباشرة الماسح للمسح للمسح حرجاً، فعدم جعلها يلائم مع عدم جعل الوضوء رأساً و بعدم جعل المسح كذلك، و بعدم جعل خصوص المباشرة مع جعل البقية فالإمام استشهد بالآية للثالث.

فنقول: ما الفرق بين هذه الآية و رواية الرفع و الحجب، فإذا شكّ في جزئية جزء فهو بمقتضى رفع ما لا يعلمون يصير مرفوعاً، و لكن مرفوعيته لا يضرّ باقى الأجزاء، فيصير الواجب ما سوى هذا الجزء و بالجملة، إنّما استفدنا في خصوص الأقلّ و الأكثر دون المتباينين من الإمام عليه السلام أنّ الحديث كما أنّه متعرّض للرفع متعرّض للوضع أيضاً، و للخصم إبداء الفرق بين هذا الحديث و آية رفع الحرج التى تمسك بها الإمام عليه السلام، هذا تمام الكلام فى الترديد بين الأقلّ و الأكثر.

بقى التنبيه على امور

الأول: إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير

كما لو علمنا بوجوب إكرام زيد، لكن لم نعلم أنّه الطرف التخييري و الطرف الآخر إكرام عمرو أو أنّه الواجب معيّناً و لم يكن هناك إطلاق لفظي إمّا بأن يكون الدليل لبيّاً أو كان لفظيّاً و لكن لم يجتمع شرائط الأخذ بالإطلاق فى اللفظ فهل الأصل فى هذه الشبهة أيضاً ما ذكر فى الشبهة بين الأقلّ و الأكثر من البراءة أو غيره.

ربّما يقال بأن الكلام فى هذه هو الكلام فى تلك، و ذلك لرجوعها إلى الشبهة المذكورة، و ذلك لأنّ من المقرّر فى المعقول أنّ الواحد لا يتأثر إلّا من الواحد،

ففى الواجبات التخييرية حيث يشترك امور متباينة فى تحصيل غرض واحد و لهذا يطلب واحد منها على التخيير، وإلا فلو حصل من كلّ غرض مطلوب ذاتا لطلب جميعها، وإما ترتّب فائدة على كلّ غير ما يترتّب على الآخر، غاية الأمر مع إدراك واحدة من تلك الفوائد ارتفع الحاجة عن البقية، فالظاهر أنّه غير معقول؛ اذ لا يعقل دوران الحاجة بين أغراض متباينة ذاتا مع عدم جامع بين تلك المتباينات، وفى الحقيقة يكون الغرض هذا الجامع المتحصّل بتلك المتباينات.

و الحاصل: فلا بدّ من وجود جامع بين خصال الواجب التخييرى حتّى يكون الفائدة الواحدة مستندة إلى هذا الجامع تحفظا عن مخالفة القاعدة المذكورة، ولا ينافى ذلك عدم إدراكنا للجامع وعدم تصوّرنا حقيقته؛ إذ لا ينافى ذلك وجوده واقعا، وحينئذ ففى كلّ موضع دار الأمر بين التخيير والتعيين فقد دار الأمر بين وجوب الجامع بين الشيئين مع عدم لحاظ خصوصيّة واحد منهما، وبين وجوب واحد مخصوص منهما، فيكون من باب دوران الأمر بين المطلق والمقيّد، فالأصل فيه البراءة عند القائل بالبراءة هناك، والاحتياط عند المحتاط هناك.

و الحقّ خلاف ذلك، وإنا وإن قلنا فى البحث السابق بالبراءة لا بدّ أن نقول هنا بالاحتياط وإن سلّمنا البيان المذكور أعنى رجوع المقام إلى المقام الأوّل تسلّمنا للقاعدة المعقوليّة.

و وجه ذلك أنّ هنا توجّه الطلب نحو الخاص معلوم ولا يرتفع عقلا الاشتغال به بإتيان الخاص الآخر المحتمل البدليّة، وتوجّهه نحو الجامع مشكوك، وإما هناك فتوجّهه نحو الجامع معلوم ونحو الخاص مشكوك كما لو سمعنا قوله: أعتق رقبة وشككنا أنّه عقّبه بقوله: «مؤمنة» أولا، فحينئذ الذى قام الحجّة عليه ويلزم بإتيانه العبد هو الجامع، والخصوصيّة لا ملزم لها، وهذا بخلاف ما لو سمعنا قوله:

أعتق رقبة مؤمنة وشككنا فى تعقّبه بقوله: «أو كافرة» أو لا فإنّ الاشتغال بما قام عليه الحجّة وهو الخاص غير مرتفع إلا بإتيانه، فعلم أنّ الأصل فى الباب هو الاشتغال وإن سلّم رجوعه إلى الباب المتقدّم.

إشارة

قد عرفت الكلام في الشبهة الحكمية بين الأقلّ و الأكثر، بقي الكلام في الشبهة الموضوعية بينهما التي من جملة فروعها الشبهة الماهوتية. فنقول: قد يكون هذا الشكّ في الجزء، وقد يكون في الشرط، وقد يكون في المانع بعد الفراغ من الكبرى في الثلاثة، بأن علمنا أنّ الشيء الفلاني جزء للصلاة مثلاً كالسورة، ولكن شككنا أنّ السورة الخاصة سورة القرآن أو لا، أو سورة تامة أو لا، وكذلك في الشرط و المانع.

ثمّ كلّ من هذه الثلاثة بحسب عالم الشبوت يتصوّر على أنحاء ثلاثة، فتارة يعتبر الشيء جزء لمرکّب باعتبار صرف وجوده من دون نظر إلى الأفراد، كما لو اعتبر أصل وجود السورة في الصلاة و اشتمالها على هذا الوجود، و أخرى يعتبر باعتبار الوجود الساري، فكلّ واحد واحد ممّا ينطبق عليه عنوان السورة قد اعتبر مستقلاً كونه في الصلاة على نحو «تواضع للعالم» و «لا- تشرب الخمر» و ثالثة يعتبر باعتبار مجموع الوجودات من حيث المجموع، فلو أتى بالجميع إلّا واحدا لم يأت بالمرکّب.

و يتصوّر هذه الأنحاء في الشرط، فقد يكون الشيء باعتبار صرف الوجود شرطاً، يعني لا بدّ أن يصير وجود العنوان الفلاني مرتبطاً بالصلاة مثلاً، و تصير الصلاة متقيّدة به، و قد يكون باعتبار الوجود الساري. فكلّ وجود وجود يكون له ارتباط مستقل و تقيّد على حدة، فيجب ارتباط الصلاة بكلّ منها على الاستغراق، و قد يكون باعتبار مجموع الوجودات من حيث الاجتماع، فيتقيّد الصلاة بذاک المجموع.

و يتصوّر هذه في المانع، فقد يكون صرف وجود الشيء مانعاً بمعنى أنّه اعتبر ارتباط المرکّب بعدم وجود عنوان كذائي معه، و قد يكون وجوده الساري، بمعنى أنّه اعتبر تقيّد الصلاة بعدم كلّ وجود وجود معها و في ضمنها.

و في هاتين الصورتين لا بد من ترك جميع الافراد، و الفرق بينهما يظهر في

ما لو اضطرَّ إلى لبس جزء غير المأكول في الصلاة مثلاً، فعلى الأول لا يفرق بين الزيادة والنقص، وعلى الثاني لا بدَّ من الاختصار على ما يندفع به الضرورة وعدم التجاوز، لفرض تعلُّق النهي المنعَى بكلِّ فرد فرد مستقلاً، والضرورة إنّما يتقدَّر بقدرها، وقد يكون المجموع من حيث المجموع أى اعتبر ارتباط الصلاة بعدم المجموع، فيلزم حينئذ ترك الواحد، هذه أنحاء التصورات في الكبرى.

و أمّا مقام الشكّ في الصغرى من كلّ من هذه الأقسام، فنقول: لو علمنا أنّ السورة مثلاً جزء للصلاة بمعنى لزوم تحقُّق أصل وجودها فيها، وشكنا أنّ سورة كذا من سور القرآن أو لا؟ فهذا شكّ في سقوط التكليف بعد العلم بثبوته، وقاعدته الاشتغال وعدم الاكتفاء بهذا الفرد المشكوك ولزوم الإتيان بالمعلوم، وهكذا الكلام في الشرط بعينه.

و لو علمنا بأنّ السورة جزء بوجودها السارى وشكنا في أنّ هذا سورة أو لا، فالأصل فيه البراءة؛ لأنّ هذا الشكّ له حيثان، حيثيّة كونه موضوعيّاً، ومن هذه الجهة يشترك مع الشبهة الموضوعيّة في التكليف النفسى، كما لو شكّ بعد ورود:

«تواضع للعالم» في أنّ زيدا عالم أو لا، ولا يشكّ في جريان البراءة فيه؛ لأنّه شكّ في التكليف، والعقاب عليه بلا حجة؛ إذ لا فرق في انعدام الحجة وقبح العقاب بين الجهل بالكبرى أعنى أصل وجوب تواضع العالم وبين الجهل بالصغرى مع الفراغ عن الكبرى، كما مع العلم بوجوب التواضع والشكّ في عالميّة هذا الشخص، ولا مسرح حينئذ لتوهم أنّ البيان الذى كان وظيفة المولى و هو رفع الجهل من أصل الحكم أعنى الكبرى قد تمّ، والشكّ الذى نشأ من الامور الخارجيّة ليس الشارع فيه مرجعاً، فلا يرتبط به فيكون عقابه عقاباً مع تمام البيان من قبله، فإنّه لا فرق في قبح العقاب بلا بيان بين كون البيان ممّا هو من وظيفة المولى وما ليس كذلك، وفي القسمين ملاك القبح موجود، ولا اختصاص له بخصوص الأوّل كما هو واضح لمن راجع عقله وجدانه، وبالجملة، في هذه الحيثيّة التي هي حيث كون الشبهة موضوعيّة يقتضى البراءة وليست مقتضية

للاحتياط، وإلا لوجب المصير إليه في الشبهة الموضوعية المحضنة.

والحيثية الأخرى حيث كونها شبهة بين الأقل والأكثر، لأننا لو فرضنا حصر أفراد الطبيعة المأمور بها بالأمر الجزئي في أحد عشر، عشرة منها معلوم الفردية وواحد مشكوك فقد علمنا أن صلاتنا المطلوبة صارت مركبة من هذا وهذا وهذا مشيرا إلى الأفراد المعلوم، ولكن نشك في أنها مركبة من هذا المشكوك أيضا وهو أيضا جزئها أو لا، وقد فرغنا في الشبهة الممحضة بين الأقل والأكثر من كون الأصل فيها البراءة للانحلال ورجوع الشك إلى الشك البدوي في التكليف بالأكثر، فيكون قاعدته البراءة، ولا يعقل في مورد اجتماع الحيتين اللتين كل منهما منفردة مقتضية للبراءة أن يؤثر وصف اجتماعهما في الاحتياط، هذا هو الكلام في الجزء، وبعينه جار في الشرط.

ولو اعتبر العنوان باعتبار مجموع الوجودات من حيث المجموع جزءا أو شرطا فشككنا أن الشيء الفلاني من مصاديق ذاك العنوان أو لا؟ فأصله أيضا هو البراءة، لأننا نعلم أن الأمر الجزئي أو الشرطي تعلق بمجموع من الأشياء التي ينطبق عليها العنوان الخاص، ولكن لا نعلم أنه هذه العشرة أو هي مع الحادي عشر، فالشك راجع إلى تقييد الصلاة مثلا أو تركبه من الشيء الحادي عشر، فيجتمع في هذه الشبهة أيضا الحيتان المتقدمتان وكلاهما مقتض للبراءة فلا يحدث باجتماعهما حكم جديد، هذا تمام الكلام في الشرط والجزء.

وأما المانع فقد يعتبر في الصلاة مثلا ارتباطها بعدم أصل الطبيعة، وقد يعتبر بعدم كل وجود، وقد يعتبر بعدم مجموع الوجودات. فلا إشكال في القسم الأخير وإن كان مجرد فرض لا واقع له في الشرعيات، كما لو فرض الحكم بمانعية جميع أفراد جزء غير المأكول من الأرنب والهرة وغيرهما بصورة الاجتماع بحيث لم يضر وجود واحد ولا اثنين ولا ثلاثة، بل ما دام ناقصا عن المجموع بواحد، فلو شككنا في جلد خاص أنه جلد الأرنب أو الغنم فلا يجوز الاكتفاء بعدمه في الصلاة مع فرض وجود تمام الباقي فإنه يشك حينئذ في تحقق عدم المجموع

بعدم هذا الجلد المشكوك وعدمه بعد اشتغال الذمة بذاك العدم، فلا يفرغ الذمة إلا مع العلم بالبراءة و الفراغ، وهو يتوقف على ترك لبس واحد من الجلود المعلومة كونها من غير المأكول، فالأصل هو الاحتياط بلا إشكال، وهذا القسم كما عرفت غير واقع.

وأما القسمان الآخران فهما محلّ التشاجر والكلام فى الموانع الشرعية أنّها من أىّ منهما، أحدهما اعتبار الوجود السريانى، والآخر صرف الوجود، فقلوله:

لا- يجوز الصلاة فى جلد غير المأكول، هل هو بمعنى أنّ كلّ فرد من جزء غير المأكول وجد فى الدنيا فقد تعلّق به الحكم المزبور بالاستقلال، أو أنّ الحكم مختصّ بصرف وجود هذه الطبيعة المتوقّف عدمه على عدم جميع الأفراد.

والحقّ كون النهى المنعى كالنفسى ظاهرا فى الأوّل، ويظهر الثمرة فى حال الاضطراب ببعض من الأفراد، فعلى الأوّل يتقدّر الجواز على قدر الضرورة، ولا- يجوز التعدّى إلى غيره لأنّ غيره منهى مستقلّ، وعلى الثانى يباح جميع الأفراد بالاضطرار إلى واحد، وكيف كان فالمهمّ التكلّم فى صورة الشكّ الموضوعى من القسمين.

فنقول: لو شككنا فى القسم الأوّل كما لو علمنا أنّ الصلاة مقيّدة بعدم جزء غير المأكول باعتبار وجوده السريانى مطلوبة، بحيث كلّ فرد من جزء غير المأكول متى وجد يتعلّق به هذا الحكم مستقلاً، ولكن شككنا فى الجلد الخاص أنّه من الأرنب أو الغنم، فهذا راجع إلى الشكّ فى الأقلّ والأكثر من جهة أنّ التقيّد بالعنوان بهذا النحو يرجع إلى تقيّدات بعدد الأفراد، فالصلاة متقيّدة بعدم جلد الأرنب وعدم جلد الهرّ وهكذا، وإن كان هذا المشكوك أيضاً من غير المأكول فالصلاة متقيّدة بعدمه أيضاً.

فالشكّ له حيثيّتان، من إحداها يصير نظير الشكّ فى أنّ المائع الخاصّ خمر أو لا؛ إذ كما أنّ أصل حكم لا تشرب الخمر معلوم والشكّ فى كون هذا خمر، كذلك هنا أيضاً «لا تلبس جلد غير المأكول» معلوم والشكّ فى كون الجلد

الخاص من غير المأكول، وقد قلنا في النهي النفسى أنّ الشكّ في الصغرى يوجب البراءة، ولا فرق بينه وبين الشكّ في الكبرى، ومن جهة اخرى يصير كالشكّ في تقيّد الصلاة بشيء بالشكّ الحكمى، فإنّه يعلم تقيّد الصلاة بعد انحلال التقيّد بالعنوان إلى التقييدات المتعدّدة بهذا وذاك وذاك ويشكّ في تقيّد هذا المشكوك فيكون نظير الشكّ في المطلق والمقيّد، وقد قلنا: إنّ حكم العقل فيه البراءة، فالشكّ هنا اجتمع فيه الموضوعيّة والدوران بين المطلق والمقيّد وكلّ منهما منفردا يقتضى البراءة، فكذا مع الاجتماع، وهذا منقول من الميرزا الشيرازى قدّس سرّه.

ولو وقع الشكّ في القسم الآخر أعنى ما إذا تعلّق النهي بصرف الوجود، فقد يقال فيه أيضا بالبراءة مثل الصورة المتقدّمة، بل نقل الاستاد من سيّده الاستاد - طاب مضجعه - إصراره عليه حتّى عدّه في النهي النفسى من البديهيّات التى لا يصلح أن يتفوّه بخلافه واحد من أهل العمامة، وتقريبه أن يقال: إنّ النهي وإن تعلّق بصرف الوجود، ولكن تعيّن صرف الوجود إنّما يكون بالمصادق، فلو كان هنا مصادق واحد كان لصرف الوجود تعيّن واحد، فيصير هو متعلّقا للنهي، وإن كان له مصاديق كان له تعيّنات، فيقع تلك المصاديق تحت النهي لأنّها تعيّنات صرف الوجود وهو عينها ومتّحد معها، فالنهي المتعلّق به متعلّق بها، فينحلّ أيضا إلى تقيّدات عديدة.

مثلا قوله «لا تشرب الخمر» لو فرض اعتباره بمعنى أن يكون المقصود طلب أن لا يصدر من المكلف شرب هذه الحقيقة، فهذه الحقيقة متعيّنة في هذا المائع وفي هذا، إلى آخر مصاديقه، فكلّ منها يصير مبغوضا ببغض واحد ومنهيّا بنهى واحد، فهنا يرجع إلى الأقلّ والأكثر من جهتين، الاولى من جهة تقيّد الصلاة بعدم الفرد المشكوك، والثانية من جهة تعلّق نفس النهي بما عداه أو بالمركبّ منه.

وبعبارة اخرى: إنّنا نسلم أنّ الأمر أو النهي إذا تعلّق بمفهوم مبين وشكّ في محصل هذا المفهوم في الخارج أنّه أمر كذا أو مع ضمّ كفيّة خاصّة فالأصل فيه

الاحتياط؛ لأنه مقتضى العلم بالاشتغال، إلا أنه مخصوص بصورة كون المفهوم الذى وقع تحت الحكم مسببا عن المحصل بحيث لم يرتبط حكمه بمحصله مثل الطهارة، فإنها حالة نفسانية و محصلها الغسلتان و المسحتان، فلو شك أن الغسل من الأعلى إلى الأسفل أيضا له دخل فى حصول طهارة النفس لزم مراعاته لعدم العلم بحصول الطهارة المأمور بها بدونه، وهذا بخلاف المقام، حيث إن المحل و المركب للحكم أولا و إن كان أيضا مفهوما مبيّنا، ولكن يصير بعد التطبيق، المحل و المركب له نفس المصاديق، فالشك فى المصادقية يكون شكّا فى نفس محلّ الحكم لا فى محصّله بعد تبين نفسه، فالأصل فيه البراءة لعين ما تقدّم فى الصورة السابقة، غاية الأمر أن الرجوع إلى الأقل و الأكثر كما عرفت يكون هنا من جهتين.

و هذا أيضا يظهر من آية الله الخراسانى طاب ثراه (1) حيث إنه فى مبحث الصحيح و الأعمّ بعد ما اختار الوضع للصحيح و عدم الجامع بينه و بين الفاسد و ثبوته بين الأفراد الصحيحة استشكل على وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة بأن المشهور مع ذهابهم إلى الوضع للصحيح اختاروا البراءة فى بحث الأقل و الأكثر مع أن مقتضى ذلك أن يكون الأصل هو الاحتياط لأنّ المأمور به و هو الأمر البسيط الوحدانى الصادق على الأفراد الذى من أثره النهى عن الفحشاء يجب تحصيله، و مع عدم الشرط المشكوك أو الجزء المشكوك يشكّ فى حصوله، ثم أجاب بأنّه يمكن القول بالبراءة مع اختيار هذا الجامع بالفرق بين باب الأسباب و المسببات و الامور التوليدية مثل الطهارة، حيث إنّها عنوان يتولّد من الغسلتين و المسحتين، فالشكّ فيها يكون مرجعه الاحتياط للجزم بالفراغ، و بين ما إذا لم يكن المأمور به و المحصل من هذا الباب و كان من باب المنطبق و المنطبق عليه، فحينئذ يكون الشكّ فى نفس محلّ الأمر، فيكون الأصل فيه البراءة على ما قرّر فى الأقل و الأكثر.

ص: 186

(1 - 1) - لكن صرح بخلافه و لزوم الاحتياط فى الجدل الثانى من الكفاية فى التنبيه الثالث من تنبيهات أصالة البراءة، منه قدّس سرّه الشريف.

هذا ما ذكره هذان العلمان الاستادان قدّس سرّهما، ونقل الاستاد دام ظلّه مساعدة استاده الميرزا محمّد تقى الشيرازى دام ظلّه وعمره أيضا لذلك، فذهب دام ظلّه إلى أنّ النهى ليس بمؤثّر فى المصاديق المشكوكة مطلقا إلاّ مع العلم الإجمالى.

وهم دفع

أمّا الوهم حيث إنّ ما نقلناه عن السيّد قدّس سرّه من اختيار البراءة فى النهى المتعلّق بصرف الوجود عند الشبهة الموضوعيّة مستدلاًّ بكون الأفراد تحصيلات و تعيينات للطبيعة، فيسرى النهى عن الطبيعة إليها واضح المنافاة لما نقله الاستاد عنه قدّس سرّه فى مبحث اجتماع الأمر و النهى من اختيار جواز اجتماعهما مستدلاًّ بأنّ صرف الوجود لطبيعة الصلاة مثلاً قد صارت متعلّقة للأمر و هى مباينة للأفراد، وكذلك الوجود السارى لطبيعة الغصب صار محلاًّ للنهى، فلا يرتبط أيضا بالوجودات الخاصّة للأفراد.

فقد يتوهم دفعا لهذه المنافاة الواضحة بين كلامى السيّد أنّ هنا فرقا بين الأفعال الواقعة تحت التكاليف بلا واسطة وبين الموضوعات الواقعة تحتها بواسطة الأفعال مثل الخمر، من جهة أنّ الوجود المعتبر فى الأفعال يكون بمعنى الصورة الذهنية الحاكية عن الخارج، فيلاحظ كأنّ الخارج ظرف نفس تلك الأفعال، و أمّا اتّصافها بالوجود فى الخارج بحيث كان الخارج ظرفا لوجودها فإنّما يطلب بالأمر تحصيله أو بالنهى الردع عنه، و الجملة، هذا داخل فى المحمول أعنى التكليف لا فى الموضوع و إلاّ يلزم طلب الحاصل أو الردع عن الحاصل.

و أمّا الوجود المعتبر فى الموضوعات المتعلّقة لتلك الأفعال مثل الخمر و اللباس و السورة و الطهارة و غير ذلك فالمراد به المعنى الثانى، فالخمر المفروغ عن وجودها فى الخارج بحيث كان الخارج ظرف وجودها لانفسها إمّا محققا أو مقدّرا يتعلّق بها طلب ترك الشرب، وهكذا سائر الموضوعات.

فالكلام فى مبحث الاجتماع حيث إنه فى الأفعال وعرفت أن الوجود الخارجى بالمعنى الثانى غير معتبر فيها فاختار السيد هناك الجواز، وإلا فلو كان موضوع ذلك المبحث فى الأعيان والموضوعات لتعين القول بالامتناع، لما عرفت من أن الوجود المعتبر فيها هو ما كان الخارج ظرفا لوجود الملحوظ لا لنفسه، وأما فى مقامنا أعنى الشبهة الموضوعية فى الطبيعة المعتبرة بنحو صرف الوجود مانعا فى المأمور به، فحيث إن موضوع البحث هو الأعيان مثل جزء غير المأكول والمحمول النجس وغير ذلك فلهذا اختار قدس سره هنا البراءة، وإلا فلو كان موضوعه هو الأفعال لتعين القول بالاشتغال، وذلك لأن لازم أخذ الوجود بالنحو المعتبر فى الأفعال عدم سرية الغرض من الطبيعة إلى أفرادها الخارجية، ولازم هذا هو القول بالجواز فى مبحث الاجتماع والاشتغال فى هذه الشبهة الموضوعية، ولازم أخذ الوجود بالنحو المعتبر فى الموضوعات سرية عرض الطبيعة إلى الأفراد ولازمه القول بالامتناع فى مبحث الاجتماع، والبراءة فى هذا المقام.

وأما الدفع فبعد عدم اختصاص كل من المبحثين بما ذكره -بل يجرى الكلام فى كل منهما فى الأفعال وفى الموضوعات كما هو واضح- نقول: وإن كان ما ذكره من الفرق بين الأفعال والموضوعات فى أخذ الوجود المعتبر فيها حقا لا محيص عنه، ولكن ما فرعه على هذا الفرق ممنوع غاية المنع.

الفرق بين المتعلق والموضوع للحكم

تفصيل الكلام فى المقام أن يقال: اعلم أنه فرق بين الفعل الصادر من المكلف الواقع مركبا ومحلا للأوامر والنواهي، وبين موضوعات تلك الأفعال مثل أمهاتكم فى قوله تعالى: «حرمت عليكم أمهاتكم» بعد تقديره بالنكاح وكذلك الخمر وسائر الموضوعات، والفرق أن الفعل يكون فى ذهن المرید عاريا عن الوجود والعدم، وإنما يكون إعطاء الوجود له فى ما يستقبل ملحوظا للمرید، إما محبوبا وإما مبغوضا، بمعنى أن هذا داخل فى مفاد هيئة الأمر والنهى.

ولا ينافى ذلك ما قرّر فى محله من لزوم اعتبار الوجود الخارجى مع الطبيعة

لتصحيح وقوعها تحت الطلب، حيث إنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلاّ 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 الطبيعة التى نراها فى الخارج، وبعبارة اخرى يوجد فى الذهن على وجه الحكاية عن الخارج.

وإن شئت قلت: إنّ الخارج فى هذا اللحاظ ظرف نفسها، لا أنّ الخارج يرى ظرف وجودها قد يتعلّق بها طلب الابداع فى الخارج وقد يتعلّق طلب عدم الإبداع، فإنّ الطبيعة على الوجه المزبور يكون قابلا لعروض الوجود الخارجى و عدم الخارجى.

هذا فى الفعل، وأمّا الموضوع فينظر إليه بالنظر الحكائى عن الخارج، ومع الفراغ عن الوجود والتحقّق فى الخارج، وينشأ الطلب بعد هذا اللحاظ، فيكون منوطا ومشروطا 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 محقّقا وإمّا 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 والنهى وعدمه ولا فى البراءة فى الشكّ الموضوعى من الأقلّ والأكثر أو الحكمى فى الفعل أو فى الموضوع والاشتغال.

ووجه ذلك أنّ ملاك جواز الاجتماع هو تمايز موردى الأمر والنهى، فإن كان تمايز حتّى فى صورة كون المورد فردا بحيث أمكن حفظ الفردية مع التمايز والتعدّد فى الذهن فلا فرق بين أن يكون الوجود الخارجى مفروغا عنه أو لم يكن، وملاك البراءة والاشتغال هو تعدّي الطلب من الجامع إلى الفرد وعدمه.

فإن قلنا بالتعدّي إلى الفرد فهنا مورد البراءة، وإن كان ذلك فى الفعل الذى ليس الوجود فيه مفروغا عنه كما فى العبادة على القول بالوضع للصحيح ووجود

القدر الجامع لدى الشكّ فى الأجزاء والشرائط، وإن قلنا بعدم التعدّي كما هو الحقّ كان المجرى للاشتغال وإن كان ذلك فى الموضوع الذى فرغ عن وجوده، وحاصل الكلام أنّ هنا ستة أقسام، ثلاثة فى الفعل وثلاثة فى الموضوع، اعتبار مجموع الوجودات من حيث المجموع فى الفعل، واعتبار الوجود السارى فيه، واعتبار صرف الوجود فيه، واعتبار هذه الثلاثة فى الموضوع.

فالتمايز الذى هو ملاك جواز الاجتماع موجود فى كلّ هذه الأقسام حتى فى اعتبار الوجود السارى فى الموضوع، فإنّ الموضوع حينئذ وإن اعتبر الوجودات الخارجيّة المتعيّنة الخاصّة المفروغ عن وجودها فى الخارج، إلّا أنّه يمكن تعرية الفرد فى الذهن عن بعض الخصوصيّات مع بقاء كونه فردا، فالمانع الشخصى يمكن الإشارة فى الذهن إليه بشخصيّته، لكن بعنوان أنّه خمر و هو مغاير عن الإشارة إليه بعنوان أنّه مائع أو أحمر أو غير ذلك من الخصوصيّات.

ومن ذلك يعلم جريان ملاك الجواز فى جميع الأقسام الستّة، واعتبار صرف الوجود فى الفعل أو الموضوع إن قلنا بتعدّي حكمه إلى الوجودات المتعيّنة الخاصّة كما هو خلاف التحقيق لا يزيد عن ذلك أيضا.

وكذلك لا فرق بين الأقسام فى الأصل العقلى عند الشكّ الموضوعى أو الحكمى فى الأقلّ والأكثر، لأنّه إن كان موضوع الحكم مجموع الوجودات الخاصّة فالأصل فى الشكّ الموضوعى أو الحكمى يقتضى البراءة فى جانب الأمر من غير فرق بين الفراغ عن الوجود الخارجى كما فى موضوع العمل وبين عدمه كما فى نفس العمل، ويقتضى الاشتغال فى جانب النهى فى الفرد المشكوك من غير فرق بين القسمين، وإن كان الموضوع للحكم هو الوجود السارى كان الأصل البراءة فى الفرد المشكوك فى طرف الأمر والنهى سواء فى الأفعال أم فى موضوعاتها.

وإن كان هو صرف الوجود المنتزع من الوجودات الخاصّة عند التحليل فعلى المبنيين فى المسألة لا يختلف الحال بين الفعل والموضوع أيضا، فإن بنينا على أنّ الطلب إذا تعلّق بالوجود الجامع بين الوجودات الخاصّة وهو فى ظرف التحليل

مغاير للخصوصيات، فلا وجه لعروض العارض الذى يعرضه فى هذا الظرف على الخصوصيات مع وجود التغير، فالأصل الاشتغال فى كلا المقامين كما هو الحق.

وإن بنينا على أنّ هذا الوجود الجامع لمكان انطباقه على الأفراد وكونها تعينات و تشخصات و تحصيلات لها فلا محالة يعرض عرضها على تلك التعينات لمكان العينية، فالعرض الذى يكون للإنسان الذى هو الجامع يكون لزيد و عمرو و بكر، لأنها أفراد و ليس له تشخص غيرها، نعم المعروف يكون هذه الأشخاص بما هم إنسان لا بما هم تعينات لعنوان آخر، فالأصل يكون البراءة من غير فرق بين المقامين أيضا، فعلم أنّ العمدة فى المقام أعنى فى مقام تشخيص الأصل العقلى هو تحقيق الحال فى هذين المبنيين، و حيث رجحنا المبنى الأول فالأصل هو الاشتغال حتى فى الموضوعات.

فعلم أنّه لا مفرّ عن الاشتغال فى بحث الصحيح و الأعمّ على تقدير القدر الجامع للصحيح لدى الشكّ فى الشرط و الجزء، و من هنا يعلم عدم إمكان ذب الإشكال عن السيّد قدّس سرّه، و يظهر تحقيق الحقّ فى مقامنا أيضا بعد اتّحاد الملاك فى هذا المقام و مبحث الاجتماع.

فنقول توضيحا لما هو الحقّ فى هذه المسألة من الاشتغال أنّ الانطباق غير مجد فى صيرورة نفس الأشخاص محلاً للطلب، و وجه ذلك ما مرّ فى بحث الاجتماع، و محصّ له أنّ الحكم باتحاد شىء مع شىء لا يمكن إلاّ مع التغير بينهما و لو فى مجرّد المفهوم كما فى الحمل الذاتى مثل «الإنسان إنسان» حيث لا يعقل الحكم بالاتحاد بدون التغير رأساً، و لا منافاة بينهما حيث إنّهما بنظرتين، غاية الأمر فى الحمل الذاتى لا تغاير سوى فى المفهوم، و أمّا فى الصناعى فلا بدّ من ملاحظة تفصيليّة تشريحيّة تحليليّة، بأن ينتزع شىء وحدانى بسيط من أمر آخر كانتزاع أصل الإنسانيّة من زيد و عمرو و بكر، ثمّ اتباع هذه الملاحظة باللاحظ الاندماجى الإجمالى، و بدون هاتين الملاحظتين المترتبتين الطوليتين لا يصحّ الحمل الصناعى أصلاً.

و حينئذ إذا عرض على الطبيعة فى لحاظ انفكاكها عن الفرد عارض فلا وجه لسرايته إلى الفرد، لمكان التغير بينهما فى هذا اللحظ، و بهذا يسهل الخطب فى كثير من المواضع، ألا ترى أن وجود الإنسان بما هو وجود الإنسان متّصف بالتعدّد والكثرة، و بالنوعيّة و الكلّيّة، مع أن شيئاً من أفرادها لا يتّصف بالتعدّد و الكلّيّة؟ و على هذا يبتنى حكمهم فى بيع الصاع الكلّى من الصبرة بأنّه لا يملك شيئاً من الخصوصيّات، بل تمامها باق فى ملك البائع، و عليه فرّعوا كون التلف فى مال البائع ما بقى فى الصبرة ما اشترى المشتري.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا تعلّق الأمر بإكرام العالم و انحصر أفراد العالم فى عشرة معلومة و واحد مشكوك، و علم أن المراد أصل الإكرام لطبيعة العالم باعتبار صرف وجودها الغير القابل للوحدة و التعدّد فمقتضى العلم بالاشتغال بهذا المعنى الجزم بإتيانه بإكرام واحد من معلومى العلم، و لا يكفى فى حكم العقل الإتيان بذاك الواحد المشكوك، و كذلك فى النهى لوقال: لا تشرب الخمر، و علم أن غرضه أصل طبيعة الخمر بلحظ صرف وجودها الناقض للعدم، فلا محالة يتوقّف على ترك جميع ما يحتمل كونه فرداً لهذه الطبيعة، لأنّه مقتضى مأخوذيته و مشغوليّته بنفس الطبيعة، فلا بدّ من القطع بعدم حصولها فى الخارج، كما لا بدّ فى الأمر من القطع بحصولها فيه، غاية الأمر فى طرف الوجود يكفى وجود واحد من الأفراد، و فى طرف العدم لا بدّ من عدم تمام الأفراد، فكما لا يجوز فى طرف الوجود الاكتفاء بوجود الفرد المشكوك فلا يجوز الاكتفاء فى طرف العدم بعدم ما عداه، بل لا بدّ من تحصيل الجزم فى كلا المقامين بالاعتصار على الفرد المعلوم دون المشكوك فى الأوّل و ترك المعلوم و المشكوك معافى الثانى.

و القول فى الثانى بأنّه مع ترك المعلوم يشكّ فى أنّه مكلف بترك المشكوك

أيضاً و أنّ تكليفه هل تعلّق بالعشر أو بأحد عشر، فلا يجب عليه سوى القدر المتيقّن و قد أتى به، و الحادى عشر مشكوك بدوى و الأصل البراءة منه، فاسد بما عرفت من أنّه لا يستقيم مع ما ذكرنا من عدم ارتباط الطلب بعالم الخصوصيات و

فالمطلوب شىء آخر و هو الإيجاد المتعلّق بأصل الطبيعة أو الترك المتعلّق بها، فلو أتى بالفرد المشكوك فى الثانى و كان فى الواقع فردا، فللمولى أن يؤاخذه بأنّه قد طلبت منك ترك شرب تلك الطبيعة و قد علمت بذلك، فلم أتيت بها؟ و ليس للعبد أن يقول: إننى علمت منك تحريم شرب هذا و هذا و هذا و قد تركتها، وأمّا هذا المانع الذى شربته فلم يصل إلى حرمة؛ لأنّه يقول: ما ذكرته و عددته أجنبى بالمرّة عمّا تعلّق به إرادتى و نهى و إنّما نهيتك عن شرب طبيعة الخمر و هى مفهوم مبين، و علمت بصدور هذه الإرادة منى، فلم يكن عقابى عقابا بلا حجة؛ إذ طبيعة الخمر و إن كانت يتّحد مع الخصوصيّات لكن وقع تحت إرادتى عند التحليل و التفصيل، و فى هذا اللحاظ ميز واضح بينها و بين الخصوصيّات، فكما يتّصف فى هذا اللحاظ بالمحموليّة من دون سرايتها إلى الخصوصيّات فكذلك اتّصفت فى هذا اللحاظ أيضا بإرادتى فلا ربط لإرادتى أيضا بالخصوصيّات، فليس الخصوصيّات سوى محصّلات لما هو المراد دون أنّها نفس المراد.

فالشكّ الموضوعى و الشكّ بين الأقلّ و الأكثر إنّما هما فى محصّل المراد، و المراد معلوم لا شبهة 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 تربة ماضيهم و أطال عمر باقيهم.

هذا كلّه بحسب الأصل فى المسألة، و قد عرفت أنّه فى صورة يكون البراءة و فى اخرى يكون الاحتياط.

و أمّا تحقيق أنّ الواقع أى من هاتين الصورتين أعنى تعلّق النهى بالوجود السريانى أو بصرف الوجود، فالحقّ أنّ صيغة «لا تفعل» ظاهرة فى الوجود السريانى من غير فرق فى ذلك بين النهى النفسى و الغيرى، و لعلّه فى 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 النهى فيه صرف الوجود بحيث لو اضطرّ إلى

ارتكابه لم يتفاوت دفع الضرورة بالزائد و الناقص، ولا فرق ظاهرا بينه وبين النهى المسوق لبيان المانع.

فإذا قيل: لا تفعل كذا فى صلاتك يفهم منه أنّ كلّ وجود منه مضرّ بالصلاة، لا بمعنى أنّه لو كرّره المصلّى فقد أتى بمبطلات بقدر ما كرّر، بل المبطل هو الوجود الأوّل، والبقية ليست متّصفة بالمبطلية الفعلية، لأنّ الصلاة الواحدة لا تتّصف بأزيد من بطلان واحد، بل بمعنى أنّ ملاك المانع والمبطلية موجود فى جميع وجوداته حتى تظهر ثمرته فى ما ذكر من الاضطرار؛ إذ يلزم الاختصار حينئذ على قدر ما يندفع به الضرورة.

الحكم فى المسألة الماهوتية

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الحكم فى المسألة الماهوتية بعد كون النهى عن لبس جزء غير المأكول فى الصلاة ظاهرا فى الوجود السارى و كون الأصل فى الشكّ الموضوعى من هذه الكبرى هو البراءة هو جواز الصلاة فى الماهوت و أمثاله، هذا.

وربّما يمنع ذلك فى خصوص هذه المسألة مع تسليم أصل المطلب، فيمنع كون جزء غير المأكول من جملة الموانع للصلاة ويقال: بل كون اللباس عن جزء المأكول من جملة الشرائط، وذلك لأنّ الأصل فى هذا الباب موثقة ابن بكير وفى ذيلها بعد بيان فساد الصلاة فى أجزاء غير المأكول قال: «لا يقبل تلك الصلاة حتى يصلّى فى غيره ممّا أحلّ الله أكله» وهذا مفيد للشرطيّة بظاهره.

نعم ليس ذلك من الشرائط المطلقة بحيث تبطل الصلاة بفقدانه مطلقا، بل فى خصوص حال إرادة لبس الحيوانى فشرطيّة المأكوليّة معلقة على ذلك، فيكون الحاصل أنّ المصلّى لو أراد لبس الحيوانى فيعتبر كون لباسه من جزء مأكول اللحم، و إذن فبعد ما احرز من حال المصلّى أنّه لا لبس الحيوانى فى الصلاة فلا بدّ له من إحراز هذا الشرط الذى كون اللباس من المأكول كما فى سائر الشرائط التى لا بدّ من إحرازها، و تبطل الصلاة بالشكّ فيها، فيصير المحصّل بطلان الصلاة فى الماهوت و سائر المشكوكات.

ولكنّ لإنصاف أنّ المستفاد من الرواية المذكورة خلاف ما توهم وذلك لأنّه

قد ذكر في صدرها أنّ الصلاة في وبر وشعر وجلد وبول وروث وكلّ شيء ممّا لا يؤكل لحمه فاسد، ثم ذكر بعد هذه الفقرة على وجه التفرّيع عليه والمتّم له لا على وجه الاستيناف والإتيان بجملّة مستقلّة أنّه: «لا تقبل الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله» ولا يتوهم العرف في أمثال ذلك إلّا تميّما للحكم السابق لا تأسيسا لمطلب جديد، وإذن فالحكم تابع لما يستفاد من الصدر وهو المانع.

والحاصل أنّنا نسلم أنّ العبارة المذكورة في الذيل لو خلت وطبعها ظاهرة في شرطية المأكولية، ولكن نقول: إنّ ظهور الصدر في مانعية عدم المأكولية ووضوح كون الذيل تنمّة للصدر وتقرّيعا له يمنع عن أخذ هذا الظاهر بجعل ظهور الصدر مقدّما عليه.

وإن أبيت إلّا- عن كون الذيل حكما برأسه من دون ربط له بالصدر فنقول حينئذ: لا بدّ من الأخذ به وبظاهر الصدر أيضا، فيتحصل من الرواية بمقتضى الصدر والذيل شيان: مانعية غير المأكول، وشرطية المأكول، فمن كان عليه الأوّل فقط كان واجدا للمانع وفاقدا للشرط، ومن كان عليه الثاني فقط كان واجدا للشرط وفاقدا للمانع، ومن كان عليه كلا الأمرين كان واجدا للشرط والمانع معا.

و حينئذ فنقول في مورد الشكّ في مأكولية اللباس الخاص وعدمها: إنّها أمّا من حيث مانعية غير المأكول فقد ذكرنا أنّ الأصل يقتضى البراءة وجواز الصلاة، وأمّا من حيث شرطية المأكول فيكفى في إحراز هذا الشرط أخذ المصلّي 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 ولزوم إضافة ما علم كونه من المأكول إليه؛ إذ بعد ذلك تصير الصلاة فاقدة للمانع بالأصل، واجدة للشرط بالوجدان، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلاّنه لم يكن الشرط إلّا أنّ المصلّي لو أراد أن يلبس ما كان حيوانيا فيلزم عليه أن يلبس ما كان من المأكول.

إلا أن يأتي المتوهم عن ذلك أيضا ويدعى خلاف إنصاف آخر ويقول بأن الظاهر من الرواية أن ذلك شرط في كل ما يلبسه المصلي حال الصلاة، فمحصل الشرط يرجع إلى أنه لا يستصحب معه من جنس الساتر الحيواني شيئا إلا ويعتبر كونه من المأكول، وعلى هذا فلا بد من نزع المشكوك حال الصلاة، لعدم إحراز الشرط في خصوصه وإن كان محرزا في خصوص شخص آخر؛ إذ الشرط على هذا ينحل إلى شروط عديدة بقدر ما مع المصلي من خصوصيات الجنس المذكور، وأنت خير بأن هذا خلاف إنصاف في خلاف إنصاف.

و الحق ما ذكرناه أولا، ومعه لا يبقى إشكال في جواز الصلاة.

ثم إن ما يعتبر قيدا في الصلاة سواء كان من باب الشرط واعتبار الوجود أم المانع واعتبار العدم يمكن اعتباره بحسب التصوير على نحوين:

الأول: أن يعتبر قيدا للمصلي نظير الطهارة، حيث إن الصلاة المطلوبة صلاة من كان على وضوء، ويمكن ذلك أيضا في عدم الكون من غير المأكول فيعتبر في الصلاة المأمور بها أن يصدر ممن لا يكون في لباسه شيء من أجزاء غير المأكول.

الثاني: أن يعتبر قيدا لنفس الصلاة، فتكون الصلاة المطلوبة هي الصلاة المأتم بها في حال الطهارة، أو المقيدة بعدم وقوعها في أجزاء غير المأكول، هذا بحسب التصوير، فتكلم في المقام تارة بحسب الاستظهار من الدليل، وأخرى في الأصل العملي المنقح للموضوع على كل من التقديرين.

ونقدم الكلام في الثاني فنقول: لا إشكال في ما اعتبر من القيود على النحو الأول أي حالة في الفاعل في أنه لو كان الفاعل متلبسا بهذه الحالة في زمان ثم شك بعده في وجدانه لهذه الحالة وبقائها فيه يكون مقتضى الاستصحاب هو البقاء.

ألا ترى أن من كان على طهارة فشك في الحدث كان مستصحب الطهارة وتكون صلاته صحيحة، فكذلك لو اعتبر كون الفاعل غير مستصحب لشيء من غير المأكول وكان هو كذلك في الزمان السابق وهو قبل لبس اللباس المشكوك فصار في اللاحق أي بعد لبسه مشكوكا كونه بذلك الوصف، فمقتضى الاستصحاب

بقاء الوصف فيه و يترتب على ذلك جواز الصلاة مع هذا اللباس، لأنه مثل الشك في بقاء الطهارة بعد العلم بها.

وإنما الإشكال في ما اعتبر من القيود على النحو الثاني أى حالة في الفعل المأمور به، فيشكل حينئذ أن يقال: كانت الصلاة قبل هذا مأثبا بها في حال الطهارة أو متصفة بعدم الوقوع في شيء من غير المأكول، فالأصل بقائها على الوصفين.

لكن ربما يقال بجواز الاستصحاب في هذا أيضا و ينظر هذا باستصحاب عدم مضرية 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 أمس، بل لا يجدى، فإنه يقال: إن طبيعة الصوم كانت في اليوم السابق غير مضرّة، فالأصل بقاء هذا المعنى في هذا اليوم و يترتب عليه جواز الصوم في هذا اليوم؛ إذ ليس الشرط إلا عدم مضرية الصوم، و هو محرز بالأصل، و مثل ذلك نقول بعينه في المقام: إن طبيعة الصلاة في الزمان السابق كان في حال الطهارة أو في غير أجزاء غير المأكول و نشك الآن في بقاء هذا المعنى و الأصل يقتضى بقائه.

أقول: هذا من الاستصحاب التعليق و هو يصير فعليا عند فعلية المعلق عليه، و يمكن الخدشة فيه، و توضيح الخدشة، أن يقال: إن هنا فرقا بين الحكم الشرعى و الموضوع الخارجى، ففي الحكم الشرعى يصير المعلق فعليا عند فعلية المعلق عليه، لأن الحكم أمر موجود واقعى، سواء كان واقعا أم ظاهريا، فالحكم الظاهرى فرد حقيقى للحكم الشرعى، فكما أن الحرمة المعلقة على الغليان المترتبة على العصير الواقعى تصير فعلية عند فعلية الغليان، وكذلك الحرمة المعلقة على الغليان الجائية من قبل الاستصحاب المترتبة على العصير المشكوك أيضا تصير فعلية بفعلية الغليان، فهذه الفعلية من الآثار العقلية المترتبة على نفس الحكم الاستصحابى مثل وجوب الامتثال، و هى مترتبة على الاستصحاب بلا إشكال، و ليس هذا من الأصل المثبت الممنوع.

و أما الموضوع الخارجى لو كان معلقا على موضوع خارجى آخر فلا يوجب

التعبد بالمعلّق فعليّته عند فعليّة المعلّق عليه، مثلاً الماء الذى يكون على نصف الكرّ لو صبّ عليه نصف كرّ آخر يصير كرّاً، فلو شكّ فى الزمان اللاحق فى بقائه على نصف الكرّ ونقصانه عنه لا يمكن استصحاب ذلك المعنى التعليقى فيه وصبّ نصف كرّ عليه ثمّ الحكم بكونه كرّاً فعلاً؛ لأنّ التعبد بكرّيّته التقديرية لا يكون تعبداً بكرّيّته الفعلية عند فعليّة التقدير، بل يحتاج إلى تعبد آخر من الشرع بكرّيّته الفعلية فى فرض فعليّة التقدير.

وكذلك عدم وقوع الصلاة فى جزء غير المأكول على تقدير وجود الصلاة لا- يوجب استصحابه بهذا النحو فعليّته عند فعليّة وجود الصلاة، بل يحتاج إلى تعبد آخر من الشرع بوجوده الفعلى فى هذا الفرض.

و الفرق بين الحكم والموضوع أنّ الحكم الظاهرى المبحول فى مورد الشك كما عرفت فرد واقعى للحكم، والشىء لا يعقل أن لا يصير فعليّاً مع فعليّة ما هو معلّق عليه، وأمّا الموضوع المتعبد به فى مورد الشكّ فلا تحقّق له واقعا، وليس التعبد به تكويناً له، فالتعبد به راجع إلى التعبد بآثاره، فيجوز أن يتعبدنا الشارع بموضوع تعليقى ومع ذلك لا يلزم من فعليّة المعلّق عليه فعليّة الموضوع المتعبد به لأنّه يحتاج إلى التعبد بالفعلية، فالحكم بترتب الموضوع المتعبد به الفعلى بواسطة التعبد بالموضوع التعليقى يكون من الأصل المثبت.

وأما تنظير الاستصحاب فى المقام باستصحاب عدم مضرية الصوم فمع الفارق؛ لأنّ وجوب الصوم قد رتب شرعا على نفس عدم مضرية الصوم على تقدير الوجود، لا على الصوم الغير المضرّ الفعلى، وأمّا الوجوب فى المقام فقد رتب على الصلاة فى جزء غير المأكول بما هى مقيدة بهذا القيد العدمى، لا على الصلاة التى لو وجدت كانت فى جزء غير المأكول.

ولو شئت توضيح ذلك فى ضمن المثال فنقول: قد يجعل المتكلّم وجوب صلاة ركعتين معلّقا على قيام زيد لدى طلوع الشمس بوجوده التعليقى، وقد يجعله معلّقا على قيامه المقرون بالطلوع، ففى الأوّل لو علم المخاطب قبل الطلوع بتحقّق

القيام لديه يصير الحكم فعليًا بمجرد ذلك، وفي الثاني لا يصير فعليًا إلا بعد تحقّق الطلوع والقيام، فوجوب الصوم من القبيل الأوّل، ووجوب الصلاة من الثاني، ولهذا يكفي الاستصحاب التعليق لإثبات وجوب الصوم، ولا يكفي هنا في الحكم بأنّ هذه الصلاة هي ما أمر بها الشارع إلاّ إحراز أنّها مقيدة بالقيد العدمي، والاستصحاب التعليق لا يثبت ذلك وليس له أيضا حالة سابقة؛ لأنّ هذه الصلاة من أوّل وجودها مشكوكة الحال.

والحاصل أنّ الاستصحاب التعليق مفيد للأثر المترتب على نفس التعليق وغير مفيد للأثر المترتب على فعلية المعلق، فافهم ما ذكرنا فإنّه لا يخلو عن دقّة.

ويمكن توجيه الاستصحاب التعليق هنا بناء على أحد المباني في القضايا التعليقيّة وتوضيحه ببيان الحال في تلك القضايا، فنقول: أمّا القضية التعليقيّة التي يكون المعلق فيها الحكم مثل «إن جاءك زيد فأكرمه» فقد اختلف الآراء في تعيين ما ينشئه المتكلّم فيها، ومن جملتها ما ذهب إليه المحقّق الطوسي قدّس سرّه وهو أنّه ينشئه الوجوب المعلق، فكما أنّ الوجوب المطلق له وجود اعتباري فالوجود المعلق أيضا له وجود اعتباري قابل للإنشاء جدّا، ولازمه الفعلية لدى فعلية المعلق عليه.

والمختار أنّه ينشأ في تلك القضايا نفس الوجوب بدون التعليق، لكن مبتنيا على فرض وجود المعلق عليه، فكما أنّه لو كان المجيء المعلق عليه محقّقا في الخارج ينشأ وجوب الإكram بدون التعليق، كذلك إذا فرضه موجودا ونظرا إلى وجوده الخارجي بالنظر الفراغي ينشأ أيضا وجوب الإكram بدون التعليق، وإذن فالإنشاء في القضايا التعليقيّة يكون كالإنشاء في الخالية عن التعليق بلا فرق، غاية الأمر أنّ الوجوب المنشأ في القضية التعليقيّة لما يكون مبتنيا على فرض وجود المعلق بالفرض الحاكي عن الخارج توقّف تأثيره في نفس المخاطب على وجود هذا الفرض في الخارج.

وأمّا القضية التعليقيّة التي يكون المعلق فيها الموضوع فهي إمّا إخباريّة وإمّا

إنشائية، أمّا الإخبارية مثل «إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» فإخبار المتكلّم و جزمه و تصديقه الذى أظهر هل تعلّق بما ذا؟ لا إشكال فى عدم تعلّقه بطلوع الشمس، لأنّه ربّما يكون مقطوع العدم، ولا بوجود النهار؛ لأنّه أيضا قد يكون مقطوع العدم، وأمّا الملازمة بين الطلوع و وجود النهار فليست أيضا متعلّقة جزمه، للفرق الواضح وجدانا بين تلك القضية و بين قولنا الملازمة بين الطلوع و وجود النهار موجودة، لاختلافهما بحسب المفاد اللفظى المطابقى، لأنّ الموضوع فى الأوّل هو النهار، وفى الثانى هو الملازمة، والمحمول فى الأوّل هو وجود النهار وفى الثانى وجود الملازمة، فتعيّن أن يكون متعلّق الجزم هو وجود النهار لا مطلقا، بل مقيدا بوقوعه عقيب الطلوع، فهى مساوقة مع قولنا: وجود النهار المقيد بالوقوع عقيب الطلوع متحقّق، و حينئذ نقول: حال الجزم فى القضايا الإخبارية حال الوجوب فى القضايا الطلبية.

و توضيح ذلك أنّ من المسلّم عقلا- أنّ الوجوب إذا تعلّق بموضوع ذى قيود بحيث كان الطلب محيطا بهذا الموضوع بتمام قيوده، و هذا الموضوع بجميع قيوده واقعا فى حيّز ذلك الطلب، فاللازم ترشّح هذا الوجوب إلى كلّ قيد من قيود هذا الموضوع، وإلاّ لم يكن متعلّقا بالحاوى لهذا القيد، بل بالخالى عنه، فلو اريد عدم ترشّح الوجوب إلى قيد فلا بدّ من إخراج هذا القيد عن حيّز الطلب و جعله قيدا لنفس الوجوب لا للواجب.

مثلا إذا تعلّق الوجوب بإكرام زيد الجائى فكما يجب تحصيل الإكرام يجب تحصيل المجيء أيضا فلو اريد عدم ترشّحه إلى المجيء لا بدّ من إخراجه عن حيّز الأمر و جعله قيدا للأمر لا للمأمور به.

و من هنا ذكرنا فى مبحث الواجب المشروط ردّا على صاحب الفصول: أنّ القيد إذا رجع إلى المادّة التى وقعت تحت الهيئة وجب عقلا سراية الطلب إليه، و لا يمكن عدم سرايته عقلا إلاّ بإخراجه عن حيّز الهيئة و جعله قيدا للهيئة لا للمادّة.

فنقول: الجزم إذا تعلّق بموضوع ذى قيود بحيث كان بتمام قيوده واقعا فى حيّز

الجزم وجب عقلا- ترشّح الجزم إلى كلّ من هذه القيود، ولا- يمكن خلاف ذلك إلاّ بإخراج القيد عن حيّز الجزم، فإذا كان المجزوم به و متعلّق التصديق هو وجود النهار المقيّد بكونه مترتّباً على الطلوع لزم عقلا تعلّق الجزم بكلّ من القيود الثلاثة لهذا الموضوع المجزوم به أعنى الطلوع ووجود النهار والترتّب، وحلّ هذه العويصة أيضاً بمثل ما قلناه فى القضايا التعليقيّة التى يكون المعلّق فيها هو الحكم، و هو أن يقال: إنّ الجزم متعلّق بوجود النهار، لكن بعد فرض طلوع الشمس فالمتكلّم يفرض طلوع الشمس محققاً فى الخارج، وينظر إليه بالنظر الفراغى، ففى هذا الفرض يصير جازماً بنفس وجود النهار، فكما لو كان نفس الطلوع محققاً فى الخارج كان جازماً بوجود النهار كذلك إذا أخذ فرضه فى الذهن ونظر إليه بالنظر الفراغى كان أيضاً جازماً بوجود النهار.

و من هنا يظهر الكلام فى القضية التعليقيّة التى يكون المعلّق فيها هو الموضوع التبعديّ أى المتعبد به مثل ما إذا قال فى مورد الشكّ فى شىء إذا جاءك زيد فالطواف بالبيت صلاة، حيث إنّ المعلّق عليه خارج عن حيّز التعبد و المنزلة، وإنّما هما ثابتان لنفس الطواف فى فرض حصول المعلّق عليه، فليس المتعبد به و موضوع المنزلة إلاّ نفس الطواف فى هذا الفرض، ولازمه أنّه إذا لم يتحقّق المعلّق عليه لم يظهر أثر لهذا التعبد، فإذا تحقّق صار منشئاً للأثار.

و على هذا فيرفع غائلة الإشكال فى الاستصحاب التعليقى فى ما نحن فيه، فإنّه يقال: إنّ الشارع يفرض وجود الصلاة حاصلًا و مفروغا عنه، فيتعبد فى هذا الفرض بعدم الوقوع فى جزء غير المأكول، فما لم يتحقّق وجود الصلاة فى الخارج لم يكن لهذا التعبد أثر، فإذا تحقّق صار منشئاً للأثار.

و حينئذ نقول فى دفع الإشكال المتقدّم على الاستصحاب التعليقى: إنّك إذا تيقّنت فى الزمان السابق بأنّ الصلاة إذا وجدت كانت موصوفة بوصف كذا ثمّ شككت فى اللاحق فى أنّها إذا وجدت تكون موصوفة بهذا الوصف أو لا، فالشارع أوجد لك فى هذا المورد قضية مطابقة مع القضية المتيقّنة، فكما كنت فى السابق متيقّناً

بأن الصلاة إذا وجدت كانت موصوفة بوصف كذا، فالشارع يتعبدك في حال الشك أيضا بأن الصلاة إذا وجدت تكون موصوفة بهذا الوصف، فالتعبد في القضية الثانية يقوم مقام تصديقك في القضية الاولى، فكما أن الشرط في الاولى راجع إلى التصديق ففي الثانية راجع إلى التعبد، وكما أن التصديق في الاولى متعلق بالمحمول المفروض كونه متقيدا بالشرط فعلا، كذلك التعبد أيضا متعلق بالموضوع المتعبد به المفروض كونه متقيدا بالشرط فعلا، وكما أن الحكم الظاهري الشرعي في القضية التعليقية التي يكون المعلق فيها هو الحكم يصير محققا عند فعلية المعلق عليه، كذلك هذا التعبد أيضا يصير محققا عند فعلية المعلق عليه، وكما أن هذه الفعلية كانت هناك أثرا عقلا لنفس الحكم يكون هنا أيضا أثرا عقليا لنفس التعبد، فيرتفع الإشكال بحذافيره.

وعلى هذا فيكون الاستصحاب التعليقي في مسألة الكرية أيضا جاريا، ولكنه مشكل؛ لأنهم ملتزمون فيها باستصحاب القلة، وكذلك يلزم على هذا الحكم بقلة 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 أنهم ملتزمون في مثله باستصحاب الكرية، إلى غير ذلك من الموارد التي لا يمكن الالتزام بها.

والحق أن يقال: إن اليقين منصرف عن التقدير، ألا ترى أن الشاك بين النقيضين أو الضدين الذين لا ثالث لهما لا يصدق عليه المتيقن؟ مع أنه على فرض انتفاء كل من الطرفين قاطع بالطرف الآخر، وعلى 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 وبينه في الموضوعات؟

قلت: اليقين في الاستصحاب التعليقي في الأحكام فعلي، فإن التقدير إنما هو لجعل الشارع وإنشائه، لا ليقين المكلف بصدور هذا الجعل و الإنشاء من الشارع،

ففرق بين قضية: «العصير إذا غلى يحرم» وبين قضية: «إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»، ففي الاولى تكون هذه القضية واردة من الشارع، ونحن أيضا نقطع بورودها من الشرع من دون حاجة في حصول هذا القطع إلى تقدير شيء وأما القضية الثانية فلا يحصل اليقين فيها إلا بعد فرض طلوع الشمس، ووجه الفرق خلوها عن جعل الشرع.

والحاصل أن القضية الاولى يكون فرضها من الشارع، والإنشاء في حيز هذا الفرض أيضا منه، والمكلف قاطع بصدور هذا العمل من الشارع، وأما القضية الثانية فأصلها من المكلف وفرضها منه، واليقين في حيز هذا الفرض أيضا منه، فتدبر.

هذا تمام الكلام في الشبهة الماهوتية بحسب الأصل العقلي والاستصحاب، و

الكلام في الشبهة الماهوتية بحسب الروايات

أما بحسب النقلى غير الاستصحاب فيمكن التمسك لصحة الصلاة في اللباس المشكوك بأدلة حل الأشياء مثل قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» وقوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» وإن قلنا بأن هذه الأدلة غير شاملة للشبهات الحكمية ومختصة بالموضوعية؛ فإن هذه الشبهة أيضا موضوعية.

غاية ما يقال: إن هذه الأدلة مختصة بما إذا كان الشبهة في الحلية والحرمة النفسيتين، مثل اللحم المردد بين المذكى والميته، حيث يشك في أن أكله حرام نفسا أو حلال كذلك، فهي أجنبية عن مثل المقام الذى تكون الشبهة في حلية الصلاة في المشكوك وحرمتها بمعنى الصحة والبطالان.

وهذا غير وارد، لأن استعمال الجواز وعدمه والحلية وعدمه في الصحة والبطالان شائع في الأخبار، كما يظهر من مراجعة الوسائل في بابي الصلاة في ما لا يتم فيه الصلاة وفي جزء غير المأكول، والفرق بين الحرمة وعدم الجواز كما ترى، فكما تكون هذه الأدلة شاملة للشبهة الموضوعية من حيث الحرمة والحلية التكليفيتين تكون شاملة للشبهة الموضوعية من حيث الصحة والبطالان.

فإن قلت: يلزم استعمال اللفظ الواحد فى معنيين.

قلت: بل هو مستعمل فى الأعمّ وهو كون الشئ خاليا عن التوقّف وكونه مع التوقّف، وهما المعبر عنهما فى الفارسيّة (غيرندارى و گذرائى) و (غيردارى و ناگذرائى) فكلّ من الحليّة التكلّيفيّة و الصحّة الوضعيّة بمعنى عدم التوقّف فى الفعل، وكلّ من الحرمة التكلّيفيّة و الفساد الوضعى بمعنى التوقّف فيه، و حينئذ فنقول فى المقام: إنّ هذا المشكوك لا يعلم أنّ الصلاة فيه مع التوقّف لكونه من وبر الأرنب مثلا، أو بلا توقّف لكونه من وبر الغنم، فتكون الصلاة فى هذا المشكوك خاليا عن التوقّف.

و يمكن التمسك للصحة بحديث الرفع، بل التمسك به فى المقام الذى يكون من الشبهة الموضوعيّة يكون أسهل منه فى الشبهات الحكميّة، بيان ذلك أنّ المانع الواقعيّة مثلا لا يمكن أن يكون مرفوعة عند الشكّ فيها بأن تكون المانع الواقعيّة مقيدة بحال العلم، فإنّه نظير أن يكون الخمرية مقيدة بحال العلم بالخمرية، فالشكّ فى الشئ حكما كان أم موضوعا لا يمكن أن يصير سببا لرفعه، لأنّه يلزم تقييد الشئ بحال العلم به و كون العلم بوجوده سببا لحدوثه، وهو محال، وأمّا 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 للصلاة.

و الحاصل أنّ الشكّ فى شئ أنّه من أفراد الموضوع لحكم أو لا؟ يصحّ أن يصير سببا لرفع حكم هذا الموضوع، وعلى هذا فيكون حديث الرفع حاكما على الأدلة الواقعيّة، فإنّ قوله عليه السلام: «الصلاة فى وبر الأرنب باطل» مثلا مفاده أنّ وبر الأرنب الواقعي مانع للصلاة و مفاد حديث الرفع كما عرفت أنّ الوبر المشكوك كونه من الأرنب ليس له هذا الحكم، فكأنّه شارح للدليل المذكور، وأنّ المراد من وبر الأرنب فيه هو الأفراد المعلومة، وأمّا المشكوكة فليس لها المانعيّة (1) واقعا و

ص: 204

1 - 1) - قد استشكل الاستاد دام ظلّه فى مجلس الدرس بعد تسليم إمكان إرادة ذلك من أدلّة الشكوك حتى تكون متكفلة للحكم الظاهري و الواقعي معا فى استظهاره من تلك الأدلّة، بل استظهر الخلاف وقد ذكرته فى تعليقتى على رسالة الاستاد فى مبحث الإجزاء فليراجع ثمة. منه

كذلك الكلام فى سائر أدلة الأحكام مثل لا تشرب الخمر ونحوه، وعلى هذا يترتب فى المقام ثمرة أخرى لا يلتزمون به و هو أجزاء الصلاة المذكورة واقعا، حتى لو انكشف وقوعها فى وبر الأرنب لا- يجب الإعادة، لوقوعها فى ما ليس بمانع واقعا. هذا تمام الكلام فى الشبهة الموضوعية من الجزء و الشرط و المانع.

الأمر الثالث: لو شك فى الجزئية من حيث عمومها لحال العمد و غيره

إشارة

، واختصاصها بحال العمد حتى تظهر الثمرة فى وجوب الإعادة مع الترك سهوا و عدم الوجوب مع عدم إطلاق فى دليل الجزئية، فبيان الحال فى هذه الشبهة يحصل بالتكلم فى أن حكم ترك أحد أجزاء المركب المأمور به سهوا مع قطع النظر عن التنصيص الشرعى هل هو لزوم إعادة هذا المركب أو البراءة من الإعادة، والتكلم فى ذلك تارة بحسب القاعدة العقلية، وأخرى بحسب القاعدة الشرعية.

أما الكلام بحسب القاعدة العقلية فهو أنه قد ذهب شيخنا المرتضى فى الرسائل إلى أن مقتضاها الاحتياط و لزوم الإعادة، و حاصل تقريبه أننا لا نحتمل اختصاص الجزئية بحال الذكر، فنقطع بأن المكلف بالسورة مثلا لو غفل عنها فى الأثناء لا يتفاوت تكليفه فى حال الغفلة، و وجه ذلك أنه لو كان الخطاب بالمركب المشتمل على الجزء المنسى مخصوصا بالعامد لزم أن يكون الناسى و الساهى مخصوصين بالخطاب بالخالى عنه، و تخصيصهما بالخطاب غير ممكن؛ لأن تخصيص عنوان بالخطاب ينحصر فائدته فى أنه 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 أما الناسى و الساهى ففى حال السهو و النسيان لا يمكن التفاتهما إلى السهو و النسيان؛ لأنهما إذا التفتا لم يكونا ساهيا و ناسيا، فما دام السهو و النسيان

لا يكونان ملتفتين، وإذا التفتا خرجا عن كونهما ساهيا و ناسيا، فلا محالة يكون تخصيص الخطاب بهما لغوا؛ لأنه لا يصلح للدعوى بحال، و إذن فلا- يتفاوت الخطاب بالمركب التام بحسب الاقتضاء فى حال الذكر و النسيان، فالمكلف إذا أتى بتمام الأجزاء فهو وإن ترك بعضها نسيانا يجب عليه التدارك فى الوقت و القضاء فى خارجه فى ما يشرع فيه القضاء كالصلاة، لأن المفروض أن عمله ناقص.

و يمكن الخدشة فى هذا التقريب بوجهين مأخوذ أصلهما من مجلس بحث سيّدنا الميرزا الشيرازى قدّس الله تربته الزكيّة.

الأول: أنّه كما قلتم: إنّ عدم اشتراك التكليف الاقتضائى بالتام بين العامد و الناسى و اختصاصه بالأوّل يلزم منه تخصيص الثانى بالخطاب الفعلى بالناقص، فنحن نقول: لا- يلزم منه ذلك، بل أمر الناسى مردّد بين هذا و بين أن لا- يكون له خطاب فعلى أصلا لا بالناقص و لا بالكامل، و لا إشكال فى أنّه لا يمكن خطابه الفعلى بالكامل؛ لأنّ المفروض عزوب ذهنه عن أحد أجزائه، فتكليفه تكليف الغافل و هو قبيح، و حينئذ فإن لم يكن الأمر الثانى و هو عدم الخطاب الفعلى رأسا لزم تخصيص الناسى بالخطاب، و قد عرفت المحذور فيه، و على هذا فالتكليف الفعلى بأى وجه كان لا بدّ من رفع اليد عنه فى حقّ الناسى و الجزم بعدم ثبوته له مطلقا.

و حينئذ نقول: عدم الإرادة فى حقّ الناسى رأسا و كونه كالبهائم مقطوع بعدم جزما، بل الإرادة الذاتيّة الالهيّة و التكليف الاقتضائى فى حقّه ثابت محفوظ، و هذه الإرادة الذاتيّة أمرها مردّد بين التعلّق بالناقص و بين التعلّق بالكامل، و نسبتها إلى كلّ منهما على السويّة، و لا يأبى عنه العقل فى شىء منهما، فيكون الأمر فى حقّ الناسى من حيث هذه الإرادة الذاتيّة مردّدا بين الأقلّ و الأكثر، فيكون المكلف بعد التذكّر و الفراغ عن العمل شاكّا فى تعلّق الإرادة الذاتيّة بالأقلّ أو بالأكثر، غاية الأمر أنّه على فرض تعلّقها بالأقلّ يكون ما أتى به امثالا له، فأصالة البراءة عن التعلّق بالأكثر جارية فلا يجب عليه الاحتياط و الإعادة.

فإن قلت: الإجماع القائم على اشتراك المكلفين فى التكليف و عدم تغير

الحكم باختلاف عناوين السهو والعمد والذكر والنسيان يوجب تعلّق الارادة فى حقّ الناسى بالأكثر، فيتعيّن عليه الاحتياط.

قلت: هذا إنّما هو فى الغفلة عن نفس الحكم، بمعنى أنّه لو كان فى الواقع حكم وغفل عنه المكلف فلا- يوجب هذه الغفلة تغيير ذاك الحكم، للزوم التصويب الباطل، بعض أقسامه بالعقل وبعضها بالإجماع، وأمّا كون الغفلة فى الموضوع موجبة لتغيير حكم هذا الموضوع كما هو المراد فى المقام فليس على خلافه إجماع، فيمكن أن تكون الجزئية للسورة الملتفت إليها دون المغفول عنها، وهذا نظير ما استقرّ به من حديث الرفع من اختصاص الحرمة بالخمر المعلوم الخمرية دون مشكوكها.

الثانى: أنّ تخصيص الناسى بالخطاب ممكن، فيمكن أن ينوّع الشارع ويصنّف المكلفين فى الحكم إلى العامد والساهى، قولكم: يلزم اللغوية، قلنا: لا- يلزم، لأنّ الالتفات إلى السهو والنسيان إنّما لا يحصل فى حال حصولهما، وأمّا العمل التدريجى الحصول كالصلاة فيحتمل المكلف عند الشروع فيه أن يكون عند الجزء الفلانى المتأخّر كالسورة غافلا عن هذا الجزء وتاركاً له، وأن يكون ملتفتاً إليه وآتياً به، فيظهر داعوية الأمر المذكور فى حقّ هذا الشخص؛ لأنّه يأتى بالعمل حينئذ بقصد الأمر الواقعى بأى شىء تعلّق، وهكذا يتحرّك بتحريك هذا الأمر إلى آخر العمل، فإذا فرغ من العمل وكان ساهياً عن الجزء كان المحرّك له الأمر بالناقص، وإن كان ملتفتاً إليه كان محرّكه الأمر بالكامل، بل ويمكن داعوية هذا الأمر فى حقّ القاطع بكونه ملتفتاً إلى آخر العمل مع كونه فى الواقع ساهياً، فإنّه وإن كان يقصد حينئذ الأمر بالكامل، إلّا أنّه من باب الخطاء فى التطبيق، فيكون داعية أيضاً هو الأمر بالناقص.

وهذا الوجه كما ترى مع إمكانه فى حدّ ذاته له إمكان الوقوع فى الشرع أيضاً، فهو أولى من تصوير آخر ذكر لذلك ردّاً على شيخنا العلامة، فإنّه ممكن، وليس له إمكان الوقوع فى الشرع.

وحاصله أنّ الالتفات فى حال السهو والنسيان إنّما لا يمكن إلى هذين العنوانين، وأمّا إلى عنوان آخر ملازم لهما فبمكان من الإمكان، فلو فرض أنّ عنوان بلغمى المزاج مثلاً ملازم وجوداً وعدمًا مع عنوان الناسى، فالناسى يمكن أن يلتفت إلى

هذا العنوان فى حال النسيان وإن كان لا يمكن أن يلتفت إلى كونه ناسيا، فيمكن تعليق الخطاب بهذا العنوان الملازم، وهذا الوجه يبتنى وقوعه فى الأوامر النوعية العامة كالأوامر الشرعية على وجود عنوان ملازم وجودا وعلما مع عنوان الناسى، ومن الواضح عدمه.

نعم يمكن وقوعه فى الأوامر الشخصية فيمكن أن يشار إلى شخص معين ناس بعنوان آخر موجود فيه كعنوان الطويل ونحوه، وكيف كان فبناء على الوجه الأول الذى قد عرفت إمكان وقوعه فى الشرع يرجع أمر الناسى إلى الشك فى تعلق الخطاب الفعلى فى حقه بالأقل أو بالأكثر، وقد عرفت أن الأصل فى هذا الشك البراءة.

ثم إنه قد يستدل للاحتياط هنا بنظير الاستصحاب الذى ذكره مع جوابه شيخنا المرتضى فى أصل مسألة الشبهة بين الأقل والأكثر، فيقال: إن اشتغال الذمة بالأمر فى حال الصلاة متيقن، وبعد الفراغ نشك فى بقاءه، فنستصحب، فيجب الاحتياط.

و الجواب عنه بوجهين:

الأول: ما أشار إليه شيخنا المرتضى فى نظيره، وهو أن المتيقن السابق كان بحسب الفرض هو الاشتغال بالأمر المردد بين الأقل والأكثر، فالاستصحاب إنما يثبت هذا الاشتغال فى اللاحق، وهذا الاشتغال بوجوده اليقيني لم يوجب الاحتياط، فكيف يوجب وجوده الاستصحابى.

الثانى: أن المتصور من الاستصحاب هنا أربعة، استصحاب الجامع، واستصحاب الفرد المردد، واستصحاب الفرد الواقعى، والثانى أيضا إما راجع إلى التخيير وإما غير راجع إليه، أما الأول وإما غير معقول، لأن الجامع هنا حكم شرعى، واستصحابه جعله، وجعل الجامع لا يمكن ذهنا كان أم خارجا إلا فى ضمن فرد، نعم لو كان للجامع أثر أمكن جعله بلحاظ أثره، فيكون نظير استصحاب الكلّى فى الموضوع، وأما الثانى فغير مقصود فى المقام مع أنه مقطوع بعدم سابقا، وأما الثالث فهو أيضا غير معقول، لعدم إمكان إيهام الحكم فى نظر جاعله، وأما الرابع فغير نافع كما مرّ فى الجواب الأول.

هذا حال النقص فى المركّب المأمور به، و لو زاد فيه عمدا أو سهوا أو نسيانا فهل يضرب به أو لا؟ فاعلم أولا أنّ الزيادة مع وصف كونها زيادة لا يعقل أن تكون مضرة؛ لأنّ معنى الزيادة أن يكون المأمور به مأثبا به بتمامه مع العلاوة، ولا يعقل عدم الإجزاء مع ذلك، فلو اريد إضرارها فلا بدّ من إرجاعها إلى النقيصة، وذلك إمّا بأن يعتبر عدمها فى نفس المركّب، وإمّا بأن يعتبر فى أحد أجزائه، فالأول مثل أن يكون المأمور به مركّبا من تسعة أشياء و عدم شيء آخر، فيكون مركّبا من عشرة اجزاء، تسعة منها وجودى و واحد عدمى، والثانى مثل أن يعتبر فى أحد أجزائه الوجوديّة كونه واحدا لا اثنين فصاعدا، والفرق بين الوجهين يظهر فى ما لو زاد فى المأمور به، فعلى الأول يكون النقص فى الجزء العدمى دون شيء من الأجزاء الوجوديّة، وعلى الثانى يكون فى واحد من الأجزاء الوجوديّة حيث إنّه كان مقيّدا بالوحدة و لم يحصل القيد، وعلى التقديرين يحصل النقص فى المأمور به.

إذا عرفت ذلك فمحلّ الكلام فى الزيادة أنّه لو دلّ دليل على إبطالها للمأمور به كما فى باب الصلاة حيث دلّ الدليل على بطلانها بالزيادة فيكشف عن اعتبار عدمها فى المأمور به بأحد الوجهين، و حينئذ فإن كان لهذا الدليل إطلاق بالنسبة إلى حال العمد و السهو و النسيان فهو، فنحكم بأنّ المأمور به فى حقّ الناسى أيضا مقيّد بعدم الزيادة، وإن لم يكن له إطلاق و كان مجملا من هذا الحيث و المتيقّن منه حال العمد فيرجع الشكّ بالنسبة إلى الناسى إلى الشكّ فى أنّ المأمور به بالنسبة إليه هل يعتبر فيه هذا العدم شطرا أو شرطا، أو لا يعتبر فيه ذلك؟ فيكون راجعا إمّا إلى الشكّ فى المطلق و المقيّد و إمّا إلى الشكّ فى الأقلّ و الأكثر، مع كون الزائد جزءا عدميّاً.

و الكلام فيه ما مرّ بعينه فى الشكّ فى الأقلّ و الأكثر، مع كون الزائد جزءا وجوديا، فمن قال هناك بلزوم الإعادة نظرا إلى عدم معقوليّة تخصيص الناسى بالخطاب يقول هنا أيضا بلزومها، و من قال هناك بالبراءة نظرا إلى كون الشبهة من أفراد الشكّ فى الأقلّ و الأكثر يقول هنا أيضا بالبراءة.

هذا محصل الكلام فى النقص و الزيادة بحسب القاعدة العقلية، و أمّا بحسب القاعدة النقلية فيهما فالكلام إمّا فى النقل الخاص أو فى النقل العام.

أمّا الأول فنقول: النقل الخاص هو الرواية الصحيحة المعروفة في باب الصلاة وهي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال عليه السلام «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة، الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود، ثم قال عليه السلام: القراءة سنّة و التشهد سنّة، و لا تنقض السنّة الفريضة»

و ينبغي النظر أولاً في تحقيق مضمونها و كيفيّة دلالتها، فنقول: التكلّم في هذه الرواية الشريفة يكون في مواضع.

الأول: أنّ مفادها أنّ الصلاة تعاد من هذه الأشياء الخمسة و لا تعاد من سائر الأشياء من الأجزاء و الشرائط المعتبرة في الصلاة، و الحكم في المستثنى منه أعنى عدم الإعادة في سائر الأشياء يشمل بعمومه ترك الجزء و الشرط سهوا و نسيانا و جهلا، و لا يشمل تركهما عمدا، لأنّ عدم لزوم الإعادة حينئذ ينافي نفس الجزئية و الشرطيّة، لأنّ معنى الجزء و الشرط ما يلزم من عدمه اختلال المركّب و بطلانه، و إلّا لم يكن الجزء جزءا و لا الشرط شرطا.

و أمّا بعض المواضع التي دلّ الدليل على حصول العصيان بالترك العمدي مع عدم لزوم الإعادة كما في بعض أفعال الحجّ و كما في ترك الإخفات أو الجهر جهلا مع التقصير فنلتزم فيها بتعدّد المطلوب و أنّ هنا مطلوبا لزوميا متعلّقا بالأكثّر و هو أقصى المرام، و مطلوبا لزوميا آخر متعلّقا بالأقلّ و هو أدون من الأول، و الاقتصار على الثاني يوجب فوت محلّ الأول و سقوطه عن القابليّة، و ذلك مثل أن يكون المركّب من تسعة أجزاء مشتملا على مصلحة تامّة لزوميّة، و من عشرة مشتملا على مصلحة زائدة لزوميّة، و يكون الاقتصار على التسعة موجبا لفوت تلك المصلحة الزائدة اللزوميّة، و حينئذ فالمقتصر على هذه التسعة لا محالة يكون

عاصيا من جهة ترك الجزء العاشر عمدا، ومع ذلك لا يجب عليه الإعادة لفوت المحلّ.

و لا يشكل فى صحّة الأقلّ حينئذ إذا كان عبادة بأنّه مفوّت للمصلحة الزوميّة التامة فكيف يكون صحيحا و عبادة، مع أنّ تقويت المكلف المصلحة الزوميّة المطلقة عمدا و اختيارا على نفسه حرام؛ لأن جواب ذلك قد حقّق فى مبحث الضد بأنّ فعل أحد الضدّين لا يكون علّة 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 التقويت المحرّم فى المقام يتبنّى على صحّة الأقلّ، لوضوح أنّه مع بطلانه لا تقويت 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، وأمّا 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 الرواية الشريفة منصرف عن ترك الجزء و الشرط عمدا.

و حينئذ نقول: عموم الرواية 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 السورة سهوا قد يكون لأجل السهو فى نفسها، و قد يكون لأجل السهو فى حكمها، و كذلك تركها نسيانا قد يكون لنسيان نفس السورة، و قد يكون لنسيان حكمها، و كذلك تركها جهلا قد يكون لأجل الجهل بنفسها، و قد يكون لأجل الجهل بحكمها، فهذه ستّة أقسام نحكم فيها بعدم لزوم الإعادة بمقتضى عموم الرواية، و لكنّ العلماء رضوان الله عليهم لم يحكموا بذلك إلّا فى قسمين منها و هو السهو فى نفس الجزء و النسيان فيه أيضا دون بقية الأقسام، و لم يعرف له وجه، و لكنّه يوجب عدم جزم الفقيه و عدم جراته على الإفتاء.

الثانى: هل الرواية تشمل زيادة 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 الرواية مخصّصة له بحال العمد لحكومتها عليه، كما تكون حاكمة على أدلة بطلان الصلاة بالنقيصة أو لا؟

قد عرفت في ما تقدّم أنّ الزيادة لا بدّ من إرجاعها إلى النقيصة باعتبار عدمها في المركّب، فيكون محصّل معنى الرواية بناء على شمولها للزيادة أنّ الصلاة لا تبطل من الخلل من ناحية شيء إلاّ من الخلل من ناحية الأشياء الخمسة، و الخلل في كلّ من طرفي المستثنى منه و المستثنى أعمّ من ترك ما يعتبر وجوده أو فعل ما يعتبر عدمه، و المراد بالشيء المقدّر في طرف المستثنى منه و بالعناوين الخمسة في طرف المستثنى أعمّ من الوجودى و العدمى، فالخلل من ناحية الركوع مثلاً أعمّ من ترك أصله المعتبر وجوده و من فعل الركوع الزائد المعتبر عدمه.

لا يقال: ينافى إرادة الأعمّ عدم تمشّي الزيادة في بعض من الخمسة كالطهور و الوقت و القبلة، لوضوح عدم تصوّر الزيادة في هذه، وإنّما المتصوّر فيها هو النقص.

لأنّنا نقول: المراد مطلق الخلل و هو في كلّ شيء بحسبه، هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ هذا المعنى خلاف ظاهر الرواية فإنّ الظاهر من الشيء المقدّر، و من العناوين الخمسة هو الوجودى منها، فالخلل من ناحيتها هو تركها، و إذن فلا تعرّض في الرواية للزيادة.

الثالث: لو قلنا بشمول الرواية للزيادة و تنزّلنا عن الانصراف الذى ادّعيناها فالظاهر التفكيك فيها بين المستثنى منه و المستثنى بإرادة الأعمّ من الزيادة و النقص فى الأوّل، و خصوص النقص فى الثانى، و ذلك لأنّنا و إن سلّمنا عموم الشيء المقدّر فى المستثنى منه للوجودى و العدمى فالظاهر من العناوين الخمسة هو الوجودى، فيكون محصّل المراد أنّ الصلاة لا تبطل من الخلل فى شيء مطلقاً، سواء كان وجودياً أم عدمياً، إلاّ من الخلل فى هذه الوجوديات الخمسة، و حينئذ فيكون زيادة هذه الأشياء التى يكون من قبيل الخلل فى العدمى داخلّة تحت

المستثنى منه و محكومة بعدم لزوم الإعادة.

و يحتمل بعيدا إرادة الأعم من المستثنى أيضا، وذلك بأن يلاحظ العناوين الخمسة بدون اعتبار الوجود و العدم، فيكون الخلل من ناحيتها أعم من تركها في ما إذا اعتبر وجودها، و من فعلها في ما إذا اعتبر عدمها.

فتحصّل ممّا ذكرنا في هذا الأمر و الأمر المتقدّم أنّ للرواية ثلاثة احتمالات مترتبة في الظهور: إرادة خصوص النقص في كلّ من المستثنى منه و المستثنى، وإرادة الأعم في الأوّل و خصوص النقص في الثانى، وإرادة الأعم في كلّ من الطرفين، وقد عرفت أنّ الظاهر الأوّل هو الأوّل، وعليه فتكون الرواية قاعدة ثانوية في خصوص النقيصة الغير العمدية، مخالفة للقاعدة الأولية في الأشياء الخمسة، و موافقة لها في غيرها.

الرابع: إنّ ظاهر الرواية الشريفة بل صريحها الحكم على من التفت إلى نقص جزء من أجزاء الصلاة بإعادة و عدم إعادة مجموع الصلاة، و لا إشكال أنّ الحكم بإعادة و عدم إعادة الشيء إنّما يصحّ إذا كان هذا الشيء حاصلًا بتمام أجزائه، وإلاّ لم يكن محلّ لإرجاعه و إعادته، فالجمود على ظاهر لفظ الإعادة المضاف إلى الصلاة يقتضى اختصاص مورد الرواية 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 لإعادة و عدم إعادة 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 إعادة 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 سنّة، أى مجعولة للرسول صلى الله عليه وآله دون ما فرضه الله عزّ وجلّ فى القرآن، فإنّه يعلم منه أنّ ضابط عدم لزوم الإعادة و لزومها كون المنسىّ سنّة و كونها فريضة، لا كونها ملتفتا إليه فى الأثناء أو بعد الفراغ، فيدلّ على أنّ الجزء المنسىّ إذا كان فريضة إلهيّة فحيث إنّ الاهتمام بشأنه كثير، يجب إعادة الصلاة لأجله، وأمّا إذا كان سنّة فحيث إنّ الاهتمام به ليس بتلك المثابة فيحكم بمضى ما مضى من الصلاة و لا يجب الإعادة، وهذا كما ترى يعمّ صورة حصول الالتفات إلى النسيان فى الأثناء أيضا و إن قلنا بأنّ الصحيحة بمقتضى الجمود على لفظ الإعادة قاصرة عن شمولها.

فعلى هذا لو نسى جزءا من أجزاء الصلاة و تذكّر فى أثنائها لم يعد الصلاة لعموم الرواية، نعم لا بدّ من أن يكون التذكّر بعد مضى محلّ الجزء المنسىّ حتى يصحّ الحكم بإعادة الصلاة أو عدم إعادتها.

ولكن هنا دقيقة لا بدّ من التنبيه لها و هى أنّ الشرط يعتبر قيّدا فى الصلاة التى هى عبارة عن الأفعال المخصوصة التى أولها التكبير و آخرها التسليم، وقد يعتبر فى المصلّى حال الصلاة، فلو أخلّ بالطهارة الخبيّة سهوا فتذكّر فى أثناء الصلاة فى حال عدم الاشتغال بشىء من أفعالها فأزال النجاسة كالقاء الثوب المتنجّس ثمّ أتى ببقية الأفعال صحّت الصلاة على الأوّل و لا تصحّ على الثانى.

أمّا الصحّة على الأوّل: أمّا فى الأجزاء السابقة فلأنها و إن أتى بها مع فقد الشرط، لكن كان الفقد سهوياً، وقد تكفّل الرواية عدم ورود نقص فى الصلاة من جهة الترك السهو، و أمّا الأجزاء اللاحقة فقد أتى بها مع الطهارة بالفرض، و أمّا عدم الصحّة على الثانى فلأنّ الطهارة قد اعتبرت فى المكلّف ما لم يخرج عن الصلاة، فهو فى جميع آتات الصلاة لا بدّ أن يكون خاليا عن الترك العلمى و الحال أنّه حال الالتفات إلى النجاسة قد تحقّق فيه الترك العلمى، و لو كان أنا ما كأن ألقى

الثوب المتنجس بمجرد الالتفات؛ إذ هو كمن أحدث في أثناء الصلاة فرفع الحدث دفعة.

نعم لو ألقى الثوب أولاً- ثم تبين له نجاسته صحّت الصلاة على الوجه الثانى أيضاً؛ لخلوّه عن الترك العلمى فى جميع الآنات، و الترك السهوى لا يضرّ ولكن هذا فرد نادر فلو كان مورد الرواية مقصوراً على التذكّر فى الأثناء لاستكشفنا من باب ندرة هذا الفرد عن كون شرطية شروط الصلاة على الوجه الأول، ولكن حيث إنّ المورد هو الإعادة وهى لا يتمّ إلاّ فى صورة التذكّر بعد الفراغ. وإنّما تعدّينا إلى التذكّر فى الأثناء بتنقيح المناط، فلا يتمّ هذا الاستكشاف، فلا بدّ من إثبات كون الشرط على الوجه الأول بالدليل الخارجى، فتدبّر.

نعم فى الجهر والإخفات وجهان يختلف محلّهما بحسبهما، الأول: أن يكون الجزء المجعول للصلاة هو القراءة المقيّدة بالإخفات أو بالجهر حتى لا- يكون فى البين إلاّ- مجعول واحد، والثانى: أن يكون هنا مجعولان مستقلّان، الأوّل مطلق القراءة، والثانى الجهر والإخفات، غاية الأمر أنّ الثانى كيفية فى الأوّل، والأوّل محلّ للثانى، فتظهر الثمرة بين هذين الوجهين فى ما إذا أخفى فى القراءة فى موضع الجهر نسياناً أو عكس، فتذكّر قبل الهوى إلى الركوع، فإنّ بنينا على الوجه الأول كان هذا التذكّر قبل مضىّ المحلّ، لأنّ ما أتى به من القراءة لم يكن جزءاً للصلاة، وما يكون جزءاً لها وهو القراءة المقيّدة لم يؤت بها، والمفروض عدم دخوله فى الركن، فلا محالة يكون المحلّ باقياً.

وإنّ بنينا على الوجه الثانى كان هذا التذكّر بعد مضىّ المحلّ، لأنّ ما أتى به من القراءة جزء للصلاة على هذا الوجه، فالمنسىّ إنّما هو نفس الكيفية، وقد فرضنا أنّ محلّها هو القراءة، فإذا مضت القراءة كما هو الفرض فقد مضى محلّها؛ لأنّ القراءة إنّما صارت باعتبار صرف وجودها محلاً للكيفية، ولا يمكن إعادة صرف الوجود، وعلى هذا فمقتضى هذا الوجه أن يكون تذكّر الإخفات والجهر فى كلمة- إذا تبدّل أحدهما بالآخر نسياناً- تذكّراً بعد مضىّ المحلّ مطلقاً ولو كان حاصلًا

الخامس: إذا ترك جزءاً من أجزاء الصلاة ثمّ التفت بعد الفراغ مثلاً، ولكن شكّ في أنّه تركه عمدًا أو سهواً، فهل يمكن التمسك في هذا الحال بعموم «لا تعاد» أو لا يمكن، لكونه تمسكاً في الشبهة المصداقية، بناءً على خروج العمد عن تحت الرواية كما اخترناه، فإنّه يشكّ في كون المورد من مصاديقه أو مصاديق السهو الذي هو موضوع الرواية؟

الحق أن يقال: إنّنا بنينا على أنّ الرواية في حدّ ذاتها عامّة لحال العمد ولكن خصّصناها بغيره تخصيصاً عقلياً من جهة استقلال العقل بمنافاة الجزئية والشرطية مع عدم إضرار النقص العمدي، أمكن التمسك بعموم المذكور لهذا المقام؛ لأنّ المتيقّن من مورد استقلال العقل في النقص العمدي إنّما هو حال العلم بالعمديّة، فيكون حال الشكّ فيها صالحاً ومحمّلاً - عقلاً - لأنّ يحكم عليه بحكم «لا تعاد» والمفروض تماميّة العموم والإطلاق في الرواية، فلا مانع من الأخذ به.

وإن بنينا على أنّ الرواية لا تكون عامّة بالنسبة إلى حال العمد وأنّ لها الانصراف إلى غيره عرفاً مع إمكان الشمول عقلاً كما اخترناه كان المقام من باب التمسك في الشبهة المصداقية، 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 محالة إذا شكّ في مورد أنّه من أحد القسمين كان شبهة مصداقية لهذه الرواية وانحصر المرجع فيه في القواعد الآخر.

السادس: بناءً على المختار من عدم شمول الرواية الشريفة للزيادة لو دلّ دليل على مبطلية الزيادة للصلاة فلا إشكال، بمعنى أنّه لا معارض لذاك الدليل من ناحية هذه الرواية، وأمّا بناءً على شمول الرواية للزيادة، فهذه الرواية تكون حاکمة على ذاك الدليل، كما تكون حاکمة في طرف النقص على دليل الجزئية و

الشرطية، حيث إنهما يدلّان على إضرار نقص الجزء و الشرط عمدا كان أم سهوا.

ووجه الحكومة أنّ مفاد هذه الرواية عدم بطلان الصلاة من خلل فيها إلاّ من الخلل في الأشياء الخمسة، فمفادها تسليم الخللية وأنّ مقتضاها البطلان لو خلّيت وطبعها، فلا محالة تكون حاكمة على دليل إثبات أصل الخللية، هذا.

وذكر شيخنا المرتضى قدّس سرّه في رسائله أنّه لو كان دليل الزيادة مصرّحا بالزيادة السهوية كان أخصّ مطلق من هذه الرواية، لشمول هذه الرواية للنقيصة السهوية أيضا، وذلك مثل قوله عليه السلام: «إذا استيقن أنّه زاد في المكتوبة استقبل» حيث إنّ مقتضى تجدد الاستيقان بعد المكتوبة وقوع الزيادة في حال المكتوبة سهوا، فيكون نصّا في الزيادة السهوية. (1)

أقول: ما ذكره قدّس سرّه من كون النسبة عموما مطلقا يتمّ بناء على المعنى الثاني من المعاني الثلاثة التي ذكرناها للرواية، وهو شمول المستثنى منه للزيادة دون المستثنى؛ إذ مفاد الرواية على هذا عدم بطلان الصلاة بشيء من الزيادة والنقيصة في شيء من الأجزاء و الشروط.

و أمّا بناء على المعنى الثالث وهو شمول المستثنى منه و المستثنى معا للزيادة فلا، إذ النسبة على هذا عموم من وجه؛ لأنّ مفاد الرواية عدم بطلان الصلاة بشيء من الزيادة والنقيصة في غير الأشياء الخمسة، ومفاد ذاك الدليل بطلانها بالزيادة السهوية في جميع الأجزاء و الشروط، فيتحقّق لكلّ من الطرفين مادّة افتراق و يجتمعان في الزيادة السهوية في غير الأشياء الخمسة.

فنقول: لو كان لأحد الدليلين لسان حكومة على الآخر فلا إشكال في تقديمه و

ص: 217

1- 1) - لا يخفى أنّ الرواية في باب خلل الركوع من الوسائل ليس بهذه الصورة، بل هي حسنة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استيقن أنّه قد زاد في الصلاة المكتوبة ركعة لم يعتدّ بها و استقبل الصلاة استقبالا إذا كان قد استيقن يقينا» إلاّ أن يكون في مقام آخر بتلك الصورة.

لو كان النسبة عموماً من وجه كما هو الحال في طرف النقص بين هذه الرواية وبين دليل الجزئية والشرطية، حيث أنّهما يعمّان السهو والعمد في الجزء الخاص والشرط الخاص، والرواية شاملة للسهو وحده في جميع الأجزاء والشرائط، ولكن الأمر على خلاف ذلك في هذا المقام فليس للرواية لسان حكومة على ذاك الدليل المتعرض لخصوص الزيادة السهوية، لأنّ مفاد هذه الرواية عدم بطلان الصلاة بالزيادة السهوية، ومفاد ذاك الدليل بطلانها بالزيادة السهوية، وليس بين هذين المضمونين إلّا التعارض والتكاذب في مورد اجتماعهما، مضافاً إلى أنّه مع تسليم الحكومة لا يمكن تقديم الرواية على ذاك الدليل؛ إذ يلزم انحصار مورد ذاك الدليل في الأشياء الخمسة، وقد عرفت أنّ القابل منها للزيادة اثنان وهما الركوع والسجود، فيلزم تخصيص ذاك العام إلى فردين، وهو من البشاعة بمكان.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّ الرواية بجميع معانيها لا يمكن معارضتها مع ذاك الدليل، أمّا بناء على عدم شمولها للزيادة رأساً فواضح، وأمّا بناء على شمول المستثنى منه فقط للزيادة فلكون ذاك الدليل أخصّ مطلقاً من هذه الرواية، وأمّا بناء على شمول المستثنى منه والمستثنى معاً للزيادة فلما عرفت من عدم الحكومة أولاً، ولزوم التخصيص المستبشع على تقدير تقديم الرواية ثانياً.

وإذن فينحصر أمر ذاك الدليل في ملاحظة التعارض بينه وبين سائر الأدلّة مثل مرسلّة ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن سفيان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام: «تسجد سجدة السهو في كلّ زيادة تدخل عليك أو نقصان» حيث إنّ خاص الزيادة السهوية، ومضمونه عدم البطلان، فيكون بينه وبين ذاك الدليل تباين كلّى، وملاحظة المرجّحات بين طرفي هذا التعارض موكولة إلى الفقه، هذا هو الكلام في النقل الخاص.

وأمّا النقل العام فهو حديث الرفع، وقد مرّ الكلام في شموله للمقام وعدمه في باب الشكّ في أصل التكليف فليراجع.

الأمر الرابع: لو شك بعد ثبوت أصل الجزئية و الشرطية في ثبوتها مطلقا حتى في حال

العجز عن الجزء و الشرط و اختصاصهما بحال القدرة

و لم يكن لدليل الجزئية و الشرطية إطلاق لفظي حتى يؤخذ به و يحكم بثبوتها حال القدرة على الجزء و الشرط و يسقوط المأمور به حال العجز عنهما؛ لأنّ العجز عنهما عجز عن المركّب، و لا كان لدليل المأمور به بعد إجمال دليل الجزئية و الشرطية إطلاق حتى يؤخذ و يحكم بثبوت المأمور به حال العجز عن الجزء و الشرط، فهل القاعدة العقلية حينئذ في حقّ العاجز يقتضى ما ذا من الاحتياط بإتيان الناقص أو البراءة عنه؟

فنقول و بالله الاعتصام: إنّ العجز على قسمين، الأول: العجز الابتدائي، والثاني: العجز الطارى، والثاني أيضا على قسمين، الأول: العجز الطارى في الواقعة الشخصية، والثاني: العجز الطارى في الوقائع المتعددة، فالأول مثل ما إذا بلغ المكلف عاجزا عن السورة مثلا، والثاني مثل ما إذا كان قادرا عليها من أول الظهر إلى وسط الوقت ثم طرأ العجز في نصف الآخر، فقد اختلف الحال حينئذ في الواقعة الشخصية بالعجز و القدرة، والثالث مثل ما إذا كان قادرا عليها في الأيام المتقدمة ثم طرأ العجز في اليوم الحاضر من أول الوقت إلى الغروب، فإن كان العجز طارئا في الواقعة الشخصية فهنا احتمالان: الأول عدم التكليف في حال العجز رأسا، والثاني ثبوت التكليف بالناقص، و التكليف بالناقص أيضا يكون فيه ثلاثة احتمالات.

الأول: أن يكون التكليف به على وجه كان الامتثال له امتثالا - للتكليف بالتام المعجوز عنه، بأن يكون الناقص في حال العجز محصّلا للمصلحة المطلوبة من

التامّ في حال القدرة بعينها.

والثاني: أن يكون التكليف لا على هذا الوجه بأن يكون التكليف بالناقص تكليفاً مستقلاً ثابتاً في حال العجز في قبال التكليف بالتامّ الثابت في حال القدرة، وهذا يمكن على نحوين:

الأول أن يكون لهذا التكليف ارتباطاً بالتكليف بالتامّ بأن يكون الناقص حال العجز محصّلاً لمرتبة نازلة من المصلحة التامة الحاصلة بالتامّ حال القدرة.

والثاني أن يكون التكليف به غير مرتبط بذاك التكليف رأساً بأن يكون الناقص في حال العجز محصّلاً لمصلحة مغايرة للمصلحة الحاصلة بالتامّ بالكلية.

ولا إشكال في حكم شيء من هذه الأقسام بحسب العقل، فإنه مستقلّ بالاكتياط بإتيان الناقص في ما إذا احتمل ثبوت التكليف به على الوجه الأول؛ لأنّ المفروض تنجّز التكليف بالتامّ في أول الوقت لمكان القدرة عليه فيه، والامتنال القطعي له وإن كان لا يمكن في حال العجز، ولكنّ الاحتمالي ممكن، لفرض احتمال كون الناقص امتثالاً للتامّ، والعقل مستقلّ بعد عدم إمكان الموافقة القطعية للتكليف المنجّز الفعلي بلزوم الموافقة الاحتمالية وعدم تجويز المخالفة القطعية، فإتيان الناقص موافقة احتمالية، وتركه مخالفة قطعية، فالعقل مستقلّ بلزوم الأول وعدم جواز الثاني، كما أنّه مستقلّ بالبراءة عن إتيان الناقص في صورة القطع بعدم كون التكليف به على الوجه الأول، وكونه على تقدير الثبوت على أحد الوجهين الآخرين، فإنّ الشكّ حينئذ راجع إلى الشكّ البدوي في التكليف، ومن المعلوم أنّ الأصل فيه البراءة.

ومن هنا يعلم الحال في العجز الابتدائي؛ (1) لأنّ المفروض عدم تنجّز التكليف بالتامّ فيه في زمان، فالشكّ في التكليف فيه أيضاً شكّ بدوي واصل فيه البراءة.

ص: 220

بقى الكلام فى العجز الطارى فى الوقائع المتعدّدة، فنقول: لا إشكال فى عدم جريان الاشتغال العقلى هنا كما كان جاريا فى العجز الطارى فى الواقعة الشخصيّة، وذلك لأنّ الشكّ هنا فى أصل ثبوت التكليف فى نفس الواقعة لا فى سقوطه فى جزئها اللاحق بعد تنجّزه و ثبوته فى جزئها السابق، وأمّا التنجز و الثبوت فى الوقائع السابقة فلا يصلح موضوعا لحكم العقل فى هذه الواقعة المفروض كونها واقعة برأسها أجنبيّة عن تلك الوقائع.

كما أنّه لا محلّ للتمسك بقاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» لثبوت التكليف فى الباقي بتقريب أنّ الأجزاء و الشروط المقدورة محكومة بحكم القاعدة ببقاء حكمها الثابت لها فى الوقائع المتقدّمة و عدم سقوطه فى هذه الواقعة بواسطة معسوريّة الجزء أو الشرط المعجوز عنها.

و وجه عدم المحلّ أمّا أوّلا فلا أنّ الظاهر من هذه القاعدة و أمثالها كونها واردة فى مقام الإرشاد و الموعظة، و محلّ النظر فيها ما إذا كان فى البين امور متعدّدة راجحة بحيث كان كلّ منها موضوعا على حدة للرجحان، سواء كان الرجحان وجوبيا أم استحبابيا و لم يتمكّن المكلف من إتيان مجموعها، و لكن تمكّن من البعض، كما أنّ ذلك أيضا هو الحال فى استعمالاتها العرفيّة، فنراهم يستعملونها فى حقّ من كان دأبه الإحسان إلى غيره بمقدار عشرة 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 عشرة توأمين فلم يتمكّن 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 بقائه بالنسبة إلى الباقي، و وجه ذلك أنّه

نحتاج فى صدق عدم سقوط شىء فى حال ثبوت هذا الشىء بعينه فى الحال السابق.

وإن شئت قلت: نحتاج إلى اتحاد الشىء الثابت فى الحال السابق مع الثابت فى اللاحق، فهو نظير البقاء فى باب الاستصحاب حيث يعتبر فيه اتحاد القضيتين المتيقّنة والمشكوكة. فيعتبر فى مورد جريان القاعدة أن يكون حكم الميسور فى حالتى القدرة على المعسور والعجز عنه واحداً، كما هو الحال فى الامور الراجحة المستقلّة التى صار بعضها ميسورا وبعضها معسورا، وهذا مفقود فى الميسور من أجزاء المركّب، فإنّه لو كان لها فى هذا الحال حكم فليس إلّا الوجوب النفسى، وقد كان الثابت لها فى حال القدرة على الكلّ هو الوجوب الغيرى.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الاستدلال بالقاعدة فى المقام يبتنى على أحد من ثلاثة وجوه، إمّا بأن يقال: إنّ المراد عدم سقوط شخص الوجوب مع الإغماض عن الغيريّة والنفسيّة؛ لأنّ هاتين الجهتين ليستا من الأسباب المعدّدة للوجوب بنظر العرف، وإمّا بأن يقال: إنّ المراد عدم سقوط الجامع بين الوجوبين، وإمّا بأن يقال: إنّ المراد عدم سقوط الوجوب النفسى، لكن بدعوى أنّ هذا الموضوع أعنى الأجزاء الميسورة عين الموضوع السابق أعنى مجموع الأجزاء، غاية الأمر أنّه يشترط على هذا أن يكون الجزء الميسور مشتملاً على معظم أجزاء الكلّ، ولا يكون الجزء المعجوز عنه من الأجزاء الرئيسيّة.

وأمّا وجه الحاجة إلى إحدى تلك المسامحات فهو توقّف صدق عدم السقوط عليها كما تبينّ وجهه من السابق، فتكون القاعدة مساوقة للاستصحاب بناء على جميع هذه الوجوه، بحيث لو كان القاعدة ساقطة كان الاستصحاب جارياً، فإنّه إمّا يستصحب شخص الوجوب مع الإغماض عن الغيريّة والنفسيّة، وإمّا يستصحب الجامع بين الوجوبين، وهذا من القسم الثالث من استصحاب الكلّى، حيث إنّ الشكّ فيه ناش من الشكّ فى حدوث فرد من الكلّى مقارناً لزوال فرد الآخر، و

إمّا يستصحب الوجوب النفسى بدعوى الاتحاد العرفى فى الموضوع، وهو نظير استصحاب الكرية فى الماء الذى نقص عن الكم الذى كان عليه فى حال اليقين بالكرية.

فنقول: أمّا الوجه الأول فمخدوش بأنّ العرف يفرّقون بين الإرادة الغيرية و الإرادة النفسية، ووضوح الفرق بينهما بمثابة لا يصحّ أن ينسب الجهل به إلى أهل العرف، و أمّا الوجه الثانى فهو وإن كان سليماً عن الخدشة فى أصل القسم الثالث من استصحاب الكلّى، فإنّ التحقيق صحّته و عدم توقّف بقاء الكلّى على بقاء فردّه و صدقه مع تبدّل الفرد.

و لكن يرد عليه أنّ جعل الجامع جائز إذا كان له أثر، و أمّا إذا كان حكماً بلا أثر فلا معنى لجعله بوصف جامعيتّه بمعنى عدم انفعال شىء من خصوصياته، فكما لا يمكن أن يتحقّق النوع فى الخارج بوصف نوعيته فكذلك لا يمكن أن يتحقّق الإرادة فى النفس بوصف جامعيتها بين الغيرية و النفسية، وهذا من البدهة بمكان.

بقى الوجه الثالث، و التحقيق سلامته عن الخدشة و عليه يلزم اختلاف الحكم حسب اختلاف الموارد فى صدق الاتحاد العرفى، و هو غير منوط بمجرد المعظميّة فى الكم، فإنّه ربّما يكون انتفاء الجزء اليسير معدوماً للموضوع بنظر العرف لكثرة دخله و الاهتمام بشأنه، هذا حال الاستصحاب.

و أمّا القاعدة فبعد حملها على العموم الأجزائى بإحدى المسامحات الثلاث يصير حالها كحال الخبرين الآخرين، أحدهما النبوى صلّى 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 بالأوّل أنّ الظاهر كون «من» تبعية و «ما» موصولة، فيكون المعنى: إذا أمرتكم بشىء ذى تعدّد و لم تقدروا على بعضه فأتوا بعضه الذى استطعتم، و قيد التعدّد و عدم القدرة لا يحتاج إلى تقديرهما، لأنّهما مستفادان من قوله: «منه» و من قوله: «ما استطعتم»، و أمّا كون «من» تبينية أو

زائدة أو بمعنى الباء و«ما» مصدرية زمانية على الكل لتكون الرواية مساوقة لأدلة الحرج ويكون المعنى أن الأوامر الشرعية باقية ما دام الاستطاعة على متعلقاتها، فهو خلاف الظاهر، بل الأول و هو كون «من» تبيينية غير محتمل، لعدم مسبوقيته بمجمل كما في خاتم من فضة.

و تقريب الاستدلال بالثاني أنه يتعين كون الكل الأول مجموعيًا، والثاني استغراقيًا؛ إذ لا يستقيم المعنى على كونهما استغراقيين أو مجموعيين، أو كون الأول استغراقيا، والثاني مجموعيًا كما هو واضح، ولكن لا يخفى أنه يحتاج مع ذلك إلى ظهور الروايتين في العموم الأجزائي والحكم التشريعي، دون ما تقدم ذكره من العموم الأفرادي والإرشاد العقلي، فبعد هذا الظهور يصير حال الروايتين كحال رواية الميسور بعد إحدى المسامحات الثلاث.

و حينئذ فنقول: يرد على الكل أن الحمل على العموم الأجزائي مستلزم للتخصيص المستبشع و كون الخارج عن الروايات أكثر من الداخل فيها، وذلك لكثرة الواجبات المركبة التي لا يجب بعض أجزائها عند عدم التمكن من بعضها الآخر كالصوم والحج والغسل والوضوء وغير ذلك، وكلما ورد في كلام الحكيم عام أو مطلق كان حملة على عمومه أو إطلاقه مستلزما لمثل هذا التخصيص، فلا بد من الالتزام فيه بأحد أمرين صونا لكلامه عن البشاعة، أحدهما أن يقال: إنه يكشف ذلك عن وجود قيد متصل بالكلام مقالى أو حالى كان الخارج معه قليلا أو معدوما، وصار هذا القيد مفقودا علينا بواسطة عدم نقل الرواة، والثاني أن يقال: إن المراد معنى آخر غير ما هو ظاهر الكلام، وعلى كل حال فيسقط الكلام عن قابلية التمسك بعمومه أو إطلاقه ما لم يتأيد بعمل العلماء رضوان الله عليهم، فإنه يستكشف بعملهم كون المقام من موارد ثبوت ذاك القيد المفقود علينا.

و حينئذ فنقول: أمر هذه الروايات دائر بين أمرين، الأول: الحمل على العموم

الأجزاءى و الالتزام بوجود القيد متّصلا و لم ينقله الرواة، والثانى: حملها على العموم الأفرادى.

ولا- يتوهم كون الروايات على تقدير إرادة هذا المعنى توضيحا للواضح و تبيينا للمتبيين، وذلك لأنّ من جبلّيات نفوس الناس أنّهم إذا عجزوا عن مرتبة عالية من الإحسان أو الضيافة أو غيرها من الأفعال الخيريّة رغبوا عن الإقدام على المرتبة النازلة، فأىّ غضاضة فى أن يكون الشارع ردعهم عن هذا المطلب الجبلّى، وأيضا فليس هذا بأوضح من وجوب إطاعة الله و إطاعة رسوله و وجوب تجنّب النفس عن الضرر، بل الثالث من جبلّيات النفوس بل جميع طبقات الحيوان مجبولة على رفع الضرر من أنفسها، [\(1\)](#) بل و اختيار أخفّ الضررين عند الدوران، و مع ذلك قد ملأ الكتاب و السّنة من الأمر بإطاعة 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 إرادة هذا المعنى من الروايات فحملها على العموم الأجزاءى و الالتزام بعدم نقل الرواة للقيد المتّصل أيضا بعيد، فإنّ من دأب الرواة نقل القرائن المتّصلة بالكلام التى يتغيّر المعنى بسببها حتّى الحالّيّة منها، فعدم نقلهم للقريّة المتّصلة فى المقام بعيد عن حالهم فى الغاية، بحيث لو دار الأمر بين هذا البعيد و بين الحمل على ذلك المعنى البعيد فالثانى أخفّ بعدا قطعاً، هذا.

ولا- يتوهم [\(2\)](#) جريان إشكال التخصيص المستبشع فى الاستصحاب على الوجه الثالث، فإنّ الاستصحاب حيث إنّ من الاصول و موضوعها الشكّ فلا جرم يكون مواضع ثبوت الإجماع على خلافه خارجة عنه من باب التخصّص.

ص: 225

1-1 - كما فى الحمار و نحوه حيث يسرع فى المشى برؤية آلة الضرب، و كما فى الهرة و نحوها حيث تقرّ برؤية ذلك. منه عفى عنه.

2-2 - توضيح: ليس هذا من الاستاد دام ظلّه، بل هو من نفسى الحقيرة، 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 وليس من باب الدوران بين المحذورين، لإمكان الاحتياط بإتيان العمل مرتين مع هذا الشيء مرة و بدونه أخرى، نعم لو قام الإجماع على مضرية التكرار في العبادة كان من باب الدوران بين المحذورين و مقاما للتخيير، و حيث جرى ذكر المانع و القاطع ناسب بسط الكلام في بيان الفرق بينهما مفهومهما و بيان الأصل المعمول عند الشبهة في كلّ منهما حكمية أم موضوعية.

فنقول: أمّا الفرق بينهما مفهومهما فهو أنّه تارة يعتبر عدم واحد مستمر من أوّل العمل إلى آخره في عرض أجزائه و شرائطه، و يكون هذا عدم واحدا من أجزائه أو شرائطه، و ذلك كعدم التكلم في الصلاة، و حينئذ فانتفاء هذا عدم لا يورث اختلالا في الأجزاء أو الشرائط السابقة بمعنى أنّها باقية على صحّتها التأهيلية، و إنّما يمنع عن تحقّق أصل العمل لانتفاء جزئه أو شرطه العدمي.

و اخرى يعتبر هذا عدم في العمل على وجه يكون مرتبطا بتمام أجزائه و شرائطه و ذلك بأن يكون قيّدا 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 عدم يورث اختلال نظام الأجزاء و الشرائط المتقدّمة و يمحو عنها صورة الجزئية و الشرطية، فوجود الشيء في الصورة الاولى يكون مانعا لأصل العمل، و في الثانية قاطعا له، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني فلاّ أنّه قد قطع استمرار العدم الذي كان به قوام الأجزاء و الشرائط السابقة.

و أما بيان الاصل عند الشك فاعلم أنه اذا شك (1) في مانعية شىء و عدمها أو قاطعيته و عدمها فالأصل فيه واضح، لأنّ الشك فيه راجع إلى الشكّ في تقيّد المأمور به بهذا العدم و عدم تقيّده، فيكون من جزئيات الشبهة بين الأقلّ و الأكثر، ويكون مبنيًا على الخلاف في تلك المسألة، وقد مرّ أنّ التحقيق فيها البراءة.

كما أنّه لا خفاء في الأصل في الشبهة الموضوعيّة أعنى الشكّ بعد الفراغ عن مانعية الشىء أو قاطعيته في حدوثه في أثناء العمل و عدم حدوثه، فإنّ الأصل فيه عدم التحقق، غاية الأمر أنّ أصالة عدم المانع يحرز بسببها بعض الأجزاء و الشروط مع إحراز الباقي بالوجدان، و أصالة عدم القاطع يحرز بسببها قيد الأجزاء و الشروط مع إحراز ذواتها بالوجدان، و لا يرد أنّ الثاني أصل مثبت بلحاظ أنّ الأصل المثبت للقيد لا يثبت إضافة الذات إلى القيد و تقيدها به، و ذلك لأنّ الوسطة خفيّة.

كما أنّه لا كلام في عدم جريان أصل الصحّة عند الشكّ في وجود المانع في الأثناء، فإنّ الأجزاء المتقدّمة باقية على الصحة التأهليّة قطعاً، و الأجزاء اللاحقة لم يؤت بها بعد، و كذلك الكلّ، و عدم المانع في الحال مشكوك، فلا محلّ لأصالة الصحة في شىء.

إنّما الكلام و الإشكال فيما إذا قلنا بعدم جريان أصالة العدم و جريان أصل الصحة و كان الشكّ في وجود القاطع في الأثناء، فإنّه ربما يقال بجريان هذا الاصل في الأجزاء المتقدّمة بتقريب أنّ هذه الأجزاء كانت في السابق بحيث لو انضمّ إليها الأجزاء اللاحقة كانت صحيحة، فالأصل بقاء هذا المعنى فيها.

ص: 227

1- 1) - و المراد بالشبهة الحكميّة ما كان وظيفة رفعها من شأن الشارع، سواء كانت الشبهة في طرف الحكم، كما في الشكّ في أصل مانعية 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.

وبعبارة أخرى: كان لتلك الأجزاء في السابق إمكان الجزئية فالأصل بقاء هذا الإمكان فيها في اللاحق، وذلك لأنّ القاطع ولو فرض كونه في السابق في علم الله تعالى بحيث يوجد في اللاحق، والمفروض مضرّيته حينئذ حتّى بالنسبة إلى الأجزاء السابقة أيضا، ولكن الأجزاء السابقة قبل تحقّق القاطع لا يخرج بمجرد هذا العلم عن وصف إمكان الجزئية.

نعم بعد تحقّق القاطع في الخارج يصير عدم الجزئية ضروريا، وذلك ضرورة أنّ الممكن لا يزول عنه وصف الإمكان بمجرد تعلّق علم البارئ تعالى بتحقيقه أو عدم تحقيقه في اللاحق؛ ولهذا نقول بأنّ المعصية الصادرة عن العبد في اللاحق في علم الله تعالى لا يخرج بمجرد هذا العلم عن كونه اختياريّا ومقدورا للعبد، نعم بعد التحقّق الخارجى يصير ضروريا.

لا يقال: إنّ إمكان الجزئية الذى جعلته مجرى للاستصحاب ليس حكما شرعيا ولا موضوعا للحكم الشرعى، كما هو واضح، فكيف يكون هذا الاستصحاب جاريا.

لأنّا نقول: لا يعتبر في شمول «لا تنقض» إلّا كون المقام مما تناله يد الجعل ويكون إثباته ورفع من وظيفة الشرع، سواء كان حكما شرعيا أم موضوعا أم لم يكن شيئا منهما ولكن كان منشؤه بيد الشرع، فيمكن شمول «لا تنقض» حينئذ أيضا باعتبار المنشأ، فلا وجه لعدم عمومته، وذلك مثل استصحاب الصّحة، فإنّ الصّحة أمر عقلى ينتزعه العقل من الفعل التام الأجزاء والشرائط المعتبرة في المأمور به، وإن شئت قلت: من موافقة الفعل الخارجى للمأمور به أو لغرض الأمر، ومع ذلك يشملها عموم «لا تنقض» باعتبار أنّ منشأها وهو الأمر بيد الشارع.

فنقول: إمكان الجزئية في هذا المقام من هذا القبيل، وذلك لأنّه كما يمكن للشارع أن يرفع قيدية عدم القاطع للأجزاء واقعا حتى تكون الأجزاء ممكنة الجزئية واقعا عند وجود القاطع، كذلك يمكنه أن يرفع القيدية في حال الشك في وجود القاطع حتى يكون بقاء إمكان الجزئية في حال الشك في وجود القاطع محفوظا، هذا.

ولكنّ التحقيق عدم الجدوى مع ذلك فى هذا الاستصحاب، وذلك لأنّ غاية ما يلزم من هذا البيان و يفيد الاستصحاب المذكور إثبات الصّحة فى الأجزاء السابقة، وأمّا الأجزاء اللاحقة فهى بعد مشكوكة الصّحة والفساد، وذلك لوضوح أنّ وجود القاطع على تقدير ثبوته واقعا كما يكون مضراً بالأجزاء السابقة كذلك يكون مضراً باللاحقة، ففى الأجزاء السابقة حيث كان لإمكان جزئيتها حالة سابقة، أمكن إثبات التّعبد بعدم القاطعية بالاستصحاب، وأمّا الأجزاء اللاحقة فلا يمكن فيها ذلك لعدم الحالة السابقة، لأنّها من أوّل الوجود يشكّ فى إمكان جزئيتها وعدمه.

نعم لازم رفع القاطعية واقعا فى حال الشكّ و ثبوت إمكان الجزئية فى الأجزاء السابقة ثبوته فى الأجزاء اللاحقة أيضا عقلا، ولكنّ البناء على عدم أخذ اللوازم العقلية فى الاصول، فمن الممكن ثبوت التّعبد بعدم القاطعية من حيث إمكان الجزئية فى الأجزاء السابقة وعدم ثبوته من حيث الإمكان فى الأجزاء اللاحقة.

وإذن فاستصحاب الأهلية والإمكان بالمعنى المذكور لا يجدى فى إثبات صحّة المركب، وعلى هذا فيشترك الشكّ فى وجود المانع وفى وجود القاطع فى عدم الانتفاع بأصل الصّحة فيهما، نعم لا إشكال فى أصالة العدم فى كليهما.

الأمر السادس فى شرط اجراء البراءة

إشارة

فنقول: أمّا شرط البراءة العقلية عند الشكّ فى التكليف فهو الفحص عن أدلّته وعدم الظفر بها. وجه الشرطية أنّ ما يجب على المولى إنّما هو نصب الحجّة وإقامة البيان على التكليف للعبد على نحو أمكن الوصول إليه بالأسباب العادية، وليس عليه أزيد من ذلك بحكم العقل، فلو كانت الحجّة قائمة واقعا و أمكن الوصول إليها بالأسباب العادية كان وجودها الواقعى بمنزلة وجودها العلمى.

فلو تهاون المكلّف فى الفحص ووقع فى خلاف الواقع استحقّ العقوبة، لتماميّة الحجّة عليه، ولا إشكال فى ذلك أى استحقاق العبد للعقوبة عقلا على مخالفة الواقع مع كون الحجّة عليه بحيث أمكن الوصول إليها بالأسباب العادية.

إنّما الكلام والإشكال فيما إذا كان التكليف بحسب الواقع موجودا و لم يكن الحجّة عليه بهذا النحو، بحيث لو فحص المكلّف عن أدلّته انجزّ أمره بالأخيرة إلى البراءة، ولكنّه لم يتفحص وبنى من أول الأمر على البراءة فوقع فى خلاف الواقع، فهل يستحقّ العقوبة حينئذ أو لا؟.

ذهب شيخنا المرتضى قدّس سرّه إلى الأول، نظرا إلى أنّه صار مرتكبا للحرام مثلا بلا عذر و ذلك لأنّ العقل يلزم بأحد الأمرين، إمّا الفحص عن التكليف والاستراحة، وإما الاحتياط مع عدمه، وهذا الشخص خالف كلا الأمرين، فليس له عذر مسموع، نعم هو فى الواقع بحيث لو فحص عن الدليل لم يظفر به، ومجرد ذلك لا يصير عذرا ما لم يصدر عنه الفحص.

و الحق عدم تماميّة ما ذكره قدّس سرّه، ويظهر وجهه بملاحظة أنّ استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع الثابت هل هو دائر مدار الفحص و عدمه، فيثبت مع الثانى و لا يثبت مع الأول، أو أنّه دائر مدار ثبوت البيان واقعا على نحو ما ذكرناه و عدم ثبوته كذلك؟ فيستحقّ مع الأول من غير فرق بين الفحص و عدمه، و لا يستحقّ مع الثانى من غير فرق بينهما أيضا، فعلى التقدير الأول يكون وجه حكم العقل بلزوم الاحتياط مع عدم الفحص هو الحذر عن العقوبة المترتبة على مخالفة الواقع مع ترك الفحص، و على الثانى يكون وجه حكمه بلزوم الاحتياط تردّد أمر المكلّف بين ثبوت البيان المذكور فى حقّه حتّى يكون المنجز فى حقّه تامّا فيستحقّ العقوبة، وبين عدم ثبوت هذا البيان حتّى لا يكون المنجز تامّا فلا يستحقّ العقوبة، 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 موجودة فيه، فكما أنّه لو ترك الاحتياط في أحد الأطراف وصادف عدم وجود الحجّة فيه لم يستحقّ العقوبة، فكذلك عند الشك في التكليف مع تردّد الأمر بين ثبوت البيان المذكور وعدمه أيضا لو ترك الاحتياط وصادف عدم البيان واقعا لم يستحقّ العقوبة أيضا.

و حينئذ فنقول: الظاهر أنّ حكم العقل بلزوم الاحتياط في موارد الشك 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، لا أنّ للعقل حكما تنجزيا بثبوت العقاب على كلّ تقدير مع ثبوت التكليف واقعا.

وعلى هذا فكما يكون ثبوت التكليف واقعا من أجزاء الحجّة والمنجز للتكليف، كذلك يكون ثبوت البيان المذكور أيضا متّما للحجّة والمنجز، فكما لا يستحقّ العقوبة بترك الفحص مع عدم ثبوت التكليف واقعا، فكذلك لا يستحقّ العقوبة بتركه مع عدم ثبوت البيان المذكور ولو مع ثبوت التكليف واقعا، من غير فرق بين صورة الفحص وعدمه، فإنّ عقاب المكلف التارك للفحص حينئذ عند المولى العالم بعدم ثبوت البيان المذكور واقعا يكون عقابا بلا بيان وإن كان المكلف جاهلا بأنّ عقابه عقاب مع البيان أو بدونه، فإنّ جهله لا يجوز عقاب المولى مع علمه بكونه عقابا بلا بيان.

وعلى كلّ حال فلا إشكال على الوجهين في أنّه ليس للعقل حكم بالبراءة جدّا قبل الفحص، هذا هو الحال في الشبهة الحكميّة.

وكذا الكلام في الشبهة الموضوعيّة، فالبراءة العقلية فيها أيضا منوطة بالفحص؛ فإنّ موضوع حكم العقل بلزوم الفحص وعدم جواز العمل على طبق البراءة قبله إنّما هو الجهل بحكم الله، والشبهة الموضوعية أيضا جهل بحكم الله، غاية الأمر أنّه على تقدير ثبوته يكون مضافا إلى الموضوع الشخصي، ولا فرق في مناط حكم العقل بين أن يكون حكم الله مضافا إلى الموضوع الشخصي أو الكلّي، و

الاستحقاق وعدمه أيضا يكون الكلام فيهما ما مضى من التفصيل بين ما إذا كانت الحجّة موجودة و أمكن الوصول إليها بالطريق المتعارف، وبين غير هذه الصورة، إلّا أنّ الذى سهّل الخطب فى هذه الشبهة وجود الدليل القطعى من إطلاق الأدلة اللفظية على ثبوت البراءة الشرعية فيها قبل الفحص و هى قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» وأمثاله، فإنّه بإطلاقه شامل للموضوع الشخصى المشكوك كونه من أفراد العنوان المحرّم أو المحلل أو النجس أو الطاهر مع إمكان تبين الحال فيه بالفحص، هذا هو الكلام فى شرط البراءة العقلية.

و أمّا البراءة النقلية فقد يقال بعدم اشتراطها بالفحص (1) تمسكا بإطلاق نحو

ص: 232

1- 1) - والتحقيق فى المقام أن يقال: لا فرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية، لا فى البراءة العقلية، ولا فى النقلية، فالبراءة العقلية التى هى عبارة عن الترخيص المستند إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يتوقّف فى كلتا الشبهتين على الفحص عن الواقع بمقدار المتعارف؛ إذ مع عدمه ووجود الواقع ووجود الأمانة المتعارفة عليه ليس العقاب بلا بيان، وهذا واضح. و أمّا البراءة النقلية فلا بدّ أولا من التكلّم فى أنّه هل لأدلته اللفظية من مثل حديث الرفع إطلاق شامل للشبهة بكلتا قسميها قبل الفحص، فنحتاج فى الشبهة الحكمية التى لا نقول فيها بعدم الفحص إلى التماس الدليل من الإجماع وغيره على وجوب الفحص؟ أو أنّها قاصرة فى كلتا القسمين من شمول الشكّ الغير المفحوص عن جهات رفعه، وذلك للبناء على أنّ لفظ ما لا يعلم، والشكّ وأمثالهما وإن كانا يصدقان لغة بمحض عدم العلم مطلقا، ولكنهما لا يصدقان عرفا إلّا- فيما كان للشكّ استقرار، وأمّا من كان بجنبه من لو سأله يخبره بالواقع مثلا، والحاصل 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، ولكنّه لو نظر فى دفتره لأتّضح عليه الحال لا يصدق عليه أنّه جاهل بالحال؟. وعلى هذا بنى سيّد الأساتيد الميرزا الشيرازى طاب رمسه فى الشكوك الصلاتية حيث أفتى بتعلّق الأحكام على حالة استقرار الشكّ الحاصل بعد التروى، لا على مجرد حصوله، وعلى هذا فنحتاج فى الشبهة الموضوعية التى نقول فيها بالبراءة قبل الفحص إلى التماس الدليل من الإجماع، فيقتصر على مقداره و هو الشبهات التحريمية، و باب الطهارة و النجاسة.

قوله: «رفع ما لا يعلمون»، فإنه كما يكون بإطلاقه شاملا للموضوع المشتبه مع إمكان الفحص، فكذلك يكون شاملا 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 الشرعى قبل الفحص و لهذا يكون ثابتا فى الشبهة الموضوعية بلا كلام وإنما يحكم بقبح العمل على طبق البراءة قبل الفحص مع عدم الترخيص الشرعى، فإذا ثبت الترخيص الشرعى بالإطلاق المذكور ارتفع حكم العقل بارتقاع الموضوع.

أولاً: بأنّ هذا الإطلاق مقيد في الشبهة الحكمية بما بعد الفحص، للإجماع القائم على وجوب الفحص فيها.

وثانياً: بأنّ هذا الإطلاق مقيد في هذه الشبهة بما بعد الفحص بسبب العلم الإجمالي بوجود واجبات و محرمات في الشريعة؛ فإنّ من لوازم التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وآله و العلم برسالته عن الله تعالى هو العلم بثبوت تكاليف من واجبات و محرمات يكون المكلف مأخوذاً بها، والوقائع المحتملة للتكليف بتمامها أطراف لهذا العلم، فيجب فيها بمقتضى العلم الإجمالي الفحص و الطلب.

و يرد على الأول أنّ الإجماع في مثل المسألة ممّا يتمشّى فيه الأدلة الأخر من العقل و النقل لا يصلح للاعتماد، و يرد على الثاني أنّ العلم الإجمالي تارة يدعى بوجود الواجبات و المحرمات في نفس الأمر، و أخرى 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 المشكوكة، فلا تكون البراءة جارية فيها بعد الفحص أيضاً، و مع تحصيل هذا المقدار من المسائل يكون العلم منحلّاً، و معه لا مقتضى لوجوب الفحص في المسائل المشكوكة، فتكون البراءة جارية فيها قبل الفحص أيضاً.

و إن كان المراد هو الثاني ففيه أنّه و إن كان مفيداً للمدعى قبل تحصيل مقدار المعلوم بالاجمال من المسائل بلحاظ أنّ المسألة المشكوكة على هذا تكون من أطراف العلم قبل الفحص، و تكون شبهة بدوية بعده و ذلك لاحتمال كونها ممّا في الكتب قبل الفحص و وضوح عدم كونها كذلك بعده، إلّا أنّه لا يفيد المدعى بعد تحصيل المقدار المذكور؛ لانحلال العلم حينئذ كما ذكرنا في الوجه الأول، فمقتضى العلم الإجمالي على هذا أخصّ من المدعى، كما أنّه على الوجه الأول كان مبيناً له هذا.

و الوجه أن يقال بتقييد الإطلاق المذكور بواسطة الأدلة الدالة على وجوب التفقه في الدين و التعلّم للعلوم الحقّة، فنحكم بمقتضى هذه الأدلة في الشبهات الحكمية بوجوب التعلّم و الفحص، و يقيّد إطلاق أدلة الرخصة في الشكوك بما بعد الفحص.

لا يقال: إنّ مثل آية نفر الدالة على وجوب التفقه في الدين شامل للأصول و الفروع، فإنّ الدين ليس إلّا عبارة عن العقائد و العمليّات، فتكون النسبة بين هذا و بين إطلاق أدلة الرخصة عموماً من وجه، لشمول الثاني للموضوعات بخلاف الأوّل، و شمول الأوّل للعقائد بخلاف الثاني، و يكون مورد الاجتماع هو الأحكام الفرعية التي هي محلّ الكلام.

لأنّنا نقول: وإن كان الحال في بعض من تلك الأدلة كما ذكرت، إلّا أنّ بعضاً آخر منها يخصّ بالأحكام الفرعية 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: فهلاًّ عملت؟ وإن قال: لا، قيل له: هلاًّ تعلّمت حتّى تعمل؟.

و مثل قوله عليه السلام في من غسل مجدوراً أصابته جنابة فكثر فمات: قتلوه قتلهم الله ألاّ سألوا؟ ألاّ 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 أيضاً لأجل حفظ الواقع لا لمطلوبية في نفسه، فيكون مضمونها إرشاداً 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 وجوباً طريقياً يكون الغرض منه حفظ الواقع.

إلا أنّ بعضهم التجأ إلى جعل هذا الوجوب نفسيًا، حيث أشكل عليهم الأمر في الواجبات المشروطة بالوقت الخاص التي يلزم من ترك تعلّم المسائل قبل وقتها فوتها في الوقت، فإنّه لو قيل حينئذ بوجوب التعلّم قبل الوقت مقدّمة، يرد عليه أنّه كيف يعقل وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيلها، فلو كان وجوب التعلّم مقدّمًا يلزم أن لا يكون العبد عاصيًا بترك هذه الواجبات إذا كان مستندًا إلى ترك التعلّم، فالتزموا تخلصًا عن هذا الإشكال بأنّ التعلّم واجب نفسى وأنّ العبد عاص في الفرض المذكور بتركه و معاقب عليه، لا- على ترك الواجب المشروط.

و حيث أشكل عليهم حينئذ بأنّ الوجوب النفسى لتحصيل العلم في الفرعيّات أيضا مقطوع بعدم، لوضوح أنّ العلم فيها إنّما يكون مطلوبًا لأجل العمل لا لموضوعيّة في ذاته، كما هو الحال في العقائد، مثل العلم بوحدة البارى عزّ اسمه، أجابوا عن ذلك بأنّ الشىء قد يصير واجبًا لنفسه و تكون الحكمة في ايجابه لنفسه ملاحظة واجب آخر، وهذا نظير ما ذكرناه في مبحث مقدّمة الواجب من تثليث أقسام الواجب و هى: المقدّمة، و النفسى للنفس، و النفسى للغير.

و لا يخفى أنّ مبنى الإشكال الأوّل هو مسلميّة عدم تحقّق الوجوب في الواجبات المشروطة قبل حصول الشرط، وقد حقّقنا بطلان ذلك في بحث مقدّمة الواجب و أنّه لا فرق أصلا بين الواجبات المطلقة و بين الواجبات المشروطة التي يعلم بحصول شرطها في ما بعد، فكما أنّ الوجوب المطلق يقتضى إيجاد المقدّمات في محلّها، كذلك الوجوب المشروط الذى يعلم بحصول شرطه في المستقبل أيضا يقتضى من المكلف إيجاد المقدّمات في محلّها.

و على هذا فنحن سالمون عن دغدغة الإشكال، فإنّ الدليل الدالّ على وجوب الصلاة في الوقت مثلا هو بعينه يدلّ على وجوب تعلّم أحكامها قبل الوقت، و كما يحصل مخالفة هذا الأمر بترك الصلاة في الوقت مع التعلّم قبله، كذلك يحصل بترك التعلّم قبل الوقت.

و لكن يشكل الحال على مبنانا في 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 أول بلوغه، فإنّ إيجاب التعلّم هنا مستلزم للإيجاب على الصبي وقد 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 وإن كان غير مكلف شرعا، ولكنّه عاقل ذو تميز و يعلم بأنّ الصلاة مثلا تصير واجبة عليه بعد ساعتين، وأنّ ترك الواجب مفض إلى العقاب وأنّ ترك التعلّم مفض إلى ترك الصلاة، فيستقلّ العقل بإيجاب التعلّم عليه، و مع ذلك فلو تركه فصارت الصلاة منتركة لأجله يصدق أنّ انتراك الصلاة مستند إلى اختياره.

و يمكن أن يتمسك لارتفاع التكليف المذكور في أول البلوغ بحديث رفع القلم عن الصبي، فإنّه كما يدلّ على ارتفاع التكليف الفائت في حال الصباوة، يدلّ على ارتفاع التكليف الفائت في حال الكبارة، مستندا إلى الاختيار في حال الصباوة، 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.

فنعول: من جملة أقسام الوجوب، الوجوب المقدّم، و هو على ضربين؛ لأنّ المقدّمة إمّا مقدّمة وجود، و إمّا مقدّمة علم، و لا إشكال في أنّ تحصيل العلم لحكم العمل من الوجوب و الحرمة و الإباحة 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 صورة و كيفية خاصّة، فالعلم بالصورة و الكيفيّة ممّا يتوقّف عليه وجود العمل عادة، فالصلاة المشتملة على الأركان المخصوصة بالهيئة الخاصّة و إن كان صدورها عن الفاعل اتفاقا مع جهله بتهيئتها ممكنا عقلا، ولكنه ممتنع عادة، فيتوقّف إيجاد الصلاة عادة على تعلّم كيفيّتها، ولكن في هذه الصورة أيضا لا- يتوقف وجود العمل على العلم بأصل حكمه من الوجوب و الحرمة و الإباحة، و لا إشكال في أنّ تحصيل العلم بحكم العمل لا يتوقّف عليه العلم بوجود العمل، فترك شرب التّن و فعله كما لا يتوقّف نفسيهما على العلم بحكمهما، كذلك لا يتوقّف العلم بتحققهما أيضا على العلم بحكمهما.

نعم مع بقاء العلم الإجمالي الكبير للمكلف و اختلاط الواجبات بالمحرّمات عنده كان علمه بصدور الواجبات و انتراك المحرّمات موقوفا على علمه بالواجبات و المحرّمات و تمييزه بينهما، ولكن لا يتمشّي ذلك مع انحلال العلم في الشبهات البدويّة في التكليف، فإذا كان شرب التّن مردّدا بين الحرمة و الإباحة يحصل العلم بعدم مخالفة المولى بالاحتياط، و لا يتوقّف على العلم بحكم شرب التّن واقعا من الحرمة و الإباحة.

فتحصّل أنّ تحصيل العلم مقدّمة وجوديّة للعمل في بعض المقامات، و علميّة في بعض آخر، و لا يكون شيئا منهما في ثالث، فلا يمكن الالتزام بالوجوب المقدّمى لتحصيل العلم في الفرعيّات على سبيل الكلّيّة.

الوجوب الطريقي

و من جملة أقسام الوجوب، الوجوب الطريقي، و هو عبارة عن إيجاب شيء بغرض إحراز شيء آخر من المكلف، كما لو كان الواجب الواقعي شيئا، و كان وجوبه مشتبها على المكلف، فأمره المولى بعنوان آخر ممكن الانطباق على هذا الشيء، و مثاله في الشرعيّات حكم الشارع بوجوب متابعة قول العادل؛ فإنّه لمّا كان للشارع اهتمام بالتكاليف الواقعيّة و كانت في الغالب مشتبهة على المكلفين أمرهم بمتابعة قول العادل ليحرز منهم امتثال التكاليف بهذه الوسيلة.

فعلم أنّه يعتبر في متعلّق الوجوب الطريقي أن يكون له إمكان الانطباق على

الواجب الواقعي كما في متابعة قول العادل؛ فإنّها فيما إذا كان قول العادل النهي عن شرب التتن منطبقة على ترك الشرب المطلوب الواقعي، ولا إشكال في أنّ تحصيل العلم لا يكون منطبقا على امتثال الواجبات والمحرمات، بل مع إتيانه يكون امتثالها باقيا على المكلف بعد، فلا يمكن أن يكون وجوب التحصيل من قبيل الوجوب الطريقي المصطلح.

و من جملة أقسام الوجوب، الوجوب النفسي، وقد عرفت أنّه لا يمكن الالتزام به في تحصيل العلم في الفرعيّات وإن كان ثابتا في تحصيل العلم في العقائد.

و الذي يختلج بالبال تقصّيا عن الإشكال أن يقال: إنّ الشارع أوجب على كلّ مكلف و مكلفة طلب العلم بالأحكام العمليّة نفسها، و كان الحكمة في إيجابه لنفسه ملاحظة حال تلك الأعمال التي وقعت موردا للأحكام الواقعيّة، فإنّ هذا العلم يكون في بعض الموارد مقدّمة لنفس إتيان تلك الأعمال، و في بعضها مقدّمة للعلم بإتيانها، و في بعض الموارد الذي لا يكون مقدّمة أصلا يكون سببا لقوّة الداعي في نفس المكلف إلى تلك الأعمال، و ذلك لأنّ العمل ما دام وجوبه مشكوكا عند المكلف يكون الداعي إليه في نفس المكلف ضعيفا، و لكن إذا علم بوجوبه يشتدّ خوفه من عقوبة أمره و يحصل في نفسه الداعي القوي 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، والثاني أن لا يكون موجبا للضرر، فنقول: أمّا الشرط الأوّل فلا يمكن القول بحقيقة الاشتراط فيه، و ذلك لأنّ المكلف في الشبهة البدويّة 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 العقلي 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 المسامحة، و مراده أنّ عدم ثبوت التكليف في شيء إذا كان مثبتا لتكليف آخر

فأصالة البراءة عن التكليف الأول لا يثبت التكليف الثانى، لأنها بالنسبة إلى الثانى من الأصل المثبت.

و حينئذ فنقول: الكلام من هذا حيث تارة فى الأصل العقلى، و اخرى فى الشرعى، أمّا الأول أعنى: حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلا إشكال فى أنه مثبت للأثر المترتب على نفس عدم العقاب و عدم تنجّز الخطاب و فعليته، كما فى باب المزاحمات حيث إن عصيان التكليف الغصبى موجب لبطلان الصلاة فى الدار الغصبية و عصيان التكليف بإنقاذ الغريق الأهمّ موجب لعدم فعليّة التكليف بإنقاذ الغريق المهمّ.

و أمّا لو انتفى العصيان و التنجيز و الفعلية عند الشكّ فى غصبية الدار، أو فى وجود الغريق الأهمّ بواسطة أصالة البراءة و قبح العقاب بلا بيان كانت الصلاة صحيحة و إنقاذ الغريق المعلوم المهمّ مأمورا به فعلا، نعم هذا الأصل لا يثبت الأثر المترتب على نفي التكليف و ثبوت الإباحة الواقعية؛ لوضوح أنّ العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان لا يعيّن نفي 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 شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» وقوله: «كلّ شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام» فمفاد الكلّ أنّ المؤاخذه و العقوبة مرفوعة ما دام التكليف مشكوكا، فالكلام فيه هو الكلام فى الأصل العقلى بعينه من التفصيل بين الآثار المترتبة على نفس عدم العقاب، و بين الآثار المترتبة على الإباحة الواقعية، بترتب الاولى دون الثانية.

و أمّا إن قلنا بأنّ مفاد البراءة الشرعية جعل الإباحة و الحليّة فى مرحلة الظاهر فى مورد الشكّ لا مجرد عدم العقاب على التكليف المشكوك، فمقتضى القاعدة هو التفصيل بين ما إذا كان ثبوت أحد الحكمين عند عدم ثبوت الآخر من باب الملازمة، و بين ما إذا كان من باب ترتّب الحكم على الموضوع، ففى الأول يكون

إثبات الحكم الأول بأصل البراءة النافى للحكم الثانى من باب إثبات أحد المتلازمين بالأصل المثبت لوجود الآخر، ولا شك أنه من الأصل المثبت الممنوع.

وأما فى الثانى اعنى: ما إذا كان عدم التكليف موضوعا لثبوت حكم آخر، كما فى جواز الصلاة فى جلد ووبر ما يحلّ أكل لحمه، حيث إنّ حلّية الأكل موضوع لجواز الصلاة فى الجلد و الوبر، فالتحقيق أنّ أصالة البراءة الشرعية على هذا المبنى كما أنّها تفيد لحلّية نفس العمل، فلا مانع من إثباتها لما يترتب على حلّية العمل أيضا.

خلافا لبعض الأساتيد قدس سره حيث ذهب إلى أنّه لا يترتب على الحلّية [الثابتة] بأصل البراءة ما كان مترتبا على الحلّية الواقعية وإن كان يترتب عليها ما كان مترتبا على الأعم من الحلّية الظاهرية والواقعية، والحق ما ذكرنا، وجهه أنّه لا فرق فى ذلك بين هذا الأصل وبين استصحاب الخمرية، أو إثباتها بالبيّنة، فإنّه كما يثبت بهما الحرمة والنجاسة، كذلك الأثر المترتب على النجاسة وهو المانع فى الصلاة، مع أنّ دليل المانعية مختصّ بالنجاسة الواقعية، فحال أصالة البراءة فى ما نحن فيه بالنسبة إلى الأثر المفروض حال الاستصحاب والبيّنة فى الخمر.

فإن كان دليل ترتب الأثر على حلّية العمل أعم من الحلّية الواقعية والظاهرية فنعم المطلوب؛ فإنّه يتحقّق نفس الموضوع حينئذ بالأصل، وإن كان مختصّا بالحلّية الواقعية كما هو الواقع، فأصالة البراءة تفيد توسعة دائرة الموضوع، فلا وجه لعدم توسعة حكمه.

وتوضيح هذا الإجمال أنّ عدم نقض الحالة السابقة 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 وإرادته، وهو الجامع بين الشبهة فى الموضوع والشبهة فى الحكم، ففى الأوّل يكون للموضوع حكم وللحكم عمل، وفى الثانى يكون العمل للحكم المعلق على موضوع.

و كيف كان فمقتضى عدم نقض العمل السابق عدم التفكيك بين الأعمال السابقة، فلو كان للمكلف فى السابق عملاً، أحدهما أكل اللحم و الآخر الصلاة فى الجلد و الوبر فمقتضى عدم نقض العمل السابق بقاء كلا العاملين فى اللاحق.

فنقول مثل ذلك الحال فى قوله: «كلّ شىء حلال حتى تعلم أنّه حرام»، بيانه أنّ جعل الحليّة فى الشىء بالعنوان الثانوى تارة يكون فى عرض الواقع كما فى الحليّة لأجل الضرورة، و الحليّة بالاصول و الأمارات بناء على ما ذهب إليه شيخ الطائفة من الموضوعيّة و السببيّة، و الحليّة فى هذه الصورة لا ربط لها بالحليّة الواقعيّة، و لا يترتب عليها الأثر المترتب على الحليّة الواقعيّة كما هو واضح.

و اخرى يكون جعل الحليّة بلحاظ الواقع و على وجه جعل القانون فيه، كما هو الحال على المذهب المختار فى الاصول و الأمارات من الطريقيّة و الحليّة فى هذه الصورة و إن كانت مغايرة للحليّة الواقعيّة باعتبار أنّ الحليّة الواقعيّة مجعولة بالعنوان الأوّل، و هذه بالعنوان الثانوى الذى هو الشكّ، إلّا أنّ جعل الحليّة بهذا النحو راجع إلى تنزيل الحليّة منزلة الحليّة الواقعيّة.

فأصالة البراءة الشرعيّة على هذا يفيد أنّ الحليّة فى موردها بدل عن الحليّة الواقعيّة و تكون عند المكلف بمنزلة الحليّة الواقعيّة، فيجب عليه أن يعامل مع هذه الحليّة كلّ معاملة يعاملها مع الحليّة الواقعيّة، و من جملة المعاملات مع الحليّة الواقعيّة جواز الصلاة فى الجلد و الوبر من مأكول اللحم، فلا بدّ أن يعامل ذلك مع الحليّة التى يفيدها هذا الأصل.

فإن قلت: القدر المتيقّن من هذا التنزيل هو الأثر الأوّل أعنى: جواز نفس العمل، و أمّا الأثر المترتب على الحليّة الواقعيّة فلا.

قلت: فلم تقولون بترتيب جميع آثار الطاهر على الشىء الذى ثبت طهارته بالأصل، فيحكم بجواز الصلاة معه و عدم نجاسة ملاقيه و لا يقتصر على الحكم التكليفى، و الحال أنّ دليل التنزيل فيه و هو قوله: «كلّ شىء طاهر» يكون مثل دليل التنزيل فى المقام و هو قوله: «كلّ شىء حلال».

فإن قلت: فلم لا تقول بترتب الآثار المترتبة بتوسط الآثار العقلية.

قلت: وجهه أن التنزيل يقف عند الأثر العقلي ولا يشمل، لأنه ليس من شأن الشارع، فلهذا لا نحكم بترتب الأثر المترتب على هذا الأثر العقلي، فإنه يقتصر في التنزيل على الأثر المترتب على نفس الموضوع بلا واسطة، فالأثر المترتب على الأمر العقلي يحتاج إلى تنزيل مستقل، وهذا التنزيل لا يفيد بحاله.

نعم هذا التنزيل مفيد في الآثار المترتبة التي تكون بتمامها شرعية، فإن التنزيل في الموضوع الأول يكون تنزيلا في الأثر المترتب عليه بلا واسطة، 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، ثم إن ما ذكرنا غير جار في حديث الرفع؛ فإن مفاده رفع تنجز التكليف في الظاهر وهو أعم من الحلية الظاهرية هذا هو الكلام في الشرط الأول.

وأما الشرط الثاني أعني: عدم حصول الإضرار بجريان أصل البراءة فهو في الحقيقة ليس بشرط لارتفاع موضوع الأصل مع وجود القاعدة، كيف وهذه القاعدة حاکمة على الأدلة الاجتهادية أعني: العمومات والإطلاقات في الأدلة اللفظية، فكيف بهذا الأصل الذي هو دليل فقاهتي وموضوعه الشك ويكون متأخرا في الرتبة عن الدليل الاجتهادي.

و لا بأس بصرف عنان الكلام فى التكلم فى قاعدة الضرر.

فنقول:الأخبار فى هذا الباب تكون فى الكثرة إلى حدّ لا- يحتاج إلى النظر فى سندها، فإنّها على ما قيل و إن لم يكن متواترة بحسب المضمون لاختلاف المضمون فيها، إلّا أنّ التواتر الإجمالى ثابت، ويكون القدر المتيقّن من الجميع أنّ الضرر منفيّ فى الشريعة المطهّرة، و إذن فاعتبار السند فى هذه الأخبار ممّا لا كلام فيه، مضافا إلى استدلال العلماء بها فى غير مقام.

وإنّما الكلام فى دلالتها و هو فى طى مقامات:

المقام الأول: فى بيان أنّ للقاعدة احتمالين

و الثانى فى بيان الثمرة بين الاحتمالين

و الثالث فى بيان النسبة بين هذه القاعدة و القواعد و الأدلّة الأخرى، و أنّها الحكومة أو غيرها.

أمّا المقام الأوّل فنقول: أمّا الاحتمال الأوّل فى القاعدة فيبنى بيانه على مقدّمة و هى أنّ النفيّ إذا تعلّق بموضوع خارجى و كان هذا الموضوع بحسب الواقع موجودا فى الخارج يجعل نفيه راجعا إلى نفي آثاره لا على نحو التقدير، بل بمعنى أنّ الحكم بنفيه يكون بلحاظ نفي آثاره.

و إن شئت قلت: إنّ المصحّح لنفيه نفي آثاره، كما أنّ هذا هو الحال فى العكس و هو الحكم بثبوت موضوع لموضوع آخر مع عدم كون الموضوع الثانى من مصاديق الموضوع الأوّل بحسب الواقع كما فى قولنا: زيد أسد؛ فإنّ المصحّح لهذا

ص:246

الحكم الإثباتى هو ثبوت آثار الموضوع الذى حكم بثبوته، ومثال ذلك فى طرف النفى قول الشارع «لا- صلاة لجار المسجد إلا- فى المسجد» فإن الصلاة فعل خارجى متحقق فى الخارج، فيكون الحكم بنفيه بلحاظ نفي آثاره.

و حينئذ فنقول: معنى قول الشارع: «لا ضرر» أن الفعل الضررى معدوم، ولا يمكن حمل ذلك على نفي الحقيقة، فإن الفعل الضررى كثير الوجود فى ما بين العباد، فلا بد أن يكون هذا النفي بلحاظ نفي الآثار المترتبة على الفعل الضررى، ولما لم يكن الفعل الضررى منفي الأثر رأساً؛ لأن الحرمة والضمان ثابتان فلا بد من التفكيك بين الآثار التى يكون ترتبها مخالفا للمنة وبين ما يكون ترتبها موافقا للمنة والحكم بأن القاعدة نافية للأولى دون الثانية؛ لأنها واردة فى مقام المنة.

و أما الاحتمال الثانى فهو أن يكون المعنى أن إحداث الضرر ليس من شأن الشارع، بمعنى أن القواعد التى قررها الشارع ليس فيها قاعدة كان فيها ضرر على المكلفين، فكلما كان عموم أو إطلاق موهما لثبوت حكم موجب للضرر فهذه القاعدة ناطقة بأن هذا الحكم ليس من دين الإسلام، وذلك لأن الإسلام الذى جعل ظرفاً لهذا النفي عبارة عن القواعد الإسلامية، ومعنى عدم الضرر فى هذه القواعد عدم مجئ الضرر من ناحيتها على المكلفين.

وبعبارة أخرى: قول الشارع: «لا- ضرر فى الإسلام» مساوق لقوله: «لا- حرج فى الدين»، فكما أن معنى الثانى أن الشارع لم يجعل على المكلفين حكماً حرجياً، فكذلك معنى الأول أنه لم يجعل عليهم حكماً ضرورياً.

و أما الفرق بين هذين وبين قول الشارع: «لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد» فهو أن الصلاة فعل صادر عن المكلف وليس له صحة الإضافة إلى الشارع، فلا محالة يكون نفيه فى كلام الشارع محمولاً على نفي هذا الموضوع الخارجى الصادر من المكلف.

و أما الضرر والحرج فلهما صحة الإضافة إلى العباد وإلى الشارع، أما إضافتهما إلى العباد بأن يوقع بعضهم بعضاً فى الضرر والحرج فواضحة، وأما

إضافتهما إلى الشارع فلائ الشارع إذا أوجب على المكلف عملا فيه ضرر و حرج عليه مثل إيجاب الوضوء مع الرمد في العين أو الجراحة في اليد أو الرجل يصدق أن الشارع أوقع المكلف في الضرر و الحرج، فإن الضرر و الحرج و إن كانا حادثين بفعل المكلف و يكون لهما صحة الإضافة إلى نفسه، إلا أن لهما صحة الإضافة إلى الشارع أيضا بلحاظ أنه الأمر بهذا الفعل الضرري الحرجي.

و الحاصل أنا نستظهر من خصوص قضيتي لا ضرر و لا حرج أن المراد نفيهما بمعنى عدم صدورهما من الشارع، يعني أن الشارع لم يجعل على العباد قانونا ضرريا أو حرجيا، و وجه ذلك أنه لو جعل القانون الضرري و الحرجي على العباد يصح أن يقال: إن الشارع أحدث الضرر أو الحرج على العباد، و ليس المعنى نفي الموضوع الخارجى الراجع إلى نفي الآثار، و لكن نستظهر في سائر القضايا مثل:

«لا- صلاة لجار المسجد إلا- في المسجد» و«لا- شك لكثير الشك» نفي الموضوع الخارجى الراجع إلى نفي الآثار، و وجهه أن سائر الموضوعات حالها بالنسبة إلى الشارع حال الحجر بالنسبة إليه في عدم ربطها بالشارع أصلا، فالمرتبط بالشارع رفع حكمها ليس إلا.

و الشاهد على هذين الظهورين ركافة التقييد في سائر القضايا بقولنا: «في الإسلام» أو «في الدين» ألا ترى ركافة قولنا: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد في الإسلام» أو «لا شك لكثير الشك في الدين»؟ فإن الشك ليس من شأن الشارع، و كذا الصلاة، هذا مع كمال لياقة هذا التقييد و مناسبته في قضيتي لا ضرر و لا حرج.

ثم إن الاحتمال الثاني هو مختار شيخنا المرتضى و هو الحق، كما أن الاحتمال الأول مختار بعض من عاصرناه من الأساتيد مع مبالغته و إصراره على أنه معنى واضح عرفي.

و أما المقام الثاني: ظهور الثمرة بين الاحتمالين في العقد الضرري

فنقول: ذهب بعض الأساتيد المتقدم إليه الإشارة إلى ظهور الثمرة بين الاحتمالين في العقد الضرري كالعقد المشتمل على غبن أحد الطرفين، كما لو باع عمرو متاعا من زيد بأعلى من قيمته فصار الزيد مغبونا له في

هذه المعاملة، فبناء على الاحتمال الذى اختاره هذا البعض يقال: بأنّ هذا العقد موضوع ضررى وقد نفاه الشرع، ومعنى نفيه أنّ الشارع رفع عنه حكم اللزوم الثابت له بالأدلة الأولى، 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، وذلك كما يمكن برفع الشارع اللزوم عن هذا العقد بالمرّة، يمكن أيضا برفعه اللزوم فى خصوص صورة امتناع الغابن عن بذل الأرض مع بقاء اللزوم فى صورة إقدامه بالبذل، و حينئذ فيقتصر فى تخصيص الأدلة المثبتة للزوم بهذه القاعدة على صورة الامتناع من البذل، فيختص ثبوت الخيار للمشتري المغبون بهذه الصورة، و الحال أنّ الفقهاء رضوان الله عليهم حكموا بثبوت خيار الغبن من غير فرق بين الصورتين، و من المعلوم انحصار مدرّكهم فى هذه القاعدة، فإنّه لا مدرّك لأصل خيار الغبن سوى هذه القاعدة.

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 للأرض لا يوجب خروج ذاك العنوان عن حقيقة الضرريّة، بل هو معهما أيضا ضرر، غاية 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 الأرض 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 نفى الموضوع بناء على احتماله قدس سرّه يكون بمعنى نفى أثره، كما عرفت، و عرفت أيضا أنّ نفى الأثر لا يعمّ جميع الآثار، بل يختصّ

بالآثار التي يكون وجودها مخالفا للمنة، ولا يجرى في الآثار التي يكون وجودها موافقا للمنة أو غير مخالف ولا موافق لها، فإن القاعدة تكون في مقام المنة، ولا منة في رفع ما سوى الطائفة الاولى من الآثار.

و حينئذ فنقول: الحكم الثابت للعقد الضررى بأدلة لزوم الوفاء بالعقود هو اللزوم المطلق الشامل لصورتى بذل ما به التفاوت وعدم البذل، فيستفاد من هذه الأدلة شيان: أصل اللزوم وإطلاقه، ولا إشكال في أن ثبوت أصل اللزوم في العقد الضررى ليس فيه خلاف منة بأن يكون لازما في خصوص صورة البذل.

نعم ثبوت اللزوم فيه على وجه الإطلاق سواء بذل أم لم يبذل يكون على خلاف المنة، فبناء على الاحتمال المذكور تختص القاعدة بنفى هذا الأثر أعنى الإطلاق دون أصل اللزوم، فتكون دلالة الأدلة بالنسبة إلى أصل اللزوم سليمة عن حكومة 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 وبين الاحتمال الآخر ثمرة.

فإن قلت: يلزم على ما ذكرت من المعنى تخصيص الأكثر، فإن الواجبات والمحرمات في الدين لا- ينفك في الغالب عن الحرج و الكلفة، مثلا فعل الوضوء والغسل والصلاة والصوم والحج والزكاة والخمس شاق في الجملة، نعم لا يلزم ذلك في قاعدة الضرر، فإن المشتمل على الضرر النفسى أو المالى من الأحكام كالحج والزكاة والخمس والجهد 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 وقد اكتسب عشرة توأمين يكون فيه من الفرح ما لا يوصف وإن كان أعماله في غاية الصعوبة، وكذلك المتصدى للجهد يكون عليه إعمال آلات الحرب في المعركة بملاحظة النعيم الاخرى الموعود به من القصور و وصل الحور في غاية السهولة والراحة.

لكن يرد عليه-مضافا إلى أنّ العرف لا يلاحظون حصول النعيم فى الآخرة، بل يصدق عندهم عنوان الضرر و الحرج على الضرر النفسى و العرضى و المالى و إن كان بإزائه مثوبة اخروية-أنّ القاعدتين على هذا لا حكومة 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 الاخرية فى تلك الموارد.

فالأولى أن يقال فى دفع أصل الإشكال أنّ معنى نفى الضرر و الحرج فى الدين نفى الضرر و الحرج الحاصلين بعد حفظ أصل الدين، فلا تتعرض القاعدة للضرر و الحرج الحاصلين بنفس المجمعول، بل تتعرض للحاصل منهما بواسطة الخصوصيات الخارجة عن المجمعول، 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 كعلّة مزاج الفاعل أو شدة برودة الهواء خارجا عن المتعارف أو غير ذلك، فحينئذ يصدق أنّ فى الوضوء قسمين،قسما حرجيا يعنى ما يكون الحرج فيه زيادة على حرج أصل الوضوء، و قسما غير حرجي يعنى ما لا يكون الحرج فيه زيادة عليه، فيصحّ أن يقال: إنّ الحرج فى الوضوء منفى، لا أنّه لا حرج فى أصل الوضوء.

و كذلك ما يقتضيه طبع الزكاة من الضرر مقدار معين، فإذا زاد عليه ما يسمّى ضررا عرفيا فلا يستند هذه الزيادة الى أصل الزكاة، بل إلى أمر آخر من ظلم ظالم و غيره، فيصحّ أن يقال: إنّ فى الزكاة قسمين،قسما ضرريا و قسما غير ضررى، فالمنفى فيها هو القسم الضررى، لا أنّه لا ضرر فى أصل الزكاة.

و الحاصل أنّ مفاد القاعدة نفى الضرر و الحرج الحاصلين فى أقسام المجمعولات لا فى أنفسها، و هذا المعنى له ثمرتان، الاولى: عدم لزوم تخصيص الأكثر كما هو واضح، و الثانية: عدم إمكان التمسك بالقاعدة لنفى الحكم الحرجى المشكوك الابتدائى، لما فرض من عدم تعرضها للحرج الحاصل بأصل الجعل، و

لذا بخلاف ما إذا كان المعنى نفى الحرج فى أصل الأحكام المجعولة للشرع؛ إذ حينئذ يصير عموم القاعدة موهومة بأكثرية الخارج عنها من الداخل، فتصير نظير قاعدة أن «القرعة لكل أمر مشكل» ويحتاج فى التمسك بها إلى التأيد بعمل العلماء.

المقام الثالث: فى بيان النسبة بين هذه القاعدة و سائر الأدلة.

فاعلم أولاً أن النسبة بينها وبين كل واحد واحد من سائر الأدلة عموم من وجه، فإن دليل الوضوء مثلاً شامل للوضوء الشينى وغيره، والقاعدة تختص بالأول، كما أن القاعدة شاملة للوضوء الشينى وغيره من سائر أفراد الضرر، ودليل الوضوء يختص بالأول، وكذا الحال بينها وبين دليل لزوم الوفاء بالعقود؛ فإنه شامل للعقد الغبنى وغيره من سائر أفراد العقود، والقاعدة تختص بالأول، كما أن القاعدة شاملة للعقد الغبنى وغيره من سائر أفراد الضرر، وذاك الدليل يختص بالأول.

و حينئذ فنقول: تارة يقال بتقديم هذه القاعدة وقاعدة لا حرج على سائر القواعد بطريق آخر مخصوص بهما ولا يجرى فى غيرهما، وهو أن هاتين القاعدتين إذا لو خط النسبة بينهما وبين مجموع سائر القواعد من حيث المجموع كانتا أخص مطلقاً من تلك القواعد، فإن الدين عبارة عن مجموع تلك القواعد، وقد خرج عنه الضرر والحرج، ولا ينافى ذلك جزئيهما للدين، فإن المراد بالدين فى ما إذا صار موضوعاً لهاتين القاعدتين ليس إلا ما سواهما، فهو نظير الموضوع فى أدلة الأصول 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 مقيدة بالضرر والحرج فلا معنى لاستثنائهما عنها، وإن لوحظت مطلقة بالنسبة إليهما كانت أجنبية عن الدين.

قلت: هى ملحوظة بالوجه الثانى، واجنبيتها عن الدين إنما هى بعد جعل رفع

الضرر و الحرج، وأما قبله فهي كانت دينا على وجه الحقيقة؛ لأنّ المقتضيات للأحكام تامّة في مورد الضرر و الحرج أيضا، غاية 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 بدین بعده.

ولكنّ الحقّ فساد هذا الطريق؛ لأنّ القاعدة تعارض مع كلّ واحد من الأدلّة المثبتة للأحكام، وما ذكر من أنّ تلك القواعد بجميعها دين و قاعدة لا ضرر أخصّ مطلق منه كلام بلا محصل؛ فإنّ مفاد القاعدة أنّ الحكم الضرري ليس مجعولا في الدين، وإيجاب الوضوء الشيني مثلا حكم ضرريّ، فتتفيه القاعدة بعمومها، و دليل إيجاب الوضوء يفيد بعمومه أنّ هذا الحكم الضرري مجعول في الدين، فيكون بينهما تعارض العموم من وجه، وكذلك الحال في سائر الأدلّة.

ضابط الحكومة

و اخرى يقال بتقديم القاعدتين على سائر الأدلّة من طريق الحكومة، و لتقرير ضابط الحكومة وجهان، أحدهما غير تام في المقام، و الآخر تام 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 بمنزلة كلمة «أى» و «أعنى» بالنسبة إلى الدليل الآخر، و لازم ذلك أنّه لو لم تكن القاعدة الظاهرية الموجودة في عالم الإثبات التي هي المحكوم كان الدليل الحاكم لغوا؛ لأنّه مفسّر بلا مفسّر و شارح بلا مشروح، نعم يكفي وجود المحكوم لاحقا بأن يكون النظر في الحاكم إلى القانون الذي يضرب بعد ذلك.

و هذا الوجه في كلّ مورد تحقّق لا إشكال في كونه موجبا لتقديم الحاكم، لأنّ المفروض أنّ المتكلّم قد تصدّى لشرح مراده من الدليل المحكوم، إلّا أنّه لا يتمّ في بعض الموارد التي نقول فيها بحكومة دليل على دليل آخر، إذ لا ينطبق هذا الضابط على أدلّة الأمارات التي نقول بحكومتها على أدلة الاصول، لوضوح أنّ

دليل اعتبار الأمانة مثل «صدق العادل» لا يتّصف باللغوية لو لم تكن أدلة الأصول موجودة، وكذلك الحال في المقام؛ فإن قاعدة لا ضرر لا تصير لغوا لو لم تكن الأدلة المثبتة للأحكام موجودة؛ فإن معناها أنّ الحكم الضروري غير مجعول في الأحكام الواقعية للشارع، وهذا أعمّ من أن يكون على تلك الأحكام أدلة في مقام الإثبات أم لم يكن.

وعلى هذا فكما أنّ مفاد دليل وجوب الوضوء مثلا بحسب الإطلاق أنّ وجوب الوضوء الشيني يكون من الأحكام الواقعية، كذلك مفاد قاعدة لا ضرر بحسب الإطلاق أيضا أنّ نفى وجوب هذا الوضوء يكون من الأحكام الواقعية، وإنّما يتمّ هذا الوجه في ما إذا كان الدليل الحاكم نافيا لموضوع من الموضوعات الخارجية كما في قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ».

ووجه تماميته في هذه الصورة أنّه لا يمكن أن يكون نفى الموضوع الخارجي باعتبار نفسه، بل لا بدّ أن يكون باعتبار أثره، و النفى باعتبار الأثر أيضا فرع شمول الأثر لهذا الموضوع، كما هو واضح.

و حينئذ فإن كان شمول الأثر بحسب عالم الثبوت بأن يكون الموضوع واجدا للأثر واقعا فصار منفيّا عنه بنفس النفى يلزم حينئذ أن يكون النفى نسخا وهو خلاف المراد في تلك العبارات قطعا، فتعيّن أن يكون الشمول باعتبار عالم الإثبات بأن يكون هناك قاعدة ظاهرية و كان حكمها منسحبا في هذا الموضوع بالعموم أو الإطلاق، فقولك: لا رجال، يكون باعتبار القاعدة الظاهرية الموجودة في أفراد الرجال في عالم الإثبات، وقوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» يكون باعتبار القاعدة الظاهرية الموجودة في الشكوك في مقام الإثبات، مثل كون حكم الشكّ بين الأربع والاثنين كذا، وبين الثلاث والأربع كذا، وغيرهما.

و من هنا يعرف تمامية هذا الوجه في قاعدة لا ضرر بناء على الاحتمال الذي اختاره بعض الأساتيد قدّس سرّه؛ فإنّ نفى الموضوع الضروري أيضا إنّما يكون باعتبار القاعدة الظاهرية الموجودة في أفراد يكون فيها الموضوع الضروري في

مقام الإثبات، مثلاً- نفى الموضوع الشينى يكون باعتبار حكم الإيجاب الموجود فى أفراد الموضوع فى عالم الإثبات، وهكذا الكلام فى سائر الأدلة.

الثانى من الوجهين لتقرير ضابط الحكومة أن يقال: إنَّ للحكومة موردين، أحدهما: ما ذكره شيخنا المرتضى قدس سرّه، والآخر: ما إذا ورد دليلان من المتكلّم و كان أحدهما متكفلاً للقضية الواقعية، والآخر لعدم صدور الإرادة من المتكلّم، فإنّ العقلاء يحكمون فى الدليل الأوّل بحسب أصالة العموم والإطلاق المقرّرة عندهم فى كلام العاقل الحكيم بأنّ المتكلّم أراد معنى القضية فى المورد الفلانى، فيكون نسبة الإرادة إلى المتكلّم من فعل العقلاء، ويكون خارجاً عن مدلول القضية.

مثلاً- لو قال المتكلّم: أكرم العلماء، فالعقلاء يحكمون بأنّه أراد وجوب الإكرام فى العالم الفاسق أيضاً، وحكم العقلاء ذلك وإن كان جارياً فى قول المتكلّم: إنى لست بطالب لإكرام الفسّاق ولم يصدر منى إرادة ذلك قطّ، فيحتاج إلى حكم العقلاء بأنّ المتكلّم أراد عدم الطلب و عدم صدور الإرادة فى مورد الفاسق العالم أيضاً، إلّا أنّه فى مورد تعارض القضيتين أعنى العالم الفاسق إذا أغمضنا عن حكم العقلاء ونظرنا إلى مجرد مدلول القضيتين أعنى مفهوم وجوب إكرام العلماء و مفهوم عدم إرادة الفسّاق، فحينئذ إذا أردنا إجراء حكم العقلاء فى المفهوم الأوّل- بأن نقول: أراد المتكلّم وجوب الإكرام فى هذا المورد- يمانع عن ذلك المفهوم الثانى، ونقول: ما أراد المتكلّم ذلك ولا عكس، فلو أردنا إجراء حكم العقلاء فى المفهوم الثانى- بأن نقول: أراد المتكلّم عدم الإرادة فى هذا المورد- لا يمانع عن ذلك المفهوم الأوّل، كما هو واضح.

فإذا قال الشارع: يجب الموضوع فإجراء أصالة الإطلاق فيه بالنسبة إلى الموضوع الشينى يعارضه نفس المدلول فى دليل نفى الضرر الذى هو بمعنى نفى إرادة الحكم الضررى، وأمّا إجرائها فى الثانى فلا ينافيه مدلول الأوّل، فأصالة الإطلاق جارية فى الثانى دون الأوّل.

و من هنا يعرف الفرق بين هذا الوجه و بين ما اختاره بعض الأساتيد في وجه تقديم قاعدتي لا ضرر و لا حرج على سائر الأدلة، و حاصل ما اختاره قدس سره أنّ سائر الأدلة متعرّض لحكم الأفعال بعناوينها الأولى، و القاعدتين لحكمها بعنوانها الثانوي، يعنى أنّ سائر الأدلة أحكام اقتضائية حيثيّة، و مفادها أنّ ذوات الأفعال من حيث هي مع قطع النظر عن طرق حالتى الضرر و الحرج مقتضية لحكم كذا، فلا ينافى أن يكون حكمها باعتبار طرق هاتين الحاليتين شيئاً آخر، كما هو مفاد القاعدتين.

و بالجملة، فمفاد تلك الأدلة اقتضائي، و مفاد القاعدتين حكم فعليّ، و لا تعارض بين الحكم الاقتضائي الغير الناظر إلى الطوارئ و بين الفعلى الناظر إليها أصلاً، ألا ترى أنّه لا تعارض بين دليل حليّة لحم الغنم و دليل حرمة إذا كان مغصوباً، و كذلك بين دليل استحباب صلاة الليل مثلاً و دليل وجوبها إذا صارت متعلّقة للنذر و شبهه، و كذا بين دليل استحباب الإكباء 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 لأدلة الأحكام بالنسبة إلى موارد الضرر و الحرج، بل يتمّ مع هذا الإطلاق أيضاً كما هو واضح، و على ما ذكره قدس سره لو لم يكن دليل نفى الضرر و الحرج أيضاً لم يمكن التمسك في موارد ثبوتها بتلك الأدلة؛ لعدم الإطلاق لها، بل كان المرجع هو الأصول.

ثمّ قد تحصّل من مجموع ما ذكرنا قاعدة كليّة و هي أنّ كلّ دليلين كان لأحدهما لسان الشارحيّة بالنسبة إلى الآخر، أو كان أحدهما متكفلاً لإرادة المتكلّم أو عدمها، و الآخر لإثبات حكم، أو كان أحدهما حكماً حيثيّاً و الآخر فعليّاً فالترجيح للأوّل منهما في الصور الثلاث من دون معارضته بالثاني، و إن كان النسبة بينهما عموماً من وجه.

الفرق بين التعارض و التزاحم

هذا كلّ هو الكلام في بيان نسبة 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 عامّين 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 مرحلة 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 الآخر، وإن كان فى عامّين، فإن كان أحدهما أظهر فى شمول أحد الفردين من شمول الآخر للفرد الآخر كان هو قرينة على صرف ظهور الآخر، وإلاّ يحصل الإجمال أيضا، و ينحصر المرجع فى الاصول و القواعد الآخر.

و على الأوّل نرجع فى جميع هذه الصور إلى العقل؛ فإنّه حينئذ يغنينا عن الرجوع إلى الشرع إلّا فى خصوص تعيين الأهمّ، فإنّه من وظيفة الشرع ليس إلّا، نعم حكم الشكّ فيه مستفاد من العقل.

فنقول:الأظهر أنّ التعارض فى المقام من قبيل التزاحم، وذلك لأنّا كما نعلم بأنّ مطلوبيّة إنقاذ الغريق المسلم عند الشرع غير مقيّدة بحال دون حال؛ إذ معنى تقيّدها 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 العلة النائمة للقبح فى جميع الأحوال، كذلك يمكن دعوى أنّ منّة الشارع على العباد برفع الضرر و الحرج عنهم لا يتقيّد بحال دون حال و مقام دون مقام؛ لأنّ معنى تقيّدها بحالة 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

الخرجين نعلم بأنّ المقتضى هو منّة الشرع في كلا الفردين موجود تامّ، وعدم إمكان الجمع بينهما في شمول العموم إنّما هو من جهة عجز المكلّف، وحينئذ فمجمّل الكلام في المقام أنّ الضررين أو الخرجين أو الضرر و الخرج 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 التزاحم، فإنّ المرفوع جنس الضرر و الخرج، فملاك الرفع في الأكثر أقوى منه في الأقلّ.

و إن كان الأمران بالنسبة إلى شخصين، فإن كان الضرر و الخرج على أحدهما أقلّ قدرا منه على الآخر إنّما من جهة تفاوت الشخصين في الحال، و إنّما من جهة تفاوت الأمرين في المقدار، و إنّما من جهتهما معا، كما إذا جرى الماء و كان قدّامه دور قوم و مزرعة آخرين، و كان دفعه عن كلّ منهما إرسالا له في الآخر، فإنّ ضرر خراب الدور على الجماعة الاولى أعظم بمراتب من ضرر غرق المزرعة على الجماعة الثانية.

فحينئذ ترجيح جانب الأقلّ مبنّى على كون رفع الضرر و الخرج دائرا مدار المنة النوعيّة لا الشخصيّة، فإنّه لو كان دائرا مدار المنة الشخصيّة فإيراد الضرر و الخرج على كلّ من الشخصين خلاف المنة الشخصيّة بالنسبة إليه و إن كان سببا لدفع الضرر الكثير في غاية الكثرة عن غيره.

و أمّا إن كان دائرا مدار المنة النوعيّة فدفع الضرر و الخرج الكثيرين بإيراد القليل منهما و لو كان على شخص آخر موافق للمنة النوعيّة، فإنّ الشخص الآخر أيضا يندفع عنه الضرر و الخرج الكثيران بإيراد القليل منهما على غيره عند ابتلائه بواقعة اخرى، و عدم الابتلاء في خصوص مقام إنّما ينافي المنة الشخصيّة لا النوعيّة.

و لا يخفى أنّ الظاهر ورود القاعدتين في مقام المنة النوعيّة لا الشخصيّة؛ لأنّ ذلك مقتضى كون العباد بتمامهم ملحوظين في نظر الشارع بنسبة واحدة هو جامع

العبودية له تعالى، فإنّ الشارع حاله حال الموالى الظاهرية بالنسبة إلى عبيدهم، فكما يكون عبيدهم جميعاً في نظرهم على السواء، فيطلبون سلامة عبيدهم من الضرر مهما أمكن، فلو دار الأمر بين الضرر الأقلّ والأكثر يختارون الأقلّ؛ لأنّ الضرر على العبيد على تقديره يكون أقلّ، فكأنّهم يرون الضرر على عبيدهم ضرراً على أنفسهم، فكذلك حال الشارع بالنسبة إلى العباد.

وأمّا لو فرض مساواة الأمرين في المقدار، ومساواة الشخصين في الحال، كما لو كان حفر المالك البئر في داره ضرراً على الجار من جهة أدائه إلى خراب حائط داره بوصول الرطوبة من البئر إلى أصل الحائط، وعدم الحفر ضرراً على المالك لأدائه إلى خراب بيته بماء السماء، وكان مقدار الضررين و حال الشخصين متساويين فحينئذ مقتضى القاعدة العقلية هو التخيير، حيث لا أهمية لشيء من الطرفين.

نعم تكون الأهمية في خصوص المثال المذكور في جانب الحفر، وذلك لأنّ المقتضى للمنع عنه شيء واحد وهو دفع الضرر عن الجار، و أمّا المقتضى للاذن فيه فهو شيان، أحدهما دفع الضرر عن المالك، والآخر كونه تصرفاً من المالك في ملكه، وقضيته أيضاً هو الجواز والسلطنة، لقوله: «الناس مسلّطون على أموالهم» فيكون حال قاعدة السلطنة حينئذ حال جهة العالمية الموجودة في أحد الغريقين المسلمين، فكما تكون الجهة المذكورة مرجحة هناك، تكون القاعدة هنا أيضاً مرجحة، هذا بناء على التزاحم.

وأمّا بناء على التعارض فقد يقال: إنّ قاعدة «الناس» بعد تساقط قاعدة الضرر والحرص في الطرفين بسبب المعارضة تصير مرجحاً، فإنّها وإن كانت كسائر القواعد محكومة للقاعدتين، إلّا أنّ تساقط الدليل الحاكم من جهة التعارض في نفسه يوجب حياة الدليل المحكوم، ومن هنا يعلم أنّ هذا ليس من باب تعدّد الدليل في أحد طرفي المعارضة و وحدته في الطرف الآخر، حيث إنّ المتعين حينئذ سقوط الجميع بالمعارضة؛ فإنّ ذلك إنّما هو فيما إذا كان جميع الأدلة في

عرض واحد، وأما لو كان أحدها في طول الباقي من جهة حكومة الباقي عليه كما في المقام فلا يكون هذا الأحد معدودا في شيء من طرفي المعارضة، هذا ما يقال.

و الحقّ عدم صلاحية قاعدة الناس للمرجعية بناء على التعارض أصلا؛ لأنّ صلاحيتها موقوفة على ثبوت الإطلاق و النظر لها بالنسبة إلى الحالات، بأن يكون مفادها أنّ للمالك التصرف في ملكه بأيّ تصرف شاء ولو كان هو الإضرار على غيره، و من المقرّر في محله خلاف ذلك و أنّ القاعدة ليست بمشرعة، بمعنى أنّها قضائية حيثية، و مفادها أنّ المالك من حيث أنّه مالك لا يكون ممنوعا عن التصرف في ماله كما كان ممنوعا عن التصرف في مال غيره، فلا تفيد القاعدة إلّا ارتفاع ذاك المنع، فلا ينافي أن يكون التصرف في مال النفس ممنوعا من جهة عروض عارض.

ألا ترى أنّ أحدا لا يفهم من هذه القاعدة جواز رفع الإنسان عصاه و وضعه على رأس إنسان آخر مع أنّه لم يفعل إلّا تصرفا في ملكه؟ ولا يرى المعارضة أحد بين هذه القاعدة وبين دليل حرمة هذا العمل من أدلة حرمة الإضرار على الغير.

و حينئذ نقول: معنى وقوع التعارض في قاعدة الضرر و الحرج في الطرفين كون أحد الطرفين خارجا عن عموم القاعدة في نفس الأمر، مع كون الآخر داخلا، غاية الأمر حصول الشكّ لنا في تمييز الخارج عن الداخل في مرحلة الإثبات، فوقع التعارض يكون بهذه الملاحظة، و حينئذ فمن المحتمل أن يكون الفرد الخارج عن العموم هو نفس مورد قاعدة «الناس» أعني الحفر، فيكون محرّما، و قد فرضنا أنّ القاعدة لا نظر لها إلى المحرّمات، فتكون مجعولة لا يترتب عليها فائدة، بل يساوى وجودها مع عدمها، فينحصر المرجع في القاعدة العقلية و هو جواز الحفر، لعدم الدليل على المنع.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّ الحفر جائز إمّا من جهة مرجعية قاعدة «الناس»

بناء على التزاحم، وإما من جهة القاعدة العقلية بناء على التعارض، ولكن جوازه لا ينافي ثبوت الضمان، بمعنى أن المالك لو حفر البئر كان عليه تدارك ضرر الجار، لكونه داخلا- في عموم «من أتلف» ولا- يمكن رفع هذا الحكم بقاعدة لا ضرر باعتبار أن الحكم على المالك بالتدارك ضرر عليه، وجه عدم الإمكان أن هذا حكم وارد في مورد الضرر، فيلزم من نفي القاعدة إتياء عدم بقاء المورد له أصلا، بل اللازم تخصيص القاعدة بهذا الحكم، فيكون دليل الضمان مخصصا للقاعدة لا محكوما لها.

بقى الكلام فيما يقال تمسكا بقاعدة نفي الضرر من أنه لو كان الضرر متوجها إلى أحد الشخصين فلا يجوز له دفعه إلى الغير، فلو كان ماء السيل جاريا سمت الدار، أو السهم مقبلا سمت الشخص وفي رديفه شخص آخر فلا يجوز له أن يفتح سبيل الماء إلى دار الغير أو يخفض رأسه مثلا ليقع السهم على الغير، فإنه قد يشكل عليه بأن منع الشخص عن دفع الضرر عن نفسه ضرر و حرج عليه و ليس فيه منة شخصية و لا نوعية كما هو واضح.

و يمكن أن يقال في توجيهه بأنه إذا كان الماء جاريا بحسب المقتضيات الطبيعية الخارجية مع قطع النظر عن المقتضيات الشرعية الإلهية إلى دار شخص فخر بها فليس المخرب هو الشارع، بل هو الماء، ولكن لو جوّز حينئذ إرسال الماء إلى دار الغير فخر بها كان المخرب هو الشارع؛ لأنّ التخريب يستند إلى فعل المرسل، وهو مستند إلى تجويز الشرع، فيكون التخريب مستندا إلى تجويزه، وهذا بخلاف ما إذا لم يجوّز ذلك و منع عن إيجاد المانع عن دخول الماء في الدار، فإنّ حصول الخراب حينئذ وإن كان ناشئا من أمرين: أحدهما جريان الماء بحسب المقتضى الطبيعي والآخر 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 الرطوبة.

وبالجملة، 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 السكين على حلق الغير، و آخر يقصد إيجاد مانعة من أخذ السكين، فمنع 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 مانعة 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 ملاحظة 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.

المسألة الثالثة: فى دوران الأمر بين المحذورين

الشبهة الحكمية الغير المسبوقه بالقطع الرجعة إلى حقيقة التكليف قد مرَّ أنَّ الحكم فيها البراءة عقلا ونقلا، وكذلك الرجعة منها إلى المكلف به المشوبة بالقطع بحقيقة التكليف مع إمكان الاحتياط قد مرَّ أنَّ الحكم فيها الاحتياط عقلا، وأمَّا الشبهة الحكمية الغير المسبوقه بالقطع الرجعة إلى المكلف به المشوبة بالقطع بحقيقة التكليف مع عدم إمكان الاحتياط بواسطة دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة فهى المقصود بالبحث هنا.

فنقول: دوران الأمر بين وجوب شىء و حرمة شىء آخر خارج عن مقامنا؛ لإمكان الاحتياط فيه بإتيان الأول و ترك الثانى، فهو من قبيل القسم الوسط، وأمَّا الدوران بين وجوب شىء و حرمة هذا الشىء فقد يكون فى الواقعة الواحدة الشخصية، وقد يكون فى الوقائع المتعددة.

فالأول لا مثال له فى الشبهة الكلية، وإنما يفرض فى الموضوعية كالمرأة الشخصية المرددة بين كونها محلوفا على وطئها فى الزمان الذى لا يسع إلا الوطى، وبين كونها محلوفا على ترك وطئها فى شخص هذا الزمان المعين، وهذا القسم له صورتان:

الاولى: أن يكون كل من الفعل و الترك توصيليا لا يعتبر فيه قصد القرية كالمثال المذكور، وفى هذه الصورة لا يمكن المخالفة القطعية، لعدم إمكان الخلؤ من الفعل و الترك فى الزمان الواحد، ولا الموافقة القطعية؛ لعدم إمكان الجمع بينهما فى الزمان الواحد، والاحتمالية منهما قهرية لا ينفك.

و الثانية: أن يكون كل من الفعل و الترك أو واحد منهما تعديا يعتبر فيه قصد القربة، بأن يدور الأمر بين وجوب الفعل بقصد القربة و وجوب الترك كذلك، أو بين وجوب الفعل بهذا القصد و وجوب الترك مطلقا أو بالعكس، وفي هذه الصورة لا يمكن الموافقة القطعية لما ذكر، و لكنّ المخالفة القطعية ممكنة لحصولها بإتيان الفعل لا بقصد القربة أو الترك كذلك، و أمّا القسم الثاني و هو الدوران في الوقائع المتعددة فله الوقوع في الشبهة الكلية كالصلاة الجمعة المرددة بين الوجوب في تمام الجمعيات و بين الحرمة في جميعها، وفي هذا القسم لا يمكن الموافقة القطعية، لعدم إمكان الجمع بين الفعل في تمام الوقائع و الترك في جميعها، و لكنّ المخالفة القطعية ممكنة لحصولها بإتيان العمل في واقعة و تركه في أخرى، فلو صلّى الجمعة في الاسبوع الأول و تركها في الثاني حصل المخالفة القطعية؛ لأنها إن كانت محرمة حصل مخالفتها في الاسبوع الأول، و إن كانت واجبة حصل المخالفة في الاسبوع الثاني.

ففي صورة عدم إمكان الموافقة القطعية و المخالفة القطعية جميعا و هي صورة دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة في الشيء الواحد في الواقعة الواحدة الشخصية في التوصلات يجب تحصيل الظنّ بأحد الطرفين معينا مع الإمكان؛ لأنّ العلم الإجمالي بالتكليف يقتضى أولا الامتثال القطعي، و بعد عدم إمكانه بشيء من الوجوه لا بنحو الاحتياط و لا بموافقة العلم أو العلمى و لا بالرجوع إلى الاصول يعين التنزل منه إلى الامتثال الظنّي مع الإمكان.

فهذه مقدّمات الانسداد، غاية الأمر جريانها في العلم الشخصى في هذا المورد الشخصى، فيفيد حجّية مطلق الظنّ في هذا المورد الشخصى، و أمّا مع عدم إمكان تحصيل الظنّ فلا محيص من التخيير عقلا، هذا هو الكلام بحسب الأصل العقلى.

و أمّا بحسب الأصل الشرعى فلا مانع من التمسك للإباحة بأدلة حلّ 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 شاملة للمقام؛ فإنّ العلم الإجمالى لا- يوجب انتفاء موضوعها اللفظى، لأنّ الغاية فيها هو خصوص العلم التفصيلى لا الأعمّ منه و من الإجمالى، و أمّا وجه عدم التمسك بها فى سائر موارد العلم الاجمالى فهو لزوم المخالفة القطعية، و المفروض عدم إمكانها فى المقام.

نعم لو قلنا بلزوم الالتزام بالأحكام الواقعية بشخصها وعلى وجه التفصيل لزوم المخالفة الالتزامية؛ فإنّ اللازم حينئذ الالتزام بشخص الوجوب أو بشخص الحرمة، و هو ينافى الالتزام بالإباحة، 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 الواقعية على ما هى عليه فى الواقع وعلى وجه الإجمال فلا ينافى الالتزام بالإباحة فى مرحلة الظاهر؛ فإنّ نفس كون الحكم الواقعى هو الوجوب أو الحرمة لا ينافى كون الحكم الظاهرى المجعول فى حال الشكّ هو الإباحة، فكيف يكون الالتزام بهما غير ممكن.

فتحصّل أنّ الإشكال من حيث لزوم المخالفة القطعية غير متوجّه، نعم يمكن منع أصل الإطلاق فى تلك الأدلّة بأن يدعى اختصاص مواردّها بصورة تردّد الأمر بين الوجوب أو الحرمة و بين الإباحة، فلا يعمّ صورة تردّده بينهما مع عدم احتمال الثالث.

و أمّا صورة عدم إمكان الموافقة القطعية، مع إمكان المخالفة القطعية و هى صورة دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة فى الشىء الواحد فى الواقعة الواحدة الشخصية مع تعبدية كلا الطرفين أو أحدهما، و صورة الدوران بينهما فى الشىء الواحد فى الوقائع المتعدّدة، فاللازم بحكم العقل ترك المخالفة القطعية، فيلزم فى القسم الأوّل اختيار واحد من الفعل و الترك مع قصد الرجاء لا بدونه مع تعبدية كلا الطرفين، و

يلزم هذا القصد فى صورة اختيارهما فقط مع عدم لزومه فى صورة اختيار الآخر مع تعبدية أحد الطرفين.

و يلزم فى القسم الثانى اختيار إتيان العمل فى تمام الوقائع أو تركه فى جميعها، و يلزم البقاء فى الوقائع المتأخرة على ما بنى عليه فى الواقعة الاولى، و ليس له العدول عنه إلى غيره، فيكون التخيير بدوياً.

و لكن قد يقال فى القسم الثانى بعدم إمكان المخالفة القطعية كالموافقة القطعية بملاحظة أن القطع بالمخالفة لا يحصل إلا بملاحظة كل واقعة منضمة إلى الواقعة اللاحقة، وإلا فلو لوحظت منفردة كانت واقعة واحدة شخصية لا يمكن فيها شىء من الموافقة القطعية و المخالفة القطعية.

و لا يخفى أن الواقعة اللاحقة عند ابتلاء المكلف بالواقعة السابقة لا يكون محلاً لابتلاء المكلف و لا يكون التكليف الموجود فيها منجزاً على المكلف؛ لعدم حصول شرطه، فصلاة الجمعة فى الاسبوع الثانى لا يكون المكلف مأخوذاً بها فى الاسبوع الأول، فلا وجه لملاحظة التكليفين فى حال واحد مع خروج أحدهما عن محلّ الابتلاء، و على هذا فيكون حكم العقل فى كل واقعة هو التخيير فى نفسها، فيكون التخيير استمرارياً.

قلت: بعد ما عرفت فى بحث مقدّمة الواجب من أن الواجب المشروط المعلوم حصول شرطه فى المستقبل يكون كالواجب المطلق بلا فرق، يتّضح لك دفع هذا، فإنّ صلاة الجمعة فى الاسبوع الثانى مشروط بشرط شرعى معلوم الحصول فى المستقبل و هو وجود الاسبوع الثانى، و بشروط عقلية يكون بحكم المعلوم بواسطة الأصل العقلانى و هى وجود المكلف و حياته و قدرته فى الاسبوع الثانى، فيكون كالتكليف المطلق الموجود فى الاسبوع الأول، فكما يجب على المكلف مقدّمات وجوده يجب عليه أيضاً مقدّمة العلم به.

فإن قلت: سلّمنا ذلك و لكن نقول: كما يحكم العقل بقبح المخالفة القطعية يحكم أيضا بلزوم الموافقة القطعية، فإذا اختار المكلف الفعل في تمام الوقائع أو الترك في جميعها، فهو وإن لم يصدر منه المخالفة القطعية، لكن لم يحصل منه الموافقة القطعية أيضا، وهذا بخلاف ما إذا اختار الفعل في واقعة و الترك في أخرى؛ فإنه يحصل منه الموافقة القطعية أيضا كما هو واضح.

و بالجملة، فالتخيير الاستمراري وإن كان فيه محذور المخالفة القطعية، لكنّه سالم عن محذور ترك الموافقة القطعية، والتخيير البدوي وإن كان سالما عن محذور المخالفة القطعية، و لكن فيه محذور ترك الموافقة القطعية، فهما في نظر العقل على حدّ سواء، فلا وجه لترجيح الثاني على الأول.

قلت: حكم العقل بقبح المخالفة القطعية ليس بمثابة حكمه بقبح ترك الموافقة القطعية، فحكمه في الثاني يكون على وجه اللولائية، 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 الموافقة القطعية و لم يكن منافيا لحكم العقل، و لكن لو كان دليل موهما للتخصيص في المخالفة القطعية و جب تأويله و التزام التخصيص العقلي فيه، و على هذا فالتخيير البدوي مقدّم على الاستمراري؛ لأنّ محذور الثاني أشدّ عند العقل من محذور الأول.

فإن قلت: ما ذكرته من أنّه لو كان دليل موهما للتخصيص في المخالفة القطعية و جب تأويله مناف للأخبار العلاجية الدالة على التخيير في الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين عند فقد المرجّحات السندية، فإنه وقع النزاع بين العلماء في كون هذا التخيير بدويّا، أو استمراريّا، و منشأ نزاعهم اختلاف الأنظار في ثبوت الإطلاق لهذه الأخبار و شمولها للوقائع المتأخّرة و عدم الإطلاق لها و اختصاصها بالحيرة الأولى، 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 صلاة الجمعة والآخر على حرمتها، والتخيير الاستمراري في هذا المورد مستلزم للمخالفة القطعية، فيعلم من ذلك أن الترخيص في المخالفة القطعية 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 منافاة الترخيص المذكور لحكم العقل، وإذن فالتخيير الاستمراري والبدوي في مقامنا سيّان.

قلت: الترخيص في المخالفة القطعية للواقع مع إيجاب ما هو البديل عن الواقع غير قبيح، فإنّ المخالفة القطعية للواقع ببديله غير قبيحة؛ 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 شاملة للوقائع المتأخرة وبعمومها لما إذا كان أحد الخبرين دالاً على الوجوب والآخر على الحرمة، ولازم التخيير حينئذ هو الترخيص في المخالفة القطعية، إلاّ أنّه لا بأس بها مع إيجاب التسليم المذكور، فإنّا نلتزم بأنّ عنوان التسليم القلبي يكون عند الشارع بدلاً عن الواقع الذي خولف.

وبالجملة، ففي كلّ مورد ورد الترخيص في العمل المستلزم للمخالفة القطعية لكن مع إيجاب عمل آخر، نستكشف -بواسطة حكم العقل بامتناع الترخيص في المخالفة القطعية- عن جعل الشارع هذا العمل الآخر بدلاً عن الواقع، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن في البين عمل آخر أوجبه الشرع كما في مقامنا؛ فإنّ الترخيص حينئذ ليس إلاّ ترخيصاً في المخالفة القطعية الصرفة، ولا شبهة في قبحه.

تعريف الاستصحاب

وقد عرّف الاستصحاب بتعاريف كلّها مخدوشة، و التعريف الأسدّ الأخصر ما يقال من أنّه «إبقاء ما كان» وليس المراد بالإبقاء إبقاء نفس ما كان حقيقة، بل المراد إبقائه من حيث العمل، مثلاً وجوب صلاة الجمعة كان عمله في حال اليقين إتيان صلاة الجمعة، فإبقاء هذا الوجوب في حال الشكّ عملاً إتيان هذه الصلاة في تلك الحال، وكذلك حياة زيد كان عملها في حال اليقين إنفاق وكيله على زوجته من ماله، فإبقاء حياته في حال الشكّ عملاً إنفاق الوكيل في تلك الحال، وهكذا.

فالإبقاء في باب الاستصحاب نظير التصديق في باب الأمارات، فكما يكون المراد بالتصديق في باب الأمارات -كالبينة مثلاً- هو التصديق العملي دون الحقيقي، فكذلك الإبقاء هنا هو الإبقاء العملي دون الحقيقي.

ثمّ إنّ إبقاء ما كان في العمل قد يكون لأجل أنّه كان، وقد يكون لأجل علّة أخرى، مثلاً إتيان الصلاة اليومية في كلّ يوم أو صوم شهر رمضان في كلّ سنة يصدق عليه أنّه إبقاء الوجوب السابق في العمل، لكن ليس مستنده ثبوت الوجوب في السابق، بل هو القطع به في اللاحق، و حينئذ فربّما يחדش بذلك طرد التعريف.

ويمكن الدفع بأنّ ذكر لفظ «ما كان» مع إفادة لفظ الإبقاء مفاده يشعر بعليّة الكون السابق للإبقاء، فالكلام بمنزلة أن يقال: إنّّه إبقاء ما كان؛ لأنّه كان، فلا يشمل المثال المذكور وأشباهه.

وربّما يחדش أيضاً بأنّ في هذا التعريف إخلالاً بركنى الاستصحاب و هما اليقين السابق و الشكّ اللاحق؛ فإنّهما مع كونهما ركنين لم يصرّح باعتبارهما في التعريف، وكفى عيباً في التعريف أن يكون محلاً بركنى المعرّف.

ويمكن الدفع أيضاً بأنّهما وإن لم يصرّح بهما ولكنّهما مفهومان من التعريف من جهة 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 عبارة عن العمل الصادر من المكلف على ما يظهر من مشتقاته مثل تستصحب و نستصحب و استصحب وغيرها، وهذا العمل هو الإبقاء العملى المذكور، فهو لا يختلف باختلاف جهات الاعتبار على حسب اختلاف الأنظار؛ فإن الإبقاء العملى الصادر من المكلف شىء واحد فى الجميع، غاية الأمر أن وجه وجوبه واعتباره على رأى هو الأخبار وقول الشارع «لا تنقض» وعلى آخر هو السيرة وبناء العقلاء، وعلى ثالث هو الظن الحاصل من الكون السابق باعتبار أن ما ثبت يدوم فى الغالب.

إشكال على التعريف

و ذكر بعض الأساتيد قدس سره فى الحاشية إشكالا على التعريف المذكور حاصله أن الاستصحاب يختلف معناه و حقيقته على حسب اختلاف الأنظار فى وجه حجّيته و اعتباره بحيث لا ينضبط معانيه تحت جامع واحد، فلا يصح جعل التعريف له على جميع الأقوال، وذلك لأنّه على رأى من يقول باعتباره من جهة الأخبار عبارة عن حكم الشارع الذى هو مفاد «لا تنقض» وعلى رأى من يقول باعتباره من جهة بناء العقلاء عبارة عن حكم العقلاء و التزامهم، وعلى رأى من يقول باعتباره من جهة إفادة الكون السابق للظنّ عبارة عن المظنّة الحاصلة من الحالة السابقة، و من المعلوم عدم الجامع بين هذه الثلاث.

ثم تفصّل عن الإشكال مستمداً بكلمة «اللهم» بما حاصله أن الجامع هو حكم الشارع بالبقاء سواء كان بلا واسطة كما على رأى الأوّل، أم معها كما على الأخيرين؛ فإنّ بناء العقلاء و المظنّة المذكورة لا بدّ من انتهائهما إلى حكم الشارع و إمضائه، هذا ما ذكره قدس سره.

و أنت خبير بأنّ الإشكال و الدفع المذكورين مبنيان على كون الاستصحاب عبارة عن حكم الشرع بالبقاء، وقد عرفت أنّه عبارة عن الإبقاء العملى الصادر من المكلف وأنّ الاختلاف فى جهة اعتباره لا يوجب اختلافا فيه.

اعتبار فعلية اليقين و الشك في الاستصحاب

ثم إنّّه يعتبر فى الاستصحاب فعلية اليقين و الشك بحيث يدور مدار فعليّتهما

وجودا وعدمًا، ففي حال الغفلة لا موضوع للاستصحاب واقعا، فلا يكون خطابه متوجّها واقعا، لعدم تحقّق الوجدانين والحالتين للنفس مع الغفلة، لا أنّ الخطاب موجود والغفلة مانعة عن تنجزه، والدليل على ذلك أنّنا إنّما أن نقول بحجّة الاستصحاب من باب الأخبار أو من باب الطريقة أو من باب السيرة وبناء العقلاء.

فإن قلنا بالأوّل فواضح أنّ مفاد قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» هو اليقين والشكّ الفعليّان، فلا يشمل الغافل الفاقد لهما فعلا، والواجد لهما على تقدير الالتفات.

وإن قلنا بالثاني فمعنى الطريقة أنّ الكون السابق طريق للثبوت في اللاحق بملاحظة القاعدة المتوهّمة من أنّ كلّ ما ثبت يدوم بحسب الغالب، فالثبوت في السابق يفيد الظنّ النوعي بحسب هذه الغلبة بالثبوت في اللاحق؛ لأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب، ولا يخفى أنّ طريقة الكون السابق وإفادته الظنّ مخصوصة بحال ذكره والالتفات إليه؛ لوضوح أنّه مع غفلة الذهن وعزويه عن الكون السابق لا يعقل طريقته وإفادته الظنّ لا شخصا ولا نوعا، وقد فرض أنّ موضوع الحجّة هو موضوع الطريقة والظنّ النوعي، فإذا انتفى الطريقة والظنّ النوعي انتفت الحجّة بانتفاء الموضوع.

وإن قلنا بالثالث فواضح أنّ المتيقّن من السيرة وبناء العقلاء هو اليقين والشكّ الفعليّان.

وقد 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 الصلاة أو محدثا، فالاستصحاب لا موضوع له حال الصلاة ولا قبلها، لوجود الغفلة وعدم وجود اليقين والشكّ الفعليّين وإن كان لو التفت كان متلبّسا بهما.

نعم يتحقّق موضوعه بعد الصلاة لمكان اليقين والشكّ الفعليّين حينئذ، فيحكم بمقتضى هذا الاستصحاب بكونه محدثا حال الصلاة، فيترتب عليه بطلان الصلاة، ولكن قاعدة الفراغ قاضية بالصحة، وذلك لوجود موضوعها وهو الشكّ الحادث بعد العمل في المقام، وهي مقدّمة على الاستصحاب المذكور للحكومة.

الثاني: أنّه لو قطع بالحادث، ثمّ شكّ، ثمّ غفل، ثمّ صلّى، ثمّ التفت وحصل له

اليقين و الشكّ فمقتضى الاستصحاب الجارى فى الشكّ المتحقّق قبل الصلاة هو الحكم ببطان الصلاة؛ لأنّه دخل فى الصلاة محدثا بحكم الاستصحاب، ولا مجرى للقاعدة حينئذ كما هو واضح.

أقول: أمّا ما ذكره قدّس سرّه فى الفرع الأوّل من عدم جريان الاستصحاب حال الصلاة وقبلها لوجود الغفلة فمتين، وكذا ما ذكره من جريانه بعدها لتحقق الموضوع متين أيضا، وأمّا ما ذكره من جريان قاعدة الفراغ وتقدّمها على الاستصحاب من باب الحكومة فمخدوش؛ لأنّا إن بنينا فى القاعدة على الطريقيّة كما هى الظاهر من الأخبار الواردة بعدم الاعتناء بالشكّ فى بعض أفعال الوضوء بعد الفراغ منه، وتعليل ذلك بقوله: «لأنّه حين العمل أذكر منه حين يشكّ» فإنّ ظاهره أنّ الغالب عدم غفلة من يشتغل بعمل عن عمله حال الاشتغال، فإذا شكّ المكلف فى غفلته حال العمل وعدمها بنى على عدمها للغلبة المذكورة. (1)

فعلى هذا يخرج عن مورد القاعدة ما إذا كان المكلف بعد الفراغ قاطعا بالغفلة حال العمل، وينحصر فيما إذا احتمل بعد الفراغ عدم الغفلة حاله.

ولهذا استشكل فى جريان القاعدة فيما إذا قطع بعد الفراغ من الوضوء بغفلته عن تحريك الخاتم الذى فى اليد، ولكن احتمل وصول الماء تحته من باب الاتفاق، فيتقيّد بهذه الأخبار المطلقات الواردة بعدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ مطلقا من دون ذكر للتعليل المذكور، وحينئذ يكون الفرع المذكور خارجا عن مورد قاعدة الفراغ؛ لفرض كون المكلف بعد الفراغ قاطعا بالغفلة حال الصلاة، فيكون الاستصحاب جاريا بلا معارض وإن كان على فرض جريان القاعدة محكوما لها؛ لكونها من الطرق والأمارات و كونه من الاصول.

و أمّا إن بنينا فى القاعدة على عدم الطريقيّة وأنّ التعليل المذكور فى الأخبار

ص: 272

1- 1) - فيه أنّه فرق واضح بين جعل الظنّ الحاصل من العادة والغلبة حجة، وبين كونه علّة لتشريع الحكم للشاك، ومفاد الطريق هو الأوّل كذا أفاده دام ظلّه. منه قدّس سرّه الشريف.

يكون للتقريب إلى ذهن المخاطب والإشارة إلى الحكمة دون بيان العلة (1)، وإلاّ فالحكم ثابت لمطلق من يشكّ بعد الفراغ وإن كان قاطعاً بكونه غافلاً- حال العمل، والشاهد على ذلك وجود الإطلاقات الواردة في مقام البيان مع خلّوها عن ذكر التعليل المذكور، فيكون الفرع المذكور مورداً لقاعدة الفراغ، ولكن لا- حكومة لها على الاستصحاب، لكون كلّ منهما حكماً وارداً على موضوع الشك، بل الاستصحاب- بملاحظة برزخيته بين الطريقيّة والأصليّة ولهذا يقدّم على سائر الأصول-أولى بالتقدّم، ولكنّ القاعدة مقدّمة عليه من جهة أنّ أكثر أفراد الشكّ بعد العمل تكون لها الحالة السابقة وإن كان يمكن فرض انفكاكه عن الحالة السابقة، لكنّه فرض نادر، فلو قدّم الاستصحاب على القاعدة يلزم لغويّة القاعدة من جهة خروج أكثر أفرادها عن تحتها.

فتحصّل أنّه بناء على الطريقيّة لا جريان للقاعدة أصلاً وإن كان حكومتها على تقدير الجريان تامّة، وبناء على عدم الطريقيّة تكون جارية و مقدّمة على الاستصحاب لكن لا من باب الحكومة، بل من جهة اللغوية، هذا هو الكلام في الفرع الأول.

وأما الكلام في الفرع الثاني فهو أنّ ما ذكره قدّس سرّه من جريان الاستصحاب في الشكّ المتقدّم على الصلاة، والحكم بطلان الصلاة من جهته مخدوش، بأنّ ما قلنا بدوران الاستصحاب مدار الشكّ واليقين الفعليين، فبانقلابهما إلى الغفلة لا بدّ وأن نقول بارتفاع الاستصحاب؛ إذ كما أنّ الاستصحاب في الحدوث يحتاج إلى الشكّ واليقين الفعليين، كذلك في البقاء محتاج إليهما أيضاً، ففي حال بقاء الشكّ يكون المكلف محكوماً بعدم جواز الدخول في الصلاة

ص: 273

1- 1) -فيه أنّ كون التعليل المذكور من باب الحكمة أو العلة لا ربط له بما نحن فيه من استظهار الطريقيّة منه، فإنّه على فرض تماميّة في نفسه يتمّ على التقديرين، نعم هذا الكلام إنّما ينفع للفرع الفقهي وهو أنّه هل يندرج تحت القاعدة صورة القطع بعدم الالتفات حال العمل أو لا، كذا أفيد. منه قدّس سرّه الشريف.

بحكم الاستصحاب، وأما بعد انقلابه إلى حال الغفلة 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 غافلاً من الأول كما في الفرع المتقدم.

و حينئذ لا بدّ من نقل الكلام في الشك المتأخر عن الصلاة، فنقول: جريان الاستصحاب فيه معلوم، وأما جريان قاعدة الفراغ فهو هنا أشكل منه في الفرع المتقدم، ووجهه أنّنا قلنا بالطريقة لعدم الجريان واضح ممّا ذكر في الفرع المتقدم، وإن قلنا بعدمها فيمكن القول بعدم الجريان هنا من جهة أنّ موضوع القاعدة لا شكّ أنّه الشكّ الحادث بعد العمل؛ لوضوح أنّه لو لم يكن كذلك فالشكوك الحادثة في أثناء العمل يمكن الصبر عليها والحكم بالصحة في ما بعد العمل، ومن المعلوم بطلان ذلك.

و حينئذ فيمكن أن يقال: إنّ الشكّ الحاصل بعد الصلاة عند العرف عين الشكّ الحاصل قبلها، فيحكمون بأنّه كان مخفياً فظهر، لا أنّه صورة جديدة طارئة على النفس، كما أنّ الحال كذلك بحسب الدقة العقلية، ألا ترى أنّ صورة زيد إذا حصلت في النفس ثم غفل عنها، ثم عادت يحكم العرف بأنّها عين الصورة الاولى وإن كانت مغايرة لها بالدقة العقلية؟ فكذلك الحال في الشكّ هنا.

وبالجملة، فجريان قاعدة الفراغ في هذا الفرع مبنّى على مقدّمتين، إحداهما القول بعدم الطريقة، والاخرى إحراز أنّ العرف يحكمون بمغايرة الشكّ الثاني مع الأول؛ إذ مع الشكّ أو إحراز عدم المغايرة لا مجرى للقاعدة، أمّا على الأول فللشبهة في المصادقية، وأمّا على الثاني فللقطع بعدم المصادقية، والظاهر حكمهم بعدم المغايرة، فلا تكون القاعدة جارية مطلقاً، سواء قلنا بالطريقة أم لم نقل، فيكون الاستصحاب جارياً بلا معارض ونحكم ببطلان الصلاة من جهته لا من جهة الاستصحاب في الشكّ المتحقّق قبل الصلاة كما زعمه قدّس سرّه.

تقسيمات الاستصحاب

ثمّ اعلم أنّ للاستصحاب تقسيمات باعتبارات ثلاثة، باعتبار نفس المستصحب، وباعتبار دليل وجوده، وباعتبار الشكّ، وله تقسيمات بغير هذه الاعتبارات أيضاً، ولكن لا فائدة فيها،

مباحث مهمة في الاستصحاب

إشارة

وإنّما المحلّ للنقض والإبرام أمور:

الامر الأول: هل الاستصحاب جار في ما إذا كان المستصحب حكماً ثابتاً بدليل العقل

بمعنى أنّه لو أدرك العقل الحسن أو القبح في شيء ثم شكّ في حسن هذا الشيء أو قبحه في اللاحق، فهل يجرى الاستصحاب لإثبات الحسن أو القبح السابقين أو لا يجرى؟. (1)

ذهب شيخنا المرتضى أعلى الله مقامه الشريف إلى عدم الجريان مصرّاً عليه، وحاصل ما أفاده في تقريب ذلك بطوله أنّ العقل يستقصى أولاً جميع ما له الدخّل في موضوع حكمه من الأوصاف والقيود والخصوصيات فيأخذ الجميع في الموضوع ثمّ 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 وبالحسن في آخر، فيزيد عليه عنوان الإيذاء فيراه أيضاً كذلك، فيضمّ إليه عنوان كونه صادراً لا عن غرض التأديب فيدرك فيه حينئذ القبح اللازم الثابت في جميع الأحوال.

وكذلك إذا لاحظ عنوان الصدق لا يرى له في حدّ ذاته حسناً، وإذا زيد عليه عنوان النافع يدرك فيه الحسن الفعلي الحاصل في جميع الحالات، وكذلك الحال في عنوان الكذب حيث إنّ من حيث هو لا يحكم العقل فيه بالقبح، ويحكم به بعد انضمام قيد الضارّ.

و حينئذ فنقول: ما دام هذا الموضوع المشتمل على جميع القيود الدخيلة باقياً

ص: 275

لا يمكن أن يرتفع عنه حكم الحسن أو القبح، بل هو حسن دائما وفي 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 وعدم دخله واحتمال خطائه في حكمه بدخله، ويمكن أيضا أن يعرض للعقل الشكّ في الحسن و القبح من جهة الشكّ في التطبيق، كما إذا كان الموضوع الخارجى منطبقا عليه عنوان الصدق النافع، فشكّ في اللاحق في انطباقه عليه وعدمه، فيحصل الشكّ في الحسن و القبح فيه من هذه الجهة.

فشكّ العقل في حكمه منحصر في قسمين، أحدهما: الشكّ في الكبرى وإن لم يكن شكّ في مقام التطبيق، والآخر: الشكّ في التطبيق وإن لم يكن شكّ في أصل الكبرى، والاستصحاب غير ممكن الجريان في كلا القسمين، أمّا في الأول، فلاّته يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع بلا شبهة، لتوقّف صدق نقض اليقين بالشكّ عليه، ومع فرض انتفاء بعض القيود يكون الموضوع بنظر العقل غير الموضوع السابق بلا شبهة، فلا يصدق عنوان نقض اليقين بالشكّ، وأمّا في الثاني فلفرض الشكّ في انطباق العنوان الذى هو الموضوع للحكم بنظر العقل، ومع كون المقام شبهة مصداقية لنقض اليقين بالشكّ، فلا يمكن التمسك بعموم دليله.

فإن قلت: إنّنا نرجع في تشخيص الموضوع في باب الاستصحاب إلى العرف دون العقل، ولا ينافى أن يكون موضوع الاستصحاب مأخوذا من العرف ونفس المستصحب مأخوذا من العقل، فإن جريان الاستصحاب دائر مدار صدق نقض اليقين بالشكّ، فيمكن أن يكون العقل حاكما بالحسن أو القبح في شىء، فشكّ في بقاء الحسن أو القبح فيه في اللاحق من جهة الشكّ في الانطباق أو الكبرى و كان

الموضوع مع كونه مقطوع الانتفاء أو مشكوك البقاء في نظر العقل معلوم البقاء في نظر العرف، فيكون عنوان نقض اليقين بالشك صادقا،

مثلا عنوان الصدق وحده في نظر العرف موضوع للحسن وإن 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 لفظيًا و اختلف الموضوع بنظر العرف باختلاف التعبيرات كاختلافه في قولنا: الماء إذا تغير نجس، و قولنا: الماء المتغير نجس، حيث إن الموضوع في الأول بنظر العرف هو الماء وحده، وفي الثاني هو الماء مع وصف التغير، فعند زوال التغير من قبل نفس الماء و الشك في بقاء حكم النجاسة يكون الموضوع باقيا بنظر العرف على الأول، وغير باق على الثاني، كان ما ذكر حقا، فنرجع في تشخيص كفيّة الموضوع في الدليل إلى فهم العرف و استفادته من الدليل، هذا إذا كان الدليل على المستصحب لفظيًا.

و أمّا إذا كان لبيّا و عقليّا كما هو المفروض في محلّ الكلام فليس في البين موضوع مأخوذ من الشرع حتى نرجع في تشخيص كفيّته إلى العرف؛ لعدم وجود الدليل اللفظي، فليس إلّا الموضوع المأخوذ من العقل الذي حكم العقل فيه بالحسن أو القبح، وقد 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 أيضا 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، وتقريبه أن حكم العقل تارة يراد 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 محالة إدراك العقل و جزمه، و لا يعقل حصول الشك فى بقائهما و عدمه للشك فى دخالة القيد الزائل فيهما و عدمها؛ إذ لا يعقل أن يشك الحاكم فى موضوع حكمه و يجهل الجازم بمحلّ جزمه.

و اخرى يراد به ما هو ملاك الإدراك و الجزم المذكورين، أعنى نفس الحسن و القبح الكامنين فى ذوات الأشياء الذين يكون بتبعهما الإدراك و الجزم المذكوران، و حصول الشك فى هذا المعنى للعقل الغير التام بمكان من الإمكان، فقد يصير هذا المعنى مشكوك التحقق فى العنوان ابتداء، و قد يصير مشكوكا بعد زوال بعض قيوده مع معلوميته قبل زواله، فحينئذ و إن كان إدراك العقل و جزمه بعد زوال القيد معلوم العدم، كما كان معلوم التحقق قبله، و لكن يمكن أن يصير ملاكه أعنى الحسن و القبح الذاتيين مشكوكا بأحد نحوين.

الأول: أن يكون منشأ الشك احتمال كون القيد غير دخیل فى ملاك الحسن و القبح أصلا، و يكون ضمّه كضمّ الحجر إلى الإنسان.

و الثانى: أن يكون منشؤه احتمال وجود الملاك اللزومى فى المطلق مع القطع بدخالة القيد مرددة بين دخالته فى اصل اللزوم أو فى الأكملية، 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 ثلاثة للشك فى

الملاك، ولا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في شىء من هذه الأنحاء بحسب نفس الملاك، فلا يمكن استصحاب الحسن و القبح الموجودين في السابق في شىء من هذه الصور.

وجهه أنّ المفسدة و المصلحة الكامنتين في ذوات الأشياء ليستا موضوعين للأثر الشرعى؛ إذ لم يرتّب الشارع عليهما حكما شرعيّا، و الكشف عنهما وإن كان من وظيفة الشارع من حيث أنّه أعقل العقلاء، لكنّه خارج عن وظيفته من حيث أنّه شارع؛ لعدم انتهائهما إلى العمل، فليستا كالطهارة و النجاسة؛ لانتهاء هذين إلى العمل، و أمّا وجوب الإتيان بما فيه المصلحة، و التحرّز عمّا فيه المفسدة فهو حكم الشرع يستكشفه العقل من قاعدة الملازمة بين المفسدة و المصلحة و بين حكم الشرع، لا أنّه أثر لنفس المصلحة و المفسدة.

هذا هو الكلام في استصحاب الحسن و القبح العقليّين، و أمّا استصحاب حكم الشرع التابع لهما فلا مانع عنه سوى ما ذكره قدّس سرّه من أنّ الموضوع مقطوع بعدم في بعض الصور و مشكوك البقاء في بعض آخر، فعنوان النقض غير صادق قطعاً في الأوّل، و مشكوك الصدق في الثانی.

و الحقّ عدم هذا المانع، بيانه أنّ في طريق تشخيص الموضوع في باب الاستصحاب أوجه ثلاثة: 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 متعبّدون 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 ارتفاعاً، و

الالتزام بوجوده إبقاء و بعدمه 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 الطهارة و النجاسة عارضتين على الجسم، و أمّا 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 لفظي، لكن وصل إلى العرف خطاب «لا تنقض» فالعقل عند حكم عقله بحسن الصدق النافع مثلا و استكشافه حكم الشرع بوجوب هذا العنوان يقطع النظر عن جنة عاقلية و يصير عرفا بحثا و يقول: الصدق النافع كان فى السابق واجبا بحكم الشرع و شككت فى حال زوال قيد نفعيته فى ثبوت هذا الحكم فيه، و قد قال الشارع: «لا تنقض اليقين بالشك» فيجد من نفسه مشمولية المقام لهذا الخطاب.

و بالجملة، إنّما لا نرى فرقا أصلا بين ما إذا قال الشارع: الماء المتغير نجس و بين حكم العقل بالنجاسة فى موضوع الماء المتغير، فكما لو عرض على العرف فى الأوّل حكم النجاسة المعلقة على الموضوع المقيّد، و عرض عليه خطاب لا تنقض، يحكم عند زوال التغير من قبل نفس الماء بمشمولية المورد للخطاب المذكور، كذلك لو عرض عليه فى الثانى الحكم المعلق على المقيّد مستكشفا من العقل و عرض عليه الخطاب المذكور يحكم بمشمولية المورد المذكور لهذا الخطاب بلا فرق.

إشارة

اعلم أنّ في حجّة الاستصحاب و عدم حجّيته و التفصيل أقوالا كثيرة شتى، و لا مهمّ لنا في عدّ تلك الأقوال، وإنّما المهمّ التعرّض لبيان أنّه هل يكون دليل على حجّة الاستصحاب مطلقا أو في بعض الموارد، أو لا دليل على حجّيته أصلا، فنقول: يظهر من المتقدّمين عدم تمسّكهم لحجّيته بأخبار عدم نقض اليقين بالشكّ، بل تمسّكوا بوجوه أخرى، مثل أنّ العلّة الموجدّة 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 لحجّة الاستصحاب في الجملة و حجّيته في الشكّ في الراجع دون المقتضى

و كيف كان فقد ادّعى شيخنا المرتضى قدّس سرّ حجّة الاستصحاب في خصوص ما إذا كان الشكّ اللاحق ناشئا من الشكّ في الراجع مع إحراز المقتضى، دون ما إذا كان ناشئا من الشكّ في المقتضى، و لا يخفى أنّه لو كان المتيقّن من أدلّة الباب هو الحجّة في مورد الشكّ في الراجع كان كافيا في إثبات هذا المدّعى؛ لأنّ عدم الدليل على الحجّة في مورد الشكّ في المقتضى يكفي في عدم الحجّة كما هو واضح.

(1)

و حاصل ما استدلّ به قدّس سرّ لمدّعاه من أصل حجّة الاستصحاب في الجملة و حجّيته في الشكّ في الراجع دون المقتضى وجوه ثلاثة:

الأوّل: ظهور الاتفاق على أنّه متى كان يقين سابق و شكّ لاحق مع إحراز المقتضى يبنى على اليقين السابق، و لا ينافي هذا مع ما صرح هو به من أنّ الأقوال في مسألة الاستصحاب أحد عشر أو أكثر؛ لأنّه يمكن حصول الحدس القطعي للفقيه من اتفاق جماعة على المطلوب و إن كان الباقيون على خلافه.

ص: 281

الثانى: الاستقراء أعنى: تتبّع الجزئيات، والفرق بين هذا وسابقه أنّه قد يتتبّع فتاوى الأصحاب بمقدار يبلغ حدّ الإجماع وهذا هو الوجه الأول، وقد يتتبّع حكم الشارع فى الموارد الجزئية على طبق الحالة السابقة مع قطع النظر عن الفتاوى، وهذا هو المراد بالثانى، وحينئذ فحاصل مراده قدس سرّه من هذا الوجه أنّا إذا تتبّعنا كلّ مورد مورد من الموارد من أول الفقه إلى آخره ممّا حصل فيه الشكّ فى شىء بعد اليقين به سابقا من جهة الشكّ فى حصول الرفع لهذا الشىء وجدنا الشارع حكم فيه بثبوت هذا الشىء فى اللاحق، وهذا الاستقصاء يفيد القطع بالجامع بين جميع تلك الموارد وهو الاعتبار بالحالة السابقة على وجه الكلية.

وأما بعض الموارد التى لم يحكم الشارع فيها على طبق الحالة السابقة كالحكم بنجاسة الرطوبة المشتبهة الخارجة قبل الاستبراء من البول أو المنى وبعد تطهير المحلّ على خلاف أصالة الطهارة واستصحاب طهارة المحلّ، فليس من باب إلغاء الحالة السابقة وعدم الاعتناء بها، بل يكون من باب حجّة الأمانة القائمة على الخلاف؛ فإنّ الغالب فى من بال أو أمنى ولم يستبرئ وجود البول والمنى فى المخرج، فالحكم على خلاف الحالة السابقة يكون من جهة تقديم هذا الظهور على الكون السابق، لا من جهة عدم الاعتناء بالكون السابق، وإلاّ فإن كان الوجه هو الثانى كان المتعيّن هو الحكم بالطهارة من جهة قاعدة الطهارة، ويظهر منه قدس سرّه الركون إلى هذا الوجه، ولهذا ذكر بعد ذلك ما حاصله أنّ هذا الاستقراء يكون أولى من الاستقراء الذى تمسّك به غير واحد منهم المحقّق البهبهاني وسيد الرياض قدس سرّهما، لا اعتبار شهادة العدلين على وجه الإطلاق.

الثالث: الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكّ، ويجب ملاحظة كلّ واحد واحد من هذه الأخبار والتأمّل فى مدلوله كلّما وكيفاً، ثم ملاحظة أنّ المستفاد من المجموع ما ذاء، ولكن قبل الاشتغال بذلك ينبغى التنبيه على مطلب ذكره شيخنا قدس سرّه وحاصله أنّه وإن كان لهذه الأخبار إطلاق بالنسبة إلى الموارد باعتبار أنّ نقض اليقين بالشكّ كما يصدق فى مورد الشكّ فى الواقع يصدق فى الشكّ فى

المقتضى، إلا أنَّ في إطلاقها بالنسبة إلى مورد الشكِّ في المقتضى إشكالا فتح بابه المحقق الخوانسارى.

و حاصل الإشكال على ما نقله شيخنا قدس سرّه عن المحقق المذكور رحمة الله عليه و يظهر منه قدس سرّه ارتضائه و الركون إليه أنَّ النقض بحسب اللغة عبارة عن إعدام الهيئة الاتصالية للشيء، و هذا المعنى غير ممكن الإرادة في هذه الأخبار قطعاً؛ لوضوح أنّه ليس في البين شيء كان له هيئة اتصالية حتى يرد فيه النقض و عدمه، و بعد ذلك يدور الأمر بين إرادة رفع اليد عن اليقين السابق بالشكِّ اللاحق على وجه أقرب المجازات إلى ذلك المعنى الحقيقى بطريق الاستعارة، و بين إرادة رفع اليد عن اليقين السابق بالشكِّ اللاحق مطلقاً، و إن لم يكن على هذا الوجه.

فلو كان لفظ النقض في هذه الأخبار وارداً في الموارد التى يكون الشكُّ فيها فى الرفع كان من باب أقرب المجازات إلى ذلك المعنى الحقيقى، لأنَّ اقتضاء البقاء فى ذات الشيء حينئذ قد نزل منزلة الهيئة الاتصالية، فاطلق النقض على رفع اليد عن هذا الاقتضاء من باب الاستعارة، و أمّا لو كان وارداً فى الأعم من تلك الموارد و من الموارد التى يكون الشكُّ فيها فى المقتضى فيكون مستعملاً فى مطلق الرفع بعد الأخذ و إن لم يكن فيه ما يشبه بالهيئة الاتصالية، و لا يخفى أنّه إذا دارا الأمر بين هذين المعنيين كان الأول هو الأولى، فيكون مفاد الأخبار حجّة الاستصحاب فى الشكِّ فى الرفع دون المقتضى.

فإن قلت: لفظ النقض و إن كان أخصّ بحسب اللغة كما ذكرت، إلا أنَّ لفظ اليقين أعمّ بحسب اللغة ممّا إذا كان المتيقّن شيئاً له مقتضى البقاء أو غيره، و كذلك لفظ الشكِّ أعمّ من صورة كون المشكوك ممّا له مقتضى البقاء و عدمه، فيصرف ظهور لفظ النقض فى التخصيص بواسطة ظهور متعلّقه فى التعميم.

قلت: إذا كان الفعل أخصّ و المتعلّق أعمّ، فالقاعدة رفع اليد عن ظهور المتعلّق فى التعميم بقرينة ظهور الفعل فى التخصيص، لا رفع اليد عن ظهور الفعل فى التخصيص بقرينة ظهور المتعلّق فى التعميم، ألا ترى إلى قولنا: لا تضرب أحداً،

حيث إنه لا يشمل الأموات، مع شمول لفظ الأحد للأحياء والأموات ووجهه أن حقيقة 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 الأولين فنقول: أمّا ظهور الإجماع ففيه أنّ الإجماع المحقّق في مثل هذه المسألة - ممّا تتطرّق فيه الأدلّة 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 وبملاحظته، وذلك لأنّ الموجود في تلك الموارد أمران:

الأوّل: وجود الكون السابق مع الشكّ اللاحق، والثاني: وجود المقتضى مع الشكّ في الرفع، فيجىء هنا ثلاثة احتمالات، الأوّل: أن يكون الاعتبار بالحالة السابقة مع قطع النظر عن وجود المقتضى، والثاني: أن يكون الاعتبار بالحالة السابقة مع دخالة وجود المقتضى، والثالث أن يكون الاعتبار بوجود المقتضى مع قطع النظر عن الحالة السابقة.

فإن كان الأوّل كان الاستقراء دليلاً على حجّية الاستصحاب مطلقاً، حتّى في مورد الشكّ في المقتضى، وإن كان الثاني كان دليلاً على حجّيته في خصوص الشكّ في الرفع، وإن كان الثالث كان دليلاً على حجّية قاعدة المقتضى و المانع، ففي كلّ مورد ثبت وجود المقتضى وشكّ في وجود الرفع يبنى على وجود المقتضى، سواء كان في البين يقين سابق أم لا، والثالث وإن كان بحسب النتيجة شريكاً مع المدعى من حجّية 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 جهة القاعدة لا من باب الاستصحاب، فبعد دوران أمر الاستقراء بين هذه الثلاثة يخرج عن صلاحية

كونه دليلا على حجية الاستصحاب.

نعم لو كان معلوما من حال الشارع أنّ الحكم بالشبوت في تلك الموارد يكون لأجل الكون السابق، كان دليلا على المدعى من حجية الاستصحاب في الشك في الرفع و تردد الأمر مع ذلك بين الاعتبار بحيثية وجود المقتضى، والإلغاء لها حتى يكون دليلا على حجية الاستصحاب حتى في مورد الشك في المقتضى غير مضر؛ لما أشرنا إليه سابقا من أنه لو كان المتيقن من الدليل حجية الاستصحاب في الشك في الرفع كفى في عدم الحجية في الشك في المقتضى، ولا يحتاج إلى إثبات عدم الحجية في الثاني بالدليل.

هذا مع إمكان أن يقال: إن معنى التمسك بالاستقراء أن يكون بنفسه مفيدا للقطع بالمدعى، وذلك لا يتم في المقام إلا بوجود الدليل الخاص على الشبوت في كل مورد مورد من الموارد المذكورة، ونحن إذا راجعنا الفقه وجدنا الأمر على خلاف ذلك؛ فإن أغلب الموارد المذكورة ليس فيها سوى فتوى الأصحاب اتكالا على الاستصحاب، فإن اتكلنا نحن في تلك الموارد على فتواهم كان ذلك اتكالا في حجية الاستصحاب على إجماعهم، ويخرج عن باب التمسك بالاستقراء وإن اتكلنا على عموم أخبار عدم النقض كان أيضا خارجا عن هذا الباب؛ لأن القطع بحجية الاستصحاب حينئذ حاصل من العلم بورود هذه الكلية من الشرع لا من الاستقراء.

وأما ورود الدليل الخاص فنحن بعد التبع لم نعثر عليه إلا في موارد ثلاثة، الأول: عروض الخفقة و الخفقتين بعد الوضوء و الثاني: إعارة الثوب الطاهر للذمي، و الثالث: عروض الشك في الطهارة عن الخبث المعلومة في السابق، و حصول القطع من مجرد هذه الموارد بعيد في الغاية.

الاستدلال بالأخبار على حجية الاستصحاب

و كيف كان فالمهم الآن التصدي لبيان أن عدم جواز نقض اليقين بالشك على وجه الكلية يمكن استفادته من الأخبار أولا؟ وهل يكون ناظرا إلى الاستصحاب أو إلى شيء آخر، وعلى فرض الاستفادة يكون بأي مقدار.

صَحِيحَةُ زُرَّارَةَ الْاَوَّلَى

مِنْ جُمْلَةِ الْاَخْبَارِ صَحِيحَةُ زُرَّارَةَ «قَالَ قُلْتُ لَهُ: الرَّجُلُ يَنَامُ وَهُوَ عَلَى وُضُوءٍ، اَيُوجِبُ الْخَفَقَةُ وَالْخَفَقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ؟» قَالَ: يَا زُرَّارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَلَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَالْاِذْنَ، فَاِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَالْاِذْنَ فَقَدْ وَجِبَ الْوُضُوءُ، قُلْتُ: فَاِنْ حَرَّكَ فِي جَنْبِهِ شَيْءٌ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ؟ قَالَ: لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ اَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ اَمْرٌ بَيِّنٌ، وَاِلَّا فَاِنَّهُ عَلَى يَقِيْنٍ مِنْ وَضُوئِهِ وَلَا تَتَقَضُّ الْيَقِيْنُ بِالشَّكِّ اَبَدًا، وَلَكِنْ تَتَقَضُّهُ بَيَقِيْنٍ اٰخَرَ».

وَلَا يَقْدَحُ اِضْمَارُهَا؛ لِأَنَّ زُرَّارَةَ لَجَلَالَةِ قَدْرِهِ وَكَثْرَةِ عِلْمِهِ لَا يَسْأَلُ عَنْ كُلِّ أَحَدٍ، فَيُمْكِنُ دَعْوَى الْقَطْعِ بِأَنَّ مَسْئَلَهُ أَحَدَ الصَّادِقِيْنَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا، هَذَا مَعَ قُوَّةِ اِحْتِمَالِ عُرُوضِ التَّقْطِيعِ عَلَى الرَّوَايَةِ بِأَنَّهُ يَكُونُ أَصْلُ الرَّوَايَةِ طَوِيلَةً وَاسْمُ الْإِمَامِ الْمَسْئُولِ عَنْهُ مَذْكُورًا فِي صَدْرِهَا، وَحَيْثُ كَانَ قِطْعَاتُهَا فِي مَطَالِبٍ مُتَفَرِّقَةٍ ذَكَرَ كُلَّ قِطْعَةٍ فِي بَابٍ يَنَاسِبُهَا، فَعُرِضَ الْإِضْمَارُ مِنْ جِهَةِ التَّقْطِيعِ، هَذَا هُوَ الْكَلَامُ بِحَسَبِ السَّنَدِ.

وَأَمَّا بِحَسَبِ فَهْمِ الْحَدِيثِ، فَالْفَقْرَةُ الْاَوَّلَى مِنْ كَلَامِ السَّائِلِ سَوَّالٍ عَنِ الشَّبْهَةِ الْحَكْمِيَّةِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ أَصْلِ نَاقِضِيَّةِ النَّوْمِ لِلْوُضُوءِ وَقَعَ السُّؤَالُ عَنِ مَفْهُومِ النَّوْمِ النَّاقِضِ وَأَنَّهُ يَكُونُ بِحَيْثُ يَشْتَمِلُ الْخَفَقَةُ وَالْخَفَقَتَيْنِ أَوْ لَا، وَالشَّبْهَةُ الْمَفْهُومِيَّةُ دَاخِلَةٌ فِي الْحَكْمِيَّةِ؛ لِأَنَّ مَعْيَارَ الْحَكْمِيَّةِ أَنْ يَكُونَ رَفْعُ الشَّبْهَةِ مِنْ وَظِيفَةِ الشَّرْعِ، وَكَمَا يَكُونُ رَفْعُ الشَّبْهَةِ مِنْ حَيْثُ الْحُكْمُ وَظِيفَةٌ لَهُ، كَذَلِكَ رَفْعُهَا مِنْ حَيْثُ الْمَفْهُومُ، فَكَمَا أَنَّ بَيَانَ حُرْمَةِ الْغَنَاءِ مِثْلًا مِنْ شَأْنِ الشَّارِعِ فَكَذَلِكَ بَيَانُ مَفْهُومِهِ، وَبِالْجُمْلَةِ، فَرَفَعَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الشَّبْهَةَ مِنَ الْجِهَةِ الْمَذْكُورَةِ، بِبَيَانٍ أَنَّ مَطْلُقَ النَّوْمِ لَيْسَ نَاقِضًا لِلْوُضُوءِ وَأَنَّ النَّاقِضَ هُوَ النَّوْمُ الْمُسْتَوَلَى عَلَى الْعَيْنِ وَالْاِذْنَ.

ثُمَّ بَعْدَ رَفْعِ الْجَهَالَةِ مِنَ الْمَفْهُومِ وَقَعَ السُّؤَالُ فِي الْفَقْرَةِ الثَّانِيَةِ عَنْ حُكْمِ الشَّبْهَةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ لِهَذَا الْمَفْهُومِ النَّاشِئَةِ مِنَ الْاِشْتِبَاهِ فِي الْأُمُورِ الْخَارِجِيَّةِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ بَعْدَ مَعْلُومِيَّةِ عَدِّ النَّوْمِ النَّاقِضِ وَفَهْمِهِ وَأَنَّهُ النَّوْمُ الْمُسْتَوَلَى عَلَى الْعَيْنِ وَالْاِذْنَ وَقَعَ

الشكّ في حصول هذا المعنى وعدم حصوله، ومنشأ هذا الشكّ عدم الالتفات إلى تحريك شيء في جنبه وعدم العلم بأنّ عدم الالتفات إليه كان من جهة استيلاء النوم على الحاستين، أو من جهة أمر آخر مع عدم استيلائه عليهما، فأجاب الإمام عليه السلام في هذا المقام بقوله: «لا حتّى يستيقن أنّه نام حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن» يعنى لا يجب الوضوء حتّى يعلم بحصول ما هو الناقص و يتّضح عنده ذلك.

فانقذ من هنا أنّ الرواية سليمة عن الخدشة فيها باحتمال كونها واردة لبيان حكم الشكّ السارى إلى حال اليقين، فتكون ناظرة إلى قاعدة اخرى غير الاستصحاب، وذلك لما عرفت من تمحّض مورد السؤال للشكّ الغير السارى، ثمّ قوله: «وإلاّ» قضيّة مشتملة على الشرط؛ لأنّ معناه: إن لم يستيقن أنّه نام أو إن لم يجيء من ذلك أمر بيّن، وجواب هذا الشرط يحتمل أن يكون محذوفاً ويكون المذكور عدّة للجواب المحذوف، لا أن يكون الجواب نفس المذكور؛ فإنّ من الشائع حذف الجواب وإقامة علته مقامه، كما في قوله تعالى: (وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) وقوله تعالى: (إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ) والتقدير في الأوّل: فلا يضرّ كفركم بالله؛ غنى عن العالمين، وفي الثانى: فلا عجب لأنّه قد سرق أخ له، والتقدير في المقام: فلا يجب الوضوء لأنّه على يقين من وضوئه، وعلى هذا يكون قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» فى مقام الصغرى، وقوله: «ولا- تنقض اليقين بالشكّ» فى مقام الكبرى، ويكون الإتيان بهذه الصغرى والكبرى لأجل كون نتيجهما جواباً للشرط.

ويحتمل أن يكون الجواب نفس المذكور فى الكلام أعنى قوله: فإنّه على يقين من وضوئه، بأن يكون المعنى أنّه على يقين فعلاً بحكم التعلّد وإن كان على شكّ، يعنى يجب أن يعامل معاملة اليقين ويجرى على وضوئه، وعلى هذا يكون قوله: «ولا تنقض اليقين بالشكّ» تكراراً للفقرة الاولى للتأكيد، فإنّ مفاده على هذا أيضاً وجوب البناء على اليقين السابق و كونه فى اللاحق على يقين تعلّداً.

و الفرق بين الوجهين أنّه على الأوّل يستفاد القاعدة الكلّية من الكبرى كما هو

واضح، وعلى الثانى لا يمكن استفادة الكلية أصلاً؛ لأنّ الكلام يفيد وجوب البناء على اليقين السابق فى هذا المقام الشخصى الذى وقع مورداً للسؤال أعنى عروض الخفقة و الخفقتين بعد الوضوء مع الشبهة الموضوعية، فلا- يمكن التعدى عن هذا المقام الشخصى إلى المقامات الأخرى فى باب الوضوء فضلاً عن سائر الأبواب.

و الظاهر منهما هو الوجه الأول، و وجهه أنّ الظاهر من قوله: فإنه على يقين من وضوئه، عدم كونه فى مقام التعدّد و كونه للكشف عن الواقع، و كذلك الظاهر من قوله: و لا تنقض اليقين بالشكّ عدم كونه تكراراً للفقرة السابقة و كونه تأسيساً لمطلب جديد.

و على هذا يكون المعنى أنّه إن لم يستيقن أنّه نام فلا- يجب عليه الوضوء؛ لأنّه يكون فعلاً- على يقين من وضوئه السابق و لا ينقض اليقين بالشكّ، و هذا منطبق على الاستصحاب؛ إذ يعتبر فى الاستصحاب أيضاً فعلية اليقين بالمتيقّن السابق فى حال الشكّ و عدم سرية الشكّ إلى حال اليقين.

فإن قلت: غاية ما يلزم بعد اختيار الوجه الأول استفادة القاعدة فى خصوص باب الوضوء أو الطهارة الثلاث دون سائر الأبواب، و ذلك لأنّ استفادة الكلية بالنسبة إلى سائر الأبواب متوقّفة على كون «اللام» فى لفظ اليقين للإشارة إلى الجنس؛ إذ حينئذ يكون المعنى: لا تنقص جنس اليقين بالشكّ، و أمّا إذا كانت راجعة إلى خصوص اليقين بالوضوء فيكون المعنى: لا تنقض اليقين بالوضوء بالشكّ، فيكون الكلام مفيداً للكلية 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: فإنه على يقين من وضوئه صار المعهود هو اليقين بالوضوء، فالظاهر كون اللام فى كلمة «اليقين» إشارة إلى هذا المعهود.

قلت: إنّ أهل العرف يفهمون فى بعض المقامات اعتبار القيد الزائد الغير

المذكور فى الكلام بمعونة المناسبات المقاميّة، وفى بعض آخر إلغاء القيد المذكور فى الكلام من جهة تلك المناسبات، ففى قوله عليه السلام: الماء إذا بلغ قدر كَرَّ لا ينجّسه شىء، يفهمون اعتبار قولنا: بالملاقاة، مع عدم ذكره فى الكلام أصلا، فكذلك فى مقامنا هذا يفهمون إلغاء خصوصيّة كون اليقين متعلّقا بالوضوء من جهة المناسبة المقاميّة. ووجه ذلك أنّه بعد جعل اليقين مقابلا للشكّ والحكم عليه بعدم انتفاضه بالشكّ يصير الحكم بعدم الانتفاض مناسبا لجنس اليقين، ولو كان خصوصيّة تعلّقه بالوضوء مذكورة فى الكلام يفهم العرف عدم دخالة هذه الخصوصيّة من جهة هذه المناسبة، وحينئذ تكون الرواية مفيدة لقاعدة كليّة هي حجّة الاستصحاب فى جميع الأبواب من أوّل الفقه إلى آخره.

بقى الكلام فى الإشكال المتقدّم الذى ارتضاه شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى شمول الرواية للشكّ فى المقتضى، وقد سدّ باب الاستاد الأكبر و مجدّد المذهب فى رأس المائة الرابعة عشر الميرزا الشيرازى قدّس الله تربته الزكيّة، كما فتح باب المحقّق الخوانسارى أعلى الله مقامه الشريف، وشرح ما أفاده قدّس سرّه فى تقريب دفع الإشكال أنّ مادّة النقص ضدّ الإبرام، ومعنى الإبرام أن يكون للشىء أجزاء شتات، فجمع تلك الأجزاء على وجه التداخل والاستحكام، ومعنى النقص أن يجعل تلك الأجزاء المتداخلة المستحكمة شتاتا منفصلا بعضها عن بعض.

فالنقص رفع الإبرام والاستحكام، فنقص الغزل والحبل ضدّ إبرامهما الذى هو عبارة عن جمع أجزاء الحبل والغزل وجعلها مستحكمة، ونقصهما جعل تلك الأجزاء شتاتا، وليس النقص عبارة عن رفع الهيئة الاتصاليّة الطولانيّة، وإلاّ فقطع الحبل من وسطه لا يسمّى نقضا، بل قطعاً.

و حينئذ نقول: المعنى الحقيقى لمادّة النقص غير ممكن الإرادة فى الرواية؛ لوضوح أنّه ليس فى البين شىء له أجزاء محسوسة خارجيّة حتّى يرد فيه الإبرام والنقص، ولكن يمكن أن لا يكون للشىء أجزاء محسوسة وكان استعارة مادّة النقص فيه مناسبة، وذلك كما فى نقض العهد والبيعة، وجه المناسبة أنّ العهد عبارة

عن بناء القلب على الفعل أو الترك، وما دام لم يحصل البناء فكأنما أجزاء القلب متشتتة، تذهب تارة جانب الفعل و أخرى جانب الترك، و إذا حصل البناء يجتمع أجزاء القلب و تصير مستحكمة و واقفة على جانب واحد.

و كذلك البيعة عبارة عن بناء القلب على مساعدة الغير، فما دام لم يحصل البناء فكأنما أجزاء القلب متشتتة دائرة بين المساعدة و عدمها، و إذا حصل البناء اجتمع أجزاء القلب و صارت مستحكمة واقفة على جانب المساعدة، فنقض العهد و البيعة عبارة عن جعل أجزاء القلب متشتتة كالأول و دائرة بين الفعل و الترك أو المساعدة و عدمها.

و من قبيل ما ليس له أجزاء محسوسة، و لكن يناسب استعارة مادة النقص فيه وصف اليقين؛ فإنه ما دام لم يحصل هذا الوصف فكأنما أجزاء القلب متشتتة تذهب تارة إلى جانب الوجود و الوقوع، و أخرى إلى العدم و اللا وقوع، فإذا حصل هذا الوصف اجتمعت الأجزاء و صارت مستحكمة و واقفة في جانب واحد، فنقض اليقين عبارة عن جعل أجزاء القلب شتاتاً كالأول.

و حينئذ نقول: بعد مناسبة هذه المادة مع وصف اليقين لا داعي إلى صرف لفظ اليقين عن ظاهره و حمله على إرادة المتيقن حتى يحصل الإشكال من جهة أن المتيقنات مختلفة، ففي بعضها شبه الهيئة الاتصالية الدوامية موجود و في بعضها مفقود فنختار اختصاص الرواية 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 في المناسبة بين الصورتين.

فإن قلت: إذا كان للمتيقن مقتضى البقاء كانت هذه المادة مناسبة، و أمّا إذا لم يكن له المقتضى للبقاء فلا مناسبة، ألا ترى أنه لو كان للعهد أجل محدود فبعد انقضاء الأجل لا يناسب إطلاق نقض العهد؟ فكذلك بعد انقضاء المقتضى للبقاء لا يناسب إطلاق اليقين، فيلزم اختصاص الرواية على هذا أيضا بالشك في الراجع.

قلت: إن أردت أن مادة النقص غير مناسبة مع انقضاء المقتضى فلا إشكال في

أنّ الانتقاض مع عدم المقتضى مناسب، وإن أردت أنّ الهيئة المفيدة للتحريم غير مناسبة مع الانتقاض القهرى وإنّما يناسب مع النقض الاختيارى، فهذا مشترك الورود بين نفس اليقين وبين المتيقّن مع وجود المقتضى، ألا ترى أن حياة زيد لا يصحّ النهى عن نقضها لاحتمال حصول انتقاضها قهرا بغير اختيار المكلف؟ فكما تقول هناك فى توجيه الهيئة بأنّ المراد هو النقض العملى، نقول هنا بذلك.

وبالجملة فلا فرق بين نفس اليقين وبين المتيقّن لا فى مناسبة المادّة ولا فى عدم إمكان إبقاء الهيئة على ظاهرها، وتعيّن توجيهها بإرادة النقض العملى، وحينئذ فلا يكون رفع اليد عن ظاهر لفظ اليقين وتخصيص الرواية بالشكّ فى الرفع إلّا أكلا من القفاء.

فإن قلت: نعم، ولكن لا بدّ من حمل اليقين على المتيقّن؛ إذ على تقدير حمله على وصف اليقين كان عدم نقضه عملا عبارة عن ترتيب الآثار العمليّة الثابتة لوصف اليقين، وهو خلاف المراد فى مورد الرواية قطعا وأجبنى عن الاستصحاب أيضا؛ فإنّه عبارة عن ترتيب آثار المتيقّن، فلو كان لليقين بالوضوء أثر عملى كالتصدّق بدرهم فاستصحاب الوضوء عبارة عن ترتيب أثر نفس الوضوء من جواز الدخول فى الصلاة بلا وضوء، لا عن ترتيب أثر اليقين به.

قلت: إذا نسب شىء إلى اليقين فذلك يمكن بوجهين، الأوّل: ملاحظة اليقين على وجه الصفية، والآخر ملاحظته على وجه الطريقيّة، فإن لوحظ على الوجه الأوّل كان متمحّضا فى آثار نفس اليقين، فلوقيل: عامل معاملة من هو على يقين من وضوئه، ولوحظ اليقين بهذا الوجه كان المعنى: تصدّق بدرهم إذا كان أثر اليقين بالوضوء ذلك، وإن لوحظ على الوجه الثانى كان متمحّضا فى آثار المتيقّن، فلوقيل الكلام المذكور ولوحظ اليقين بهذا الوجه كان المعنى: ادخل فى الصلاة بلا وضوء.

و حينئذ فحيث إنّ ظاهر لفظ اليقين ملاحظة على وجه الطريقيّة، وقرينة مورد الرواية أيضا شاهدة بذلك كان لفظ اليقين فى الرواية متمحّضا فى آثار المتيقّن، فتحصل من مجموع ما ذكرنا تامة دلالة الرواية الصحيحة على حجية الاستصحاب

فى تمام الأبواب، سواء كان الشكّ فى المقتضى أم فى الرفع، والحمد لله على كلّ حال.

صحيفة زراراة الثانية

و منها صحيفه ثانية (1) لزرارة مضمرة أيضا، قال: «قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شىء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبى شيئا، وصلّيت، ثمّ إنى ذكرت بعد ذلك؟ قال عليه السلام:

تعيد الصلاة و تغسله، قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنّه أصابه فطلبتّه و لم أقدر عليه فلمّا صلّيت وجدته؟ قال عليه السلام تغسله و تعيد، قلت: فإن ظننت أنّه أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت و لم أر شيئا فصلّيت 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 بالشكّ أبدا.

قلت: فإنّى قد علمت أنّه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله، قال: تغسل من ثوبك الناحية التى ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك، قلت:

فهل علىّ إن شككت أنّه أصابه شىء أن انظر فيه؟ قال: لا، ولكنك إنّما تريد أن تذهب بالشكّ الذى وقع من نفسك، قلت: إن رأيتّه فى ثوبى و أنا فى الصلاة؟ قال:

تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثمّ رأيتّه، و إن لم تشكّ ثمّ رأيتّه رطبا قطعت الصلاة و غسلته ثمّ بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعلّ شىء اوقع عليك، فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ» الحديث.

و موضع الاستدلال منها قوله فى الموضعين: و ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ، و الكلام فى تقريب الاستدلال به عين ما تقدّم فى الصحيفه الاولى؛ لاشتراكه معها فى لفظ النقض و اليقين و الشكّ.

و لكن يرد هنا على فقه الحديث إشكال و هو أنّ قول السائل فى الفقرة الاولى: فإن ظننت أنّه أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت و لم أر شيئا فصلّيت فيه فرأيت فيه يحتمل وجهين.

ص: 292

الأول: أن يكون المراد بقوله: فرأيت فيه، أنه رأى النجاسة بعد الصلاة واحتمل وقوعها بعدها، وحينئذ لا إشكال أن يكون المراد من قوله: فرأيت فيه، أنه رأى بعد الصلاة النجاسة التي خفيت عليه قبل الصلاة كما هو ظاهر الكلام، وحينئذ يرد الإشكال بأن الظاهر من قول الإمام عليه السلام في مقام التعليل للحكم بعدم إعادة الصلاة: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك كون قوله: وليس ينبغي الخ كبرى لإعادة الصلاة، ويكون المعنى: إنك كنت متيقنًا بالطهارة قبل الظنّ بالنجاسة وشاكًا فيها في حال الشروع في الصلاة، فالإعادة بعد الصلاة نقض لذاك اليقين بهذا الشك، والحال أنه ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

و أنت خير بأن هذه الكبرى غير منطبقة على تلك الصغرى؛ فإن المفروض أنه بعد الصلاة كان متيقنًا بوجود النجاسة من أول الصلاة إلى آخرها، والإعادة مع هذا اليقين نقض لليقين السابق لليقين لا بالشك، نعم ما دام الشك باقيا فلا امتناع من الدخول في الصلاة وعدم إتمامها بعد الشروع فيها وإعادتها بعد الإتمام كل ذلك نقض لليقين بالشك، فيصح أن يقع الكبرى المذكورة كبرى لهذه الأمور.

وأما بعد انقلاب الشك باليقين لإعادة الصلاة الواقعة في حال الشك بالطهارة ليس إلا نقضا لليقين باليقين، فلا يصح إجراء حكم الكبرى المذكور فيه، وذلك 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: كلّ خمر حرام إنما يجرى في المانع المخصوص بعد صدق عنوان الخمر عليه مع قطع النظر عن جريان الحرمة فيه، وبعد صدق العنوان يجرى عليه حكم الحرمة بتبع ذلك، فكذلك الإعادة في المقام لا بد أن يكون مع قطع النظر عن حكم الشرع على عنوان نقض اليقين بالشك بعدم الجواز مصداقا لعنوان نقض اليقين بالشك حتى يجرى فيها حكم هذه الكبرى، وأما 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: وليس ينبغي الخ، كبرى للإعادة و الالتزام بأن هذه القاعدة محققة لموضوع كبرى أخرى تكون صحّة الصلاة مستندة إلى تلك الكبرى، لا- إلى هذه القاعدة، وهذه الكبرى يحتمل أن يكون إجراء امتثال الأمر الظاهري، ويحتمل أن يكون كفاية إحراز الطهارة في صحّة الصلاة، سواء كان باليقين أم بحكم الشرع و عدم اشتراطها بالطهارة الواقعيّة.

و على الأوّل (1) يكون المعنى أنّ حكم الشرع قد استقرّ في حقّ هذا الشخص

ص: 294

1- 1) -و تظهر الثمرة بين الوجهين في صورة المعذوريّة العقليّة كما لو صلّى في النجس معتقداً بأنّه طاهر بالجهل المركّب أو غافلاً عن أنّه نجس، فإن قلنا بأنّ المعتبر هو الحكم الشرعي بالطهارة الخبيثة فهذا خارج عن عموم التعليل، لعدم وجود الحكم الشرعي فيه، وإن قلنا بأنّ المعتبر إحراز الطهارة الخبيثة و لو انفكّ عن الحكم الشرعي بها و الاكتفاء بالشكّ المسبوق بالعلم من باب أنّه إحراز بحكم الشرع لا من باب حكم الشرع عليه بالطهارة فهذا داخل، لوجود الإحراز الوجداني فيه. أمّا في صورة الجهل المركّب فواضح، و أمّا في صورة الغفلة فلاّن الغافل كالناسي يدخلان في العمل باعتقاد أنّه صحيح تامّ الأجزاء و الشرائط و إن لم يكن لهما إحراز تفصيلي لطهارة خصوص هذا الشخص من اللباس، فكما أنّ الغافل أو الناسي عن كون هذا الشيء حيّة مستريح النفس عن إضرار الحيّة، فكذلك هذا المصلّي أيضاً مستريح النفس عن مانعيّة النجاسة. و بالجملة، فهذا المقدار أيضاً مرتبه من الإحراز، غاية الأمر على نحو الإجمال. فإن قلت: لا يمكن حمل التعليل على الوجه الثاني، و ذلك لما تقرّر في محلّة من أنّ اليقين إذا اخذ طريقاً موضوعاً للحكم و لم يكن للواقع مدخليّة في الحكم أصلاً فلا يمكن استفادة تنزيل الشكّ منزلة اليقين بالنسبة إلى هذا الحكم من دليل التنزيل مثل قوله: لا تنقض اليقين بالشكّ، و على هذا الفرض يكون موضوع الشرطيّة نفس اليقين من دون مدخليّة للطهارة الواقعيّة فيه. قلت: يمكن فرض الطهارة الواقعيّة بحيث لا تخلو عن الأثر رأساً بفرضها موضوعاً في الطول، بأن يكون المعتبر أوّلاً هو الطهارة الواقعيّة، و على فرض عدمها كان المعتبر إحرازها. ثمّ الظاهر من الرواية هو الوجه الثاني، و ذلك لما يستفاد من الأخبار و كلمات الأخيار من أنّ المعتبر مجرّد عدم سبق العلم بالنجاسة، و هذا يشمل صورة الجهل المركّب و الغفلة.

بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ و وجوب الجرى على اليقين السابق، ولأزم استقرار هذا الحكم فى حقّه كون صلاته شرعيّة و واقعة بحكم الشرع، وكلّ صلاة كانت شرعيّة و مطلوبة للشرع فى زمان وقوعها تكون مجزية، أو أنّها مجزية فى هذا المقام وإن لم يكن كذلك فى سائر المقامات.

وعلى الثانى يكون المعنى أنّ حكم الشرع قد استقرّ فى حقّه بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ و وجوب الجرى على اليقين السابق، ولأزم استقرار ذلك فى حقّه كون صلاته واقعة مع إحراز الطهارة بحكم الشرع، وكلّ صلاة كانت واقعة مع إحراز الطهارة بحكم الشرع صحيحة و إن صادفت مع النجاسة الواقعيّة؛ لأنّ الشرط نفس الإحراز و هو لم ينكشف خلافه بعد.

وبعبارة أخرى: يكون المعنى على الأوّل أنّ تحقّق اليقين بالطهارة سابقا و الشكّ فيها لاحقا موجب للأمر الظاهرى بالصلاة فى حال الشكّ، و امتثال الأمر الظاهرى موجب للإجزاء، وعلى الثانى أنّ تحقّق اليقين بالطهارة سابقا و الشكّ فيها لا يحقّ موجب للأمر الظاهرى بالصلاة فى حال الشكّ، فإجراء الطهارة حاصل

بهذا الأمر الظاهري وهو كاف في صحّة الصلاة.

وعلى كلا التقديرين يكون الحكم بعدم الإعادة معلّلا بنفس حكم عدم جواز نقض اليقين بالشكّ، لا يصدق عنوان نقض اليقين بالشكّ بأن يكون المراد إجراء حكم عدم الجواز بتوسّط صدق هذا العنوان، فافهم لكى لا يشبه عليك صدق العنوان بنفس الحكم، بمعنى أنّ الإعادة في مفروض الرواية يكون معاملة مع حكم لا تنقض معاملة العدم ومخالفة لهذا الحكم باعتبار الكبرى الثابتة فوقه، لا أنّها تكون نقضا لليقين بالشكّ.

و العجب من بعض الأساتيد قدّس سرّه حيث إنّهُ لَمّا تخيّل بعض جعل إفادة امتثال الأمر الظاهري للأجزاء كبرى مطويّة في الكلام عدل عن ذلك؛ لكونه مخالفا لما هو الظاهر من الكلام من استفادة عدم وجوب الإعادة من نفس قاعدة لا تنقض وحدها بلا حاجة إلى وساطة كبرى مطويّة، واختار هو قدّس سرّه تصحيح الاستدلال بهذه القاعدة بجعل الطهارة شرطا علميّا يعتبر إحرازها، لا واقعيّا يعتبر نفسها.

و أنت خبير بأنّه على هذا أيضا لا يمكن استفادة عدم وجوب الإعادة من نفس قاعدة لا تنقض، بل يكون الاستدلال بحكم التحريم الثابت لعنوان نقض اليقين بالشكّ باعتبار كبرى مطويّة هي كون الطهارة شرطا علميّا، فيشترك هذا مع ما ذكره المتخيّل في الاحتياج إلى الكبرى المطويّة.

و كيف كان، فالاستدلال بالرواية للمدّعى من حجّة الاستصحاب تامّ على كلّ حال؛ لأنّها على كلّ تقدير تدلّ على أنّ تحقّق اليقين السابق والشكّ اللاحق موجب للأمر الظاهري بالعمل على طبق الحالة السابقة.

توهّم ودفع، أمّا الأوّل: فهو أنّه لا يمكن جعل قوله عليه السلام: وليس ينبغي الخ كبرى لعدم وجوب الإعادة بناء على الوجه الأوّل أيضا من حمل قوله: فرأيت فيه، على رؤية النجاسة بعد الصلاة مع عدم العلم بكونها هي النجاسة السابقة، وذلك لأنّ وجوب الإعادة وعدم وجوبها من الآثار العقلية، لتماهيّة الصلاة شطرا أو شرطا ونقصانها، فوجود الطهارة في حال الصلاة أثره العقلي عدم وجوب

الإعادة، ووجود النجاسة في حالها أثره العقلي وجوبها، فاستصحاب الطهارة بلحاظ هذا الأثر العقلي أصل مثبت.

وأما الدفع، فهو أنّ وجوب الإعادة وعدم وجوبها وإن كانا حكمين عقليين، إلا أنّ منشأهما بيد الشرع؛ إذ للشارع أن يعتبر شيئاً في الأمور به حتى تجب الإعادة بدونه، وله أن لا يعتبره فيه حتى لا تجب الإعادة بدونه، فإذا حكم الشارع في حال الشك في الطهارة والنجاسة لاحقاً مع العلم بالطهارة سابقاً لعدم نقض اليقين بالشك، فمقتضى ذلك رفع اليد عن اعتبار الطهارة في حال الشك، ولازم ذلك عقلاً عدم وجوب الإعادة، فيكون هذا الأثر ثابتاً لنفس الحكم الاستصحابي، وقد حَقّق في محلّه أنّ الأثر الثابت لنفس الحكم الاستصحابي مترتب وإن كان عقلياً كوجوب الامتثال.

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه بعد ذكر عدم إمكان جعل قوله عليه السلام: وليس ينبغي الخ، كبرى لعدم وجوب الإعادة بناء على الوجه الثاني من حمل قوله:

فأيت فيه على رؤية النجاسة السابقة بعد الصلاة، ذكر إشكالا حاصله أنّ مقتضى عدم نقض اليقين الحاصل قبل ظنّ الإصابة بالشكّ الحاصل حال الشروع في الصلاة أمران، جواز الدخول في الصلاة، وعدم وجوب إعادتها بعد الإتيان، فالإعادة بعد اليقين بالنجاسة نقض لليقين الأوّل بالشكّ المذكور، فيصحّ الاستدلال على عدم وجوبها بقاعدة عدم نقض اليقين بالشكّ.

فأجاب عن هذا الإشكال بأنّ عدم وجوب الإعادة أثر عقليّ لصحّة الصلاة، فلا يمكن إثباته بالاستصحاب، ثمّ ذكر الوجه الأوّل بعد ذلك بأسطر قليلة وحكم بأنّه سالم عمّا يرد على الوجه الآخر، فمقتضى حكمه قدّس سرّه بالسلامة في هذا الوجه اندفاع إشكال كون عدم وجوب الإعادة أثراً عقلياً بما ذكرنا من كون منشأه بيد الشرع، ومقتضى جوابه قدّس سرّه عن الإشكال المذكور يكون عدم وجوب الإعادة أثراً عقلياً عدم سلامة 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 بقاعدة عدم نقض اليقين بالشكّ.

صحيحة زرارة الثالثة

و منها صحيحة ثالثة (1) لزراعة، و المرتبط بالمقام فقرة منها، و هي قوله: «و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى 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 تارة في تقريب الاستدلال و أخرى في معنى الحديث، أمّا تقريب الاستدلال فاعلم أنّ قوله: لا ينقض اليقين بالشكّ في هذه الرواية ليس مثله في الروايتين الأولتين، و ذلك لأنّه فيهما كان مسبوقا 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 الكليّة و الكبريّة، و هذا بخلافه هنا؛ فإنّه غير مسبوق بذلك، فمن المحتمل أن يكون تكرارا و تأكيدا لقوله: قام فأضاف إليها أخرى.

و حينئذ لا يمكن استفادة الكليّة منه إلّا أن يتشبّث في استفادة الكليّة منه بقوله في الذيل: و لا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات، فإنّه لا إشكال في استفادة الكليّة من هذه العبارة، غاية ما في الباب أنّه يدور الأمر بين اختصاص الكليّة بباب الصلاة، و بين عدم اختصاصها بباب، و قد عرفت في الصحيحة الاولى أنّ خصوصيّة المقام ملقاة بنظر العرف.

ص: 298

وأما معنى الحديث فيشكل بأن ظاهر قوله عليه السلام: قام فأضاف إليها أخرى اتصال الركعة المضافة بأصل الصلاة، وهذا أيضا ظاهر من التعبير عن إتيانها بعدم نقض اليقين بالشك؛ فإن الركعة الأخيرة كانت معلومة العدم في السابق، ومقتضى معاملة اليقين بعدمها في اللاحق هو الإتيان بها متصلة، فإن ذلك عمل من يتيقن بعدم الركعة الأخيرة، وهذا مخالف لما عليه العلماء الخاصة رضوان الله عليهم من انفصال الركعة عن أصل الصلاة.

وقد يجاب بأن الرواية صدرت على وفق مذهب العامة تقيّة، فإن مذهبهم في الشكوك المتعلقة بركعات الصلاة هو البناء على الأقلّ.

وفيه أن هذا بعيد من جهة أن صدر الرواية وهو قوله: قلت له: من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين، قال: يركع بركعتين وأربع سجّدت وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه، ظاهر في انفصال الركعتين بقرينة تعيين فاتحة الكتاب، ومن البعيد مراعاة التقيّة في الفقرة الثانية من الرواية مع مراعاة خلافها في الفقرة الاولى.

وأجاب شيخنا المرتضى قدس سرّه بأن المراد باليقين في قوله: لا تنقض اليقين بالشك هو الاحتياط الذي قرّره الشرع في حقّ الشاك في إتيان الركعة الرابعة، فإن أمر المصلي بعد جعل هذا الاحتياط في حقه يدور بين البناء على الأكثر وإتمام الصلاة، والبناء على الأقلّ والإتيان بالركعة متصلة، وهو فيهما يشكّ في صحّة صلاته، لاحتمال النقيصة في الصورة الاولى والزيادة في الثانية، وبين أن يعمل بالاحتياط المزبور وهو البناء على الأكثر ثمّ الإتيان بالركعة منفصلة، وهو حينئذ يقطع بعدم الزيادة والنقيصة في صلاته، فالمراد بقوله: لا تنقض الخ أن اليقين بعدم الزيادة والنقيصة بإعمال هذا الاحتياط لا يترك بواسطة الشكّ فيهما بالبناء على الأقلّ أو الأكثر، فمفاده تعيين قاعدة الاحتياط دون قاعدة الاستصحاب، وبعبارة أخرى مفاده وجوب إتيان الصلاة اليقينيّة وعدم جواز الاكتفاء بالصلاة الشكّيّة.

وفيه أنه مستبعد من وجهين، الأول: عدم ملائمته مع مادة النقض كما لا يخفى، والثاني: مغايرته مع ما اريد بهذه العبارة أعنى: لا تنقض اليقين بالشك في سائر الأخبار، فإنّ المراد بها فيها عدم نقض اليقين السابق بالشكّ اللاحق ووجوب البناء على اليقين السابق، فمن البعيد أن يراد بها في خصوص هذه الرواية وجوب تحصيل اليقين بالبراءة وعدم جواز الاكتفاء بالشكّ فيها.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون المراد بها في كلا- المقامين معنى عامّا شاملا لكلا هذين المعنيين، فيكون استعمالها في موارد كلّ من المعنيين من باب اندراج هذا المعنى تحت ذاك المعنى العام.

قلت: لا- يمكن جمع هذين المعنيين تحت ضابط واحد، ووجهه أنّ أحدهما عبارة عن أنّ اليقين المفروض الوجود لا ينقض بالشكّ، والآخر عبارة عن أنّ صرف اليقين يجب تحصيله من دون ملاحظة الوجود والعدم، والجمع بين اليقين المفروض الوجود و صرف اليقين في استعمال واحد غير ممكن، لتنافيهما في اللحاظ.

والحقّ في توجيه الرواية أن يقال: إنّ مقتضى عدم نقض اليقين بالشكّ وإن كان إتمام الصلاة بإتيان الركعة الأخيرة، ولكن هنا قيدها آخر للصلاة لا بدّ من إحرازه وهو عدم كونها زيادة من أربع ركعات، ولا يمكن إحراز هذا القيد بنفس هذا الاستصحاب كما هو واضح، ولا باستصحاب آخر وهو استصحاب عدم الزيادة، فإنّ الصلاة مقيّدة بهذا القيد العدمي مطلوبة، فإثبات التقيّد بالأصل المثبت للقيد لا يتمّ إلّا على الأصل المثبت، فإنّ الحكم بأنّ هذه الصلاة مقيّدة بهذا العدم موقوف على وجود أصل الصلاة في السابق واللاحق وإحراز القيد في السابق والشكّ فيه في اللاحق، ومن المعلوم أنّ الصلاة من أوّل وجودها مشكوك الحال.

فهذا القيد نظير قيد كون اللباس من غير جزء غير المأكل حيث إنّ إن كان راجعا إلى الصلاة لا يمكن استصحابه في حال الشكّ؛ لعدم الحالة السابقة، وأمّا القول بأنّ أصل الصلاة محرزة بالوجدان وعدم تلبّس الشخص لجزء غير المأكل محرز بالأصل، فثبت كون الصلاة واقعة في غير جزء غير المأكل، فداخل في

الاصول المثبتة وإن كان راجعا إلى الفاعل كما هو الحال في الطهارة الحديثية فهو وإن كان راجعا إلى الصلاة أيضا، لكن أمكن استصحابه، فيقال: هذا الشخص كان في السابق غير لابس لجزء غير المأكول فالأصل بقاءه على ذلك، فكما كان صلاته مطلوبة في السابق فكذا في اللاحق.

و أما القول بأن هذا محتاج إلى إثبات أن صلاة هذا الشخص صلاة 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 في الشخص واستصحاب الخمرية في المائع يكون من آثار نفس الشخص بلا واسطة مطلوبة الصلاة، ومن آثار نفس المائع كذلك حرمة الشرب.

و أما ما اشتهر من إحراز أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالأصل فمورده ما إذا كان في البين محلّ موجود على كلّ حال، وكان الشك في الخصوصية في اللاحق مع إحرازها في السابق، كما في الماء عند الشك في كبريتها في اللاحق مع إحرازها في السابق، وأما إثبات أصل المحلّ بأصل وإثبات الخصوصية بأصل آخر ثم الحكم بوجود المحلّ المتخصّص من اجتماع الأصلين فليس إلا من الأصل المثبت. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن أحد الاستصحابين منقّح لموضوع الأربع ركعات، والآخر لقيد عدم الزيادة، فالحكم بسبب هذين الأصلين بوجود الأربع ركعات المتّصفة بعدم الزيادة يكون من الأصل المثبت.

و بالجملة، فإن لنا في هذا المقام قاعدتين، الأولى: عدم نقض اليقين بالشك، والآخرى إحراز عدم زيادة الصلاة على أربع ركعات، فمقتضى القاعدة الأولى أصل إتيان الركعة الأخيرة في مقابل تركها، ومقتضى الثانية أنه لو كان هناك طريق كان إتيان الركعة بهذا الطريق مفيدا للقطع بعدم الزيادة بعين هذا الطريق، سواء كان هذا الطريق معلوما من عند أنفسنا أم من قبل بيان الشرع، وقد بين الشارع هذا الطريق لنا بقوله عليه السلام: «ألا أعلمك شيئا إذا صنعتته ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء».

و حينئذ فلا تتعرض الرواية لإثبات شىء بقاعدة عدم النقض إلا لأصل إتيان الركعة فى مقابل تركها، وأما كيفية الإتيان فموكولة على قاعدته من الإتيان بها منفصلة لقاعدة إحراز عدم الزيادة، فيكون الإتيان بالركعة منفصلة قضية الجمع بين القاعدتين.

موثقة عمّار

و منها موثقة عمّار (1) عن أبى الحسن عليه السلام «قال: إذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال: نعم» وهذه الرواية استدلتوا بها فى باب الشكوك المتعلقة بركعات الصلاة، ولهذا قد يقال بعدم كونه دليلاً على التعميم، وليس فى الرواية سؤالاً - وجواباً ما يشعر بالاختصاص، وحينئذ فإن بنينا على استفادة الكليّة منها وأنّ مجرد استدلال العلماء بها فى الباب المذكور لا يجعلها خاصاً ففيها ثلاثة احتمالات يبتنى الاستدلال بها على أظهرية ما ينطبق منها على الاستصحاب.

فنقول: المراد باليقين ليس مفهومه، بل هو باعتبار الوجود الخارجى، وهو بهذا الاعتبار لا بدّ له من زمان، فإمّا أن يعتبر فى الزمان الماضى أو المستقبل أو الحال.

فعلى الأوّل يكون المعنى: إذا شككت و كان لك يقين سابق على الشك فابن على يقينك السابق، وهذا منطبق على قاعدة اليقين.

وعلى الثانى يكون المعنى: إذا شككت فاختر جانب اليقين ولا تمض أمرك بالشك، بل اجعل مبناه على اليقين، وهذا دليل على وجوب الاحتياط المحصّل لليقين بالبراءة.

وعلى الثالث يكون المعنى: إذا شككت فابن على يقينك الموجود فعلاً، وهذا أظهر الاحتمالات و هو منطبق على الاستصحاب كما هو واضح، 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» والمناسب للأوّل أن يقال:

ابن على اليقين السابق، وللثانى أن يقال: حصّل اليقين، فإذا قيل: ابن على اليقين،

ص: 302

كان ظاهراً في اليقين الموجود حال البناء، هذا بناء على استفادة الكلية من الرواية.

وأما إن بنينا على عدم استفادتها منها وأن ذكر العلماء لها في باب ركعات الصلاة- مع عدم قولهم بحجية الاستصحاب من طريق الأخبار- موجب لاحتمال كون الرواية محتفة بما يفيد اختصاصها بذاك الباب، وبذلك يبطل الاستدلال بها على التعميم، فحينئذ يجيء فيها ما تقدّم في سابقتها من التوجيهات الثلاثة بعينها؛ فإنه بعد عدم كون الأخذ باليقين الفعلي في ركعات الصلاة مرضياً عند علماء الخاصة يدور الأمر بين الحمل إما على التقية أو على ما ذكره شيخنا المرتضى من قاعدة الاحتياط، أو على ما ذكرنا من الاستصحاب بالنسبة إلى أصل إتيان الركعة المشكوكة دون كفيّتها.

رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله في الخصال

و منها ما عن الخصال (1) بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه الصلاة والسلام «قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ».

وقد قيل: إنّ سند الرواية ضعيف بالقاسم بن يحيى لتضعيف ابن الغضائري إيّاه، وتضعيفه وإن كان غير قاذح من جهة كثرة وروده في الرواة، إلّا أنّ عدم قدحه غير مثمر من جهة عدم ورود مدح و توثيق أيضاً، فتكون الرواية داخلة في رواية مجهول الحال.

والحقّ أنّ الرواية موثقة، فإنه قد روى عن القاسم المذكور من الأجلّاء أحمد بن محمد بن عيسى وأحمد بن أبي عبد الله، هذا بحسب السند.

وأما بحسب الدلالة فقد يشكل في الاستدلال بالرواية للمقام بأنّها ناظرة إلى قاعدة اليقين، بتقريب أنّ من المسلّم اتحاد المتعلّق في اليقين و الشكّ، لوضوح

ص: 303

عدم شمول قوله عليه السلام: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، لمن تيقّن بعدالة زيد فشكّ في عدالة بكر، فلا يقال له: امض على يقينك بعدالة زيد، هذا بحسب أصل المتعلّق.

وأما بحسب الزمان فظاهر الرواية الاتّحاد فيه أيضا، فإنّ من تيقّن بعدالة زيد يوم الجمعة ثمّ شكّ في يوم السبت في عدالته في يوم السبت مع اليقين بعدالته يوم الجمعة لا يكون شكّه متعلّقا بعين ما تعلّق به يقينه بالدقّة العقلية، وظاهر الرواية كون الشكّ متعلّقا بعين متعلّق اليقين، وعدم المغايرة بين متعلّقيهما أصلا، وهذا لا يتحقّق إلّا مع الاتّحاد الزماني أيضا، كأن يكون كلّ من اليقين والشكّ متعلّقا بعدالة زيد يوم الجمعة.

ثمّ صريح الرواية اختلاف زمان اليقين والشكّ لمكان «الفاء» في قوله عليه السلام: «فشكّ» الدالة على تأخير الشكّ عن اليقين زمانا، فهذا كلّه معيّن لكون الرواية منطبقة على قاعدة اليقين دون الاستصحاب؛ إذ يعتبر في الاستصحاب تعدّد متعلّق اليقين والشكّ زمانا وفعلية اليقين في حال الشكّ.

أقول: هذا تامّ لو لا إجراء قوله عليه السلام: لا تنقض اليقين بالشكّ، في الصحاح المتقدّمة في مورد الاستصحاب؛ فإنّ هذا مع ضمنية استحالة الجمع بين القاعدة والاستصحاب في عبارة واحدة - كما سيجيء إن شاء الله تعالى - قرينة معيّنة لكون المراد بقوله في هذه الرواية: الشكّ لا ينقض اليقين، هو مضمون الاستصحاب.

فإن قلت: فقد احتجت في دلالة هذه الرواية إلى التّشبيّه بذيّل تلك الصحاح، وهذا يناهض جعلها دليلا مستقلاّ؛ إذ مع عدم تماميّة دلالة الصحاح لا دلالة لهذه كما هو واضح، ومع تماميّة دلالة الصحاح كانت هي الدليل دون هذه الرواية، فذكرها دليلا على حدة في قبال الصحاح ممّا لا وجه له.

قلت: نعم لو كان استفادة الكليّة من تلك الصحاح في غاية الوضوح وقد عرفت أنّ الأمر على خلاف ذلك، وهذا بخلاف الحال في هذه الرواية، فإنّ

استفادة الكلية منها في غاية الوضوح، والحاصل أنه لو اورد الخدشة في استفادة الكلية من تلك الصحاح من جهة احتمال اختصاصها بباب الوضوء أو الطهارة الخبئية أو الصلاة، كانت هذه الرواية دليلا على الكلية، مع استفادة أصل المضمون من تلك الصحاح، فيصحّ عدّ الرواية دليلا- مستقلا؛ إذ مع قطع النظر عن دلالة الصحاح تكون دليلا- بالنسبة إلى الكلية وإن كان الأمر على خلاف ذلك بالنسبة إلى أصل المضمون.

إمكان الجمع بين القاعدة والاستصحاب في عبارة واحدة

بقى الكلام في إمكان الجمع بين القاعدة والاستصحاب في عبارة واحدة وعدم إمكانه، فعلى الأول يحمل عدم نقض اليقين بالشكّ على المعنى الأعمّ منهما حفظا لظهور هذه الرواية مع تلك الصحاح، وعلى الثاني يكون إجراء عدم النقض في الصحاح في مورد الاستصحاب دليلا على إرادة هذا المضمون في هذه الرواية.

فنقول: غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الإمكان: أنا نفرض شخصين أحدهما يتقن عدالة زيد يوم الجمعة، ثم شكّ في يوم السبت في عدالته في يوم الجمعة، والآخر يتقن عدالة زيد يوم الجمعة ثم شكّ في يوم السبت في عدالته في يوم السبت، فيصحّ أن يقال: إنّ هذين الشخصين كانا على يقين بأصل عدالة زيد في الزمان السابق، ثم حدث لهما الشكّ في هذا المعنى أعنى أصل عدالة زيد في اللاحق؛ فإنّ الشخص الثاني أيضا لا شكّ في أنّه تعلق كلّ من يقينه وشكّه بأصل العدالة.

فحينئذ يمكن توجيه الخطاب إلى هذين الشخصين بإيجاب الأخذ بيقينهما وعدم نقضهما لليقينين بالشكّين، غاية الأمر أنّ مصداق النقض في حقّ كلّ منهما غيره في حقّ الآخر، فمصداقه في حقّ الشخص الأول الذي شكّ في العدالة الكائنة يوم الجمعة هو رفع اليد عن عدالة زيد يوم الجمعة؛ لأنّها متعلّقة الشكّ بالنسبة إليه و مصداقه في حقّ الثاني الذي شكّ في العدالة الكائنة في يوم السبت هو رفع اليد عن عدالة زيد يوم السبت؛ لأنّها متعلّقة الشكّ بالنسبة إليه، دون العدالة في يوم الجمعة.

وبعبارة أخرى: أنَّ الأوَّل قد تعلَّق شكُّه بأصل العدالة حدوثاً، والثاني قد تعلَّق شكُّه بأصل العدالة بقاءً، وأوجب الشارع على كلِّ منهما عدم الاعتناء بشكِّه، فمعنى عدم الاعتناء بالشكِّ فى الحدوث هو البناء على حدوث العدالة، ومعنى عدم الاعتناء بالشكِّ فى البقاء هو البناء على بقاء العدالة.

و الحاصل أنا نقول بأنَّ المتكلِّم بقضيَّة من تيقَّن بشىء فشكَّ فيه لا يلاحظ الوقوع فى زمان من الأزمنة فى متعلِّق اليقين و الشكِّ، بل يجعل المتعلِّق مهماً - عن الوجودات فى الأزمان، فمعنى الكلام أنَّه إذا حصل يقين ثمَّ شكَّ و كان لكلِّ منهما تعلُّق بالعدالة مثلاً وجب المضىَّ على اليقين، فيدخل فى عموم الكلام صورة حصول اليقين بالعدالة فى يوم الجمعة، و الشكِّ بعده فى العدالة فى يوم الجمعة أيضاً، و هذا شكَّ فى الحدوث، و صورة حصول اليقين بالعدالة فى يوم الجمعة و حصول الشكِّ بعده فى العدالة فى يوم السبت، و هذا شكَّ فى البقاء، و ذلك لأنَّ الشكَّ فى بقاء العدالة شكَّ فى العدالة، فيصحَّ أن يقال: إنَّ هنا يقينا و شكّاً، و لكلِّ منهما تعلُّق بالعدالة، و حينئذ فمعنى المضىَّ فى صورة الشكِّ فى الحدوث بمعنى الشكِّ فى العدالة فى يوم الجمعة هو الحكم بالحدوث، و فى صورة الشكِّ فى البقاء بمعنى الشكِّ فى العدالة فى يوم الشكِّ هو الحكم بالبقاء.

و من هنا يظهر اندفاع ما ذكره شيخنا المرتضى قدس سره فى تقريب عدم الجواز، و حاصله أنَّه لا بدَّ من ملاحظة الوقوع فى زمان من الأزمنة فى متعلِّق اليقين و الشكِّ، و حينئذ فإمّا أن يعتبر ذلك قيداً فى متعلِّق اليقين، فحيث إنَّه لا بدَّ من اتِّحاد متعلِّق اليقين و الشكِّ، يكون الشكُّ لا محالة متعلّقاً بالمقيّد بعين الزمان الذى تعلَّق اليقين بالمقيّد به، فإذا قيل: من تيقَّن بالعدالة الواقعة فى يوم الجمعة بوصف كونها واقعة فى يوم الجمعة فشكَّ فيها، فمعنى قوله: فشكَّ فيها حصول الشكِّ فى العدالة الواقعة فى يوم الجمعة، فهذا يتمحّض لقاعدة اليقين.

و إمّا أن يعتبر الوقوع فى زمان من الأزمنة فى طرف اليقين ظرفاً، و حينئذ فإن اعتبر ظرف المشكوك أيضاً هذا الزمان كان متمحّضاً لقاعدة اليقين، و إن اعتبر

زمان آخر كان متمحّضا للاستصحاب، وحيث إنّ المفروض في القضية اختلاف زمان اليقين والشكّ كانت متمحّضة للاستصحاب، فإذا قيل: من يتّيقن بمطلق العدالة في يوم الجمعة فشكّ فيها، فمعنى قوله: فشكّ فيها، حصول الشكّ في مطلق العدالة في ما بعد الجمعة، بمعنى كون الشكّ في البقاء، فيكون متمحّضا للاستصحاب، ومن المعلوم عدم إمكان الجمع بين هذين اللحاظين في شيء من اليقين والشكّ.

وجه الاندفاع أنّنا نقول بأنّ الوقوع في زمان من الأزمنة غير ملحوظ أصلا لا قيّدا ولا ظرفا، ويكون المتعلّق مهما عن الوجود في الزمان الأوّل والثاني والثالث وهكذا، هذا.

والحقّ عدم تماميّة ما ذكرنا أيضا، بيانه يتوقّف على مقدّمة، وهي أنّه إذا تعلّق نفى أو نهى بالطبيعة المهملة التي هي المقسم بين الوجودات فلازم ما هو معنى النفي والنهي ومدخولهما بحسب اللغة هو استغراق جميع الأفراد واستيعابها، ولا ندور في الحكم بالاستيعاب وعدم الحكم مدار إحراز مقدّمات الحكم في المدخول وعدمه، فإن كان محرزا أنّ المتكلّم أراد المطلق من المدخول حكم بالاستيعاب، وإلاّ لم يحكم، لاحتمال أن يكون المراد قسما خاصّا منه، ويكون النفي والنهي بملاحظته، كما ذكر ذلك بعض الأساتيد قدّس سرّه.

فنقول: حال الشكّ حال النفي والنهي في أنّه إذا تعلّق بالطبيعة المهملة وما هو المقسم في ما بين الوجودات فلا بدّ أن يكون جميع أنحاء الوجود لهذه المهملة واقعة تحت الشكّ، وذلك لأنّ الشكّ ذو طرفين؛ لأنّ معناه عدم العلم بالوجود وعدم العلم بالعدم، فمعنى مشكوكيّة المهملة عدم معلوميّة وجود المهملة، وعدم معلوميّة عدمها، ومعنى عدم معلوميّة وجود المهملة أن تكون بجميع أنحاء وجودها غير معلومة، وإلاّ فإن كان نحو خاصّ من وجودها معلوماً وكان سائر الأنحاء غير معلوم فالمشكوك سائر الأنحاء، ولا يصدق أنّه المهملة؛ أو النحو الخاص المعلوم وجود المهملة أيضا.

إذا تمهّد ذلك فنقول: إنّ الاحتمالات المتصورة في قضية من تيقن بشيء فشكّ ثلاثة لا رابع لها.

الأول: أن يلاحظ الوقوع في زمان من الأزمنة قيداً في متعلّق اليقين والشكّ، وهذا منطبق على قاعدة اليقين.

والثاني: أن يلاحظ ذلك ظرفاً فيهما، وهذا منطبق على الاستصحاب.

والثالث: أن يجرد النظر عن الوقوع في زمان من الأزمنة ويجعل متعلّق اليقين والشكّ مهماً عن الوجودات في الزمان، وهذا منطبق على قاعدة اليقين؛ لأنّ معنى تعلّق الشكّ بالعدالة بالمعنى الذي هو المقسم بين الوجودات في الزمان سراية الشكّ إلى كلّ وجود في كلّ زمان كما هو المتحقّق في قاعدة اليقين، وأمّا لو كان وجود خاص كالوجود في الزمان الأول معلوماً وكان الشكّ في الوجودات المتأخّرة كما هو المتحقّق في الاستصحاب فلا يصدق أنّه تعلّق الشكّ بالعدالة كما عرفت.

فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ الجمع بين القاعدة والاستصحاب في الرواية غير ممكن، وحينئذ فحيث علمنا ورود العبارة المذكور في سائر الروايات في مورد الاستصحاب أعنى ما إذا كان الشكّ في البقاء، تعيّن حملها في هذه الرواية أيضاً على الاستصحاب بحملها على الاحتمال الثاني من ملاحظة الزمان في كلّ من اليقين والشكّ ظرفاً.

مكاتبة على بن محمد القاساني

و منها مكاتبة على بن محمد القاساني «قال: كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان، هل يصام أو لا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية و أفطر للرؤية».

وقوله عليه السلام: اليقين لا يدخله الشكّ، قضية عامّة مفادها أنّ جنس اليقين لا يدخله الشكّ، والمراد به الاستصحاب بقريّة تقرير قوله: صم للرؤية الخ، عليه، فإنّه إنّما يصحّ إذا كان المراد أنّ اليقين بعدم دخول شهر رمضان لا يدخله الشكّ في دخوله، واليقين بعدم دخول سؤال لا يدخله الشكّ في دخوله، ولو كان المراد

العمل بالاحتياط و الأخذ بجانب اليقين وعدم الاكتفاء بالعمل المشكوك لما صحَّ هذا التفريع كما هو واضح.

و من هنا يظهر أنَّ المراد بنظير هذا، العبارة الواردة في الصحيحة الثالثة لزراعة أيضاً هو الاستصحاب، دون ما ذكره شيخنا المرتضى من قاعدة الاحتياط، هذا ما استدللَّ به في المقام من الروايات العامة.

الروايات المؤيدة الواردة في الموارد الخاصة

وربما يؤيد المقام بالروايات الواردة في الموارد الخاصة.

مثل رواية عبد الله بن سنان الواردة في من يعير ثوبه الذمّي 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 الرواية صريحة في الاستصحاب؛ لأنّه عليه السلام جعل الحكم بالطهارة معلّلاً بسبق الطهارة و عدم اليقين بعروض النجاسة، و من المعلوم أنّ الحكم في قاعدة الطهارة معلّل بالشكّ الفعلي مع قطع النظر عن اليقين السابق، و لكن لا تصلح هذه الرواية دليلاً إلاّ على حجّة الاستصحاب في خصوص باب الطهارة، و يمكن إتمام الكلام في سائر الأبواب بعدم القول بالفصل.

و مثل مؤثقة عمّار «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» (1) و هذه الرواية على احتمال تكون دليلاً على حجّة الاستصحاب في خصوص باب الطهارة، و على آخر دليلاً على قاعدة أخرى أجنبيّة عن الاستصحاب و هي قاعدة الطهارة، و ذلك لأنّه يحتمل أن يكون المراد بقوله عليه السلام: «طاهر» كما هو الظاهر الحكم بأصل ثبوت الطهارة في كلّ شيء ظاهراً، و ما دام مشكوكاً، فحصول العلم بالقذارة غاية لهذا الحكم الظاهري، و المعنى أنّ كلّ شيء محكوم في الظاهر بالطهارة إلى أن يعلم القذارة، فإذا علم القذارة انقطع هذا الحكم الظاهري.

و يحتمل على بعد أن يكون المراد بقوله عليه السلام: «طاهر» هو الحكم ظاهراً

ص: 309

باستمرار الطهارة فى خصوص الأشياء التى ثبت أصل الطهارة فيها فى زمان و كان مفروغا عنه، و المعنى أنّ كلّ شىء ثبت أصل الطهارة فيه فى زمان فطهارته محكومة فى الظاهر بالامتداد إلى حصول العلم بالقذارة، فالغاية غاية لنفس الطهارة لا للحكم الظاهرى، فعلى الأول يكون مفاد الرواية قاعدة الطهارة و على الثانى استصحابها.

و يجرى فى هذه الرواية أيضا الكلام فى إمكان الجمع بين قاعدة الطهارة و استصحابها و عدمه، نظير ما جرى فى الرواية من البحث فى إمكان الجمع بين قاعدة اليقين و الاستصحاب و عدمه، و حيث وقع ذلك هنا محلاً للنقض و الإبرام و التشاجر بين الأعلام، فلا بأس ببسط الكلام.

فنقول: ذهب شيخنا المرتضى قدّس سرّه إلى عدم إمكان الجمع، لما هو واضح من أنّه لا بدّ فى قاعدة الطهارة من ملاحظة أصل ثبوت الطهارة غير مفروغ عنه حتّى يصحّ الحكم بأصل ثبوتها، و فى الاستصحاب من ملاحظة أصل ثبوتها مفروغا عنه حتّى يحكم باستمرار الثبوت، و الجمع بين ملاحظته مفروغا عنه و ملاحظته غير مفروغ عنه فى استعمال واحد غير ممكن.

و اعترض بذلك على صاحب الفصول قدّس سرّه حيث إنّّه جوّز الجمع بين القاعدتين، فقال ما حاصله أنّه يستفاد من الرواية شيئان، الأول أنّ مشكوك الطهارة و النجاسة طاهر، و الثانى أنّ ما ثبت طهارته فى زمان يستمرّ طهارته إلى أن يعلم القذارة.

و قد انتصر بعض الأساتيد قدّس سرّه فى الحاشية لصاحب الفصول، و مجمل ما ذكره قدّس سرّه بطوله فى تقريب الجواز أنّه إنّما لم يمكن الجمع لو اريد من كلمة «طاهر» الحكم بأصل ثبوت الطهارة و الحكم باستمرارها مع الفراغ عن أصل الثبوت، أو اريد من الغاية كونها غاية لأصل الثبوت و غاية للاستمرار فى مورد الفراغ عن أصل الثبوت، و نحن لا نقول بشىء من هذين، بل نقول: إنّ القاعدة مستفادة من كلمة «طاهر» و الاستصحاب مستفاد من الغاية، فالكلام بمنزلة

قضيّتين، إحداهما أنّ الأشياء كلّها طاهرة، والثانية أنّ الأشياء الطاهرة تبقى طهارتها إلى زمان العلم بالقذارة.

توضيح ذلك أنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر يدلّ بعمومه على أنّ الأشياء بعناوينها الأولى كالماء والتراب وغيرهما طاهرة واقعا، فيكون دليلا اجتهاديا، وبإطلاقه لحالات الشيء التي منها حالة كونه مشتبه الطهارة إمّا من جهة كونه مشتبه الحكم أو مشتبه الموضوع يدلّ على قاعدة الطهارة، فإذا كان هناك ماء وفضلة خفّاش ومانع مردّد بين الماء والبول فالرواية تدلّ عموما وإطلاقا على طهارة الجميع.

وإن أبيت إلّا عن عدم كون الشبهة من حالات الشيء المندرجة تحت الإطلاق وأنّها من حالات المكلف وإن كان لها إضافة إلى الشيء أيضا فنقول: المشكوكية بالشبهة الحكمية أو الموضوعية لازمة لبعض الأشياء غير منفكة عنه أبدا مثل فضلة الخفّاش، وهذا الشيء الملازم للمشكوكية داخل في عموم كلّ شيء، فإذا تمّ دلالة الرواية بالعموم على طهارة هذا المشكوك يتمّ المطلوب في سائر المشكوكات بعدم القول بالفصل.

ولا- ضير في كون مفاد الرواية حكما واقعيّا في بعض الأفراد وظاهريّا في آخر، فإنّنا لا نعني بالحكم الواقعي إلّا ما كان متعلّقا بالشيء بالعنوان الأولى، وبالظاهري إلّا ما كان متعلّقا بالشيء بعنوان كونه مشكوك الحكم، فإذا تعلّق الطهارة بالمعنى الواحد بعنوان جامع لكلا هذين الصنفين وهو «كلّ شيء» فلازم ذلك اختلاف الطهارة في الظاهرية والواقعية باختلاف المحالّ.

فقد تبين أنّ صدر الرواية مع قطع النظر عن الذيل يكون دليلا- اجتهاديا ودليلا على قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية وفي الشبهة الموضوعية.

وأما الاستصحاب فهو مستفاد من الذيل وهو قوله عليه السلام: حتّى تعلم أنّه قدر، وذلك لأنّ الغاية تدلّ بنفسها على استمرار المحمول إلى زمان حصولها من دون حاجة إلى إرادة الاستمرار من المحمول، غاية الأمر أنّها إن كانت غاية لبيّة كما في قولك: كلّ شيء طاهر حتّى يلاقى النجس، يكون دليلا اجتهاديا على

الاستمرار الواقعي، وان كانت غاية تعبدية بأن كانت هو العلم بانتفاء المحمول يكون دليلا على الاستمرار التعبدى عند الشك في الاستمرار والبقاء، وحينئذ فقوله عليه السلام: حتى تعلم أنه قدر يدل على أن الأشياء الطاهرة يدوم طهارتها تعبدا إلى أن يعلم انتفاء الطهارة، ولا نعى بالاستصحاب إلا ذلك... (1)

ويرد على ما ذكره قدس سره في الذيل أن أركان الاستصحاب امور ثلاثة، الأول وجود المتيقن السابق، والثاني الشك فيه في الزمان المتأخر، والثالث وهو المحمول في باب الاستصحاب الحكم ببقاء ما كان في زمان الشك الذي هو الزمان المتأخر، فاستفادة الاستصحاب من الرواية يتوقف على استفادة هذه الامور منها.

فنقول: أما المتيقن السابق فيمكن استفادته من صدر الرواية المفيد لطهارة الأشياء واقعا، وأما الأمران الآخران فيتوقف استفادتهما من الرواية حينئذ على الالتزام بأن الغاية غير مرتبطة بمحمول الرواية وهو قوله عليه السلام: «طاهر»، وأن هنا موضوعا ومحمولا آخرين مطويين في الكلام تكون الغاية مرتبطة بهما، والتقدير أنه إذا شككت في بقاء طهارة الأشياء فهي محكومة بالبقاء، لكن الالتزام بهذا إخراج للكلام عن قانون المحاورة وخلاف ما اعترف به هو أيضا.

وأما إن جعلنا الغاية لنفس المحمول في الرواية، فيلزم كون المحمول محدودا بزمان الشك؛ فإن قضية كل غاية جعل المحمول السابق عليها محدودة بضدّها، مثلا قولنا: كل شيء طاهر إلى أن يلاقي النجس، معناه كل شيء طاهر في زمان عدم ملاقة النجس، فكذلك معنى قوله عليه السلام: كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر، أن كل شيء طاهر في زمان الشك.

والحاصل أن مفاد الغاية حينئذ أن أصل ثبوت الطهارة الذي أفاده قوله عليه السلام: «طاهر» يكون من أول زمان الشك إلى انتهائه الحاصل بالعلم بالقذارة، و

ص: 312

على هذا يكون مفاد الرواية هو الحكم الظاهري؛ لأنه المغيّا بغاية العلم بالخلاف، وأمّا الواقعي فليس مغيّا بذلك، بل بأمر آخر لبيّ.

و حينئذ وإن كان نفس الحكم بالاستمرار مستفادا من كلمة «حتى» و كونه حكما في زمان الشكّ مستفادا من كلمة «تعلم» و لكن ليس في البين متيقّن سابق؛ لأنّه قد صار المتحصّل من مجموع الصدر و الذيل هو الحكم بالطهارة الظاهرية الاستمرارية، و ليس كلّ استمرار ظاهري من باب الاستصحاب، فإنّ استمرار الحكم في قاعدة الطهارة باستمرار الشكّ يكون من باب استمرار الحكم باستمرار موضوعه لا من باب الاستصحاب قطعا.

نعم يمكن جعل الطهارة الظاهرية المستفادة من الصدر حينئذ متيقّنا سابقا، لكن لا لهذا الشكّ، بل لشكّ آخر و هو الشكّ في أنّ حكم الشارع بالطهارة الظاهرية في المشكوك هل هو باق أو نسخ، فلو حكم في موضوع هذا الشكّ بالطهارة كأن قيل: وإذا شككت في ذلك فكلّ شيء طاهر حتى تعلم النسخ، كان مفيدا للاستصحاب، و لكن مع أنّ الغاية لهذا الحكم هو العلم بالنسخ دون القذارة، لا يمكن إرادته من كلمة «طاهر» في الرواية؛ لأنّه مستلزم لكون الحكم ناظرا إلى الشكّ في نفسه و متكفّلا لحكم آخر يكون الحكم الأوّل موضوعا له.

فتحصّل أنّا لو جعلنا الصدر حكما ظاهريا كانت الغاية مناسبة لهذا المغيّا، و لكن ليس في البين متيقّن سابق، و لو جعلناه حكما واقعيّا كان هو المتيقّن السابق، و لكن لم يناسب الغاية للمغيّا، و المناسب لها موضوع آخر هو الشكّ في بقاء طهارة الأشياء، و محمول آخر هو الحكم ببقاء طهارتها، هذا.

و حيث إنّ من الواضح أنّ الغاية لنفس هذا المغيّا فمفاد المغيّا حكم ظاهري و الرواية بصدددها، و ذيلها بمنزلة قولنا: كلّ شيء مشكوك طاهر، و لا يستفاد منها سوى قاعدة الطهارة.

(1)

من جملة أقسام الاستصحاب ما كان المستصحب فيه كليّاً، وهذا القسم له ثلاثة أقسام.

الأول: أن يكون الشكّ فى الكلّى منشأه الشكّ فى بقاء الفرد، كما لو كان الزيد موجوداً فى الدار فشكّ فى بقائه فيها فشكّ فى بقاء الانسان من جهته.

الثانى: أن يكون الشكّ فى بقاء الكلّى منشأه تردّد الفرد الموجود بين القصير و الطويل و انقضاء الزمان الذى بعده يزول الفرد القصير، كما لو كان الموجود فى الدار مردّداً بين البقّ و الفيل و مضى الزمان الذى يبقى بمقداره فيشكّ فى بقاء الحيوان لذلك.

و الثالث: أن يكون الشكّ فى الكلّى منشأه الشكّ فى وجود فرد آخر مع الفرد المتيقّن أولاً أو مقارناً لارتفاعه، كما لو كان الزيد موجوداً فى الدار فعلم بخروجه منها و احتمال وجود عمر و معه من الأول أو دخوله مقارناً لخروجه فيشكّ فى عدم خلوّ الدار عن الإنسان من جهة ذلك.

أمّا القسم الأول فلا إشكال فى تحقّق الشكّ فى بقاء الكلّى بواسطة الشكّ فى بقاء الفرد، كما أنّه يتحقّق القطع بحدوث الكلّى بواسطة القطع بحدوث الفرد، و حينئذ فلا إشكال فى استصحاب الكلّى لو كان هناك أثر مترتب على الكلّى، فلو كان أثر وجود الإنسان فى الدار وجوب صلاة ركعتين فلا مانع من استصحاب الإنسان عند الشكّ فى بقائه بواسطة الشكّ فى بقاء زيد بملاحظة هذا الأثر.

ص: 314

و هل يكتفى بهذا الاستصحاب فى ترتيب الأثر المترتب على الخصوصية؟ فلو كان لخصوص وجود زيد فى الدار أثر كوجوب التصديق بדרهم، فهل يكتفى باستصحاب الانسان لترتيب هذا الأثر، أو لا بدّ فى ترتيبه من استصحاب آخر فى نفس الجزئى؟ الحقّ هو الثانى، ووجهه أنّه وإن كان بقاء الكلّى فى الواقع لا يمكن إلّا مع بقاء الفرد الخاصّ لمكان الاتحاد بينهما فى الخارج بحسب الفرض، فلا يمكن الانفكاك بينهما فى الخارج، ولكنّ التفكيك بينهما بحسب التعبد ممكن، فلا ملازمة بين التعبد بأثار الإنسان و بين التعبد بأثار الزيد، فالأصل الدالّ على الأوّل لا يدلّ على الثانى. إلّا 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 ترتّب الأثر على الكلّى على وجه الاستغراق لتمام وجوداته الخاصّة 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 الصورة يكتفى باستصحاب الخاص لترتيب الأثر المترتب على الكلّى، ووجهه أنّ وجود الخاص حينئذ ذو أثرين، أحدهما حاصل من ناحية نفس الخاص، و الآخر من ناحية الكلّى، فالزيد مثلاً ثبت له حكمان، أحدهما من جهة أنّه زيد، و الآخر من جهة أنّه عالم، فاستصحاب وجوده كاف لإثبات كلا أثريه.

و من هنا شاع استصحاب وجود الزيد مثلاً لترتيب أحكام الزوجية مع أنّه لم يرتّب هذه الأحكام فى دليل من الأدلّة على عنوان الزيد، بل على عنوان الزوج.

الصورة الثانية أنّ ترتّب الأثر على الكلّى بلحاظ صرف الوجود الغير القابل للوحدة 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 الصورة لا يكتفى باستصحاب الخاص لترتيب أثر الكلّى، ووجهه أنّه وإن كان بقاء الجزئى فى الخارج ملازماً لبقاء الكلّى فيه، ولكن حيث إنّهما ينحلّان فى ظرف التحليل إلى

أمرين متغايرين، وفي هذه الملاحظة يقع الكلّي محلاً للعرض فلا وجه لسراية عرضه هذا إلى الجزئى، بل يصحّ سلب الأثر عن الجزئى فيقال: إن الأثر لوجود الإنسان لا للزید والعمر و البکر.

و الفرق بين هذه الصورة و الصورة الاولى أنّ الكلّي فى الصورة الاولى عبرة للوجودات الخاصة، فالوجودات الخاصة ملحوظة إجمالاً و تكون هى الموضوع للأثر فى الحقيقة، و الكلّي جهة تعليلية، و أمّا فى الصورة الثانية فالكلّي ملحوظ على وجه الاستقلال بحيث يمكن أن تكون الوجودات الخاصة مغفولاً عنها بالمرّة، و غير ملتفت إليها رأساً، و هذا المعنى قد ينطبق على الزید 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 الزید مثلاً؟ و هذا بخلاف الحال فى الصورة الاولى؛ فإنّ كلّ مصداق لوجود الكلّي اشير إليه يكون ملحوظاً إجمالاً، فيكون واجداً لأثر من جهة إضافته إلى الكلّي، و لأثر آخر من جهة إضافته إلى الفرد.

و أمّا القسم الثانى فالاستصحاب الكلّي فيه صورتان.

الاولى: أن يكون الشكّ فى بقاء الكلّي من جهة الشكّ فى المقتضى، و الثانى:

أن يكون من جهة الشكّ فى الرفع، فالأول كالمثال المعروف من تردّد الحيوان الموجود فى الدار بين البقّ و الفيل و مضى زمان ينقضى اعداد عمر البقّ بمضيه؛ فإنّ الشكّ فى بقاء أصل الحيوان بعد القطع بحدوثه يكون ناشئاً من الشكّ فى أنّ المقتضى لوجود أصل الحيوان هل يكون له استعداد البقاء إلى هذه الحال أولاً؟.

و الثانى كما لو خرج من المتطهر من الحدثين رطوبة مردّدة بين البول و المنى فأتى برفع أحدهما، فإنّ الشكّ فى بقاء أصل الحدث بعد القطع بأصل حدوثه يكون ناشئاً من الشكّ فى أنّ الحدث الموجود هل هو ممّا يكون رافعه هذا المأتى به، أو أنّ له رافعا آخر، مع القطع بأنّ المقتضى لوجوده لو لا وجود الرفع حاصل على أىّ حال، لكن كون هذا المثال من موارد استصحاب الكلّي مبنى على القول

بأنّ الأثر وهو عدم جواز الدخول في الصلاة إلاّ بعد إيجاد الرفع يكون لمطلق الحدث، و الأثر المجعول لموجبات الأصغر تعيين هذا الرفع في الوضوء، ولخصوص موجبات الأكبر تعيينه في الغسل.

وأما إن قلنا بأنّ الحكم من الابتداء قد قسّم في الأدلّة على قسمين، فجعل عدم جواز الدخول في الصلاة إلاّ بعد الوضوء أثرا لموجبات الأصغر، وعدمه إلاّ بعد الغسل أثرا لموجبات الأكبر، غاية الأمر أنّ عدّة تشريع هذا الحكم إيجاب تلك الموجبات للحدث، وإيجاب الوضوء والغسل لرفعه، فلا محلّ لاستصحاب الكلّي في هذا المثال رأسا؛ لعدم الأثر للكلّي، وإنّما هو لأفراده.

فهذا نظير ما إذا قال المولى: يجب عليك شرب السكنجبين أو شرب ماء الرمان؛ فإنّ الأثر الذي هو الوجوب يكون لنفس هذين الخاصين لا لما هو منطبق عليهما ويكون عدّة لتشريع حكمها وهو عنوان المزيل للصفراء، فهنا أيضا الموضوع هو الحدث الأصغر بخصوصيّته، و الحدث الأكبر كذلك، والحكم وجوب الوضوء وجوب الغسل، لا أنّ الموضوع هو الحدث والحكم وجوب رفعه، كما أنّ الأمر كذلك بحسب ملاك التشريع.

وكيف كان فلا- إشكال في جريان استصحاب الكلّي في القسم الثاني، ولا- يضرّ تردّده بين ما هو مقطوع بعدم في الحال وهو الفرد القصير، وبين ما هو مشكوك الحدوث وهو الفرد الطويل بعد فرض تحقّق القطع بالحدوث والشكّ في البقاء في نفس الكلّي.

فتحقّق أنّ الإشكال في هذا الاستصحاب من جهة اختلال الأركان غير وارد، وكذلك من جهة أمر خارج لو كان الإشكال كون مورده الشكّ في المقتضى.

بقي إشكال أخرى قد تعرّض لها بعض السادة من أساتيد العصر أدام الله تعالى أيام إفادته في حاشيته على المكاسب، فإنّه قد تمسّك شيخنا المرتضى في بحث بيع المعاطاة على لزوم المعاطاة وعدم فسخها برجوع أحد المتعاطيين إلى ملكه الأصلي باستصحاب الملكيّة السابقة، ثمّ استشكل على نفسه بأنّها مردّدة بين

الملك اللازم والجائز، والملك اللازم مشكوك الحدوث، والجائز مقطوع العدم بعد الرجوع، فأجاب أولاً بأن اللزوم والجواز من أحكام الملك، لا من أقسامه، وثانياً بعد تسليم كونهما من أقسامه بأنه يكفي استصحاب القدر المشترك في إثبات اللزوم.

فعند ذلك ذكر المحشّي دام ظلّه بأنّ الحقّ عدم الكفاية وعدم الجريان، وعلّله بأنّ عدم الكلّي مسبّب عن عدم حدوث الفرد الطويل، فأصالة عدم الفرد الطويل لكونه أصلاً في السبب حاكم على أصالة بقاء الكلّي، لكونه أصلاً في المسبّب، فحال الأصل الأوّل بالنسبة إلى الثاني حال أصالة الطهارة في الماء بالنسبة إلى استصحاب النجاسة في الثوب المغسول به.

وهذا الإشكال وإن تبه عليه شيخنا المرتضى في الأصول وأجاب 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 ولازمه ارتفاع القدر المشترك وليس هذا إلّا أصلاً مثبتاً، لكن ما ذكره مدفوع بأنّ الأثر لا ينافي في الأدلّة على عنواني البقاء والارتفاع، وإنّما هو منوط على الوجود والعدم.

فالآثار ثابتة لوجود الطهارة والنجاسة و لوجود الحدث وعدمه؛ لا لبقائهما وارتفاعهما بما هما بقاء وارتفاع.

والحاصل تارة يكون مطلوبنا إثبات أحد من عنواني البقاء والارتفاع بالأصل، فلا بدّ لنا من أصل أفاد كون القدر المشترك باقياً أو مرتفعاً، ولا شكّ أنّ أصالة عدم حدوث الطويل غير مفيد لا للبقاء كما هو واضح، ولا للارتفاع، بل لعدم وجود القدر المشترك في ضمنه في الزمان الثاني، وأخرى يكون مطلوبنا إحراز وجود القدر المشترك وعدمه، غاية الأمر ينطبق على الوجود في الزمان الثاني اتفاقاً عنوان البقاء، وعلى العدم فيه عنوان الارتفاع، لكن ليسا بدخيلين في موضوع الحكم.

و حينئذ يكفى لنا الأصل المحرز لوجود القدر المشترك فى الزمان الثانى أو عدمه وإن لم يمكننا إحراز البقاء و الارتفاع، و لا يخفى أنّ أصالة 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 إنّما يتمّ فيما إذا كان الجامع من الأحكام الشرعيّة، وأمّا لو كان من الموضوعات الواقعيّة الغير الشرعيّة كالحيوان فلا يتمّ ما ذكرنا، فإنّه بعد إحراز عدم القدر المشترك فى ضمن كلّ من الطويل و القصير أحدهما بالأصل و الآخر بالوجدان لا بدّ لنا من الحكم بانعدام الكلّي رأسا، و هذا أعنى ترتّب عدم الكلّي على عدم الأفراد ترتّب عقلى، فيكون داخلا فى الاصول المثبتة.

نعم لو فرضنا الكلّي حكما شرعيّا كالحدث تمّ فيه ما ذكرنا، مثلا لو نام و استيقظ و شكّ فى الاحتلام، فالحدث الأصغر متيقّن الحدوث مشكوك البقاء، و الأكبر مشكوك الحدوث، فالأصل وجود الأوّل و عدم الثانى، فيحكم عليه بوجوب الوضوء، ثمّ بعد الوضوء نقول: ارتفع الأصغر جزما بالوضوء، و الجنابة أيضا لم يتحقّق بالأصل، فكلّي الحدث غير متحقّق فى هذا الشخص، فيجوز له الدخول فى الصلاة، و سرّ ذلك أنّ ترتّب وجود هذا الكلّي على وجود أحد الأفراد، و عدمه على عدمها مستفاد من بيان الشرع؛ فإنّ الأثر ليس للحدث بعنوان كونه جامعا و كليّا حتّى يقال: إنّ الحاكم هو العقل، غاية الأمر أنّه الصغرى بيد الشرع.

و لا يخفى أنّ العقل لا يعلم أنّ الحدث بم يتحقّق و فيم ينعدم، فإذا حكم الشارع بانحصار موارد وجوده فى شيئين مثلا فهذا عبارة اخرى عن الحكم بعدم الحدث عند عدمهما و لو لم يبيّن الشرع الانحصار لكان جائزا عند العقل وجود فرد آخر كان لهذا الكلّي، فلم يمكنه الحكم بعدم الحدث فافهم.

ثمّ استشكل المحشّى على نفسه بأنّ أصالة عدم حدوث الفرد الطويل معارضة بأصالة عدم حدوث الفرد القصير، وذلك لأنّ كليهما مسبوق بالعدم، فإذا سقط الأصل في طرف السبب بالمعارضة بالمثل، يبقى الأصل في طرف المسبّب وهو أصالة بقاء الكلّي سليماً عن المعارض، فأجاب عنه بأنّ أصالة عدم القصير غير جارية؛ لعدم الأثر له شرعاً؛ فإنّ عدم الكلّي وجوده في الزمان المتأخّر مسبّب عن عدم الفرد الطويل وجوده، وأمّا الفرد القصير فهو مقطوع بالعدم بالفرض، هذا حاصل ما ذكره دام ظلّه.

أقول: بعد تصوير أصل السببيّة و المسببيّة بين الفرد و الكلّي مع ما بينهما من الاتحاد في الوجود الخارجى -بأنّهما في لحاظ التحليل متغايران متباينان و السببيّة و المسببيّة تعرضان لهما في هذا اللحاظ، و بعد فرض محلّ الكلام في الجوامع الشرعيّة من مثل الملكيّة و الطهارة و الحدث، و أمّا في الجوامع الغير الشرعية كالحيوان و نظائره فلا يتمّ إثبات عدم الكلّي بأصالة عدم الفرد الطويل إلّا بالأصل المثبت كما اعترف هو دام ظلّه به -يرد على ما ذكره من عدم جريان استصحاب الكلّي في القسم الثانی في خصوص الجوامع الشرعيّة.

أولاً: أنّ نفى الكلّي حدوثاً مسبّب عن عدم كلا فرديه، كما أنّ وجوده كذلك مسبّب عن وجود أحدهما، فالفرد القصير و الطويل بالنسبة إلى هذا الأثر الذى هو نفى الكلّي حدوثاً كلاهما ذو أثر، فيتساقط أصلاً عدمهما بالمعارضة، و أمّا نفى الكلّي بقاء فهو مسبّب عن كون الحادث هو الفرد القصير، كما أنّ وجوده كذلك مسبّب عن كون الحادث هو الطويل، و حيث لا أصل في طرف السبب تعيّن أحد الأمرين و يبقى الأصل في طرف المسبّب سليماً عن المزاحم، و لعلّه إلى ذلك يشير كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه.

و ثانياً: أنّه بعد تسليم أنّ عدم الكلّي في الزمان المتأخّر من آثار عدم الطويل فقط، فعدم جريان استصحاب الكلّي ليس على إطلاقه، بل الحقّ أنّ هنا ثلاث صور.

الاولى: أن لا يكون لشيء من الفرد القصير و الطويل أثر آخر غير أثر نفى الكلّي،

و الثانية: 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 الثالثة: أن يكون لكلّ منهما أثر آخر مباين للأثر الثابت للآخر.

ففى الصورة الاولى عدم معارضة أصالة عدم الطويل بأصالة عدم القصير مسلّم، لعدم الأثر الشرعى لعدم القصير بالفرض، و كذلك فى الصورة الثانية كما لو تردّد نجاسة الثوب بين نجاسة الدم المحتاجة إلى الغسل مرّة، و بين نجاسة البول المحتاجة إلى الغسل مرّتين، فإنّ وجوب الغسل مرّة حينئذ متيقّن على أىّ حال، و إنّما الشكّ فى وجوب الغسلة الثانية، فأصالة عدم النجاسة بالدم غير جارية؛ لعدم الأثر الشرعى لها، فيبقى أصالة عدم النجاسة بالبول سليمة عن المعارض.

و السببيّة و المسببيّة فى النجاسة و الحدث غير مبتنية على السببيّة و المسببيّة بين الكلّى و الفرد؛ فإنّ الأشياء الخاصّة أسباب لحصول الحدث و ملاقة الامور العشرة أسباب لحصول النجاسة بلا كلام.

ثمّ القول بأنّ أصالة عدم الملاقة بالدم لا أثر لها لتيقّن وجوب الغسل مرّة مخدوش؛ إذ ليس من أثر هذا الأصل عدم وجوب الغسل مرّة بالمرّة، بل من جهة النجاسة الدميّة، ألا ترى أنّه فى شبهة البدويّة ليس من أثر هذا الأصل عدم نجاسة المحلّ بالمرّة، بل المكلف بعد القطع بعدم ملاقة سائر الامور و تكفّل هذا الأصل لعدم ملاقة الدم يحكم بعدم مطلق النجاسة.

و حينئذ فالعدم من جهة لا- ينافى أصل الثبوت الذى هو المتيقّن، فتكون أصالة عدم القصير مطلقا جارية و معارضة لأصالة عدم الطويل، فيبقى استصحاب أصل النجاسة الذى هو الأصل المسببى سليما عن الحاكم، فافهم و اغتنم.

و أمّا فى الصورة الثالثة كما لو كان أثر الحدث الأصغر فى المثل المتقدّم وجوب التصدّق بدرهم، و أثر الأكبر وجوب الصوم، فأصالة عدم الطويل معارضة بأصالة عدم القصير بالنسبة إلى هذين الأثرين المتباينين، فإذا سقط أصالة عدم الطويل بالنسبة إلى هذا الأثر تسقط بالنسبة إلى أثره الآخر الذى هو نفى الكلّى،

فإن وجه عدم إمكان العمل بكلا الأصلين لزوم المخالفة القطعية، وبعد رفع اليد عن العمل بكليهما يدور الأمر بين حفظ أصالة عدم الطويل في أثر نفى الكلّي مع طرحها في أثرها الآخر، وطرح أصالة عدم القصير في أثرها، وبين حفظ أصالة عدم القصير في أثرها مع طرحها في أثرها الآخر، وترجيح واحد من هذه الثلاثة على الباقي ترجيح بلا مرجح.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ استصحاب الكلّي القسم الثاني في الجوامع الغير الشرعية جار بلا إشكال، وكذلك في الجوامع الشرعية مطلقاً، بناء على استواء أصالة عدم الطويل و أصالة عدم القصير في أثر نفى الكلّي وفي خصوص ما إذا كان لكلّ منهما أثر مباين لأثر الآخر بناء على عدم الاستواء.

وأما القسم الثالث فإمّا أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر مقارناً للفرد المعلوم الحال، كما لو علم بوجود زيد في الدار و خروجه عنها، ولكن احتمال وجود عمرو معه فيها وبقاؤه فيها بعد خروج زيد إلى الآن.

وإمّا أن يكون الشكّ فيه في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال حدوث فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، وهذا على قسمين؛ لأنّ الفرد الآخر إمّا مباين للفرد المعلوم الحدوث و الارتفاع، كما لو علم بوجود زيد في الدار و خروجه منها، ولكن احتمال دخول عمرو فيها مقارناً لخروج زيد، وإمّا مرتبة ضعيفة للفرد المعلوم حاله، وهو مرتبة شديدة للفرد الآخر، فيحتمل تبدّل الشديد بالضعيف، كما لو علم بوجود السواد الشديد وزواله بوصف الشدّة، ولكن تردّد الأمر بين زواله بالمرّة، أو تبدّله بالسواد الضعيف.

و كيف كان فقد ذهب شيخنا المرتضى إلى جريان الاستصحاب في الصورة الثاني من القسم الثاني وعدم جريانه في الصورة الاولى منه.

و حاصل ما يستفاد من كلامه قدّس سرّه في تقريب ذلك أمّا في وجه الجريان في الثاني فهو أنّ الشدّة و الضعف عند العرف من عوارض الموضوع، فالشديد المتبدّل بالضعيف متّصلاً من دون تخلّل عدم في البين يراه العرف أمراً واحداً مستمراً قد تبادل فيه الحالتان، فهو كالماء الزائد إذا صار ناقصاً، حيث أنّه عندهم أمر واحد مستمرّ قد تبادل فيه الزيادة و النقصان.

نعم بالدقّة العقلية، الشديد بمرتبه موضوع مغاير للضعيف كذلك، و الزائد بمرتبه موضوع مغاير للنقص كذلك، و لكن الاعتبار في باب الاستصحاب بالمسامحة العرفية لا- بالمداقّة العقلية، فيجوز استصحاب الوجود و لو كان الشديد معلوم العدم و الضعيف مشكوك الحدوث، كما يجوز استصحاب الكرية مع العلم بانتفاء الزائد و حدوث الناقص.

و أمّا في وجه عدم الجريان في الأوّل فهو أنّ 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 قدّس سرّه.

و الحقّ جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً و أنّه يصدق تعلّق الشكّ بالبقاء، و ذلك لأنّ خصوصيّة الفرد غير ملحوظة في استصحاب الكلّي بالفرض، و قد عرفت أنّ تعلّق الحكم بالطبيعة الكلية يتصوّر على نحوين، الأوّل أن يكون باعتبار الوجود السارى، و الثاني أن يكون باعتبار صرف الوجود، و في القسم الأوّل يكون الموضوع في الحقيقة هو الأفراد، غاية الأمر من طريق انطباق الكلّي عليها، فاستصحاب الكلّي الغير الملحوظ فيه خصوصيات الأفراد لا يتمّ إلّا في القسم الثاني الذي يكون الموضوع فيه نفس الكلّي من دون دخالة 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 متعددة بأن يكون المحقق لحدوثة فردا و لبقائه فردا آخر، ألا ترى أنه يصح أن يقال: إن نوع الإنسان باق من أول زمان خلقة آدم عليه السلام إلى زماننا هذا، مع كثرة تبدل الأفراد و الأشخاص حسب اختلاف القرون و الأعصار؟، هذا.

مع أنه لا دليل على اعتبار الشكّ فى البقاء فى باب الاستصحاب؛ إذا الدليل على حجية الاستصحاب و هو أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ لا- إشعار فيه باعتبار ذلك، نعم يستفاد منه اعتبار وحدة متعلق اليقين و الشكّ بحسب الذات، و هذا المعنى متحقق فى المقام قطعاً؛ فإنّ اليقين بوجود زيد سابقا يقين بوجود الإنسان قطعاً، و الشكّ فى وجود عمرو فى اللاحق شكّ فى وجود الإنسان بلا إشكال، فقد صدق اتحاد متعلّقى اليقين و الشكّ سواء صدق الشكّ فى البقاء أم لا، و لهذا نقول بجريان الاستصحاب فى الامور التدريجية الغير القارّة التى توجد فتوجد، من دون أن يكون لها بقاء حتّى يتعلّق الشكّ ببقائها، فيستصحب جريان الماء و حركة 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 تقرّيبه أنه لا بدّ من تعلّق البقاء بالأمر الخارجى، فلا بدّ من تعلّق الشكّ ببقاء أمر فى الخارج، و من المعلوم أن قضية ذلك أن يكون فى البين أمر واحد خارجى، و هذا مفقود فى القسم الثانى، و الجامع و إن كان واحدا لكنّه تعرضه الجامعية و الوحدة فى الذهن عند التعرّية من الخصوصيات لا فى الخارج، و موجود فى القسم الأول كما هو واضح.

وفيه أنّ الجامع الذى ينتزعه العقل من الأفراد و يجرّده عن الخصوصيات يكون موجودا بعينه و ذاته فى الخارج، غاية الأمر على نحو الاندكاك فى

الأفراد، لا على نحو الاستقلال كما فى الذهن، والعرف أيضا قد يرى الأثر لهذا الأمر المجرد فى بعض الأحيان، فىرى رفع العطش من آثار نفس الماء من غير دخل لخصوصية الكون فى أية مخصوصة فى ذلك.

وكذلك قد يرى الصلاح فى صرف وجود الإنسان فى الدار من غير فرق بين الواحد والمتعدد والشخص الخاص فى ذلك، وهذا المعنى لا- ينثلم وحدته بتبدل الأفراد المتعددة، فلو دخل الزيد فى الدار فى اليوم الأول و خرج منها، وقارن خروجه دخول عمرو فيها فى اليوم الثانى، صدق أنّ الدار لم تخل فى هذين اليومين عن وجود الإنسان، فاليقين بذلك يقين بعدم الخلّ المذكور، والشكّ فيه بعد اليقين بالوجود الأول شكّ فى عدم الخلّ، فإذا صدق الإبقاء بنظر العرف كفى ذلك فى جريان الاستصحاب، مع أنّك عرفت عدم دليل على اعتبار البقاء فى الاستصحاب، ومعها يصير الأمر أوضح كما ذكرنا.

نعم لا مجال لاستصحاب بقاء الكلّى إذا كان الحكم متعلّقاً بالطبيعة السارية، بل المستصحب حينئذ عدم حدوث الفرد المشكوك حدوثه عند زوال الفرد الآخر، أو وجوده عند وجود الفرد الآخر، فإذا تلطّخ الثوب بالتراب المتنجّس و نفّض المقدار المتيقّن و شكّ فى بقاء شىء منه، فلا بدّ من ملاحظة دليل مانعية المحمول المتنجّس فى الصلاة وأنّ المستفاد منه مانعية صرف الطبيعة أو الطبيعة السارية.

وتظهر الثمرة فيما لو اضطرّ إلى حمل المتنجّس فى الصلاة، فعلى الأول لا فرق بين القليل والكثير، وعلى الثانى يجب الاقتصار على مقدار الضرورة، فإن كان على الوجه الأول فيجب النفض فى المثال ما دام الشكّ بمقتضى استصحاب بقاء الكلّى، وإن كان على الوجه الثانى لا يجب نفض الزائد على المقدار المتيقّن بمقتضى استصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك، فافهم ذلك و اغتنم.

ومن هنا يظهر منع ما ذكره بعض الأساتيد قدّس سرّه من منع جريان الاستصحاب فى كلا القسمين بتقريب أنّ وجود الطبيعى وإن كان بوجود فردة إلا أنّ وجوده فى ضمن أفراد متعددة ليس نحو وجود واحد له، بل وجود كلّ فرد

منه نحو وجود له عقلا و عرفا، فإذا شكّ في أنّه في الزمان الأوّل كان موجودا بوجود واحد أو اثنين وفي ضمن فرد أو فردين لم يكن الشكّ في نحو وجوده، بل الشكّ في وجوده بنحو آخر غير ما علم من نحو وجوده، فما علم من وجوده فقد علم ارتفاعه، و ما شكّ فيه فقد شكّ في أصل حدوثه، فاختل أحد ركني الاستصحاب فيه على كلّ حال، و منه يظهر الحال في القسم الثاني، بل الأمر فيه أظهر.

وجه المنع أنّنا لو أغمضنا عن الكلام الأوّل من عدم ابتناء صدق البقاء على عدم تعدّد أنحاء الوجود فلا- محيص عن القول بجريان الاستصحاب في القسم الأوّل و عدم جريانه في القسم الثاني، كما ذكره شيخنا المرتضى قدّس سرّه، و ذلك لتماهيّة أركانه في القسم الأوّل و عدم تماهيّتها في القسم الثاني، فإنّ القطع بوجود أصل الإنسان قد حصل بواسطة القطع بوجود الزيد، و الشكّ في وجود عمرو في الزمان الثاني شكّ في بقاء أمر واحد خارجي و استمرار وجود واحد كذلك حقيقة، و بذلك يتمّ الشكّ في بقاء أصل الإنسان الذي قد فرض القطع بأصل وجوده.

و هذا بخلاف القسم الثاني، لوضوح أنّه ليس لنا في البين أمر واحد مستمر خارجي، وإنّما نشكّ في حدوث وجود آخر مقارنا لزوال الوجود الأوّل، فالقطع بحدوث أصل الإنسان و إن كان حاصلًا و لكنّ الشكّ في بقاءه غير حاصل، نعم لو قيل باعتبار كون الشكّ متعلّقًا ببقاء ذاك الوجود الخاص المتيقّن سابقا، كان الأمر كذلك في القسم الأوّل أيضا، و لكن لا دليل على اعتبار ذلك.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّ استصحاب الكلّي لا مانع منه في كلا القسمين من جهة اختلال الأركان.

نعم هو محكوم لاستصحاب عدم الفرد المشكوك، فإنّ الشكّ في بقاء الكلّي مسبّب عن الشكّ في حدوثه، و ترتّب عدم الكلّي على عدم أفرادهِ و إن كان ترتّبًا علقياً، و لكنّه غير مسلّم في مثل النجاسة من الجوامع الشرعيّة، فإنّ الحكم غير معلق على عنوان الكلّي و الجامع، و إنّما ذلك مفهوم ينتزعه العقل، و الأثر ثابت

لنفس ذات النجاسة، وليس للعقل حكم بأن هذه الذات فى أى موضع يتحقق وفى أى موضع ينعدم وإن كان له حكم بأن الكلى ينعدم بانعدام أفرادها، لكن هذا غير مربوط بموضوع الحكم.

و حينئذ إذا قطع بملاقاة الثوب للدم و شكّ فى ملاقاته للبول مقارنا لملاقاته مع الدم فبعد الغسل مرّة واحدة يشكّ فى بقاء أصل النجاسة، و هذا الشكّ مسبّب عن الشكّ فى حدوث نجاسة البول، فإذا أجرينا أصالة عدم حدوثها و المفروض حدوث النجاسة بالدم وجدانا كان من أثره شرعا رفع أصل النجاسة عقيب الغسل مرّة واحدة، و هذا حكم استفدناه من الشرع و ليس للعقل سبيل إليه.

ثم إن شيخنا المرتضى قدّس سرّه استثنى من عدم الجريان فى القسم الثانى ما إذا كان الشكّ فى تبدّل المرتبة الشديدة إلى المرتبة الضعيفة، 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 بأصالة الماهيّة فالسواد الضعيف و الشديد ماهيّتان مختلفتان، و إن قلنا بأصالة الوجود فالوجود واحد و إن صار منشأ لانتزاع ماهيّتين مختلفتين حسب اختلافه شدّة و ضعفا. فالموضوع حينئذ واحد حتّى بالدقّة العقلية.

أقول: إن قلنا فى الجسم الواحد أنّه مركّب من أجزاء صغار كثيرة مجتمعة متلاصق بعضها مع بعض، فلا شبهة 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 شبهة فى أنّه لو انفصل بعض الأجزاء عن الباقي كان كلّ من المنفصلين موجودا غير الموجود المشار إليه فى الأوّل، و هذا الكلام بعينه جار فى السواد الشديد و الضعيف.

هل الاستصحاب جار فى الامور التدريجية الغير القارة كنفس الزمان و الحركة و الطيران و الجريان و التكلم و أشباه ذلك من الزمانيات لإثبات ما لها من الآثار و الأحكام أو لا؟.

تحقيق المقام أنّ إشكال الجريان أمران.

أحدهما: أنّ من أركان الاستصحاب الشكّ فى البقاء، و الأمر التدريجى يتجدّد شيئاً فشيئاً، و يتصرّم كلّ جزء منه بتجدّد لا حقه، فليس له قرار فى آئين متّصلين، فلا يتّصف بالبقاء حتّى نفرض له الشكّ فى البقاء.

و الثانى: أنّ من أركان الاستصحاب وحدة متعلّق اليقين و الشكّ بأن يكون الموجود فى الآن الثانى المشكوك، مع الموجود فى الآن الأول المعلوم شيئاً واحداً، و الأمر التدريجى وجودات متبادلة متغيرة، فالموجود فى الآن الثانى المقصود إثباته بالاستصحاب مغاير مع الموجود فى الآن الأول المعلوم.

و الحقّ اندفاع كليهما، أمّا الثانى فلأنّ التحقيق أنّ الأمر التدريجى ما دامت أجزائه متّصلة و لم يحصل الوقفة موجود واحد شخصى عقلاً- كما حقّق فى محلّه- و عرفاً، فالتدريجىة و القرار نحوان من الوجود، فالموجود الثانى متّحد مع الموجود الأول شخصاً، نعم لا يندفع بذلك الإشكال الأول؛ لأنّ هذا الموجود على التدريج ليس له قرار فى آئين متّصلين حتّى يتّصف بالبقاء، بل هو ما دام موجوداً يكون فى التجدد و الحدوث، فكلّ من اليقين و الشكّ متعلّق بمرحلة حدوثه.

لكنّه يندفع أيضاً بأنّه لا يعتبر فى الاستصحاب سوى صدق نقض اليقين بالشك

ص: 328

وعدم نقضه به، ولا يعتبر في ذلك سوى وحدة الموجود في الآن الثاني مع الموجود في الآن الأول، غاية الأمر ينطبق على ذلك في الأمور القارة البقاء، فلا ضير في عدم انطباقه في غير القارة.

لكن هذا كله إنما يتم في الحركة التوسّطية التي هي عبارة عن الآن السيّال بين المبدأ والمنتهى، وأمّا الحركة القطعية التي هي عبارة عن مجموع ما بين الحدّين كالليل إذا قلنا بأنّه عبارة عن مجموع ما بين الغروب والفجر، فلا يمكن تحقّق اليقين والشكّ فيه عقلاً؛ لأنّ العلم بالمجموع يتوقّف على اليقين بجزئه الأخير، وهذا لا يجتمع مع الشكّ في أنّه هل بقي منه جزء أولاً؟.

فلا بدّ حينئذ من دعوى المسامحة العرفيّة التي ذكرها شيخنا المرتضى -إن صحّت- بأن يقال: إنّ العرف يرى هذا المجموع متحقّقاً بتحقّق أوّل جزء منه، فيقول بعد تحقّق الغروب قد تحقّق الليل، وبعد طلوع الشمس قد تحقّق النهار، مع أنّهما اسمان لمجموع ما بين الحدّين؛ إذ حينئذ يفرض الشكّ في البقاء حقيقة فيقال: إنّ الليل الذي قد علم بحدوثه بتحقّق الغروب شكّ الآن في بقائه وارتفاعه.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ الليل عبارة عن الآن السيّال فيما بين الغروب والفجر، ويكون كلّ من الآتات المتوسطة ليلاً حقيقة لا بعضاً من الليل؛ إذ يمكن على هذا تحقّق اليقين والشكّ فيه حقيقة من دون حاجة إلى المسامحة العرفيّة بناء على ما عرفت من اتّحاد الوجود الشخصي وإن كان لا يفرض له البقاء.

وحاصل الكلام في الزمان والزمانيّ أنّهما إن اعتبرّا في موضوع الحكم على نحو الحركة التوسّطية، فلا إشكال في تحقّق اليقين والشكّ فيهما على وجه الحقيقة، وإن اعتبرّا على نحو الحركة القطعية فلا بدّ في تحقّق الشكّ في (1) اليقين فيهما من دعوى المسامحة العرفيّة.

ص: 329

نعم يشكل هذا الاستصحاب فى خصوص الزمان فى كلا الموردين فيما إذا اريد تطبيق العنوان على الجزء الموجود فى حال الشكّ كما إذا لوحظ فى موضوع الحكم كون الأجزاء الخارجيّة نهارة مثلاً، فإنّ استصحاب وجود النهار لا يفيد لإثبات كون الجزء الموجود نهارة، اللهم إلا أن يقال بكون الوسطة خفيّة، نعم إذا لوحظ فى موضوع الحكم وجود العنوان لا اتّصاف الأمر الخارجى به كما هو الحال فى الزمانى فليس لهذا الإشكال مجال، هذا هو الكلام فى الزمان و الزمانيّات.

و أمّا المقيّد بالزمان كالجلوس و الإمساك الواجب ايقاعهما فى النهار على وجه التقييد لا على نحو الظرفيّة كما إذا قيل: اجلس، أو صم فى النهار، لا- ما إذا قيل: اجلس أو صم ما دام النهار موجوداً، فلو شكّ فى بقاء حكمه من جهة الشكّ فى انقضاء القيد فالأنحاء المتصوّرة من الاستصحاب ثلاثة.

أحدها: استصحاب نفس المقيّد كأن يقال: إنّ الجلوس كان فى السابق فى النهار، و الآن نشكّ فى كونه فى النهار، فنستصحب، و هذا ممّا ينبغى 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 مضرّيّة الصوم بلا فرق.

ثانيها: استصحاب الحكم، أعنى حكم العمل المقيّد بالنهار مثلاً، و هذا ممّا ينبغى القطع بعدم جريانه؛ لأنّه فرع إحراز الموضوع، و المفروض الشكّ فيه.

و الثالث: استصحاب القيد و هو أيضاً كذلك؛ لعدم إمكان إثبات التقيّد بسببه.

هذا و شيخنا المرتضى قدّس سرّه ذكر فى أوّل كلامه أنّه إذا جرى الاستصحاب فى القسمين الأوّلين أعنى الزمان و الزمانى فهو يجرى فى القسم الثالث أعنى المقيّد بالزمان بطريق أولى، و كأنّه أراد أنّ عيب هذا القسم ناش من دينك

القسمين، فإذا ارتفع العيب منهما كان هذا بلا عيب.

ولكنه قال في أواسط كلامه: وأما القسم الثالث فمما ينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه، و مراده ثمة وإن كان صورة القطع بانتفاء القيد والشك في بقاء الحكم، لكن في تعبيره بهذه العبارة ما لا يخفى، فإنها موهنة لاتّحاد هذا مع ما حكم في السابق بجريان الاستصحاب فيه.

و كيف كان فالشك في بقاء الحكم المعلق على الفعل المقيّد بزمان تارة يكون من جهة الشك في انقضاء هذا الزمان، و أخرى 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 ثالثة يكون مع القطع بانقضاء هذا الزمان من جهة احتمال ثبوت الحكم لذات المقيّد على نحو تعدّد المطلوب، بأن يكون الفعل المقيّد بهذا الزمان مطلوباً أتم، و نفس الفعل في ما بعد هذا الزمان مطلوباً أدون بالغاً حدّ الوجوب، و هنا صورة رابعة و هو أن يؤخذ الزمان ظرفاً للفعل، فشك في بقاء الحكم بعد انقضاء الظرف.

فلا إشكال في جريان الاستصحاب في الصورة الاولى في نفس المقيّد دون حكمه، كما لا إشكال في عدم الجريان في الصورة الثانية؛ لأنّ الفعل المقيّد لا- بقاء له مع ارتفاع قيده، مثلاً لو قيل: الجلوس في النهار واجب، فشك في ما بعد النهار في أنّ الجلوس في الليل هل هو واجب أيضاً أو لا؟ فليس هذا مقام استصحاب الوجوب؛ فإنّ الجلوس الذي جعل موضوعاً للوجوب يكون النهار مقوّماً له، فيرتفع بارتفاع النهار لا محالة، و الجلوس المقيّد بكونه في الليل مبين معه كمباينة العمر و مع الزيد.

و أمّا الصورة الثالثة، فالظاهر جريان الاستصحاب فيها، فيقال بأنّ الجلوس في ما بعد النهار و إن علم بارتفاع مطلوبيّته بتلك المرتبة، و لكن يحتمل بقاء مطلوبيّته

بما دونها، فيستصحب، كما أنّه لا إشكال في الجريان في الصورة الرابعة، كما إذا قيل: الجلوس واجب في النهار، فشكّ في ما بعد النهار في بقاء وجوب الجلوس وارتفاعه.

وعلى هذا يبتنى اعتراض شيخنا المرتضى قدّس سرّه على بعض معاصريه و هو النراقي قدّس سرّهما في مثال ما إذا كان الجلوس واجبا إلى الزوال، حيث أنّه نقل عنه أنّه لو شكّ في بقاء الوجوب في ما بعد الزوال فمن حيث إنّ جلوس ما بعد الزوال لم يكن واجبا في السابق كان المستصحب عدم الوجوب، ومن حيث إنّ الجلوس واجب في ما قبل الزوال يكون المستصحب هو الوجوب، فيتعارض استصحابا الوجود والعدم في جلوس ما بعد الزوال.

ثمّ اعترض عليه بأنّه إن اعتبر الزمان في الدليل قيّدا للجلوس كما لو قيل:

الجلوس من الصباح إلى الزوال واجب، فحينئذ لا يجرى إلّا استصحاب العدم دون الوجود؛ لأنّ الجلوس بهذا النظر يتعدّد أشخاصه و افراده عرفا بتعدّد الأزمنة، فالجلوس في ما قبل الزوال فرد، و الجلوس في ما بعده فرد آخر مباين للأوّل، وكذلك الوجوب على تقدير تعلّقه بالثاني وجوب آخر مغاير للوجوب المتعلّق بالأوّل، 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.

وإن اعتبر الزمان في الدليل ظرفا للجلوس كما لو قيل: الجلوس واجب من الصباح إلى الزوال فحينئذ لا يجرى إلّا استصحاب الوجود دون العدم؛ لأنّ الزمان بهذا الاعتبار ليس معدّدا لأفراد الجلوس عرفا، بل هو أمر واحد في جميع الأزمنة فإذا فرض انتقاض عدم هذا الأمر الواحد بالوجود في زمان من الأزمنة فهو في الأزمنة المتأخّرة محكوم ببقاء وجوده بحكم الاستصحاب.

أقول: ويمكن انتصار المحقّق النراقي بأن يقال أولا: إنّنا نختار الشقّ الأوّل و هو

أن يكون الزمان قيداً للجلوس، قولكم: لا يجرى حينئذ إلا استصحاب العدم دون الوجود غير مسلّم؛ لأنّ الطبيعة المهملة أعنى أصل الجلوس متّحدة مع المقيّد أعنى الجلوس في ما قبل الزوال، ضرورة كونها مقسماً له ولغيره، والمقسم متّحد وجوداً مع كلّ واحد من أقسامه، وعرض كلّ واحد منها يصحّ إضافته إليه على وجه الحقيقة من غير فرق بين الوجود والوجوب، فكما إذا صار زيد موجوداً يصحّ إضافة الوجود إلى أصل الإنسان، كذلك لو اتّصف الجلوس المقيّد بكونه في ما قبل الزوال بالوجوب يصحّ إضافة الوجوب إلى أصل الجلوس، ولا يعتنى مع ذلك بعدم وجود سائر الأفراد أو عدم وجوبها، فلا يقال بواسطة ذلك: إنّ الطبيعة متّصفة بعدم الوجود أو عدم الوجوب، وهذا واضح.

وعلى هذا يبتنى القول بالبراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

و حينئذ فنقول: إذا حصل الزوال فالوجوب المتشخّص بكون منتهاه هو الزوال وإن 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 في بقاء أصل الوجوب فيكون مقتضى الاستصحاب بقاءه، وهذا من أفراد القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وهو معارض باستصحاب عدم وجوب الجلوس المقيّد بكونه في ما بعد الزوال.

نعم لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من استصحاب الكلّي كما اختاره شيخنا المرتضى كان الاستصحاب الثانى بلا معارض، فيستقيم كلام شيخنا في هذا الشقّ بناء على مختاره ثمة.

وثانياً: نختار الشقّ الثانى أعنى كون الزمان ظرفاً، قولكم: لا يجرى حينئذ إلا استصحاب الوجود دون العدم، مخدوش بأنّ اعتبار الزمان في لسان الدليل ظرفاً للجلوس لا يوجب إلا عدم كون أثر الوجوب مرتّباً شرعاً على الجلوس المقيّد

بالزمان، لكن لو فرض تحقّق اليقين والشكّ فى هذا الموضوع المقيّد باعتبار أثر عدم الوجوب فلا ينافى هذا أن يشمله أدلّة الاستصحاب.

مثلاً- الجلوس المقيّد بكونه فى ما بعد الزوال وإن كان لم يترتب الشرع عليه أثر الوجوب لما هو المفروض من اعتبار الزمان فى موضوع الوجوب ظرفاً، وقد اعتبرناه فى هذا الموضوع قيداً، إلّا أنّ لنا بالوجدان قطعاً سابقاً وشكّاً لاحقاً متعلّقين بهذا الموضوع، فإنّنا نعلم بعدم وجوب هذا الجلوس المقيّد فى السابق ونشكّ الآن فى عدم وجوبه، فيكون مقتضى الاستصحاب بقاءه على عدم الوجوب وهذا معارض باستصحاب بقاء وجوب مطلق الجلوس إلى ما بعد الزوال.

وفيه أنّه لا معارضة بين مدلولى الاستصحابين؛ فإنّ مقتضى أحدهما عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، ومقتضى الآخر كون مطلق الجلوس واجباً إلى ما بعد الزوال، ومن الواضح عدم التناقض والتعارض بين هذين المضمونين؛ لتعدّد الموضوع فيهما عقلاً و عرفاً، نعم يقع الكلام بحسب مقام العمل، فنقول: لا شبهة بحسبه أيضاً فى ترجيح جانب الوجوب وعدم مزاحمته لعدم الوجوب، فإنّ الشىء الواحد المنطبق عليه عنوانان بأحدهما يكون فيه مقتضى الوجوب وبالأخر يكون فيه مقتضى عدم الوجوب لا- يعقل مزاحمة الجهة المقتضية للوجوب فيه بالجهة المقتضية لعدمه، بل لا بدّ من تقديم الاولى بلا كلام.

و بالمقايسة على هذا يعلم الحال فى الصورة الاولى بناء على جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلّى، ففى كلتا صورتين يكون الجارى استصحاب الوجود من دون معارضته باستصحاب العدم، وعلى مبنى شيخنا المرتضى يكون الجارى فى الاولى استصحاب العدم دون الوجود، وفى الثانية استصحاب الوجود دون العدم، كما ذكره قدّس سرّه.

(1)

قد يكون المستصحب حكماً فعلياً و مثاله واضح، وقد يكون تقديرياً كما إذا علم بأن العنب محكوم بأن مائه إذا غلى يحرم، ثم حصل الشك فى ارتفاع هذا الحكم عنه بسبب تبدل رطوبته بالجفاف و صيرورته زبيبا، ويسمى الاستصحاب فى الثانى بالتقديرى تارة وبالتعليقى اخرى. وقد يشكل فيه بأن الأمر التقديرى لا ثبوت له، وإنما يكون له مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات، وهذا غير كاف فى الاستصحاب.

أقول: ليس الأمر كما ذكر، بل الأمر التقديرى له ثبوت حقيقة، غاية الأمر إما أن نقول بأن الأمر المعلق بوصف كونه معلقاً يثبت بالجعل، وهذا نحو من الثبوت أيضاً فى قبال الثبوت الفعلى، أو نقول: إنه ثابت بالثبوت الفعلى، غاية الأمر فى فرض حصول شىء آخر، ولهذا يتوقف تأثيره و فاعليته على حصول هذا الشىء المفروض فى الخارج، غاية ما هناك أن يقال: إنه إن كان الغرض من هذا الاستصحاب إثبات نفس هذا المعنى فى حال الشك فلا ثمرة له أصلاً؛ لأنّ المفروض أنّه بلا فعليّة على وجهه، وبلا تأثير على آخر، وإن كان الغرض إثبات الفعليّة أو التأثير عند حصول المعلق عليه أو الشىء المفروض، فهذا من الأصل المثبت؛ فإنّ هذا ليس من الآثار الشرعية للقضية التعليقية بأحد من النحوين، وإنما يحكم بترتبه العقل.

ولكنّه مدفوع بأنّ الوجود المعلق و الوجود الفعلى فى فرض حصول شىء لازم

ص: 335

عقلا هو التبذل بالفعليّة لدى حصول المعلّق عليه، وحصول التأثير لدى حصول الشئ المفروض سواء تعلّق بموضوع الواقع أم بموضوع الشكّ، ولا يعقل تفاوت في ذلك بين الموضعين، فكما يحكم بفعليّة حرمة العصير و مؤثريتها عند الغليان في حال العنبيّة بنفس الدليل الاجتهادي، فكذلك يحكم بالحرمة الفعليّة المؤثّرة لدى الغليان أيضا في حال الزبيبيّة بنفس دليل الاستصحاب، فهذا من اللوازم العقليّة لنفس هذا القسم من الحكم واقعيّا كان أم ظاهريّا، بحيث لا يعقل انفكاكه عنه، وليس من اللوازم العقليّة لمستصحب حتّى يكون إثباته بالاستصحاب من الأصل المثبت.

بقى الكلام في إشكال معارضة هذا الاستصحاب بالاستصحاب الفعلي المخالف كاستصحاب الحليّة الفعليّة الثابتة في العصير الزبيبي قبل الغليان، وقد يجاب بحكومة الاستصحاب التعليقي على الفعلي لكون الشكّ في أنّ العصير المذكور بعد الغليان حلال أو حرام مسببا عن الشكّ في بقاء حكم «لو غلى يحرم» فيه وعدمه، وبعبارة اخرى عن الشكّ في سببيّة الغليان و موضوعيّة للحرمة وعدمها، فالأصل الراجع للثاني رافع للأوّل ولا عكس.

أقول: لا إشكال في الحكومة في المقام من جهة عدم شرعيّة الأثر؛ إذ لا شكّ في أنّ الحرمة الفعليّة بعد الغليان حكم الشرع، ولا ربط له بالعقل، ضرورة أنّ الشارع جعل حكما واحدا، غاية الأمر أنّ هذا الحكم الواحد تعلّقى قبل المعلّق عليه، وفعليّ بعده.

ألا ترى أنّ نجاسة الثوب مثلا بعد ملاقة النجس من حكم الشرع ولا يرتبط بالعقل، مع أنّه لم يصل إلينا من الشرع إلّا الحكم بأنّ الثوب لو لاقى نجسا ينجس على نحو القضية التعليقيّة؟، نعم للعقل كبرى مسلّمة خارجيّة وهي أنّ كلّ معلّق على شئ يصير فعليّا بعد حصول هذا الشئ، ولكن الذي نصّيه في هذا المقام ليس إلّا فهم حكم الشرع.

إنّما الكلام والإشكال في أنّ تقديم الأصل السببي على المسببي من باب الحكومة مبنّى على أن يكون الشكّ المسببي مأخوذا في موضوع الأصل المسببي دون السببي،

بمعنى أن يكون الشكّ المأخوذ في موضوع السببي شكّا سببيّا لا مسببيّا، مثلاً استصحاب طهارة الماء قد اخذ في موضوعه الشكّ في طهارة الماء لا- الشكّ في طهارة الثوب، فمفاده أنّه إذا شككت في بقاء طهارة الماء فاحكم بطهارته السابقة و بطهارة الثوب المغسول به، فحكمه بطهارة الثوب لم يؤخذ فيه الشكّ في طهارة الثوب و نجاسته، وإنّما أخذ فيه الشكّ في طهارة الماء و نجاسته.

و هذا بخلاف استصحاب النجاسة في الثوب، فإنّ مفاده أنّه إذا شككت في نجاسة الثوب فابن على نجاسة السابقة، و لهذا يكون الأصل الأوّل ناظرًا إلى الثانی؛ لأنّ الثانی حکم في موضوع الشك في الحكم الواقعي بالنسبة إلى الثوب، و الأوّل حکم بعنوان الواقع بالنسبة إليه.

و بعبارة أخرى: مفاد الأوّل في الثوب واقع جعلي تنزيلي، و مفاد الثانی بيان حال الشكّ في حكمه الواقعي، و لو اخذ في موضوع الأصل الثانی الشكّ في الأعم من الحكم الواقعي و الظاهري مع قطع النظر عن نفسه فالأوّل يرفع هذا الموضوع عن البين بالوجدان، فيكون واردا على الثانی.

إذا عرفت ذلك فنقول: هذا المعنى غير موجود في المقام، فإنّ الحكم التعليقي المستصحب إلى حصول المعلق عليه المتبدّل بعده بالفعل على 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 شبهة في أنّه وارد في موضوع الشكّ، و المفروض أنّ الحرمة الفعلية بعد الغليان عين هذا الحكم، و هذا بخلاف طهارة الثوب في المثال المتقدم، فإنّها مغايرة مع طهارة الماء حكما و موضوعا و شكّا.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ السببية و المسببية و إن كانت مسلّمة في المقام، لكن لا يتمّ فيه شيء من تقرّبي الحكومة و الورد.

حقا حكما ثابتا في الشريعة السابقة، ولا مانع عنه سوى امور موهومة

منها: أن الحكم في الشريعة السابقة كان ثابتا في حق أشخاص غير الأشخاص الذين قصد إثبات الحكم بالاستصحاب في حقهم، والمعتبر في الاستصحاب وحدة من تيقن في حقه الحكم ومن شك في بقاء الحكم في حقه، وبعبارة أخرى:

وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة.

والجواب منع كون الموضوع لحكم الله في أي شريعة كان هو الأشخاص بخصوصياتهم، بل هو المكلفون والعباد، نظير ما هو الموضوع في الوقف على الفقراء والاولاد، ومن المعلوم أن هذا الموضوع لا يتفاوت بتفاوت الأشخاص، وحينئذ فنقول: قد كان حكم الله على العباد في السابق حكما كذا، والآن نشك في ارتفاع هذا الحكم عنهم وبقائه في حقهم، فمقتضى الاستصحاب بقاءه، فأركان الاستصحاب تامة، ومن هنا أيضا يصح إطلاق النسخ على الشريعة اللاحقة مع أنه يعتبر في النسخ أيضا وحدة الموضوع، لأن معناه رفع الحكم الثابت في حق المكلف في زمان عنه في زمان آخر، هذا ملخص ما أجاب به شيخنا المرتضى قدس سره، وهو متين.

وقد أجاب قدس سره أيضا-بعد تسليم تعدد الموضوع وكون الموضوع في الحكم السابق هو الأشخاص السابقين بخصوصياتهم- بأننا نفرض شخصا مدركا للشريعتين، فنقول: إن هذا الشخص قد تحقق له اليقين السابق والشك اللاحق في

تكليف نفسه، فتمّ أركان الاستصحاب في حقه، فيثبت الحكم في حقه بالاستصحاب، وفي حق غيره بأدلة الشركة في التكليف.

وردّ عليه بعض الأساتيد قدّس سرّه بأنّ أدلة الشركة إنّما تدلّ على الاتحاد فيما إذا تحقّق العنوان الذي به ثبت الحكم في حقّ الموجودين في حقّ المعدومين أيضاً، وكان الاختلاف في صرف الوجود والعدم في حال الخطاب، لا فيما إذا لم يتحقّق هذا العنوان، فلا يدلّ على أنّ الحكم الثابت للموجودين بعنوان المسافريّة مثلاً ثابت للمعدومين وإن لم يتلبّسوا بهذا العنوان، فكذلك من يتقن بحكم لنفسه فشكّ، إذا جرى في حقه إبقاء حكمه السابق بالاستصحاب فلا تدلّ أدلة الشركة على ثبوت هذا الحكم في حقّ غيره، سواء انطبق عليه عنوان من يتقن بتكليف نفسه فشكّ، أم لم ينطبق.

أقول: ليس غرض شيخنا أن يستصحب الشخص المتيقن في تكليف نفسه الشاكّ في بقائه، ويكون هذا الاستصحاب نافعا بحال من ليس له يقين وشكّ، كيف وهذا الكلام لا يصدر من أصاغر الطلبة، فكيف من مثل شيخنا الأعظم قدّس الله تربيته الزكيّة.

فالمقطوع أنّ غرضه بعد عدم التعرّض لحال الشخص المدرك للشريعتين - فلعلّه كان قاطعاً بالنسخ أو بعدمه - إنّ لنا يقينا وشكاً بالنسبة إلى تكليف هذا الشخص، فنحن نستصحب التكليف في حقه، لأنّ إبقاء تكليفه في الزمان المتأخّر موجب لتعيين التكليف في حقّ أنفسنا بأدلة الشركة، وهذا كلام متين، إلّا أنّه يردّ عليه أنّه ليس لهذا الاستصحاب أثر عملي، فإنّ التكليف الثابت في حقّ أنفسنا ليس أثراً للتكليف الثابت في حقّ غيرنا، وإنّما هما من باب المتلازمين في الوجود بأدلة الشركة.

ومنها: العلم الإجمالي بالنسخ في كثير من أحكام الشريعة السابقة، وما وصل إلينا من موارد النسخ قليل يقصر عن عدد المعلوم بالإجمال قطعاً، فلا يوجب انحلالاً في العلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي في الموارد المشكوكة باق بحاله، وقضيّته عدم جريان الاستصحاب في شيء من تلك الموارد؛ للزوم المخالفة القطعيّة من جريانه

فى الجميع، و التريج بلا مرجح من جريانه فى البعض.

و الجواب أنّ من المقرر فى محلّة إجراء الأصل فى بعض أطراف العلم الإجمالى إذا لم يكن معارضا بجرىان مثله فى البعض الآخر، و ما نحن فيه من هذا القليل؛ لأنّ أحكام هذه الشريعة إذا لوحظت مع أحكام الشريعة السابقة يحصل هنا طوائف خمسة؛ لأنّ الحكم إمّا معلوم فى هذه الشريعة و غير معلوم فى الشريعة السابقة، و إمّا معلوم فى هذه الشريعة و فى الشريعة السابقة معا مع موافقة الحكمين، و إمّا معلوم فى الشريعتين مع مخالفة الحكمين، و إمّا مجهول فى هذه الشريعة و فى الشريعة السابقة معا، و إمّا مجهول فى هذه الشريعة و معلوم فى الشريعة السابقة.

فالعلم الإجمالى بثبوت النسخ منتشر فى ثلاث من تلك الطوائف من دون خروج فرد منها عن تحته، و حينئذ فإجراء استصحاب عدم النسخ فى خصوص الطائفة الأخيرة ليس فيه مخالفة عمليّة؛ لاحتمال كون المعلوم بالإجمال بتمامه فى تلك الطوائف الآخر، و عدم تعلّق علم إجمالى آخر صغير بخصوص هذه الطائفة، و لا يكون معارضا بالاستصحاب فى تلك الطوائف الآخر، لعدم المجرى له فيها إمّا لعدم أثر عملى يترتب عليه، و إمّا لاختلال أركانه.

و منها: ما ذكره صاحب القوانين من أنّ جريان هذا الاستصحاب موقوف على القول بكون الحسن فى الأشياء ذاتيّاً، و حيث إنّ التحقيق كونه بالوجوه و الاعتبار لم يكن لهذا الاستصحاب مجال.

و توجيهه أنّه على القول بكون الأشياء علّة تامّة للحسن أو القبح لا حاجة إلى الاستصحاب أصلاً، كما هو واضح، و حينئذ إمّا أن يقال بكونها مقتضيات للحسن و القبح، فيكون الشكّ راجعاً إلى المانع، فيكون الاستصحاب حينئذ جارياً، أو يقال بكون الحسن و القبح بالوجوه و الاعتبار، فيحتمل كون خصوص الزمان السابق

جزءاً من المقتضى، فيكون الشك حينئذ راجعاً إلى المقتضى، فلا يجرى الاستصحاب حينئذ، فيكون كلامه قدس سرّه 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 كلّ هو الكلام في صورة إحراز حقيقة الشريعة اللاحقة و الشك في مخالفتها مع السابقة في حكم فرعى.

ويمكن فرض المورد لاستصحاب عدم النسخ أيضاً مع الشك في حقيقة الشريعة اللاحقة و العلم بمخالفتها مع السابقة في الفرعيات، 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 اللاحقة 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 اللاحقة 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.

مناظرة بعض أهل الكتاب

و حيث انجزّ الكلام إلى هنا فلا بأس بالإشارة إلى مناظرة بعض أهل الكتاب مع بعض فضلاء السادة حيث تمسّك الكتّابي على حقيقة دينه بأنّ المسلمين اعترفوا بنبوة نبيّنا، فنحن و هم معتقدون بحقيقته و نبوته، فمقتضى الاستصحاب بقائها، فعلى المسلمين إثبات الشريعة الناسخة.

فأجاب بعض السادة بما حكى عن مولانا الرضا صلوات الله عليه في جواب

الجاثليق حيث قال: ما تقول فى نبوة عيسى و كتابه، هل تنكر منهما شيئاً؟ قال عليه السلام أنا مقرّ بنبوة عيسى و كتابه و ما يبشّر به أمّته و اقرت به الحواريون، و كافر بنبوة كلّ عيسى لم يقرّ بنبوة محمّد صلّى الله عليه و آله و كتابه و لم يبشّر به أمّته.

فذكر بعض السادة على حسب ذلك بأنّا نؤمن و نقرّ بنبوة موسى أو عيسى الذى أقرّ بنبوة محمّد صلّى الله عليه و آله، و لا نقرّ بنبوة كلّ موسى أو عيسى لم يقرّ بذلك.

فاعترضه الكتابى بأنّ موسى أو عيسى ليس كليّاً قابلاً للتقسيم، بل هو جزئى حقيقى، و حاله معهود و شخصه معروف، و نحن و أنتم معترفون بنبوته، و لا يفرق الحال فى نبوة هذا الشخص المعين بين إقراره بنبوة محمّد صلّى الله عليه و آله و عدم إقراره، فمقتضى الاستصحاب بقاء نبوته إلى أن يثبت بطلان دينه و نسخ شريعته، فعند ذلك أفحم بعض السادة.

أقول: الحقّ فى جواب الكتابى أن يقال: إنّ حال هذا الكتابى 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 النبوة المستصحية ملزومة لأمرين، الأوّل الاعتقاد الجنانى بها، و الثانى العمل الأركانى بأحكام الشريعة السابقة، 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 إزالة 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 اللازم الثانى بالاستصحاب فقد تقدّم الكلام فيه و أنّه لا إشكال فى جريان الاستصحاب مع أحد الشرطين المتقدمين، لكن يرد على الكتابى أنّ

الرجوع إلى الأصل في الشبهات الحكمية إنّما هو بعد الفحص عن الدليل و اليأس عنه، و الأمر في هذا المقام ليس بهذا المنوال؛ لأنّ الأدلة الموجودة في هذا المقام تكون بحيث لو راجعها الكتابي و جانب العناد لما يشكّ في تعيين العمل بأحكام الشريعة اللاحقة.

و يتوجّه عليه على الثاني-أى على تقدير إرادته إلزام المسلمين كما يشهد بذلك قوله:فعلى المسلمين كذا-أنّا (1) معاشر المسلمين إنّما نقرّ بنبوّة موسى أو عيسى من جهة الإقرار بنبوّة محمّد صلّى الله عليه و آله و القرآن الناطق بنبوّتهما، و لو لا الإقرار بنبوّة محمّد صلّى الله عليه و آله لما كان للإقرار بنبوّتهما طريق أصلا، لانحصار الطريق للإقرار بنبوّتهما في الإقرار بنبوّة محمّد صلّى الله عليه و آله، و لا محالة يكون المقرّ به حينئذ نبوّتهما المغيّاة بمجيئى محمّد صلّى الله عليه و آله، و أمّا النبوة الباقية بعد مجيئه صلّى الله عليه و آله فلسنا مقرّين بها من أول الأمر، لعدم طريق إليها، بل لوجود الطريق إلى عدمها، و حينئذ فكيف تلزمنا أيّها الكتابي بهذا الاستصحاب و الحال أنّا لسنا بقاطعين في فرض، و لسنا بشاكّين في فرض آخر؛ إذ مع حفظ الإقرار بنبوّة نبينا ليس لنا شكّ لاحق، و مع رفع اليد عنها ليس لنا يقين سابق، و لا يخفى أنّ ما ذكرنا هو مراد مولانا الرضا صلّى الله عليه بجوابه المتقدّم عن الجاثليق.

ص:343

1-1) -فإنّ معرفة النبوة الشخصية إنّما يحصل بمعرفة آثارها و هى صدور المعجزات من شخص المدعى، و طريق معرفة ذلك منحصر في النقل القطعى و هو في حقّ أمثالنا ممّن يبعد عصره من تلك الأعصار منحصر في التواتر، و حينئذ فإن ادّعوا وجود التواتر في نبوة موسى أو عيسى دون نبينا عليه و على آله و عليهما السلام نقول:علينا بإتيان فوق ما أتيتم به من الأخبار، فإن أفاد القطع فليقد كلاهما، و إن لم يقد فلا بدّ أن لا يفيد كلاهما، ففي تقدير لا يقين سابق، و في آخر لا شكّ لا حق، و هذا مما شاة معهم، و إلّا فلا تواتر على ثبوتهما غير التواتر القائم على نبوة نبينا عليه و آله و عليهما السلام، فإنّه بضميمة تصديقه صلّى الله عليه و آله لنبوّتهما عليهما السلام مفيد لنبوّتهما، و حينئذ فالنبوة التى إثباتها طفيل لإثبات نبوة اخرى كيف يرفعها بالاستصحاب.

قد عرفت سابقاً أنّ حجّة الاستصحاب إنّما هو من باب الأخبار، وعلى هذا فاعلم أنّ المراد بعدم نقض اليقين بالشكّ عدم نقضه وإبقائه عملاً، فإنّ هذا هو المفهوم عرفاً بعد عدم إمكان إرادة المعنى الحقيقي، فإنّ من يعمل حال الشكّ عمله حال اليقين فكأنّه أبقي يقينه، فمن يعمل حال الشكّ في حياة والده عمله حال اليقين بها فكأنّه أبقي والده وهذا هو الجامع بين استصحاب الحكم واستصحاب الموضوع.

فلا- يرد أنّ الاستصحاب في الحكم عبارة عن جعل حكم مماثل للحكم السابق، وفي الموضوع عبارة عن جعل أثر المتيقّن السابق، ولا جامع بين جعل نفس المتيقّن وجعل أثره، فكيف يمكن إرادتهما معا من قاعدة لا تنقض.

وجه عدم الورود أنّ القاطع بوجوب الجمعة سابقاً كان عمله الإتيان بها، والقاطع بحياة زيد سابقاً كان علمه التصرّف في أمواله والإنفاق على عياله، فالجامع للاستصحاب في الموردين هو ما ذكرنا من إبقاء اليقين السابق عملاً، غاية الأمر أنّ قول الشارع: اعمل علمك السابق ينطبق في الأوّل على إيجاب الجمعة، وهو حكم مماثل للحكم السابق، وفي الثاني على جعل إباحة التصرّف والإنفاق وهي أثر للمتيقّن السابق (2)، ومن هنا لا يقتصر في مورد الاستصحاب

ص: 344

1-1 (1) -راجع ص 545

2-2 (2) -ولا يذهب عليك أنّ الجامع ترتيب آثار المتيقّن، فإنّ المتيقّن فيما إذا كان هو الحكم أثره وجوب الامتثال، وحكم العقل لا يتعلّق به جعل الشارع، فلا- يمكن جعله بالاستصحاب، وإنّما الممكن جعل حكم ظاهري بالاستصحاب، حتّى يصير موضوعاً لوجوب الامتثال؛ لعدم الفرق في Z

على ما إذا كان المتيقن السابق حكماً أو موضوعاً مستقلاً للحكم، بل نقول بجريانه فيما اخذ قيدا للموضوع أو جزءاً، فلو شك في دخالة الوضوء في الصلاة بعد اليقين بها سابقاً يستصحب الدخالة؛ لأنّ لنفس الدخالة 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 مختلفة 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 لعلّته 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 الزوم بينهما اتّفاقياً كما في الإنائين المشتبهين، حيث إنّ طهارة أحدهما ملازمة لنجاسة الآخر و بالعكس اتّفاقاً، و قد يكون عقلياً أو عادياً.

و منها: ما إذا كان شيئاً له أثر شرعي بلا واسطة، لكن كان ترتّب الأثر عليه بحكم العقل، كما لو احرز المقتضى للوجوب و شكّ في المانع عنه، فأصالة عدم المانع يترتّب عليه الوجوب و هو أثر شرعي، لكنّ الحاكم بترتّبه 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 عقليّان منتزعان عن

المطابقة للمأمور به وعدم المطابقة له، لكن منشأ انتزاعهما بجعل الشرع، إذ للشارع أن يرفع قيديّة القيد في مرحلة الظاهر حتّى ينتزع الصّحة عن العمل الخالي عنه.

ولا بدّ من التكلّم في الخفيّ من هذه الأقسام وهو القسم الأوّل، ويتّضح منه الحال في غيره.

فنقول: إذا كان المتيقّن السابق المشكوك اللاحق موضوعاً غير مجعول وكان له لازم عقلي أو عادي، وكان لازمه ملزوماً لل لازم عقلي أو عادي، وهذا اللازم أيضاً ملزوماً لل لازم آخر وهكذا إلى أن ينتهي إلى ما هو ملزوم لحكم شرعي، فقد يقال بأنّه لا مانع من إحراز الاستصحاب في الشئ الأوّل الذي تحقّق فيه اليقين السابق والشكّ اللاحق باعتبار ذاك الحكم الشرعي المترتب عليه بوسائط، لأنّ ترتيب هذا الحكم إبقاء عملي لذك الشئ، فيشمّله عموم «لا تنقض اليقين بالشكّ» بناء على ما مرّ من تفسيره بالإبقاء العملي.

وبالجملة، فالإبقاء العملي كما يصدق فيما إذا كان الحكم الشرعي مترتباً على نفس المتيقّن بلا واسطة، كذلك يصدق فيما إذا كان مترتباً عليه بوسائط، فإنّه أيضاً ينتهي إليه بالآخرة؛ لأنّ أثر الأثر أثر.

و الحقّ خلاف ذلك، لأنّ المتبادر من حرمة نقض المتيقّن السابق وجوب إبقائه في اللاحق ترتيب أحكام نفس المتيقّن بلا واسطة، لا ما ينتهي إليه معها، فإذا شكّ في وجود زيد بعد القطع به سابقاً وكان لازم وجوده إلى زمان الشكّ عادة طول لحيته وكان لوجوده آثار و لطول لحيته أيضاً آثار فقليل: لا تنقض اليقين بوجود زيد وعامل معاملة بقاءه، كان هذا منصرفاً إلى الآثار الأولى دون الثانية؛ لعدم انطباق عنوان معاملة بقاء زيد من حيث إنّ بقاء زيد إلّا على الأولى.

وأما الثانية فإنّما ينطبق عليها عنوان معاملة بقاء زيد من حيث إنّ ملزوم لما ينتهي إلى ملزوم هذه الآثار، والحاصل أنّ تنزيل وجود زيد في حال الشكّ منزلة

وجوده المحقق ينصرف إلى أقرب آثاره دون أبعدهما، وحينئذ فحيث إنّ الوسائط أيضا أمور عقلية أو عادية، وهى غير قابلة للجعل، فلا محيص عن خروج تلك الأحكام التى تكون بوساطتها عن مدلول دليل الاستصحاب.

فإن قلت: ما الفرق بين الاصول والأمارات حيث لا يفرق فى الثانية بين الحكم المترتب بلا واسطة و المترتب معها، فإذا قامت البيّنة على وجود زيد فكما يرتّب آثار وجوده يرتّب آثار طول لحيته، والحال أنّ مفاد دليل الأمانة تنزيل المؤدى، كما أنّ مفاد دليل الأصل تنزيل مورده، وعدم قابلية الأثر العقلى أو العادى للجعل مشترك بين المقامين، فإن قيل فى الأمانة بأنّ تنزيل المؤدى يكون تنزيلا لازمه و هو تنزيلا لل لازم اللازم و هو لازم لازم اللازم إلى أن ينتهى إلى الحكم الشرعى، فلا بدّ أن يقال بمثل ذلك فى الاصول، وإن قيل فى الأمانة بأنّ تنزيل المؤدى يكون من أول الأمر بلحاظ ذاك الحكم من دون حاجة إلى التنزيل فى الوسائط فلا بدّ أن يقال بمثله فى الاصول، فلا وجه للفرق.

قلت: وجه الفرق أنّ مفاد دليل الأمانة تصديق الأمانة فى جميع ما يحكى عنه، لا فى خصوص المدلول المطابقى؛ لأنّ ذلك قضية التعبد بالأمانة من حيث كونها طريقا كما هو المفروض المفروغ عنه، فكما أنّ العرف والعقلاء فى طرقهم المتعارفة بينهم لا يقفون على المدلول المطابقى ويعاملون معها معاملة العلم فى ترتيب جميع الآثار والملزومات والملازمات، فكذلك لو أمرنا الشارع بمتابعة طريق يجب المعاملة معه معاملة العلم.

وسرّ ذلك أنّ الشارع أراد إلغاء كذب الأمانة، فكلّ شىء يناط صدق الأمانة بوجوده و كذبها بعدمه فالشارع تعبّدنا بوجوده وإن لم يكن بينه وبين مدلول الأمانة ارتباط أصلا إلّا فى مجرّد الملازمة الاتفاقية، فضلا عمّا إذا كان فى سلسلة اللوازم أو فى سلك الملزومات.

مثلا إذا أخبر البيّنة بنجاسة أحد الإنائين الذين علم بنجاسة أحدهما و طهارة الآخر، واشتبه النجس بينهما بالطاهر، فنجاسة الإناء الآخر مستلزمة لكذب البيّنة، و يناط صدقها بطهارته، فالشارع تعبّدنا بطهارته، فهذا وجه التعدّي في الأمارات إلى اللوازم و الملزومات و الملازمات.

و حينئذ نقول: إنّ إخبار البيّنة مثلا بشيء يفيد لنا حكايات عديدة طوليّة 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 الأخيرة فنقول: إنّ هذا المحكّي شيء يناط بوجوده صدق البيّنة و يلزم من عدمه كذبها، فالشارع تعبّدنا بوجوده، فدلّيل حجّية البيّنة بمحض قيامها على المدلول المطابق يشمل ابتداء هذا المحكّي من دون حاجة إلى التنزيل في الوسائط حتى يقال: إنّّه إن أريد بالتنزيل فيها جعل نفسها فهو غير ممكن، و إن أريد 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 إلّا آثار نفس المورد، فإنّ قضيتّه التعبّد بمورد الأصل، و القدر المتيقّن آثار نفس المورد، فلا- يشمل آثار الآثار، فضلا عن الملزومات و الملازمات، مثلا قاعدة «لا تنقض» إنّما يفيد تعبّد بنجاسة أحد الإنائين المشتبهين، و من المعلوم أنّ عدم نقض اليقين بالنجاسة و معاملة بقائها في هذا الإناء المخصوص لا ربط له بطهارة الإناء الآخر، و هكذا الكلام في استصحاب نجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك الحال، حيث إنّ التعبّد بنجاسة الثوب لا ربط له بحال الماء.

بقى الكلام فيما إذا لم يكن المتيقّن السابق مجعولا و لا موضوعا للأثر الشرعي بلا واسطة، و لكن كان منتزعا عمّا هو المجعول كما هو القسم الأخير من

و الحق جريان الاستصحاب فيه، و وجهه أنه لا- دلالة في خطاب «لا تنقض» على اعتبار المجعولية أو الموضوعية للأثر في المتيقن، بل المعيار فيه كل أمر تناله يد الشرع و يقبل تصرفه، فكل شيء تحقق فيه اليقين السابق و الشك اللاحق و كان بالوصف المذكور فلا مانع عن شمول الخطاب له، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فلو شك في شرطية شيء أو مانعيته للمأمور به بعد اليقين بها سابقا فهذا الشك راجع إلى الشك في أن المطلوب في الزمان الثاني هل هو مقيّد بوجود هذا الشيء أو بعدمه، أو ليس مقيّداً بذلك، و من المعلوم أن هذا شيء يكون أمره بيد الشرع، فلا مانع من عموم خطاب «لا تنقض» إياه.

نعم لا ينبغي الإشكال في عدم جريان الاستصحاب في عنوان الشرط و عنوان المانع مع عدم الشك في المصدق كما هو القسم الرابع من الأقسام، فلو احرز وجود المقتضى للتنجيس و هو ملاقة النجاسة في الماء، و شك في وجود المانع و هو الكرية من جهة الشك في مفهوم الكرية مع عدم الشك في المصدق من جهة معلومية كم الماء في السابق و في اللاحق، فأصالة عدم عنوان المانع في الماء الثابت قبل وجود الماء و إن كان يترتب عليها الأثر الشرعي بلا واسطة و هو النجاسة كما في سائر الاستصحابات الموضوعية، و لا مجال للإشكال فيه أيضا بأن ترتيب النجاسة على عنوان عدم المانع حكم العقل؛ لأن ذلك إنما هو فيما إذا تحقق وجود المقتضى و عدم المانع بالوجدان لا فيما إذا شك في أحد الجزئين، فللشارع أن يتعبدنا في حال الشك بالبناء على عدم المانع، و لكنّه مع ذلك محلّ إشكال من حيث إنّ هذه العناوين ليس لها أثر أصلا و لو عقلا، و إنما الأثر لذواتها.

مثلا ذات النار مؤثر في الحرارة و الإحراق و يعرضها عنوان العلية في الرتبة المتأخرة 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 الواسطة بين الموضوع الأول والحكم خفياً لا يراه العرف، بحيث يعدّ الحكم حكماً للموضوع الأول بلا واسطة، فلا مانع من إجراء دليل الاستصحاب.

مثلاً لو كان فى أحد المتلاقيين الذين أحدهما نجس رطوبة مسرية قبل الملاقاة فشكّ فى بقائها حال الملاقاة فلا مانع من استصحابها، فإنّه وإن لم تكن النجاسة أثراً لوجود الرطوبة المسرية فى أحد المتلاقيين، بل لسرايتها منه إلى الآخر، ولكن هذه الواسطة لخفائها لا يراها العرف فيعدّ النجاسة أثراً لنفس وجود الرطوبة المسرية، وبعد عدّ الحكم حكماً لنفس الموضوع الأول بلا واسطة بنظر العرف يشملته دليل حرمة نقض اليقين بالموضوع السابق وجوب إبقائه بمعنى إبقاء آثاره المترتبة بلا واسطة، ولا وجه لانصرافه عن هذا الأثر كما كان منصرفاً عن سائر الآثار المترتبة مع الواسطة، فإنّ المتّبع فى ذلك نظر العرف.

فإن قلت: إنّما يكون المتّبع نظر العرف فيما إذا كان خطائه فى أصل المفهوم، فلو كان بين العرف والعقل اختلاف فى مفهوم من المفاهيم فكان عند العقل أوسع منه عند العرف ورتّب الشرع على هذا المفهوم أثراً، يجب أن يراعى نظر العرف لئلاّ 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 العرفيّة حقيقة و يكون الموضوع الحقيقى الدقيقى لحكمه هو المصاديق العرفيّة و

إن لم يكن مصداقا بنظر العقل، وما هو مصداق بنظر العقل دون العرف يخرج عن الموضوع حقيقة.

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، لوضح أن مفهوم عدم نقض اليقين بالموضوع السابق وإبقائه عملا متحد عند العرف و العقل، فيتمحّص الاختلاف فى مقام التطبيق.

اتباع نظر العرف فى المفهوم و تطبيقه على المصداق

قلت: كما أن نظر العرف متبع فى أصل المفاهيم، كذلك يكون متبعا فى مقام التطبيق بعد احراز المفهوم؛ لعين ما ذكر فى الأول من لزوم نقض الغرض، فإن الشارع لو ألقى حكمه إلى العرف و كان نوع أهل العرف نظرهم خطأ فى مقام التطبيق، فلا شبهة أن العرف يأخذ هذا الحكم و يعمل به على حسب تطبيقات نفسه، من دون أن يرجع إلى أهل العلم فى أن هذا التطبيق خطأ أو لا، فلو لم يأمره الشارع بهذا الرجوع و كان مراده مع ذلك متعلّقا بالمصاديق الواقعية كان هذا نقضا لغرضه.

و العجب من بعض الأساتيد قدّس سرّه حيث إنّه لمّا فرض عدم الاعتناء بالمساهمات العرفية فى مقام التطبيق مفروغا عنه، التجأ إلى جعل المقام من باب الخطأ فى أصل المفهوم، مع أنك تعرف أن مفهوم عدم النقض و الإبقاء عملا واحد لا اختلاف فيه بين العرف و العقل أصلا، و أن الحال فى المقام هو الحال بعينه فى اختلاف صحيح العين و الأحول فى روية الشىء الواحد اثنين، حيث إنّه لا اختلاف بينهما فى مفهوم الاثنين قطعا.

ثمّ إنّه قد ألحق بعض الأساتيد قدّس سرّه بخفاء الوسطة جلائها و وضوحها بحيث كان التلازم بينها و بين ذى الوسطة بمثابة يورث التلازم بينهما فى مقام التعبد و التنزيل، بأن كان التنزيل فى أحدهما عين التنزيل فى الآخر عرفا، مثلا

تنزيل أبوة زيد لعمرو ملازم لتنزيل بنوة عمرو لزيد، ولا ينفك أحد هذين التنزيلين عن الآخر عرفا.

بعض المقامات التي توهم كونها من موارد الاصول

[المثبتة]

ولا بأس بالإشارة إلى بعض المقامات التي توهم كونها من موارد الاصول المثبتة وليس منها:

فمنها ما إذا احرز بالاستصحاب وجود موضوع خارجي لإثبات حكم مترتب على عنوان كلى يكون لهذا الموضوع دخل في تحققه، مثاله ما لو نذر التصدق بدرهم ما دام ولده حيًا، فاستصحاب حياة الولد في يوم شك فيها لإثبات وجوب التصدق أصل مثبت، لأن حياة الولد لم يرتب عليها الحكم في خطاب من الخطابات، وإنما تعلق النذر بالتصدق بدرهم ما دام الولد حيًا فصار عنوان الوفاء بالنذر منطبقا على هذا الفعل الخاص في فرض كون الولد حيًا، فمتى تحقق حياة الولد يتحقق الوجوب بتوسط هذا العنوان الذى هو الوفاء بالنذر.

ومن هذا الباب أيضا استصحاب وجود زيد لإثبات وجوب نفقة زوجته من ماله، فإن هذا الأثر إنما يترتب على وجود زيد بواسطة ما يلزمه عقلا من انطباق عنوان الزوج عليه، وعنوان الزوجة على المرأة الخاصة، وتقصى بعض الأساتيد قدس سره عن هذا بما حاصله أن حياة 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 الخاصة المختلفة حسب اختلاف الموارد، والمتعلق للوجوب ذوات هذه العناوين الخاصة بخصوصياتها وقيدوها، فإذا وقع عنوان التصدق بدرهم ما دام الولد حيًا موردا للنذر، كان الوجوب متعلقًا بنفس هذا العنوان الخاص، غاية الأمر أنه لما لم يكن لهذه العناوين ضابط كلى تندرج تحته وكان جامعا و مانعا، انتزع منها عنوان الوفاء وجعل متعلقا للأمر بحسب الصورة، وإلا فالمتعلق له حقيقة نفس تلك العناوين

ص:352

المتشكّنة بخصوصياتها، دون هذا الأمر الاعتبارى الانتزاعى الذى هو وفاء الناذر و التزامه بما ألزم به نفسه، فقول الشارع: التزم بما ألزمت به نفسك يرجع حقيقة فى مسألتنا إلى قوله: تصدّق بدرهم ما دام الولد حيّا.

و هذا هو الحال فى كلّ عنوان منتزع عن العناوين الخاصّة المختلفة ذاتا المتّفقة فى ملاك حكم مثل المقدّميّة و الضديّة و نحوهما، ولأجل هذا يكون النهى المتعلّق بالصدّ بناء على اقتضاء الأمر للنهى عن الصدّ من باب النهى فى العبادة، لا من باب اجتماع الأمر و النهى، مثلاً الصلاة المزاحمة لواجب مضيق كالإزالة إنّما يكون تركها واجبا بعنوان كونه ترك الصلاة، لا بعنوان المقدّميّة، فالنهى يتعلّق بعنوان الصلاة.

فإن قلت: الغصب أيضا أمر انتزاعى، فكيف يكون عند اجتماعه مع الصلاة من باب الاجتماع و ليس من باب النهى فى العبادة.

قلت: نعم هو انتزاعى، لكنّه ليس منتزعا عن الأفعال و الحركات الصلّاتية من حيث كونها كذلك، بل منتزع من أصل الفعل و أصل الحركة الذى هو أعمّ من الصلاة، هذا حاصل ما ذكره قدّس سرّه.

و الحق أنّ توهم كون هذا الاستصحاب مثبتا فاسد حتّى على فرض كون الوجوب متعلّقا بنفس عنوان الوفاء بالنذر كما هو ظاهر الأدلّة، و وجهه ما تقدّم فى بعض المباحث السابقة من أنّ وقوع العنوان الكلّى 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 الخاصّة و يصير كلّ منها موضوعا له، فإذا قال الشارع اوف بالنذر و كان الملحوظ وجوده السارى يتعلّق الوجوب بالوجودات الخاصّة لعنوان الوفاء، و من جملةتها عنوان

إعطاء الدرهم فى فرض حياة الولد، فيتعلق الوجوب بهذا العنوان بوجوده الخاص فى فرض حياة الولد، غاية الأمر أن هذا الوجود الخاص أعنى إعطاء الدرهم المفروض فى فرض حياة الولد ليس معروضا للوجوب بعنوان نفسه، بل بعنوان كونه مصداقا للوفاء، وهذا لا دخل له بالواسطة بعد فرض أن الوجوب مضاف إلى نفس الوجود الخاص من دون وساطة شىء آخر، فيكون إحراز حياة الولد فى المقام بالاستصحاب من باب إحراز شرط الوجوب فى الواجبات المشروطة بالاستصحاب.

و من هنا يعلم الحال فى استصحاب حياة الزيد لإثبات وجوب إخراج نفقة زوجته من ماله، فإنه وإن كان لحياة زيد مدخل فى اتصافه بعنوان الزوج، كما أن لحياة الولد فى المثال المتقدم مدخلة فى اتصاف الإعطاء بعنوان الوفاء، ولكن حكم وجوب الإنفاق مترتب على نفس الزيد الحى، لا على شىء آخر، غاية الأمر بعنوان كونه زوجا، فالمستصحب نفس موضوع الحكم لا ملزومه.

و الحاصل أنه لو اريد بالاستصحاب إحراز موضوع ثم ترتيب حكم عليه بتوسط عنوان ملازم معه عقلا كان هذا من الأصل المثبت، وأما لو رتب الشارع حكما على موضوع بتوسط عنوان و كان وظيفة الاستصحاب صرف إحراز هذا الموضوع فليس هذا من الأصل المثبت كما هو واضح، وكلا 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 المانع المشكوك فهذا واضح البطلان؛ لأن هذا التطبيق بنفسه يكون مجرى للاستصحاب، نعم لو كان مجراه مجرد إحراز العنوان و كان تطبيقه على الموضوع الخارجى منّا كان أصلا مثبتا، ولكنه أجنبى عن المقام.

وإن كان وجهه أن إثبات الحرمة موقوف على تطبيق عنوان شرب الخمر على شرب هذا المائع وهو ملازم عقلى مع كونه خمرا، وذلك لوضوح أن حرمة الخمر

راجعة إلى شربه فموضوع الحرمة شربه لا نفسه، كما هو الحال في سائر الأحكام المتعلقة بالأعيان، ففيه أنّ 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 المانع المشكوك، فكما كان حرمة الشرب مترتباً على نفس الخمر فصار الحرام شرب الخمر، فكذلك يكون بعد الاستصحاب مترتباً على نفس هذا المانع، فيصير الحرام شرب هذا المانع، فلا بدّ من طرح إضافة الأثر إلى الموضوع الأول و جعله مضافاً إلى الموضوع الثاني، لأنّ هذا معنى التنزيل.

فإن شئت قلت: إنّ هذا الاستصحاب يفيد التوسعة في موضوع خطاب حرمة شرب الخمر، فيكون الخطاب شاملاً للخمر الواقعي و المانع المستصحب الخمرية في عرض واحد.

و منها: استصحاب وجود ما يكون شرطاً لموضوع الحكم الشرعي أو عدمه، ووجود 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 الشرطية أو المانعية، 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 وظيفة 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

الحالة السابقة هي الطهارة للشارع تنزيل الطهارة المشكوكة منزلة الواقعية حتى يكون توسعة في موضوع حكمه بأن الصلاة مع الطهارة واجبة، وإذا كانت الحالة السابقة هي الحدث فيجوز له عدم الاعتناء بالطهارة المشكوكة، فيكون ذلك تضييقاً في موضوع ذاك الحكم.

وأما استصحاب وجود ما يكون شرطاً لنفس التكليف أو مانعاً أو عدمهما فقد منعه بعض الأساتيد قدس سرّه نظراً إلى أنّ ترتّب الحكم على المقتضى الواجد الشرط، الفاقد المانع ترتّب عقلى من باب استحالة انفكاك المعلول عن علته، وإن كان نفس الحكم شرعياً، والشىء ما لم يكن واقعه بيد الشرع وبجعله لا يقبل تصرّفه في مرحلة الظاهر وعند الشكّ.

أقول: لا أفهم فرقاً بين شرط الموضوع ومانعة، وبين شرط نفس التكليف ومانعة، فإنّ أمر الثانى أيضاً 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 وعدم الاعتناء به مع سبق العدم، هذا هو الكلام فى الشكّ فى وجود الشرط أو المانع وعدمهما مع الفراغ عن أصل الشرطية والمانعية.

وأمّا لو شكّ فى بقاء شرطية شىء أو مانعيته للموضوع أو لنفس التكليف وعدم بقائهما فهل يجرى استصحاب الشرطية أو المانعية أو لا؟ قد تقدّم الحكم بجريانه، لكون الشرطية والمانعية مجعولتين بمنشأ انتزاعهما مثل الصحة والفساد.

ومنها: ما نقل حكايته بعض الأساتيد قدس سرّه عن بعض معاصريه من الاستصحاب فى الموضوعات الخارجيّة بتوهم أنّ الحكم إنّما يترتب على تلك الموضوعات المستصحية بتوسط ما ينطبق عليها من العناوين الكلية، مثلاً المانع المستصحب الخمرية إنّما يترتب عليه الحرمة بتوسط عنوان الخمر، وفيه ما تقدّم ذكره آنفاً.

الأمر الثامن: لا فرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك البقاء في جميع الأزمنة المتأخرة أو

في قطعة خاصّة من الزمان

،فلو قطع بوجود زيد في يوم و معلوم أنّه حادث،و لكن شكّ في أنّه حدث في هذا اليوم أو في اليوم السابق،و كان لعدم المطلق أثر شرعي، فلا مانع من استصحاب عدمه المفروض كونه مشكوك البقاء في اليوم الأوّل.

نعم لو كان لحادث زيد في اليوم الثاني أثر شرعي فلا يجوز ترتيب هذا الأثر بهذا الاستصحاب وإن كان التعبير عن هذا الأصل بأصالة تأخر الحادث موهما للحكم بتأخر الحادث،لكن هذا إنّما هو على تقدير كون الحادث أمرا بسيطا منتزعا عن عدم إلى زمان،و الوجود من بعد هذا الزمان،كما هو الظاهر عند العرف،فإنّ العرف يفهم من لفظ«حادث»في العريّة،و من لفظ«تازه»في الفارسيّة معنى بسيطا،لا ما لم يكن ثمّ كان،نظير أنّه يفهم من لفظ«ضارب»في العريّة،ولفظ«زننده»في الفارسيّة معنى بسيطا،لا ذاتا ثبت له الضرب.

وكذلك الحال لو قلنا بأنّ الحادث عبارة عن المعنى المقيّد الذي هو الوجود المسبوق بعدم بخصوصيّة كونه كذلك،فإنّ استصحاب عدم لا يثبت التقيّد إلّا أن يقال بأنّ الواسطة خفيّة.

و أمّا إن قلنا بأنّه عبارة عن المعنى المركّب الذي هو نفس عدم إلى زمان،و الوجود من بعد هذا الزمان،فلا إشكال في إحرازه باستصحاب عدم إلى زمان مع كون الوجود من بعد هذا الزمان محرزا بالوجدان،كما هو واضح،هذا كلّ فيما إذا لوحظ تأخر الحادث بالقياس إلى الأجزاء السابقة من الزمان.

و أمّا لو لوحظ بالقياس إلى حادث آخر بأن كان هناك حادثان و شكّ في المتقدّم و المتأخّر منهما،كما في الماء الذي لم يكن فيه الكريّة و النجاسة في

الساعة الاولى من النهار، ثم وجد فيه الكريّة و النجاسة فى الساعة الثالثة و لم يعلم أنّ أيّهما حدث فى الساعة الثانية و أيّهما فى الثالثة، فموارد الحاجة 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 التامة؛ فإنّ هذا الوجود الخاص لا إشكال فى عدم إمكان إثباته بأصالة عدم كلّ منهما فى زمان الآخر، و أنّه يكون مسبوقا بعدم مطلقا حتّى فى معلوم التاريخ، فإنّ العلم بأصل تحقّقه لا يمنع عن الشكّ فى خصوصيّة وجوده، كيف و أصل التحقّق فى مجهول التاريخ أيضا معلوم، فأصالة عدم هذا الوجود الخاص جارية فى كلّ من الحادثين، و تكون معارضة بأصالة عدمه فى الحادث الآخر من غير فرق فى ذلك بين جميع الصور الثلاثة.

إنّما الكلام و الإشكال فى ما إذا كان الأثر لعدم كلّ منهما فى ظرف الوجود المفروغ عنه للآخر على نحو مفاد كان الناقصة، كما إذا كان الأثر لوجود الملاقاة إذا كان فى زمان عدم الكريّة، فإنّه يشكل حينئذ فى الاستصحاب فى جميع الصور بملاحظة أنّه لا بدّ من وجود الحالة السابقة لعدم فى ظرف الوجود المفروغ عنه، مثلا- وجود الملاقاة المفروغ عنها لا بدّ من كونها فى السابق فى زمان عدم الكريّة حتّى يستصحب ذلك فى اللاحق، و الحال أنّه لم يعلم فى شىء من الأزمنة السابقة كون الملاقاة فى زمان عدم الكريّة بل يحتمل كونها فى زمان عدم الكريّة، و كونها فى زمان وجود الكريّة.

و لكن يمكن أن يقال: إنّما يلزم ذلك لو جعل مجرى الاستصحاب أنّ الملاقاة كانت فى زمان عدم الكريّة الذى هو مفاد كان الناقصة، و لكن لنا إجرائه فى نفس عدم الذى هو مفاد ليس التامة، ثمّ جرّ هذا عدم إلى زمان وجود الملاقاة المفروغ عنه، فيصير أحد الجزئين -و هو وجود الملاقاة فى زمان خاص -محززا بالوجدان،

ونفس العدم فى هذا الزمان محرزاً بالأصل.

فإن قلت: إن استصحاب العدم الأزلى إلى زمان وجود الملاقاة، ثم حمله على الملاقاة الموجودة داخل فى الأصل المثبت.

قلت: لا معنى لحمل عدم الكرية على الملاقاة، وإنما المتصور حمل كل منهما على الماء، نعم لا بد من اتصال زمان الحملين واتحاده، وكل ذلك حاصل بلا محذور، فإنه يقال: إن هذا الماء لم يكن فى السابق كراً، فالأصل بقاءه على عدم الكرية فى الحال، والمفروض أن الملاقاة فيما إذا علم تاريخها حاصلة فى الحال أيضاً، فيتحصّل من ذلك أن هذا ماء لاقى نجساً و كان ملاقاته فى حال عدم كونه كراً.

ألا ترى عدم الإشكال فى استصحاب عدم الكرية فى الماء الذى لاقاه النجس و كان مشكوك الكرية والقلة مع سبق الكرية؟، وكذلك الحال فى استصحاب حياة الوارث فى ما إذا شكّ فى حياته و موته فى حال موت المورث، فيتحقّق بذلك أن موت المورث يكون فى حال حياة الوارث على نحو مفاد كان الناقصة.

نعم هنا إشكال آخر فى خصوص صورة الجهل بالتاريخين، وهو أنه ذهب شيخنا المرتضى فى هذه الصورة إلى أن أصالة العدم فى ظرف الوجود المفروغ عنه جارية فى كلّ من الطرفين، فيتساقطان بالتعارض.

والحقّ أنّه لا- مورد للاستصحاب حينئذ حتّى يفرض التعارض، ووجهه أنّنا إذا قطعنا بوجود الكرية و الملاقاة فى زمان بحيث احتملنا حدوث كلّ منهما فى هذا الزمان و فى ما قبله، فاستصحاب عدم الكرية مثلاً و إن كان يمكن إجرائه إلى الجزء المتصل بهذا الزمان، لكن كون هذا الجزء زمان الملاقاة غير محرز، والمفروض أن الموضوع هو عدم الكرية فى زمان الملاقاة، وذلك لاحتمال حدوث الملاقاة فى الزمان المتأخّر عن هذا الجزء الذى هو زمان القطع بوجود الملاقاة و الكرية.

وأمّا نفس زمان القطع فوجود الملاقاة و إن كان فيه محرزاً، ولكن لا يمكن

إجراء استصحاب عدم الكريّة إلى هذا الزمان؛ لأنّ نقض عدم الكريّة بوجودها فى هذا الزمان يكون من باب نقض اليقين باليقين لا بالشكّ، وهذا بخلاف الحال فى ما إذا كان زمان الملاقاة معلوماً، فإنّ استصحاب عدم الكريّة إلى هذا الزمان لا مانع عنه، لكون وجود الكريّة فيه مشكوكاً.

و العجب من بعض الأساتيد قدّس سرّه فى حاشيته على الرسائل، حيث إنّّه لم يفرق بين الجهل بالتاريخين و العلم بأحدهما فى شىء من الصورتين، أمّا فى صورة كون الموضوع هو الوجود الخاص فلما مرّ، وأمّا فى صورة كونه هو العدم فى زمان الوجود المفروغ عنه، فلعدم الحالة السابقة لهذا العدم فى فرض الفراغ عن الوجود، فلا يجرى الاستصحاب فى شىء من الصور على هذا التقدير، كما أنّه يجرى و يسقط بالمعارضة فى تمامها على التقدير الأوّل.

و ما ذكره فى الصورة الثانية مخدوش بما عرفت من أنّ إحراز العدم فى زمان الوجود المفروغ عنه بالاستصحاب يمكن بنحوين، الأوّل: أن يكون هذا بتمامه مورداً للاستصحاب، وهذا يتوقّف على وجود الحالة السابقة للعدم فى فرض الفراغ عن الوجود، والثانى: استصحاب نفس العدم و جرّه إلى زمان الوجود المفروغ عنه.

وقد عدل عن هذا فى الكفاية إلى ما حاصله أنّه لا مورد للاستصحاب فى صورة الجهل بالتاريخين، و وجهه أنّا إذا قطعنا بوجود الملاقاة و الكريّة فى الساعة الاولى من النهار، و علمنا بحدوث أحدهما لا على التعيين فى الساعة الثانية، و الآخر فى الثالثة، فاستصحاب عدم الكريّة مثلاً- إلى زمان الملاقاة الذى هو زمان الشكّ حسب ما فرض من مقايضة أحد الحادثين إلى زمان الحادث الآخر غير جار؛ لعدم إحراز اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ؛ لاحتمال كون زمان الملاقاة الذى هو زمان الشكّ هو الساعة الثالثة، و هى منفصلة عن زمان اليقين الذى هو الساعة الاولى، و هذا بخلاف ما إذا كان الملاقاة معلوماً، فإنّ استصحاب عدم الكريّة إلى هذا الزمان جار؛ لاتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ.

لا شبهة في أنّ جريان الاستصحاب مخصص 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 الاستغراقي، 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 وزيدا الكائن في يوم السبت، وهكذا بالنسبة إلى سائر الأفراد و سائر الأزمان، و حينئذ يكون الزمان قيّدا مفردًا مكثّرًا لأفراد الموضوع.

و الثانى: أن يلاحظ تلك الأجزاء في طول أفراد العموم الأفرادى و ظرفا 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.

فالقضية في الصورة الاولى مشتملة على عموم واحد أفرادى، وفي الصورة الثانية على عمومين، أحدهما أفرادى و الآخر أزمانى، والثانى فى طول الأوّل، وكيف كان فلا إشكال فى الرجوع إلى العموم فى كلتا الصورتين فيما إذا خرج فرد فى زمان و شكّ فيه فيما بعد هذا الزمان، نعم لو سقط العموم عن الاستدلال بجهة من الجهات قال شيخنا المرتضى: لا مورد للاستصحاب؛ لأنّه إسرائ الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وفيه أوّلا- عدم تمايّه فى الصورة الثانية؛ لما فرضنا من أنّ وحدة الموضوع لا ينثلم بتعدّد الأزمان، وثانيا أنّ المعيار فى موضوع هذا الاستصحاب ملاحظة 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، وإن اخذ فى دليل الخاص على الوجه الثانى يجوز الاستصحاب من غير فرق بينهما أيضا، هذا كلّ لو بنينا فى موضوع الاستصحاب على الموضوع الدليلى.

ولو بنينا على الموضوع العرفى كما هو الحقّ، فيمكن إحراز وحدته عرفا و لوفى ما إذا اخذ الزمان قيّدا مفردا فى كلّ من العام و الخاص كما هو واضح.

و اخرى يلاحظ العموم الزمانى على وجه الاستمرار، يفرض الزمان شيئا واحدا مستمرا، وهذا فى القضايا التى لم يتعرّض فيها للزمان رأسا، كما فى «أوفوا بالعقود» فإنّه إمّا أن يحمل هذا القضايا على إرادة زمان ما، وهو غير مراد قطعاً؛ للزوم اللغويّة، وإمّا أن يحمل على زمان معيّن و يدفعه مقدّمات الحكمة، و حيث إنّ الزمان بحسب طبعه أمر واحد مستمرّ و إمّا يتقطّع و يتجزّى بسبب فرض الفارض، فلهذا ينزّل الإطلاق بدليل الحكمة على الاستمرار دون الاستغراق؛ لأنّ الاستغراق هو المحتاج إلى المثبوتة دون الاستمرار.

وقد يصرّح بهذا المعنى أى الاستمرار فى اللفظ كما يقال: أكرم العلماء دائما، وكيف 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 أصالة عدم التخصيص و أصالة الإطلاق و أصالة الحقيقة، ولا شبهة أنّ العام في هذه الصورة ناظر إلى جميع الأوقات، غاية الأمر بنظر وحداني لا- بلحظات عديدة، ولا- يفرق الحال في التمسك لمورد الشكّ بالعموم بين كونه ملحوظا بالاستقلال أو بالتبع، ومجرد عدم لزوم زيادة التخصيص من خروجه في الثاني دون الأول لا يوجب عدم التمسك في الثاني.

ألا ترى أنّه لو قيل: أكرم مجموع العلماء فخرج البعض نتمسك للبعض الآخر بهذا العموم، مع عدم كونه ملحوظا بالاستقلال، بل بالتبع و في ضمن المجموع، وأيضا نقول: الأصل عدم خروج الزائد عن القدر المعلوم وإن كان هذا الزائد على تقدير خروجه خارجا مع القدر المعلوم بعنوان واحد؛ إذ لا- يفرق في جريان هذا الأصل بين كميّات الخروج و أنّه كان بإخراج واحد أو بإخراجين كان الخارج ملحوظا بالاستقلال أو بالتبع، بل المعيار في جريانه كون الخارج قليلا أو كثيرا.

والحقّ هو الرجوع إلى الاستصحاب وفاقا لمؤسسة شيخنا المرتضى و الأساتيد من بعده، وتقريبه أنّه قد يلاحظ الزمان في العموم ويفرض له الأجزاء و يلاحظ أجزائه في عرض واحد، وهذا على ثلاثة أنحاء.

الأول: أن يلاحظ تلك الأجزاء على وجه العموم الاستغراقي و كانت مفردة لأفراد العموم الأفرادي، والثاني: أن يلاحظ على وجه العموم الاستغراقي و كانت ظرفا للحكم، والثالث: أن يلاحظ على وجه العموم المجموعي، ولا إشكال في الرجوع إلى العموم في الأولين، وكذا في الثالث؛ إذ لو خرج واحد من الأجزاء ينصرف المجموع إلى الباقي، والفرق بينه وبين الأولين أنّ كلّ جزء ملحوظ فيه بالتبع، وفيهما بالاستقلال.

وقد لا يلاحظ المتكلم الزمان أصلا، بل فعله جعل حكم على موضوع ذي أفراد، غاية الأمر نستكشف بمقدمات الحكمة أنّ ما أفاده لفظة تمام مقصوده، مثلا لو قال: أكرم الرجل، نقول بمقدمات الحكمة: أنّه لا دخل في مطلبه إلّا لإكرام الرجل فينتشر قهرا بين الأسود والأبيض و الزيد والعمر و القصير والطويل، و

غير ذلك، لا أنّ المتكلم لاحظ العموم بالنسبة إلى هذه الحالات و الأفراد، فالحاصل من قبله ليس إلّا عدم لحاظ القيد، فينتج ذلك في بعض المقامات العموم البدلي كما في المثال، وفي بعضها العموم الاستغراقي في أحلّ الله البيع، وفي ما نحن فيه شيئا آخر.

بيانه أنّ العموم الأفرادى هنا محفوظ بالفرض، فيشمل لفظ العلماء في قوله:

أكرم العلماء، زيدا، فيتعلّق به حكم وجوب الإكرام، وحيث إنّ الزيد أمر واحد ذو بقاء، والزمان أيضا أمر واحد ذو بقاء، فإذا لم يلاحظ المتكلم سوى جعل العلاقة بين وجوب الإكرام وبين الزيد فلازمه قهرا استمرار الوجوب باستمرار الزيد واستمرار الزمان، وليس في هذا ملاحظة أجزاء الزمان أصلا لا تبعا ولا استقلالاً، والاستمرار أمر وحداني ذو امتداد و طول، فإذا ارتفعت العلاقة المذكورة في زمان ارتفع هذا المعنى الوحداني الذي هو الاستمرار من البين، ووجود الحكم في الزمان الثاني ليس محققا للاستمرار أمر وحداني ذو امتداد و طول، فإذا ارتفعت العلاقة المذكورة في زمان ارتفع هذا المعنى الوحداني الذي هو الاستمرار من البين، ووجود الحكم في الزمان الثاني ليس محققا للاستمرار، بل لحدوث العلاقة و تجددّها، وهذا معنى عدم زيادة التخصيص و نقصانه بوجود الحكم في الزمان الثاني و عدمه.

وهكذا الكلام في ما إذا قال: أكرم العلماء دائما إذا لم يكن الملحوظ مجموع الأزمنة بحيث كانت الأجزاء ملحوظة في عرض واحد بلحاظ واحد، بل كان الملحوظ هو المعنى الوحداني الطولاني الذي هو الاستمرار و الدوام، ونظير البقاء و الاستمرار هنا البقاء و الاستمرار في باب الاستصحاب، حيث إنّّه لو انقطع بحدوث اليقين لا يعود بعد ذلك بعود الشكّ.

ثمّ إنّ بعض أساطين العصر حمل كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه في هذا المقام على كون الاستمرار قيّدا للفعل، بمعنى أنّ الواجب أمر واحد مستمرّ، مثل إكرام زيد مستمرا، فليس في البين إلّا طاعة واحدة و معصية واحدة، وهذا خطأ،

بل مراده قدس سره كون الاستمرار وصفا للوجوب، فإكرام زيد واجب مستمرا بمعنى أن وجوب الإكرام يلازمه و لا ينفك عنه، فكلّ زمان كان الزيد موجودا فمقتضى الوجوب الملازم له كون إكرامه فى هذا الزمان موردا للإطاعة و المعصية، و الحاصل أن 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، وإلا فلا إشكال فى أنّه لو عاد إلى العنوان الأوّل لا يستصحب حكم العنوان الثانى، بل يرجع إلى حكم العنوان الأوّل، فلو صار الحاضر مسافرا ثم صار حاضرا لا- يستصحب حكم المسافر، بل يرجع إلى حكم الحاضر، فالاستصحاب مخصوص بما إذا كان المتحقق 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، وهو أنّه قد قلنا: إنّ المتكلم لا يلاحظ الزمان أصلا، لا بفرض الأجزاء له و ملاحظة كلّ واحد على وجه الاستقلال إمّا بنحو التفريد و إمّا بنحو الظرفيّة، و لا بفرض الأجزاء له و ملاحظة المجموع بلحاظ واحد حتّى يكون كلّ واحد ملحوظا بالتبع، بل و لا بنحو الاستمرار، و إنّما يتكلم بقضيّة كليّة و مفادها ليس بأزيد من استيعاب الحكم لجميع الأفراد، و هذا يتحقّق بثبوته فى كلّ فرد فى زمان ما و لا يستدعى الاستمرار، و مقدّمات الحكمة لا تفيد لحاظ المتكلم للإطلاق، فإنّ وجه الأخذ بالإطلاق فى قبال التقييد كونه أخفّ مئونة من التقييد، فإذا كان هو أيضا محتاجا إلى اللحاظ كان كالتقييد، بل مفادها عدم لحاظ غير مؤدّى اللفظ و أنّ ما أعطاه المتكلم لفظا فغيره غير دخیل لبّا، فإذا كان ما فى الواقع و اللبّ منحصرا فى جعل وجوب الإكرام فى كلّ فرد من العالم فمعناه عدم مدخلية زمان خاص، و حيث إنّ زمانا ما أيضا يوجب اللغوية 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 متعدّدة، كذلك الحكم اللاصق به بتلك المقدمات أيضاً أمر وحداني، ولا يصير بالدوام أحكاماً عديدة وإن كان مع ذلك يقتضى امثالات عديدة، وقد تقدّم تصوّره.

ثمّ قلنا: إنّّه بعد تمام هذه الشروط لا بدّ من ملاحظة المخصّص، فإن كان مفيداً لتقييد العام بغير عنوانه كما في «لا تكرم فسّاق العلماء» حيث يوجب تقييد إكرام العلماء بغير الفسّاق 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 فيها هنا يرجع بعد انقضاء زمن الخاص إلى استصحاب حكمه.

وعلى هذا فربّما يחדش في ما يقال في هذا المقام من التفصيل بين منقطع الأوّل أو الآخر، وبين منقطع الوسط بالعمل بالعام في الأوّلين، وبالاستصحاب في الأخير.

فيقال: إن كان وجه العمل بالعموم في الأوّلين إرجاع التخصيص إلى تقييد العام ثمّ إجراء أصالة عدم زيادة التقييد كما إذا قيل بانقسام العقد مثلاً- إلى الكائن في المجلس وغير الكائن فيه فلا بدّ أن يقال بمثله في منقطع الوسط، فيقال: إنّ العقد مثلاً منقسم إلى الكائن في أوّل أزمنة الأطلاق على الغبن وغير الكائن فيه.

وإن 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 ملازمة الحكم لهذا الفرد، وعدم انفكاكه عنه من أوّل زمان وجوده إلى آخر عمره، ولا يخفى عدم إمكان حفظ الظهورين معاً، وحينئذ فإن رفعنا اليد عن

الأول وقلنا: هذا الفرد خارج عن العموم رأساً، أو رفعنا اليد عن الثاني وقلنا: إنه داخل في العموم ولكن الاستمرار الذى أفاده مقدمات الحكمة قد انكشف خلافه فى خصوص هذا الفرد، فليس أحدهما بأولى من الآخر؛ لظهور أنّ الأول أيضاً ليس فيه إلا مخالفة ظهور واحد.

ولو سلّمنا ترجيح الظهور الأول على الثانى لكونه لفظياً و الثانى إطلاقياً، لكن نقول: ما المانع عن الاستصحاب هنا، فإن كان هو ظهور العموم فى شمول هذا الفرد فقد عرفت عدم استدعائه للاستمرار، و صدقه بثبوت الحكم فى الفرد فى زمان ما و لو فى أواخر أزمته وجوده، و إن كان هو الظهور الحاصل من المقدمات فقد عرفت أنّه دلالة واحدة و مدلول واحد و هو الاستمرار من أول وجود الفرد إلى آخر عمره، و هو مقطوع الخلاف، و لا يفرق الحال بعد ارتفاع ذلك بين ثبوت الاستمرار فى بعض أزمته الوجود و عدمه.

فإن قلت: ثبوته فى بعض الأزمنة مقتضى المقدمات.

قلت: فيلزم النظر إلى قطعات الزمان و وجود الدلالات العديدة على حسبها، و هو خلاف الفرض مع أنّه إن قلت بذلك فلم لا تقول به فى منقطع الوسط؟.

و يمكن دفع الخدشة بأن مفاد المقدمات هو عدم انفكاك الحكم عن الفرد مهما أمكن، فإن أمكن فمن أول أزمته وجوده، و إلا فمن الثانى، و إلا فمن الثالث و هكذا، و ليس مفادها تعيين المبدأ فى شىء منها، و إنما يتعين فى واحد منها بواسطة وجود الدليل المخالف و عدمه، و لا إشكال أنّ مقتضى ذلك هو الاقتصار على القدر المتيقن من دليل الخاص إذا كان فى أول ازمته الوجود أو فى أواخرها، و الرجوع فى غيره إلى مقتضى المقدمات من دون حاجة إلى إثبات دلالتين لها، و هذا بخلاف ما إذا كان دليل الخاص فى الأثناء، فإنه يتقطع بذلك نظام الاستمرار، فإثبات الحكم بعده يحتاج إلى دلالة أخرى.

فإن قلت: لم لا تجعل مبدأ الاستمرار فى منقطع الوسط ما بعد زمن المخصّص،

و تجعله أول زمان الوجود؟

قلت: وجهه أن جعل المبدأ في ما بعد زمن المخصّص يحتاج إلى لحاظ مستقلّ، وجعله في أول الوجود لا يحتاج إليه.

فإن قلت: هذا مسلّم فيما إذا كان الفرد من أول وجوده داخلا، وأمّا لو علم بخروجه من أول وجوده فينكشف خطأ ما فهمناه من المقدمات من عدم دخل شيء آخر، فيتبيّن أن لشيء آخر أيضا دخلا، وبعد ذلك فإثبات غير ما فهمناه يحتاج إلى دلالة أخرى، هذا حال الإطلاق، وأمّا العموم الأفرادى فقد عرفت عدم استدعائه إلاّ الدخول في زمان ما و لو في آخر أزمنة الوجود.

قلت: هذا تفكيك و تقطيع قهري حاصل من وجود المقيّد في بعض من الزمان، وليس من مفاد المقدمات حتى يكون من باب تعدّد اللحاظ.

فإن قلت: سلّمنا، ولكن إجراء الإطلاق فرع شمول العموم، والمفروض عدم دلالة العموم على تعيين زمان الدخول في هذا الزمان، فيمكن أن يكون شمول العموم في زمان ما من آخر أزمنة الوجود، فلا يبقى للمقدمات محلّ.

قلت: الفرد غير خارج عن العموم، وإنّما يخرج عن العموم لو انتفى عنه الحكم في جميع أزمنة وجوده، وحينئذ فالظهور الإطلاقى لو سقط عن الحجية بالنسبة إلى الزمان الأول لوجود المقيّد، فحجيّته بالنسبة إلى الزمان الثانى محفوظة، وذلك لما تقرّر في محلّه من أن المطلق المقيّد بمقيّد منفصل حجة في الباقي.

فإن قلت: فلم لا تقول بذلك أعنى حجية الظهور الإطلاقى بالنسبة 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 الذى يكون بعد المقيّد الواقع في أول الوجود، مع أنّه ليس في العموم الأفرادى ولا في المقدمات دلالة على تعيين المبدأ.

قلت: المعين عدم وجود المقيّد فيه.

قد تقدّم حكم الحادثين غير المعلوم سابقهما و لا حقهما بالنسبة إلى استصحاب العدم الأزلى بكلا قسميه، أعنى ما كان بالقياس إلى الأجزاء السابقة من الزمان و ما 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 الطهارة و الحدث لا على التعيين في زمان، و بحدوث الآخر في الزمان الثاني؛ فإنه يقطع في الزمان الثالث بحدوث كلّ واحد من الحدث و الطهارة سابقا على هذا الزمان مردّدا بين الزمانين، و يشكّ في بقائه في نفس هذا الزمان.

فهل يجرى استصحاب البقاء في كلّ منهما و يتعارضان، أو لا يجرى الاستصحاب أصلا؟ قد يقال بعدم الجريان من جهة عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين؛ لأنّ كلا من الطهارة و الحدث في المثال لو كان حادثا في الزمان الأوّل فالزمان الثاني فاصل بين زمان يقينه الذي هو الزمان الأوّل، و زمان شكّه الذي هو الزمان الثالث.

و يقال في وجه اعتبار إحراز الاتّصال بأنّه مع القطع بانفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين بزمان اليقين بالخلاف، فالمقام بالنسبة إلى اليقين الأوّل يكون من

ص: 369

موارد» انقض)، لا- من موارد» لا- تنقض) كما هو واضح، فمع الشك و تردد الأمر بين الاتصال و الانفصال يكون المقام من باب الشبهة المصداقية لحكم انقض و لا تنقض.

أقول: يمكن تقريب عدم الجريان بوجه أوضح و هو أننا لو علمنا بحدوث الأخير من الطهارة و الحدث في أول الزوال، فنفس هذا الزمان يكون زمان اليقين بكل من الطهارة و الحدث، و لا يقين بهما معا في السابق على هذا الآن؛ إذ يكون الأمر في كل منهما مرددا بين الحدوث في هذا الآن و الارتفاع فيه.

و أما الآن الثاني بعد هذا الزمان فاليقين السابق و الشك اللاحق و إن كانا حاصلين فيه بالنسبة إلى كل من الطهارة و الحدث، ولكن الشك في هذا الآن متعلق ببقاء كل منهما في هذا الآن و عدمه من الآن الأول، و لا يحتمل ارتفاع شيء منهما في هذا الآن، و يعتبر في صدق لا تنقض اليقين بالشك أن يكون زمان الشك محلا لاحتمال بقاء المستصحب و ارتفاعه، لا لبقائه و عدمه من السابق.

و بعبارة أخرى: لا- بد أن يكون زمان الشك زمانا صالحا لأن يضاف إلى الوجود المعلوم للمستصحب، لا أن يعين محل الوجود المعلوم للمستصحب في قطعة خاصة من الزمان، و المقام من قبيل الثاني، فوجود كل من الطهارة و الحدث في الآن الثاني بعد الزوال مقطوع في آئين، و بقاء كل منهما مقطوع في آن واحد، و الاستصحاب يعين أن بقائهما المعلوم في الآن الثاني بعد الزوال، لا أن يضيفه إلى آن بقائهما المعلوم، فإن آن أول الزوال مقطوع كونه آن الحدوث لا آن البقاء.

و بعبارة ثالثة: لو فرض بدل التشريع تكوين بقاء كل منهما في الزمان الثاني من الزوال فمن الواضح عدم إمكانه.

إشارة

(1)

الأول: بقاء الموضوع،

و المراد به اتحاد الموضوع في القضية المتيقّنة و المشكوكة حتى يتحقّق اتحاد متعلّق اليقين و الشكّ المستفاد من أدلّة الاستصحاب، و هذا لا إشكال فيه، و إنّما الإشكال في أنّه يعتبر إحراز الوجود الخارجي للموضوع أو لا؟.

التحقيق أنّ موضوعاً و محمولاً واحدین كالزید و القيام يمكن تركيب القضايا المختلفة منهما، و يختلف الحال بحسب جعل كلّ واحد منها موضوعاً للحكم.

الأول: أن تركّب القضية على نحو مفاد كان التامّة كأن يقال: قيام زيد متى تحقّق يجب صلاة ركعتين، أو ربط القيام بزيد متى تحقّق فافعل كذا، و الثاني: أن تركّب على نحو مفاد كان الناقصة كأن يقال: زيد إن كان قائماً فصلّ ركعتين، و الثالث: أن يركّب السالبة على نحو يلائم مع وجود الموضوع و انتفائه كأن يقال:

إذا كان ليس زيد بقائم فصلّ ركعتين، و الرابع: أن تركّب السالبة على نحو كان الموضوع مفروغ الوجود، كأن يقال: إذا كان زيد ليس بقائم فصلّ ركعتين، و الاختلاف بين هذه و سابقتها في عقد الوضع، حيث إنّّه يلاحظ الموضوع بعناية الوجود في الثاني، و يلاحظ بلا عناية الوجود في الأولى.

فإن قلت: اعتبار الوجود في الموضوع لا بدّ منه في كلّ قضية، حيث إنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

قلت: فرق بين اعتبار الوجود في الموضوع، و بين فرض مفروغيّة الوجود الخارجي له، و الثاني أكثر مئونة من الأول، و الذي يعتبر في كلّ قضية هو الأول، و

ص: 371

ما يخصّ به السالبة فى القسم الثانى هو الثانى، فكما أنّ الموجبة لا بدّ فيها من وجود زيد مثلاً حتّى يحمل عليه القيام، فكذا فى السالبة فى القسم الثانى أيضاً لا بدّ من وجود زيد حتّى 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 القضية المتيقّنة و المشكوكة، إذ يصدق أنّ قيام زيد كان معلوماً فى السابق و صار مشكوكاً فى اللاحق.

و كذا الكلام فى القسم الثالث؛ فإنّ قضية «ليس زيد بقائم» لم يعتبر فيها إلّا ماهيّة الزيد و ماهيّة القيام، فيصدق مع الشكّ فى وجود زيد، بل و مع القطع بعدمه، فلو قطع بهذه القضية فى زمان و شكّ فيها فى الزمان الثانى من جهة الشكّ فى وجود زيد، كما لو قطع بأنّه لو كان موجوداً يكون قائماً، كان الاستصحاب جارياً؛ لاتّحاد القضية المتيقّنة و المشكوكة.

إنّما الكلام و الإشكال فى القسم الثانى و الرابع، حيث لوحظ مفروغيّة الوجود الخارجى للموضوع فيهما، فصريح شيخنا المرتضى قدّس سرّه اعتبار إحراز وجود الموضوع فى الاستصحاب، و صريح بعض الأساتيد قدّس سرّه العدم، نظراً إلى أنّ الشكّ فى ثبوت النسبة بين الأمرين الخارجيين كما قد يكون من جهة الشكّ فى المحمول، فقد يكون من جهة الشكّ فى الموضوع، و الشكّ فى الموضوع لا ينافى إحرازه المعترى فى باب الاستصحاب، فإنّ المراد بإحرازه فى هذا الباب انسحاب المستصحب إلى عين المعروض الذى كان معروضاً 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 كنّا 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 الحقّ هو الأوّل، فإنّه لا بدّ من تعلّق الشكّ بنفس ما أفاده المتكلّم لا بشيء آخر أجنبيّ عنه حتى يتحقّق اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ، ولا شكّ أنّ ما أفاده المتكلّم في قضية «زيد قائم» أو «ليس بقائم» هو إثبات الحالة الوجوديّة أو العدميّة لزيد بعد الفراغ عن وجود زيد في الخارج، فالشكّ في هذا المعنى إنّما يتحقّق بالشكّ في الحالة التي أثبتها المتكلّم في تقدير هذا الفراغ، وأمّا الشكّ في نفس التقدير فهو أجنبيّ عمّا كان المتكلّم بصدد إفادته؛ فإنّ وجود زيد كان مفروغا عنه بين المتكلّم والمخاطب.

فإن قلت: إنّ الشكّ في المقيّد يتحقّق بالشكّ في أحد قيوده، فالشكّ في قولك: زيد الموجود قائم، كما يتحقّق بالشكّ في القيام، فكذلك يتحقّق بالشكّ في الوجود.

قلت: فرق بين اعتبار الوجود قيّدا وبالمعنى الاسميّ، وبين فرضه حاصلّا و لحاظه على نحو المرآيّة وبالمعنى الحرفيّ، فما ذكرته وارد في الأوّل، وما ذكرناه وارد في الثاني.

فإن قلت: لا يعتبر في الاستصحاب إلّا تعلّق الشكّ بتبدّل القضية المتيقّنة إلى رفعها ونقيضها، ولا شبهة أنّ رفع القضية المذكورة في ما نحن فيه حاصل في تقدير عدم زيد، وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين في هذا التقدير، فلهذا يكون الشكّ في عدم زيد موجبا للشكّ في رفع القضية.

قلت: يعتبر في النقيضين وحدة المحلّ، فإذا كان محلّ وجود القيام زيدا الملحوظ وجوده باللحاظ الفراغى فنقيضه عدم القيام في هذا المحلّ، لا في محلّ آخر، وإن شئت توضيح الحال فلاحظ القضية التعليقيّة: فإنّ نقيض هذه القضية إنّما هو رفع المعلّق في ظرف حصول المعلّق عليه لا في ظرف آخر، وكذلك الشكّ في هذه القضية إنّما هو بالشكّ في المعلّق في ظرف حصول المعلّق عليه لا بالشكّ في نفس المعلّق عليه، فإنّ القطع بصدق هذه القضية يجتمع مع القطع بعدم المعلّق عليه، فضلا عن الشكّ فيه.

فنقول: حال وجود الموضوع في ما نحن فيه حال المعلّق عليه في القضية التعليقيّة، فكأنّ المتكلّم يضع نفس الموضوع في جنبه في الخارج ثمّ يشتغل بذكر

حالاته، فيستغنى عن تعليق القضية على وجوده، ولكنّها في الحقيقة في معنى التعليق، هذا حاصل ما أفاده شيخنا الاستاد دام بقاءه.

ويمكن الخدشة فيه بأن حال المتكلّم بـ«زيد قائم» بحسب الواقع وإن كان بهذا المنوال، يعنى أنّه يعلم بأنّ زيدا موجود، وفي تقدير وجوده يعلم بأنّه قائم، ولكن ما له الدخّل في حقيقة هذه القضية ليس إلّا ماهيّة الزيد و ماهيّة القيام وإيقاع الربط بينهما، وما سوى ذلك خارج عن حقيقة هذه القضية.

إلّا- أن يقال: نعم، ولكن قد يكون الملحوظ في نسبة المحمول وجود الموضوع، و حينئذ يكون مفاد القضية ثبوت الشيء وقد يكون الملحوظ نسبة المحمول فقط من دون تعرّض لوجود الموضوع، و حينئذ يكون مفادها ثبوت شيء لشيء، فمن الثاني ما لو سئل المتكلّم عن حال شخص، فأجاب بأنّه رجل عالم عادل فاضل كامل، فإنّه لو انكشف موت هذا الشخص قبل صدور هذا الكلام لا يصحّ نسبة الكذب إلى المتكلّم، 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 نسبة الكذب إلى المتكلّم؛ لأنّ إخباره كان متضمّنًا لوجود الموضوع.

و من هذا القبيل أيضا قوله عليه السلام: «الّا أن تكون المرأة قرشيّة» فإنّ الظاهر أنّ القرشيّة ملحوظة على وجه الموضوعيّة و محطّ النظر بالاستقلال، و كذلك قوله: «لا- يحلّ مال امرئ إلّا بطيب نفسه»، فإنّ الظاهر إرادة كون المالك طيب النفس على نحو ثبوت الشيء، لا كونه كذلك على نحو ثبوت شيء لشيء.

ثمّ إنّّه قد استدللّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه على لزوم إحراز الموضوع في الاستصحاب بما لفظه أنّه: لو لم يعلم تحقّقه أي تحقّق الموضوع لا- حقًا، فإذا اريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوّم به، فإنّما أن يبقى في غير محلّ و موضوع و هو محال، وإنّما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، و من المعلوم أنّ هذا

ليس إبقاء لنفس ذلك العارض، وإثما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقا بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده.

وبعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخر إما لاستحالة انتقال العرض، وإما لأنّ المتيقّن سابقا وجوده في الموضوع السابق و الحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضا لمتيقّن السابق، انتهى كلامه رفع مقامه.

و اعترض على هذا الكلام بعض الأساتيد قدّس سرّه بأنّ المحال إنّما هو انتقال العرض خارجا، وكذا بقاء العرض بلا موضوع خارجا، لا بحسب الوجود التعبّدي الذي هو مفاد الاستصحاب و معناه ترتيب الآثار العلميّة و الأحكام الشرعيّة، فإنّ ثبوت هذا الوجود خفيفة، فكما يصحّ أن يحكم الشارع مع بقاء الموضوع بلزوم المعاملة مع عرضه معاملة الموجود، كذلك يصحّ مع عدم الموضوع أيضا أن يحكم بالمعاملة مع عرضه معاملة الموجود بمعنى ترتيب آثاره، وكذلك يصحّ أن يحكم ببقاء عرض موضوع في موضوع آخر، بمعنى ترتيب آثار ذاك العرض في هذا الموضوع، ولا يلزم من هذا محال عقلي، نعم يرد عليه أنّه خلاف مفاد دليل الاستصحاب، فإنّ الظاهر منه وحدة متعلّق اليقين والشكّ، وهذا أمر آخر لا ربط له بالمحال العقلي.

وقد يقال في توجيه كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه بأنّ النسبة في كلّ قضية سواء كان مفادها إخبارا عن الواقع أم إنشاء أمر عرضي يحتاج إلى موضوع، فإذا جعلت هذه النسبة في قضية فلا يمكن جعل عين هذه النسبة بعد ذلك بلا موضوع، وكذا في موضوع آخر، لاستحالة الانتقال.

توضيح ذلك أمّا في الشبهة الحكميّة فهو أنّا لو شككنا في بقاء حرمة الخمر فإن حكم الشارع ببقائها فلا يخلو إمّا يحكم ببقائها في عين موضوع الخمر، فهذا هو المطلوب، وإمّا أن يحكم ببقائها بلا موضوع فهذا محال، وإمّا أن يحكم ببقائها في

موضوع آخر، وحينئذ فإما أن يحكم ببقاء عين الحرمة المتعلقة بالخمير فهذا انتقال العرض؛ لأن عين النسبة القائمة بالخمير في قضية «الخمير حرام» لا يمكن جعلها قائمة بموضوع آخر، وإما أن يحكم ببقاء مماثلها، وهذا خارج عن الاستصحاب.

و من هنا يعلم الحال في الشبهة الموضوعية، فإذا شككنا في خميرية مائع علم بخميرته سابقا، فإن حكم الشارع ببقاء الخميرية لاحقا فإما أن يحكم في عين الموضوع السابق فهو المطلوب، أو بلا موضوع و هو المحال، أو في موضوع آخر مع الحكم ببقاء عين الخميرية السابقة فهذا انتقال العرض، أو بمماثلها، فهذا خارج عن الاستصحاب.

و يمكن إجراء هذا التقريب في استصحاب الحرمة في هذا الفرض، لكن مع كون الخل و الخمر موضوعين عند العرف.

و الحاصل أنه ليس المراد بالعرض في كلامه هو المستصحب - كما توهم - حتى يرد عليه أنه يمكن استصحاب نفس العدالة و نفس التحريم و معناه ترتيب آثارهما، فهذا بقاء العرض بلا موضوع، نعم لا يثبت به اتصاف الشخص الخارجى بالعدالة و الموضوع الخارجى بالتحريم، لا من باب الاستحالة العقلية، بل من باب عدم حجية الأصل المثبت، وإلا فهو بمكان من الإمكان عقلا و ليس فيه استحالة انتقال العرض.

بل المراد به حكم الشارع بإبقاء المستصحب السابق، كما يدل عليه قوله: فإذا أريد إبقاء المستصحب، لوضوح أن المراد به الحكم بالبقاء الصادر من الشارع، لا الإبقاء العملى الصادر من المكلف، وقوله: «فإما أن يبقى» يكون بصيغة المجهول من باب الإفعال.

و حينئذ فتوجيه الكلام أنه لا - يخفى أن الإنشاء يحتاج إلى النسبة، و لا - يمكن بدونها، بل هو عين النسبة الحقيقية الكلية في القضية الإنشائية، كما أن الإخبار عين النسبة الحقيقية الكائنة في القضية الإخبارية، و من المعلوم أن النسبة محتاجة إلى طرفين، فاجعل محتاج إلى محل 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 النسبة الجعلية أو الإنشائية بلا محلّ و موضوع.

و أمّا ما ذكرت من المثل فليس من باب كون العرض بلا محلّ، فإنّ المحلّ فيه ذات العدالة و ذات التحريم، و المجعل 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 وحدة 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 وحدة هذا الإخبار مع الإخبار السابق في المحلّ و الموضوع، و إلّا يلزم انتقال العرض، و إن كان على نحو الأحداث فهذا خارج عن الاستصحاب.

ثمّ إنك عرفت أنّه لو اخذ عرض شيء موضوعاً للحكم على نحو ثبوت شيء لشيء فلا تصير القضية المتيقّنة مشكوكة بواسطة الشكّ في وجود الموضوع، بل المشكوك قضية أخرى 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 العدالة و الأعلمية على تقدير الحياة، فكذلك نفس الحياة، و حينئذ لو شكّ في حياة المجتهد فلا مانع من الاستصحاب في إثبات نفسها، لما فرض من كونها جزءاً للموضوع، و أمّا العدالة و الأعلمية فإن كانتا معلومتين فلا كلام، و إن كانتا مشكوكتين أيضاً فلا بدّ من استصحاب آخر لإحرازهما، و لا ينافي الشكّ في الحياة الفعلية إحراز الموضوع المعتبر في الاستصحاب الثاني، فإنّ الموضوع فيه هو الحياة التقديرية.

و اعترض بعض الأساتيد قدّس سرّه على الكلام المذكور لشيخنا بعد ما ذكر من الاعتراض بما حاصله: أنّه أخصّ من المدّعى، فإنّ المستصحب لا يكون دائماً من مقولات الأعراض حتّى يلزم من بقائه مع انتفاء موضوعه أحد المحذورين،

بل قد يكون هو الوجود، وهو ليس أحد المقولات العشر، فلا جوهر بالذات ولا عرض كذلك وإن كان أحدهما بالعرض.

فإن قلت: نعم ولكنه عارض على الماهية كالعرض.

قلت: نعم ولكن ليس تشخصه بمعروضه حتى يستحيل بقاءه مع تبدل معروضه، بل تشخص معروضه به بحيث لا ينثلم وحدة الوجود بتعدد الموجود وتبدله من نوع إلى نوع آخر، فيمكن أن يكون الوجود الواحد الشخصى حسب اختلافه نقصا وكمالا، ضعفا وشدة منشأ لانتزاع ماهيات مختلفة، فيمكن استصحاب هذا الوجود لو شك في بقاءه وارتفاعه ولو مع القطع بتغاير الماهية المنتزعة عنه سابقا مع الماهية التى تنتزع عنه الآن لو كان، فلو علم بزوال المرتبة السابقة من السواد، ولكن شك في زوال أصل السواد بالمرّة أو تبدل مرتبته السابقة إلى مرتبة أخرى أقوى أو أضعف، فلا مانع من استصحاب الوجود السابق وإن كان الماهية المنتزعة عنه سابقا هو الضعيف، مثلاً، وما ينتزع عنه الآن - لو كان - هو القوى.

وفيه أن تعدد المنتزع إذا كان أمراً واقعياً نفساً أمراً لا شك أنه لا بد وأن يكون من جهة تعدد منشأ الانتزاع فى الخارج، فإن كان منشأ الانتزاع هو الامور الخارجة عن حقيقة الذات والعارضة على الوجود الخارجى كما فى الضارب والقائم، فلا يوجب تعدد المنتزع تعدد الذات، وأما لو كان منشأ الانتزاع نفس الذات دون الضمائم الخارجية كما هو المفروض فى محل البحث فإن القوى والضعيف منتزعان من نفس السواد لا من شىء آخر، فلا يمكن تعدد المنتزع حينئذ إلا مع تعدد الذات.

فإن قلت: يكفى تعدد المرتبة، فالمرتبة الدنيا مغايرة مع المرتبة العليا.

قلت: إن أردت أن بينهما أمراً واحداً جامعاً فهذا موجود بين الزيد والعمر أيضاً، وإن أردت أنهما متحدان فى الوجود الشخصى، فهذا غير معقول؛ إذ بعد فرض أن المميّز بينهما يكون من سنخ الوجود، فلا بد أن يكون التعدد بينهما فى الوجود، نعم هذا مختص بما إذا كان تبدل إحدى المرتبتين بالآخرى بعد تخلل

القطعة من الزمان و حصول الوقفة، وأما لو كان على التدريب بدون حصول الوقفة فلا بدّ من وحدة الوجود، وإلاّ يلزم الوجودات الغير المتناهية المحصورة بين الحاصرين؛ إذ بعد فرض أنّ كلاً من المبدأ و المنتهى الحقيقيين منحصر في الواحد فكلّ جزء يفرض في البين يكون له سابق و لا حق.

فإن قلت: كيف يكون الوجود حينئذ واحداً و الحال أنّ عين الدليل المتقدّم من تعدّد الماهيّات المنتزعة موجود هنا.

قلت: بعد فرض عدم حصول الوقفة لا يحصل هنا حدّ خارجي غير المبدأ و المنتهى حتّى ينتزع عنه الماهيّة، وإنّما المتحقّق حدود فرضيّة لا واقع لها سوى الذهن، و بعبارة اخرى: المتحرّك ما دام متحرّكاً لا يطلق عليه الزائد أو الناقص إلاّ باعتبار ما يعرضه في المستقبل من الحدّ، و أمّا باعتبار الحال فلا يتّصف بالزيادة و لا بالنقص، و إنّما يقال: إنّهُ مشغول بالزيادة.

ثمّ بعد ما عرفت من اعتبار وحدة 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 ثلاثة مواضع:

الأوّل: في ما اذا كان الشكّ في مدخليّة الزمان الأوّل، فإنّ الاستصحاب مبنّى على إلغاء خصوصيّة الزمان الأوّل، و

الثاني: أن يكون الشكّ من جهة الرفع ذاتاً أو وصفاً، و

الثالث: أن يكون المستصحب هو الوجود.

و يرد على الأوّل أنّه لا فرق بين الزمان و سائر الخصوصيّات في كونها على تقدير المدخليّة 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 حدوثه، نعم يجري بناء على المسامحة العرفيّة، لكنّه خلاف ما فرضناه من تحكيم العقل.

و أورد بعض الأساتيد قدّس سرّه على الثاني أنّ أخذ عدم الرفع

فى الموضوع بحسب حدوث الحكم وإن 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، ولكن لا- مانع من أخذه فيه بحسب بقاء الحكم، فكل من المانع و الراجع مأخوذ فى الموضوع، غاية الأمر أن أحدهما مأخوذ حدوثا و الآخر بقاء.

إلا- أن يقال: إنه بعد فرض أن الموضوع فى القضية المتيقنة و المشكوكة واحد فلا- عبرة باحتمال اعتبار شىء فى بقاء الموضوع على حكمه، لصدق نقض اليقين بالشك و لو مع المدافعة العقلية على عدم ترتيب الحكم على الموضوع.

وفيه أن كلاً من عنوانى المانع و الراجع ليس له أثر عقلا؛ لأنهما عنوانان منتزعان عن التأثير كالعلية، فلا بد من ملاحظة ذاتهما، و هو أمر واحد فيهما، غاية الأمر ينتزع عنه عنوان المانع و الدافع بإضافته إلى حدوث الحكم، و عنوان الراجع 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 الراجع 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 بصورة القيدية، فيستفاد كونه داخلا فى الموضوع، كما لو قال: الماء المتغير نجس، و ربما يكون مذكورا فيها بصورة 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 علّة محدثة فقط، أو علّة محدثة و مبقية معا.

و على الثانى لا بد من اتباع نظر العرف حسب اختلافه باختلاف المناسبات بين الموضوعات و الأحكام، فربما يحكم حسب مناسبة الحكم و الموضوع بكون الشىء خارجا عن الموضوع و إن كان مذكورا فى القضية اللفظية بصورة القيدية كما فى مثال

التغير، وربما يحكم حسب تلك المناسبة يكون الشيء داخلا في الموضوع وإن كان مذكورا في تلك القضية بصورة الشرطية، كما لو أشار إلى شيء وقال بعتك هذا إن كان فرسا. فإنّ العرف يحكم بأنّ الفرس نفس المبيع، فتخلّفه تخلّف المبيع لا تخلّف الشرط.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ القاعدة الأولى يقتضى حمل النقص وعدمه على مصاديقهما العقلية، أعنى ما كان ملحوظا بالإضافة إلى الموضوعات العقلية، ولكن حيث إنّ المحكم في باب الألفاظ هو العرف فلا بدّ من حملهما على مصاديقهما العرفية أعنى: ما كان ملحوظا بالإضافة إلى الموضوعات العرفية؛ إذ هي التي يراها العرف مصاديق للنقص وعدمه، ويلزم من عدم إرادتها وإرادة المصاديق الملحوظ بالإضافة إلى الموضوعات العقلية، أو بالإضافة إلى الموضوعات النقلية نقض الغرض، فيتعيّن الحمل على المصاديق العرفية فرارا عن هذا المحذور، ولا يخفى أنّ هذا رجوع إلى العرف في مقام التطبيق، وإلاّ فمن الواضح أنّ مفهوم النقص وعدمه مفهوم مبين عند العقل والعرف، ولا اختلاف بينهما في مفهومه، وإنّما 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 شاكا في أصل الحدوث أيضا فهو أجنبيّ عن الاستصحاب، ولو كان فيه قاعدة فهي موسومة بقاعدة الشكّ الساري وقاعدة اليقين (1)، سواء أريد بها إثبات نفس المتيقّن فقط أو إثباته مع الاستمرار، ومن هنا يظهر عدم إمكان الجمع بين القاعدتين في كلام واحد؛ فإنّ مفاد الاستصحاب الحكم بالاستمرار، ومفاد القاعدة الأخرى الحكم بالحدوث فقط أو مع الاستمرار.

ص: 381

فإن قلت: إنَّ اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة يمكن اعتباره بنحوين، الأول:

اليقين بعدالة يوم الجمعة لزيد، والثاني: اليقين بكون زيد في يوم الجمعة عادلاً، والشك في الأول شك في الحدوث، وفي الثاني مع اختلاف متعلّق المتيقّن والمشكوك شك في البقاء، فالكلام مفيد لعدم نقض هذين اليقينين بهذين الشكّين.

قلت: هذان الاعتباران ليسا بفردين لليقين، فإنَّ أفراد اليقين عبارة عن اليقين بعدالة زيد وفسق عمرو وهكذا، وأمّا اليقين بعدالة زيد فلا ينحلّ إلى فردين لليقين، وحينئذ فلا بدّ من أخذ هذين الاعتبارين في لفظ اليقين، ولا ريب في اتّحاد متعلّق الشكّ و اليقين، فلا بدّ إمّا من ملاحظة المتعلّق في كليهما مقيداً، أو في كليهما مطلقاً، فعلى الأول يتعيّن في القاعدة، وعلى الثاني في الاستصحاب، ولا يمكن الجمع.

فإن قلت: لا نحتاج إلى هذين الاعتبارين، بل يعتبر اليقين بأصل العدالة والشك في أصل العدالة، وكما أنّ الشك في الحدوث شك في أصل العدالة، كذلك الشك في البقاء أيضاً شك في أصل العدالة.

قلت: ليس الشك في البقاء شكاً في أصل العدالة، فإنَّ الشك في المقسم شك في جميع الاقسام، فالشك في الإنسان لا بدّ وأن يكون شكاً في جميع الأفراد، فلو كان واحد من الأفراد معلوماً فليس الشك في الإنسان، فكذلك هاهنا أيضاً لو كان الحدوث معلوماً فليس الشك في أصل العدالة الجامع بينه وبين البقاء، بل يكون الشك في الوجود الخاص وهو البقاء، فعلى هذا أيضاً يكون الكلام متعيناً في القاعدة الثانية.

فإن قلت: نعتبر متعلّق اليقين مقيداً، ولكن لا يلزم اتّحاد متعلّق اليقين والشك، بل اللازم عدم البينونة بينهما على وجه يصحّ إطلاق المضى وعدم النقض، فالمراد باليقين، اليقين بعدالة يوم الجمعة لزيد، ولكن الشك يشمل بإطلاقه الحالّي الشك في عدالة يوم الجمعة لزيد، والشك في عدالة يوم السبت له، فالكلام باعتبار عدم نقض اليقين بالشك الأول يشمل القاعدة، وباعتبار عدم نقضه بالثاني يشمل الاستصحاب.

قلت: سلّمنا تعميم الشك بإطلاقه الحالّي، ولكن حيث فرضت التقييد في اليقين يكون معنى المضىّ عليه و عدم نقضه هو الأخذ بعدالة يوم الجمعة لزيد، و فرق بين المضىّ على اليقين السابق و إلغاء الشكّ اللاحق، و نحن إنّما فسّرنا الأول 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 بقضيّة اخرى مشتملة على موضوع و محمول آخرين، و هو قولنا: و اذا ثبت عدالة 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 إرادة الحكم بالحدوث و الحكم بالاستمرار معا من الكلام حتّى لو اريد منه القاعدة الثانية فقط، فإنّ غاية تقريب الإمكان أن يقال: إنّ المراد باليقين اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً، و الشكّ قد يكون في عدالته في يوم الجمعة فقط مع القطع بالعدالة أو الفسق في ما بعده، أو يكون في عدالته فيه و في ما بعده، فقضيّة 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 بعدالة زيد في زمان فالشكّ في ما بعده ملغى، سواء تعلّق بالحدوث أم به و بالبقاء، ففيه أنّه لا- يمكن الجمع؛ لاختلاف القضيتين موضوعاً و محمولاً، 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 إرادة كلا- الشكّين من لفظ الشكّ، و لا إرادة كلا المحمولين من لفظ عدم النقض في ما إذا قيل لا تنقض اليقين بالشكّ.

الروايات التي استدلت بها على القاعدة

و ربّما يستدلّ على قاعدة اليقين بأخبار عدم الاعتناء بالشكّ في الشيء بعد تجاوز محلّه، ولا بدّ من التيمّن بذكر الأخبار و التكلم في مدلولها و تنقيح مضمونها، فنقول و بالله المستعان و عليه التكلان:

رواية حريز بن عبد الله عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام

في الوسائل «محمّد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن حمّاد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شكّ في الأذان و قد دخل في الإقامة؟ قال: يمضي، قلت: رجل شكّ في الأذان و الإقامة و قد كبر؟ قال: يمضي، قلت: رجل شكّ في التكبير و قد قرأ؟ قال: يمضي، قلت: شكّ في القراءة و قد ركع؟ قال: يمضي، قلت:

شكّ في الركوع و قد سجد؟ قال: يمضي على صلاته، ثم قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء».

رواية إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام

«محمّد بن الحسن بإسناده عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه».

رواية عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام

«محمّد بن الحسن عن المفيد عن أحمد بن محمد عن 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 شكّك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه».

ص: 384

ورواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلا من كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن أبي نصر مثله.

رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام

«محمد بن الحسن بإسناده 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».

والكلام يقع في مواضع:

الموضع الأول: اعلم أنّ لنا قاعدتين إحداهما: قاعدة التجاوز، وموردها الشك في وجود نفس الشيء وعدمه بعد تجاوز محلّه، والثانية: قاعدة الفراغ، وموردها الشك في جامعية المركب لما يعتبر في صحته شطرا أو شرطا بعد الفراغ عن هذا المركب، والثمره بينهما واضحة من جهة أعمية الأولى من الثانية من حيث اشتمالها للشك في أجزاء العمل في الأثناء، وأعمية الثانية من الأولى من حيث اشتمالها للشك في الكيفية، وللشك الواقع في غير باب الصلاة إن قلنا باختصاص الأولى بالشك في غير الكيفية وبباب الصلاة، ففي القاعدة الثانية يكون في البين شيء موجود مفروغ عنه ووقع الشك في صحته وفساده، وفي الأولى يكون الشك في أصل وجود الشيء وعدمه.

إذا عرفت ذلك فلا بدّ أن لا يفرق بين هذه الأخبار الأربعة في المضمون، بمعنى أنّه إن كان المراد من واحد منها هو القاعدة الأولى أو الثانية أو الجامع بينهما إن قلنا بتصويره بينهما فلا بدّ أن يكون الحال في الباقي على هذا المنوال، ولا سبيل إلى التفرقة بينهما في المضمون بتنزيل بعضها على إرادة معنى وتنزيل الآخر على إرادة معنى آخر، وحيث إنّ من المعلوم كون الخبرين الأولين دليلين على القاعدة الأولى من جهة كون موردهما الشك في الوجود تعين كون الأخيرين أيضا دليلين على هذه القاعدة.

فإن قلت: الشك في الشيء وإن كان ظاهرا في الشك في أصل الوجود، ولكن التقييد بالخروج والتجاوز والمضى ظاهر في الشك في الصحة بعد الفراغ عن

أصل الوجود، ففي الخبرين الأولين قامت القرينة على رفع اليد عن هذا الظاهر وإرادة الشك في الوجود الذي هو مورد القاعدة الأولى، وأمّا في الخبرين الآخرين فحيث انتفت هذه القرينة، فلا وجه لرفع اليد عن ظاهرها الأولى الذي هو الشك في الصحة، فيكون هذان دليلان على قاعدة الفراغ.

قلت: إذا قامت القرينة على إرادة خلاف الظاهر في بعض الأخبار يكشف عن إرادة ذلك في الباقي أيضا، للقطع باتّحاد ما سيق الجميع لإفادته وتأديته، ونظير ذلك أخبار عدم نقض اليقين بالشك، حيث إنّ الظاهر الأولى منها اتّحاد متعلّق اليقين والشك حتّى من حيث الزمان الذي هو مورد قاعدة اليقين، ومع ذلك حملناها على الاستصحاب من جهة كون مورد بعضها إيّاه.

فإن قلت: نعم ولكنّ المتعيّن في موثقة ابن أبي يعفور إرجاع الضمير في «غيره» إلى الوضوء لا- إلى الشيء المشكوك فيه، لئلاّ يخالف الإجماع والصحيحة الواردة في باب الوضوء الدالّين على وجوب الالتفات إلى الشك في بعض أجزاء الوضوء بعد الدخول في جزئه الآخر، وحينئذ يكون الذيل أعنى قوله: إنّما الشك الخ مسوقا لبيان حال الشك في أجزاء المركّب بعد الفراغ منه.

قلت: كما أنّه لو حمل الذيل على قاعدة التجاوز يلزم تخصيص الرواية بالنسبة إلى بعض مصاديق موردها أعنى الوضوء من جهة 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 مخصّصة بالنسبة إلى هذا الفرد بالإجماع، والصحيحة كذلك لو حمل على قاعدة الفراغ أيضا يلزم تخصيصها بالنسبة إلى بعض مصاديق المورد من حيث اشتغالها على أنّ الشك في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا يعتنى به إذا جاوز غسل اليد، فتكون مخصّصة بالنسبة إلى هذا الفرد بالإجماع والصحيحة.

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 وعنوان لدى العرف

و الشرع مثل الوضوء و الغسل و الصلاة و السعى و الطواف من أفعال الحج، فلا يشمل مثل غسل اليد الذى ليس له عنوان و استقلال عند العرف و لا الشرع، فكذا لا بدّ على الأول من تمحلّ أنّ الوضوء بتمامه فى نظر الشارع أمر واحد و فعل واحد، و يوجب ذلك التوسعة فى محلّ الشئ المشكوك فيه.

فالشكّ ما دام الاشتغال بالوضوء يكون من باب الشكّ فى الشئ قبل تجاوز محلّه، وإنّما يكون من باب الشكّ بعد تجاوز المحلّ إذا كان الشكّ بعد الفراغ من الوضوء، فإنّ الوضوء أمر واحد بنظر الشارع، لبساطة أثره الذى هو الطهارة.

و نظير ذلك الشكّ فى الركوع فى حال الهوىّ إلى السجود، فإنّ الهوىّ و إن كان فعلا فى نفسه، و لكنّه غير ملحوظ بنظر الشارع، فالمكلف ما دام اشتغاله بالهوىّ بمنزلة كونه مشتغلا بنفس الركوع.

و الفرق بين الوضوء و سائر المركّبات - حيث إنّ الأثر فيها أيضا واحد كالانتهاء عن الفحشاء فى الصلاة - هو أنّ المأمور به فى سائر المركّبات هو نفس الأمر الخارجى المركّب من الامور المتشكّكة، و أمّا فى الوضوء فهو الأمر الوجدانى البسيط المتحصّل من الأمر الخارجى، و الامور الخارجيّة من باب المحصّل للمأمور به، فالشارع لاحظ هذه الامور شيئا واحدا من جهة وحدة ما هو المأمور به و المحصل منها، و بالجملة، فإذا كان التمحّل على أىّ حال محتاجا إليه فلا إشكال فى ترجيح التمحّل الثانى على الأوّل، من جهة مساعدة ما ذكرنا من اتّحاد المساق فى الروايات.

و يؤيّد ما ذكرنا أنّه لا ريب فى كون المراد بالشكّ فى الصدر هو الشكّ فى الوجود، و على ما ذكره لا بدّ من حمل الشكّ فى الذيل على الشكّ فى الصلّة و حمل الشئ فيه على العمل المركّب، فتحصل المخالفة بين الصدر و الذيل فى كلا الأمرين، و على ما ذكرنا تحصل الموافقة بينهما فى كليهما؛ لأنّ المراد بالشكّ فى الذيل هو الشكّ فى الوجود، و بالشئ فيه هو الشئ المذكور فى الصدر.

و من هنا يظهر الخدشة فى ما ذكره بعض الأساتيد من التفرقة بين صحيحتي

زرارة وابن جابر وبين موثقتي ابن أبي يعفور وابن مسلم بجعل الأولين ظاهرين في قاعدة التجاوز والأخيرين في قاعدة الصحة، هذا.

ثم إن له قدس سره هنا كلاما آخر وهو أن قاعدة الصحة تعم جميع الأبواب، وقاعدة التجاوز تختص بباب الصلاة، وذكر في بيان وجه الاختصاص ما حاصله أن تقدم الأسئلة المتعلقة بباب الصلاة لو لم يجعل الكلية المذكورة في الجواب ظاهرا في خصوص باب الصلاة فلا أقل عن المنع عن الأخذ بإطلاقها؛ لأن وجود القدر لمتيقن في مقام التخاطب في البين يمنع عن الأخذ بالإطلاق.

فإن قلت: هذا إنما يتم في قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: إذا خرجت من شيء الخ، ولا يجري في قوله عليه السلام في صحيحة ابن جابر: كل شيء شك فيه الخ؛ لأن العموم فيه وضعي وليس بالإطلاق.

قلت: عموم الكل تابع لسعة المدخول وضيقه، فلا بد أولا من ملاحظة جريان المقدمات في المدخول وعدمه، فإن كانت جارية كان الاستيعاب بالنسبة إلى أفراد المطلق وإن كانت غير جارية كان العموم بالنسبة إلى أفراد المقيّد، وحيث إن المفروض عدم جريانها لوجود القدر المتيقن في البين كان الاستيعاب بالنسبة إلى أفراد المقيّد، كما أن إطلاق نفس المدخول لا يشمل أزيد منه، هذا ما ذكره.

وفيه أن ما ذكره وإن كان تاما في ما إذا كان المدخول منصرفا إلى شيء؛ فإن الانصراف بمنزلة التقييد المذكور في الكلام، فقولك: «كل إنسان» لكونه منصرفا إلى ذى رأس واحد بمنزلة قولك: كل إنسان ذى رأس واحد، فإن كان تقدم الأسئلة في هذه الأخبار موجبا لانصراف كلمة «الشيء» في الأفعال الصلاة كما لا يبعد، فلا كلام، وإلا فمجرد وجود القدر المتيقن في البين من دون انصراف وإن سلّمنا كونه مانعا عن الأخذ بالإطلاق- وإن كان فيه أيضا كلام مذكور في محله- ولكن لا نسلّم كونه مانعا عن الأخذ بعموم الكل، ووجهه أن الكل وارد على المدخول في عرض المقدمات لا في طولها.

وبعبارة أخرى: وضع لاستيعاب أفراد المدخول على حسب المراد اللفظي لا

على حسب المراد اللبّي حتّى نحتاج إلى إحراز أنّ المراد اللبّي هل هو المطلق أو المقيّد ثمّ نحكم بالاستيعاب على حسبه، فلو لم يعلم الحال و تردّد بين الأمرين وجب التوقّف، بل نحكم بالاستيعاب على حسب المراد الاستعمالي ونستكشف منه كون المراد اللبّي هو المطلق.

وبالجملة، لا بدّ من ملاحظة المفاد اللفظي و التفرقة 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 المقسمة بينهما فالكلّ حينئذ يرفع الإجمال عن المراد اللبّي و يعيّن في الإطلاق، و على هذا فقول القائل: جنّى بأحد و إن كان محتاجا إلى ملاحظة المقدمات، و لكن قوله: جنّى بكلّ أحد لا يحتاج إلى ذلك، و من هنا يظهر أنّه لو تكلم بكلمة «كلّ» في مقام الإهمال كان ذلك استعمالا على خلاف وضعه.

و ممّا يشهد لما ذكرنا أنّه لو صرّح بقيد الإطلاق في الكلام عوضا عن كلمة «كلّ» فقل: جنّى بأحد مطلقا، فعلى ما ذكره يحتاج إلى ملاحظة المقدمات، و البديهة تشهد بخلافه.

و نظير هذا الكلام يجرى في صيغة «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 صيغة «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 إرادة الأعمّ من قاعدة التجاوز و قاعدة الصّحة

الموضع الثاني: بعد ما عرفت من اتّحاد المضمون و المفاد من هذه الكليّة الواردة في الأخبار بعبارات ثلاث من التجاوز و المضى و الخروج يقع الكلام في أنّه هل يمكن إرادة الأعمّ من قاعدة التجاوز و قاعدة الصّحة منها أو لا؟

فنقول: الشكّ في الشىء يكون في قاعدة التجاوز بمعنى الشكّ في وجود الشىء و عدمه، و في قاعدة الصّحة بمعنى الشكّ في صحّة الشىء بعد الفراغ عن

أصل وجوده، والجمع 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 وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» لاحظ مطلق التعلق الأعم من التعلق بالصحة أو بأصل الوجود، فإن الشاك في أصل صدور القراءة مثلا والشاك في كيفية صدورها من الجهر والإخفات مع الفراغ عن أصل الصدور يصدق على كل منهما أنه شاك في القراءة، فالمتكلم تصوّر هذا الجامع تصوّرا حرفيا واستعمل فيه كلمة «في» ولا غرو في تصوّر الجامع تصوّرا حرفيا.

كما وقع نظيره في موثقة ابن بكير الواردة في لباس المصلّي حيث استعمل فيه كلمة «في» في مطلق التلبس الأعم من اللباس الظرفي ومن المحمولي المصاحبي، ومثله الكلام في كلمة «في» في قولك: من يتقن بشيء فشك فيه فليمض على يقينه، إذا استعملتها في مطلق التعلق الأعم من التعلق بأصل الحدوث أو بالاستمرار بعد الفراغ عن أصل الثبوت، ومما يؤيد هذا في ما نحن فيه صحة تعقيب قولك: كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه، بقولك: سواء تعلق الشك بأصل وجوده أو بصحته بعد الفراغ عن أصل وجوده.

فإن قلت: وإن أمكن تصوير الجامع بحسب صدر القضية وهو قوله: كل شيء شك فيه، ولكن لا يمكن بحسب ذيله وهو قوله: وقد جاوزه، فإن المجاوزة في قاعدة التجاوز بمعنى مجاوزة محل الشيء، وفي قاعدة الصحة بمعنى مجاوزة نفس الشيء، ففي الأولى نحتاج إلى التقدير وفي الثانية لا نحتاج إليه، والجمع بين التقدير واللاتقدير غير ممكن.

قلت: تصوير الجامع من هذا الحيث أيضا ممكن بتقدير المحل في كليهما إما بأن يلاحظ خصوص المحل الشرعي، فإن صيرورة الشك في الشيء شكّا بعد مضيّ المحلّ الشرعي لا يفرق فيه بين تحقق هذا الشيء في هذا المحلّ وعدم تحقّقه، فالشكّ في الفاتحة بعد الدخول في السورة مثلا شكّ بعد مضيّ المحلّ الشرعي للفاتحة، وهو ما قبل السورة، ولا فرق في صدق ذلك بين أن يكون

الشكّ في أصل تحقّق قراءة الفاتحة و بين أن يكون الشكّ في كَيْفِيَّة قراءتها بعد أصل تحقّق القراءة في هذا المحلّ، وعلى هذا فيتوقّف إجراء قاعدة الصّحّة على الدخول في السورة.

و إمّا بأن يلاحظ مطلق المحلّ الأعمّ من المحلّ الشرعيّ و المحلّ العرفي الحاوي للأجزاء الخارجيّة للشيء، فالشكّ في أصل قراءة الفاتحة إنّما يصير شكّا بعد مضىّ المحلّ بعد الدخول في السورة، و أمّا الشكّ في كيفية قراءتها فيصير شكّا بعد مضىّ المحلّ بمحض الفراغ عن قراءة الفاتحة؛ إذ يصدق أنّه قد مضى محلّها الحاوي لأجزائها الخارجيّة، وعلى هذا فلا يتوقّف إجراء قاعدة الصّحّة بعد الفراغ من نفس العمل على الدخول في شيء آخر، هذا كلّّه هو الكلام في إمكان تصوير الجامع.

و أمّا في وقوعه بحسب ظاهر القضية فلا- يخفى أنّ ظاهر الشكّ في الشيء هو الشكّ في الوجود، كما أنّ ظاهر التجاوز عن الشيء هو التجاوز عن نفسه، فالصدر ملائم مع قاعدة التجاوز، و الذيل مع قاعدة الصّحّة، فكلّ منهما كان أظهر يجب رفع اليد بواسطته عن ظاهر الآخر، ولكنّ الأظهر هو الصدر بملاحظة أنّ المصاديق التي جعلت هذه الكليّة كبرى لها بكون الشكّ فيها ظاهرا في الشكّ في الوجود، فمع حفظ هذا الظهور لا يمكن أن يراد من القضية الشكّ في الصّحّة، فعدم إمكان الجمع بين القاعدتين إنّما هو مع حفظ هذا الظهور، و إلّا فلا ريب في إمكانه في حدّ نفسه، وقد تقدّم مثل ذلك في أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ.

و حينئذ فقد يتمسّك لقاعدة الصّحّة بتنقيح المناط بتقريب أنّا قد استفدنا من الأخبار أنّ ملاك عدم الاعتناء بالشكّ كون الإنسان بعيدا متجاوزا عن الشيء المشكوك فيه، و لا فرق في هذا الملاك بين كون المشكوك فيه نفس الشيء أو وصف صحّته، و يؤيّد هذا المعنى التعليل الوارد في بعض أخبار الوضوء من قوله:

هو حين يتوصّأ أذكر منه حين يشكّ.

أو يقال بتعميم كلمة «الشيء» في صدر هذه الروايات للأجزاء و القيود و الكيفيات؛ فإنّ الشيء كلّما كان، له نفس أمريّة، و لو كان من الأمور الانتزاعيّة التي

تحققها بتحقيق منشأ انتزاعها مثل الموالاة و الترتيب، وعلى هذا فيعلم من الروايات حكم الشك في الصحة أيضا بملاحظة أن منشأه إما الشك في الجزء أو الشك في القيد و الكيفية.

و المحصل أن قاعدة الفراغ يمكن استنباطها من هذه الأخبار إما بأن الشك يشمل الشك في الوجود و الشك في الصحة، وإما بأن الشك في الشيء يشمل الشك في الجزء و الكيفية، وإما بإرجاع الشك في الصحة إلى الشك في الوجود أعني وجود المقيّد الذي يحمل عليه عنوان الصحيح، لا نفس هذا العنوان حتى يقال: إنه أمر انتزاعي.

و تظهر الثمرة بين الوجوه الثلاثة في أنه على الأولين لا يحتاج في التجاوز عن محلّ المشكوك إلى الدخول في الغير، وعلى الأخير يحتاج إليه كما هو واضح، و لو صحّ أحد الأولين أغنى عن الأخير؛ لأنّ الشك فيه مسبّب، كما أنّه لو صحّ الثاني أغنى عن الأول بهذا السبب.

المراد بالمحلّ الذي يعتبر التجاوز عنه

الموضع الثالث: في أن المحلّ الذي يعتبر التجاوز عنه هل هو المحلّ الشرعي أو العادي، فاعلم أنّه يمكن أن يقال: إنّ المحلّ العادي، و العادة على قسمين: نوعيّة و شخصيّة، فالأولى كما في الموالاة بين أعضاء الغسل، فلو شكّ في غسل الجانب الأيسر بعد تخلّل الفصل المخلّ بالموالاة المعتادة يصدق أنّه شك بعد تجاوز المحلّ و كما في الموالاة بين الظهرين، و كما في الموالاة بين التخلّي و التطهير، و الثانية، كما في من اعتاد بإتيان الصلاة في أول الوقت أو مع الجماعة، فشكّ في إتيانها بعد انقضاء أول الوقت أو الجماعة، فالمعتبر هو العادة النوعيّة دون الشخصيّة.

و وجه الفرق أنّه يصحّ في الأولى انتساب المحلّ إلى الشيء المشكوك على وجه الإطلاق فيقال: إنّ محلّ غسل الأيسر متّصل بغسل الأيمن، و محلّ العصر متّصل بالظهر، و محلّ التطهير متّصل بالتخلية، و لا يحتاج إلى التقييد بقولنا عند النوع، إذ الخطاب موجّه إلى النوع، كما لا يحتاج في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»

إلى تقييد البيع بالعرفى، وهذا بخلاف الحال فى مورد العادة الشخصية، 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 العادة الشخصية دون النوعية، ولهذا قد وقع الخلاف فى مثال الغسل الذى هو من موارد العادة النوعية، وعلى هذا فقوله: إذا شك فى الأذان وقد دخل فى الإقامة، ورجل شك فى الأذان والإقامة وقد كبر، فى مقام بيان المحل العادى، غاية الأمر أن العادة هنا نشأت من الشرع.

ويمكن أن يقال: إنَّ المعتبر هو الأعم من المحل الشرعى والعادى بالمعنى المذكور، وعلى هذا فيقع التعارض فى مثال الغسل ونحوه بين المحل الشرعى والعادى، فمقتضى الأول كون الشك قبل تجاوز المحل، ومقتضى الثانى كونه بعد تجاوز المحل، ولكن المتعين ترجيح الثانى، فإنَّ عدم الاعتناء هو المحتاج إلى السبب دون الاعتناء، فإنه من مقتضيات نفس الشك، فالتعارض بين المقتضى واللامقتضى.

ويمكن أن يقال: إنَّ المعتبر هو المحل الشرعى دون العادى، فإنَّ انصراف إطلاق مفهوم فى كلام الشارع إلى الأفراد العرفية إنما هو فيما إذا لم يكن الكلام مسبقاً بتصرف من الشارع فى أفراد هذا المفهوم أصلاً، وأما إذا تصرف الشارع أولاً بأن عين له أفراداً وإن لم يخطئ أفرادها العرفية، ثم أطلق المفهوم فى كلامه فإنَّ المفهوم حينئذ منصرف إلى الأفراد التى عين الشارع له، والمقام من هذا القبيل؛ فإنَّ الشارع عين محل الظهريين فى ما بين الظهر والغروب، وهكذا عين لسائر المشكوكات محلاً، فقوله بعد ذلك: الشك فى الشىء بعد تجاوز محله ليس بشىء ينصرف إلى هذه المحال.

هل الدخول فى غير المشكوك معتبر فى إجراء هذه القاعدة

الموضع الرابع: هل الدخول فى غير المشكوك معتبر فى إجراء هذا الأصل، أو يكفى مجرد مضى المشكوك والجواز عنه؟ قضية مؤثقة ابن مسلم «كلما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» و ذيل مؤثقة ابن أبى يعفور «إنما الشك إذا كنت فى شىء لم تجزه» والتعليل الوارد فى باب الوضوء «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»، وقوله عليه السلام: «كلما مضى من صلاتك و طهورك

وقضية قوله في صحيحة زرارة: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشككت فليس بشيء»، وفي صحيحة ابن جابر: «كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»، وصدر موثقة ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره فشككت ليس بشيء»، هو الأول.

ولا يخفى أن الغالب توقف المضي على الدخول في الغير كما في مضي المحلل الشرعي للحمد مثلاً بالنسبة إلى الدخول في السورة، فيحتمل كون القيد في الأخبار الثانية وارداً لنكتة هذه الغلبة، ويحتمل كون الإطلاق في الأولى وارداً لذلك، ولكن ظهور المطلق في الإطلاق أقوى من ظهور القيد في التقييد، وعلى 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 صحيحة ابن جابر: إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض، حيث اعتبر الدخول في السجود في الشك في الركوع، والدخول في القيام في الشك في السجود؛ لوضوح تحقق المضي عن المشكوك في الأول بالهوى، وفي الثاني بالنهوض، فمن هذا يعلم علاوة على أن للدخول في الغير مدخلية في الحكم، أن مطلق الغير غير كاف، وأنه لا يكفي إلا الأفعال الأصلية دون مقدماتها.

قلت: ليس الغرض من ذلك تحديد محل الشك في الركوع والسجود بذلك، بل الغرض مجرد التمثيل، وأما ترك الأقرب إلى المشكوك و ذكر الأبعد فلعل النكتة فيه عدم حصول الشك عند القرب من المشكوك أو عدم استقراره على فرض حصوله، ويتوقف حصوله واستقراره على بعد الشاك عن المشكوك في الجملة.

وكيف كان فعلى ما ذكرنا يجري هذا الأصل في الجزء الأخير من العمل بعد حصول الفصل الطويل المحقق للتجاوز، وكذا في الآيات والكلمات والحروف بعد حصول الفصل المختل بالموالات بين المشكوك وسابقه.

الموضع الخامس (1): رواية ابن أبي يعفور الواردة في باب الوضوء مع قيام الإجماع والصحيحة على عدم جريان قاعدة الشك بعد التجاوز في هذا الباب لا بدّ فيها من اختيار أحد المذهبين، الأول: ما اختاره بعض الأساتيد قدّس سرّه من كونها إشارة إلى قاعدة الفراغ وقد مرّ أنّه على هذا لا يسلم عن محذور التخصيص إلّا مع التمثّل الذي سبق، والثاني: ما اخترناه من كون ضمير «غيره» راجعا إلى الوضوء، و الفرق بين الوضوء وبين سائر المركّبات، ومن هنا أمكن للشيخ المرتضى قدّس سرّه أن يقول بكون الأمر في الطهارات الثلاث متعلّقا بالأمر البسيط الوجداني، ولهذا اختار الاشتغال في كلّ شرط أو شطر مشكوك، فيمكن أن يلاحظ الوضوء بلحاظ البساطة والوجدانيّة بملاحظة بساطة أثره، ولا بلحاظ سائر المركّبات بهذا اللحاظ مع وجود الأثر البسيط فيها أيضا.

ويؤيد هذا الوجه أنّه على هذا يكون الشيء في الذيل عين الشيء في الصدر، وعلى الأول يكون غيره كما هو واضح، ولا يمكن أن يقال: إنّ الضمير راجع إلى الشيء مع ارتكاب هذا التمثّل أو مع التخصيص في أفراد الغير، أمّا الأول فلأنّ الإجماع والصحيحة أوجبا رجوع الضمير إلى الوضوء، والتمثّل المذكور إنّما هو لتصحيح ذلك، فافهم، وأمّا الثاني فلا أنّه موجب للتخصيص بالفرد النادر كما لا يخفى.

ويمكن أن يقال: إنّ الضمير راجع إلى الوضوء، وجريان قاعدة الشكّ بعد التجاوز لا شبهة فيه بالنسبة إلى هذا المورد المذكور في الخبر الذي هو الشكّ في شيء من الوضوء بعد الدخول في غير الوضوء، وإنّما الإشكال في غير هذا المورد وهو

ص: 395

1- 1) - كتب قدّس سرّه الشريف صدر هذه الصفحة روايات أخلاقيّة 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، وكذلك في السهل ينبت الزرع لا في الجبل. لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الكبر. من حقّر الناس و تجبر عليهم فذلك الجبار. من استخفّ بمؤمن فبنا استخفّ و ضيّع حرمة الله عزّ و جلّ.

الدخول في جزء من أجزاء الوضوء والشك في الجزء السابق عليه، وهذا لا شبهة في خروجه عن هذه الكليّة مثل سائر الكليّات المذكورة في سائر الأخبار بالإجماع والصحيحة من دون كونه تخصيصاً في مورد الخبر.

قاعدة الشك بعد التجاوز تشمل الشروط

الموضع السادس: قاعدة الشك بعد التجاوز تشمل الشروط كما تشمل الأجزاء، ولا إشكال في هذا الشمول لما مرّ من عموم الشيء في الأخبار، وعلى هذا فلا شبهة في الشك في الشرط إذا كان بعد الفراغ عن العمل المشروط، وإنّما الكلام في موضعين، أحدهما العمل الآخر الذي لم يدخل فيه، والثاني نفس هذا العمل بعد الدخول وقبل الفراغ، فهل يكون الشك بمجرد الفراغ عن أحد العاملين المشروطين شكاً بعد المحلّ بالنسبة إلى العمل الآخر، وكذلك تمحّض الدخول في العمل المشروط ومضى بعض أجزائه يكون الشك بعد المحلّ بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة، أو لا بدّ من إحراز الشرط لما يأتي من العمل والأجزاء؟

فنقول: إن قلنا بأن اعتبار القاعدة من باب الطريقة فلا إشكال في أنّ إحراز الشرط بالنسبة إلى ما تقدّم من العمل والأجزاء كاف للعمل الآتي والأجزاء الآتية، وإن قلنا بأنّه لم يلاحظ فيها الطريقة، وإنّما هي من الأصول المقرّرة للشاك فحينئذ لا بدّ من التوقّف على مقدار المؤدّى وعدم التعدّي إلى غيره، فلا بدّ من إحراز الشرط لما يأتي من العمل والأجزاء، هذا.

إلا أنّه قد يقال في مثل الوضوء إذا شكّ فيه في أثناء الصلاة بأنّه شكّ بعد المحلّ حتّى بالنسبة إلى الأجزاء المستقبلية، وذلك لأنّ محلّ إحراز الوضوء لجميع أجزاء الصلاة إنّما هو قبل الصلاة، وليس حاله كالستر ونحوه ممّا يمكن إحرازه عند كلّ جزء، وعلى هذا فلا فرق بين الشكّ في الوضوء في أثناء الصلاة، وبين الشكّ فيه بعد الفراغ من الصلاة في عدم الالتفات.

إلا أنّه قد يشهد على التفصيل بين هذين، صحيحة 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 وهو في صلاته انصرف وأعادها، وإن

ذكر وقد فرغ من صلاته أجزأه ذلك» بناء على أنّ المراد في السؤال الكون على وضوء باعتقاده، ثمّ حصل له الشكّ السارى، دون أن يكون المراد اليقين سابقا و الشكّ لا حقا حتى يكون مورد الاستصحاب فتدبرّ.

قاعدة أصالة الصّحة

الموضع الثامن (1): فى أصالة الصّحة (2) فى فعل الغير، لا دلالة لما استدللّ به على هذا الأصل من الآيات و الأخبار مثل قوله تعالى: «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» بعد تفسيره بما فى الكافى بقوله عليه السلام: لا تقولوا إلّا خيرا حتّى تعلموا ما هو، و مثل قوله عليه السلام: ضع أمر أخيك على أحسنه حتّى يأتىك ما يقلّبك عنه، و لا تظنّن بكلمة خرجت من أخيك سوء و أنت تجد لها فى الخير سييلا. و قوله عليه السلام لمحمّد بن الفضيل: يا محمّد كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنّه قال و قال: لم أقل فصّدقه و كذبهم.

و ما ورد مستفيضا أنّ المؤمن لا يتّهم أخاه، و أنّه إذا اتّهم أخاه انماث الإيمان فى قلبه كانميّث الملح فى الماء، و أنّ من اتّهم أخاه فلا حرمة بينهما، و أنّ من اتّهم أخاه فهو ملعون ملعون، إلى غير ذلك ممّا يفيد هذه المضامين أو ما يقرب منها.

و تقريب الاستدلال أنّ الأمر فى هذه الأدلّة لا يمكن صرفه إلى الاعتقاد القلبي بالحسن و الصّحة؛ فإنّ الاعتقاد أمر قهرىّ الحصول و ليس اختياره بيد الإنسان، فلا يقبل التكليف إيجابا و تحريما، فلا بدّ من صرفه إلى ترتيب الآثار المترتّبة على الحسن و الصّحة، و فى بعضها على تحريم ترتيب آثار القبح و الفساد، و يدلّ بضميمة عدم الوساطة بين الصّحة و الفساد و الحسن و القبح على وجوب ترتيب آثار الحسن و الصّحة.

وفيه أنّ هذه الأدلّة إنّما هى مسوقة لبيان آداب المعاشرة، فلا شهادة لها على ما نحن فيه أصلا، فالمراد من الآية- و الله أعلم- هو الأمر بمكالمة الناس بكلام حسن لئّن و لا ينافيه ما ورد فى الكافى أيضا، و المراد من الأخبار هو الحمل على الحسن

ص: 397

1-1 (1) - قبل هذا بياض فى الأصل بمقدار نصف الصفحة، و الظاهر أنّه كان من قصده قدّس سرّه كتابة الموضع السابع.

2-2 (2) - راجع ص 700

بمعنى عدم ترتيب آثار القبيح، لا مطلقاً حتّى بالنسبة إلى ترتيب آثار الحسن، وعدم الوساطة إنّما هو بين الحسن والقبيح، لا بين حرمة ترتيب آثار القبيح ووجوب ترتيب آثار الحسن، فيمكن أن يكون ترتيب آثار القبيح حراماً ولا يجب ترتيب آثار الحسن، ويجوز التوقّف من هذه الجهة، كما يشهد بذلك أخبار آخر.

ومنّه تظهر الخدشة في التمسك بقوله تعالى: «اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» بتقريب أنّ ظنّ السوء إثم وإلاّ لم يكن شىء من الظنّ إثمًا، ولا يمكن أن يكون الأمر بالاجتناب متوجّهاً إلى نفس الظنّ، لعدم اختياريّته، فيتعيّن صرفه إلى ترتيب آثار السوء، وبضميمة عدم الوساطة بين حرمة ترتيب آثار السوء ووجوب ترتيب آثار الحسن يتمّ المطلوب.

وأضعف من ذلك الاستدلال بقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» وقوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» فإنّ التمسك بهما في المقام الذى تكون الشبهة فيه موضوعيّة تمسك بالعام في الشبهة الموضوعيّة.

نعم الإنصاف قيام السيرة أعنى سيرة العقلاء لا خصوص المسلمين على هذا الأصل في العبادات والمعاملات في الجملة، وأنّ المحمول عليه عندهم هو الواقعيّة لا الفاعليّة بمعنى الصّحة باعتقاد الفاعل، ألا ترى أنّهم يقتدون بالإمام ولا يتفحصون عن صحّة قراءته ووجود سائر شرائط الصلاة فيه، وكذلك لا يتفحصون عن حال الصفوف الفاصلة بينهم وبين الإمام، وكذلك لا يتفحصون عن صيغة الطلاق الصادر عن الغير وعقد النكاح الصادر عنه وعقود المعاملات الصادرة عنه من حيث اشتمالها على الشروط المعتبرة فيها وعدمه، مثل البلوغ والعربيّة وحضور العدلين ونحو ذلك.

نعم لمّا كان هذا الدليل لبياً يقتصر فيه على المتيقّن، فالمتيقّن منه صورة الجهل بحال الفاعل من حيث كونه عالماً بالمسألة أو جاهلاً، وعلى تقدير العلم مخالفاً لاعتقاد الجاهل أو موافقاً، وصورة العلم بكونه عالماً و موافقاً، فيبقى صورة العلم

بجهله، و صورة العلم بكونه عالما و مخالفا (1) على الإشكال.

تقديم أصالة الصّحة على الاستصحاب

الموضع التاسع: في تقديم أصالة الصّحة في عمل نفس المكلف و في عمل الغير على الاستصحاب (2)، أمّا أصالة الصّحة في عمل نفس المكلف و هي قاعدة الشكّ بعد المحلّ فبناء على طريقتيّها لا إشكال في تقدّمها على الاستصحاب، لحكومتها عليه، و أمّا بناء على أصليّته فحقّ الاستصحاب و إن كان هو التقدّم موافقا كان أم مخالفا، لبرزخيّته بين الأصليّة و الأمازيّة، لكن حيث إنّ القاعدة في الغالب مبتلى باستصحاب موافق أو مخالف في موردها مثل الاستصحابات العدميّة على خلافها و الاستصحاب الوجودي على وفاقه أحيانا، نعم قد يتفق نادرا خلّو المورد عن الاستصحاب رأسا كما في الشكّ في موضوع الجهر، فإنّه ليس موضوع الحكم مطلق وجود الجهر و مطلق عدمه، بل وجوده و عدمه في موضوع القراءة و هو غير مسبوق بالحالة السابقة، كان العمل بالاستصحاب في جميع هذه الموارد مستلزما للغوية القاعدة، فلو لم يعمل بالقاعدة في جميعها يدور الأمر بين ثلاثة أمور لا يمكن الالتزام بشيء منها.

إمّا التخيير العملي في جميعها بين الصّحة و الفساد الذي هو غير معقول، و إمّا التخيير الاصولي في الجميع بين الأخذ بهذا الاصل و الأخذ بذاك، و هذا أيضا بلا دليل شرعي لا سبيل للعقل إلى الحكم به؛ لأنّ مرجعه إلى تعيين حكم الشرع و لا سبيل للعقل إليه، و إمّا تعيين هذا في بعض الموارد و تعيين ذاك في البعض الآخر، و هذا تعيين بلا معيّن، فيتعيّن العمل بالقاعدة في الجميع و طرح الاستصحاب.

و أمّا أصالة الصّحة في فعل الغير فلا إشكال في تقديمها على أصالة الفساد

ص: 399

1 - 1) - كما لو كان العربيّة شرطا في العقد عند الجاهل و غير شرط عند الفاعل، و لكن احتمل مع ذلك إجرائه العقد بالعربيّة، أو كان حصول الطهارة عند الجاهل متوقفا على الغسل مرّتين و عند الفاعل كفى مرّة واحدة، و لكن احتمل أنّه غسل الثوب النجس مثلا مرّتين، منه عفى عنه.

2 - 2) - راجع ص...

الموجودة معها في كلِّ مقام سواء كانت بمعنى عدم ترتّب الأثر على الفعل المشكوك، لأنّ الشكّ في ترتّب الأثر وعدمه مسبّب عن الشكّ في تماميّة الفعل وعدمها، فإذا حكم بتماميّةه فلا حكم لهذا الشكّ، أم كانت بمعنى عدم كون الفعل بحيث يترتّب عليه الأثر لعين ما ذكر، فإنّه ليس مفاد أصالة الصّحة إحراز التماميّة والصّحة بعنوانها، وإنّما هو إحراز نفس الجزء أو الشرط المشكوك الذي هو المنشأ لانتزاع الصّحة و التماميّة.

نعم يبقى الكلام في الاستصحابات الموضوعيّة التي لا ينفكّ عن هذا الأصل؛ فإنّ الشكّ في صّحة العمل لا محالة يكون من جهة الشكّ في ما يعتبر فيه من جزء أو شرط، فاستصحاب عدم إمّا جار في نفس هذا الجزء أو الشرط، كما في استصحاب عدم البلوغ في ما إذا شكّ في بلوغ العاقد، وعلى فرض عدم جريانه فيه من جهة كونه مأخوذاً باعتبار الوجود في المحلّ كما في عربيّة العقد- فإنّ استصحاب عدم غير جار فيها لو شكّ فيها؛ فإنّ العبرة بالعربيّة المحمولة على العقد وعدمها المحمول عليه فلا عبرة بعدم العربيّة المطلقة- يكون جارياً في المقيد كأصالة عدم وجود العقد العربي في هذا المال.

فنقول: أمّا في ما إذا لم يكن الأصل في نفس الجزء أو الشرط جارياً فإذا شكّ في وقوع العقد عربياً أو فارسياً واعتبرنا فيه العربيّة فأصالة الصّحة يقتضى كون العقد عربياً، فيترتّب عليه الصّحة والانتقال، وأصالة عدم وجود العقد العربي في هذا المال يقتضى عدم انتقاله.

فإن قلنا بأنّ مفاد الأصل الأوّل هو إحراز نفس العربيّة المشكوك لا تطبيقها على العقد فمفادها أنّ ما صار سبباً للشكّ وهو المتمم للعقد حاصل، لا أنّ العقد عربي، كما أنّ مفاد أصالة الصّحة في عمل نفس المكلف في ما إذا شكّ في الحمد مثلاً بعد مضيّه أنّ الحمد قد أتى به، لا أنّ الصلاة قد أتى بها مع الحمد، فحينئذ لا إشكال في تقدّم الأصل الأوّل على الثاني؛ لأنّ الشكّ في وجود العقد العربي في البين وعدمه مسبّب عن الشكّ في وجود القيد وعدمه، ضرورة أنّ الشكّ

فى المقيّد ناش عن الشكّ فى أحد أجزائه التحليلية من الذات و التقيّد، و الذات هنا محرزة بالوجدان، و الشكّ إنّما هو فى التقيّد، فإذا حكم بوجود القيد فلا حكم للشكّ الأوّل، و لا عكس.

فإن قلت: إحراز ذات القيد وحده غير كاف، بل لا بدّ من إحراز التقيّد أيضا، وإحرازه بهذا الأصل لا يتمّ إلا على الأصل المثبت.

قلت: هذا إذا كان مجرى الأصل هو القيد بوصف التجردّ و كان معتبرا فى العمل بوجوده السريانى فيه، لا بوجوده فى محلّ كاعتبار عدم كون اللباس من أجزاء غير المأكول فى الصلاة؛ فإنّ استصحاب عدم كون اللباس كذلك لا يثبت تقيّد الصلاة بذلك، و هذا بخلاف الطهارة، فإنّها اعتبرت فى الصلاة باعتبار وجودها فى المصلّى، فاستصحاب الطهارة لا يحتاج إلى إحراز التقيّد؛ لأنّ تقيّد الصلاة بصدورها عن هذا الشخص محرز بالوجدان، و هكذا الكلام فى ما إذا كان مجرى الأصل هو القيد مع الخصوصية.

و من هذا القبيل ما نحن فيه، فإنّ مفاد أصالة الصّحة أنّ كلّ ما يكون مورثا لشكّك حاصل، فيفيد القيد و التقيّد جميعا.

فإن قلت: وجود المقيّد مغاير للأجزاء التحليلية بالبساطة و التركيب، و الإجمال و التفصيل، و الرتق و الفتق، و لا يكون أثرا شرعيّا أيضا لوجود الأجزاء، فما وجه رفع الشكّ فيه بواسطة الأصل الجارى فى الأجزاء، فإذا كان للإنسان مثلا حكم و كان الأصل عدمه و احرز الحيوان بالوجدان و الناطقيّة 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 بالدقّة العقلية بالإجمال و التفصيل.

و إن قلنا بأنّ مفاد أصالة الصّحة هو التطبيق، فنقول أيضا بتقدّمها على أصالة عدم وجود المقيّد، و وجه ذلك أنّ وجه تقديم الأصل السببى على المسببى أنّه لو

قدّم الأصل فى السبب كان خروج المسبّب من باب التخصيص، لكونه أثراً شرعياً للسبب، ولو قدّم فى المسبّب كان خروج السبب من باب التخصيص، والخروج الحكمى، والتخصّص أولى من التخصيص.

و هذا الوجه بعينه موجود فى ما نحن فيه وإن لم يكن المقام من ذاك الباب، وذلك لأنّ هنا شكّين، أحدهما الشكّ فى أنّ العقد العربى موجود أو لا، والثانى الشكّ فى أنّ هذا العقد عقد عربى أو لا؟، والأصل فى الثانى يرفع الشكّ الأوّل بمفاده الأوّل ولا عكس، أمّا الثانى فلا أنّ أصالة عدم وجود العقد العربى لا يثبت كون هذا العقد غير عربى إلّا بالأصل المثبت، وأمّا الأوّل، فلا أنّ أصالة كون هذا العقد عقدا عربياً الذى هو مفاد أصالة الصحّة مفادها الأوّل تطبيق هذا الكلّى على هذا الجزئى والحكم بوجود هذا الكلّى فى هذا الجزئى.

و أمّا الكلام فى ما إذا كان الاستصحاب فى نفس القيد و الجزء جارياً، فينبغى أولاً التكلّم فى ضابط جريان الاستصحاب و عدمه فى القيود و نحوها بحسب الكبرى.

فنقول: إن كان التقيّد محتاجاً إليه و لم يمكن إحرازه بالأصل لعدم الحالة السابقة و كان مجرى الأصل ذات القيد المجزئى و المعزّى عن العلاقة و الارتباط بالذات فلا يكون الاستصحاب فى القيد جارياً سواء كان القيد وجودياً أم عدمياً، و سواء كان الاستصحاب فى جانب الوجود أم فى طرف عدم، و ذلك لأنّه يحتاج إلى إثبات التقيّد 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 صورة اعتبار القيد الوجودى أم العدمى كاعتبار العريّة فى الصيغة و اعتبار عدم الوقوع فى جزء حرام اللحم فى الصلاة، فاستصحاب عدمها غير جار؛ لأنّ العدم المرتبط ليس له حالة سابقة، و العدم المطلق يكون استصحابه مثبتاً.

فلا- سبيل حينئذ إلّا إلى الاستصحاب فى نفس المقيّد، و قد عرفت أنّها إنّ كان مجرى أصالة الصحّة نفس القيد فالمقام من الأفراد الواضحة للشكّ السببى و المسببى، و إن كان مجراه هو المقيّد فالمقام نظير ذاك الباب؛ فإنّ هنا قضيتين

مشكوكتين، الأولى أنّ الإنسان مثلاً- 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 إلّا 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.

وإن كان التقيّد محتاجاً إليه و كان له حالة سابقة أيضاً، فاستصحاب القيد وجوداً وعدمًا جار بلا إشكال، ومنه استصحاب الكريّة والطهارة في الماء بوصف كونهما مرتبطتين وقائمتين به، واستصحاب عنوان المقيّد أعنى الماء الكرّ الطاهر أيضاً يجوز في هذا المورد، ولكنّه غير جار، لكون شكّه مسبباً عن الشكّ في القيد، ثمّ استصحاب القيد والتقيّد يترتّب عليه أثر المقيّد، ولا يقال: إنّّه يحتاج إلى إثبات عنوان المقيّد، فإنّ إحراز الذات بالوجدان وإحراز التقيّد بالتعبّد يكون عند العرف عين إحراز المقيّد وإن كان بينهما وبين المقيّد مغايرة اعتباريّة.

ولهذا قلنا: إنّ الشكّ في المقيّد يكون مسبباً عن الشكّ في التقيّد، فيكون بين هذين وبين المقيّد بينونة وعينيّة عند العرف، فبلحاظ بينونة يحكم بأنّ شكّيهما سببيّ مسببيّ، وبلحاظ العينيّة يحكم بترتّب الأثر الثابت للمقيّد على الأصل المثبت للتقيّد، وهكذا الحال بعينه في الكلّ والجزء، فللعرف هنا نظران متناقضان.

وإن كان التقيّد غير محتاج إليه لكون القيد مأخوذاً في محلّ كالفاعل، كاعتبار البلوغ في العاقد واعتبار الطهارة في المصلّي، فحينئذ لا إشكال أيضاً في جريان الاستصحاب في القيد وجوداً وعدمًا، كما في استصحاب الطهارة لجواز الدخول في الصلاة، واستصحاب عدمها لعدمه، وكما في استصحاب البلوغ في شخص لنفوذ العقد الصادر منه وصحّته واستصحاب عدمه لعدمه، فالقيد هنا لم يجعل سارياً في العمل حتّى يحتاج إلى إحراز تقيّد العمل به، وإنّما لوحظ تقيّد الفعل بذات الفاعل وهو صدوره منه، ولوحظ تقيّد الفاعل بهذا القيد، وهذا التقيّد والقيد كلاهما محرز بالاستصحاب؛ لوجود الحالة السابقة لهما.

و حينئذ نقول: إن كان مجرى أصالة الصحة في عمل الغير نفس القيد و التقييد حصل المعارضة بينها و بين هذا الاستصحاب، وإن 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، وذلك لعدم الأثر له، فإنّ الأثر للعقد الصادر من البالغ، فعدم الأثر مسبّب عن عدم العقد الصادر عن البالغ، وبهذا الاستصحاب يحرز العقد الصادر عن غير البالغ، وهو مضادّ للعنوان الأوّل الذى هو السبب، و ملازم للعنوان الثانى الذى هو نقيض السبب.

قلت: يكفى فى شمول أدلّة الاستصحاب و القابليّة لجعل الشارع كون القيد دخيلا فى 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 التوسعة و التصيق فى هذين الموضوعين لهذين الأثرين التعليقيين، فله أن يحكم فى شخص بالبالغيّة فيحكم بنفوذ العقد الصادر منه، و فى آخر بعدمها، فيحكم بعدم نفوذ العقد الصادر منه.

وإن 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 غاية الأمر ارتفاع السببيّة عن هذا العقد الشخصى بالاستصحاب، و ارتفاع الكلّى إنّما يكون بارتفاع جميع أشخاصه، فلا بدّ من انضمام القطع بعدم صدور سائر الافراد من العقود الصادرة عن أولياء هذا الشخص المأذونين من قبله، فيحكم بعدم الكلّى بانعدام بعض الافراد 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 الطهارة و نحوهما.

و أمّا استصحاب عدم الجامع فرفع اليد عن الفرض؛ فإنّ الفرض إتمام المقصود

باستصحاب عدم البلوغ في هذا الشخص الذي صدر منه هذا العقد، لا باستصحاب عدم العقد الصادر عن البالغ في هذا المال.

قلت: قد يكون الأثر مرتباً على الكلّي باعتبار صرف الوجود فلا مدخلية لخصوصيات الأفراد في الأثر أصلاً، وقد يكون باعتبار الوجود الساري، وحينئذ يكون لكلّ وجود من الوجودات الخاصّة أثر مستقلّ كحرارة النار، ومن هذا القبيل ما نحن فيه؛ فإنّ قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» حكم على أشخاص العقود، وحينئذ فنفي بعضها بالقطع وبعضها بالأصل لرفع الأثر المترتب على كلّ واحد ممّا لا مانع عنه أصلاً.

بقي الكلام في وجه تقديم أصالة الصحة على هذه الاصول الموضوعية المقتضية للفساد مع ما عرفت من معارضتها لهذا الأصل أو حكومتها عليه بحسب المفاد.

فنقول: وجهه أنّه لو عمل بتلك الاصول في هذه الموارد دونه يلزم لغوية هذا الأصل الثابت حجّيته ببناء العقلاء وقلّة فائدته وندرة مورده، فإنّ الشكّ في الصحة ناش من الشكّ في الإخلال ببعض الأجزاء والشرائط المعتبرة فيه، ومقتضى الأصل غالباً عدم هذا الشيء الذي نشأ الشكّ منه كما لا يخفى، فالكلام هنا على نحو ما مرّ في قاعدة الشك بعد تجاوز المحلّ.

ثمّ لو فرضنا قلّة موارد جريان هذه الاصول أمكن التمسك لتقديم أصالة الصحة عليها أيضاً، بالسيرة، فانها قائمة على العمل بأصالة الصحة في موارد وجود تلك الاصول كاستصحاب كون المصلّي محدثاً، وعدم مأذونية البائع من المالك، وبقاء المبيع على مالية الغير ونحو ذلك، ولا يخفى أنّ السيرة على العمل الخارجى ولا يمكن الاكتفاء في ردعها بالعموم والإطلاق، بل لا بدّ من التنصيص والتصريح، فحيث لم يرد، كشف عن رضاهم عليهم السلام بها وإمضائهم لها، والحاصل أنّ السيرة على العمل الخارجى لا يمكن أن يعارض بالعمومات والإطلاقات الدالة على المنع.

إشارة

اعلم أنّه صرّح شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى غير واحد من كلماته بأنّ وجه تقديم الأمارات على الاستصحاب هو الحكومة (1)، وضابطها على ما قرّره قدّس سرّه فى مبحث التراجع أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى ناظرا إلى مدلول دليل آخر بما هو مدلول الدليل، وكان بمنزلة «اعنى» وبحيث لو لم يكن الدليل المحكوم كان لغوا، كما يكون كلمة «اعنى» لغوا لو لم يكن مسبوقا بلفظ كان هو تفسير له، ولا يخفى وجه التقديم فى كلّ دليلين كانا كذلك، ولكنّ الشأن فى ثبوت هذا فى موارد نحكم بالحكومة، كأدلة نفى الضرر والعسر والخرج بالنسبة إلى أدلة الأحكام، وأدلة الامارات بالنسبة إلى أدلة الشكوك، وكقوله: لا شكّ لكثير الشكّ بالنسبة إلى أدلة الشكوك فى الصلاة.

ولا- يخفى عدم تماميته فيها، ووجه ذلك أنّه لا لغوية فى قوله: لا ضرر مثلا لو لم يكن فى البين أدلة الأحكام، سواء فسّرناه بنفى الحكم الضررى، أم بنفى الموضوع الضررى، أمّا على الأول فواضح، وأمّا على الثانى كما فى قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» فلا نفى الموضوع وإن كان لا بدّ وأن يكون بلحاظ نفى الحكم، ولكن لا يلزم أن يكون بلحاظ الحكم المدلول للفظ، بل ولا لقاعدة بما هو مدلول لهما، بل يكفى أن يكون بلحاظ نفى الحكم واقعا، كما هو الحال فى قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون».

وهنا طريق آخر يمكن إرجاع كلام الشيخ إليه، وهو أن يقال: قد تعلّق الحكم على موضوع واقعى كقوله: أكرم العلماء، فإنّه إنشاء وجوب الإكرام فى موضوع

ص: 406

العلماء وقوله: لا- تكرم العلماء إنشاء التحريم فى موضوع العلماء وقوله: لا تكرم الفساق من العلماء، إنشاء التحريم فى موضوع الفساق من العلماء، وحينئذ يتحقق التعارض إمّا بالتباين الكلى كما بين الأولين، أو بالجزئى كما بين الأول والثالث، وقد تعلّق الحكم على نفس الحكم كقوله: الحكم الضررى لم أجعله، وإيجاب إكرام الفاسق ما أنشأته، وهذا حاكم على قوله: أكرم العلماء؛ فإنّ العقلاء إذا لاحظوا هذين لم ينقدح فى نفسهم التعارض، فإنّ إسناد إرادة المعنى الحقيقى فى أصالة الحقيقة والعموم فى أصالة العموم من اللفظ إلى المتكلّم يكون مغنياً بعدم إظهار من المتكلّم على خلافه، فإذا قال: ما أردت وجوب إكرام الفاسق، فأصالة الحقيقة وأصالة العموم المقتضيان لإرادة المتكلّم إيجاب إكرام الفاسق لا محلّ لهما.

وسرّ ذلك أنّ قولنا: أكرم العلماء، ليس معناه إسناد إرادة معناه إلى المتكلّم، وإنّما هو متكفّل لنفس المعنى، وإسناد إرادة معناه إلى المتكلّم يكون بحكم العقلاء، وأمّا قولنا: ما أردت إيجاب إكرام الفاسق فمفاده اللفظى إسناد للإرادة إلى المتكلّم نفياً، فلا بدّ أن لا تعارض أصالة العموم فى قوله: ما أردت الخ بأصالة العموم فى قوله:

أكرم العلماء وإن فرض كون أصالة العموم فى الثانى أرجح منها فى الأول.

مثلاً لو قال: جاءنى أسد أعنى الرجل الشجاع، وكان كلمة «أعنى» مردّدة بين التفسير ومعنى آخر أجنبى عنه وكان ظاهراً فى التفسير، فأصالة الحقيقة فيه يقتضى الحمل على التفسير، وأصالة الحقيقة فى الأسد يقتضى الحمل على الحيوان المفترس، فهل ترى تردّداً من نفسك فى تقديم الأصالة الاولى على الثانية ولو فرض كونها أقلّ ظهوراً من الثانية؟، وهذا بخلاف ما لو قال: رأيت أسداً يرمى، فإنّه يجب مراعاة الأقوى ظهوراً من اللفظين.

ومن هنا يظهر ما فى ما ادّعاه بعض الأساتيد من اعتبار كون الدليل الحاكم أظهر فى حيث شارحيّته من الدليل المحكوم، وهذا وإن كان ممكن الانطباق على

دليل نفى الضرر ونحوه كما لا يخفى، ولكنه غير ممكن الانطباق على ما نحن فيه من أدلة الأمارات والاصول؛ فإنه مبنى على أن يكون مفاد دليل اعتبار الأمانة تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع، وتنزيل الشك معها منزلة العدم واليقين حتى يكون مرجع التنزيل الثانى إلى نفى الآثار المجعولة للشك، فيكون معنى «صدق العادل»:

اعمل بمفاد قوله وألق احتمال الخلاف، ومن المعلوم أن مؤدى دليل الاعتبار ليس إلا تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع من دون تعرض لحال احتمال الخلاف، مثلاً لو أخبر البيّنة بأن هذا نجس، فمفاد دليل الاعتبار أنه نجس واقعا من دون تعرض لأن احتمال الطهارة يكون كالعدم.

وبالجملة، تقريب الحكومة متوقف على استفادة هذين التنزيلين من دليل الأمانة، وهو إما غير معقول؛ لاستلزامه اجتماع اللحاظين المتنافيين - كما مرّ تفصيله فى مبحث القطع - وإما لا يمكن استظهاره من دليل الأمانة، فمفاده تنزيل المؤدى ليس إلا، كما أن مفاد دليل الأصل أيضا تنزيل حكمه منزلة الواقع، فمن هذه الجهة لا فرق بينهما، فمفاد جميع أدلة الاعتبار مفاد قوله: «العمري وابنه ثقتان، ما أدّيا إليك فعنّى يؤدّيان» وهو التنزيل منزلة الواقع فقط، وأما قوله: «لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فى ما يؤدّى عنا ثقتنا» فليس مفاده إلا نفى التشكيك من جهة الأخذ بقوله، لا رفع التشكيك من جهة الواقع بمعنى رفع آثاره.

و حينئذ لا بدّ لوجه التقديم فى ما نحن فيه من التماس طريق آخر، فنقول: كما أنّا قد قلنا فى مبحث القطع بأنّ القطع المأخوذ فى الموضوع قد يؤخذ على وجه الطريقيّة، وقد يؤخذ على وجه الصفّيّة، والمراد بالأوّل هو الجامع بين القطع وسائر الطرق، وهو 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، والمراد بالثانى خصوص الكشف التام المانع عن النقيض، كذلك الشكّ

المأخوذ موضوعاً قد يؤخذ على وجه الصفية وهو أن يكون المكلف متزلزلاً - متردداً بين الوجود والعدم وعدم الاحتمال المانع عن النقيض في شيء من الطرفين.

متردداً بين الوجود والعدم وعدم الاحتمال المانع عن النقيض في شيء من الطرفين.

وقد يؤخذ على معنى انسداد باب الواقع على المكلف وانقطاع يده عنه بالمرّة بحيث لم يكن له أن يقول: هذا واقع، ولا إشكال أن كلاً من الأمانة والأصل طريق إلى الواقع، فمع كلّ منهما يمكن للمكلف أن يقول: هذا واقع، فإنّ مفاد قاعدة الطهارة أنّ هذا طاهر، يعنى بمنزلة الطاهر الواقعي، ومفاد قاعدة الحلّ أنّ هذا حلال، يعنى بمنزلة الحلال الواقعي، ومفاد الاستصحاب أنّ العمل السابق عملاً في الحال، يعنى أنّه بمنزلة العمل الواقعي، كما أنّ مفاد دليل حجّة الأمانة أنّ مؤدّى الأمانة من الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك يكون بمنزلة الواقع.

والفرق أنّ موضوع الأمانة هو الشكّ الوصفى والترديد في الواقع، وموضوع الأصل هو التحير في العمل المنسوب إلى الواقع بواسطة عدم الطريق لا إلى نفس الواقع ولا إلى بدله وما هو بمنزلة.

نعم حيث لا - يمكن أن يكون الحكم رافعاً لموضوعه وجب أن يكون الموضوع هو التحير مع قطع النظر عن حكم هذا الأصل، لا - التحير المطلق؛ فإنّ الأصل أيضاً - كما مرّ - طريق إلى ما هو بمنزلة الواقع، فلا تحير معه.

و حينئذ فقيام الأمانة يرفع التحير لو لا الأصل وجدانا، وقيام الأصل لا يرفع الشكّ والترديد في الواقع، وهذا معنى الورود، ولا فرق في ذلك بين الشبهة الحكمية والموضوعية، فإنّ الخلّ الذي يحتمل انقلابه إلى الخمر - مثلاً - إذا قام البيّنة على خمرية يزول التحير في خمرية؛ لوجود الطريق على الخمرية، فيحكم بالنجاسة وحرمة الشرب، هذا.

ولكنّ الشأن في استظهار الشكّ اللاطريقي من لفظ الشكّ الواقع في قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» ومن الغاية في قوله: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم» و«كلّ شيء

حلال حتى تعلم» إلى غير ذلك من سائر أدلة 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 التريديد فيها وإن كان للمكلف طريق إلى الواقع رافع لحيرته 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 بعدم فليس في حقّه أمانة و لا أصل، و هذا واضح يحكم به العقل، و لم يرد في شيء من أدلّة اعتبار الأمارات التقييد بصورة الشكّ، و جميع أدلّة الاصول مقيّدة بذلك، فيستكشف من هذا- يعني تغيير الاسلوب في البابين- أنّ الشكّ المأخوذ في باب الاصول يكون المراد به الحيرة و عدم الطريق، فيكون في الاصول شيئا زائدا معتبرا علاوة على ما يعتبر في الأمارات أيضا بحكم العقل و هو الشكّ الوصفى.

ثمّ على فرض عدم استظهار الشكّ اللاطريقى من أدلّة الأصل فلا أقلّ من مساواته مع احتمال الشكّ الوصفى، لا ظهور الثانى، فيكفى في المطلوب ذلك أيضا لحصول الإجمال في دليل الأصل المسقط عن الاستدلال، فيكون إطلاق دليل الأمانة سليما عن المعارض هذا.

فإن قلت: التحير موجود ابتداء و إن كان بعد تقديم أصالة الإطلاق في دليل الأمانة يرفع حقيقة، و لكنّه بعد أوّل الكلام، فلم لا تقدّم أصالة الإطلاق في دليل الأصل؟.

قلت: وجهه أنّه لو عمل بأصالة الإطلاق أو العموم في دليل الأصل يلزم رفع اليد عن الحكم في دليل الأمانة مع وجود الموضوع، و هذا تقييد و تخصيص، و لو

عمل بأصالة الإطلاق أو العموم في دليل الأمانة يلزم رفع اليد عن الحكم في دليل الأصل بارتفاع الموضوع، وهذا تقييد وتخصيص، ومتى دار الأمر بين التقييد والتخصيص وبين التقييد والتخصيص، فالتقييد والتخصيص أولى.

وإن شئت قلت: إن العمل بأصالة الإطلاق أو العموم في دليل الأمانة ليس فيه مخالفة قاعدة أصلاً، والعمل بأصالة الإطلاق أو العموم في دليل الأصل مستلزم لأحد محذورين، إما التقييد والتخصيص بلا جهة، وإما التقييد والتخصيص مع الجهة لكن على وجه دائر، وذلك لأن حكم الأصل إن لم يكن قرينة على التقييد والتخصيص في دليل الأمانة يلزم تقييد دليل الأمانة وتخصيصه بلا جهة؛ إذ المفروض عدم قرينة أخرى أيضاً، وإن كان قرينة على التقييد والتخصيص فهذا متوقف على وجود التحيز توقف الحكم على وجود الموضوع، ووجود التحيز أيضاً موقوف على قرينته على التخصيص أو التقييد كما هو واضح.

والعجب من شيخنا المرتضى قدس سره حيث إنه بعد البناء على أن المراد من الشك في الأصول عدم الدليل والطريق والتحيز في العمل ومع قيام الدليل الاجتهادي، لا- حيرة، قال ما لفظه: إنه لا يرتفع التحيز ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعي الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب إلا بعد إثبات كون مؤداه حاكماً على مؤدى الاستصحاب، وإلا أمكن أن يقال: إن مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها، سواء كان هناك الأمانة الفلانية أم لا، ومؤدى دليل تلك الأمانة وجوب العمل بمؤداه، خالف الحالة السابقة أم لا، ولا يندفع مغالطة هذا الكلام إلا بما ذكرنا من طريق الحكومة كما لا يخفى، انتهى.

إذ فيه أنه كيف يمكن أن يكون للحكم إطلاق بالنسبة إلى وجود موضوعه وعدمه وحينئذ فيكفي إطلاق دليل الأمانة من دون حاجة إلى إثبات الحكومة،

اللّهم إلا أن يقال: إنّ كلامه قدّس سرّه مبنّى على مقدّمة غير مذكورة فى الكلام و هو أنّه بعد البناء على أنّ الموضوع فى الاصول هو التحيّز يكون فى الأمارات أيضا ذلك بشهادة القطع باتّحاد النسق فى الأمارات و الاصول، و معلوم أنّ تقديم الأمانة حينئذ يبتنى على تقريب الحكومة بأن يقال: إنّ مفاد دليل الأمانة أنّ المؤدّى بمنزلة الواقع، و التحيّز أيضا بلحاظ أثره الذى هو حكم الأصل بمنزلة العدم.

إلا أن يقال: إنّ تقييد إطلاق دليل الأمانة بوجود الشكّ الوصفى معلوم بحكم العقل، و أمّا تقييده بالشكّ اللاترىقى فلا دليل عليه، فإطلاقه من هذه الجهة محفوظ.

و هنا تقريب آخر و هو أن يقال: إنّ الاصول أحكام فى موضوع الشاكّ فى الواقع، و الأمارات أحكام لا فى هذا الموضوع، بل فى فرض الشكّ، و الملحوظ فيها رفع الشكّ.

و توضيح ذلك أنّه قد يكون الحكم فى القضية الاخباريّة أو الإنشائيّة فى فرض الشكّ و بغرض رفعه كما فى غالب القضايا الاخباريّة، حيث إنّ المخبر له فيها ذات الخاطب، لا هو بوصف كونه جاهلا بمضمون القضية، لكنّ الغرض فيها إعلام المخاطب و رفع الشكّ عنه بحيث لو علم المتكلّم بعلم المخاطب لما أخبر إلاّ فى مثل «حفظت التوراة» ممّا يكون المقصود فيها إعلام المخاطب بعلم المتكلّم بمضمون القضية، و قد يكون الحكم معلقا على عنوان الشكّ بحيث يكون عنوان الشاكّ محكوما بحكم كذا.

و وجه الجمع أنّ حكم الاصول مجعول فى مرحلة بقاء الشكّ و استقراره، و حكم الأمارات مجعول فى مرحلة ابتداء الشكّ بغرض رفعه، و حيث لا رفع حقيقة فيكون الرفع بلحاظ آثار الشكّ، و هذا تقريب الحكومة، لكن لا بمعنى أنّ لسان دليل الأمانة بمفاده اللفظى لسان الحكومة، بل بمعنى أنّ دليل الأمانة بمعاونة هذا الغرض حاكم على دليل الأصل، فهذا جمع بين الدليلين بحسب اللب لا بحسب

المفاد اللفظي، وهذا سالم عن إشكال الجمع بين اللحاظين، فإنّ المستحيل هو اجتماعهما عرضاً، وهذا جمع بينهما طولاً وهو بمكان من الإمكان.

وعلى هذا فالعلم والشكّ في الأصول والأمارات مأخوذان على وجه الصفتية، ولكن لا يلزم من هذا البيان رفع الآثار الثابتة لوصف الشكّ إلاّ من حيث التحير في الواقع، ولا إثبات الآثار الثابتة لوصف العلم إلاّ من حيث عدم التحير فيه، وأمّا الآثار الثابتة لهما من غير هذا الحيث-كقولك: إذا شككت في كذا فتصدّق بدهم، وإذا علمت به فصلّ ركعتين-فلا؛ إذ ليس في دليل الأمانة نظر إلى تلك الآثار.

وأمّا وجه الاستظهار فهو أنّه كما أنّ نفس قول الصادق صلوات الله عليه يكون بغرض التنبيه والإعلام ورفع الشكّ وإزالة الجهل كذلك دليل تنزيل ما ينزل بمنزلته من محكي قول العادل أيضاً ظاهر في كونه بهذا المنوال، فكما أنّ قول الصادق صلوات الله عليه: الصلاة كذا، والصوم كذا ونحو ذلك يكون بغرض رفع الجهل، كذلك قوله عليه السلام: «ما أدّيا إليك فعنّي يؤدّيان» أيضاً ظاهر في كونه بهذا الغرض، و كما أنّ الأخذ من نفس المعصوم يكون بغرض الاستفهام والاستعلام، كذلك الأمر بالأخذ في قوله: «خذ معالم دينك من فلان» أيضاً ظاهر في كونه بغرض الإفهام والإعلام.

بل نقول: إنّ تنزيل الشكّ منزلة العدم والعلم هو المصرّح به في قوله عليه السلام: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يروى عنا ثقاتنا» ويدلّ بالالتزام على تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، فالأمر في هذا على عكسه في قوله: «ما أدّيا إليك فعنّي يؤدّيان»، فالمصرّح به فيه تنزيل المؤدّي، ويدلّ التزاماً على تنزيل الشكّ، لكن هذا الخبر خبر الواحد، وبخبر الواحد لا يثبت كيفية حجية خبر الواحد.

ولبعض الأساطين تقريب آخر، قال: لا يخفى أنّ مجرد الدليل على الخلاف وإن لم يوجب خروج المورد عن مورد الاستصحاب، إلاّ أنّه يخرج حقيقته عمّا تعلّق به

النهى فى أخبار الباب من النقض بالشكّ، فإنّه لا يكون معه نقضا بالشكّ، بل بالدليل، فلا يعمّه النهى فيها كما لا يخفى، وليس 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 النقض بالشكّ و لو مع الشكّ، بل بالدليل.

ثمّ أخذ فى الإشكال بما أشرنا إليه من أنّ الورود إنّما يتمّ فى صورة تقديم دليل الأمانة، و هو بعد أوّل الكلام و الجواب عنه، ثمّ إبطال تقريب الحكومة.

ثمّ قال، لا يقال: قضية قوله فى بعض أخبار الباب: «و لكنّه تنقضه بيقين آخر» هو النهى عن النقض بغير اليقين و الدليل المعتبر غير موجب لليقين مطلقا، فكيف يقدّم كذلك.

لأنّا نقول: لا محالة يكون الدليل موجبا لليقين، غاية الأمر لا بالعناوين الأولى للأشياء، بل بعناوينها الطارئة الثانوية، مثل ما لو قام على وجوبه أو حرمة خبر العدل، أو قامت البيّنة على ملكيته و نجاسته بالملاقاة إلى غير ذلك من العناوين المنتزعة من سائر الأمارات، و بأدلة اعتبارها علم أحكام هذه العناوين بلا كلام، فلا يكون نقض اليقين إلّا باليقين بالخلاف، و لا منافاة بين الشكّ فيه من وجه القطع من وجه آخر.

وبذلك انقذ وجه تقديم الأمارات على سائر الاصول، و ذلك لأنّها أحكام لما شكّ فى حكمه و لم يعلم بوجوبه أو حرمة بوجه، ضرورة أنّ ما علم حكمه و لو من وجه ليس محكوما بالحليّة ب«كلّ شيء لك حلال» مثلا، و قد علم بوجه و ببعض العناوين حكم المشكوك عند قيام الأمانة، فما قامت الأمانة المعتبرة على حرمة أو خمريّته قد عرفت حرمة، فدخل فى الغاية، فلا يعمّه حكم المغيّا فى «كلّ شيء لك حلال» كما لا يخفى: انتهى كلامه، رفع مقامه.

ويشكل بأنّه بعد البناء على أنّ المراد باليقين في قوله: «و لكن تنقضه بيقين آخر» وبالعلم في غايات سائر الاصول هو المتعلّق بالأعمّ من الحكم الأوّل المتعلّق بالعنوان الأوّل والحكم الثانوى المتعلّق بالعنوان الثانوى.

وبعبارة اخرى: المتعلّق بالحكم الفعلى الأعمّ من الواقعى و الظاهرى يؤول الأمر بالأخرة إلى جعل الشكّ في باب الاستصحاب مثل سائر الاصول متعلّقاً بالحكم الفعلى (1)، و حينئذ فما معنى قوله قدّس سرّه: و ليس أفراد العام هاهنا الخ، بل المتعيّن أن يقال: إنّ الشكّ قد اخذ وصفا لا- بمعنى التحير، و لكن وقع التصرّف في متعلّق الشكّ، حيث جعل الحكم الفعلى دون خصوص الواقعى، و حيث إنّ احتمال التناقض كقطعه مستحيل فلا بدّ من جعله الحكم الفعلى من غير جهة الشكّ لا من تمام الجهات.

و كذلك يبتنى على القول بجعل الحكم في الأمارات دون جعل الحجية، و كذا يجب أن يكون الموضوع هو الشكّ في الحكم الفعلى من غير جهة هذا الأصل، لئلاّ يكون الحكم رافعا لموضوعه، و حينئذ فلا شبهة أنّه عند قيام الأمانة يرتفع الشكّ في الحكم الفعلى من غير جهة الأصل وجدانا، و هذا معنى الورود.

و لكن ينقدح حينئذ الإشكال بأنّه لا وجه لاختصاص هذا المطلب أعنى كون المتعلّق هو الحكم الفعلى بالاصول، بل الحال في الأمارات أيضا كذلك، فالقاطع بالحكم الفعلى ليس موردا للأمانة، كما لا يكون موردا للأصل فلو قطع في مورد باعتبار الاستصحاب مثلا في قبال الأمانة كان ذلك ورودا بالنسبة إلى الأمانة لا تخصيصا، و حينئذ فلا محيص عن القول بأنّ الأمارات الملحوظ فيها رفع الشكّ، و الاصول موضوعها الشاك؛ فإنّ جعل المتعلّق بالحكم الفعلى تحقّق ورود الأمانة على

ص: 415

1 - 1) - لا- يخفى الفرق بين هذا و بين ما ذكرنا، فإنّ الشكّ على هذا مأخوذ صفة، و المتعلّق هو الحكم الفعلى الأعمّ من الظاهرى و الواقعى، و الشكّ على ما ذكرنا يكون بمعنى عدم الطريق، و المتعلّق نفس الواقع سواء كان حكما واقعيا أم موضوعا واقعيا. منه قدّس سرّه الشريف.

الأصل؛ لارتفاع الشك في الحكم الفعلي من غير قبل الأصل حقيقة بقيام الأمانة، وإن جعل الحكم خصوص الحكم الواقعي تحقق حكومة الأمانة على الأصل بالتقريب المتقدم.

فاتضح من هنا صحة الكلام المتقدم من شيخنا المرتضى طاب ثراه وعدم ورود الإيراد الذي أوردناه عليه.

ويشكل على ما ذكره قدس سره أيضا بأنه لا يتم في الشبهة الموضوعية؛ فإن متعلق اليقين والشك فيها نفس الموضوع لا الحكم، والموضوع غير قابل للجعل، فلا يتبدل الشك فيه بالقطع في مرحلة الفعلية عند قيام الأمانة، فلو قطع بالفسق ثم شك في تبدله بالعدالة وقامت البيّنة على العدالة، فهذه البيّنة لا تصير العدالة مجعولة كما يصير الحكم في الشبهة الحكمية مجعولا، بل الشك في العدالة والفسق بعد محفوظ، فلا- يتم في هذه الشبهة تقريب الورود مع كون الشك مأخوذا على وجه الصفية. نعم لو جعل بمعنى الحيرة وعدم الطريق تم تقريب الورود في هذه الشبهة أيضا، كما هو واضح.

في وجه تقديم الاستصحاب على ما عده من سائر الأصول

تتمّة: في وجه تقديم الاستصحاب على ما عده من سائر الأصول (1)، أمّا تقديمه على البراءة العقلية والاحتياط والتخير فواضح أنّه للورود، لوجود البيان والمؤمن ورفع التحير حقيقة بوجود الاستصحاب.

وأمّا البراءة الشرعية المستفادة من قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» فذهب بعض الأساتيد قدس سره إلى أنّ تقديم الاستصحاب عليه أيضا للورود، بتقريب أنّ الفعل الذي شك في بقاء حرمة وارتفاعها بعنوان أنّه نقض لليقين السابق ورفع اليد عنه و الجرى على خلاف الحالة السابقة يكون حراما، فيدخل في الغاية حقيقة وهو ما ورد فيه النهى ويخرج عن المعنى كذلك أعنى المشكوك الحرمة، فإنّ المراد بالغاية هو النهى الأعم من المتعلق بالعنوان الأولى و

ص: 416

المتعلّق بالعنوان الثانوى، والمراد بالمعنى هو مشكوك الحرمة بجميع العناوين، وهذا بخلاف أصالة الإباحة والحلّ، فإنّ لسان دليلها أنّ المشكوك حلال، وهذا تجويز لنقض اليقين بالشكّ، فيكون تخصيصاً فى دليل الاستصحاب.

وفيه أنّ الحال فى الاستصحاب هو الحال فى أصالة الإباحة، فالفعل الذى شكّ فى حرمة فى مرحلة البقاء محكوم بالحرمة فى دليل الاستصحاب، والفعل الذى شكّ فى حرمة فى مرحلة الثبوت محكوم بالحليّة فى أصالة الإباحة، وأما عنوان نقض اليقين السابق ورفع اليد عنه، والجري على خلاف الحالة السابقة، وإمضاء اليقين السابق والجري على وفاق الحالة السابقة وعنوان المتيقّن سابقاً، فكلّ هذا إشارة إلى كون الشكّ فى مرحلة البقاء والاستمرار، فموضوع حكم الاستصحاب هو المشكوك الاستمرارى لا عنوان آخر غير الشكّ، ولو سلّم الموضوعيّة لهذا العنوان فإنّما يتمّ هذا التقريب لو جعل الشكّ فى باب الاستصحاب خاصّاً بالشكّ فى العنوان الأوّل، وأما لو جعل فيه أيضاً شكّاً بجميع العناوين - كما مرّ أنّ كلامه قدّس سرّه يرجع إلى هذا - فيتحقّق الورود من كلا الطرفين كما لا يخفى.

وذهب شيخنا المرتضى طاب ثراه إلى الحكومة بتقريب أنّ الإباحة فى أصالة الإباحة مغيّة بورود النهى فى الشىء بعنوانه الخاص، لا بعنوان كونه مشكوك الحكم و دليل الاستصحاب مفيد؛ لأنّه متى ورد النهى فى زمان فى الشىء بعنوانه الخاص يجب تعميم هذا النهى وإبقائه فى ما بعد لو شكّ فيه أو فى موضوعه، وهذا معنى الحكومة.

وفيه أنّ مجرّد الحكم بوجوب تعميم النهى السابق المتعلّق بالعنوان الأوّل غير موجب للحكومة ما لم يكن فى البين تنزيل الشاكّ فى النهى المتعلّق بالعنوان الأوّل فى اللاحق منزلة القاطع أو تنزيل الشكّ فى وجوده فى اللاحق منزلة القطع، فإنّ نفس الحكم بوجوب التعميم حكم ظاهرى فى عرض الحكم الظاهرى بالإباحة الواقعيّة فى أصالة الحلّ، فيتعارضان ويتنافيان، والحاصل أنّ نفس الحكم و التنزيل ظاهرى فى كليهما، والمحكوم أعنى وجود النهى فى الاستصحاب والإباحة

فى أصالة الحلّ واقعى فى كليهما أيضا، فلا فرق بينهما من هذه الجهة.

و الحقّ أن يقال: إنّ دليل الاستصحاب تنزيل للشكّ فى النهى السابق أو فى موضوعه منزلة اليقين به، أو يقال: إنّ مفاده إيجاب عمل المتيقّن على الشاك، وعلى كلا التقديرين تتمّ الحكومة؛ إذ كما أنّ الحكومة تتمّ بنفى الموضوع كذلك بنفى حكم الموضوع، فكما أنّ قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» حاكم على أدلة الشكوك، فكذلك قوله عليه السلام: لا حكم لكثير الشكّ.

و الفرق بين الوجهين أنّه على الأوّل حيث إنّ لسان الكلام هو التنزيل، و التنزيل يكون بلحاظ الآثار، فمعنى نزّل الشكّ منزلة اليقين: رتبّ عليه آثار اليقين، فيكون العمل الخارجى على هذا تابعا للآثار، و أمّا على الثانى فلا تنزيل فى البين و يكون معنى الكلام أوّلا هو الأمر بالعمل الخارجى للمتيقّن.

فلا يرد على هذا ما يورد على الأوّل من أنّ العلم بالتحريم لا أثر له إلّا وجوب الطاعة و هو أثر عقلى فتزيل الشكّ منزلة اليقين لا يصحّ باعتبار هذا الأثر.

و كيف كان فوجه الحكومة على التقديرين واضح؛ إذ مفاد أصالة الإباحة هو الحكم بأنّ هذا المشكوك مباح لك أيّها الشاك، و مفاد الاستصحاب على الأوّل:

نزّل نفسك أيّها الشاك منزلة المتيقّن، و على الثانى: اعمل أيّها الشاك عمل المتيقّن، و من الواضح حكومة الثانىين على الأوّل، هذا على تقدير أخذ الشكّ فى الاصول صفة.

و أمّا على تقدير أخذه بمعنى التحيّر و عدم الطريق فحينئذ و إن كان الأخذ بكلّ من أصالة الإباحة و الاستصحاب موجبا لرفع التحيّر حقيقة بالنسبة إلى الآخر، إلّا أنّه مع ذلك يقدّم الاستصحاب؛ لأنّ مفاد أصالة الإباحة ليس إلّا أنّ هذا الفعل مباح، فكون المكلف ذا طريق يحصل فى الرتبة المتأخّرة عن هذا الحكم، فيشترك هذا التقدير مع التقدير السابق فى أصل الحكومة، و يفترقان فى ارتفاع الموضوع حقيقة على الثانى دون الأوّل، و أمّا فى الاستصحاب فحصول الطريق و ارتفاع التحيّر نفس لسان الدليل؛ فإنّ الحكم فى الاستصحاب على وجه: أنّك ذو طريق، و على آخر: اعمل عمل ذى الطريق.

(1)

، وله قسمان، الأول: أن يكون الشكّ في أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر، والثاني: أن يكون الشكّ في كلّ منهما مسبباً عن ثالث، وأمّا كون الشكّ في كلّ مسبباً عن الآخر فدور.

أمّا القسم الأوّل كما في المثال المعروف من غسل الثوب النجس بالماء المشكوك الطهارة في الحال المعلوم الطهارة في السابق، فإنّ الشكّ في بقاء نجاسة الثوب مسبب عن الشكّ في بقاء طهارة الماء، فالحقّ فيه تقدّم الأصل في الشكّ السببي عليه في المسببي لوجهين.

الأوّل: أنّ استصحاب طهارة الماء يثبت طهارة الثوب، ولكن استصحاب نجاسة الثوب لا يثبت نجاسة الماء، أمّا الأوّل فلأنّ الحكم بأنّ هذا الماء طاهر حكم بأنّ الثوب النجس المغسول به مع شرائط التطهير يصير طاهراً، وهذا الحكم الثاني بالنسبة إلى موضوع الثوب واقعي وإن كان بالنسبة إلى موضوع الماء حكماً ظاهرياً؛ لأنّه قد اخذ فيه الشكّ في الماء، لا الشكّ في الثوب، فيكون نسبته إلى استصحاب نجاسة الثوب الذي اخذ فيه الشكّ في الثوب نسبة الحكم الواقعي إلى الظاهري، فإن اخذ الشكّ صفة كان وجه التقدّم هو الحكومة؛ لأنّ حكم طهارة الثوب يكون بغرض رفع الشكّ وبيان الواقع، و حكم نجاسته يكون موضوعه الشاك، وإن اخذ بمعنى التحير وعدم الطريق تحقّق الورود للجهة المذكورة مع ارتفاع التحير في نجاسة الثوب حقيقة.

و أمّا الثاني وهو عدم إثبات استصحاب نجاسة الثوب نجاسة الماء فلما هو واضح من أنّ نجاسة الماء ليست أثراً شرعيّاً لنجاسة الثوب، نعم بين نجاسة الثوب

ص: 419

و نجاسة الماء من أول الأمر ملازمة اتفافية، فعلم أنه لو قدّم استصحاب النجاسة في الثوب كان الشكّ في طهارة الماء محفوظاً، ولو قدّم استصحاب الطهارة في الماء كان الشكّ في نجاسة الثوب إمّا معدوماً، أو بمنزلة المعدوم.

الوجه الثاني: وهو أنفع ممّا تقدّم؛ لأنّه لو قلنا بحجية الأصل المثبت أو بحجية الاستصحاب من باب الظنّ - كما هو قول مشهور الأصحاب رضوان الله عليهم - أمكن إثبات نجاسة الماء باستصحاب نجاسة الثوب، فيجرى فيه الكلام المتقدم من الحكومة على تقدير أخذ الشكّ صفة، والورود على تقدير أخذه بمعنى عدم الطريق، فيكون الحال في الاستصحابين على السواء.

و أمّا هذا الوجه الذي نذكره فيتمّ على هذين القولين أيضاً، وهو أنّ الشكّين الذين أحدهما معلول للآخر بالنسبة إلى حيازة حكم لا تنقض ليسا بأقوى من العلتين التامّتين العقلين في حيازة معلول واحد، ولا شكّ أنّ العلتين العقليتين يتقدّم أسبقهما رتبة عند تواردهما على معلول واحد، ولا يزاحم بالعلّة الأخرى قطعاً، فكذا الحال في المقام.

أمّا القسم الثاني وهو ما إذا كان كلّ من الشكّين مسبباً عن ثالث كما في صورة العلم الإجمالي بارتفاع أحد الحادثين أو الحادث فله صور:

الاولى: أن يلزم من إجراء الأصل في جميع الأطراف مخالفة قطعية عملية بأن كان العلم الإجمالي متعلّقاً بثبوت التكليف، والأصل على نفيه في جميع الأطراف، كالعلم بنجاسة أحد الطاهرين.

والثانية: أن يلزم من إجراء الأصل في جميع الأطراف مخالفة الإجماع، كما في مسألة الماء المتمّم و المتمّم بناء على الإجماع على اتّحاد حكم المائتين المتحدّين ظاهراً و واقعاً.

والثالثة: أن لا يلزم من العمل بالأصل في جميعها مخالفة عملية قطعية ولا مخالفة الإجماع، ويرتّب الأثر على الأصل في جميع الأطراف، كالعلم بطهارة أحد النجسين، وكما لو توضّأ غفلة بمائع مردّد بين الماء و البول، حيث يحكم ببقاء الحدث و طهارة البدن من الخبث مع الاستصحاب.

و الرابعة: أن لا يلزم من العمل به في جميعها مخالفة عمليّة و لا مخالفة الإجماع، و لكن يرتّب الأثر على الأصل في بعض الأطراف دون الباقي، كما في إدّعاء الموكّل التوكيل في شراء العبد و ادّعاء 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 حرمة النقض في جميع الأطراف بأشخاصها التي هي مقتضى الصدر تناقض الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية، فيكون دليل الاستصحاب في موارد العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة ساقطاً عن درجة الاعتبار، لمكان هذا التناقض.

لأنّ نقول: لا يمكن أن يكون الأمر بالنقض في العلم التفصيلي تعبدياً مولوياً؛ لأنّ مرجعه إلى الأمر بالعمل بقطعك، فلا بدّ أن يكون الأمر بالنسبة إليه إرشادياً، و لكن يمكن أن يكون تعبدياً مولوياً في الإجمالي بالنسبة إلى الموافقة القطعية، و حينئذ فحمل مادّة اليقين على الأعمّ من التفصيلي و الإجمالي مستلزم لإرادة التعبدية و الإرشادية معا في الهيئة، و تقييد اليقين بكلّ من التفصيلي و الإجمالي خلاف الظاهر الأوّلي.

فإن قلت: نعم و لكنّ المقدّم مع ذلك هو الحمل على الإجمالي لحفظ ظهور الهيئة في المولوية و التعبدية معه بخلاف التفصيلي.

قلت: بل الأمر بالعكس؛ لأنّ حمل اليقين على التفصيلي و الهيئة على الإرشاد أسهل من حمل اليقين على الإجمالي و الهيئة على ظاهرها من التعبدية، و على هذا فليس في البين قضية تعبدية اعلم فيها جهة الشارعية و المولوية، سوى قوله:

لا تنقض اليقين بالشكّ، من دون انضمامه بقوله: و لكن انقضه بيقين آخر، و حينئذ 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 الشبهة المصدقية، 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 متناع اجتماع اليقين و الشك في شيء واحد.

قلت: لو كان العلم التقديرى موجبا لكون المورد شبهة مصداقية لكان هذا جاريا في جميع موارد الاستصحاب؛ إذ لا مورد منها إلا و يتحقق فيه العلم على تقدير، وإثما يكون من هذا القبيل ما إذا علم تفصيلا بخلاف الحالة السابقة في أحد الأطراف معينا، فإريد استصحاب الحالة السابقة في الجامع بينه وبين سائر الموارد، وأما حديث اجتماع اليقين و الشك في شيء واحد فالممتنع منه الاجتماع في شيء واحد بجهة واحدة، والموجود في المقام اجتماعهما فيه من جهتين؛ لأنّ الواقع بوجهه مورد للعلم، وبشخصه مورد للشك، ولو لا ذلك للزم أن لا يكون للإنسان شك في ما إذا علم إجمالا بنجاسة أحد الإنانين و طهارة الآخرة، مع أنّ وجود الشك بديهى و هو الشك في التعيين، وعلى هذا فلا محيص من القول بأنّ الشك في كلّ 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 وبين المكلف سوى شرائط التنجيز التى يكون أمرها بيد العقل، و العلم الإجمالى أيضا في نظر العقل كالعلم التفصيلى في التنجيز و العلية التامة لحرمة المخالفة القطعية 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 الشبهة البدوية حرفا بحرف، و بعد عدم إمكان الإجراء في جميع الأطراف فالإجراء في الواحد المعين أيضا غير ممكن؛ لاستحالة الترجيح بلا مرجح، وأما في الواحد المختير فيمكن إثباته بأحد الوجوه الثلاثة بعد أنّ إجراء الأصل فيه غير مستلزم للترخيص في القبيح؛ فإنّ الترخيص في المخالفة الاحتمالية ليس ترخيصا في القبيح؛ فإنّ قبح المخالفة الاحتمالية للعلم الإجمالى معلق على عدم الترخيص، بخلاف المخالفة القطعية. (1)

ص: 422

البحث في تعارض الدليلين:

و المراد به تنافى مدلولي الدليلين بحيث لا يمكن اجتماعهما في عالم الثبوت، وبذلك انقذح أنّه لا تعارض بين الدليل الحاكى عن الواقع و الدليل الدالّ على حكم الشكّ؛ إذ مفاد الدليل الثانى أنّ الحكم فى حال الشكّ فى ذلك الحكم كذا، فهو غير مطارد للحكم المشكوك، بل مسالم معه.

وبعبارة اخرى: مفاده أنّ الحكم الواقعى كان مطابقاً أو مخالفاً، فالحكم كذا، فهو حاك عن إمكان اجتماعهما فى عالم الثبوت.

فالشأن حينئذ فهم أنّه كيف يجتمعان، فالقائل باختلاف المراتب للحكم يذهب الى مذهبه، والقائل باختلاف الرتبة يختار مختاره، وليس هذا علاجاً لتعارضهما، هذا حال أدلة الواقع و أدلة الشكّ.

و أمّا نفس أدلة الشكّ بعضها مع بعض فالأمارات و الطرق مع الاصول ينقذح التعارض بين الثانية و أدلة حجية الاولى؛ لأنّ كلاّ منهما مجعول للشاكّ فى الواقع الأولى، وقد فرغنا عن رفع التعارض بأحد الوجهين من الورود أو الحكومة فى ما تقدّم، فلا نطيل بالاعادة.

و أمّا العام و الخاص المطلقان فلهما حالات، الاولى: أن يكونا قطعيّ السند، الثانية: أن يكونا ظنيّ، الثالثة: أن يكون سند العام قطعيّاً و الخاص ظنيّاً، والرابعة:

العكس، و على أىّ حال إمّا يكون الخاص قطعيّاً من حيث الدلالة و جهة الصدور، أو يكون ظنيّاً من كليهما أو من إحداهما.

لا إشكال فى ما إذا كان الخاص قطعيّاً من جميع الجهات الثلاث صدورا و جهة و

دلالة؛ إذ المفروض حصول العلم الذى هو غاية حجّة الظهور، من غير فرق بين كون العام قطعى الصدور أم ظنية.

واختلف العلماء فى ما إذا كان العام مقطوع الصدور والخاص ظنية، مع كونه مقطوع الدلالة والجهة، ومن مصاديقه تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، ومنشأ الإشكال دوران الأمر بين رفع اليد عن أصالة العموم فى عموم مثل «أوفوا بالعقود» ورفع اليد عن أصالة العموم فى دليل اعتبار سند الخاص مثل قوله: خذ بقول الثقة، فإنّ كلاّ منهما بلازم المؤدى ينافى الآخر ويطارده؛ فإنّ المفروض قيام قول ثقة على عدم وجوب الوفاء بعقد فلانى.

فمقتضى العموم الأول هو الوجوب، وحيث لا يحتمل دلالة الخاص ولا جهته احتمالا آخر، لا محيص عن التصرف فى سنده والقول بأنّه غير صادر ليلزم تخصيص العموم الثانى، ومقتضى العموم الثانى هو القول بأنّه صادر، وحيث لا يحتمل فى دلالة وجهته أمرا آخر، لا محيص عن رفع اليد عن عموم «أوفوا» فى خصوص هذا العقد ليلزم التخصيص فيه، وعند الدوران بين التخصيصين لا مرجح لأحدهما على الآخر.

لا يقال المتعين تخصيص العموم الأول، وذلك لأنّ دليل حجّة السند مقدّم طبعا على دليل حجّة الظهور تقدّم ذات الدالّ على الدلالة، ولا تعارض بين السندين فى رتبتهما، وإنّما ينقدح التعارض فى مرتبة الدالّتين، وقد فرض فى هذه المرتبة الفراغ من حيث السند، ونحن لو كنّا قاطعين بالسند لتعين عندنا رفع اليد عن عموم العام بالخاص، لكونه قطعيا من سائر الجهات بالفرض، فكذلك الحال بعد فراغنا عن السند بالتعبّد فى الرتبة السابقة السليم عن المزاحم.

لأنّنا نقول: أولاّ سلّمنا التقدّم الطبعى، لكن لا نسلّم مثمريته؛ لأنّنا إذا عثرنا فى الرتبة المتأخّرة على مخالفة القاعدة يسرى الشكّ والترديد فى الرتبة السابقة، ولا يوجب سبق الرتبى محفوظيته عن طرفية الترديد كما يشاهد ذلك فى الأمثلة العرفية للمقام.

و ثانيا: اللازم من هذا هو القول في المتباينين الذين لا حيرة في معناهما لو قطعنا عن صدورهما بأن كان كل منهما في جهة نصّا وفي أخرى ظاهرا، مثل «ثمن العذرة سحت» و«لا- بأس بثمان العذرة» حيث إنّ الأوّل نصّ في عذرة غير المأكول و ظاهر في المأكول، والثاني بالعكس، فاللازم الاكتفاء بهذا وعدم عدّهما من المتعارضين الذين نرجع في علاجهما إلى أخبار العلاج، مع أنّهم لا يلتزمون به، وثالثا: لا نسلم التقدّم الرتبي؛ إذا المسلّم تقدّم سند كلّ على دلالة نفسه، وأمّا على دلالة صاحبه فممنوع، فيقع التعارض بين سند الخاص و ظهور العام.

لا يقال: إمّا أن نقول بأنّ المعتمد في باب الظواهر أصالة عدم القرينة أو أنّه أصالة الظهور، والأوّل أصل عقلائي، والمراد به أنّ الطبع الأوّل للفظ وإن كان هو الاستعمال في معناه وإرادة معناه منه، ولكن تغيّر عن هذا الطبع و صار لكثرة استعماله مع القرينة في غير معناه بلا كشف، نعم تحقّق الكاشف له بوصف التجردّ، فموضوع الكاشف هو اللفظ المجردّ، وعند الشكّ في حصول هذا الوصف و عدمه يبنون على تحقّقه و عدم القرينة، والثاني أمانة عقلانية و المراد به واضح.

و حينئذ نقول: لو أخذنا بسند الخاص يتحقّق لنا لفظ ناصّ على خلاف مدلول «أوفوا بالعقود» مثلاً بعمومه، و لو أخذنا بعموم «أوفوا» لم يتحقّق لنا لفظ دال على خلاف «خذ بقول الثقة» نعم لازم الأخذ به رفع اليد عن قول ثقة خاص و هو غير الدلالة اللفظيّة في قبالة، و معنى حجّة عموم دليل السند أنّ احتمال عدم كون هذا القول قول الإمام مطروح، وهذا الاحتمال هو الذي حكم عليه في جانب «أوفوا» بأنّه يجب العمل بعمومه؛ فإنّ مفاد الأصل العقلائي في «أوفوا» أنّه يجب العمل على هذا العموم ما دمت محتملا- لوجود القرينة على خلافه و عدمه، فإذا حكم بمقتضى الأوّل يطرح احتمال عدم القرينة فمعناه رفع اليد عن هذا الحكم المرتّب عليه فيتحقّق الحكومة.

هذا بناء على الأوّل، وأمّا بناء على الثاني فأصالة الظهور حجة مقيدة بعدم القرينة على خلافها، فوجود القرينة رافع لموضوع حجّيتها، فيتحقّق الورد.

لأنّنا نقول: إنّنا لا نتعقل الحكومة في الليّات، كما لا نتعقل التخصيص؛ فإنّ بناء العقلاء إنّ كان على رفع اليد عن حكم الشكّ بالأعمّ من العلم و العلمى فهذا معنى ورود كلّ من العلم و العلمى على الأصل، وإن لم يكن بنائهم إلّا على العمل بالأصل ما لم يعلم خلافه فهذا معنى إلغاء العلمى فى قبال الأصل، و ليس بين الأمرين واسطة، فلا معنى للحكومة، نعم للورود معنى محصّل فى كلّ من الأصل و الأمانة، بمعنى أنّ يكون عقد موضوع الحجية فيهما بحسب الشأن و الاقتضاء مقيّدا بعدم وجود القرينة المعتبرة على الخلاف، و لكنّه خلاف الواقع الذى نجده من أنفسنا، فإنّنا و إنّ كنّا لا نجد من أنفسنا موردا يقدّم فيه الخاص على العام إذا كان الخاص قطعى الدلالة، و لكنّا لا نجد من أنفسنا أنّ هذا من باب قصور العام فى الحجية الذاتية، بل من جهة تقديم ما هو الأقوى.

فتحصّل أنّ هنا طريقين لإخراج العامّ و الخاص عن المتعارضين، أحدهما:

تقدّم السند رتبة على الدلالة، ضرورة أنّ التعبد بالظاهر إنّما يكون بعد الفراغ عن نسبة أصل اللفظ إلى المتكلّم، المحلّ لابتلاء الإنسان من المولى و نحوه؛ إذ لا معنى للتعبد بظاهر كلام غير صادر من متكلّم أو متكلّم غير محلّ ابتلاء الإنسان، و حينئذ نقول فى رتبة التعبد باسناد اللفظين لا معارضة؛ لعدم التعبد بالظاهر فى هذه الرتبة.

إن قلت: فكيف يصحّ التعبد بالسند مع عدمه بالظاهر؟

قلت: يكفى فى صحّته ملاحظة ترتبه كالعلة الغائية، و بعد التعبد بالسند يحصل التعارض بين التعبد بظاهر العام و نصّ الخاص، و لا معارضة بين التعبد و القطع، و قد عرفت الإشكال فى هذا الطريق.

ثانيهما: إنّنا نقول بعرضية سند الخاص و دلالة العام، و إنّما المسلّم طولية سند كلّ على دلالته، لكن نقول: الأخذ بالسند لا محذور فيه؛ فإنّ التعبد بظاهر العام إذا انتقض بواسطة لفظ ناصّ الدلالة بالدلالة المطابقة أو الالتزامية بالمعنى الأخصّ فهو غير خارج عن الطريقة المرسومة المألوفة عند أبناء المحاورة، و الحاصل:

الأخذ بالسند موجب لوجود لفظ فى قبال العموم، و هذا غير محذور.

وَأَمَّا الْأَخْذُ بِالظَّاهِرِ فَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ لَفْظُ مَخْصَصٍ لِلْسَّنَدِ، وَإِنَّمَا اللَّازِمُ مِنْهُ بِاللِّتِزَامِ الْعَقْلِيِّ بِالْمَعْنَى الْأَعْمَ طَرَحَ السَّنَدِ، وَهَذَا خَارِجٌ عَنْ دِيدَنِ الْمَحَاوِرَةِ، وَبِالْجُمْلَةِ، كَمَا صَارَ مِنَ الْمَرْسُومِ صَرْفُ ظُهُورِ لَفْظٍ بِنَصْبِ قَرِينَةٍ لَفْظِيَّةٍ مُتَّصِلًا بِالْكَلَامِ، كَذَلِكَ مِنَ الْمَرْسُومِ أَيْضًا إِتْيَانُ الْعَامِ ثُمَّ إِتْيَانُ الْخَاصِّ فِي قِبَالِهِ فِي مَجْلِسٍ مُنْفَصِلٍ إِذَا كَانَ الْمُتَكَلِّمُ بِصَدَدِ تَقْنِينِ الْقَانُونِ وَعَدَمِ الْاِقْتِصَارِ عَلَى ذِكْرِ تَمَامِ مُرَادَاتِهِ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ، فَإِنَّ الْقَرَائِنَ الْمُنْفَصِلَةَ فِي كَلَامِ هَذَا الْمُتَكَلِّمِ يَصِيرُ كَالْمُتَّصِلَةِ فِي كَلَامِ غَيْرِهِ.

وَهَلْ هَذَا لِأَجْلِ عَدَمِ اسْتِقْرَارِ الظُّهُورِ أَوْ مَوْضُوعِ الْحُجَّةِ إِلَّا بَعْدَ مَلاحِظَةِ تَمَامِ الْمَجَالِسِ كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي الْمُتَّصِلِ فِي كَلَامِ غَيْرِهِ، أَوْ لِأَجْلِ تَقْدِيمِ الْأَقْوَى حُجَّةً عَلَى الْحُجَّةِ الذَّاتِيَّةِ؟ الظَّاهِرُ الثَّانِي، وَلاَ يَزِمُ الْأَوَّلُ عَدَمَ صَيُورَةِ الْعَامِّ حُجَّةً إِلَّا بَعْدَ الْفَحْصِ وَعَدَمِ الظُّفْرِ عَلَى الْمَخْصَصِ؛ لِأَنَّ أَصَالَه عَدَمَ التَّخْصِصِ لَا تَجْرِي إِلَّا بَعْدَهُ، ثُمَّ لَوْ فَحَصَ وَعَثَرَ عَلَى مُجْمَلٍ يَسْرَى إِلَى الْجَمَالِ إِلَى الْعَامِّ؛ لَعَدَمَ أَصْلَ يَحْرُزُ عَدَمَ قَرِينَةِ الْمَوْجُودِ، كَمَا لَوْ اتَّصَلَ بِالْكَلَامِ مَا يَصْلَحُ لِلْقَرِينَةِ.

بَلْ وَكَذَا الْحَالُ لَوْ عَثَرَ عَلَى مُبَيِّنٍ بِحَسَبِ الْمَعْنَى مُجْهُولِ الْحَالِ بِحَسَبِ السَّنَدِ؛ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ كَلَامٍ مُوجُودٍ فِي الرِّوَايَةِ مُرَدِّدًا بَيْنَ كَوْنِهِ مِنَ الْإِمَامِ أَوْ الرَّاوِي؛ فَإِنَّ الْأَصْلَ الْعَقْلَانِيَّ هُنَا غَيْرُ جَارٍ، وَكَذَا لَوْ عَلِمَ الْحُكْمُ الْمَخَالَفَ لِلْعَامِّ فِي مَوْضُوعٍ مُرَدِّدٍ بَيْنَ مُصَدِّقِيَّتِهِ حَتَّى يَكُونَ تَخْصِصًا، وَعَدَمُهُ حَتَّى يَكُونَ تَخْصِصًا، لَا-يُمْكِنُ الْحُكْمُ بِالثَّانِي وَاسْتِكْشَافُ حَالِ الْفَرْدِ؛ إِذْ كُلٌّ مِنَ التَّخْصِصِ وَالتَّخْصَصِ عَلَى هَذَا خَالَ عَنْ الْمَحْذُورِ؛ فَإِنَّ رَفْعَ الْيَدِ عَنِ الْعُمُومِ بِالْمَخْصَصِ الْقَطْعِيَّ لَيْسَ فِيهِ مَحْذُورٌ أَصْلًا بِنَاءً عَلَى هَذَا.

وَأَمَّا بِنَاءُ عَلَى الثَّانِي فَالْعَامِّ فِي ذَاتِهِ حُجَّةٌ قَدْ أَلْقَاهُ الْمُتَكَلِّمُ لِيَعْمَلَ بِعُمُومِهِ وَلِيَكُونَ قَانُونًا وَقَاعِدَةً مَطْرُودَةً، وَالفَحْصُ حِينَئِذٍ لِأَجْلِ أَنَّ الْمَخْصَصَ عَلَى فَرْضِ وَجُودِهِ وَقَعَا حُجَّةً، فَالْمَلْزَمُ هُوَ احْتِمَالُ الْحُجَّةِ لَا تَتِمِّمُ حُجَّةَ الْعَامِّ، وَلَا يُوجِبُ الْعَثُورَ عَلَى الْمُجْمَلِ بِحَسَبِ الدَّلَالَةِ أَوْ بِحَسَبِ السَّنَدِ إِجْمَالًا، فَإِنَّ الْحُجَّةَ إِنَّمَا يَرْفَعُ عَنْهَا الْيَدَ بِالْحُجَّةِ، وَالمُجْمَلُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، وَيَكُونُ تَقْدِيمُ التَّخْصَصِ عَلَى التَّخْصِصِ عَلَى

حسب القاعدة، وحيث إنّ اللوازم المترتبة على الأول خلاف الواقع فالمتعین هو الوجه الثانى، فيفرق بين القرائن المتصلة و المنفصلة، فالأولى متممة، والثانية من باب تقديم الحجة على الحجة.

ثمّ هذا الطريق الثانى هو المعمول فى تقديم الخاصّ على العام والمخرج لهما عن موضوع التعارض، ولولاه لزم الأخذ فيهما بأخبار العلاج، كما هو مختار بعض، وهذا الطريق بعينه جار فى المطلق والمقيّد المنفصلين أيضا بلا تفاوت، هذا تمام الكلام فى الخاص و العام و المطلق و المقيّد.

و أمّا المتباينان فهما على أقسام أربعة، الأول: أن يكونا نصّين فى تمام المدلول، والثانى: أن يكونا ظاهرين كذلك، والثالث: أن يكون كلّ منهما نصّا فى بعض المدلول و ظاهرا فى بعضه، وكانت النصوصيّة مستندة إلى القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، والرابع: هذا الفرض و كانت النصوصيّة مستندة إلى القدر المتيقّن بحسب الخارج.

وقبل الخوض فى أحكام الأقسام لا بدّ من تقديم مطلب و هو أنّ ما تعارف من الجمع بين «افعل» و«لا بأس بالترك» وبين افعل كذا و افعل كذا بطرح ظاهر كلّ من الهيئتين بنصّ الاخرى ليس من باب تقديم النصّ على الظاهر حتّى يقال بمثله فى المادّة أيضا، و يجعل ذلك مؤيّدا و شاهدا للجمع فى القسمين الأخيرين من المتباينين أيضا بتقديم نصّ كلّ على ظاهر الآخر.

توضيح الحال أنّ من الشائع المتعارف إطلاق هيئة افعل بلا نصب قرينة صارفة عن الوجوب فى موارد الندب امّا لأجل أن لا يتركه المخاطب أو لغير ذلك، وكذلك استعمال هذه الهيئة بلا نصب قرينة على التخيير فى موارد إمّا لأجل أنّه أفضل الأفراد، أو لرعاية الأنسب بحال المخاطب أو لغير ذلك.

و الحاصل قد تعارف عدم نصب القرينة فى البابين، ونحن و إن كنّا عند عدم العثور على القرينة الصارفة نحملهما على الوجوب و التعيين لا لمقدمات الإطلاق، ولهذا لا نتوقّف فى مقام لا شكّ فى كون المتكلّم بمقام البيان أو الإهمال، بل لأجل الانصراف اللغوى و إن كان سرّه أخفّية المثونة كما تقدّم فى بابه، ولكن عند العثور

على القرينة الصارفة لا يحتاج الحمل على النذب و التخيير إلى كثير مئونة و زيادة كلفة و عناية، حتّى لو دار الأمر بين هذا التصرّف فى الهيئة و التقييد فى المادّة كنّا نرجّح التصرّف فى الهيئة لأقلّيّة مئونته، حتى قال صاحب المعالم فى الباب الأوّل بأنّه صار من المجاز المشهور المساوى احتماله مع احتمال الحقيقة.

فتبيّن أنّ الوجه فى التقديم هو هذا التعارف، لا ما يتخيّل من أنّه تقديم النصّ على الظاهر، حيث إنّ «افعل» ناصّ فى مطلق الرجحان و ظاهر فى المنع عن الترك و «لا-بأس» ناصّ فى عدم المنع و ظاهر فى تساوى الطرفين، فيرفع ظاهر كلّ بنصّ الآخر، و هكذا لو قال مثلاً: «لو ظاهرت فاعتق رقبة» و قال أيضاً: «لو ظاهرت فصم ثلاثين يوماً» و علمنا من الخارج بوحدة التكليف، فحينئذ كلّ من الهيئتين ناصّ فى الصلاحية للإجزاء و ظاهر فى نفى الصلاحية عن الغير، فيرفع ظاهرهما بنصّهما.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا القسم الأوّل و الثانى فلا شبهة فى كونهما داخلين فى موضوع التعارض، إنّما الكلام فى القسمين الأخيرين.

وربّما يقال بناء على ما مرّ من حديث تقديم السند على الدلالة بالتفصيل بين هذين القسمين بالجمع فى الأوّل منهما بتقديم نصّ كلّ على ظاهر الآخر و الرجوع إلى المرجّحات السندية فى الثانى منهما، ببيان أنّه إذا كان القدر المتيقّن غير مستند إلى الخصوصيّات المحفوفة بالكلام كما فى قوله عليه السلام: «ثمن العذرة سحت» و قوله عليه السلام: «ولا بأس ببيع العذرة» فإنّما عند القطع بصدور هذين عن الحكيم لا نتخيّر فى حمل الأوّل على غير المأكول و الثانى على المأكول صونا لكلام الحكيم عن التناقض، و العلم الخارجى بأولويّة غير المأكول بالحرمة من المأكول.

و لكن عند عدم القطع لا- نقول بجريان دليل التعبد فى كليهما ثمّ رفع التخيّر بمثل ذلك؛ فإنّه أمر مستنكر بعيد عن المحاورّة و نلتزم فى صورة القطع بأنّه اقتضت مصلحة لصدور الكلام بهذه الصورة من المتكلّم، و أمّا عند عدم القطع فليس دليل التعبد بهذه المثابة، بل يسرى التعارض إليهما.

و هذا بخلاف ما إذا كان القدر المتيقّن متّخذاً من قرائن المقام، فإنّ الحمل حينئذ

لا- يخرج الكلام عن طريقة المحاورة، ويعترض بذلك على شيخنا المرتضى قدس سره حيث لم يفرق بين القسمين بالإرجاع إلى المرجحات السندية.

قال شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته الشريفة: الحق مع شيخنا المرتضى قدس سره حيث أدرج القسمين في المتعارضين؛ لأنّ المعيار الذى يخرج به الكلامان المتنافيان عن المتعارضين كونهما بحيث لا يكون جمعهما فى الكلام خارجا عن طريقة المحاورة، ونحن متى راجعنا أنفسنا لم نسمع ولا نسمع متكلمًا قطّ تكلم بـ «أكرم العلماء» و«لا تكرم العلماء» مثلا فى مقام إرادة إكرام صنف و ترك إكرام صنف آخر منهم بدون نصب قرينة صارفة عن العموم دالة على الخصوص.

فالمحذور الذى يلزم من أخذ السندين فى هذا القسم ليس إلّا قريبا أو مماثلا للمحذور اللازم منه فى القسم الآخر، ونحن وإن بنينا على صحّة تقديم رتبة السند على الدلالة بقول مطلق لا يفيد فى هذا المقام؛ إذ وجود المحذور فى الرتبة المتأخّرة يمنع عن الأخذ بالسند فى الرتبة المتقدّمة، فإنّ المستلزم للمحذور أيضا كالمحذور.

وهذا نظير ما إذا علمنا بطهارة الخشبة التى يغسل عليها الميت بماء الغسل، فإنّه إمّا يكون الماء غير متنجّس بملاقاة بدن الميت فيلزم التخصيص فى دليل «كلّ نجس منجّس» وإمّا يكون الماء متنجّسا ولا تكون الخشبة متنجّسة بملاقاة الماء ليلزم التخصيص فى دليل كلّ متنجّس منجّس حيث إنّ صرف تقدّم الدليل الأوّل على الثانى رتبة لا يعيّن ورود التخصيص على الأخير، بل يحصل الإجمال، هذا.

مع أنّه لا وجه للفرق بين القسمين بعد اشتراكهما فى كونهما على خلاف القاعدة، فإن كان التقدّم الرتبى موجبا للأخذ بالسند فى أحدهما فلا بدّ منه فى الآخر أيضا، فلا وجه للتفصيل، إلّا أن يقال باختلاف مراتب خلاف القاعدة، فإنّ أحدهما داخل فى المحاورة ولو بنحو بعيد منها، والآخر خارج عنها رأسا، والحاكم فيه العقل فقط، هذا ولكنّ الحقّ ما عرفت، وقد عرفت أنّ الوجه هو التعارض بين السندين.

وأمّا ما ذكره شيخنا المرتضى قدس سره من أنّ الوجه تعارض ظهور أحدهما المتيقّن الاعتبار مع سند الآخر الغير المتيقّن الاعتبار فلم نعلم له معنى محصّلا؛ فإنّه

إن كان المراد تيقن اعتبار أحدهما على سبيل الإبهام بواسطة دليل اعتبار مطلق الخبر، فمضافا إلى أنه لا معنى لحجية الأحاد المبهمة في ما لا يترتب عليه نفى الثالث- كما لو قام الخبران على طرفي النقيضين كالوجوب وعدمه، حيث إن عدم خروج الأمر منهما قطعي لا يحتاج إلى التعبد، بل لا يقبله- لا معنى لمعارضته مع سند الآخر؛ فإن دليل الاعتبار إنما يدل على اعتبار المعينات، فإثما يتمحض دلالة على المبهمة إذا تساقط المعينات بالتعارض، فيكون حدوث الأحاد المبهمة بعد سقوط الآخر المعارض بواسطة التعارض.

وكذا 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 وجمعا مدلوليا، كما أنه لو كان المراد تيقن الاعتبار الجائي من قبل دليل التخيير عند فقد المرجح و الترجيح عند وجوده، فمن الواضح أيضا عدم المعارضة، لكون الحكم بصدد علاجه بهذا النحو، وبالجمله، فهو قدس سره أعلم بما أفاد.

وقد تحصل 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، وحينئذ فحيث لا يمكن الأخذ بكلا المدلولين فلا محيص عن طرح أحد السندين، فيقع بينهما التعارض.

فلا بد من التكلّم في مسألة تعارض الخبرين، والكلام فيها يقع في مقامين:

مقتضى القاعدة في الخبرين المتكافئين

المقام الأول: في ما إذا كان الخبران متكافئين لا يكون لأحدهما مزية على الآخر.

والثاني: في ما إذا كان أحدهما ذا مزية على الآخر.

أمّا الكلام في المقام الأول فيقع في موضعين، أحدهما في ما يقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في الباب، والثاني في ما يقتضيه الأخبار.

أمّا الكلام في الخبرين المتكافئين على حسب ما يقتضيه القاعدة فمحصّ له أنّ حجّية الخبر إمّا أن تكون من باب الطريقيّة، وإمّا من باب السببيّة، فإن قلنا بالأوّل فمقتضى القاعدة التوقّف في ما يختصّ به كلّ من الخبرين من المفاد والأخذ بما

يَشْتَرِكَانِ فِيهِ، فَلَوْ قَامَ أَحَدُهُمَا عَلَى وَجُوبِ الظَّهْرِ وَالْآخَرُ عَلَى وَجُوبِ الْجُمُعَةِ فَمَقْتَضَى الْقَاعِدَةُ التَّوَقُّفَ فِي مَا يَخْتَصُّ بِهِ كُلٌّ مِنَ الْخَبَرَيْنِ مِنَ الْمَفَادِ الْأَخْذِ بِمَا يَشْتَرِكَانِ فَلَوْ قَامَ أَحَدُهُمَا عَلَى وَجُوبِ الظَّهْرِ وَالْآخَرُ عَلَى وَجُوبِ الْجُمُعَةِ فَمَقْتَضَى الْقَاعِدَةُ التَّوَقُّفَ فِي الْمَدْلُولِ الْمُخْتَصِّ بِخُصُوصِ كُلِّ خَبَرٍ، وَالْأَخْذُ بِثَبُوتِ أَحَدِ الْمَدْلُولَيْنِ وَقَعًا، وَفَائِدَتُهُ نَفْيُ الثَّالِثِ، فَلَوْ كَانَ ثَبُوتُ الثَّالِثِ مُقْتَضَى اسْتِصْحَابِ يَصِيرٍ مُحْكُومًا، وَلَوْ كَانَ مَفَادُ دَلِيلٍ يَصِيرُ مُعَارِضًا.

فهنا دعويان: الأولى: لزوم التوقف في المدلول المختص.

و الثانية: لزوم الحكم بأحد المدلولين اللازم منه نفي الثالث.

و الدليل على الأولى أنَّه قد استقرَّ بناء العقلاء في طرقهم المعمولة عندهم على التوقف في صورة تعارض فردين من الطريق في أمر، فيترددون ولا يحكمون بأنَّ الإنسان في هذا الحال ذا طريق تخيري بمعنى أنَّه يتخير في تعيين الحجَّة بالبناء القلبي والالتزام النفساني على الأخذ بما شاء من الطريقتين، بل يحكمون بأنَّ هذا الالتزام التزام بغير طريق و من باب المجازفة، فيكون هذا البناء بضميمة عدم الردع الشرعي حجة شرعية في الطرق الشرعية.

و من هنا تبين أنَّه لا فائدة في إطلاق أدلة الحجَّة لصورة التعارض، فلا يفيد الإطلاق على فرض ثبوته ردعا لهذه الطريقة؛ لاحتياج الردع إلى التنصيص، فالإطلاق إنَّما يحتاج إليه على فرض الإغماض عن هذه السيرة.

و حينئذ نقول: إن قلنا بثبوت الإطلاق للأدلة يثبت هنا حجة تخيرية، يعني كلَّ على تقدير الأخذ به وترك الأخذ بصاحبه حجة، ولا يلزم منه استعمال اللفظ الواحد في معنيين؛ لأنَّ الاختلاف إنَّما هو في اللب دون الاستعمال، كما هو واضح.

و أمَّا إن قلنا بعدم الإطلاق لصورة التعارض لا بمعنى أخذ عدم التعارض في موضوع الحجَّة ليخرجنا عن تعارض الحجَّتين، بل بمعنى عدم لحاظ حال التعارض لا إطلاقًا ولا تقييدا كما هو الظاهر - حيث إنَّ الظاهر أنَّ الدليل إنَّما هو إمضاء الطريقتيَّة العرفيَّة في الأخذ بقول الثقة، و قد عرفت أنَّ بنائهم على التوقف في مورد التعارض - فحينئذ قد يقال: إنَّ غاية الأمر قصور الهيئة عن شمول حال

التعارض و عدم إمكان الجمع، وقد تقرّر في محلّه ثبوت الإطلاق للمادّة بالنسبة إلى مورد فقد أحد الشروط المعتمدة عقلا في الهيئة التي منها إمكان الجمع، كما هو الحال في إنقاذ الغريقين الغير المقدور إلّا احدهما، فيكون الحاكم بالتخير هو العقل، وهذا بعينه موجود في المقام، و حيث إنّ لا معنى للتخير في الحجّة التي هي المسألة الاصوليّة إلّا جواز الأخذ بأيّهما شاء، كان العقل أيضا حاكما بهذا المعنى.

قلت: فرق بين الجعل الظاهري في الاصول وبينه في الطرق، فالأوّل يمكن شموله لجميع أطراف العلم الإجمالي، ولا يضرّه العلم بالخلاف حسب الواقع؛ لأنّ تمام الموضوع فيه هو الشكّ و هو موجود في كلّ طرف، وهذا بخلاف الطريق؛ فإنّ معناه أنّه لم يلحظ فيه سوى الإيصال إلى الواقع من دون رعاية مصلحة في سلوك نفسه أصلا، وهذا المعنى مقطوع الخلاف في كلا الطرفين، بمعنى أنّه يعلم أنّ كلا الطريقين المتعارضين ليس فيهما ملاك الحجّة، بل الملاك مختصّ بأحدهما، فليس هاهنا مقام التزاحم.

نعم يبقى هنا ملاك واحد، ونسبته إلى كلّ من الطريقين الذين أحدهما مقتضاه على فرض الحجّة تنجيز الواقع و الآخر إسقاطه على حدّ سواء، فتطبيقه على كلّ ترجيح بلا مرجّح، فيسقط كلاهما عن التأثير.

و الدليل على الثانية أنّ موضوع الحجّة في الطرق هو الكشف الحاصل منها و لو بألف واسطة غير شرعيّة، وليس مفاد دليل الحجّة لزوم الأخذ بالمفاد المطابق حتى يلزم الاقتصار عليه، و حينئذ فلو سقط المدلول المطابق عن الحجّة إمّا لخروجه عن وظيفة الشارع، و إمّا لأجل مانع- كما في المقام- فالكشف الحاصل منه بالنسبة إلى المدلول الالتزامى بنفسه فرد من موضوع الحجّة غير منوط بحجّة بحجّة المدلول المطابق، فتخصيص دليل الحجّة بالنسبة إليه يكون بلا وجه.

و من هنا ظهر أنّ نفى الثالث لا يحتاج القول به إلى القول بحجّة الأحد المبهم، بل يستقيم مع عدم القول به أيضا؛ لما عرفت من أنّه مقتضى حجّة المعيّنين في المدلول الالتزامى يعنى بالأعمّ ممّا بعد في الدلالة اللفظيّة و غيره، هذا ما يقتضيه القاعدة بناء على القول بالطريقة.

وأما على تقدير اعتبار الأخبار من باب السببية فالمصرّح به في كلام شيخنا المرتضى و المحقق الخراساني قدس سرهما أنّ المقام حينئذ من قبيل التزاحم، و حكم العقل فيه التخيير؛ لعدم الأهمية في أحدهما، و مقصودهما التخيير في الأخذ و الالتزام؛ لأنّ هذا معنى التخيير في الحجّة التي هي المسألة الاصوليّة، و هذا بإطلاقه محلّ نظر، و توضيح الحال يحتاج إلى ذكر الأقسام المتصورة في القول بالسببية.

فنقول و على الله التوكّل:

تارة يقال لدفع محذور تحليل الحرام و تحريم الحلال الذي أورده ابن قبة على التعبد بالخبر بأنّ الحكم الواقعي يدور مدار قيام الحجّة، 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 الواقعي لا يتوقّف على حصول العلم و الحجية فعلا، بل يتعلّق بمن يعلم الله أنّه يصير ذا علم و ذا حجة، و هذا معقول و لكنّه مجمّع على بطلانه، لقيام الضرورة و الإجماع على أنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكما يشترك فيه العالم و الجاهل و من قام عنده الحجّة و غيره.

و ثالثة يقال بأنّ لله حكما واقعيًا يشترك فيه كلّ الناس، و لكن هذا الحكم يصير شأنيا في حقّ من يقوم الحجّة على خلافه، فيكون قيام الحجّة على الخلاف موجبا لحدوث مصلحة في المؤدّى غالبية على ملاك الحكم الواقعي، و أمّا الحجّة الموافقة فلا تأثير فيها أصلا، نعم يكون مانعا عن المانع أعنى الظنّ بالخلاف، فتكون الحجية في الموافقة من باب الطريقيّة، و في المخالفة من باب السببية، و لا مانع من جمعهما في خطاب واحد.

مثاله أنّه لو أمر المولى عبده بإنقاذ أبنائه، فلم يلتفت العبد أو لم يعرف الأبناء فرأى المولى جماعة غريقين كلّهم أبيض القلنسوة بعضهم بنوه و بعضهم مطلوب الإنقاذ من أجل بياض القلنسوة، فله أن يجمع الكل تحت خطاب واحد و يقول لعبده: أنقذ هؤلاء الأبيض القلنسوة.

ورابعة يقال بأنّ لله تعالى أيضا حكما واقعيّا يشترك فيه العالم والجاهل ولا يتغيّر هذا الحكم بقيام الخبر على وفاقه أو خلافه، ولكن في التدينّ القلبي على طبق مضمون الخبر مصلحة يتدارك بها المصلحة الفائتة، أو المفسدة الواقعة فيها من ناحية الواقع.

فإن قيل بالوجه الثالث فتارة يفرض الخبران في مورد واحد و أخرى في موردين، وعلى كلّ حال تارة يكونان مثبتين و أخرى يكون أحدهما مثبتا و و الآخر نافيا.

فإن كانا في مورد واحد و كانا مثبتين مثل أن يكون أحدهما دالّا على وجوب الجمعة و الآخر على حرمتها، فإن كان أحدهما مطابقا للواقع فالآخر المخالف يحدث له مصلحة في المؤدّى تغلب على مصلحة الواقع، فيصير الفعل مردّدا بين الوجوب و الحرمة، و المرجع فيه التخيير بحكم العقل، وليس هذا من باب التزاحم بشىء.

و إن كانا مخالفين للواقع بحسب الواقع فاللزام لغويّة كليهما؛ لأن كلاً من الخبرين يقتضى إحداث المصلحة الملزمة في أحد طرفي النقيض على خلاف ما يقتضيه الخبر الآخر فاللزام سقوط كليهما عن الأثر و صيرورة كلا طرفي الفعل و الترك جائزا، و ليس هذا أيضا من التخيير في المسألة الاصوليّة 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 الجمعة و الآخر على إباحتها فإن كان بحسب الواقع أحدهما مطابقا فالآخر المخالف هو المؤثّر، و حيث أنّه مشتبّه يتردّد أمر الفعل بين الإباحة و الحرمة، و مقتضى العقل فيه البراءة، و على تقدير كونهما حسب الواقع مخالفين يلزم لغويّة كليهما، فيبقى الفعل و الترك كلاهما جائزين.

و إن كانا في موردين كأن يدلّ أحدهما على وجوب الظهر و الآخر على وجوب الجمعة مع العلم بأنّ الواجب واقعا أحدهما فكلّ من الخبرين بالمدلول الالتزامي يدلّ على نفي مفاد الآخر فيرجع التعارض إلى المورد الواحد، فمقتضى أحدهما

وجوب الظاهر و مقتضى الآخر عدم وجوبه، وهكذا الجمعة.

فإن كان أحدهما مطابقا فالمخالف هو المؤثر، فيتردد أمر كل من الفعلين بين الوجوب وعدمه، وحيث إن أحدهما واجب يجب الاحتياط، وإن كانا مخالفين يرجع أمر كل من الفعلين إلى الإباحة بعد تساقط مقتضى الإلزام و مقتضى عدم الإلزام.

فقد تحقق أنه لا ينجز الأمر في شيء من الصور إلى التزاحم في الحجّتين المقتضى لتخيير العقل بين الالتزامين كما هو ظاهرهما قدس سرهما.

وإن قيل بالوجه الرابع فإن قيل بعموم المصلحة حتّى في التدبّر القلبي على طبق مضمون الخبر المطابق فعند التعارض يتعيّن العمل بمؤدّي المحتمل المطابقة ملتزما به لو كان، وإلاّ فالتخيير بين كليهما ملتزما به، فحينئذ يتم ما ذكره قدس سرهما، وكذا إن قيل باختصاص المصلحة بخصوص الخبر المخالف، حيث إنّ الدليل ليس إلاّ العقل دفعا لمحذور تحليل الحرام و تحريم الحلال الذى أورده ابن قبة على التعبد بالخبر، وهو يندفع بمجرد ذلك.

ولهذا قال شيخنا المرتضى قدس سرّه لو أتى بالصلاة مثلا- بلا- سورة على طبق أحد الخبرين ثمّ انكشف في الوقت وجوبها وجبت الإعادة؛ إذ لا تقويت هنا حتّى يجب بحكم العقل تداركه، وعلى هذا فلا بدّ في المخالف أيضا من التفكيك بين التدبّر بالمدلول المطابقى و الالتزامى، فما لا محيص عنه في حكم العقل هو الأوّل، فلا وجه للقول به فى الثانى، وعلى هذا فإن كان الخبران واقعا كلاهما مخالفين ففى التدبّر بكلّ مصلحة ملزمة، وحيث لا- يمكن الجمع تعيّن التخيير، وإن كان أحدهما مطابقا كان التخيير بين ذات العمل فى المطابق و التدبّر فى المخالف، وحيث اشتبهت تعيّن اختيار أحدهما ملتزما به على أنّ الخبر صادر صادق على تقدير المخالفة.

هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل مع قطع النظر عن الأخبار الواردة فى المقام.

الكلام فى الخبرين المتكافئين بالنظر الى الأخبار الواردة فى المقام

وأمّا 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 الواقعة و تأخير الأمر إلى لقاء المعصوم عليه السلام و التوقّف عن العمل بشيء من الخبرين.

و يظهر من واحد منها و هى مرفوعة زرارة أنه: لو كان أحد الخبرين موافقا للاحتياط تعيّن هو للأخذ، و إلا فالتخير.

و العمدة ملاحظة الحال بين الطائفتين الاوليين، و أمّا الأخيرة فعلى فرض تسليم السند فالأمر فيها سهل؛ إذ الظاهر ذكر ذلك فيها فى عداد المرجّحات، و نحن إذا أقمنا شواهد على كون جميع المرجّحات المذكورة فى أخبار الترجيح محمولة على الاستحباب كان الأمر فى هذا أيضا سهلا.

فالعمدة ملاحظة الاوليين، و قد استراح شيخنا المرتضى قدس سرّه بحمل الطائفة الآمرة بالتوقّف على زمان التمكن من لقاء المعصوم عليه السلام بقرينة جعل الحكم فيها مغيّا بذلك بخلاف الثانية الدالّة على التخير، حيث إنّها إمّا غير مغيّا أو مغيّا بلقاء القائم عبّّل الله فرجه، فيظهر منها التفصيل بين زمانى الحضور و الغيبة بالتوقّف فى الأوّل و التخير فى الثانى.

و قال شيخنا الاستاد دام بقاءه: إنّ الظاهر أنّ الأمرة بالتوقّف ناظرة إلى مقام التمييز و الرجوع إلى الاستحسانات العقلية فى فهم الصادر من الخبرين عن غير الصادر، أو تعيين المراد منهما على وجه يرفع التنافى من البين بالظنون الاستحسانية الغير الراجعة إلى الظاهر اللفظى و المفهوم المتعارف العرفى، كما هو دأب الناس و ديدنهم عند ورود الخبرين المتنافيين عليهم.

و أمّا الأخذ بأحدهما فى مقام العمل ابتداء بدون إعمال رأى و استعمال نظر فى مرحلة تشخيص السند أو الدلالة، بل على نحو الجزاف و على طبق المشيئة و الإرادة فليس أمرا شائعا، بل قد عرفت أنّ الشائع المتداول عندهم هو التوقّف و عدم الاختيار بالإرادة و كون ذلك عندهم أخذا بالجزاف.

أمّا أخبار التوقّف فهى ناظرة إلى دستور مقام العمل، حيث إنّ المكلف يحتاج فى هذا الحال عملا إلى دستور يرجع إليه فى عمله، فجعلوه له الأخذ بأيّهما شاء من

باب التسليم للأئمة و الانقياد لهم عليهم السلام، فالأخبار الاول تسدّ باب الاجتهاد و استعمال الرأى، و الثانية تعيّن الوظيفة العمليّة.

فإن قلت: هذا لا يتأتّى فى المقبولة، حيث إنّ المفروض فيها الاحتياج إلى العمل؛ لفرض وقوع المنازعة فى الدين أو الميراث، و كذلك ما فى بعض أخبار التوقّف من قوله عليه السلام: «لا يعمل بواحد منهما» حيث إنّ صريح الناطريّة إلى مقام العمل.

قلت: أمّا المقبولة فحيث إنّ السائل فى مقام رفع الخصومة و المنازعة، و هو لا يتحقّق بالتخيير؛ إذ المنازعة بعد بحالها، فإنّ كلاً يختار ما يناسب مقصوده فتبقى المنازعة بحالها، فلا محيص عن الترجيح، فبعد فقد المرجّحات المنصوصة لا ثالث لأمرين، أحدهما: التوقّف و إرجاء الواقعة إلى زمان تبيّن الحال و كشف الالتباس، و الثانى: استعمال الظنون و الاستحسانات و تشخيص الصادر عن غيره و جعله ميزاناً لرفع الخصومة، و هو المحذور الذى أشار إليه بقوله عليه السلام: فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات، فسمّاه اقتحاماً فى الهلكة.

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 القرينة إلى الثانى، فلا ينافى ما أثبتته أخبار التخيير من العمل بأيّهما من غير سابقة 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 حكومة على أخبار التخيير حيث ذكر فيه أنّه: إذا كان أحد الخبرين مشتملاً على النهى الكراهى و الآخر على الرخصة فى ارتكاب المنهى فهذان هما اللذان بأيّهما أخذت من باب التسليم و سعى 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 بقرينة 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 الحيرة إمّا من ناحية السند بأخذ المرجّحات المنصوصة، وذكر منها موافقة الكتاب و موافقة السنّة، وإمّا من ناحية الدلالة، وذكر منها هذا الفرد الذى يكون بينهما جمع مقبول عرفى، فما خرج عن الصورتين ما لم يكن فى البين مرجّح منصوص و لا- جمع مقبول عرفى و امر فيه بالتوقّف و الكفّ و التثبّت يعنى عن التعرّض لرفع التنافى إمّا سندا و إمّا دلالة بالآراء و الظنون و الاستحسانات و القرينة مضافة إلى ما مرّ فى الأخبار الآخر من عدم شيوع العمل الجزاء فى قوله عليه السلام فى هذا الخبر عند أمره بالتوقّف: «و لا تقولوا بآرائكم»، و بالجملة لا أرى فى الأخبار ما يأتى عن هذا الحمل.

ثمّ على فرض تنزيل أخبار التوقّف على مقام العمل فهل المراد منه ما يستلزم الاحتياط فى العمل أو يلائم مع البراءة العمليّة؟. صرّح شيخنا المرتضى قدّس سرّه بالأوّل.

وفيه 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 البراءة العمليّة، كما هو واضح.

فإن قلت: حذف المتعلّق يفيد العموم، فيدخل تحت الأمر بالتوقّف التوقّف فى مقام العمل عن الإقدام على الشبهة.

قلت: إطلاق التوقّف الذى هو مقابل الحركة سمت الفعل إنّما يصحّ فى خصوص الشبهة التحريميّة لا مطلق الشبهة الأعمّ منها و من الوجوبيّة.

و هاهنا امور ينبغى التنبيه عليها.

بناء على التخيير هل يختص بالمجتهد ام يشمل المقلد

الأوّل: بناء على التخيير، فلا إشكال أنّه وظيفة القاضى فى ما إذا تعارض الخبران فى ميزان فصل الخصومة و هذا واضح.

و أمّا فى الفروع العمليّة 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 المقلّد فى موضوع من جاءه الخبران المتعارضان بعرض الخبرين

عليه ثم إفتاؤه بالتخير في الأخذ بأيّ الخبرين شاء المقلّد، أو أنّ المجتهد يجوز له اختيار أيّ الطريقين شاء؟ الظاهر هو الوجه الأخير.

لا- يقال: بل المتعيّن هو الإفتاء بالتخير؛ لأنّ المقلّد موضوع قبل الاستحضار التفصيلي؛ لأنّ المقصود من المجيء هو المجيء على نحو المتعارف كما في الأخبار الغير المتعارضة، فالتكليف الواقعي في حقّه كمجتهده هو التخير في الأخذ، فالفتوى بالتعيين في المسألة الفرعية حكم بغير ما أنزل الله.

لأنّنا نقول: ليس الموضوع نفس المجيء كما في الممّثل به، بل هو التعارض، وحاله حال اليقين والشكّ في الاستصحاب، فكما لا يكتفى بوجودهما للمجتهّد في حقّ المقلّد، بل لا بدّ من تحقّقهما له فعلا، فكذلك الحال في التعارض، وإذن فالمجتهّد لكونه موضوعا يندرج تحت الخطاب، وإذا عمل بهذا التكليف التخييري وأخذ بأحد الخبرين كان له الإفتاء بمضمونه وهو أنّه حكم الله تعيينا في حقّ جميع الناس.

فإن قلت: بعد إرجاع هذا الخطاب إلى العمل كخطاب «صدّق» حيث إنّ التصديق العملي لا الجنائي فحال هذا التخير حال التخير في خصال الكفّارة وشبهها من المسائل الفرعية، غاية الأمر ضميمة الالتزام والتدين في المقام أيضا في الطرفين، فكما أنّه ليس للمجتهّد الإفتاء إلّا بالتخير في مسألة الخصال، فكذا في المقام.

قلت: نعم، ولكنّ الفرق أنّ نفس الفتوى أيضا عمل، فيقع تحت التخير، وكما أنّ عمل الجوارحي يتعلّق بالمتعيّن أبدا، كذلك الفتوى أيضا إذا وقع تحت التخير فهو يتعلّق لا محالة كالعمل بالمتعيّن، وأمّا مسألة الخصال فالتخير فيها إنّما هو في المفتي به ومتعلّق الفتوى.

وبالجملة، كما أنّ المجتهّد مخيّر في المقام بين العمل بهذا أو ذاك، كذلك مخيّر بين الفتوى بهذا أو ذاك، هذا على تقدير عدم إدراجه للمقلّد في الموضوع، وله أيضا ذلك بعرض الخبرين عليه ثمّ إفتائه بالتخير في المسألة الاصوليّة، هذا.

بناء على التخير هل هو ابتدائي أو استمراري

الثاني: بناء على التخير هل هو ابتدائي بمعنى أنّه لو ابتلى بتلك الواقعة في وقت

آخر ليس له الأخذ بغير ما اختاره فى الوقت الأول، أو أنه استمرارى، فله الاختيار فى كل وقت؟.

قد يقال بالثانى نظرا إلى إطلاق قوله عليه السلام: تخير أحدهما، أو: بأيتهما أخذت وسعك، لكل وقت ابتلى فيه المكلف بالواقعة، وعلى فرض الإغماض عن الإطلاق وأنه حكم المتخير، ولا تخير بعد الأخذ بأحد الخبرين لنا استصحاب بقاء التخيير، وهو حاكم على استصحاب الحكم المختار، هذا ما يقال.

وفيه نظر؛ إذ الظاهر من قولك: خذ بهذا أو ذاك، إحداث الأخذ، وأما بعد الأخذ ففي الأزمنة المتأخرة وإن كان يقال: فلان أخذ بقول فلان، لكن لا يقال:

أخذ أو يأخذ، كما لا يقال على من بقى على هيئة القيام: إنه قام فلان أو يقوم وإن كان يقال: إنه قائم، نعم بعد التجريد عن معنى الحدوث يقال: يقوم أو يقعد، وإلا فيقال: هو باق على قيامه أو قعوده السابق، فكذا الحال فى الالتزام والأخذ القلبي.

وإذن فلا معنى للتخيير فى حالة البقاء على الالتزام بأحد الخبرين بين حدوث هذا الالتزام أو ذاك، نعم يتصور التخيير بين بقاء هذا الالتزام و حدوث ذاك، لكن الجمع بينهما فى إنشاء واحد مستلزم لجمع اللحاظين فى لحاظ واحد.

ومن هنا اتضح أنه لا معنى للاستصحاب أيضا، فإن التخيير بمعنى بين الحدوثين غير ممكن، وبمعنى بين البقاء والحدوث أمر مغاير للموجود السابق، فليس وجوده فى اللاحق بقاء لشخص الحكم السابق.

فإن قلت: لا نستصحب التخيير، بل نستصحب جواز الأخذ بالخبر الآخر الغير المختار فى الوقت الأول، فإنه كان جائز الأخذ سابقا والآن نشك فيه، فمقتضى الاستصحاب بقاءه.

قلت: جواز الأخذ به كان ثابتا فى السابق من باب أنه أحد عدلى التخيير، وبعد الأخذ بعدله الآخر ارتفع ذلك التخيير لا محالة، فارتفع ذلك الجواز أيضا، فالجواز لو كان فى اللاحق كان شخصا آخر غير مرتبط بشخص الجواز السابق.

فإن قلت: ما ذكرت سلمناه، ولكن الالتزام أمر اختياري، فيجوز للإنسان رفع

اليد عنه فيصير متحيراً كأول الأمر، فيمكن في حقّه 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 تخلّل حالة البقاء على الالتزام، وقد اعترفت بعدم تمشّي التخيير بين الحدوثين في حالة، فالتخيير على تقدير ثبوته عند رفع اليد عن الالتزام السابق يكون أمراً حادثاً، وليس بقاء للحادث السابق.

والحاصل أنّ استصحاب الحكم معلّقاً على العنوان كعنواني المسافر أو العادل وإن كان يفيد ولو بعد تخلّل حالة الضدّ مثل حالة الحضر و الفسق، ولكنه في ما إذا شكّ في بقاء الحكم على العنوان الكلّي أو ارتفاعه بالنسخ، وأمّا لو لم يكن الشك في النسخ و كان المقصود إبقاء الحكم الثابت للشخص فلا يفيد الاستصحاب معلّقاً على العنوان؛ إذ هو غير مفيد بحال هذا الشكّ، واستصحاب الشخص قد انقطع بطرؤ حالة الضدّ.

المقام الثاني في ما إذا كان لأحد الخبرين مزية على الآخر، والكلام فيه يقع في أمرين:

هل يجب الترجيح بواسطة وجود المزية في أحد الخبرين

أحدهما: هل يجب الترجيح بواسطة وجود المزية في أحد الخبرين أو لا؟،

الثاني: على فرض ذلك هل يقتصر على مزايا مخصوصة أو يتعدّى إلى كلّ مزية.

أمّا الأمر الأوّل:

إشارة

فالمشهور وجوب الترجيح، وقبل الشروع في الاستدلال لا بدّ من تأسيس الأصل في المسألة، فنقول وعلى الله تعالى التوكّل: الكلام تارة على الطريقيّة وأخرى على السببيّة.

أمّا على الطريقيّة فقد عرفت أنّه سواء قلنا بإطلاق أدلّة حجّية الأخبار أم لم نقل لا يمكن الحكم بالحجّية في حال التعارض؛ لوجود السيرة على التوقّف في المدلول

المطابقى، وعلى فرض الإغماض فإن كان لها إطلاق ثبت التخيير، وإن لم يكن كما هو الحقّ فليس هنا باب التزاحم؛ للعلم بكذب أحدهما، فيعلم أنّ الطريقيّة التى هى مناط الحجّية ليست بمحفوظة فى كلا الخبرين حتّى يستقلّ العقل بالتخيير فى الأخذ والالتزام، وتعيين كلّ منهما ترجيح بلا مرجّح، فيكون كلّ منهما على حسب الأصل الأوّلى غير حجّة، كما قرّر فى محلّه أنّ الأصل عدم الحجّية.

فاعلم أنّه لا فرق فى ما ذكر بين حال وجود المزيّة فى أحد الطرفين وعدمه؛ فإنّ بناء العرف على التوقّف لا يختلف باختلاف ذلك، كما يعلم بمراجعتهم، وعلى فرض الإغماض فإن كان إطلاق ثبت التخيير أيضا، وإلاّ كما هو الحقّ ثبت التوقّف فى المدلول المطابقى بعين التقريب المتقدّم حرفا بحرف، هذا بحسب الأصل الأوّلى.

وأما بعد الأخذ عن الشرع فى خصوص باب الأخبار وأنّ المرجع فى المدلول المطابقى أيضا ليس هو الأصل المطابق لأحدهما، ولا هو مرجّح، بل المرجع والحجّة يكون فى ما بين الخبرين، ولكن لم يعلم فى صورة وجود المزيّة أنّ الشارع يحكم بالتخيير أو بالتعيين، فهل الأصل فى هذا التقدير يقتضى ما ذا؟.

لا شكّ أنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير فى الحجّية، ونحن وإن قلنا فى المسألة الفرعية بالبراءة عن التعيين عند الدوران بينهما وإن لم نقل بذلك فيه أيضا لا بدّ أن نقول ها هنا بالتعيين؛ لأنّ الحجّية الشرعية لا يخلو عن النسبة إلى الشرع، فعند الشكّ فى الحجّية تكون النسبة تشريعا؛ إذ قد نسبنا إلى الشرع ما نشكّ أنّه من الشرع، فيكون حراما قطعيا.

ومع قطع النظر عن ذلك أيضا لا يستريح العقل عن احتمال العقوبة إلّا بالقطع بالحجّية، والاستناد إلى الأمر المشكوك بالحجّية غير مجد لما هو مهمّ العقل من تحصيل المؤمّن القطعى والفراغ اليقيني؛ إذ هو بعد احتمال مطابقة ذى المزيّة مع التكليف الواقعى والقطع بحجّيته محتمل للحجّة على التكليف وإن كان محتملا للمؤمّن منه أيضا؛ لأنّه على تقدير حجّية غير ذى المزيّة يكون هو مؤمّنا، ومن المعلوم أنّ احتمال الحجّة كاف فى حكم العقل بالاشتغال، وبعد حكمه بالاشتغال

لا يقنع إلا بالفراغ القطعي، ولا يكتفى بالمؤمن الاحتمالي، وهذا واضح، هذا.

وقد قرر شيخنا المرتضى قدس سره أيضا الأصل على الطريقة كما ذكرنا وجعله التعيين، ولكن ببيان آخر لا يخلو من شيء وهو أنه قدس سره بعد أن ذكر أن الأصل الأولي هو التوقف قال: و مرجع التوقف أيضا إلى التخيير، بمعنى أنه لو بنينا على أن الأصل في مورد الخبرين مطلقا ساقط عن الحجية، أما المخالف لهما فواضح، وأما المطابق لأحدهما عقليا كان أم شرعيا فقد استفدنا من الشرع أيضا إلغائه وأنه ليس بمرجع ولا مرجح للخبر المطابق له، وبعد استفادة ذلك فالتعيين لا محالة هو التخيير عند فقد المزية؛ إذ لو فرض سد باب الحجية على المكلف من ناحية الخبرين أيضا يلزم مساواته مع الحيوانات، فإنه لا محالة يرى الذمة عن الواقع؛ لفرض عدم الحجة عليه على تقدير ثبوته، ولكن هو لا يستند في براءة ذمته إلى مستند، كالحيوانات، فإنها أيضا فارغة عن حمل التكليف بدون الاستناد في ذلك أيضا إلى مستند، فحيث لا بد من التفاوت فلا بد من جعل أحد الخبرين على وجه التخيير في حقه حجة.

ثم بعد تمهيد هذه المقدمة قال: فالحاكم بهذا التخيير في صورة التعادل إما الشرع وإما العقل، أما الشرع فقد قيد التخيير في لسانه بعدم وجود المزايا، وأما العقل فكذا، وذكر ما قلنا.

وأنت خبير بأنه لا يحتاج المقام إلى هذه التجشّعات، بل يكفي ما قلنا من أنه بعد أن أخذ الشارع الأصل الأولي من يدنا في خصوص الأخبار و ألزما بالأخذ بأحد الخبرين و دار الأمر بين جعل المعين حجة أو المخير، فحينئذ إذا استفيتنا العقل في هذا الشك كان الحكم هو التعيين كما عرفت، هذا كله على الطريقة.

في المتزاحمين

وأما على السببية فالمقام من قبيل المتزاحمين مع احتمال الأهمية في أحدهما، فلا بد من التكلّم في كلّ المسألة، فنقول وعلى الله التوكّل: إنه يظهر من شيخنا المرتضى أن حكم العقل هو التعيين، واختار المحقق الخراساني قدس سرهما التفصيل بين ما إذا كان منشأ الاحتمال احتمال أشدّة المناط في أحدهما فالحكم هو

التعيين، وبين ما إذا كان احتمال التصادف مع واجب آخر فى أحدهما دون الآخر، فالحكم هو التخيير؛ لأصالة البراءة عن ذلك الواجب الآخر المحتمل.

و تحقيق المقام أن يقال أولاً: تارة يقال بإطلاق الهيئة فى كل من الواجبين مثلاً لحال التراحم، وأخرى يقال بعدمه و كونه حيثيتاً جهتياً من هذه الجهات و إن كانت بصدد الفعلية من الجهات الراجعة إلى الأغراض الشرعية.

فإن قيل بالأول يعنى أن إطلاق الأوامر و النواهي ناظر إلى حال القدرة و العجز و أمثالهما ممّا يعتبره العقل شرطاً فى حسن توجيه الخطاب، غاية الأمر أن العقل يقيّد الإطلاق بحال القدرة و نحوها ممّا يصحّ معه الخطاب دون ما يقبح، فيتحصّل من الإطلاق مع هذا المقيّد المنفصل العقلى خطاب لبيّ مقيّد بحال القدرة و نحوها، فتكون القضية اللبّية الشرعية: أنقذ هذا الغريق إن قدرت، و أنقذ هذا الغريق إن، قدرت و على مقدار العجز لا خطاب أصلاً، فلا سبيل إلى استكشاف الصلاح فى الزائد عن مقدار القدرة أيضاً.

فلا يعلم المكلف العاجز عن الجميع بأنّ هنا غرضين للمولى لا بدّ من فوت أحدهما، و يكون إغماضه عن أحدهما فى الموالى العرفية صبراً على المكروه، و التراحم فرع هذا العلم.

نعم يعلم بأنّ فى هذا على تقدير ترك ذاك مصلحة و كذا فى ذاك، فلو أدرك أحدهما ما فات هنا من موله غرض.

وجه ما ذكرنا من عدم استفادة الغرضين حينئذ عند عدم القدرة على الجمع أنّ طريق استكشاف الصلاح الذى يعبر عنه فى لسان أهل هذا العصر و ما قاربه بإطلاق المادّة إنّما هو الإرادة اللبّية المستكشفة بالإرادة الصورية المفاد بالهيئة، فالهيئة تدلّ على الإرادة اللبّية، و حيث قد قرّر من مذهب العدلية ملازمة الإرادة للصلاح فى المتعلّق فيدل عليه أيضاً ضرورة أنّ الدالّ على أحد المتلازمين دالّ على الآخر، و إذا فرضنا تخلف الدالّ عن المدلول الأولى أعنى الإرادة اللبّية فى مورد فلا دلالة له على ملازمه حتّى يدخل تحت الحجية.

فلو أخبر الثقة عن حياة زيد ونحن نعلم بطول لحيته على تقدير الحياة، وعلمنا بكذب هذا الإخبار بالنسبة إلى الحياة فليس هنا كشف بالنسبة إلى الطول حتّى يدخل تحت دليل حجيّة مطلق الكشف الحاصل من قول الثقة، وهذا فى اللازم المساوى كالمثال المذكور واضح.

وكذا فى اللازم الأعمّ، فإذا أخبر بوجود زيد فى الدار ولازمه الأعمّ وجود الإنسان فإذا علمنا بكذبه فى الإخبار بوجود زيد لا يبقى هنا كشف بالنسبة إلى وجود الإنسان حتّى يشمله دليل الحجيّة.

وبالجملة، التفكيك بين المتلازمين فى الطرق فى الحجيّة إذا كانت الملازمة بين الواقع مع الواقع لا الحجيّة مع الواقع إنّما هو فى ما إذا كان الكشف الحكائى عن اللازم محفوظاً؛ فإنّ الحجيّة فى اللازم غير مترتبة على الحجيّة فى الملزوم، وأمّا الكشف عن اللازم فلا شبهة فى ترتبه على الكشف فى جانب الملزوم، فإذا فقد الكشف عن الملزوم بواسطة العلم بكذبه لم يكن الكشف فى اللازم محفوظاً حتّى يشمله دليل الحجيّة، هذا.

اللّهم إلّا أن يدعى فى المقام بقرينة التعارف والعرفيّة أنّ قيد القدرة إذا لم يذكر فى اللفظ واعتمد فى تقييدها بالقرينة العقلية فالهيئة القائمة على المادّة المقدورة كاشفة عن وجود الصلاح فى الأعمّ من المقدور وغيره، فحينئذ يتحقّق التراحم بين الواجبين، هذا على القول بالإطلاق.

وإن قيل بالعدم وأنّ الحاكم إنّما هو بصدد جمع ما له دخل شرطاً أو شطراً وجوديّاً أو عدميّاً فى غرضه، وسأكت عن الجهات الراجعة إلى حسن الخطاب المستقلّ بقبحه العقل عند فقدان أحدها، وليس تلك الجهات ملحوظة لا إطلاقاً ولا تقييداً، فيكون فى حال القدرة والعجز، سواء العجز التفصيلى أم الإجمالى أعنى العجز عن الجمع إرادته الفعلية من جهة غرضه على حدّ سواء.

وليس هذا من إرادة غير المقدور القبيحة؛ فإنّها الفعلية من جميع الجهات لا الفعلية من غير جهة العجز، وليس أيضاً من قبيل الإرادة الجهتية من حيث

الغرض الشرعى، حيث إنّها غير موضوع للمحرّكيّة و الباعثيّة العقلية؛ فإنّه فرق عند العقل بين الجهتي في البابين، فالجهتي من حيث الغرض حكمه ما ذكرت من عدم الباعثيّة عند طرؤ الحالة المحتملة المانعيّة، وأمّا الجهتي من حيث الجهات التي هي وظيفة العقل وإن كان تنالها يد الشرع بتوسّط المنشأ فهو موضوع لحكم العقل و تنجزه و تحرّكه.

إذا تمهّد هذا فنقول: بعد إحراز هاتين الإرادتين الجهتيتين و عدم إمكان الجمع فقد يقال: إنّ الوظيفة حينئذ للعقل فقط؛ إذ المرحلة مرحلة الامتثال، وهي ممحّضة للعقل وإن كان للشرع التصرّف بالتصرّف في المنشأ، لكنّ التصرّف الابتدائي مخصوص بالعقل.

وقد يقال بأنّه للشرع هنا سبيل، فيكون هو المسؤول عنه دون العقل، وقد يقال بالتفصيل بين التخيير و التعيين عند أهميّة أحدهما، فيقال بخروج الأوّل عن وظيفة الشرع و دخول الثاني فيها.

لا إشكال على المبنى الثاني و الأخير؛ فإنّه على الأوّل من باب الدوران بين التعيين و التخيير، و الأصل فيه التعيين، فيتّجه حينئذ التفصيل المتقدّم عن المحقّق المتقدّم قدّس سرّه، كما أنّه يكون المقام على المبنى الأخير من باب الشكّ في التكليف، و الأصل فيه البراءة، فيتّجه التخيير في مسألتنا في كلا فرضيهما.

إنّما الكلام على المبنى الأوّل و هو أنّ الإرادة تمتّ من قبل المولى حسب الفرض، و بعد ذلك تقع الحكومة بيد العقل، و لا وظيفة للشرع لا في صورة المساواة و لا في صورة التفاوت بالاهميّة و عدمها، و حينئذ أيضا لا إشكال في البراءة في فرض احتمال تصادف أحد الطرفين مع واجب آخر.

و أمّا مع احتمال أشدّيّة المناط فيه فقد يقال: إنّ المتعيّن حينئذ هو التعيين؛ فإنّ الأمر في جانب غير محتمل الأهميّة غير معلوم المحرّكيّة؛ لدوران أمره بين المساواة مع عدله حتّى يكون محرّكا و بين أن يكون عدله أهمّ منه فيكون ساقطا عن التحريك بناء على عدم صحّة الترتّب، و أمّا الأمر في محتمل الأهميّة فمعلوم المحرّكيّة.

وفيه أولاً: صحّة الترتّب كما قرّر في محلّه، وثانياً: سلّمنا، ولكن سقوطه عند العلم بالأهميّة سلّم، وأمّا عند الشكّ فهو كالشكّ في القدرة يكون محرّكا عند العقل، والحكم الجهتي التي لا تحريك له عند طرؤ احتمال المانع قد تقدّم أنّه في غير هذا الباب أعنى الجهتي من ناحية الجهات العقلية.

وقد يقال إنّ سلّمنا محرّكية الأمر بغير محتمل الأهميّة، ولكن محرّكية الأمر الآخر مقدّمة على تحريكه كما في صورة العلم بالأهميّة، وذلك لأنّ الأهميّة وإن كانت غير معلومة، لكن ذات الأمر معلوم، ومعلوميّة ذاته كافية في تنجيز مرتبته الواقعيّة وإن كانت غير معلومة، فلو كان مرتبته واقعا عظيمة وعصيانه موجبا لعقوبة كبيرة كفى في صحّة تلك العقوبة وجود العلم بنفس الأمر ومخالفته، وإن لم يعلم مرتبته فالأمر في الجانب المحتمل الأهميّة منجّز للمرتبة الأهم على تقدير ثبوتها، فيكون مقدّما في حكم العقل على الأمر في جانب الآخر.

والجواب: إنّنا سلّمنا ما ذكرت من أنّ المنجّز في صورة تأكّد المناط وشدّته لحدّ التأكّد والشدّة هو الأمر، لكن هذا في صورة عدم ابتلائه بالأمر المزاحم، وأمّا عند ذلك فيسقط عن هذا التنجيز ويبقى الشدّة والتأكّد بلا منجّز من ناحية الأمر، نعم في صورة العلم بها يكون المنجّز هو العلم بالغرض، وهذا الغرض حيث لا يمكن إدراكه بالأمر لعدم قابليّة المقام حسب الفرض للأمر المولوى يكون العلم به منجّزا؛ لأنّه غرض أراد المولى استيفائه من جوارح العبد، وقرّر في محلّه أنّ مثل هذا الغرض إذا لم يمكن الأمر المولوى به فالعلم به منجّز عند العقل.

وأمّا عند احتمال الأهميّة فلا منجّز بالنسبة إلى حدّ التأكّد لا من ناحية الأمر ولا من ناحية الغرض؛ لأنّ المقدار المعلوم منه بمقدار تساوى الطرفين الآخر، وأمّا الزيادة فممنفى بالأصل.

والدليل على ما ذكرنا من اختصاص تنجيز الأمر للمرتبة الأشدّ بحال عدم الابتلاء بالمزاحة أنّه في صورة عدم الابتلاء لا فرق في تنجّزه تلك المرتبة وبين تعلّق العلم بتلك المرتبة وقوعها طرفا لاحتمال وتعلّق العمل بخلافها.

فلو فرض أنّ العبد بعد علمه بأمر المولى علم أنّ أمره هذا ليس على حدّ الشدّة و التأكّد، وإنّما هو واقف على أدنى مرتبة الوجوب، وأنّ العقاب عليه من أقلّ أفراد العقاب، و كان الواقع خلاف ما علمه بأن كان بالغاً أعلى مرتبة التأكّد و عقابه أشدّ أفراد النكال و العذاب فعاقبة المولى بتلك المرتبة الشديدة، ما كان ملوماً و فاعلاً للعقاب إلّا بعد إتمام الحجة.

و حينئذ لو كان هذه المنجزية للأمر ثابتة في حال الابتلاء لزم مع العلم بالمساواة و وجود الأهمية واقعا صحّة عقوبة المرتبة الشديدة لو اختار في العمل غيرها، مع أنّا نقطع بخلاف ذلك، و ليس إلّا لأنّ تلك المنجزية منوطة بمحفوظية محرّكية الأمر نحو متعلّقة على التعيين، و أمّا عند سقوطه عن ذلك بواسطة معارضة المزامح فيسقط عن تلك المنجزية، فيكون المنجز في حال العلم بالأهمية هو العلم بالغرض الخالي عن اقتضاء الأمر، فينول الأمر لا محالة عند احتمال الأهمية إلى البراءة كما عرفت.

هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل على كلا المذاقين من الطريقيّة و السببية، و حيث إنّ المختار هو الأوّل، فالأصل هو التعيين.

الأدلة التي أقاموها على الترجيح

و أمّا الأدلة التي أقاموها على الترجيح فأمور نذكر بعضها:

منها: الإجماع بأقسامه من القولي و العملي المحقّق و المنقول.

وفيه أنّ الإجماع في مثل هذه المسألة التي يكون للعقل و النقل فيه سبيل، و يحتمل استناد المجمعين إلى تلك الوجوه العقلية أو النقلية، فهو ليس بدليل آخر في المسألة وراء تلك الوجوه، بل لا بدّ من النظر في تلك الوجوه، فإن لم نرها تامة فلا محذور في المصير إلى الخلاف؛ لسقوط هذا الإجماع عن الكشف، هذا على تقدير تسليم محصلية الإجماع القولي، فكيف الحال لو كان منقولاً أو عملياً؛ فإنّ الترجيح العملي لا يلزم الترجيح القولي.

و منها: أنّ العدول من الراجح إلى المرجوح قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً، فيجب العمل بالراجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح.

وفيه أنَّ المقصود إن كان الراجح بملاحظة الدواعى الشخصية للفاعل سلّمنا امتناعه، ولكن لا نسلم أنَّ تقديم غير ذى المزية من هذا القبيل، فإنّه ما لم يرجّح بنظره حسب دواعيه الشخصية لا يعقل أن نختاره، وإن كان المقصود هو الراجح العقلى فلا نسلم الكبرى، بل قد عرفت أنّه مع قطع النظر عن التعبد، الأصل الأوّلى هو التوقّف فى المدلول المطابقى و الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما، فليس الداعى إلى العمل بأحد الخبرين إلّا الأخبار، فلا بدّ من ملاحظتها، فإن دلّت على التخيير المطلق عمل به، وإن دلّت على الترجيح فكذلك، وإن قصرت دلالتها من هذه الجهة فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل الذى أسّسناه.

ومنها: الأخبار الواردة من طرقنا المشتملة على جمع من وجوه الترجيح، وهذه هى العمدة فى المقام، ولا بدّ من التيمّن بذكرها و النظر فيها، وقبل الشروع بذكر أخبار الترجيح ينبغى تقديم أخبار التخيير، فلو استفدنا منها التخيير المطلق و ترجّح فى النظر تقديم هذه الأخبار فالمرجع هو التخيير مطلقا، وإن ترجّح تقديم أخبار الترجيح أو اجمل الأمر، ففى موارد تلك المرجّحات المنصوصة فى الأخبار نرجع إلى الأصل المؤسّس سابقا، ويكون المرجع فى سائر مقامات الترجيح الغير المنصوصة هو التخيير أيضا.

وبالجملة، فالمستفاد من هذه الأخبار أصل ثانوى هو التخيير بعد ما عرفت أنَّ الأصل الأوّلى بناء على الطريقة هو التعيين.

فنقول وبالله 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 سعة حتّى يلقاه».

و الاستدلال به مبنى على أن لا يكون قوله: «فى سعة» الخ من قبيل قوله: فى سعة ما لا يعلمون، بأن كان المقصود هو الأمر بالتوقّف و الإرجاع فى مقام العمل إلى البراءة و السعة، فيكون هذا موافقا للأصل الأوّلى، بل كان المقصود هو الوسعة

والاختيار في ما بين العمل بالخبرين، ولا يبعد هذا بقرينة قوله في الأخبار الآخر:

«موسع عليك بأية عملت» حيث إن المراد به معلوم أنه الحجية التخيرية لا الإرجاع إلى الأصل، فمقتضى وحدة السياق أن يكون هو المراد في هذا الخبر أيضا، فيكون إطلاق السعة في خصوص باب الخبرين المختلفين ظاهرا في التخيير في المسألة الاصولية أعنى الحجية.

ومنها: ما عن الحميري عن الحجة روى و ارواح العالمين له الفداء إلى أن ذلك حديثان إلى أن قال عليه السلام: «بأيتهما أخذت من باب التسليم كان صوابا».

والاستدلال به على العموم - مع عدم لفظ فيه بدل عليه وإنما هو حكم في خصوص المورد الخاص ولعله لا يتجاوزه أو يتجاوزه إلى ما هو مشارك معه في الصنف من كون الخبرين معا في المستحبات - مبنى على استفادة التعليل من قوله في الجواب عن ذلك حديثان؛ لقوله عليه السلام: وبأيتهما أخذت الخ، كما لعل لا يبعد، فلو كان الحكم خاصا باباب المستحبات أو بخصوص الخبرين المتعادلين لكان الواجب التنبيه على ذلك وعدم الاكتفاء بخصوص المورد؛ فإن خصوص المورد لا - يخصص - الوارد، فيعلم منه بعد ذلك أن ورود الحديثين المختلفين مطلقا في أى واقعة كانت، متعادلين كانا أم متفاوتين يكون الحكم فيه هو التخيير.

ثم إن في هذا الخبر إشكالا آخر وهو أن الحديثين المذكورين فيه من قبيل العام والخاص الذى تقدم منّا عدم إدراجه في موضوع التعارض، فلا بدّ إمّا من القول بأن العام والخاص أيضا من قبيل المتعارضين ونرجع فيهما إلى أخبار العلاج، وإمّا من القول بأن خصوص هذا العام والخاص المذكورين في كلامه صلوات الله عليه كانا بحيث لا بدّ من معاملة التعارض بينهما؛ لاحتفاف العام بقرائن لم يقبل الحمل على الخاص، فصار في الظهور مساوقا مع الخاص.

ومنها: ما عن الحسن بن الجهم عن الرضا صلوات الله عليه «قال: قلت له عليه السلام: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة؟ قال عليه السلام: ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما

فليس منّا، قلت: يجيئنا الرجالان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين، و لا نعلم أيّهما الحق؟ قال عليه السلام: فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت».

دلالة هذا الحديث على التخيير وعمومه لما إذا كان لأحد الخبرين مزية، واضح، ويستفاد منه مطلب آخر أيضا و هو أنّ ما ذكره عليه السلام في الصدر إنّما يكون في مقام التمييز للحجّة عن غير الحجّة و تمييز الصادق عن الكاذب، و هو غير الترجيح للحجّة على الحجّة، و يشهد لهذا أنّ السائل ذكر عقيب ذلك «يجيئنا الرجالان و كلاهما ثقة» ففرض أنّ المورد مورد لا يقبل الكذب المخبري، فاجابه عليه السلام بالتخيير، فيعلم منه أنّ مفروض الصدر هو مورد لم يفرغ عن حجّة قول المخبر، فأحاله عليه السلام إلى علامات يميّز بها الصادق عن الكاذب.

و منها: ما عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلّهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم فتردّ إليه» عجّل الله تعالى فرجه.

و الاستدلال بهذا الخبر على التخيير مع عدم ذكر الاختلاف في الحديث فيه أمران، أحدهما قوله عليه السلام: فموسّع الخ، فإنّه ظاهر بقرينة وحدة السياق مع سائر الأخبار أنّ المفروض فيه صورة الاختلاف، و الثاني قوله عليه السلام: حتّى ترى القائم (عج) فإنّ التعبير عن حجّة أخبار الثقات ليس على وجه المغيائية، بل يفرض كلامهم عين الواقع، فلا يفرق بين زمان الحضور و الغيبة، فالمناسب لذكر الغاية إنّما هو التخيير بين الحديثين المختلفين.

و منها: ما عن علي بن مهزيار «قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم صلّهما في المحمل، و روى بعضهم لا تصلّهما إلّا على الأرض؟ فوقّع عليه السلام: موسّع عليك بأيّة عملت».

و ليس في هذا الخبر ما يدلّ على العموم؛ فإنّ ذكر الرواية ليس في كلام الإمام عليه السلام على وجه يشعر بالعلية، و إنّما سأل السائل عن حكم اختلاف الروايتين الخاصتين و أجاب الامام عليه السلام في هذا المورد بالتخيير، ولعلّه كان

الخبران متكافئين، فلا دلالة فيه على التعدي عن مورده.

ومنها: مرفوعة زرارة وفيها بعد ذكر المرجحات: «إذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر».

هذا ما وقفنا عليه من الأخبار، وقد عرفت تمامية دلالة غير ما قبل الأخير منها على التخيير على وجه الإطلاق الشامل لصورة وجود المرجح، نعم إطلاق الأخير مختص بصورة عدم المرجح المنصوص، فينفع في دفع الأصل في غير المنصوص.

وأما أخبار الترجيح فهي مختلفة، ففي بعضها الترجيح بموافقة الكتاب والسنة، وفي آخر بمخالفة العامة، وفي ثالث الترتيب بينها بتقديم موافقة الكتاب والسنة.

ولا بد أن يعلم أولاً أن في الأخبار الأمر بطرح ما خالف الكتاب بلسان أنه ليس متاً أو لم نقله، أو اضربه على الجدار، أو زخرف وباطل، أو شبه ذلك، وهذه ليست في مقام الترجيح، بل في مقام بيان أصل سقوط الخبر ذاتاً عن الحجية الأولية ولو مع قطع النظر عن المعارض، فلا بد من حملها على صورة المخالفة على وجه التباين الكلي، فإنه إذا وصل مخالفة الخبر للكتاب أو السنة القطعية بهذا الحد فمعلوم أنه غير صادر وأن راويه كاذب. وبالجمله، هذا الأخبار غير مرتبطة بمقامنا؛ إذ هي بمقام تميز الحجية عن غيرها، ومقامنا ترجيح الحجة على الحجة.

ومن جملة هذه الأخبار خبر حسن بن الجهم المتقدم في أخبار التخيير ومنها أيضاً خبر العيون الطويل. وحينئذ فلا بد من فرض الكلام في ما كان الحكم فيه بتقديم الموافق للكتاب أو مخالف العامة على وجه يعلم منه أنه بصدد الترجيح بأن فرض ذلك في الخبرين بعد الفراغ عن شرائط حجيتهما الذاتيتين من وثوق الراوى وغير ذلك وكان الموافقة أو المخالفة معتبرة من باب الكشف النوعي القائم في ما بين الكاشفين النوعيين كما ان الحال في المقبولة والمرفوعة كذلك لانه ذكر الموافقة والمخالفة فيهما بعد فرض موثقية كلا الراويين وماموثيتهما عن الكذب الذى مرجعه إلى موثقية خبرهما فى حد ذاته لو لا ملاحظة المعارض، ولا بد من حمل مخالفة الكتاب فى هذا المقام على المخالفة بنحو التباين الجزئى أعنى العموم و

و الحاصل لو فرض أنّ بين هذه الطائفة المعلوم كونها بمقام الترجيح اختلاف من حيث الاقتصار فى البعض على موافقة الكتاب و فى البعض على مخالفة القوم، و فى البعض على الجمع بينهما، و دار أمر الثالث أيضا بين الترتيب بتقديم الموافقة أو المساواة، فلا بدّ حينئذ من التقييد فى الإطالقين المتقدمين أو أحدهما لا محالة، فإنّه إن كان مفاد الثالث هو المساواة، فلا بدّ من تقييد كلا الإطالقين الظاهرين فى الحكم التعيينى الفعلى بحال عدم اجتماعه مع وجود صاحبه فى الطرف الآخر، وإلاّ كان المورد بلا مرجّح.

و إن كان مفاده الترتيب فلا بدّ من تقييد إطلاق ما ذكر فيه مخالفة القوم وحدها بحال عدم اجتماعها مع الموافقة فى الطرف الآخر وإلاّ كان الترجيح مع الطرف الآخر، و على كلّ حال يلزم خلاف الظاهر، و هذا غير الأوامر الوجوبية الغير المبتلى بالمزاحمات مثل أمر إنقاذ الغريق إلاّ نادرا، حيث قلنا بأنّها من هذا حيث ساكتة و أحكام حيثية لا فعلية، فإنّ المقام مضافا إلى عدم كونه من قبيل المتزاحمين - بل من باب الطريقين المعلوم عدم وجود الملاك فى أحدهما - ليس الابتلاء بالمزاحم بتلك المثابة من القلّة حتى يكون عدم تكفّل الهيئة لتلك الحال غير مخالف للظاهر، هذا لو حملنا الهيئة على الوجوب.

و هذا بخلاف ما لو حملناها على الاستصحاب، فإنّه يسهّل الأمر من هذه الجهة، لشيوع عدم التعرّض فى الأحكام الاستصحابية عن مزاحماتها و لو مع كثرة الابتلاء، فالأمر دائر بين الحمل على الوجوب و ارتكاب التقييد أولا - فى إطلاقات التخيير و ثانيا فى إطلاقات الترجيح، و بين الحمل على الاستصحاب و الاستراحة من كلا ذينك التقييدين، و الظاهر أولوية الثانى.

لا يقال: إنّ ظهور الهيئة وضعى و المادّة إطلاقى، و الأول أقوى من الثانى، فيتعيّن التقييد.

لأنّما نقول: إن كان المراد أنّ رفع اليد عن الإطلاق ليس خلاف الظاهر مع انفصال القيد كما مع اتّصاله، و بعبارة اخرى يتقوّم انعقاد أصل الظهور الإطلاقى على عدم المتّصل و المنفصل معا، فهذا خلاف الوجدان الحاكم بعدم توقّف انعقاده

إلاّ على خصوص عدم القيد المتّصل، مضافا إلى أنّنا نقول بأنّ ظهور الهيئة أيضا إطلاقي، وإن كان المقصود أنّ الظهور الإطلاقي مع محفوظيّته أضعف من الوضعي ففي محلّ المنع أيضا، هذا.

ولكن استقرّ بناء المشايخ على أنّه متى دار الأمر بين حفظ إطلاق مادّة المطلق و حمل هيئة المقيّد على الاستحباب و بين تقييد مادّة الأوّل و الأخذ بظاهر الثاني يرجّحون الثاني، و لهذا شاع بينهم حمل المطلق على المقيّد، و على هذا المبني لا بدّ في المقام أيضا من تنزيل إطلاقات التخيير على صورة المساواة، و كذا إطلاق الترجيح بمخالفة القوم على صورة عدم وجود موافقة الكتاب في الطرف الآخر، هذا تمام الكلام في هذه الطوائف الثلاث من أخبار الترجيح.

بقي الكلام في المقبولة و المرفوعة المشتملتين على هذين و غيرهما ممّا لم يشتمل غيرهما عليه، و لا بدّ أولا من دفع الإشكالات الواردة على المقبولة، ثمّ من ملاحظة المعارضة بينهما بنفسهما، و بينهما مع سائر الطوائف الثلاث المتقدّمة.

فنقول و على الله التوكّل: روى المشايخ الثلاثة باسنادهم عن عمر بن حنظلة «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال عليه السلام:

من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، و ما يحكم له فإنّما يأخذه سحتا و إن كان حقّه ثابتا، لأنّه أخذ بحكم الطاغوت و إنّما أمر الله تعالى أن يكفر به، قال الله تعالى: «يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ».

قلت: فكيف يصنعان؟ قال عليه السلام: ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإنّي قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما بحكم الله استخفّ و علينا قد ردّ، و الرادّ علينا الرادّ على الله و هو على حدّ الشرك بالله.

قلت: فإن كان كلّ رجل يختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا ناظرين في حقّهما، فاختلفا في ما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال عليه السلام: الحكم

ما حكم به أعدلهما وأفقههما 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 حكموا به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنَّما الأمور ثلاثة، أمر بين رشده فيتَّبَع، وأمر بين غيِّه فيجتنب، وأمر مشكل يردَّ حكمه إلى الله، قال رسول الله صَلَّى الله عليه وآله: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرَّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرَّمات 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 والسنة و خالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف الكتاب والسنة و وافق العامة.

قلت: جعلت فداك أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة فوجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة و الآخر مخالفا بأيَّ الخبرين يؤخذ؟ قال عليه السلام: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهم الخبران جميعا؟ قال عليه السلام: ينظر إلى ما هم أميل إليه حكمهم وقضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكمهم الخبرين جميعا؟ قال عليه السلام: إذا كان ذلك فارجه حتَّى تلقى إمامك؛ فإنَّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» هذا.

و أمَّا الإشكالات الواردة على هذا الخبر الشريف فمن وجوه: الأول: أنَّ ظاهر صدره القضاة و الحكومة و فصل الخصومة و قطع المرافعة، و هو لا يناسب التعدّد و إنَّما المناسب له الاستفتاء.

الثاني: بعد الحمل على هذا الظاهر كيف يخفى على أحد القاضيين معارض مدرک حكمه مع شهرته.

الثالث: كيف يرجع بعد مساواة القاضيين الى تحرّى المترافعين و اجتهداهما فى مدرك الحكمين.

الرابع: أنّ اللازم مع التعارض لغويّة حكم اللاحق و تساقطهما مع الوقوع دفعة، فما معنى الترجيح.

الخامس: أنّ اختيار التعيين بيد المدّعى، وقد فرض فى الرواية الاختيار بيدهما و تحرّيهما بعد اختلافهما فى الحكم، هذا.

و أمّا الدفع فبأحد وجهين، الأوّل: تنزيل الرواية على مقام الفتوى دون القضاء و فصل الخصومة، فإنّ المنازعة حيث كانت ناشئة عن الشبهة الحكميّة فطريق ارتفاعها و انفصالها و ضوح الحكم و ارتفاع الجهل بالرجوع إلى خبرة ذلك، و قوله عليه السلام: فإتّى قد جعلته عليكم حاكما و إن كان له ظاهر أوّلى فى مقام القضاء خصوصا مع مقابله بما فى الصدر من الردع عن المحاكمة عند قضاة الجور، لكن يمكن حملها على معنى أنّ الفاصل كما كان فى المرافعة عند القضاة قوّة السلطان يكون الحاسم و الفاصل فى هؤلاء قوّة الشرع و الديانة، فإنّ من اعتقد بالله و عذابه و نكاله يرتدع بالطبع عن مخالفة احكامه.

و بالجملة، فالكلام مبنى على المسامحة و التجوّز، و لا يخفى اندفاع جميع الإشكالات حينئذ؛ لتفرّعها على الحمل على القضاة.

الثانى إبقائها على ظاهرها من القضاة و تصحيحها بالحمل على صورة التداعى؛ إذ حينئذ يرتفع جميع الاشكالات.

أمّا الأوّل فلاّته إذا كان كلّ منهما مدّعى، فليس أحدهما ملزما باختيار الآخر، و إذا اختار كلّ قاضيا غير مختار الآخر فحكم كلّ قاض إنّما ينفذ فى حقّ من اختاره خاصّة، فلو توافقا فى الحكم فلا كلام، و لو تخالفا و كان حكم كلّ على ضرر من اختاره ينفذ أيضا فى 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.

وَأَمَّا الثَّانِي، فَلأنَّه من الممكن عدم غفلته، بل إطلاعه على المعارض، ولكنه يعتقد عدم صلوحه للمعارضة كما هو غير عزيز.

وَأَمَّا الثالث، فلأنَّ المفروض كون الشبهة حكمية، فمع فرض مساواة الحكمين أرجع الإمام عليه السلام المترافعين إلى تحرّيهما بنفسهما الخبرين ولم يكن في ذلك الزمان لفهم الحكم من الخبر كثير مثونة، بل كانت الفتاوى على طبق مضامين الأخبار من غير حاجة إلى إعمال النظر في الأمور العلمية المحتاج إليها في هذا الزمان.

وَأَمَّا الرابع، فلأنَّ المفروض عدم نفوذ حكم واحد من القاضيين إلّا على من اختاره، وما ذكر من لزوم تقديم الأسبق مع التعاقب، والتساقط مع التقارن إنّما هو مع كون حكم كلّ نافذاً على كلا الطرفين.

وَأَمَّا الخامس، فلفرض التداعي، هذا حاصل الكلام في رفع الإشكالات عن المقبولة.

وَأَمَّا ملاحظة المعارضة بينها وبين المرفوعة، فينبغي أولاً التّيمّن بذكر المرفوعة أيضاً.

فنقول: روى ابن أبي جمهور الأحسائي في غوالي اللثالي عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة «قال: سألت أبا جعفر عليه السلام، فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيّهما أخذ؟ فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع 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 العامّة 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 الحائطة لدينك و اترك الآخر.

قلت: إنَّهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به ودع الآخر».

فنقول: المعارضة بينها وبين المقبولة من وجوه، الأول: الحكم فيها بعد المرجّحات بالتخيير، وفي المقبولة بالتوقّف، الثاني: الحكم فيها بمرجحيّة الموافقة للاحتياط دون المقبولة، الثالث: الحكم في المقبولة بمرجحيّة الموافقة للكتاب و السنة قبل المخالفة للعامة دون المرفوعة، وقد فرغنا عن علاج معارضتهما من هذه الوجوه في ما تقدّم، الرابع: ذكر الشهرة في المرفوعة متقدّمة على الصفات وفي المقبولة متأخرة عنها.

و أمّا معارضتهما مع سائر الأخبار فلذكر الشهرة و الصفات في هاتين دون سائر الأخبار.

و محصّل القول في علاج كلا هذين الوجهين الأخيرين أن يقال: أمّا المقبولة فذكر الصفات فيها ليس من باب المرجّح الخبري، بل من باب المرجّح لأحد القاضيين أو المفتيين على الآخر؛ لأنّه قال عليه السلام: الحكم ما حكم به أعدلهما الخ، وبعد ما فرض السائل مساواة الحاكمين أرجع إلى الروایتين، فالمعيار في باب الخبر ما ذكره عليه السلام بعد هذه الفقرة و هو الشهرة و ما بعدها.

فنقول: الظاهر من مادّة الشهرة لغة حيث إنّهُ بمعنى الوضوح و الظهور، و لهذا يقال: شهر فلان سيفه، إذا أبرزه عن الغمد، و من تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بأنّه ممّا لا ريب فيه، حيث إنّهُ ما لا شكّ فيه حقيقة و هو المقطوع الوجداني، و من استشهاده عليه السلام بحديث التثليث ما ذكره من التثليث في كلامه عليه السلام حيث إنّهُ أدرج المشهور في بين الرشد و الحلال البيّن أنّه عليه السلام في هذه الفقرة ليس بمقام ترجيح إحدى الحجّتين الذاتيتين على الاخرى، بل في مقام الإرشاد إلى ما هو الحجّة، و الردع عما ليس بحجّة.

فإنّه إذا كان الخبر يرويه كلّ الشيعة، و المفروض أنّ الفتوى كان في ذلك الزمان على طبق المفاد، فيكون المحصّل أنّ الكلّ إلّا الشاذ القليل يسندون إلى الإمام عليه

السلام وجوب صلاة الجمعة مثلاً، ومن المعلوم أنه لو قام في قبال هؤلاء العدد الكثير و الجَم الغفير رجل واحد و لو كان ثقة عدلاً مرضياً فقال: بل قال الامام عليه السلام: الواجب صلاة الظهر، فهو وإن كان يؤخذ بخبره لو كان منفرداً، لكن ابتلائه بمعارضة الكلّ أوجب القطع بمخالفة قوله للواقع أعنى مخالفة مضمون ما نقله لحكم الله الواقعي.

فتردّ أمره حينئذ بين كذبه في الإخبار وبين صدقه، ولكن كان الحكم لمصلحة اقتضت ذلك لا لبيان الحكم الواقعي، وبين صدقه وعدم مصلحة غير بيان الواقع، ولكن كان مع الكلام قرينة متصلة يلائم الكلام معها لما نقله الكلّ و لم يسمعها الراوى، وعلى كلّ حال يدخل التزلزل في أركان حجّية كلامه و يسقط عن درجة الاعتبار، و يصير مثل خبر الرجل الواحد الغير المتحرّز عن الكذب، أو مجهول الحال، فبهذه الملاحظة يمكن إدراج خبره في ما فيه الريب، و بملاحظة 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 بالشهرة في الأوّل أيضا ما لا يساوق القطع، وإلاّ لم يمكن فرضه في كلا الخبرين.

و الجواب أنّه حينئذ يدور الأمر بين أحد التّصرفين، 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 جماعة يحتمل في حقّهم عادة التخلّف عن الواقع أنّ هذا الخبر لا شكّ فيه و اريد بذلك أبعديته عن الشكّ بالنسبة إلى خبر آخر هناك أخبره بخلافهم رجل واحد.

و إمّا إبقاء هذا الظاهر القوي بحاله و التصرّف في كلام السائل بحمله على إرادة 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 جماعة من الثقات، و لهذا ذكر عقيب قوله: مشهورين قوله: قد رواهما الثقات عنكم.

و ممّا ذكر يعرف حقيقة الحال فى المرفوعة أيضا من حيث الإرجاع إلى ما اشتهر بين أصحابك، فإنّه يجرى فيها جميع ما ذكر فى المقبولة حرفا بحرف، نعم هى خالية عن التعليل والاستشهاد، لكن ظهور مادّة الاشتهار بحاله، و يجرى فى قول السائل فيها أيضا بعد ذلك: أنّهما معا مشهوران مأثوران عنكم ما ذكر فى المقبولة.

فيبقى الكلام فى المرفوعة من حيث الإرجاع بعد ذلك إلى الصفات، فبذلك يخالف المقبولة و سائر الأخبار، و محصّل القول فيه أيضا أنّه حيث فرض السائل استواء الخبرين من حيث الجهة المذكورة فى كلام الإمام عليه السلام، و هو لا يتحقّق إلاّ باستواء عدد المخبرين بأن روى مثلا هذا الخبر عشرون رجلا، و روى ذلك عشرون آخرون، و لكن لم يفرض كالسائل فى المقبولة كون المخبرين ثقات أرجعه الإمام عليه السلام إلى صفات الراوى و الأخذ بما كان راويه ثقة.

ف«أفعل» فى كلامه عليه السلام نظير «أفعل» فى قولك: الإسلام خير و أحسن لك من الكفر، و بالجملة، استعمال «أفعل» فى مقام اريد به اتّصاف أحد الشّيئين بوصف و خلق الآخر عنه رأسا شائع، و هذا و إن كان فى مقابل التفضيل الحقيقى خلاف الظاهر، و لكن ملاحظة كلام السائل حيث فرض اتّصاف الراويين بأصل العدالة و الثقة يشهد بأنّ المراد فى كلام الإمام عليه السلام أيضا ذلك، و إلاّ فإن كان مراده عليه السلام اختلاف المرتبة بعد الاشتراك فى أصل الصفة لناسب التعبير بالمساواة فى الرتبة و الفضيلة كما عبّر كذلك فى المقبولة.

و بالجملة، بعد التعبير بما فى المرفوعة عن الاستواء فى المرتبة مع شيوع استعمال «أفعل» فى المقامات التى اريد إثبات أصل الصفة كما يقال: الله تعالى أصدق قولا و أوثق وعدا من الشيطان و غير ذلك يعيّن الحمل على ما ذكرنا، فيكون المراد فى هذه الفقرة أيضا هو الإرشاد إلى ما هو الحجّة و الردع عمّا ليس بحجّة ذاتا، يعنى انظر فى حال هؤلاء الرواة لهذا، و هؤلاء الرواة لذلك، فإن كان إحدى الجماعتين ثقات و الاخرى فسّاقا أو مجهول الحال فخذ بخبر الجماعة الاولى، فيكون أوّل المرجّحات الخبريّة فى المرفوعة مخالفة العامّة، كما كان فى المقبولة موافقة الكتاب و مخالفتهم.

إن قلت: كيف فهم السائل هنا من صيغة «أفعل» ما ذكرت و لم يفهمه السائل فى المقبولة.

قلت: إذ فى المقبولة معلوم أنه عليه السلام بمقام ترجيح أحد الحكمين على الآخر، و الحاكم يعتبر فيه العدالة، فلا يحتمل «أفعل» فيها غير معنى التفضيل، و بالجملة، أظن أن بما ذكرنا يرتفع التنافى بين جميع أخبار الباب، و الله الموفق للصواب.

و من الغريب ما وقع فى الكفاية فى هذا المقام حيث إنه استشكل فى الاحتجاج بالمقبولة و المرفوعة على وجوب الترجيح فى مقام الفتوى بقوة احتمال اختصاص الترجيح بمورد الحكومة لرفع المنازعة و فصل الخصومة قال كما هو مورد هما، و لا وجه معه للتعدى منه إلى غيره كما لا يخفى، و لا وجه لدعوى تنقيح المناط مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة فى صورة تعارض الحكمين و تعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح، و لذا أمر عليه السلام بإرجاء الواقعة إلى لقائه عليه السلام فى صورة تساويهما فى ما ذكر من المزايا، بخلاف مقام الفتوى، و مجرد مناسبة الترجيح لمقامها أيضا لا يوجب ظهور الرواية فى وجوبه مطلقا و لو فى غير مورد الحكومة كما لا يخفى، انتهى.

و أنت خير بما فيه بعد الإحاطة بما ذكرنا، و وجه الغرابة أنه قدس سره جعل فى ظاهر كلامه الذى نقلنا مورد المرفوعة أيضا مقام الحكومة لرفع الخصومة، مع أنك تعلم بعدم إشعار فيها بذلك، نعم فى ذيل كلامه الذى لم ننقله دلالة على اختصاص ذلك بالمقبولة.

و بالجملة، هذا حال أدلة الترجيح، ثم لو فرض الأخذ بمرجحية الشهرة و الصفات أيضا فلا بد من رفع اليد عن الترتيب بينهما بواسطة اختلاف ما بين المرفوعة و المقبولة فى ذلك الكاشف عن كون كل واحد مرجحا مستقلا بدون اعتبار ترتيب فى البين، و أمّا على ما اخترنا من انعزالهما عن سمت المرجحية و أن المرجح منحصر فى موافقة الكتاب و السنة و مخالفة العامة، فالحقّ فيهما الترتيب بتقديم الاولى على الثانية؛ لظهور قوله عليه السلام فى بعض الأخبار: فإن لم تجدوا، و كذلك المقبولة فى ذلك، هذا.

إشارة

الامر الثاني بعد ما علمت وجوب الترجيح بالمزايا المنصوصة هل يقتصر في الترجيح عليها فيرجع في غيرها إلى إطلاقات التخيير ولو كان في أحد الخبرين ألف مزية، أو يتعدى إلى غيرها، وعلى فرض التعدى هل يقتصر إلى المزية الموجبة للظن الشخصي، أو إلى ما يوجب الظن النوعي، أو إلى مطلق المزية ولو لم يوجب الظن لا- شخصا ولا- نوعا، بل كان موجبا لأبعدية ذيها عن مخالفة الواقع بالنسبة إلى صاحبه؟.

فالكلام هنا في مقامين،

أما المقام الأول، فالأقوى فيه الاختصار على المنصوصات وعدم التعدى منها إلى غيرها، والذي يحتج به للتعدى كله مخدوش.

فمنه: التمسك بالترجيح بالأصديقية والأوثقية، فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لأجل أقرية الواجد لهما إلى الواقع من الفاقد، وليس للسبب الخاص دخل.

وفيه أولا: إنك عرفت عدم مساس دينك بمقام الترجيح، وعلى فرض ذلك نقول:

ما الفرق بين مقام أصل الحجية ومقام المرجحية وقد اعترفتم حيث علق الشارع الحجية الابتدائية على خبر الثقة بعدم التعدى من خبر الثقة إلى كل ما يفيد الظن شخصا أو نوعا، أو يفيد أقلية احتمال المخالفة للواقع، مع أن عين ما ذكر هنا جار هناك حرفا بحرف، والسر في كلا المقامين واحد وهو أننا نسلّم عدم مدخلية السبب الخاص وأن المناطق أقرية احتمال المطابقة للواقع وغلبة الإصابة، إلا أنه لم يحول ذلك إلى نظرنا، والأنظار في ذلك مختلفة.

ألا ترى أنه لو أمر مولى بأمر طريقى بالتباعد قول شخص معللا بأنه أمين عندي فلا يمكن التعدى إلى قول كل شخص أحرز العبد أمانته؛ إذ ربما كان في نظر مولاه غير أمين، والمعياري نظره لا نظر العبد.

ومثل هذا بعينه مقامنا؛ فإنه إذا جعل الشارع قول كل الثقة حجة أو الأوثقية مرجحة، فهذا يدل على أنه رأى مرتبة من غلبة الوصول إلى الواقع، فبهذا أوجب

حكمه بالتّباعه، و اللازم من عدم مدخلية السبب أنّا متى أحرزنا أنّ السبب الفلاني الآخر أيضا يوجب تلك المرتبة من الإصابة و الوصول في نظره تعدّينا إليه، كما أنّ العبد المذكور أيضا يتّبع قول كلّ من يحرزه أمينا عند مولاه، و أمّا لو لم نحرز ذلك و إن أحرزنا البلوغ إلى تلك المرتبة في نظرنا فالتعدّي حينئذ كتعدّي ذلك العبد إلى قول من أحرزه نفسه أمينا و لم يحرز أمانته عند مولاه.

و من ذلك يظهر الخدشة في التمسك بتعليل الإمام عليه السلام الترجيح بالشهرة بقوله عليه السلام: فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، فإنّه بعد ما ليس المراد نفى الريب حقيقة و إلّا لم يمكن فرضهما مشهورين لا بدّ من حمله على جهة التنزيل أعنى تنزيل ما يكون الريب فيه أقلّ منزلة ممّا لا ريب فيه، فيدلّ على قاعدة كلية هي أنّ: كلّما كان في أحد الخبرين شيء يوجب أقلية الريب فيه من صاحبه فهو متعيّن الأخذ.

و كذلك التمسك بتعليل الترجيح بمخالفة القوم بأنّ الحقّ و الرشيد في خلافهم، حيث إنّ أيضا ليس على حقيقته، و إلّا لم يمكن الأخذ بموافق القوم و لو مع عدم المعارض، فالمعنى أنّ في المخالف جهة كاشفية نوعية عن مطابقة الواقع، فيدلّ على أنّ كلّ شيء فيه جهة الكاشفية المذكورة فهو صالح للمرجحية.

إذ فيهما أيضا مضافا إلى ما في أوّلهما ممّا عرفت من عدم المساس بباب المرجحية أنّا نسلم كون العبرة بجهة الكاشفية و الأقلية النوعية من دون مدخلية السبب الخاص، و لكنّ المعتمد حصول ذلك في نظر الشارع لا في نظرنا، و لعلّ ما هو كاشف بنظرنا لا يراه الشارع بذلك الحدّ من غلبة الوصول، فلا وجه للتعدّي، و إذن فالمرجع في موارد وجود المزية الغير المنصوصة هو إطلاقات التخيير على ما عرفت من ثبوتها.

بناء على التعدّي عن المنصوصات فهل يعتبر الظنّ الشخصي

و أمّا المقام الثاني: و هو أنّه لو بنينا على التعدّي عن المنصوصات فهل يعتبر الظنّ الشخصي بمعنى أنّه إذا كان أحد الخبرين المتعارضين مع أمانة يوجب الظنّ الفعلي بكونه مطابقا للواقع يؤخذ به، و إلّا فلا- و إن كان مع أحدها ما يوجب الأقربية نوعا، أو أنّ المعتمد هو الظنّ النوعي و إن لم يفد الظنّ الشخصي، أو أنّ

المعتبر أبعدية أحدهما عن الخلاف، بمعنى أنه لو فرض العلم بصدق أحدهما وكذب الآخر كان أحدهما أبعد عن الكذب وأقرب إلى الصدق ولو لم يكن مع أحدهما بقول مطلق أمانة الصدق.

لا إشكال في عدم اعتبار الظن الشخصي؛ لأنّ المرجّحات المنصوصة شيء منها لا يفيد، فيبقى الوجهان الآخران.

و استظهر شيخنا المرتضى قدس سرّه الشريف الوجه الأخير من تعليلهم عليهم السلام الأخذ بالخبر المخالف للجُمهور بأنّ الحقّ والرشد في خلافهم، ومن تعليلهم الأخذ بالموافق للمشهور بأنّه لا ريب فيه، بتقريب أنّ نفى الريب بعد عدم إرادة معناه الحقيقي - وإلاّ لم يمكن فرض الخبرين مشهورين - يراد به نفى الريب بالإضافة يعني أنّ في الشاذ احتمالاً ليس في المشهور، فيدلّ على أنّه كلّما كان مع أحد الخبرين مزية يوجب أقلية الريب فيه بالإضافة إلى الآخر وإن كان مشكوكاً وغير مظنون لا نوعاً ولا شخصاً فهو المقدم.

وهكذا كون الحقّ والرشد في خلاف العامة بعد عدم إرادة معناه الحقيقي - وإلاّ لم يكن للأخذ بالموافق مع السلامة عن المعارض وجه - يراد به كون الخبر الموافق مظنة خلاف الحقّ والصواب، فاحتمال الكذب فيه أكد منه في الموافق.

ولكن فيه أنّ نفى الريب بعد تعدّد الحقيقة وهو نفى الشكّ حقيقة يكون الأقرب إلى معناه الحقيقي هو الظنّ، وبعد عدم اعتبار الشخصي يتعيّن النوعي، وأمّا أقلية احتمال الكذب فهو رفع اليد عن أقرب المجازات إلى أقربها، وهكذا الظاهر من قوله: الحقّ والرشد في خلافهم بعد عدم إمكان الحقيقة هو وجود الأمانة النوعية على الصدق والرشد فيه، ولا شبهة في كونه أقرب إلى المعنى الحقيقي من الأبعدية عن الكذب، ولا غرو في كون مقابلة الخبر لمذهب العامة أمانة نوعية على صدقه إذا علم مقابلة مذهبهم نوعاً للواقع والمذهب الصواب، كما يستفاد من قوله عليه السلام: ليسوا من الحنفية 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 تقدّم أنّ تقديم النصّ الظنّي السند أو الجهة على الظاهر وإن كان قطعي السند جمع مقبول عرفي لا يوجب خروج الكلام عن الطريق المرسوم في المحاورة، وهكذا الكلام في الأظهر و الظاهر، ولازم ذلك عدم التوقّف الذي هو الأصل الأوّلي في باب التعارض في مورد النص و الظاهر و الأظهر و الظاهر.

وهل مورد التخيير و الترجيح أيضا خاص بغير ذلك أو هو عام له أيضا؟، وجه الأول أنّ مورد أخبار العلاج ما إذا تحيّر العرف و لم يقدر على جمع الكلامين على وجه لا يخرجان عن قانون المحاورة، ووجه الثاني أنّه إن اريد بعدم التحيّر أنّه لا ينقدح في الذهن المعارضة.

وبعبارة أخرى: الخاص و الأظهر يمنعان عن انعقاد الظهور في العام و الظاهر كما هو الشأن في القرائن المتّصلة، فهذا خلاف الوجدان؛ إذ لا شكّ في انعقاد الظهور الانتقاشي و بقاءه بحاله حتّى بعد رؤية المعارض الأقوى، فالمتحقّق إنّما هو رفع اليد عن الظاهر المستقرّ ظهوره بالظاهر الأقوى ظهورا، فالمعارضة بين المنفصلين متحقّقة غاية الأمر وجود العلاج له أيضا، و بعد صدق مادّة التعارض فالذي يمنع عن شمول الإطلاق و العموم له وجود السيرة القطعيّة و الارتكاز التفصيلي عند أرباب اللسان كما هو المتحقّق في العمل بقول الثقة و في أصل العمل بالظواهر، ولهذا أوجب قصور عمومات النواهي الواردة عن العمل بغير العلم.

و أمّا هنا فأصل الارتكاز سلّمناه، ولكن كونه بتلك المثابة من الوضوح و الظهور حتّى لا ينقدح في أذهان السائلين عن حكم الخبرين المتعارضين الحاجة

إلى السؤال عن حاله ممنوع، و مجرد الارتكازية لا- يوجب كونه أمرا بديهيًا عند أهل العرف، ألا ترى أنّ كثيرا من النزاع الواقع بين العلماء يكون فى الارتكازيات العرفية، سلّمنا كونه مرتكزا مشروحا مفصّلا عند السائلين، لكن ليس بحدّ لا ينقدح فى ذهنه احتمال ردع الشارع عنه و عدم إ مضائه لهذه الطريقة، فلعلّ وجه سؤاله الاطلاع عن مساعدة الشرع للعرف و عدمها.

سلّمنا كون تقديم الخاص على العامّ و كلّ نصّ و أظهر على الظاهر من المرتكزات التى ينصرف سؤال السائلين عنها، لكنّ المسلّم من ذلك إنّما هو ما كان قبل حضور العمل بأحدهما، و أمّا إذا كان صدور أحدهما بعد مضيّ الزمان المتمادى عن صدور الأوّل و العمل على طبق ظهوره فليس الأمر هنا بذاك الوضوح، بل يمكن دعوى تردّد أهل العرف حينئذ؛ إذ يبقى الأمر بين أمور كلّها بعيد.

الأوّل: كذب أحد الناقلين مع كونهما ثقتين.

و الثانى: صدور الأوّل مع القرينة و اختفت مع توقّر الدواعى على الضبط و النقل.

و الثالث: كون الأخير نسخا للأوّل مع بعده، بل يمكن دعوى القطع بعدم صدور النسخ بعد زمان النبى صلّى الله عليه و آله بأن يبيّن الإمام عليه السلام النسخ الذى مبدؤه من زمانه.

نعم يمكن ورود النسخ فى 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 سنّة غيرتها، بل و يدلّ أيضا قوله عليه السلام: حلال محمّد صلّى الله عليه و آله الخ، فإنّ إرادة بقاء الشريعة و عدم مجيئى النبى الناسخ لها خلاف الظاهر، و على الثانى يحمل ما فى بعض الأخبار من قوله عليه السلام: فى أخبارنا ناسخ و منسوخ.

و الرابع: الحمل على الإرادة التوطئية المنفكة عن الجدّية و تأخّر البيان عن

زمان الحاجة لأجل مصلحة يقتضى ذلك، فإنه كما يقتضى المصلحة كون أصل بيان الأحكام على نحو التدرّج وإبقاء الناس على مقتضى البراءة العقلية القاضية بترك الواجب وفعل الحرام، كذلك قد يقتضى بيان الخلاف فى ضمن عموم أو إطلاق مع إخفاء المخصّص والمقيّد مع كونه موجبا لتفويت الواجب أو الإيقاع فى الحرام؛ فإنّ ذلك مع اقتضاء المصلحة غير قبيح، ويكون حاله كالكذب النافع.

وبالجملة، ما ذكرنا يجدى فى رفع الاستحالة العقلية لا فى دخول الكلام فى الطريقة المألوفة عن أرباب المحاورّة، فإذا دار الأمر بين هذه الأمور المستبعدة فاللازم حينئذ التوقّف مع قطع النظر عن أخبار العلاج والرجوع إلى التخيير أو الترجيح مع النظر إليها.

قلت: يمكن أن يقال كما أنّ العرف يعامل مع كلام الشخص المقتنّ والمتكلّم بالأمور الكلية غير معاملته مع كلام المتكلّم فى الأمور الشخصية لاقتضاء الأوّل تشكيل مجالس وينجّر الأمر بذلك إلى انفصال المطلق عن المقيّد والعام عن الخاص والظاهر عن الأظهر، كذلك لو استقرّ ديدن هذا المتكلّم لحكمته على رعاية جهات المصالح والمفاسد والتكلّم فى كلّ زمان على حسب اقتضاء الوقت، ورأى منه كرارا فى الكلمات المقطوعة الصدور منه انفصال العام عن خاصّة بقطعة طويلة من الزمان، وكذا المطلق عن مقيّده وهكذا، سواء كان المقدّم هو العام والمطلق أو الخاص والمقيّد بحيث كان العمل فى تلك القطعة المتوسطة على طبق الكلام الأوّل وصار المتعيّن بواسطة القطع بعدم النسخ هو الحمل على الإرادة الصورية مع الانفكاك عن اللبّة المستكشفة بالمخصّص والمقيّد، فالعرف بعد عرفان هذا الحال منه يعامل مع كلماته من هذه الجهة معاملته مع الكلمات المتّصلة من غيره، وإذا صار هذا المعنى عرفيا فالاحتمالات الآخر فى قبالة مدفوعة بالأصل، هذا بالنسبة إلى عدم التوقّف.

وأما بالنسبة إلى عدم التخيير والترجيح فالأنّ المفروض انصراف الأسئلة إلى

غير موارد وجود الجمع العرفي، ولهذا استقرّ ديدن أهل الاستدلال من الصدر الأوّل إلى الحال على عدم ملاحظة التخيير و الترجيح بين العام والخاصّ وأشباههما.

نعم يبقى هنا خبران قد يتخيّل شهادتهما على ملاحظة ذلك بين النصّ والظاهر، أحدهما: ما رواه عليّ بن مهزيار وفيه الإرجاع إلى التخيير بين قوله: صلّهما في المحمل، وبين قوله: لا تصلّهما إلّا على وجه الأرض، مع أنّ مقتضى الجمع العرفي هو الجواز في المحمل على كراهة حملا لظاهر كلّ منهما على نصّ الآخر.

و الثاني: ما في التوقيع الشريف عن الحجّة عليه السلام وفيه أيضا الإرجاع إلى التخيير بين قوله عليه السلام: «إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير» وبين قوله عليه السلام: «إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير» الخ، مع وضوح ما بينهما من العموم والخصوص المطلقين.

ولكن فيه أنّ التخيير في الأوّل يمكن كونه من قبيل التخيير المتقدّم في خبر العيون، فيكون مؤكّدا للجمع العرفي لا- منافيا له، وأمّا الثاني فمخدوش بأنّ المحكيّ عدم العمل والفتوى بمضمونه في الفقه.

الامر الثاني: ما قيل لتشخيص الاظهر

قد عرفت تقديم الجمع الدلالي على التخيير و الترجيح، فاعلم أنّه متى علم كون أحد الدليلين أظهر فلا كلام، ومتى اشتبه الحال فقد ذكروا لتشخيص الأظهر أموراً لا بأس بذكر بعضها.

منها: أنّه لو دار الأمر بين التقييد والتخصيص فالأوّل أولى، وعلل تارة بأنّ ظهور الإطلاق متقوم بعدم البيان، والعموم يصير بيانا، فيرتفع موضوع الإطلاق، و أخرى بأنّ الإطلاق ظهور مستند إلى المقدمات والعموم إلى الوضع، والظهور الوضعي أقوى، وفي كلا الوجهين ما لا يخفى.

أما الأول فلأن الإطلاق لا يتوقف انعقاده على أزيد من عدم البيان المتصل و العموم منفصل، و أما الثاني فلأنه بعد الاعتراف بأن الإطلاق أيضا ظهور لفظي مستقر، فلا وجه لدعوى أظهرية العموم، فالحق أن يقال: لا كلفة لشيء من الطرفين، بل لا بد من ملاحظة خصوصيات الموارد، فربما يصير التقييد أولى، وربما 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 وقد خصّ، و فيه أن مجرد الندرة و الشيوع إن لم يرجع إلى ظهور لفظي فغايتة الظن الغير المستند إلى اللفظ، و لا دليل على اتّباعه و حجّيته.

و الحق أن يقال: دوران الأمر بينهما إن كان في الأحاديث النبوية صَلَّى الله عليه و آله مع المروي عن الأئمة عليهم السلام مع كون الراوى عن النبي صَلَّى 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 صَلَّى الله عليه و آله لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافة؟ قال عليه السلام: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن، و مرجع هذا إلى ورود النسخ في زمانه صَلَّى 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 مضيّ زمان على المنسوخ لم يستبشع إطلاق الدوام و الاستمرار بالنسبة إليه، و إلا يتعيّن 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 صَلَّى الله عليه و آله حيث إن ظاهر النقل كونه بقصد العمل دون مجرد الحكاية 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 الأئمة عليهم السلام مضافا إلى أنّا لم نطلع على فرد واحد منه يكون من المرتكز في أذهان المسلمين أيضا عدم إمكانه وأنّ حلال محمد صلى الله عليه وآله و حرامه باقيا غير قابلين للتغيير والتبديل.

وأما ما ورد في حقّ الحجّة صلوات الله عليه من أنّه «يأتي بكتاب جديد و دين جديد» فالمراد أنّه يأتي بكتاب جمعه مولانا الأمير صلوات الله عليه، والمراد بالدين الجديد أنّه بواسطة كثرة اختفاء الأدلّة على الواقعيّات و كثرة العمل على طبق الاصول الظاهريّة و الأحكام العذريّة صار الدين الحقّ الواقعي الذي يظهره صلوات الله عليه دينا جديدا بالنسبة إلى ما في أيدي الناس.

و أمّا ما ورد في ما إذا اتى من أولهم عليهم السلام شيء و من آخرهم خلافة، أو في العام شيء و في القابل خلافة من الإرجاع إلى الأحدث، فهو غير مربوط بالنسخ، بل هو راجع إلى تقيّة السائل و خاصّ بزمانه، نظير ما ورد في الوضوء في حقّ علي بن يقطين، و بالجملة، 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 المصلحة عدم البيان في مقدار من الزمان، كذلك قد يقتضى بيان عدم بالقاء عموم أو إطلاق يلقي الناس في خلاف الواقع؛ فإنّ هذا مع المصلحة غير قبيح.

الامر الثالث: في انقلاب النسبة

تعيين الأظهر و الظاهر في ما إذا كان التعارض بين اثنين لا إشكال فيه، و أمّا إذا كان بين أزيد من اثنين فربّما يشتهب الحال من حيث ملاحظة المعارضة بين اثنين منها أولا، فينقلب النسبة مع الثالث.

مثلا لو ورد: أكرم العلماء، و علم من الإجماع خروج الفسّاق من العلماء و ورد

أيضاً: لا تكرم النحويين، فملاحظة تخصيص العام بالمخصّص اللّبي أولاً يوجب انقلاب نسبته مع اللفظي و صيرورتها عموماً من وجه.

ولكن هذا فاسد؛ فإنّ مرتبة كلا الخاصّين واحدة، فلا وجه لملاحظة أحدهما مقدّماً على الآخر، نعم لو كان المخصّص القطعي من قبيل الارتكاز الذي يصلح للاعتماد عليه و جعله قرينة على إرادة الخصوص تمّ ما ذكر؛ فإنّه من التقييد المتّصل، فيوجب انقلاب النسبة، وأمّا مع عدم ذلك فمجرّد كونه قطعياً إجماعياً أو عقلياً أو ارتكازياً غير بالغ تلك المرتبة لا يوجب تقديم ملاحظته على الخاص اللفظي، وهذا واضح.

وقال المحقّق الخراساني طاب ثراه في وجه عدم الانقلاب أنّ النسبة إنّما هي بملاحظة الظهورات، و تخصيص العام بمخصّص منفصل و لو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره و إن انثلم به حجّيته، انتهى.

و استشكل عليه شيخنا الاستاد أدام الله أيام إفادته الشريفة بأنّ الظهور الذي لم ينثلم في المنفصل إنّما هو الظهور الانتقائي التصوّري و الظهور التصديقي في الإرادة الاستعماليّة على ما هو الحقّ من عدم ورود التصرف بالمنفصلات في الإرادة الاستعماليّة، لكنّ المناط و المعيار في مقام المعارضة و ملاحظة النسبة بين الدليلين ليس واحداً من هذين الظهورين، بل المعيار ملاحظة ما يكون لكلّ من الدليلين في رتبة معارضته مع صاحبه من الحجّة الذاتية في الإرادة اللبّية.

و تظهر ثمرة هذا الاختلاف في ما إذا ورد عامان متباينان و ورد خاص موافق لأحدهما و فرض القطع بالصدور، كما إذا ورد: ثمن العذرة سحت، وورد أيضاً:

لا بأس بثمن العذرة، وورد: لا بأس بثمن عذرة المأكل اللحم، فعلى ما ذكره قدّس سرّه لا بدّ من بقاء المعارضة بين ظهوري العامين، مع أنّه يمكن دعوى القطع بخلافه، و أنّ العرف حينئذ يحكم بتخصيص ثمن العذرة سحت بقوله: لا بأس بثمن عذرة المأكل، فيصيران بمنزلة دليل واحد مفاده أنّ ثمن عذرة غير المأكل سحت، و

نسبته مع ثمن العذرة لا بأس به عموم و خصوص مطلق، فيتعيّن التخصيص و يرتفع التعارض.

فإذا كان هذا هو الحال مع القطع بالصدور فمع عدمه أيضا يكون هو المتعيّن بناء على ما تقدّم من تقديم الجمع الدلالي على ملاحظة التخيير و الترجيح، ولا ينافي هذا مع ما تقدّم منّا في بعض المباحث المتقدّمة من خروج هذين العامين عن طريقة المحاورّة؛ فإنّه في ما إذا لم يكن بدّ في مقام العلاج إلاّ برفع اليد عن ظهور كلّ بنصوصيّة الآخر، وأمّا إذا كان في البين خاصّ موافق لأحدهما فيرتفع ذلك الاستيحاش؛ إذ بعد ما فرضنا أنّ المنفصلات في كلام هذا المتكلّم تكون بمنزلة المتّصلات في كلام غيره حتّى في ما إذا كان بعد حضور وقت العمل و مضى زمان طويل، فيكون الحال كما إذا صدر هذه القضايا الثلاث من متكلّم في مجلس واحد متّصلة.

فإذا قال: اعتق الرقبة، ولا تعتق الكافرة، ولا يجب عليك عتق الرقبة، فلا شكّ أنّه بمنزلة أن يقول: اعتق المؤمنة، ولا يجب عليك عتق الرقبة.

و حاصل ما ذكرنا أنّه لا بدّ من ملاحظة ما بقى لكلّ من المتعارضين مع قطع النظر عن معارضه من الحجّة في الإرادة الجديّة، فلو نقص عن حجّيته قبل معارضة ما يكون مقدّما في الرتبة على معارضه كما في المثال فلا بدّ من ملاحظة ما بقى تحته من الإرادة بعد خروج ما أخرجه ذلك المتقدّم في الرتبة مع ما اريد من معارضه، فإن كانت النسبة عموما مطلقا عومل معاملته و إن فرض كون النسبة بحسب المراد الاستعمالي و قبل إيراد ذلك المتقدّم الرتبى تباينا.

و أمّا وجه تقديم الرتبة في ما ذكر من المثال و أشباهه أنّ الخاص لا معارضة له مع العام الموافق، و هو مخصّص للمخالف، فهو ليس من أطراف تلك المعارضة، بل هو مأخوذ على كلّ حال.

و الشاهد عليه و على ما ذكرنا من أنّ معيار تعيين النسبة ما بقى لكلّ من الدليلين

بعد ملاحظة جميع ما يرد عليه ممّا ينقص عن حجّيته مع قطع النظر عن معارضه ما ذكرناه من مساعدة العرف في المثال المتقدم على عدم المعارضة مع القطع بالصدور، ولو لا أحد الأمرين لكان المتعين هو الحكم بالتعارض.

فقد تحقّق أنّ الوجه في فساد توهم انقلاب النسبة في الخاصّين أو الخصوصات مع العام الواحد ما ذكرنا من استواء رتبة الخصوصات، لا ما ذكره طاب ثراه.

ثمّ ملاحظة التخصيص أيضا مخصصة بما إذا لم يبلغ عدد الخصوصات حدّا يستبشع التخصيص في العام إلى ذلك الحدّ، وإلا فلا بدّ من ملاحظة التعارض بين ذلك العام ومجموع الخصوصات، وحال النسبة بينهما حال التباين، فلا بدّ من ملاحظة التخيير أو الترجيح بينهما حينئذ، فإن لم يكن لأحد الطرفين مرجّح فأمّا أن يطرح العام فيؤخذ حينئذ بجميع الخصوصات، وإمّا أن يؤخذ العام، فحينئذ لا يجوز طرح جميع الخصوصات؛ إذ المعارضة ليست بينه وبين الجميع، بل بينه وبين جملة مبهمه يلزم من الأخذ بها التخصيص المستبشع، فيطرح هذه الجملة ويؤخذ بالباقي.

فيحصل التعارض حينئذ بين نفس الخصوصات، فأمّا أن يعمل بالتخيير أو الترجيح، وحيث إنّ الغرض هو المساواة يعمل بالتخيير.

ومن هنا يعلم الحال في ما لو كان المرجّح في طرف العام، أو يعمل بالتخيير أو الترجيح بين الخصوصات، كما أنّه لو كان المرجّح في جانب الخصوصات يطرح العام بالمرّة، هذا مع مساواة حال العام مع جميع الخصوصات أو رجحانه بالنسبة إلى الجميع أو مرجوحيته كذلك.

وأمّا مع اختلاف حاله بالنسبة إليها بأن كان مساويا للبعض وراجحا على البعض أو مرجوحا، أو كان راجحا على البعض و مرجوحا من البعض فالظاهر معاملة حال المساواة مع الكلّ؛ فإنّ المعارض للعام هو البعض المبهّم، لا كلّ واحد، ورجحان البعض المبهّم يتوقّف على رجحان الجميع و مرجوحيته على مرجوحية الجميع، وأمّا مع الاختلاف فلا رجحان ولا مرجوحية.

الامر الرابع: إذا صلح رفع اليد عن كلّ من ظهورى الدليلين المتنافيين بواسطة ظهور الآخر مع عدم أظهيرية في البين

بناء على ما عرفت من تقديم العلاج الدلالي على السندى لا إشكال في النصّ والظاهر، والأظهر والظاهر، سواء كان ذلك موجبا للتصرف في طرف واحد كالعام والخاص، أم في الطرفين كما مرّ من رفع اليد عن ظهور هيئة الأمرين المعلوم وحدة التكليف في موردهما في التعيينية بنصوصية الآخر في أصل الإجزاء وحملها على التخييرية، ولا إشكال في هذا.

إنّما الإشكال في ما إذا صلح رفع اليد عن كلّ من ظهورى الدليلين المتنافيين بواسطة ظهور الآخر مع عدم أظهيرية في البين، كما إذا ورد: اغتسل للجمعة وقلنا بظهور الهيئة في الوجوب، وورد: ينبغي غسل الجمعة، وقلنا بظهور لفظة «ينبغي» في الاستحباب، حيث إنّ من الممكن إرادة الاستحباب من الهيئة، وليس هذا مخرجا للكلام عن الطريقة المألوفة في المحاورة، ومن الممكن أيضا إرادة الوجوب من الثانى، ولا يخرج ذلك أيضا عن المرسوم في المحاورة، وفرضنا تساوى الظهورين وعدم رجحان أحدهما على الآخر، فهل يؤخذ حينئذ بالسندين ويحكم بإجمال الروايتين من حيث المدلول المطابق فيرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما، أو أنّه يرجع إلى المرجحات السندية مع وجودها، ومع عدم العودة إلى التخيير؟

وكذا لا إشكال في ما إذا كان التنافى بين الخبرين مع تساويهما ظهورا في بعض من المدلول مع اتفاقهما في البعض الآخر، مثلا ربّما يكون مفاد أحدهما: أكرم زيدا العالم، ومفاد الآخر: لا تكرم زيد العالم، وهذا لا إشكال في شمول أخبار العلاج له لو كانا متساويين في الظهور.

وأما إذا كان مفاد أحدهما: أكرم كلّ عالم، ومفاد الآخر: لا تكرم كلّ فاسق، فاجتمع العلم والفسق في الزيد وفرض تساويهما في الظهور فحينئذ في شمول الأخبار العلاجية لهما إشكال من حيث إنّ المتبادر من الخبرين المتعارضين ما إذا كان التنافى والتكاذب بين نفس الخبرين وهو لا يتمّ إلاّ بوقوعه بين مدلوليهما

المطابقين، وأما بالنسبة إلى المدلول التضمّنى و الالتزامى فليس هنا إخبار عديدة بعدد أجزاء المدلول و ملازماته حتى يتحقّق التعارض فى بعضها دون بعض، بل المشتمل على النسبة التامة التجزّمية ليس فى البين إلاّ واحد و هو قوله: قال العالم:

أكرم العلماء، و المفروض أنّ هذا غير متناف مع الخبر الآخر إلاّ ببعض المدلول.

كيف و لو فرض دخولهما بهذا الاعتبار تحت الاخبار لزم طرح أحدهما الغير المخيّر 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 تعارض فيه خلاف ما حكم به فى الأخبار، فلا بدّ من إدراجهما فى الأخبار باعتبار الخبر التضمّنى، و قد عرفت أنّه ليس فى البين إلاّ خبران، فلا يقال للمخبر ب «جاءنى القوم» أنّه أخبر أخبارا عديدة بعدد أفراد القوم.

هذا مضافا إلى أنّه لا ينقدح فى ذهن العرف تعارض بين السندين بمحض ملاحظة العامّين من وجه كما كان ينقدح عند ورود المتباينين مثل أكرم العلماء و لا تكرم العلماء، و السرّ تعارف مثل التكلّم بالعام مع عدم إرادة بعض الأفراد لبّا، و بالعام الآخر الذى نسبته مع الأوّل عموم من وجه و إرادة الفرد المجمع للعنوانين من هذا العام الأخير أو بالعكس.

و بالجملة، تخصيصه الفرد المجمع بأحد العامين فى الإرادة اللبّيّة لا يورث خروجاً عن طريقة المحاورّة، بخلاف تخصيص أحد العامين المتباينين بالتباين الكلّي ببعض الأصناف فى اللبّ، و الآخر ببعض آخر؛ فإنّه خلاف رسم المحاورّة، و لم يسمع من متكلّم قطّ، و إذا لم يكن أصل صدور الكلامين غير مخرج للكلام عن قانون المحاورّة فلا داعى لهم إلى التردد فى السند؛ إذ لا يلزم من الأخذ به فيهما محذور.

و بالجملة، 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 المتكلّم 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، وإن لم يتّضح و تردّد الأمر بين احتمالين لا مرجّح لأحدهما كما فى العامين من وجه، و مثل اغتسل للجمعة، و ينبغى غسل الجمعة مع عدم أظهيرية فى البين، فيحكمون حينئذ بإجمال كلام المتكلّم، 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 أيّهما كاذب، كما كانوا يسألون ذلك عند التباين الكلّى.

و الحاصل انصراف أخبار العلاج بالنسبة 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 القاعدة الأولى من التوقّف و الرجوع إلى الأصل.

لا يقال: الأخذ بالسند الذى مرجعه التوقّف فى العمل و الإجمال فى مقام الدلالة لا معنى له.

لأنّا نقول: فرق بين التّعبد و البناء العملى الملازم مع العمل الجوارحى على التطبيق، بل عينه، ففيه لا يتصوّر التّعبد المنجرّ 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 صحّة نقله و إخباره الرواية عن الإمام عليه السلام، فهذا المقدار كاف لمقام الطريقية يعنى لصحة إمضاء الشارع للطريقة العرفيّة فى باب الطرق، بخلاف ما إذا كان الباب باب التّعبد و البناء العملى، فإنّه لا يصحّ إلّا فى ما إذا كان لنفس المؤدى عمل، و يكون صحّة الإخبار باتباعه، فلا يكفى مصحّحا له ابتداء.

الامر الخامس: لو بنينا فى المرجّحات على التعدّى

لو بنينا فى المرجّحات على الاقتصار على المنصوصات و أخذنا فيها بالترتيب

فلا كلام، وأما إن بنينا على التعدي وأن المعيار مطلق المزية الموجبة للأقربى إلى الواقع أو الأبعدى عن الكذب، أو بنينا على الاقتصار، و لكن اسقطنا الترتيب بمعنى عدم استفادته من الأخبار فحينئذ مقتضى القاعدة في ما إذا تحقق في أحد الخبرين مزية من المزايا الموجبة لأحد الأمرين، وفي الآخر أخرى هو الرجوع إلى إطلاقات التخيير من غير فرق بين أنحاء المزايا؛ فإن منها ما يرجع إلى أقربى الصدور، وهو إمام في الراوى كأوثقيته وأصدقته، وإما في المتن كالفصاحة والركابة.

و منها ما يرجع إلى جهة الصدور مثل مخالفة العامة و موافقتهم بناء على ما يستفاد من بعض الأخبار من كون جهة مرجحيته ذلك، وهو قوله عليه السلام:

«ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقيّة، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه».

و منها ما يرجع إلى أقربى المضمون وهو الشهرة و موافقة الكتاب و سائر الظنون الغير المعتمدة، فإذا كان أحد الخبرين أوثق راويا من الآخر، أو أفصح متنا، وبعبارة أخرى: أرجح من حيث الصدور، و لكن كان موافقا لمذهب العامة، و كان الآخر مخالفا للعامة و أرجح من حيث جهة الصدور و أقرب إلى كون صدورها لبيان حكم الله الواقعي فمقتضى القاعدة هو معاملة التساوي؛ فإن مورد المرجحين و إن كان أحدهما هو الجهة في طول الآخر و هو الصدور، و لكن المفروض عدم الترتيب بين نفس المرجحين، هذا.

وقد خالف في ذلك شيخنا الأجل المرتضى قدس سره الشريف، فأوجب في المثال تقديم الأوثق و إن كان موافقا على غيره و إن كان مخالفا، و علّل ذلك بأن إجمال المرجح الجهتي إنّما هو بعد الفراغ عن الصدور في كلا الخبرين إماما قطعاً كما في المتواترين، وإما تعبداً كما في المتكافئين، وإما إذا أمكن الحكم بصدور أحدهما المعين و طرح الآخر كما في المتفاضلين في الصدور فلا تصل النوبة حينئذ إلى المرجح الجهتي.

ثم استشكل على نفسه بأنه لم لا يؤخذ بكلا السندين حتّى يتعين حمل الموافق على التقيّة كما في القطعيين و كما في النصّ والظاهر، و الأظهر والظاهر، حيث يؤخذ

فيهما بالسندين، فيتعين التأويل في الظاهر و حمله على النص أو الأظهر.

فأجاب بأنه لا- معنى للتعبّد بالسند لأجل حمله على التقية وإغائه عن مرتبة الحجية، والحال أنّ معنى التعبّد لزوم العمل على طبق المضمون.

هذا محصل صورة مرامه قدّس سرّه و لم يتّضح لنا حقيقة؛ فإنّه بظاهره متّضح الإشكال؛ فإنّه قدّس سرّه إن أراد بالفراغ عن الصدورين تعبداً كونهما مشمولين للحجية الاقتضائية الجانية من قبل أدلة أصل حجّة خبر الثقة فلا إشكال في أنّ المقام كذلك.

وإن أراد كونهما حجّتين فعليتين حتّى بحسب حال التعارض، فكلامه قدّس سرّه في جواب الاستشكال مصرّح بعدم إمكانه وعدم المعنى للحجية المنتهية إلى الإسقاط و الطرح في مقام العمل.

وإن أراد أنّ مرتبة الرجوع إلى المرجّح الجهتي متأخرة عن مرتبة المرجّح الصدوري، فهذا عين الدعوى، فلا يصلح علة لها.

وإن أراد أنّ مقتضى الجمع العرفي عند كون أحد الكلامين مطابقاً لمذهب العامة و كون الآخر مخالفاً هو حمل الأوّل على الصدور للتقية، والثاني على الصدور لأجل بيان الحكم الواقعي، فهذا يناهض جعل مخالفة العامة في عداد المرجّحات السندية، بل اللازم ذكره في عداد وجوه الجمع العرفية، مع أنّ الواجب هو الحكم بذلك في المتفاضلين أيضاً، فما وجه التفرقة بينهما و بين المتكافئين و المتواترين، و بالجملة، هو قدّس سرّه أعلم بما أفاد.

و الحمد لله على ما تيسّر لي من تحرير هذه الجملة من مسائل التعادل و التراجيح و إياه أسأل أن يجعل أعمالنا الحسنة في كفة الميزان راجحة على سيئاتنا، و أن يغفر زلاتنا و يصلح شأننا، و ينفع به إيانا و المؤمنين بحقّ محمد و آله المعصومين الغر الميامين، عليهم أفضل صلوات المصلّين، و كان الفراغ في يوم الأحد التاسع و العشرين من جمادى الثانية من سنة 1343 في بلدة قم و مجمع أهل العلم و الفضل، صانها الله عن تراحم أهل الجور و الجهل خصوصاً في هذا الزمان المعدوم فيه العدل.

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»، وحاصله الحمل على نفى الحقيقة بطريق الادّعاء، فكما أنّه قد يثبت العنوان لغير الفرد مثل «زيد اسد» ويكون المجاز في الأمر العقلي وحاصله تنزيل وجود آثار العنوان منزلة وجود نفسه، ثمّ الإطلاق مبنياً على هذا التنزيل، كذلك يصحّ نفى العنوان عن بعض أفرادهِ ويكون المجاز أيضاً في الأمر العقلي أعني تنزيل عدم الآثار منزلة عدم مؤثرها، كما يقال لفرد أسد ليس فيه آثار الاسديّة: ليس هذا بأسد.

ومن هذا القبيل قولنا: يا أشباه الرجال ولا رجال، ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد، ولا ربا بين الوالد وولده، ولا غيبة لمتجاهر و أمثال ذلك ممّا لا تحصي، فيحمل قوله عليه السلام: لا ضرر بشهادة تداول هذا المعنى في أمثاله من إرادة نفى الموضوع ادّعاء بمصححيّة نفى الآثار على هذا المعنى، هذا محصل ما أفاده مع تشريح لمرامه.

ولكن فيه أنّ ما تداول في أمثاله من التراكيب إنّما هو نفى الآثار المترتبة على نفس هذا العنوان الذي وقع تلو كلمة «لا» كما هو المشاهد في الأمثلة المتقدّمة، وهذا المعنى غير متمشّ هنا؛ إذ ليس المقصود أنّ الأثر المترتب على طبيعة الضرر منفي، بل المقصود نفى آثار المعنوي بهذا العنوان مثل البيع الضروري وأمثاله، فالمناسب لهذا المعنى أن يقال في مورد البيع المذكور: ليس هذا ببيع، وبالجملة، 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 الشائعة أيضا ما لا يتأتى في المقام.

الثاني: أن يراد بالنفي النهي، يعني لا تضرّوا، كما في «لا رفث ولا فسوق في الحج»، وفيه من البعد ما لا يخفى وأما 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 وبتولّد منه الضرر على العباد، وبعبارة أخرى: المنفَى هو الضرر الذي ينتهي إسناده إلى الشرع ويكون هو السبب له بالأخرة، وذلك بقرينة «في الإسلام».

فالمفاد: ما جعلت الحكم الضررى الذي يوقع العباد في الضرر، إمّا باستعمال الضرر وإرادة السبب منه، وإمّا بتقدير المضاف، أعنى لا موجب ضرر في الإسلام.

ومثله ما اختاره بعض أساطين العصر -على ما حكى- من إرادة نفي حقيقة الضرر في المجعولات الإسلامية من دون حاجة إلى أحد التمهّلين المذكورين، ويكون صحّة نفي نفس الحقيقة بملاحظة أنّ نفي المنشأ هو إنشاء الحكم الضررى وجعله بيده، كما أنّ المصحّح لرفع المؤاخذه في حديث الرفع بالنسبة إلى ما لا يعلمون وأمثاله أنّ إيجاب الاحتياط أو التحفّظ من الخطاء والنسيان من وظيفته، ويكون نفي المعلول بنفي المنشأ والعلة، ويظهر وجه الخدشة في هذا المعنى بكلا تقرّيبه ممّا سيأتى إن شاء الله تعالى.

الرابع: ما اختاره شيخنا الاستاد أطال الله أيام إفاداته الشريفة، وحاصل ما إفادة في مجلس الدرس الشريف أنّ جميع هذه التراكيب المشتملة على نفي وارد على موضوع غير خارج عن قسمين، بعد اشتراك الجميع في أنّ مفادها النفي للحقيقة على سبيل الادّعاء والمجاز السكّاكى، إلّا أنّ المصحّح لهذا الادّعاء على قسمين.

الأول: نفي الآثار المترقّبة من العنوان عن بعض الأفراد، كما مرّ من مثال نفي حقيقة الأسد من بعض أفراد.

والثاني: تحقّق أسباب موجبة لانتفاء أسباب وجود العنوان في الخارج وعلله،

وذلك مثل السلطان القاهر الذى أوعد على وقوع الإضرار فى مملكته، وحينئذ قد يسند الضرر المنفئ إلى نفس السلطان، فيقال: ليس من ناحية السلطان ضرر فى المملكة، وأخرى يطلق النفى بلا تقييده بإضافة، فيقال: قد انتفى أصل الضرر من هذه المملكة، وهذا يحتاج إلى ثلاثة أمور.

الأول: أن لا يصدر من السلطان نفسه موجبات ضرر الرعية، والثانى: أن يسد باب دواعى الإضرار الموجودة فى أنفس نفس الرعية بعضهم بالنسبة إلى بعض، والثالث: أن يوجب التدارك على من عصى منهم وأورد الضرر على أخيه؛ إذ بعد تمام تلك الجهات مع فرض قهر مائية السلطان وشدّة سطوته وأليم عذابه يصحّ إدعاء أنّ الضرر قد ارتفع وجوده عن الرعية فى هذه المملكة بواسطة سدّ أبواب وجوده من جميع الجهات.

والحاصل كما أنّ من المصحّح للدعاء المذكور فى جانب نفى حقيقة الشئ انتفاء الآثار، كذلك من المصحّح له أيضا تحقّق موجبات سدّ أبواب وجوده، ومثل «لا جدال ولا رفث ولا فسوق» يكون من القبيل الثانى وكذلك مقامنا.

والفرق بينه وبين ما اختاره الشيخ الأجلّ المرتضى قدس سرّه القدوسى هو اختصاص المنفئ على ما ذكره بالوجوديات، فلا يشمل الأحكام العدمية التى يلزم تحقّق الضرر من عدم انقلابها إلى الوجود، مثل عدم المنع عن دواعى الناس لإضرار بعضهم ببعض، بل ولو الترخيص لهم فيه، إذ الضرر لم يتوجّه إلّا من ناحية الدواعى، والترخيص إنّما هو صرف عدم إحداث المانع عن اقتضاء المقتضى، فلا يصحّ أن يقال: إنّ هذا الضرر تولّد من جانب الشرع ومن ناحية حكمه.

والمعنى لما ذكرنا ما مرّ من ورود النفى على وجه الإطلاق من دون التقييد بإضافة الضرر إلى الشرع، فالمفاد أنّ فى شريعة الإسلام قد انعدم الضرر من أصله عن المتدينين به، وهذا لا يتمّ إلّا بالتعميم الذى ذكرنا، هذا حاصل الكلام فى بيان شرح مفاد القاعدة.

بيان نسبة القاعدة مع سائر الأدلة

وأما بيان نسبتها مع سائر الأدلة المثبتة بإطلاقها أو عمومها للحكم

الضررى، فنقول: قد ذكر شيخنا المرتضى قدس سرّه ضابطا لحكومة أحد الدليلين على الآخر، وهو وإن كان صحيحا فى نفسه، لكن لا كلفة له، ولا يجرى فى جميع الموارد الذى نقول فيها بالحكومة، وهو أن يكون أحدهما بمدلوله اللفظى ناظرا إلى مدلول الدليل الآخر كذلك، وشارحا للمراد منه.

وبعبارة أخرى: كان منزلة الأول من الثانى منزلة «أى» و«أعنى» من مفسّرهما، فكما يقدّم ظهور هذين فى التفسير ولو كان فى أدنى مرتبة على ظهور مفسّرهما ولو كان فى أعلى مرتبة، فمن هذا القبيل باب الحكومة أيضا، ولزم هذا أن يكون الحاكم لو لا الدليل المحكوم لغوا، لكونه مفسّرا بلا مفسّر، ككلمتى «أى» و«أعنى» إذا لم يسبقهما ما فسّراه، وهذا كما ترى غير موجود فى أدلة الأمارات التى نقول بحكومتها على أدلة الاصول؛ إذ لا يلزم لغوية فى قضية «صدّق العادل» لو لم يكن أدلة الشكوك، وهكذا الحال فى مقامنا، فلا يلزم لغوية فى قاعدة لا ضرر لو لم تكن إلاّ نفسها.

فالأولى فى تعيين الضابط الذى يشمل المقامين وأشباههما أن يقال: الدليلان المتخالفان تارة يكونان بحيث ينقدح فى ذهن أهل العرف عند عرضهما عليهم التعارض والتكاذب ولو بدويّا، يزول بعد العلاج بتقديم ما كان نصّا أو أظهر، وهذا فى ما إذا كان الحكم فى كلا الدليلين على الموضوع الواحد مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق من العلماء.

وأخرى يكونان بحيث لا ينقدح فى الذهن عند العرض عليه تعارض وتكاذب بين مدلوليهما حتّى يحتاج إلى الفحص عن العلاج، وهذا فى ما إذا كان الحكم فى أحدهما على الموضوع، وفى الآخر على الحكم، وذلك مثل دليل «توصّا» ودليل لا ضرر فى الإسلام فى مورد اجتماعهما وهو الموضوع الضررى، فالأول ليس له نفى وإثبات فى الحكم والإرادة، وإثما هما فى الموضوع وهو الموضوع، والحكم ملحوظ على المعنى الحرفى.

نعم مدلول الأصل العقلانى هو الحكم على هذا الحكم ملحوظا على المعنى

الاسمى، بمعنى أنّه يجعل موضوعا و يقال: حيث لم يقيّد فى الكلام بشىء مخرج لهذا الفرد الذى هو الموضوع الضررى فهو ثابت فيه، فيعارض هذا الإثبات الذى هو مدلول الأصل و حكم العقلاء نفس المدلول فى قضية لا ضرر الذى كان هو ابتداء سلب الحكم الذى يجىء منه الضرر و لو كان انسحاب هذا السلب إلى هذا المورد أيضا بحكم العقلاء، ولكن مع ذا يعدّ العمل بالأصل الأوّل فى قبال الثانى اجتهدا فى مقابل النصّ.

و بالجملة، وإن كان كلّ من الأصلين متقوّما بعدم ورود البيان من المتكلّم، ولكنّ الثانى يعدّ بيانا بالنسبة 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 لغوية الحاكم بدون المحكوم مع عدم اللغوية 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 النقض بالخاص و العام، حيث إنّ الخاص و إن كان متعرّضا لنفس الإرادة الواقعية لا بما هى مدلول العام و مراد منه، نعم هو قرينة على المراد منه بحكم العقل بضميمة المرجّح، إلّا أنّ حكمه كحكم عامّه وارد على الموضوع.

و هذا أولى ممّا اختاره المحقّق الخراسانى طاب ثراه فى وجه الجمع بين القاعدة و أدلّة المتكفّلة للأحكام، بجعلها متعرّضة للحكم الفعلى المتعلق بالعنوان الثانوى، و جعل تلك الأدلّة متكفّلة للحكم الاقتضائى المتعلّق بالعنوان الأوّل، و ذلك لأنّ الحكم الاقتضائى بحسب الاصطلاح عبارة عن حكم متعلّق بذات الشىء فى قبال سائر الذوات المقابلة له، من غير نظر إلى الحالات الطارئة على الذات.

كما أنّ الفعلى عبارة عن حكم ناظر إلى الطوارى و الحالات، و ذلك مثل دليل حليّة الغنم و حرمة الغصب، و دليل إباحة الماء و الخبز و سائر الأشياء المباحة مع دليل وجوب الوفاء بالعقد و الشرط و النذر و الحلف، حيث إنّ مفاد «الغنم حلال»

هو أنّ هذه الذات في قبالة الخنزير مثلاً حلال، وهكذا مفاد «الماء حلال» أنّه في قبالة الخمر حلال ذاتاً، وهذا المعنى لا ينافي مع حكم العنوان الثانوى بل يجتمعان، فالغنم المغصوب حلال ذاتاً وحرام عرضاً، ولهذا يتفاوت حرمة مع حرمة الخنزير فليس دليل العنوان الثانوى تقييداً وتخصيصاً في الدليل الأوّل، وأيضاً لو لم يكن دليل العنوان الثانوى وكتنا شكّ في الحكم عند طرؤ بعض الحالات لما أمكن التمسك بالدليل الأوّل.

وشىء من هذين غير موجود في المقام، فإنّ القاعدة مخصّصة لبّاً للأدلة وإن كان لا تخصيص في الصورة و كان إطلاق تلك الأدلة هو المرجع عند الشكّ لو لا القاعدة.

ثمّ لا فرق في الحكومة بالمعنى الذى ذكرنا من كون مفاد أحد الدليلين تحديد الحكم الواقعى لا مدلول الدليل بين أن يكون ذلك بلسان نفى الموضوع أو إثباته، وبين أن يكون مدلولاً ابتدائياً، فالثانى كما قلنا فى لا ضرر، والأول كما فى «لا شكّ لكثير الشكّ» ودليل البناء على الأربع مثلاً عند الشكّ بينه وبين الثالث؛ لوضوح أنّ التقريب المتقدم جار فيهما بلا فرق.

حكومة قاعدة لا ضرر على قاعدة الناس مسلّطون

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه جعل لقاعدة لا ضرر حكومة على قاعدة «الناس مسلّطون» حيث ذكر فى ما إذا كان تصرّف المالك فى ملكه موجبا لتضرّر جاره، وتركه موجبا لتضرّر نفسه أنّه بعد تعارضها نرجع إلى عموم «الناس مسلّطون على أموالهم».

وأنت خبير بأنّه مبنى على عموم القاعدة بالنسبة إلى جميع الحالات، إذ لو كانت حكماً حيثيّاً متعرّضاً لعدم حجر المالك من حيث كونه متصرّفاً فى ماله من غير نظر إلى الحالات لما كان معنى للحكومة كما عرفت سابقاً؛ لأنّها تخصيص فى اللبّ، ولا تخصيص فى الحكم الحيثى؛ لأنّه مجتمع مع الفعلى المخالف له، والظاهر هو الثانى، وذلك لأنّه هل يرضى أحد بأنّ مقتضى الناس مسلّطون جواز ضرب المالك المقمعة على رأس الغير بمحض أنّه تصرّف وتسلّط على ماله، ثمّ خصّص بدليل تحريم الإضرار بالغير؟

وهكذا بالنسبة إلى وطى عبده؛ إذ أنه في هذا الحال أيضا تسلّطه ثابت من حيث المائيّة، وإنّما الحجز من جهة أخرى، فيفرق بين الضرب بمقمعته و الضرب بمقمعة الغير و بين الوطى لعبده و وطى عبد الغير.

و حينئذ فإمّا أن نقول بأنّ بين فردى الضرر أو الضرر في جانب الجار و الحرج في جانب المالك تعارضا أو تزامنا، فعلى الأول وإن كان ليس لنا في مقام الإثبات دليل على الحرمة و لا على الجواز، لكن نحتمل كون الحكم ثبوتا هو الحرمة، و قد فرضنا أنّ القاعدة لا تدفع احتمال الحرمة، وإنّما يعمل بها في مورد حصل الأمن من احتمال الحرمة من جهات أخرى، و إذن فالمرجع هو البراءة.

و على الثانى فالظاهر عدم أهميّة لأحد من الضرر و الحرج بالنسبة إلى الآخر في نظر الشارع، فيصير حال تصرّف المالك بلا ملاك من حيث المطلوبيّة و الميل الشرعى، و ذلك لتكاثر الجهتين في عالم المطلوبيّة، حيث إنّ النقيضين ليسا كالضدّين في إمكان توجّه الميل نحو كليهما؛ فإنّ قضيّة الميل سمت العدم الاشتمّاز من الوجود، و بالعكس، فمع وجود المصلحة في الفعل و الترك معا بقدر واحد يلزم انعدام الميل و الاشتمّاز عن النفس، فيصير المتحصّل إباحة لا اقتضائيّة، و هكذا الكلام في ممانعة الجار عن تصرّف المالك بعد تعارض الفردين فيه أيضا، حيث إنّ منعه عن الممانعة حرج عليه، و تجويزها حرج على المالك.

فحينئذ يمكن جعل قاعدة «الناس» مرجعا؛ فإنّ شرط إعمالها و هو الفراغ عن احتمال حرمة المورد موجود؛ لأنّ الفرض تكاثر الجهتين و حصول الإباحة قهرا، فتحقق أنّ حكومة لا ضرر على القاعدة ممنوعة، و مرجعيّة القاعدة أيضا مبنّى على إحراز أنّ المقام من التزاحم مع تساوى الطرفين.

ثمّ الظاهر كون المقام من باب التزاحم 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 أهميّة ظاهرا بين الضرر و الحرج، و لكن يمكن حدوثها من جهات أخرى، فلا بدّ من مراعاة التساوى من تلك الجهات أيضا في الحكم بجواز تصرّف المذكور

و جريان قاعدة السلطنة، و ذلك لأنه كما يوازن بين فردى الضررين و لو بالنسبة إلى شخصين و كذلك بين فردى الحرجين، فمع التفاوت نختار الأقل، و ليس هذا من الدوران الغير الراجع إلى الأمر.

دوران الضرر بين شخصين

كما لو دار الأمر بين أن يزني الإنسان زنيّة واحدة، و بين أن يزني غيره عشرة زنيات، فإنّ أمر الأمر غير دائر؛ لأنه يأمر بترك كلا الطرفين، بل الأمر هنا راجع إلى الأمر و أنّه لا محالة لا بدّ من عدم نيّله إلى أحد غرضيه في مقام الأمر، و حينئذ لا محالة يختار ما كان المحذور المذكور فيه أقلّ و لو كان الدوران بالنسبة إلى شخصين.

ألا- ترى أنّ المولى الذى لا يرضى أن يتضرّر واحد من عبيده لو دار أمره بين أن يأمر أمرا يتضرّر هذا بعشرة، أو أمرا آخر يتضرّر ذاك بعشرين، لا محالة يختار الأوّل، فكذلك الشارع، كذلك هذه الموازنة يجرى أيضا في فرد من الضرر و فرد من الحرج عند الدوران الأمرى بينهما، كمقامنا، فربّما يكون الحرج الوارد على المالك من منعه من التصرّف أهون من الضرر الوارد على الجار على تقدير التجويز، و ربّما يكون الأمر بالعكس، و ربّما يتساوى الأمران، فما ذكرنا من الرجوع إلى قاعدة السلطنة مختصّ بغير الصورة الاولى، فإنّه في الصورتين الأخيرتين و إن كان لا يتحقّق الإباحة الشرعيّة، لكن يكفي في مرجعيّة القاعدة المعذوريّة العقلية من الجهات الآخر.

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 المخصصة.

بقى في المقام شىء آخر و هو أنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف فرّق في دوران الضرر بين شخصين بين الدوران الابتدائى بينهما بأن يكون المقتضى بالنسبة إلى كليهما على حدّ سواء، كما إذا توجّه السيل و كان نسبته إلى كلتا الدارين على السواء، فجعله من باب تعارض الضررين، و بين ما إذا كان المقتضى متوجّها إلى خصوص واحد منهما، كما لو توجّه السيل إلى دار هذا، و لو أوجد السدّة يتوجّه إلى

دار جاره، أو توجّه السهم إلى رأس هذا، ولو تحرّك عن محلّه يتوجّه إلى رأس آخر، فلم يجعله من باب التعارض، بل أوجب تحمّل الضرر و عدم دفعه بإضرار الغير.

ويستشكل عليه بأنّه ما الفرق بين المقامين، فإنّ منع صاحب الدار عن إيجاد السدّة ودفع السيل عن داره حكم ضررى بالنسبة إليه، سواء كان توجّه السيل إلى أحدهما بلا- عينه، أو إلى داره بالخصوص، غاية الأمر معارضته بضرر الجار، فالوجه جعل كلتا الصورتين من تعارض الضررين، والحاصل أنّه يكفي في صحّة إسناد الضرر إلى الشارع عدم مانعيّته عن وجوده عند تحقّق مقتضيه.

ألا ترى أنّه كما يصحّ طلب عدم القتل من زيد في صورة مباشرة للقتل، كذلك يصحّ مع مباشرة غيره وقدرته على الممانعة؟ فهنا أيضا بعد فرض أنّ مقتضى خراب الحائط وهو السيل موجود، فعدم ترخيص الشارع للدفع يصحّ استناد وقوع الخراب إليه، فترخيصه مع فرض وجود الداعي في نفس صاحب الدار تسبب لخراب حائط الجار، وعدم ترخيصه مع فرض وجود السيل المتوجّه نحو الدار ترك للممانعة عن سبب خراب حائط الدار، فكلّ منهما مناف لقوله: لا ضرر، بناء على أنّ من بعض مدلوله أنّ الحكم الذي يوجب استناد الضرر إلى الشرع منفيّ.

وأما الضرر المتوجّه إلى الغير فيمكن أن يقال: إنّ إيجاب الدفع عنه ولو مع عدم الإيراد على النفس غير مدلول لا ضرر أصلا، ألا ترى أنّ أحدا لا يفهم من قوله عليه السلام: لا ضرر وجوب دفع السيل المتوجّه إلى دار الغير وإرساله إلى الصحراء، وهكذا أمثال ذلك ممّا تقطع بخروجها عن مدلول لا ضرر، لا كونها تخصيصا فيه.

لا يقال: هذا مناف مع ما اخترت من كون المفاد نفى حقيقة الضرر من دون تقييد، فإنّه على هذا لم ينسّد هذا الباب من أبواب وجوده.

لأنّا نقول: يكفي في صحّة نفى الضرر على وجه الإطلاق عدم صدور موجبات الضرر من الأحكام من الشارع ومنعه عن الدواعي إلى الضرر، وأمّا 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، وعدمه ليس ضررياً على الغير بحيث شمله القاعدة، فلا معارضة و مزاحمة هنا أصلاً، هذا.

و يمكن دفع الإشكال فى صورة توجه الضرر الى النفس بأنّ الحكم بإيجاب التحمّل و المنع عن الدفع بإضرار الغير من شئون المزاحمة و اختيار الأخفّ.

توضيح ذلك أنّه لا شك أنّنا فى مبعوضات أنفسنا التى ملاكها معلوم لنا لو دار أمرنا بين ارتكاب واحد من المبعوضين المتساويين فى الملاك كقتل واحد من ابنينا المتساويين فى المحبوبة لنا، ولكن كان طرف التريد قتل أحدهما بمباشرتنا و تسببنا لأسباب القتل، و قتل الآخر بمباشرة غيرنا و عدم المنع منّا لمباشر القتل مع قدرتنا على المنع لو لا المزاحمة، فلا شك أنّنا نختار الثانى، فإنّ استناد القتل فيه إلينا استناد المعلول إلى عدم المانع، و فى الأوّل إلى المقتضى، و الثانى أقوى من الأوّل.

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 الأوّل حكم ضررى بالنسبة إلى المالك، و الثانى بالنسبة إلى الجار، نظير الأمر فى المثال الذى ذكرنا و إن كان ليس مثلاً له.

توضيح ذلك أنّ منع الشارع عن الدفع مع وجود المقتضى لضرره و هو السيل يوجب استناد الضرر إليه مع الوسطة، فإنّه معلول المقتضى و هو السيل، و عدم المانع أعنى عدم دفع المالك، و هذا العدم معلول لمنع الشارع، فمنع الشارع علّة لعلّة الضرر، لا نفس علّة الضرر.

و أمّا عدم منعه عن الدفع المذكور مع وجود مقتضيه و هو الداعى فى نفس المالك يوجب استناد ضرر الجار إليه بلا واسطة؛ فإنّه معلول المقتضى و هو داعى المالك، و عدم المانع و هو عدم منع الشارع، فعدم منع الشارع نفس علّة الضرر، و لا شك أنّ المتعّين عند دوران الأمر بين استناد المبعوض استناداً قريباً و بين الاستناد البعيد هو اختيار الثانى، هذا.

الأول: ملاحظة الشيخ الانصارى على مسألة الضرر الدائر بين الشخصين

قد عرفت سابقا لزوم ملاحظة مراتب الضرر الدائر بين الشخصين كالمالك لو منع من الحفر، والجار لو لم يمنع وقد نقل هذا شيخنا المرتضى فى رسالته المعمولة لهذه القاعدة 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 تحمّله فهذا خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ 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 مبعوضا له مطلقا، حتّى لو دار أمره بين إضرار أحد عبديه فقد فات منه فى حقّ المتضرر منهما هذا الغرض، و من العلوم أيضا أنّ عباده متساوون فى نظره، وبعد ذلك لا يعقل أن لا يلاحظ عند الدوران مراتب الضرر المختلفة حسب اختلاف الموارد والأشخاص حالا و مالا.

ثمّ الظاهر حيث جوّزنا للمالك إضرار الغير هو الضمان، لعدم منافاة الإذن الشرعى مع عموم الضمان، هذا وإن كان كلّ من هذين -أعنى ملاحظة المراتب و ثبوت الضمان- على خلاف ما فى كلمات المشهور رضوان الله عليهم.

الثانى: فى اثبات خيار الغبن بقاعدة لا ضرر

المغبون من البائع و المشتري إن كان عالما بمطابقة الثمن للقيمة الواقعية 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 الخبرة أو تمييز نفسه مع كونه من أهل الخبرة، ثمّ انكشف خطأ الطريق فإنّ اللزوم أيضا حكم ضررى و لم يتحقّق من المغبون أيضا إقدام؛ فإنّه وإن كان محتملا، لكن كان غير معتنى به، لقيام الطريق العقلانى على خلافه، و معه لا يصدق الإقدام على الضرر الموجب لعدم جريان نفى الضرر المبني على الامتنان فى حقّه، لوضوح كون النفي فى حقّه أيضا امتنانيا.

و أمّا إذا لم يعلم و لم يقدّم عنده طريق، و كان إقدامه على البيع بالثمن المسمّى مع الجهل و التردد فى مطابقته مع القيمة و عدمها لأجل شدة الاضطراب و نحوها، فإنّ

هذا الجهل لا يضرب بصحة المعاملة، إنما المضرب هو الجهل بالثمن.

فلا إشكال أنه يصدق حينئذ في حقه أنه أقدم على ضرر نفسه، واللزوم الذى هو حكم الشارع ليس إلا إمضاء لما فعله نفس المتعاقدين الذى منها أصل القرار، ومنها استحكامه و لزومه، والإقدام ناش من الجهة الثانية، والدليل على أن الثانى أيضا من فعل المتعاقدين لا حكما من قبل الشارع أنه لو صدر هذه المعاملة الواقعة عن جهل بالقيمة من الدهرى الغير القائل بالشرع يصدق عندهم أنه أقدم على ضرر نفسه.

و حينئذ فلا- وجه لجريان القاعدة فى حقه لرفع حكم اللزوم مع أنه مسوق فى مقام الامتنان، ولا امتنان فى موارد إقدام المتضرر على الضرر، مع أنهم رضوان الله تعالى عليهم أثبتوا خيار الغبن فى غير صورة العلم بالحال، ولم يظهر وجهه.

و الغرض أنه مع تسليم تمامية الاستناد إلى القاعدة لإثبات الخيار لا يتم ما ذكره على إطلاقه، وإلا فأصل إثبات الخيار الذى هو من الحقوق بالقاعدة مشكل، إذ أولا فغاية الأمر ارتفاع حكم اللزوم، وأين هو من إثبات الحق، وثانيا مقتضاه رفع إطلاق اللزوم بالنسبة إلى صورة عدم بذل الغابن التفاوت وعدم إمكان إجباره، وأما رفعه حتى فى صورة البذل أو إمكان الإجبار فلا، إذ ليس اللزوم فى هاتين الصورتين حكما ضروريا، هذا.

الثالث: النقص القيمى مصداق لضرر ام لا

لا- إشكال فى صدق الضرر على النقص العينى فى المال، فهل النقص القيمى أيضا مصداق له أو لا؟ و يظهر الثمر فى ما إذا وضع إنسان أمتعة للبيع فى دكان بجانب دكان إنسان آخر بائع لتلك الأمتعة إذا أوجب ذلك إمّا كساد مكسب ذلك الآخر أو تنزّل قيمة متاعه.

فإن قلنا بأنه مصداق للضرر جرى فيه الكلام المتقدم فى تصرف المالك فى ملكه الموجب لتضرر جاره من التفصيل بين ما إذا كان اختيار هذا الدكان من ما بين سائر الدكاكين لغوا لا لغرض عقلائى، فنحكم بالتحريم، وبين ما إذا كان ذلك لغرض عقلائى يفوت هذا الغرض فى مكان آخر فنحكم بملاحظة مراتب الضررين، ونفى ما كان أرجح والتجوز مع المساواة.

وإن قلنا بعدم الصدق كان العمل المذكور جائزاً على كل حال، ولا موقع للمعارضة والمزاحمة.

والظاهر من طريقة العلماء رضوان الله عليهم هو الثانى، والظاهر من مفهوم لفظ الضرر عرفاً هو الأول؛ إذ ليس هو مختصاً بالنقص العينى، بل القيمى عندهم من معظم أفرادهم، فعدم التزامهم بالتفصيل فى المثال المذكور تخصيص فى القاعدة، كما أن التزامهم فى باب الغصب بعدم الضمان فى النقص القيمى تخصيص فى قاعدة من أتلف، هذا.

الزابع: تخصيص الأكثر فى قاعدة لا ضرر

قد يستشكل فى الاستدلال بالقاعدة فى موارد الضرر، بموهوتيتها بتخصيص الأكثر، فإن من لاحظ الفقه علم أن الخارج منها أكثر من الداخل كالتكليف بالحج والزكاة والخمس والجهد والصوم وغير ذلك.

قال شيخنا الاستاد أدام الله أيّام إفاضاته الشريفة: يمكن دفع الإشكال عن القاعدة بأن يقال: إن المنفى إنما هو الضرر الثابت فى الإسلام، أعنى فى الأحكام المجعولة الإسلامية بعد حفظ نفس الإسلام والقوانين المقررة فيه.

توضيح ذلك أن كل حكم من أحكام الإسلام لا ينفك بطبعه عن إحداث ضرر أو حرج، والقاعدة لا ينفى هذا الضرر، ثم بعد الإغماض عن هذا يكون بين أفراد هذا المضرّ بالطبع ضررى، أعنى ما يزيد ضرره على ضرر أصل الطبيعة بواسطة الخصوصيات الخارجية، كظلم ظالم، أو علة مزاج، وغير ذلك من الأسباب الخارجية، وغير ضررى، أعنى ما يسلم عن هذا الضرر الزائد عن مقتضى الطبيعة، فالقاعدة ينفى لهذا الضرر الزائد بعد حفظ أصل الحكم، وبهذا التقريب يخرج كثير من موارد توهم التخصيص عن أفراد القاعدة كما هو واضح، والباقى منها ليس بأكثر من الداخل، لكن يسقط على هذا عن التمسك فى الحكم الابتدائى الضررى، هذا.

في استصحاب الحكم المستفاد من العقل.

أمّا تقريب مرام شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف فهو أنّه قد يقال: إنّ موضوع حكم العقل أبداً هو البسائط، وحكم العقل في المركّبات و المقيّدات إنّما هو من باب تطبيق تلك البسائط عليها، مثلاً حكمه بقبح الصدق الضارّ من باب حكمه بقبح عنوان الضار، وهكذا، وقد يقال: يمكن أن ينعقد حكمه من الابتداء في موضوع ذي جزء أو قيد.

و على كلّ حال لمّا لم يمكن إجمال الموضوع في نظر نفس الحاكم فلا محالة لا يمكن الشكّ في حدّ موضوع حكم العقل، أمّا على الأول فواضح؛ لأنّ معنى ذلك الجهل بأصل الموضوع، وأنّه هذا أو ذاك، وأمّا على الثاني فكذلك؛ لأنّه يرجع إلى الجهل بأنّ موضوع حكمه هل هو المطلق أو المقيّد أو الناقص أو التام، ولا يمكن هذا الجهل في حقّ نفس الحاكم.

و الحاصل موضوع حكم العقل معلوم تفصيلاً، فإن علم بقاؤه علم بثبوت الحكم وإن علم ارتقاعه علم ارتقاع الحكم، وإن شكّ فإن كان لأجل الاشتباه في الأمور الخارجيّة كالشكّ في بقاء الإضرار في السمّ الذي حكم العقل بقبح شربه، فلا يجوز الاستصحاب، للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشكّ في الموضوع الذي كان يحكم عليه مع القطع، نعم يثبت باستصحاب بقاء الضرر، الحرمة الشرعيّة ولو كان ثبوتها سابقاً بواسطة الحكم العقلي، ولا منافاة بين انتفاء الحكم العقلي و ثبوت الحكم الشرعي، لأنّ عدم الحكم العقلي مع الشكّ إنّما هو لاشتباه الموضوع عنده، و باشتباهه يشتهب الحكم الشرعي الواقعي أيضاً؛ إلّا أنّ الشارع حكم على هذا المشتبه الحكم الواقعي بحكم ظاهريّ هي الحرمة.

وإن كان الشكّ لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً، واحتمال مدخلية موجود مرتفع أو معدوم، حادث في موضوعية الموضوع، فهذا غير متصور في المستقلات العقلية، لأنّ العقل لا يستقلّ بالحكم إلاّ بعد إحراز الموضوع ومعرفته تفصيلاً، لأنّ القضايا العقلية إمّا ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه إلى أزيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من قيوده، وإمّا نظرية ينتهي إلى ضرورة 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 وحكم الشرع على طبقه بوجوب الردّ، ثمّ عرض ما يوجب الشكّ مثل الاضطراب والخوف، فنستصحب الحكم الشرعي، مع أنّه كان تابعا للحكم العقلي.

قلت: أمّا الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي فحال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب، نعم لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل، وحصل التغيّر في حال من أحوال موضوعه ممّا يحتمل مدخليته وجوداً أو عدماً في الحكم جرى الاستصحاب، وحكم بأنّ موضوعه أعمّ من موضوع حكم العقل.

ومن هنا يجرى استصحاب عدم التكليف في حال يستقلّ العقل بقبح التكليف فيه، لكنّ عدم الأزلي ليس مستندا إلى قبح وإن كان مورداً للقبح.

قال شيخنا الاستاد دام ظلّه نقلاً عن سيّد مشايخه الميرزا الشيرازي وشيخهم 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 المدّعين، ولكن هذا ليس مناطاً للحكم الشرعي.

والحكم بمعنى الملاءمة والمنافرة النفس الأمرين الموجودتين لدى العقل الكامل وهو طرف النسبة التي هي متعلّق الإذعان يمكن إجمال موضوعه في نظر العقل، ومرجع القول بعدم الإمكان أنّ العقل أبداً بين إدراك التمام وجهل التمام ولا واسطة

بينهما، و من الواضح فساد هذا؛ إذ كما يمكن الجهل الرأسى، يمكن الجهل بالبعض بأن يعلم الملاك فى المركّب أو المقيّد و لا يعلم قيامه بالمطلق أو بالمقيّد أو قيام ملاك آخر فى المطلق.

و أمّا حديث عدم إحراز الموضوع فلا فرق بين وقوع المقيّد تحت حكم ثمّ شكّ بعد زوال قيده، ولكن كان الباقي بحيث يراه العرف متّحدا مع الوجود الأوّل- حيث التزم قدّس سرّه فى مسألة الميسور و المعسور بجرىان الاستصحاب فيه و إن كنّا قد خدشنا فيه- و بين وقوعه موضوعا لحكم العقل ثمّ شكّ فيه بالنحو المزبور، إذا الموضوع مأخوذ من العرف، و لا يفرق الحال فيه باختلاف المدرك.

نعم بناء على أخذه من الدليل يتفاوت، و لكنّه خلاف مذاقه و ما هو الحقّ، نعم الخدشة المتقدّمة مشتركة بين المقامين، هذا على تقدير كون الموضوع هو المقيّد أو المركّب.

و أمّا لو كان هو الأمر البسيط المنطبق عليهما فهنا تفصيل، فإن كان مأخوذا بنحو صرف الوجود فانطبق على أوّل وجود، ثمّ شكّ فى انطباقه فى الآن الثانى عليه أو ارتفاعه، فلا يجوز الاستصحاب على ما هو الحقّ من عدم سراية الحكم من الطبيعة الملحوظة بهذا النحو إلى أفراد- 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 أمّا الموضوع فلا- مانع منه لو لم يكن الشكّ فى سعة دائرة المفهوم و ضيقها، و إلاّ فلا مجرى له أيضاً، لما حقّق فى محله من أنّ العبرة بالشكّ الخارجى دون المفهومى.

و إن كان مأخوذا بنحو الوجود السارى ثمّ 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 إلاّ فاستصحب الحكم مبنى على أنّ سراية الحكم من الطبيعة الملحوظة بهذا النحو إلى ما ينطبق هى عليه بذاته، أو بما هو من مصاديق تلك الطبيعة.

وبعبارة أخرى: لا-شكّ أنّ الحكم الثابت للعالم يثبت لزيد بترتيب القياس، فيقال: هذا عالم، وكلّ عالم يجب إكرامه، فهذا يجب إكرامه، لكنّ الكلام فى أنّ هذا الذى وقع موضوعا فى الصغرى والنتيجة هل أخذ فيه على نحو الاندماج والإجمال حيث العالمية، كما اخذ فى الإنسان حيث الحيوانية والحمل مبنى على المغايرة بالإجمال والتفصيل، كما فى «الإنسان حيوان ناطق» أو أنّه عبارة عن الذات المجردة عن حيث العالمية؟.

قد يقال بتعيّن الثانى، نظرا إلى أنّه لولاه لزم امتناع حمل الكلية على الطبيعى فى قولنا: الإنسان مثلا كلّى؛ لأنّ الكلية مأخوذة فى الموضوع إجمالا، والطبيعى حينئذ يصير كليّا عقليّا يباين الخارجيات.

ويمكن دفعه بأنّه لا يبتنى مطلب الخصم على أخذ عين المحمول فى الموضوع، بل يكفيه أخذ ما يلزم صدق الحمل.

وبالجملة، فعلى القول بالأخذ يكون الموضوع فى مورد الشكّ فى الانطباق غير محفوظ، فلا استصحاب، وعلى القول الآخر يجوز لإحراز الموضوع، والظاهر بناء على أخذ الموضوع فى 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 بالسراية من العنوان البسيط إلى المقيّد المنطبق عليه ينافى مع ما ذهب إليه فى مسألة الأقلّ والأكثر من أنّ العبرة بذلك البسيط، فالقاعدة هو الاشتغال، لا بالمقيّد حتى يكون مجرى للبراءة.

قلت: المقصود هناك أنّه لا ينفع البراءة فى المنطبق عليه بعد الاشتغال فى البسيط المنطبق، لا أنّ المقصود نفى السراية حتّى ينافى المقام.

اعلم أنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف جعل التصرّف في لفظ «اليقين» في قوله عليه السلام: لا تنقض اليقين بالشكّ» بإرادة 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 الرفع دون المقتضى.

و استشكل عليه تلميذه سيّد الأساتيد العظام الميرزا الشيرازي قدّس نفسه الزكيّة بأنّه لا داعى إلى صرف اليقين عن ظاهره بإرادة المتيقّن منه؛ إذ كما أنّ النقض الاختياري بالنسبة إلى نفس اليقين غير متحقّق وإنّما هو قهرى الانتقاض، كذلك الحال بعينه في المتيقّن الذى يشكّ المكلف في بقاءه و ارتفاعه، فإنّه أيضا إن كان باقيا فبغير اختياره، وإن كان منتقضا، فكذلك، فالتصرّف في النقض بإرادة رفع اليد عملا محتاج إليه على كلّ حال، و معه يكون التصرّف في اليقين بلا جهة، و من المعلوم أنّ نفس صفة اليقين كالعهد و البيعة و اليمين ممّا يصحّ استعارة النقض لها، لما فيها من الاستحكام، فيتخيّل كونها ذات أجزاء متداخلة مستحكمة، 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 الحرفى 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 النفسانية، 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 خمرًا يقينه الطريقى مؤثّر طبعًا، و فاعل و ذو عمل ذاتا فى جوارحه يماسكها عن شرب الخمر، و لو فرض أنّ لهذا اليقين و لو بحيث طريقته أثر خاصّ به مثل التصدّق بدرهم، فهذا العمل ليس عملا لهذا اليقين طبعًا، و إنّما حاله بالنسبة إليه حال الخمر بالنسبة 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 عبارة عن حكم الحرمة فى «لا تشرب الخمر» مثلاً، و هو مرتّب شرعا على الخمر، و الأوّل عبارة عن الكفّ و الإمساك الخارجى عن الشرب، و هو مرتّب طبعًا على اليقين المراتى، بحيث لو كان جهلا مركّبًا أيضا لكان العمل بحاله، غاية الأمر اليقين المعتبر فى الاستصحاب هو اليقين المطابق للمواقع، و ليس معنى «لا تنقض» جعل الأثر، بل معناه كما تقدّم إيجاب معاملة المكلف فى حال الشكّ معاملته التى كان يعملها فى حال اليقين، و بعبارة 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 الطريقى، و ليس خطاب «لا- تنقض اليقين» واردا عليه فى هذا الحال حتّى يلزم انقلاب نظره من الطريقية 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 بالنسبة إلى آثار اليقين-طريقا آخر وهو جعل مفهوم اليقين حاكيا و مرآتا للمتيقن، لا- كما ذكرنا من كون مصاديقه مرآيا للمتيقنات، قال قدس سره: وذلك لسراية الآلية و المرآية من اليقين الخارجى إلى مفهومه الكلى، انتهى.

و ما ذكره من السراية وإن كان حقًا، ولهذا كثيرا ما فى مقام التعبير عن حكم نفس الشىء يطلق اليقين، كما فى موارد دخالته فى الموضوع بنحو الجزئية أو الاستقلال، يقال مثلا: إذا رأيت زيدا فبلغه السلام، فإن الرؤية لم يؤخذ فى هذا الكلام إلا طريقا صرفا للمتعلى، فالموضوع هو الزيد، لا الزيد المرئى، ولكن لا يخفى اتحاد هذا الطريق مع ما ذكره شيخنا المرتضى قدس سره، غاية الأمر أنه التزام بالمجاز فى كلمة اليقين، حيث اريد به المتيقن، وعلى هذا لا مجاز مع إمكان إرادة الشيخ أيضا عدم المجازية.

و بالجملة، كلا- الطريقين شريكان فى أن المتكلم قد حمل خطاب «لا- تنقض» على نفس المتيقنات من الطهارة و حياة الزيد و غير ذلك، فيجىء ما ذكره الشيخ من أن المناسبة لمادة النقض مخصوصة بموارد إحراز المقتضى؛ إذ مع فرض كون اليقين فى موضوع القضية ملحوظا على وجه الطريقة، فلا يمكن ملاحظة المناسبة فى مادة النقض معه، لتوقفه على استقلال النظر، فتحقق أن المحيص منحصر فى ما ذكرنا، هذا.

بقى فى المقام إشكال آخر وهو أنه مع تعلق النقض بنفس اليقين أيضا يكون المناسبة فى ما إذا احرز المقتضى أتم من صورة الشك فيه، ببيان أن اليقين فى الاستصحاب لم ينتقض بالشك؛ لأن اليقين متعلق بالحدوث و الشك بالبقاء، و حينئذ ففى مورد كون المتيقن ممّا له شأنية البقاء فكأن اليقين تعلق بالبقاء أيضا فانحلّ و انفصم بواسطة الشك فى البقاء من جهة الشك فى رافعه، و ليس هذا فى مورد ليس له شأنية البقاء.

و الجواب أن مصحح النقض فى كلا الموردين أمر واحد مشترك بينهما، و هو كون الحدوث و البقاء للعدالة القائمة بالزيد مثلا ليس فى نظر العرف كعدالة زيد و عدالة بكر موضوعين حتى لا يكون ارتباط لليقين بأحدهما بالشك فى الآخر، بل هما عندهم أمر واحد، فلا محالة يكون الشك ناقضا لليقين بهذا الاعتبار، من غير فرق بين الشك فى المقتضى و الشك فى الرافع.

(1)

اعلم أنّ قول السائل فى الفقرة الاولى: «فإن ظننت أنّه أصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت و لم أر شيئا، فصلّيت فيه فرأيت فيه» تكون فيه ثلاثة احتمالات.

الأول: أن يكون المراد بقوله: و لم أر شيئا، حصول اليقين بالعدم، و يكون المراد، بقوله: فرأيت فيه، رؤية النجاسة المرددة بين السابقة و الحادثة بعد الصلاة، و على هذا يكون قوله عليه السلام: ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ، منطبقا على قاعدة الشكّ السارى.

الثانى: أن يكون المراد بقوله: «لم أر» هو البقاء على الشكّ، و يكون المراد بقوله:

«فرأيت فيه» ما تقدّم من رؤية النجاسة مرددة بين الباقي و الحادث، و على هذا يكون قوله عليه السلام: «ليس ينبغي» الخ منطبقا على الاستصحاب.

الثالث: أن يكون المراد بقوله: «لم أر» أيضا هو البقاء على الشكّ، و لكن يكون المراد بقوله: «فرأيت فيه» رؤية النجاسة السابقة، 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 قوّة احتمال دخله فى الحكم.

و كذلك الاحتمال الثانى أيضا خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر كما مرّ أنّ الرؤية المثبتة

ص: 501

فى قوله: «فرأيت» عين المنفعية فى قوله: «ولم أر» من حيث المتعلق، ولو كانت النسخة «فرأيته» كان صريحا فى ذلك، وإذن فالظاهر هو الاحتمال الأخير.

ثم نقول: بناء على هذا الاحتمال الأخير لا يمكن حفظ ظهور قوله عليه السلام:

«وليس ينبغي لك الخ» فى كونه كبرى لعدم الإعادة، وأن الإعادة وجه عدم وجوبها كونها نقضا لليقين بالشك.

و أنت خير بأنها على هذا الاحتمال نقض اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة، فلا بد حينئذ من التكلف بإعادة كون الإعادة منافية لحكم «لا تنقض» الذى كان ثابتا حال الدخول فى الصلاة، فيقال فى توجيه المنافاة: إن هذا الحكم الظاهرى مقتضى لعدم الإعادة؛ لأن امتثال الأمر الظاهرى مفيد للإجزاء، أو يقال: إنه مقتضى لعدم من جهة أن معه يكون الإحراز للطهارة الذى هو الشرط موجودا، ومع وجود الشرط لا إعادة، ولا يمكن تطبيق شىء من هذين على الظاهر؛ لأن الظاهر هو إتمام المطلب بنفس قوله: «لا تنقض» لا بمعونة مقدمة أخرى.

وبعبارة أخرى: الظاهر هو أن الكبرى الجارية فى حق المكلف فى هذا الحال التى هى بعد الفراغ من الصلاة هو قوله: «لا تنقض الخ» لا أن يكون المقصود أن هذه الكبرى كانت جارية عليك فى زمان سابق على هذا الزمان، وقضية جريانها فى ذاك الزمان توليد كبرى أخرى فى حقك فى هذا الزمان وهو أن الأمر الظاهرى مفيد للإجزاء، أو أن الإحراز هو الشرط، والصلاة معه صحيحة، ويكون عدم الإعادة صغرى لهذه الكبرى الثانية.

و أنت خير بمساواة الوجهين فى مخالفة الظاهر، فلا وجه للعدول من أحدهما إلى الآخر تفصيلا عن التكلف كما وقع فى الحاشية.

ويمكن أن يقال: إنه إذا دار الأمر بين ارتكاب مخالفة الظاهر فى قوله: «فرأيت

فيه» بحمله على رؤية المردّد بين الباقي و الحادث حتى يكون قوله: «لا- تنقض الخ» جاريا على ظاهره، وبين ارتكاب مثل أحد هذين التكلفين في قوله عليه السلام:

«لا تنقض» محافظة على ظهور «فرايت» في رؤية السابق كان الأول أولى؛ لأنّ مخالفة الظاهر فيه أهون، هذا.

ولكن لا يخفى أنّه بعد كون الاحتمال الأوّل خلاف الظاهر كانت الرواية دليلا على الاستصحاب، سواء حملت على الثاني أو الأخير.

ثمّ إنّّه قد يدعى أنّه بناء على الوجه الأخير تكون الإعادة نقضا لليقين بالشكّ من دون حاجة إلى تطبيق كبرى كون الأمر الظاهري مفيدا للإجزاء، بل نقول: هذه الكبرى مستفادة من نفس كبرى «لا تنقض».

وبيانه أنّ الطهارة الواقعيّة المتحقّقة حال الصلاة من آثارها الإجزاء والصحة الواقعيين و عدم لزوم الإعادة كذلك، وإذا كان معنى «لا تنقض» ترتيب آثار تلك الطهارة المتحقّقة الواقعيّة و عدم رفع اليد عنها فمعنى ذلك هو الصحة الواقعيّة؛ إذ لو لم يرتّب هذا الأثر كان اليقين منقوضا من حيث هذا الأثر، و بعد عدم النقص حتّى من هذه الجهة يلزم عدم الإعادة حتّى بعد اليقين بثبوت النجاسة حال الصلاة؛ لأنّ الفرض ترتّب الإجزاء والصحة الواقعيين على الشكّ بمعونة «لا تنقض»، وبالجملة، قاعدة إجزاء الأمر الظاهري يكون من نفس مفاد «لا تنقض» لا أنّها كبرى له.

و الجواب أنّ ترتيب هذا الأثر غير مدلول «لا تنقض» لأنّه مختصّ بالآثار الشرعيّة، وهذا من الآثار العقليّة؛ فإنّ الطهارة الواقعيّة إذا كانت متحقّقة فعدم الإجزاء غير معقول؛ لعدم تعقّل بقاء الأمر مع وجود متعلّقه على ما اعتبر فيه شطرا و شرطا، وهذا الأثر كسائر الآثار العقليّة غير مشمول لقوله عليه السلام:

«لا تنقض».

ص: 503

و بالجمله، شأن «لا تنقض» جعل حكم ظاهري في موضوع الشك، ويتحقق به الصحة و الإجزاء الظاهري المفيد فائدة الصحة الواقعية ما دام الشك، و أمّا إذا انقلب إلى العلم بالخلاف فلا صحة و لا إجزاء، و أمّا تكوينه الصحة النفس الأمرية الغير القابلة لكشف الخلاف فخارج عن شأنه.

هذا وقد وقع الخلط لجملة من الأساطين العظام في فهم مرام الإمام الأعظم في هذا المقام من رسائله، فإنه قدّس سرّه ذكر هذه الدعوى مع جوابها عقيب تخيل المتخيل حسن التعليل لعدم الإعادة بملاحظة اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء.

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 مستقلّ غير مرتبط بتتميم كلام المتخيل و هو أنّ من آثار جريان الاستصحاب حال الصلاة عدم الإعادة، فأجابوا بأنه ما دام كونه متلبساً 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؛ لأنّه كوجوب الامتثال ممّا يترتب عقلا على الأعمّ من الحكم الواقعي و الجعلي، و أيضا فكيف يجرى الاستصحاب قبل الصلاة، فإنّ ترتيب الصحة أو البطلان عليه بعينه حاله حال ترتيب عدم الإعادة و الصحة في المقام، فيلزم سدّ باب كلّ الاستصحاب الجارى في تنقيح موضوع الشرط أو الجزء.

و أيضا هذا خلاف تصريحه قدّس سرّه في عدّة أوراق قبل ذلك في مسألة ما إذا غفل عن يقينه بالحدث و صلّى، حيث قال: إنّّه يوجب الإعادة بحكم استصحاب

عدم الطهارة لو لا حكومة قاعدة الشكّ بعد الفراغ عليه، فافهم. انتهى.

وكذلك فى ذيل حديث الرفع حيث إنّ بعد أن ذكر أنّ رفع المؤاخذه ممّا تناله يد الجعل لكون المنشأ و هو رفع إيجاب الاحتياط مجعولا، وبذلك ردّ توهم من توهم ذلك قال: ونظير ذلك ما ربّما يقال فى ردّ من تمسّك على عدم وجوب الإعادة وإن كان حكما شرعيّا، إلّا أنّه مترتب على مخالفة المأتى به للمأمور به الموجبة لبقاء الأمر الأوّل، وهى ليست من الآثار الشرعية للنسيان، وقد تقدّم أنّ الرواية لا تدلّ على رفع الآثار الغير المجعولة، ولا الآثار الشرعيّة المترتبة عليها كوجوب الإعادة فى ما نحن فيه.

ويردّه ما تقدّم فى نظيره من أنّ الرفع راجع إلى شرطية طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسى، فيقال بحكم حديث الرفع: إنّ شرطية الطهارة شرعا مختصة بحال الذكر، فتصير صلاة الناسى فى النجاسة مطابقة للمأمور به، فلا تجب الإعادة، وكذلك الكلام فى الجزء المنسى، فتأمل، انتهى.

وأوضح منافاة قوله قدّس سرّه فى نفس مسألتنا فى الوجه الثانى من الوجهين فى قول السائل: فرأيت فيه، و هو رؤية النجاسة مع احتمال الحدوث بعد الصلاة، قال قدّس سرّه: وهذا الوجه سالم عمّا يرد على الأوّل، وكذلك تسليمه تماميّة الدلالة على الاستصحاب فى قوله عليه السلام أخيرا: فليس ينبغى لك، عقيب قول السائل: فإن رأيتّه وأنا فى الصلاة، هذا.

و أنت خير ممّا ذكرنا أنّ كلّ ذلك أجنبىّ عمّا هو مراده قدّس سرّه.

(1)

إجراء «لا تنقض» بالنسبة إلى أصل إتيان الركعة المشكوكة أعمّ من كونها موصولة أو مفصولة مبنّى على أنّ العمل الثابت للمتيقّن بعدم الرابعة كان أمرين:

أصل الركعة، وجعلها موصولة، فأعمل بالقاعدة من حيث العمل الأوّل، ورفع عنها اليد من حيث الثانى حفظاً لتقيّد الركعات بعدم الزيادة.

ولكن من الممكن أن يقال: إنّه عرفاً عمل واحد وهو إصاق الركعة بالركعات السابقة، وتقدّم أنّ مفاد «لا تنقض» وجوب عمل اليقين فى حال الشكّ، وأصل الركعة فى ضمن المفصولة يعدّ مغايراً لعمل اليقين بعدم الركعة، لا تبعيضاً فيه، فيخرج عن مدلول «لا تنقض».

وإذن فالحمل على تحصيل اليقين بالبراءة إذا كان بعيداً من جهة استبعاد أن يراد بهذه العبارة فى موارد عديدة عدم نقض اليقين الموجود، ويراد فى هذا المورد عدم نقض اليقين غير الموجود - ولو قلنا: إنّ تطبيق هذه العبارة عليه أيضاً ممكن بملاحظة أنّ رفع اليد عن الموافقة القطعية بالموافقة الشكّية يصحّ إطلاق النقض عليه - فالمتعيّن هو الحمل على الاستصحاب بالوجه الأوّل، أعنى كون الكلام صادراً على جهة التقيّة، لكن لا - فى أصل الكبرى، بل فى تطبيقها على المورد، نظير تطبيق حديث الرفع على الحلف بالطلاق و العتاق فى صحيحة البزنطى.

وأما تبعيد ذلك بمنافاته مع الصدر حيث لم يراع فيه التقيّة، فلا وجه له؛ لإمكان أن يكون المجلس حين صدور الصدر خالياً عن يّقى منه، ثمّ قارن دخوله مع تكلم الإمام عليه السلام بالذيل.

ص: 506

بقى الكلام فى إمكان الجمع بين الاستصحاب وقاعدة الاحتياط فى هذه العبارة وعدمه 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 رعاية عمله حال الشكّ، و فى قاعدة 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: إنّهُ يقتضى ذلك لو جعلنا القضية طبيعياً كان الموضوع فيها طبيعة اليقين، و أمّا إذا جعلناها حقيقية، و جعلنا اليقين مرآتا لأفراد فنقول: لهذه الطبيعة صنفان من الأفراد و الحصص يمكن جعلها مرآتا لكليهما، الأوّل: الأفراد الموجودة فى الخارج، و الثانى: الحصص التى توجد فى المستقبل، فالمتكلّم يتصوّر كلا الصنفين، بمعنى أنّه يشير بهذه الطبيعة إلى أفرادها من غير أخذه الفراغ عن الوجود أو عدم الفراغ فى لحاظه، و إنّما هذان وصفان ثابتان واقعا للأفراد، فبعضها مفروغ الوجود، و بعضها غير مفروغ.

و الدليل على قابليّة المفهوم لهذه السعة صحّة قولنا «سواء» عقيب كلمة «اليقين» فنقول: اليقين سواء كان موجودا أم سيوجد فحكمه كذا.

و هذا نظير ما قلنا فى إمكان الجمع بين الاستصحاب وقاعدة الشكّ السارى فى قبال الاستدلال على العدم بأنّ الشكّ فى الاستصحاب لوحظ الفراغ عن حدوث متعلّقه، و تعلّق الشكّ بمرحلة بقائه، و فى القاعدة لوحظ عدم الفراغ عنه و تعلّقه بأصل الحدوث، فقلنا يمكن جعل الشكّ متعلّقا بأصل الحقيقة الصادقة على كلّ واحد من الحدوث و البقاء، و الدليل على قابليّته لهذا التعميم إتيان كلمة «سواء» عقيبهِ، فيقال: الشكّ فى العدالة سواء تعلّق بحدوثها أم ببقائها.

هذا كلّهُ فى إمكان الجمع فى موضوع اليقين، و مثله الكلام فى موضوع الشكّ.

و أمّا محمول القضية أعنى «لا تنقض» فإنّه أيضا مفاد واحد بالنسبة إلى كلا الصنفين، و إنّما الاختلاف فى محصل هذا المفهوم، ففى الأفراد الموجودة النقض بالشكّ يتحقّق برفع اليد عن عملها، و فى ما سيوجد يتحقّق برفع اليد عن تحصيلها بالشكوك التى فى قبالتها، هذا هو الكلام فى مرحلة الإمكان، و لا ينافيه دعوى انعقاد الظهور على خلافه.

و حاصل ما قلنا أنّه إذا لوحظ طبيعة اليقين بما هى هى فلا- يخلو الإنسان من ملاحظة الفراغ عن وجودها، فيتمحّض موضوعا للاستصحاب، أو عدم هذه الملاحظة فيتمحّض موضوعا لقاعدة الاحتياط، و لا يمكن الجمع فى لحاظ واحد.

و أمّا إذا علّق الحكم على الحصص كأن قيل: كلّ حصّة حصّة لو وجدت فى الخارج صدق عليها عنوان اليقين، فكذا، فحينئذ أيضا و إن كان لا- يخلو الحال من أحد الأ-مرين، لكنّ الثانى منهما أعنى: تجريد الحصص عن لحاظ الوجود و العدم لا يتمحّضها موضوعا لقاعدة الاحتياط، و ذلك لأنّ من تلك الحصص اليقينات الموجودة الخارجيّة المتعلّقة بالمتعلّقات الخاصّة، و منها اليقينات المتعلّقة بالبراءة فى الموارد الخاصّة الممكنة تحصيلها، و كلّ منهما يصدق عليه أنّ هذا يقين، فيصح أن يقال: جميع حصص اليقين من الموجودة الفعلية و القابلة للتلبس بالوجود حكمه كذا، هذا فى الموضوع، و أمّا المحمول فقد عرفت أنّه من باب الاختلاف فى المحقّق، كما فى التعظيم.

و لكن يمكن منع ذلك هنا بواسطة اختلاف حقيقة معنى النقض فى المقامين، فإنّه فى الحصص الفعلية عبارة عن إبقاء عملها، و فى القابلة للوجود عبارة عن تحصيلها و إيجادها.

ألا ترى أنّ قولنا: «لا تنقض العهد و البيعة» لا يمكن أن يراد الحثّ إلى عقدهما وعدم رفع اليد عن الحاصل منهما؟.

فإن قلت: في قاعدة الاحتياط أيضا يمكن فرض اليقين الحاصل، ويراد بعدم نقضه عدم رفع اليد عنه بأن يقال: إنّ الإنسان قبل إتيان العمل المحصّل لليقين متيقّن بالبراءة على تقدير العمل و شكّ فيها على تقدير الترك، فالمراد بعدم نقض ذلك اليقين بهذا الشكّ تحصيله.

قلت أوّلا: القضية المتيقّنة و القضية المشكوكة ليستا بمتحدتين، و لا بدّ من اتّحادهما في صدق النقض، و ذلك لأنّ اليقين بالشئ على تقدير و الشكّ بذلك الشئ على تقدير نقيض التقدير الأوّل لا معنى لانتقاض أحدهما بالآخر، و هذا لا يرد على تقدير عدم أخذ اليقين حاصلًا، فإن القضية الواحدة عبارة عن أنّ البراءة حاصلة، فالمراد بقاعدة الاحتياط جعل هذه القضية يقينية لا شكية، فقد اتّحدت القضيتان.

و ثانيا: ليس ليقين البراءة على تقدير عمل حتى يراد وجوب ذلك العمل، و تحصيله ليس إتيانا بعمله، و بالجملة مجرّد ذلك لا ينفع في رفع الاختلاف عن حقيقة النقض في المقامين.

اعلم أنّ حالها على تقدير الاختصاص بالركعات الصلّاتية حال ما تقدّمها بعينه، وأمّا على تقدير الكلّية فأمرها دائر بين الاستصحاب وقاعدة الشكّ السارى وقاعدة الاحتياط، لكنّ الظاهر هو الأوّل؛ إذ اليقين عليه موجود حال البناء دون الأخيرين، فإنّه على الأوّل قد مضى و انقضى، وعلى الثاني سيتحقّق، وتعليق الحكم على العنوان ظاهر في حصوله حال الحكم، بل الحال في مثل لفظ اليقين والإنسان والحجر أصعب منها في ألفاظ المشتقات مثل العالم ونحوه، حيث يمكن القول في الثاني بكونه حقيقة في ما انقضى، ولا إشكال في القسم الأوّل في المجازية إلّا في المتلبّس حال النسبة الحكمية، هذا.

في رواية الخصالن كان على يقين فشكالخ.

الإنصاف أنّ هذه الرواية لو كانت ونفسها كانت ظاهرة في قاعدة الشكّ السارى، وذلك من جهتين.

الاولى: ظهورها في كون تقدّم زمان اليقين على زمان الشكّ مأخوذاً في موضوع القضية، وكونه صفة غالبية خلاف الظاهر، بل الظاهر دخالته في الحكم، ومن المعلوم أنّ في الاستصحاب ليس قوام الموضوع بذلك، ولا- يخفى أنّ كون الغالب في موارد الاستصحاب تقدّم زمان اليقين على الشكّ لا يجدى في تطبيق القضية التي اخذ في موضوعها تقدّم زمان اليقين على الشكّ على الاستصحاب، فإنّ الغلبة في ذلك الباب لا يوجب انصراف هذا المفهوم بعد كونه في حدّ ذاته ظاهراً في التقييد.

والثانية: ظهورها في اتحاد متعلّق اليقين والشكّ من حيث الذات ومن حيث الزمان، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ تطبيق قولنا: كان على يقين فشكّ، في

ص: 510

ما إذا كان على يقين بعدالة زيد يوم الجمعة، ثم شك في عدالته في ذاك اليوم لا يحتاج إلى مسامحة.

و هذا بخلاف ما إذا كان على يقين بعدالة يوم الجمعة ثم شك في عدالة يوم السبت، فإنه يحتاج تطبيق العبارة عليه من المسامحة بتجريد العدالة عن التقييد بالزمان و ملاحظته ظرفا لها، وإلا فليس مصداقا حقيقيا لمن كان متيقنا فشك؛ لأن معنى ذلك صيرورة يقينه شكًا، وفي المثال لم يصبر شيء من يقينه مبدلاً؛ لأن يقينه بالحدوث محفوظ، و ما شك فيه لم يكن موردا لليقين، فلا يصدق بالحقيقة عند العرف أنه كان ذا يقين فرجع عن يقينه.

بل نقول: قضية «لا تنقض اليقين بالشك» أيضا ظاهرة في هذا المعنى، لكن المانع تطبيقها على مورد الاستصحاب، كما أن المانع في هذه الرواية مساوقة التعليل فيها مع تلك القضية الواردة في مورد الاستصحاب في الصحاح المتقدمة.

في ما يتعلّق بموثقة عمار: كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر.

(1)

قال شيخنا المرتضى قدس سره الشريف -بعد ذكرها بناء على أنه مسوق لبيان استمرار طهارة كل شيء إلى أن يعلم حدوث قذارته، لا ثبوتها له ظاهراً-: واستمرار هذا الثبوت إلى أن يعلم عدمها، فالغاية و هي العلم بالقذارة على الأول غاية للطهارة و رافعة لاستمرارها، فكل شيء محكوم ظاهراً باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذارة، فغاية الحكم غير مذكورة و لا مقصودة.

و على الثاني غاية للحكم بثبوتها، و الغاية و هي العلم بعدم الطهارة رافعة للحكم، فكل شيء يستمرّ الحكم بطهارته إلى كذا، فإذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته لا نفسها، انتهى موضع الحاجة من كلامه الشريف.

قال شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته العالية: هذه عبارة غامضة قد خفى المراد بها على بعض الأعظم فذكر في توجيهها ما هو أجنبي عنها.

و شرح المقصود منها أن القضية ليس لها أزيد من نسبة تامة واحدة، فهذه

ص: 511

النسبة الواحدة قد تتعلّق بالمحمول و هو ظاهر، فيكون الغاية غاية للنسبة، فالمقصود الحكم بأصل ثبوت الطهارة لكلّ شيء و هو الذى توجه قصد المتكلّم إلى إلقائه إلى السامع، والعلم بالقذارة غاية لهذا الحكم و رافعة له، فيصير الشكّ داخلا- فى موضوع الحكم، فكأنّه قيل: المشكوك طاهر، و ارتفاع الحكم حين حصول العلم لأجل ارتفاع موضوعه، ككلّ حكم معلق على كلّ موضوع، و هذا أجنبيّ عن الاستصحاب.

وقد تتعلّق بالغاية، فالذى توجه هم المتكلّم نحوه هو بيان الغاية بعد الفراغ عن أصل ثبوت الطهارة، فكأنّه قال: جعلت غاية الطهارة فى كلّ شيء العلم بالقذارة، و ليس المراد أنّ كلمة «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 الغاية للحكم، فالقول بأنّه على الأوّل غاية الحكم و على الثانى غاية المحكوم به، و غاية الحكم لا مذكورة و لا مقصودة لا وجه له، بل المراد ما ذكرنا من أنّ النسبة التامة تلحظ عند الغاية و تكون هى المقصود بالإفادة و الاستفادة.

مثلا قد يكون أصل كون زيد فى المدرسة مجهولا للمخاطب فنقول: هو فى المدرسة إلى الليل، فالمقصود بالإفادة أصل نسبة الكون إلى زيد، و الغاية غاية هذه النسبة التامة.

وقد يكون المخاطب عالما بأصل كون زيد فى المدرسة جاهلا بأمده و نهايته، فيسأل: إلى م يكون زيد فى المدرسة؟ فنقول: إلى الليل يكون فى المدرسة، فقولك:

يكون، ليس بمعنى يستمرّ كونه، بل بمعناه فى محلّ آخر، و لكن اتى به للفراغ عنه و توطئة لذكر «إلى الليل»، و ليس المقصود الأسمى إلاّ بيان نهايته إلى الليل، فكأنك قلت: غاية كونه الليل، لكنّ الفرق أنّك أفدت عين هذا بالمعنى الحرفى، فالنسبة التامة يكون تمامها بالغاية، فلا تكون الغاية لهذه النسبة مذكورة و لا مقصودة.

وقد تبين أن الاستمرار مستفاد من القضية لا محمولها، فمحمولها هو طاهر، ولكن جعل النظر وجهة القصد الى الغاية مع الفراغ عن أصل الطهارة يستفاد منه أن الطهارة مستمرة إلى كذا، لا أنه نفس هذا المفهوم، حتى يرد الإيراد المذكور.

وعلى هذا المعنى ينطبق القضية على الاستصحاب؛ إذ ليس هو إلا جرّ الطهارة المفروغ عنها في الأشياء إلى حال العلم بالنجاسة، وقد تحقّق أيضا عدم إمكان الجمع في العبارة الواحدة بين المعنيين؛ لأنّ القضية الواحدة ليست إلا مشتملة على نسبة تامة واحدة، فإن لوحظ أصل ثبوت الطهارة مفروغا عنه تمحضت في المعنى الثاني، وإلا تمحضت في الأول، والجمع يقتضى اجتماع لحاظي الفراغ وعدمه في لحاظ واحد واستعمال كلمة «حتى» في معنيين: غاية الحكم وغاية المحكوم به.

واعلم أن ما ذكره شيخنا أنه على إرادة القاعدة تكون غاية الحكم مذكورة مبنّى على ما هو الظاهر من إرجاع القيود المذكورة في القضية مع كونها في اللب راجعا إلى أحد طرفي النسبة إلى النسبة، ولهذا نقول: «زيد ضارب غدا» يعتبر فيه تلبس الزيد بالضرب في الغد لا حال النطق، وكذلك في المقام كلمة «حتى» قيد للنسبة لا للطاهر، ولا للشيء وإلا كانت غاية النسبة أيضا غير مذكورة ولا مقصودة.

ثم إن للمحقّق الخراساني في كفايته هاهنا كلاما في تقريب دلالة هذا الخبر وأمثاله من قوله عليه السلام: «الماء كلّ طاهر حتى تعلم أنه نجس» وقوله عليه السلام: «كلّ شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» على الاستصحاب لا بأس بنقله والنظر فيه.

قال قدّس سرّه: و تقريب دلالة مثل هذه الاخبار على الاستصحاب أن يقال:

إنّ الغاية فيها إنّما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعا من الطهارة والحليّة ظاهرا ما لم يعلم بطروّ ضده أو نقيضه، لا لتحديد الموضوع كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شكّ في طهارته أو حليّته، وذلك لظهور المغيّا فيها في بيان الحكم للأشياء بعناوينها، لا بما هي مشكوكة الحكم كما لا يخفى، فهو وإن لم يكن له

بنفسه مساس بذيل القاعدة و لا الاستصحاب، إلاَّ أنَّه بغايته دَلَّ على الاستصحاب، حيث إنَّها ظاهرة في استمرار ذاك الحكم الواقعي ظاهراً ما لم يعلم بطرؤ ضده أو نقيضه، كما أنَّه لو صار معيًّا بغاية مثل الملاقة بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة لدَلَّ على استمرار ذاك الحكم واقعاً، و لم يكن له حينئذ بنفسه و لا بغايته دلالة على الاستصحاب.

و لا يخفى أنَّه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً، وإنَّما يلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع و قيوده غاية لاستمرار حكمه لتدلَّ على القاعدة و الاستصحاب من غير تعرُّض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً، مع وضوح ظهور مثل «كلَّ شيء حلال أو طاهر» في أنَّه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولى، و هكذا «الماء كلُّه طاهر»، و ظهور الغاية في كونها حدًّا للحكم لا لموضوعه كما لا يخفى، فتأمل جيِّداً، و لا يذهب عليك أنَّه بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الحليَّة و الطهارة و بين سائر الأحكام لعمِّ الدليل و تمَّ.

ثمَّ لا يخفى أنَّ ذيل موثقة عمَّار «إذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فليس عليك» يؤيِّد ما استظهرنا منها من كون الحكم المعنيًّا واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه، لا ظاهريًّا ثابتاً له بما هو مشتبه، لظهوره في أنَّه متفرِّع على الغاية وحدها و أنَّه بيان لها وحدها، منطوقها و مفهومها، لا لها مع المعنيًّا، كما لا يخفى على المتأمل انتهى كلامه، رفع في الخلد مقامه.

قال شيخنا الاستاد أطال الله أيام إفادته الشريفة: لا يخلو الحال إمَّا من جعل الغاية راجعاً إلى الموضوع، أو إلى المحمول، أو إلى النسبة، لا شكَّ على الأوَّلين في كون مفاد القضية هو القاعدة؛ إذ يصير المفاد على الأوَّل أنَّ كلَّ شيء مشكوك طاهر، و على الثاني كلَّ شيء طاهر الشكَّ، لكنَّهما مضافاً إلى كونهما خلاف الظاهر - كما تقدَّم - خلاف مراده، فإنَّه صرَّح بكونه قيداً للنسبة.

و حينئذ نقول: إنَّ من الواضح أنَّ القضية الواحدة لا تشتمل إلاَّ على نسبة واحدة، نعم يمكن استفادة نسب عديدة 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 النسبة الاستقلالية الوحدانية بدون تغيير فيها موضوعا أو محمولا، و من جملة التوابع و اللواحق الغاية، فقولنا: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم» فى حكم قضيتين، إحداهما «كلّ شيء طاهر» و الثانية هذه النسبة الموجودة ظرفها حال الشكّ الذى هو ما قبل العلم الذى هو الغاية.

و حيث إنّ هذه النسبة أمر وحدانى لا أنّ له قطعة حدوث و قطعة بقاء فلا يقال:

إنّ النظر فى الغاية إلى خصوص قطعة بقائها مع مفروغية قطعة الحدوث، بل هذه النسبة الواحدة وضعت فى ظرف الشكّ تحدث بحدوثه و تبقى ببقائه.

و حيث قلنا: إنّ الانحلال من جهة ضمّ التوابع إلى هذه النسبة بحيث لا يرجع إلى تغيير فى موضوعها و محمولها، ففى المقام المفروض أنّ النسبة واقعة بين الشئ الغير المفروغ عن طهارته و الحكم بأصل ثبوت الطهارة، و هذه النسبة بهذه الحالة إذا جعلت مربوطة بالغاية المذكورة فمعنى ذلك الحكم بثبوت هذه النسبة فى حال الشكّ، و هو أجنبى عن الاستصحاب؛ فإنّ النسبة المجعلولة فيه فى ظرف الشكّ إنّما هى بين الشئ المفروغ عن أصل طهارته و الحكم ببقاء الطهارة.

فعلم أنّ استفادة الاستصحاب من القضية مع الدليل الاجتهادى مبنى على أحد امور كلّها غير معقول.

أحدها: كون القضية بوحدتها مشتملة على نسبتين، إحداهما بين أصل الشئ و أصل الطهارة، و الثانية بين الشئ بوصف الفراغ عن حدوث طهارته و بقاء الطهارة.

و الثانى: كون النسبة بوحدتها منقسمة إلى قطعة حدوث و قطعة بقاء.

و الثالث: كون قيد النسبة مع كونه راجعا إليها مغيرا لأحد طرفيها من المحمول أو الموضوع، و مرجع الأخير إلى الأوّل، فينحصر الأمر فى تقدير قضية اخرى، و هو خلاف صريح كلامه.

فإن قلت: ما ذكرت من أنّ قيد النسبة لا يمكن أن يغيّر أحد طرفيها، ينافى مع ما

اخترت فى باب تعليق القضية الكلية على شىء مثل «أكرم العلماء إن كان كذا» حيث قلت: إن صدر القضية عام استغراقى، ولكن الموضوع للتعليق و الإناطة عام مجموعى.

قلت: هذا أيضا غير راجع إلى ما ذكرت، فإن طرفى النسبة فى الصدر أيضا هو كل عالم و حكم الوجوب، ولا شك أن «كل عالم» لا ينطبق على واحد من أفراد العالم، فالانحلال جاء من ملاحظة هذا العنوان طريقا، لا بانعزاله عن الموضوعية رأسا، فالموضوع الحقيقى للنسبة هو العموم بوصف العمومية.

ثم إن له قدس سره الشريف كلاما آخر فى تعليقه فى تقريب دلالة صدر الخبر على الحكم الواقعى وقاعدة الطهارة لا بأس بنقله و النظر فيه.

قال قدس سره: توضيح ذلك أن قوله عليه السلام: «كل شىء طاهر» مع قطع النظر عن الغاية بعمومه يدل على طهارة الأشياء بعناوينها الواقعية كالماء و التراب و غيرهما، فيكون دليلا اجتهاديا على طهارة الأشياء، و بإطلاقه بحسب حالات الشىء التى منها حالة كونه بحيث يشته طهارته و نجاسته بالشبهة الحكمية أو الموضوعية يدل على قاعدة الطهارة فى ما اشتبه طهارته كذلك.

و إن أبيت إلا عن عدم شمول إطلاقه لمثل هذه الحالة التى فى الحقيقة ليست من حالاته، بل من حالات المكلف و إن كانت لها إضافة إليه، فهو بعمومه لما اشتبهت طهارته بشبهة لازمة له لا ينفك عنه أبدا- كما فى بعض الشبهات الحكمية و الموضوعية- يدل بضميمة عدم الفصل بينه و بين سائر المشتبهات على طهارتها كلها، و إلا يلزم تخصيصه بلا مخصص؛ ضرورة صدق عنوان الشىء على هذا المشتبه كسائر الأشياء بلا تفاوت أصلا كما لا يخفى.

و ليس التمسك به فى ما اشتبه طهارته موضوعا تمسكا بالعام فى الشبهة المصدقية؛ لأن التمسك به إنما هو لأجل دلالة على القاعدة و حكم المشكوك على ما عرفت، لا لأجل دلالة على حكم الشىء بعنوانه الواقعى كى يلزم تخصيصه من هذه الحيثية بنجاسة بعض العناوين أو بعض الحالات، و لا منافاة بين جواز

التمسك به للحكم بطهارة المشتبه من جهة، وعدم جوازه من جهة أخرى كما لا يخفى.

ولا- ضير في اختلاف الحكم بالنسبة إلى أفراد العام وصيرورته ظاهرياً بالنسبة إلى بعضها، وواقعياً بالإضافة إلى بعضها الآخر؛ لأنّ الاختلاف بذلك إنّما هو من اختلاف أفراد الموضوع، لا من جهة الاختلاف في المعنى المحكوم به، بل هو بالمعنى الواحد والمفهوم الفارد يحمل على ما هو واحد يعمّ تلك الأفراد على اختلافها كما هو أوضح من أن يخفى.

فلا مجال لتوهم لزوم استعمال اللفظ في المعنيين من ذلك أصلاً، فعلى ذلك يكون دليلاً بعمومه على طهارة الأشياء بما هي بعناوينها و بما هي مشتبه حكمها مطلقاً، بضميمة عدم الفصل في المشتبهات بين ما يلزمه الاشتباه وبين ما لا يلزمه الاشتباه، انتهى المقصود من كلامه، رفع في الخلد مقامه.

وقد استشكل عليه شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته العالية، وحاصل ما استفيد من مجموع كلماته الشريفة أنّ الحكم الظاهري لا بدّ من أخذ الشكّ في الحكم الواقعي قيدا فيه إمّا في الموضوع أو المحمول أو النسبة، وتكفل الإنشاء الواحد للحكم الواقعي والظاهري المتعلّق بالشكّ في الأوّل غير ممكن على جميع وجوهه المذكورة.

أمّا جعل الشكّ طرفاً للنسبة فقد تبين ممّا مرّ حاله، وأمّا إدراجه في أحد طرفيها فلاّ أنّ النسبة لا محالة متأخّرة عن الطرفين، والشكّ في نفس هذه النسبة متأخّر عن هذه النسبة، ولا يعقل أخذ المتأخّر عن نفس النسبة في أحد طرفيها، فإنّه تقدّم الشيء على نفسه.

وأمّا الإطلاق الذاتى بمعنى وجود النسبة بين ذات الطرفين حتّى في حال الشكّ في هذه النسبة فلا يكفي في الحكم الظاهري، وإلاّ فكلّ حكم واقعي لا بدّ أن يكون مشتملاً على حكم ظاهري، هذا كلّ في النسبة الإنشائية.

وأمّا الإخبارية الحاكية عن النسب الإنشائية المتعلقة بالذوات بما هي والمتعلّقة

بها بما هي مشكوك الحكم الواقعي بلفظ واحد جامع بينهما مع كون الطائفتين مجعولتين بإنشاءين، فهي بمكان من الإمكان، كأن يقال: الأشياء كلّها مجعول في هذا الشرع طهارتها مطلقا في رتبة ذاتها ورتبة الشك في طهارتها حكما أو موضوعا.

أو يقال: مجعول فيها الطهارة بالأعم من الواقع والظاهر.

والأول دليل اجتهدى لا- ينفع معه حكم الشك في الشبهة الحكمية، والثاني يسقط عن الدليل الاجتهادى؛ لأنّه بالفرض دليل على الأعم، فينفع حكم الشك في الشبهة المذكورة.

فانقدح بما ذكرنا أنّ ما ذكره قدس سرّه الشريف لا يتم، لا بحمل نسبة القضية على الإنشاء، ولا بحملها على الإخبار، أمّا الأول فلعدم المعقوليّة، مع أنّ قوله قدس سرّه على تقدير عدم كون الشك من حالات الشيء بكفاية شمول العموم الفردى للشيء الذى يلزمه الاشتباه معناه كفاية تحقّق الحكم المتعلّق بذات الشيء فى حال الشك فى الحكم الظاهرى، فيرد عليه مع عدم صحّته فى نفسه أنّ اللازم كما ذكرنا اشتمال كلّ حكم واقعى على ظاهرى، لثبوت الاطلاق الذاتى فيه.

و أمّا الثانى فالأنّ القضية على أحد الوجهين دليل اجتهدى، ويلغو كونه دليلا فقهائيا فى الشبهة الحكمية، وعلى الآخر لا يلغو كونه فقهائيا كذلك، لكن ليس دليلا اجتهديا، هذا.

وقد تبين من جميع ما ذكرنا أنّ القضية بصدرها و ذيلها لكونها قضية واحدة لا يفى إلا لبيان القاعدة أو الاستصحاب، ودلالته على الاستمرار على تقدير إرادة القاعدة ليس استصحابا؛ لأنّه فى قضية «كلّ مشكوك طاهر» أيضا ثابت؛ لأنّ معناه أنّه ما دام مشكوكا طاهر، والتحقيق كما مرّ عدم كون مثل هذا استصحابا، لاعتبار الفراغ عن أصل الطهارة فيه مع عدمه هنا، كما تقدّم تفصيل ذلك.

نعم الكلام الذى ذكرنا فى «لا تنقض» فى وجه إمكان إرادة الاستصحاب وقاعدة تحصيل اليقين بالبراءة آت هنا أيضا حرفا بحرف فى إمكان إرادة الاستصحاب والقاعدة فراجع.

ثمّ إنّّه لا بأس بصرف الكلام هاهنا إلى تحقيق حال الوضع فى كونه كالتكليف مستقلاًّ بالجعل أو منتزعا عن جعله، أو فيه تفصيل؟ فنقول و بالله الاستعانة:

اعلم أنّ المعنى الجامع للتكليف و الوضع كلّ شىء كان بيانه وظيفة للشارع و كان هو المرجع عند الشكّ للسؤال عن حاله، و بعبارة اخرى: ما تناله يد الجعل، سواء كان مجعولا بالاستقلال أم يتبع منشأ الانتزاع، أم كان غير مجعول، بل أمرا واقعياً.

كشف عنه الشارع.

و حيث كان الكشف وظيفة للشارع كالطهارة و النجاسة بناء على كونهما أمرين واقعيين و حينئذ فتحقيق المقام يقتضى بسط الكلام فى كلّ قسم من الوضع على حدة.

فمن الأحكام الوضعية السببية، فاعلم أنّ هنا مطلبا لا يصحّ أن ينسب النزاع فيه إلى أهل العلم، و هو أن يكون الشىء الغير المرتبط ذاتا بشىء آخر بإنشاء العلية فيه من دون أن يتفاوت بذلك فى صفاته و ذاتياته علّة لذاك الشىء الآخر و مؤثرا فيه تكويننا، فإنّ العلية منوطة بالخصوصية القائمة بذات العلّة، و إلاّ لآثر كلّ شىء فى كلّ شىء، فمع وجود ذلك الربط و العلة يتحقّق العلية و إن لم ينشأ السببية، و مع عدمها لا يتحقّق و إن انشأت ألف مرّة، بل لا يقبل الجعل بالاستقلال تكويننا أيضا فضلا عن التشريع.

ولهذا قيل: ما جعل الله المشمشة شمشة بل خلقها، نعم من الممكن أن يكون نفس الجعل تمام السبب لأمر أو جزئه، كما أنّ جعل الوجوب محرّك عقلى تكوينى،

فغير المعقول جعل السببية، لا جعل كان هو السبب، وهذا كله واضح لا ينسب إلى عالم التفوّه بخلافه.

فالذى ينبغي البحث فيه هنا أن يقال: إنّ من المسلّم فى ما بينهم قبول التكليف للجعل، و من أفراده الوجوب، و الوجوب فى مقابل الامكان، و الامتناع عبارة عن ضرورية الوجود للماهية و انسداد العدم فيه و عدم تطرّفه إليه، و فى الوجوبات بالغير عبارة عن وجوب وجود الإحراق مثلا بعد وجود علته التامة، فالإيجاب بمعنى إعطاء ضرورية الوجود من شأن العلة التامة العقلية، فقالوا:

مرادنا بأنّ الوجوب شرعى و مجعول للشارع أنّ للمولى فى مقام الأمر حالتين.

الاولى: الإرادة المظهرة، و هذه بمجرّدها لا يكفى فى الإيجاب، إذ ربّما يريد الإنسان بالإرادة الأكيدة التى يدعو الله بغاية التضرّع لإنجاحها صدور فعل من الغير، لكن بإرادة منه من دون استناد إلى إرادته حتّى بنحو الداعى إلى الداعى، بحيث يكون المراد مقيّدا بذلك، و من المعلوم عدم تحقّق الإيجاب حينئذ مع تحقّق الإرادة التى هى غاية مراتب الشوق.

و الثانية: بعث العبد و تحريك عضلاته و إيجاد الداعى فى نفسه و تحميل الفعل عليه، و فى هذه المرتبة 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 تتميم العلة للوجود من قبله و سدّ باب العدم فى نظره. و بعبارة بعض الأكابر: إيجاد بالعناية.

فقد اكتفوا فى باب جعل الوجوب مع أنّه من شأن العلة التامة العقلية بهذا المعنى الذى سمّوه بالوجوب الشرعى الذى هو وجوب الوجود بنظره و من قبله، و لم يرقّبوا منه تحقّق الوجوب العقلى حتى يصير من المحالات.

و المدعى فى المقام أنّه ما الفرق فى هذه الجهة عند هؤلاء بين جعل الوجوب و

جعل السببية، حيث تلقوا الأول بالقبول، والثاني بالإنكار الشديد، و ترقبوا فيه حصول السببية العقلية، مع أنه فيها أيضا يجيء نظير ما ذكره في جعل الوجوب، وهو أن يقال: إن المولى قد جعل في نظره لزوم وجود فعل كذا عقيب وجود أمر كذا، بحيث رأى الترتب لوجود الأول على الثاني لا لوجوبه. كما لو جعل بالعناية و البناء القلبي هذا المعنى بين وقوع الكلب في البئر و نزح أربعين دلوًا، و أثر هذا الجعل و فائدته أنه يلزم عقلا على العبد أن يصير خادما لهذا السبب الجعلى بترتيب مسيبه عليه، كما صار فائدة جعل الوجوب لزوم أن يصير خادما للوجوب النظرى بإعطاء الوجود للفعل.

ولشيخنا المرتضى فى بحث منزهات البئر فى تقريب الأصل على عدم تداخل الأسباب كلام يظهر منه تسليم هذا فراجع.

و بالجملة، فكما اكتفوا فى جعل الوجوب بحصول الوجوب النظرى الشرعى وقالوا: هو أمر اعتبارى نفس أمرى منشأه هذا الجعل و العناية، فلا بد أن يكتفوا بمثله فى هذا المقام، و لا يترقبوا حصول الربط الواقعى العقلى، و يقولوا أن هذا أيضا أمر اعتبارى نفس أمرى منشأه هذا الجعل و العناية.

ثم هذا جعل للسببية بالاستقلال و للوجوب الشرعى بالتبع؛ إذ بواسطة قول الشارع: جعلت الملازمة بين وجود الكلب فى البئر و تعقب نزح الأربعين، ينتزع الوجوب للنزح و يقال: إنه واجب شرعى.

و العكس أيضا ممكن، بأن يتعلّق الجعل بالاستقلال بالتكليف و ينتزع منه السببية لشيء حتى فى السببية العقلية، 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 صيرورة المعلّق عليه و هو المجيء الذى علّق عليه وجوب الإكرام علّة عقلية لمحركة الأمر المشروط؛ فإنّ إناطة الأمر بفرض حصول المجيء أن يكون مؤثرية

هذا الأمر و محرّكته متوقّفة على حصول المجيء في الخارج، ولا يكون له تحريك في غير حاله.

و ليس هذا منافيا لما قدّمنا من استنكار كون العلّة العقلية قابلة للجعل، فإنّ المراد هناك أن يصير ذات الشيء بواسطة جعل السببية فيه سببا وعلّة من غير أن يصير موضوع السببية هو الشيء المجعول، بل ذاته، والمراد هنا أن يكون الشيء المجعول عنده الوجوب من لوازمه الذاتية عقلا- هو التأثير في محرّكية ذلك الوجوب بحيث يكون هذا له بوصف الجعل، فشأن الجاعل إيجاد موضوع هذه الكبرى العقلية و جعله متعلّقا بالوجوب لا بالسببية، لكن اللازم منه عقلا تحقّق السببية العقلية للمجيء.

و هذا هو المراد بالجعل التبعية، كما هو المتحقّق في جعل الشرطية و الجزئية للمأثور به عند من يقول بكونهما مجعولتين بتبع جعل التكليف، فلم نعلم ما وجه إنكاره لمثله في السببية للتكليف مع أنّه بعينه جاء في السببية.

و أمّا إشكال الدور-بتقريب أنّه لا- يعقل تأثير ما هو المتأخّر عن المعلّق عليه و هو التكليف في إعطاء السببية للمعلّق عليه بالنسبة 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، وإن شئت فعبر عنهما بفعليّة الوجوب و فاعليّته، كما عبّرنا آنفا.

فتعليق المرتبة الاولى على المجيء صار سببا لصيرورة المجيء سببا للمرتبة الاخرى، فلم يؤثر المعلّق في المعلّق عليه، وإنّما أثر في سببية المعلّق عليه.

نعم لو كانت السببية هي المعلّق عليه لزم الدور، و لا أثر المعلّق في المعلّق عليه سببيته لنفس المعلّق حتّى يلزم الدور أيضا، وإنّما أثر في سببيته لشيء آخر، هذا تمام الكلام في السببية، و يعلم منها الحال في الشرطية و المانعية للتكليف.

وأما الشرطية و الجزئية للمأمور به فالحق عدم كونهما قابلتين للجعل أصلا لا استقلالا ولا تبعا.

أما الأول فواضح، فإذا أمر بالصلاة مثلا مطلقا، ثم جعل الطهارة شرطا لها، فهذا غير معقول؛ لأنه تصرف في مرحلة الامتثال، وهو محال، فلا يعقل جعل امتثال الأمر بالصلاة هي الصلاة مع الطهارة.

وأما الثاني فلأن مفهوم الصلاة مع الطهارة قبل تعلق الأمر بها مفهوم يتوقف وجوده على وجود الطهارة، فلا تأثير في الأمر في حصول الشرطية، وليس مجرد تصوّر هذا المفهوم جعلاً للشرطية، وإلا لزم أن يكون تصوّر الإنسان أيضا جعلاً للجزئية في الحيوان والناطق.

وبالجملة، ليس شأن التصوّر إلا- رؤية المفهوم، لا جعل الشرطية و الجزئية لشرطه و جزئه، بل هما ذاتيتان للمتصوّر لا يعقل انفكاكهما عنهما، كما أن المفهوم الخالي عن الجزء و الشرط لا يعقل إثباتهما له.

و حينئذ فالأمر إذا تعلق بهذا المتصوّر لا يؤثر شيئا إلا إضافة تلك الشرطية و الجزئية المحققتين إلى عنوان المأمور به، لا أنه يصير منشأ لانتزاع نفسيهما كما هو المقصود بالجعل التبعية.

فإن قلت: ما ذكرته في المقيّد تام، وأما المركّب فالتركّب فيه لا بدّ له، حيث إنّه ذاتا كثرات من ملاك، وهو أحد من ثلاثة أمور: وحدة الأمر، و وحدة اللحاظ، و وحدة الغرض، وانتزاع الكلية و الجزئية إنّما هو فرع رؤية ما به الوحدة، و حيث إنّ الوحدة اللحاظية و لا العرضية ليستا بملحوظتين للأمر فلا- يعلّق أمره بما اخذ فيه احدى هاتين الوحدتين، و إنّما تعلّقه بنفس الكثرات، فينحصر أن يكون ما به الوحدة هو الأمر، فليس الجامع لشتات الأجزاء إلا الأمر، وهذا معنى كون الجزئية مجعولة بتبع الأمر و التكليف.

قلت: ما هو متعلّق للحاظ الواحد أيضا واحد و ليس بكثرات، و توضيح ذلك أنّ الحالات و الصفات التى تتولّد و تنشأ للملحوظ بتوسّط الملحظ، مثل آليّة الابتداء مثلا و استقلاليّته، و تجريد الإنسان مثلا عن الخصوصيّات إذا قطع النظر عن الملحظ و لم يلاحظ على وجه الاستقلال، فتلك الحالات كيفيّات ثابتة للملحوظ فى ظرف التقرّر، أعنى ظرف التجريد عن الذهن و الخارج.

فنقول فى مقامنا: العشرة المتكثّرة الوجود فى الخارج إذا لوحظت بلحاظ واحد فقد وجدت فى الذهن بوجود واحد، و لا ينسلب عنه هذه الوحدة بواسطة عدم رؤيتنا الوجود الذهنى استقلالا، بل تبعا و مرآتا، فعدم الروية الاستقلاليّة لا ينافى مع الثبوت الواقعى، فالملحوظ واقعا ذو عشرة أجزاء و لو لم يمكننا فى هذا الملحظ الحكم بالكلّيّة و الجزئيّة، و لهذا لا يقبل إلاّ إشارة واحدة، كما أنّ وصف التجريد حالة ثابتة للإنسان حتّى مع تجريده عن الملحظ، مع أنّه ليس إلاّ من قبله، و لهذا يقبل الحكم بالكلّيّة دون الجزئيّة.

و من الأحكام الوضعيّة الصّحّة و الفساد، بمعنى موافقة المأثّر به للمأمور به و مخالفته له، و هذا المعنى كنفس المأمور بهيّة من الامور المنتزعة عن التكليف، و لو جعلناهما بمعنى التمام و النقص فحالهما حال الجزئيّة و الشرطيّة فى عدم الانتزاع عن التكليف.

و منها: الحجّيّة، و المراد بها كون الشىء بحيث يعدّر العبد بسببه تارة، و يعدّر 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 الحجّيّة رأسا، و لو كانت الحجّيّة بالمعنى المذكور قابلة للجعل يلزم وقوع الإنسان- مع عدم اطلاعه بالواقع و لا جعل خبر الواحد مثلا حجة- فى محذور استحقاق العقوبة، أو فى استراحة المعذوريّة.

فإن قيل بتخصيص الحجّيّة بظرف العلم بالجعل فإن اريد أنّ العلم كان مقوما لها

فهو الدور المحال، وإن أريد كون العلم كاشفا فهو وإن سلم عن محذور الدور- بأن يكون الجاعل قد خصّص من الابتداء جعله بمن يعلم- لكنّه غير سالم عن المحذور الذى أشرنا إليه من عدم دخالة العلم فى المعذورية وعدمها و كونه كالحجر المضموم.

نعم هنا معنى آخر نظير ما قلنا فى جعل السببيّة والوجوب، وهو سدّ باب عدم المعذوريّة أو المعذوريّة من قبل المولى، فلا ينافى اشتراط حصوله وفعليّته عقلا بالعلم.

وبعبارة اخرى: العلم بهذا المعنى هو المعدّر الواقعى، وخبر الواحد مثلا- هو المعدّر الإنشائى، فتكون الحجية كالملكية اعتبارا من الاعتباريات خفيف المثونة قابلا للجعل والإنشاء، وفائدة هذا الإنشاء أنّ العلم به يصير معدّرا كالعلم بالتكليف، فلا ينحصر الأمر فى الأمارات والطرق بجعل الأمر بالتّباع، بل يحصل المقصود بجعل الحجية كما ذهب إليه بعض الأساطين قدّس أسرارهم.

فإن قلت: بل لا- محيص عن القول بجعل الحجية، فإنّ الأمر الطريقى على فرض القول به، معناه عدم الأمر فى تقدير المخالفة وعدم الإصابة، لا بمعنى تقييد الأمر بالإصابة، بل بمعنى إلغائه فى الذهن عدم الإصابة والالتزام القلبى بكونه دائم المطابقة، فلا يسرى الأمر إلى حال عدم الإصابة، فإذا صارت حال الإصابة والعدم مشكوكة فلا محالة يكون الأمر مشكوكا، فلا علم بالأمر ولا بالحجية حسب الفرض.

قلت: يتم المقصود بجعل الطريقية كما قرّرت، حيث انسدّ باب عدم الإصابة شرعا، والتزم بالإصابة كذلك والأمر فى فرض الإصابة مقطوع، فالحاجة على هذا القول أنّما هى إلى جعل الطريقية دون الحجية، وبينهما بون بعيد.

ومنها: الملكية والزوجيّة والحريّة والرقية وهذه الأحكام غير قابلة للانتزاع عن التكاليف المتعلقة بعناوينها، للزوم تأخر الموضوع عن الحكم، نعم يمكن انتزاع الملكية عن الأحكام المتعلقة بغير عنوانها، كما لو ابيح جميع التصرفات من الناقلة وغيرها للإنسان فى مال، فإنّه ينتزع من هذه الاباحة، الملكية، وأمّا فى مثل: «الناس مسلّطون على أموالهم» فلا يمكن كون المحمول محققا لإضافة المال إلى الناس.

هذا تمام الكلام فى الأحكام الوضعيّة، واللّه تعالى هو الهادى للصواب فى كلّ باب.

اعلم أنّه لا إشكال فى عدم الاستغناء باستصحاب الكلّى عن استصحاب الفرد لو كان للفرد أيضا أثر؛ لأنّه مثبت، وإتّما الكلام فى العكس و هو الاستغناء باستصحاب الفرد عن استصحاب الكلّى.

و الحقّ هنا هو التفصيل بين ما إذا اخذ الجامع بلحاظ وجوداته الخارجيّة السارية، كما فى عروض الحرارة لطبيعة النار فىغنى، و بين ما إذا اخذ بلحاظ صرف الوجود المجزى عن جميع الخصوصيات و عن الوحدة و الكثرة، كما فى عروض الكلّيّة لطبيعة الإنسان مثلا فلا يغنى.

أمّا الإغناء فى الأوّل؛ فلأنّ الطبيعة بطبعها يكون فى الخارج مع كلّ فرد فرد متّحدة، و مندمجا كلّ فى الآخر، بحيث لا ميز أصلا بينهما، فإذا جاءت فى الذهن محفوظا لها هذا الطبع و من دون تصرف من الذهن و تغيير فى حالتها الأصليّة، 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 لخصوصيّته مع الطبيعة و كونه معها شيئا واحدا ملحوظ إجمالى، فيتعلّق الحكم بكلّ فرد ابتداء، غاية الأمر بعليّة الطبيعة، فالطبيعة حيثيّة تعليليّة، فالحكم فى الحقيقة يلصق بذات الزيد و العمر و البكر لعلّة كونها إنسانا مثلا، فيكون ذات الزيد مثلا ذا أثرين، أحدهما ما رتبّ عليه بعليّة الإنسانيّة، و الآخر ما رتبّ عليه لخصوصيّة الزيدية، فيكون الاستصحاب فى الفرد متكفّلا لكلا أثريه.

و أمّا عدم الإغناء فى الثانى فلأنّ الذهن قد حلّل الخصوصيّات عن الطبيعة المندمجة فيها و أخذ الطبيعة، و ألغى الخصوصيّات، فالطبيعة فى هذا اللحاظ متّصفة بوصف التعرية و التجريد، لا بمعنى أنّها اخذت مقيدة بالتجريد، فإنّ الإنسان بقيد

التجريد عن الخصوصيات الخارجية كلّى عقلى مباين مع الخارج، بل بمعنى أنّها يكون من حالاتها واقع التجريد و ما هو بالحمل الشائع تجريد، وإذا كان هذا حاله فلا محالة يغير مع ما ليس ذا بحاله، كما أنّ الجسم الخارجى الأبيض يباين مع اللاأبيض.

ثمّ هذه الحالة العارضة فى الذهن لها مدخلية فى عروض الحكم، بمعنى أنّه لو تبدّلت بضدّها و هو حالة المحفوفة و الاندماج مع الأفراد لا يتّصف بالمطلوبية، 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 المطلوبية، و لا يلزم عدم حصول الامثال؛ لأنّ المعروض و هو نفس الطبيعة المطلوبة منطبق على أول الوجود؛ لفرض عدم تقييده بالتجريد، و إنّما لا يسرى عرضه؛ لأنّ لحوقه فى لحاظ التجريد.

فكما أنّ الإنسان بذاته ينطبق على الزيد لا بوصف الكلية، فكذا هنا أيضا الطبيعة بذاتها منطبقة على أول الوجود لا بوصف المطلوبية، و هذا يكفى فى صدق الامثال، و كما يقال: الكلية خاصة للإنسان لا ربط لها بالزيد، و الجزئية خاصة الزيد لا ربط لها بالإنسان، فكذلك يقال بالنسبة 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 الكلّى فى القسم الثانى.

اعلم أنّه لا إشكال فى تحقّق أركان الاستصحاب فى الكلّى 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 وظيفة الشارع، كالحيوان، فلا إشكال فى هذا القسم عند تردّد فردة 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 وأنه بم يتحقق يكون من وظيفة 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 والغائط والمنى، ولم نعلم الانحصار، فلا شبهة أنه عند القطع بانتفاء هذه الثلاثة أيضا ليس لنا الجزم بانتفاء أصل جامع الحدث الذي فرضناه مانعا عن الصلاة، إذ هذا القطع لا يفيدنا أزيد من انتفاء هذا الجامع من قبل هذه الأشياء، ونحن نحتمل وجوده من قبل أشياء آخر كالمذى ونحوه، فمع إحراز عدم هذه الأشياء كلاً أو بعضاً بالأصل لا يمكن الحكم بانعدام الجامع كلياً بطريق أولى.

وقد يكون البيان الواصل متكفلاً لكلى طرفى القضية من الثبوت عند الثبوت، والانتفاء عند الانتفاء، كما لو فرض فى البيان اللفظى أنه يقتصر على الثلاثة، وقال:

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 مبنياً على الأصل المثبت أو لا؟.

غاية تقريب الأول أن الشارع بين عليّة هذه الأشياء للحدث و انحصار العليّة بها أيضاً، وأما الحكم بأن المعلول عدم عند عدم علته المنحصرة فمن وظيفة العقل ليس إلّا.

و هذا مدفوع بأن الذى تكفله الشرع نفس تطبيق الجامع عند الوجود، ورفع عدمه عند عدمه، لا بيان العليّة المنحصرة 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 أننا لو كنّا قاطعين بخروج البول و عدم خروج المنى، ثمّ توضّينا فنحكم بارتفاع أصل الحدث عنّا بحكم الشارع، كذلك لو قطعنا بخروج البول و شككنا فى خروج المنى بعده، فنحن نجري استصحاب عدم خروج المنى فإذا توضّينا كان الحكم بعدم المحدثيّة من شأن الشارع.

فإن قلت: سلّمنا أنّ حكم الشارع ليس على عنوان العليّة، بل بتطبيق ذات المعلول عند وجود ذات العلّة، لكن نقول: كلّ من هذه الأشياء إنّما يتعقّب حصّة من جامع الحدث، غاية الأمر أنّ الحصّة مشتملة على أصل الجامع، و حينئذ فالمتحصّل من نفيها نفي الحصص، و ترتيب نفي الجامع بنفي الحصص عقليّ.

قلت: وإن كان الجامع لا يتحقّق إلّا- فى ضمن الفرد، و لكنّ الشىء يؤثّر فى حقيقة الأثر، مثلاً النار إنّما يؤثّر فى حقيقة الإحراق، لا فى الإحراق الخاص بخصوصيّة كونه من قبل هذه النار الشخصيّة، و كذلك مفاد القصيّة اللفظيّة أو اللبّيّة فى مقامنا ترتيب أصل حقيقة الحدث على كلّ واحد من الامور.

فإن قلت: هذا لا- يتأتّى فى ما إذا كان المسبّب من هذه الامور مختلفاً بالشدّة و الضعف و لو كان حقيقة واحدة، و ذلك مثل الدم و البول، حيث إنّ الأوّل مؤثّر فى الحدّ الضعيف من النجاسة المرتفع بالغسل مرّة، و الثانى فى القوى منها المتوقّف رفعه على الغسل مرّتين؛ فإنّ نفي أصل الحقيقة بانتفاء مراتبها عقليّ.

قلت: ليست المراتب منتزعة من أمر خارج عن أصل الحقيقة، فالنور الشديد ليس ما به الامتياز فيه عن النور الضعيف إلّا من جنس النور، لا أنّه نور و شىء آخر، فزيادة التأثير لا يخرجّه عن التأثير فى أصل الحقيقة.

فإن قلت: سلّمنا كلّ ذلك، و لكن استصحاب عدم موجب الحدث الأكبر مثلاً بضميمة القطع بأنّه لو لم يحدث الأكبر فى الموارد الخاص بحدث الأصغر و ارتفع يفيد الحكم بانتفاء حقيقة الحدث، و لكنّه غير قاض بارتفاعها، و قد كان الموضوع

للاستصحاب فى جانب الكلّى أعنى حقيقة الحدث هو الشكّ فى البقاء و الارتفاع، أعنى منشأ انتزاعهما، و هو الوجود بعد الوجود و العدم بعد الوجود، لا هما بما هما.

و هذا مراد شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف حيث قال: و توهم عدم جريان الأصل فى القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء و ما هو مشكوك الحدوث محكوم الانتفاء بحكم الأصل، مدفوع بأنّه لا يقدح ذلك فى استصحابه بعد فرض الشكّ فى بقاءه و ارتفاعه.

كتوهم كون الشكّ فى بقاءه مسبباً عن الشكّ فى 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 فى ضمنه من القدر المشترك فى الزمان الثانى، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين، و بينهما فرق واضح، انتهى كلامه، رفع فى الخلد مقامه.

و بالجملة، الحاكم المتوهم هنا لا يرفع التحير عن الواقع فى مورد المحكوم، فإنّ مورد استصحاب بقاء أصل الحدث الذى هو المحكوم هو الشكّ فى بقاء و ارتفاع أصل الحدث، و يحكم فى هذا الموضوع بالبناء على البقاء و عدم الانقطاع.

و الحاكم على هذا الأصل لا بدّ أن يرفع التحير عن أحد الأمرين من بقاء حقيقة الحدث أو ارتفاعه ناظراً إلى إلغاء الشكّ فى بقاءه و ارتفاعه، بأن يكون وارداً فى موضوع الشكّ فى سبب البقاء و الارتفاع، و هو الأصل المحرز؛ لكون الحادث موجب الأصغر، فإنّه رافع للشكّ فى الارتفاع بعد الموضوع.

و أمّا ما جعلته حاكماً و هو استصحاب عدم حدوث موجب الأكبر، فغاية ما يرفع التحير عنه هو عدم وجود ما فى ضمن الأكبر من حقيقة الحدث، هذا لو لوحظ بنفسه.

و لو ضمّ إليه الوجدان الخارجى أعنى أنّه لو لم يحدث هو لحدث الأصغر و ارتفع، فكلاهما يرفع التحير عن عدم وجود أصل حقيقة الحدث، و هو أعمّ من

ارتفاعه، فالشك في بقاء و ارتفاع أصل الحقيقة باق بحالة لم يتكفل لرفعه حاكم، و مجرد كون هذا الأصل ليس في موضوع الشك في بقاء و ارتفاع الكلّي، وإنّما هو في موضوع الشك في حدوث و عدم حدوث الفرد الأكبر، و يحكم بعدم الكلّي لا ينفع في الحكومة.

نعم لازم عدم الحقيقة في خصوص المورد ارتفاعها، لكن هذا إثبات لأحد المتلازمين بالآخر، و يخرج عن باب الانتقال من السبب إلى مسببه.

و الحاصل أنّا سلّمنا السببية و المسببية شرعا بين عدم الأسباب الخاصة و عدم الحدث بتقريب ذكرت، و سلّمنا أنّ أصالة عدم موجب الأكبر في المثال، أعنى ما إذا خرج من المتطهر عن الحدثين رطوبة مرددة بين البول و المنى يترتب عليها عدم أصل الحدث لا الحدث في ضمنه، بملاحظة ما ذكرت من ضمّ الوجدان إلى هذا التعبد، لكن لا يلزم منها رفع الشك في البقاء و الارتفاع الذي هو الموضوع للأصل في جانب الكلّي.

و هذا بخلاف الحال في مثل استصحاب الطهارة في الماء المغسول به الثوب النجس؛ فإنّه يرفع موضوع الاستصحاب في الثوب، و هو الشك في بقاء النجاسة و ارتفاعها بواسطة الحكم بارتفاعها.

قلت: بعد تسليم كون المعتبر في الاستصحاب هو الشك في البقاء و الارتفاع، و الغصّ عن أنّه ليس المعتبر إلا الشك في الوجود و عدم في زمان بعد القطع بالوجود قبله، سلّمنا اعتبار البقاء، لكن ليس المعتبر 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 عدم في الزمان الثاني لا شبهة 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 بالنسبة إلى العدل الآخر و هو الارتفاع، فتدبر.

فى ما يتعلّق باستصحاب الكلّى فى القسم الثالث.

اعلم أوّلاً- أنّ محلّ الكلام ما إذا رتبّ الأثر فى الدليل على صرف وجود الطبيعة المعرّى عن خصوصيّة جميع الأفراد، وعن خصوصيّة الحدوث و البقاء، كما إذا ورد: إذا كان الإنسان موجوداً فى الدار فافعل كذا.

و حينئذ نقول: لا يمكن الاستشكال فى أنّه فى صورة القطع بوجود زيد و ارتفاعه و احتمال حدوث عمرو فى الدار مقارناً لارتفاعه قد وقعت قضية «الإنسان موجود» فى الزمان الأوّل مقطوعة، وفى الزمان الثانى المتّصل بالأوّل و الغير المتخلّل بينهما بزمان مشكوكة.

و لا يمكن القول بأنّ ما قطع بحدوثه و ارتفاعه حصّة من وجود الإنسان، و ما يحتمل حدوثه فى الآن المقارن لارتفاع الأوّل حصّة اخرى، و ليس لنا معنى واحد محفوظ فى كلا المقامين موجود فى الخارج.

نعم هذا المعنى عند التحليل الذهنى يكون موجوداً فى الذهن، و أمّا الخارج فحيث إنّ الوجود فيه مساوق مع التشخيص فلا محالة تكون الطبيعة فيه مرهونة بالتشخيص، و ليس لها وراء وجود الشخصات وجود آخر لم يكن مرهوناً بالتشخيص، 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 لأنّنا نقطع بأنّ بين تلك الوجودات جامعاً و ليست متباينة بالكنه، و هو أمر خارجى متّحد معها منطبق عليها، فالذى ينتزعه العقل بذاته موجود فى الخارج، نعم بوصف تجرّده غير موجود.

وعلى هذا فذلك المعنى إذا انعدم أحد تلك الوجودات لا ينعدم و لا يصحّ نسبة العدم المطلق إليه إلّا 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 مقارناً

لارتفاع زيد، فالقطع والشك بملاحظة الزمانين قد تعلّقاً بأمر واحد خارجي، وإنكار هذا لا يليق صدوره من العالم.

نعم هنا مطلب آخر وهو أن يدعى أنّ موضوع الأثر الواقعي وإن كان نفس وجود الطبيعة المعرّى من جميع الشخصّات، ومن القلّة والكثرة ومن الحدوث والبقاء، ولكن قد اخذ في موضوع الاستصحاب كون الشك متعلّقاً ببقاء ما كان في السابق.

وفي المثال المفروض أعنى ما إذا قطع بوجود زيد في زمان وارتفاعه بعده، واحتمال حدوث عمرو مقارناً له مع عدم تخلّل زمان بين الزمانين وإن كانت هنا قضيّة واحدة تحت اليقين والشك بملاحظة الزمانين، بمعنى أخذ الزمانين ظرفاً لمتعلّق اليقين والشك، لا لنفسهما، لكن ليس هذا ملازماً مع الشك بعنوان بقاء الكلّي.

وجه العدم أنّه لا يمكن انتزاع الشيء من وجود أمرين كلاهما ضدّان منفيان له، وفي المقام، المفروض أنّ زيدا قد ارتفع، وعمروا على فرض الوقوع قد حدث، وكلّ من الارتفاع والحدوث أمر منافر مع البقاء، فكيف يؤخذ من هذين المنافرين عنوان البقاء ويسند إلى الطبيعة.

فإن قلت: فإذا لم يسند البقاء فلا بدّ من صحّة إسناد الارتفاع إليها، وهذا التزام بانتفاء الطبيعة مع عدم انتفاء جميع أفرادها.

قلت: فرق بين الارتفاع والانتفاء، فإنّ الأوّل صفة وجوديّة؛ إذ هو عبارة عن انعدام الوجود السابق في الآن اللاحق، فخصوصيّة الوجود السابق مأخوذ فيه، وأمّا الثاني فهو مطلق الانعدام في مقابل أصل الوجود.

بقي أنّ نرى صحّة إطلاق البقاء في أمثال هذه الموارد، ألا ترى صحّة قولنا: نوع الإنسان باق من لدن خلقه آدم على نبيّنا وآله وعليه السلام إلى يومنا هذا؟.

ويمكن الجواب بأنّه مبنيّ على المسامحة، وتنزيل تلك الوجودات المتغيرة بمنزلة وجود واحد ممتد، نظير المسامحة في بقاء الزمان مع كونه غير قارّ الذات.

وعلى هذا فتفصيل شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف -بين ما إذا احتمل حدوث الفرد الآخر مقارناً لزوال الفرد المقطوع، فلا يجري استصحاب الكلّي، وبين ما إذا احتمل وجود فرد آخر مقارناً لوجود ذلك المقطوع، واحتمل بقائه بعد

ارتفاعه، فيجرب استصحابه- يكون متوجّهاً، هذا.

ولكنّ الحقّ خلاف الدعوى المذكورة، فإنّ تعريف القوم بأنّ الاستصحاب إبقاء ما كان وإن كان يساعدها، ولكن ليس فى الأخبار ما يستظهر منه هذا القيد؛ فإنّ المستفاد منها ليس بأزيد من توارّد اليقين والشكّ على أمر واحد ولو لم ينطبق عليه فى الآن الثانى البقاء، كما فى الزمان والزمانى، إذ لو لم يعامل فى الآن الثانى حينئذ معاملته فى الآن الأوّل يصدق أنّه نقض يقينه عملاً.

وهذا هو المعيار فى جريانه، وهو مطّرد مع وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة ولو لم يكن فى البين بقاء، هذا هو الكلام فى جريان الاستصحاب بحسب الذات.

وأما فعليّته فمبنىّ على عدم محكوميّته باستصحاب عدم حدوث الفرد المحتمل الحدوث مقارنا لوجود مقطوع الزوال أو لزواله وقد عرفت أنّ هذا الاستصحاب حاكم فى الجوامع الشرعيّة.

وعلى هذا فلو غسل الثوب المتنجّس بالدم مرّة، واحتمل ملاقاته مع البول فى حال تنجّسه بالدم أو مقارنا للغسل مرّة، فاستصحاب أصل النجاسة ليرتّب عليه المانع للصلاة وإن كان جارياً ذاتاً، ولكن استصحاب عدم ملاقة البول يرفع هذا الشكّ، ويترتّب عليه بعد وجدان حدوث الدم أنّ الغسل مرّة كافٍ لطهارة المحلّ وارتفاع نجاسته، وهذا واضح من التقرير السابق، فراجع.

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى بعد ما اختار التفصيل المتقدّم قال: ويستثنى من عدم الجريان فى القسم الثانى ما يتسامح فيه العرف، فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد فى محلّ وشكّ فى تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأوّل، فإنّه يستصحب السواد، إلى أن قال: وبالجملة، فالعبرة فى جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمراً إلى اللاحق ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقّة للفرد السابق، انتهى المقصود من كلامه الشريف.

وقال المحقّق الخراسانى فى ما علّقه هنا: بل يجرى فى مثله مع ابتناؤه (أى الاستصحاب) على المدافّة، بناء على ما هو التحقيق من أصالة الوجود، لما حقّق فى

محلة من أن الوجود عليه في جميع المراتب المتبدلة شدة وضعفاً واحداً شخصى ما دام متصلاً ولم يتخلل العدم في البين وإن انتزعت عنه ماهيات مختلفة وأنواع متفاوتة، انتهى كلامه الشريف.

قال شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته الشريفة: حال الشدة والضعف في الأعراض بعينها حال الزيادة والنقصان في الجواهر، مثل البحر والقطرة، ولا يخفى أن ما هو المادة لتلك المراتب المتكثرة، مما دون القطرة إلى ما فوق البحر ليس له فعلية الوجود إلا في حال تلبسه بإحدى تلك الصور، وإلا فإن لم يكن مرهونة في فعلية الوجود بها فاللازم أن يكون البحر فعليات ووجودات غير متناهية، غير أنها متصفة بالاتصال كل منهما بالآخر، فإذا فرق بينهما فلم يتبدل إلا الوصف العرضي هو الاتصال، وإلا فعين الوجودات السابقة باقية بحالها، وهذا هو محل التشاجر بين المشائيين والإشراقيين.

قال المحدث الأسترآبادي في كلامه الذي نقله شيخنا المرتضى في بحث حجية القطع: ومن الموضحات لما ذكرنا من أنه ليس في المنطق قانون يعصم من الخطأ في مادة الفكر، أن المشائيين ادّعوا البدهية في أن تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين، وعلى هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولى، والإشراقيين ادّعوا البدهية في أنه ليس إعداماً للشخص الأول وفي أن الشخص الأول باق، وإنما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال، انتهى.

فتحصّل أن الهيولى موجودة، لكن بعين وجود البحر أو القطرة، وليس لها وجود منحاز، نعم هي بالقوة موجودة بوجود القطرة، والوجود الفعلي خاص بالبحر، وكذا العكس، نظير وجود العلق في ضمن النطفة بالقوة.

وبالجملة، فعلية الوجود بالحدّ، فما لم ينضم إليه الحدّ الكذائي فلا وجود ولا فعلية، نعم له شأنية الوجود واستعداده وقوته، فإذا ارتفع الحدّ ارتفع ذلك الشخص من فعلية الوجود وحدث مقارناً لزاله شخص آخر من الفعلية المتقومة بالحدّ الآخر الحادث.

ثم لا فرق في ذلك بين الجواهر والأعراض، لاشتراك الملاك في البابين، كما هو واضح.

و الزمانى و المقيّد بالزمان.

(1)

اعلم أنّه لا شبهة فى ما إذا قطع بوجود السير و الحركة المبتدئة من مكان كذا مثلاً إلى مكان كذا، و شكّ فى وصولها إلى غايتها و عدمه، و بعبارة اخرى: شكّ فى أنّ الفاعل أعطاهما الحدّ أولاً، فهناك قضيتان، متيقّنة و مشكوكة متّحدتان؛ لأنّ متعلّق اليقين و الشكّ أمر واحد شخصى و هو وجود الحركة، و لا شبهة أنّ هذه الحركة المتوسطة بين الحدين- ما لم يعرضها حدّ- واحد شخصى بالدقّة و عند العرف.

أمّا الثانى فواضح، و أمّا الأوّل فلأنّه لو كان هنا وجودات متلاصقة يلزم الانتهاء إلى الجزء الذى لا- يتجزّى، أو الانتهاء إلى ما لا يتناهى، فينحصر الأمر فى أنّ هنا حدّاً واحداً خارجيّاً، نعم يفرض له حدود كثيرة غير متناهية، لكن لا واقعيّة لها غير الفرض.

و بالجملة، لا شبهة فى وحدة القضيتين، و بعد ذلك فإن شئت سمّ الشروع حدوثاً و ما بعدها بقاء، و إن شئت فسمّ التمام حدوثاً و قل: إنّ أمر واحد يحدث شيئاً فشيئاً و على التدرّج.

كما أنّه لا شبهة فى أنّه لو كان موضوع الأثر قطعة خاصّة من الحركة محدودة بالحدين فلا يفرض فيه القطع بالحدوث و الشكّ فى البقاء عقلاً؛ لأنّه أمر آتى 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 كلّ من هذا القبيل؛ فإنّ أقسامه من الدقيقة و الساعة و نصف الساعة و النهار و الليل، إلى غير ذلك أسام لقطعات خاصّة محدودة بحدود معيّنة من حركة

ص: 536

الفلك، نعم هذا القسم المسمّى بالحركة القطعيّة مع الأوّل المسمّى بالتوسّطية كلاهما يجريان في الزماني، مثل حركة زيد، كما هو واضح، هذا بحسب الدقّة.

وأما عرفا فمن الممكن حصول اليقين والشكّ؛ فإنّ العرف يسامحون، فيرون هذا المجموع المركّب حاصلا بحصول أوّل جزء منه، ألا ترى أنّ الليل مع أنّه اسم لمجموع ما بين الحدّين -ولهذا يطلق نصف الليل و ليلة واحدة و ليلتان- يرونه داخلا بمجرّد دخول أوّله، فيقولون: دخل الليل، وكذلك يطلقون البقاء فيقولون:

كم بقى من الليل، وعلى هذه المسامحة فرض اليقين والشكّ في غاية 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 التامة وهو وجود الليل مثلا، دون مفاد كان الناقصة وهو وجود اللياليّة لهذا.

وعلى هذا فاستصحاب عدم دخول رمضان ليرتّب عليه عدم إيجاب الصوم واستصحاب بقائه ليرتّب عليه حرمة الإفطار لا ينطبق على القاعدة، إذ لا يثبت به رمضانيّة هذا اليوم حتّى يكون الإفطار إفطارا في رمضان، ولا عدم رمضانّيته حتّى يكون الصوم صوما في غير رمضان.

نعم لو كان المستفاد من الأدلّة أنّ وجود رمضان سبب لإيجاب الصوم لا- أن يكون المسبّب الصوم المتقيّد بكونه في رمضان أمكن الاستصحاب؛ إذ لم يرتّب الأثر إلّا على مفاد كان التامة، كما أنّه يمكن إجراء الاستصحاب على فرض جعل الأثر لمفاد كان الناقصة بنحو آخر وهو إجرائه في نفس الفعل المقيّد، بأن يقال: لم يكن الصوم على فرض تحقّقه في اليوم الماضى صوما في رمضان، فالآن كما كان، وكذا كان الإفطار في اليوم الماضى على فرض تحقّقه إفطارا في رمضان، فالآن كما كان.

فإن قلت: هذا استصحاب تعليقى في الموضوع، وقد تقرّر في محله بطلانه.

قلت: ما تقرّر بطلانه غير هذا، وهو ما إذا رتّب الأثر في الأدلّة على الوجود

الفعلى، كوجود الكرّ الفعلى، فاستصحاب وجوده التعليقى لا ينفع -على ما قرّر فى محلّه- وهذا بخلاف المقام، فإنّ الأثر قد رتبّ على نفس الملازمة، فإنّ الوجوب مرتّب على الصوم الذى لو تحقّق كان فى رمضان، والحرمة على الأكل الذى لو تحقّق كان فى رمضان، وذلك لعدم إمكان ترتبه عليهما على نحو فعلية الوجود، للزوم الأمر بالحاصل و الزجر عن الحاصل، فالمقام نظير استصحاب المضريّة فى الصوم.

و من هنا يظهر الحال فى القسم الأخير أعنى المقيّد بالزمان إذا كان الشكّ من جهة الشكّ فى انقضاء قيده، إذ استصحاب نفس المقيّد بعد كون الزمان بالمسامحة العرفيّة ممّا يقبل البقاء لا مانع منه.

نعم لو كان الشكّ من جهة الشكّ فى حدوث حكم آخر فى المقيّد بما بعد ذلك الزمان أو فى المطلق على نحو تعدّد المطلوب فالاستصحاب الموضوعى لا وجه له أصلاً، للقطع بالارتقاء بسبب القطع بانقضاء القيد، كما لا مجرى لاستصحاب شخص الحكم، وأمّا استصحاب الجامع فمبنى على جريان استصحاب الكلّى فى القسم الثالث، هذا.

ولشيخنا المرتضى فى هذا القسم كلامان متدافعان، لأنّه قدّس سرّه فى صدر المبحث بعد أن نقل عن جماعة جريان الاستصحاب فى نفس الزمان قال: فيجرى فى القسمين الأخيرين بطريق أولى، ثمّ عند ذكر القسم الأخير فى مقام التفصيل قال: وأمّا القسم الثالث وهو ما كان مقيّداً بالزمان فينبغى القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه، فإن كان القسم الثالث فى كلامه عبارة عمّا كان الشكّ فيه من جهة الشكّ فى تقضى الزمان صحّ كلامه الأوّل، كما عرفت، ولكن لا يصحّ كلامه الأخير.

وإن كان عبارة عمّا كان الشكّ بعد القطع بتقضى الزمان من جهة الشكّ فى بقاء الحكم بأحد النحوين المذكورين كان كلامه الثانى صحيحاً، ولكن لا يصحّ الأوّل، كما هو واضح، وكون المقصود به متعدّداً فى المقامين ممّا يباه العبارة؛ لأنّ القسم

الثالث متّحد مع ما ذكره في صدر البحث، وإذن فلا محيص عن وقوع سهو من قلمه قدّس سرّه أو قلم النساخ.

بقى الكلام في ما تنظر فيه شيخنا المرتضى من كلام المحقّق النراقي قدّس سرّهما، وحاصل ما ذكره المحقّق المذكور أنّ الامور المجعولة الشرعيّة كالوجوب والطهارة الحديّة والخبيّة إذا علم وجودها في قطعة خاصّة من الزمان، كوجوب الجلوس يوم الجمعة، إلى الزوال و شكّ فيها في ما بعد تلك القطعة 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، ومقتضاه استصحاب وجود هذا الوجوب، وكذا اليقين بعدم مجعوليّة الوجوب من الأزل في ما بعد ظهر يوم الجمعة، ومقتضاه استصحاب بقاء هذا العدم الأزلي.

وحاصل إشكال شيخنا قدّس سرّه عليه أنّه: لا يخلو الأمر من شقين، إمّا نفرض الزمان قيّدا لهذا الأمر المجعول أو لمتعلّقه بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيّد بما قبل الزوال شيئا مغايرا للجلوس المقيّد بكونه بعد الزوال، وإمّا نفرض ظرفا له، بأن لوحظ ما قبل الزوال ظرفا للتكليف و لوحظ الجلوس أمرا واحدا مستمرا في الأزمنة.

فعلى الأوّل يجري استصحاب عدم وجوب هذا المقيّد، ولا مجال لاستصحاب الوجود؛ للقطع بارتقاع ما علم وجوده، بل لا يتصوّر البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان من مقوماته.

وعلى الثاني يجري استصحاب الوجود، ولا مجال لاستصحاب العدم؛ لأنّ العدم انتقض بالوجود المطلق، وقد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلّه الاستصحاب.

وانتصر شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته الشريفة للمحقّق المذكور على شيخنا المرتضى قدّس سرّهما بأننا نختار الشقّ الأوّل تارة، ونقول بأنّ استصحاب عدم المقيّد معارض باستصحاب جامع الوجوب المحتمل بقائه بحدوث فرد آخر له بعد زوال فرد 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 فى القسم الثانى من القسم الثالث مع عدم المسامحة العرفيّة الذى مقامنا من قبيله، لكن كلام المحقّق قابل للحمل عليه.

ونختار الشقّ الثانى اخرى ونقول: المفروض وإن كان ظرفيّة الزمان للوجوب، لكن لنا شكّ و يقين بالنسبة إلى المقيّد بالزمان، وعموم «لا تنقض» يشمله، وهو معارض لاستصحاب الوجوب.

ألا ترى أنّه لو كان دليان اجتهديّان مفاد أحدهما أنّ الجلوس واجب فى ما بعد زوال الجمعة، ومفاد الآخر أنّ جلوس ما بعد زوال يوم الجمعة غير واجب، كانا متعارضين، فإنّ الحكم فى الأوّل وإن كان على المطلق، وفى الثانى على المقيّد، لكنّ المطلق أيضا مقيّد فى اللبّ؛ إذ ليس المراد أنّ ما بعد الزوال ظرف التكليف مع كون المكلف به موسّع الزمان، فكذا الحال فى الاستصحابيين.

وقد أجاب عن هذا شيخنا الاستاد دام ظلّه فى الدرر بما لفظه: «وأما الشق الثانى 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، ولا ينافى وجوب الجلوس فى ذلك الزمان الخاصّ على نحو لوحظ الزمان ظرفا للوجوب» انتهى كلامه الشريف.

واستشكل دام ظلّه على هذا الكلام فى مجلس البحث بما حاصله أنّ المنافاة العرفيّة حاصلة بين قولنا: عتق الرقبة واجب، وقولنا: عتق الرقبة الكافرة غير واجب، وقولنا: العالم واجب الإكرام، وزيد غير واجب الإكرام، ضرورة أنّ المطلق والمقيّد لا يمكن عروض المتضادّين أو المتناقضين عليهما، والمقيّد بما هو مقيّد وإن كان يصحّ سلب الوجوب عنه مع إثباته للمطلق، لكن سلب الوجوب عنه بقول مطلق وبلا قيد- كما هو المستصحب فى المقام- لا إشكال فى عدم اجتماعه مع الإثبات للمطلق.

هذا مضافا إلى إمكان دعوى إرجاع المطلق فى المقام إلى المقيّد، فإنّ الزمان- أعنى ما بعد الزوال مثلا- وإن كان ظرفا للوجوب بحسب الصورة، لكنّ الجلوس

مقيّد به بحسب اللّب؛ إذ ليس المراد إيجاب أصل الجلوس ولو كان في زمان آخر، فيرجع الأمر بالأخيرة إلى إيجاب المقيّد و سلب إيجابه.

ولكن أجاب (1) دام ظلّه عن هذا أيضا بأنّ إضافة الوجوب إلى المقيّد يمكن بطريقتين، الأوّل بالجعل الابتدائي المتعلّق بنفس المقيّد، بحيث يكون للقيّد دخل في الجعل، والثاني بالجعل في الطبيعة الذي لا يزمه السراية قهرا إلى أفرادها، فيصير المقيّد أيضا محكوما بالوجوب، فيقال: زيد واجب الإ-كram عند جعل الوجوب في طبيعة العالم بنحو الوجود الساري، نعم خصوصيّة القيّد لا دخل لها في الحكم، لكنّ الحكم وارد على المقيّد بتبع المطلق.

و حينئذ إذا شككنا في وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، فتارة يكون الشكّ في الجعل الابتدائي، و أخرى في الجعل بالسراية و التبع، و الأوّل في المقام مقطوع العدم، و على فرض الشكّ فيه محكوم بالعدم بمقتضى الأصل، و لا منافاة 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 التبعي 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 بملاحظة تقييد شربها بهذا الزمان المقارن للشكّ هو عدم المحكوميّة بالحرمة بالعدم الأزلي الثابت قبل تشريع الشرع أيّاها، مع ذلك لا- يعامل معاملة المعارضة بينهما، و سرّه ما ذكرنا من أنّ ارتفاع الشكّ في الكلّي رافع للشكّ في الأشخاص، و من أثر محكوميّة الكلّي محكوميّة الأفراد، سواء ذلك في المحكوميّة بالحكم الظاهري أم الواقعي، فليس هذا من الأصل المثبت الممنوع، هذا.

و لكنّ الكلام الوارد في مسألة الاستصحاب التعليقي الآتي بعيد هذا إن شاء الله تعالى آت هنا حرفا بحرف.

ص: 541

1-1) -سيأتي نقض هذا الجواب بدعوى العينية بين الحكم الكلّي و حكم الفرد في الأصول المثبتة فراجع.

اعلم أنّ المهمّ فى هذه المسألة بيان حكومة هذا الاستصحاب على استصحاب الحكم الفعلى، و حاصل الإشكال فيها أنّ المستصحب فى جانب الحكم الفعلى هو الإباحة الثابتة قبل الغليان فى مسألة العصير الزيبى، ورفعها ملازم للحرمة الفعلية اللازمة للحرمة المعلّقة عند حصول الغليان، و حيث إنّ الملازمة كاللزوم فى فعلية الحرمة ثابتة للأعمّ من الحكم الظاهرى و الواقعى فأشكال مثبتية الاستصحاب المقصود ترتيب رفع الإباحة عليه مرتفع.

و كذا لا شبهة أيضا فى جريان ما هو ملاك الحكومة فى البين، ببيان أنّ استصحاب الحرمة المعلّقة موضوعه الشكّ فى الحرمة المعلّقة، و الملازم للحرمة الفعلية اللازمة للحرمة المعلّقة إنّما هو نفس رفع الإباحة، لا رفعها فى موضوع الشكّ فى الإباحة، فإنّ الحرمة سواء ظاهرياً أم واقعياً ملازم مع ارتفاع الإباحة، نعم فى موضوع نفس الحرمة إن كان شكاً و إن كان واقعاً.

و لكنّ الإشكال كلّهُ أنّ الكلام بعينه وارد فى العكس أيضاً، فيقال: استصحاب الإباحة أيضا موضوعه الشكّ فيها و المضادة من الطرفين، فلازم هذه الإباحة و لو فى الظاهر عدم علّة ضدّها أعنى الحرمة المعلّقة، و هذه الحرمة المعلّقة التى يحكم بعدمها العقل ليس موضوعها الشكّ فى نفسها، نعم يحكم بعدمها فى موضوع الشكّ فى الإباحة، و بالجملة، عين تقريب الحكومة فى جانب استصحاب الحرمة التعليقية جار فى استصحاب الحلّة الفعلية.

و الحقّ عدم ورود هذا الإشكال، و أنّ الإشكال من جهة اخرى، توضيح الحال يحتاج إلى بسط المقال.

فنبول: و على الله الاتكال: إن كان لنا حكم تعليقى كأكرم زيدا إن جاءك، فطراً حالة شككنا فى بقاء هذا الحكم، لا إشكال فى تمامية الأركان و أنّ الحكم التعليقى

ص: 542

أيضاً نوع من الحكم، لا أنه لا حكم قبل المعلق عليه، فمقتضى الاستصحاب هو الحكم الظاهري بأنه إن جاءك زيد فأكرمه، ثم كما في حال القطع عند حصول المجيء كان لازم ذلك الحكم التعليقي الواقعي هو الفعلية عند الشك، أيضاً لازم هذا الحكم الظاهري التعليقي هو الفعلية عند حصول المجيء، وليس مثبتاً من هذه الجهة، لأنّ اللازم من لوازم نفس الحكم، الأعم من الظاهري والواقعي.

لكنّ الكلام في أنّ هنا استصحاباً آخر مخالفاً، وهو أنّ الزيد قبل حصول المجيء ليس في حقّه حكم (أكرمه) مجعولاً، فقضية الاستصحاب عدم المجعولية، فهل أحد هذين مقدّم على الآخر أولاً؟ قال شيخنا المرتضى قدّس سرّه: إنّ الاستصحاب التعليقي مقدّم على الفعلي، للحكومة وهو محلّ إشكال.

و توضيحه بعد تقديم مقدّمة، وهي أنّ ملاك حكومة أصل على آخر أن يكون مفاد أحد الأصلين مؤلّداً لحكم في موضوع في غير حال الشكّ في ذلك الموضوع، وكان مفاد الآخر إثبات نقيض ذلك الحكم في ذلك الموضوع في حال الشكّ، فحينئذ لا محالة الأصل الأوّل يزيل الحكم الثاني، مثلاً الأصل أو الاستصحاب المفيد لطهارة الماء يتولّد منه حكم بأنّ الثوب المغسول بهذا الماء طاهر، لا طاهر إذا شككت، ومقتضى الاستصحاب في نفس الثوب أنّه إذا شككت فيه فابن على النجاسة، ومن المعلوم حكومة 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 تمّهدت هذه المقدّمة نقول: ليس هذا الملاك موجوداً في المقام، وذلك لأنّ حكم أكرمه في قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه ليس قبل المجيء وبعده إلّا حكماً واحداً، غاية الأمر قبل المجيء لا فعلية له، وبعده يتّصف بها، فإذا كان قضية الاستصحاب جعل هذا الخطاب التعليقي في موضوع الشكّ اعني: إذا شككت فابن على وجود خطاب: إن جاءك فأكرمه، فليس هنا حكم آخر متولّد من هذا الحكم.

نظير طهارة الثوب في المثال بأن يقال هنا أيضاً: يترتب عليه حكم آخر وهو خطاب «أكرمه» الفعلي بعد تحقّق المجيء، وهو حكم في غير موضوع الشكّ، فيقدّم

على ذلك الاستصحاب المفيد؛ لأنّ خطاب أكرمه الفعلى غير مجعول إذا شككت، بل هنا حكم واحد فى موضوع الشكّ، فيرجع الأمر بالأخرة إلى أنّ هنا أصليين، أحدهما يقول: هذا العصير المغلى مثلاً حلال إذا شككت، والآخر يقول: حرام إذا شككت، فيكون مثل ما إذا كان من أثر طهارة الماء طهارة الثوب إذا شكّ فى طهارته؛ إذ لا شبهة فى عدم الحكومة حينئذ، لعدم الناطريّة لأحدهما على الآخر.

إن قلت: هذا بالنسبة إلى الحرمة متين، وأما بالنسبة إلى رفع الحليّة فلا، لأنّه من باب المضادة، وليس حكماً فى حال الشكّ.

قلت: لا يفرق الحال من هذه الجهة بين الحرمة وعدم الحليّة؛ لأنّا نقول: مفاد القصيّة الاستصحابيّة التعليقيّة أنّه إذا شككت فى أنّ الزبيب إذا غلى حرام أو حلال فاستصحب حكمه السابق، وهو أنّه إذا غلى يحرم ولا يحلّ، فكلّ من يحرم ولا يحلّ وارد فى موضوع الشكّ فيه. فالحاصل بالأخرة أنّ مفاد أحد الأصليين أنّه يحلّ ولا يحرم إذا شككت، ومفاد الآخر أنّه يحرم ولا يحلّ إذا شككت، وليس بين هذين حكومة، هذا.

والذى اختاره شيخنا الاستاد دام بقاءه فى دفع إشكال المعارضة هو اختيار طريقة أخرى غير الحكومة المصطلحة، وهو أن يقال: الحكم وإن كان قبل الشرط وبعده واحداً، فلهذا ليس هنا مناط الحكومة، ولكن مع ذلك لا شكّ أنّه يحدث لنا شكّ آخر عند حدوث الغليان غير الشكّ الذى كان قبل تحقّقه، فإنّه قبل تحقّقه كُنّا نشكّ فى ثبوت الحكم التعليقى فيه وارتفاعه، ولكن لا نشكّ فى الشرب الخارجى، وأما بعده فمضافاً إلى ذلك الشكّ نشكّ أيضاً فى أنّ هذا الشرب حرام فعلى أولاً؟ والحرمة وإن كانت نفس الحرمة المشكوكة السابقة، لكن صفة الفعلية مشكوك حادث، وكانت فى السابق مقطوع العدم.

ومنشأ هذا الشكّ الثانى هو الشكّ الأول؛ لأنّ الفعلية من آثار وجود الحكم المعلق، فيندرج تحت قاعدة تقدّم الأصل الجارى فى المنشأ على الجارى فى الناشئ، ولو لم يرجع إلى الحكومة المصطلحة، ويأتى تفصيله إن شاء الله تعالى فى محلّه.

اعلم أنّ النهى عن نقض اليقين لا بدّ بدلالة 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 الطريقيّة، والنهى عن النقض بهذا المعنى قد يكون موجبا لجعل حكم مماثل للسابق، وقد يوجب جعل أثره، وقد لا يوجب شيئا منهما.

مثلا المتيقّن بوجوب صلاة الجمعة سابقا الشاكّ فيه فى اللاحق إذا قيل له:عامل مع الشكّ معاملتك التى كنت تعاملها سابقا لوصف اليقين بما هو طريق،فمعنى ذلك إيجاب صلاة الجمعة،وهو مماثل للمستصحب،والمتيقّن بحياة زيد الشاك فيها إذا قيل له:عامل عمل اليقين،فمعناه انفق على زوجته،والمتيقّن بعدم التكليف فى الأزل الشاك فيه إذا قيل له:اعمل عمل اليقين بعدم التكليف،فمعناه جعل الإباحة،وهو غير المستصحب وغير أثره،وقد مرّ هذا فى ما تقدّم أيضا.

وعلى هذا فكلّ مورد كان لليقين السابق على تقدير بقاءه عمل فهو مجرى الاستصحاب بلا كلام،وأما ما لم يكن لليقين السابق عمل فهو على أقسام يختلف وضوحا وخفاء 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،ولكن كان الانتهاء من أحد المتلازمين فى الوجود إمّا عقلا وإمّا اتفاقا إلى الآخر.

ص:545

و منها: أن لا ينتهى إلى العمل، ولكن كان ملزومه أمرا له أثر.

و منها: أن يكون له أثر شرعى، ولكن لم يرتبه الشرع، بل رتبّه العقل، مثل ترتيب الحكم الشرعى على وجود مقتضيه وفقد مانعة.

و منها: أن يكون له عمل، ولكن كان مجعولا بتبع منشأ انتزاعه، كالجزيئية و الشرطية.

و عدم جريان الاستصحاب فى بعض هذه الاقسام لا يحتاج إلى كثير مئونة، و هو القسم الثانى و الثالث، مثلا المتيقن بطهارة إحدى الإنائين الشاك فيها لا- حقا مع العلم بأنّ إحداهما طاهر و الآخر نجس ليس من جملة عمله الذى كان يعمل له لأجل اليقين بطهارة هذا الإناء الاجتناب من ذلك الإناء الآخر، بل إنّما كان هذا اليقين مورثا ليقين آخر بواسطة اليقين بالملازمة متعلق بنجاسة ذلك الآخر، و كان الاجتناب عملا له، لا لهذا وإن كان نشأ اليقين المذكور من هذا اليقين.

و الحاصل، مجرد انتهاء العمل و لو بالواسطة إلى اليقين لا يصحّ استناده إليه عرفا و إدخال كلمة اللام عليه، و لهذا لو سئل عن المتيقن المفروض لم تجتنب عن هذا الإناء؟ فقال: لأننى متيقن بطهارة ذلك؛ أو لأنّ ذلك طاهر، كان باردا.

من هنا يعلم الحال فى النقض باللازم إذا قصد ترتيب عمل اليقين بالملزوم عليه، فإنّ عمل اليقين بالملزوم لا يسند إلى اليقين باللازم.

و أمّا القسم الرابع أعنى: ما إذا كان الأثر شرعيا، و لكن ترتيبه على شىء واقعا كان من وظيفة 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 الأدلة، هذا بحسب كبرى المسألة.

و أمّا بحسب ما عدّ لهذا مصداقا أعنى: مسألة ترتّب الحكم الشرعى على عدم المانع مع وجود المقتضى كما هو مبنى شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى كتاب طهارته-

حيث أسّس الأصل في حال الشكّ في الانفعال وعدمه، وجعله الانفعال بتقريب أنّا قد استفدنا من الأدلّة سببية الملاقة للتنجّس وأنّ الكريّة مانعة، فإذا شككنا في حدّ الكرّ و تردّد بين الزائد و الناقص، ولاقى الماء المحدود بالحدّ الناقص مع النجاسة، فاستصحاب عدم وجود عنوان المانع ليرتّب عليه النجاسة لا مانع منه؛ فإنّ الحكم بالنجاسة في موضوع عدم المانع. الواقعي وإن كان عقلياً، لكن في موضوع عدم المشكوك لا. حكم للعقل، و المفروض أنّ نفس الحكم أعنى النجاسة ممّا يقبل الجعل، فلا مانع من جريان عموم الأدلّة -فالحقّ عدم الجريان، لا لأنّ الأثر ممّا رتّبهُ العقل، بل لأنّه ليس لهذا العنوان أثر أصلاً حتّى بحكم العقل، فإنّ المؤثّر إنّما هو ذات المانع لا هو بعنوان أنّه مانع و كذا في جانب عدم، مثلاً الذى هو المؤثّر ذات الكرّ أو عدمه، لا هو بعنوان المانع، وإنّما هو وصف ينتزعه العقل من مرتبة تأثير الذات، وهذا واضح.

وأما القسم الخامس، أعنى ما كان مجعولاً شرعياً، ولكن لا استقلالاً، بل تبعاً لجعل شىء آخر كالجزئية و الشرطية، فربّما يستشكل في الاستصحاب فيه بأنّه لا عمل لليقين في مثل ذلك، فإنّ الجزئية مثلاً بالفرض منتزع عن جعل الوجوب على المركّب فهو متقدّم رتبة عليها، و الإنسان حال يقينه إنّما يتحرّك نحو إتيان الجزء بسببية اليقين بالوجوب، لا اليقين بمعلوله الذى هو الجزئية و لو كان للجزئية أيضاً على فرض انفكاكها عن الوجوب محالاً. هذا التأثير و الاقتضاء أيضاً، لكن حال اجتماعهما مع الوجوب يكون التأثير، لا- سبق العدّتين و هو الوجوب، فينعزل الجزئية عن التأثير. فيندرج تحت القسم الثالث المتقدّم أنّفا 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 فى المنشأ أعنى الوجوب و سقوطه بها، فإنّ ذلك لا يصحّ جريان الاستصحاب فى الجزئية بعد كون العمل فى حال اليقين إنّما هو مضاف إلى يقين الوجوب دون يقين الجزئية، كما لا يندفع أيضا بأنّ الاستصحاب المثبت أو النافى للجزئية يلزمه الإثبات أو النفى فى المنشأ؛ إذ لا يجتمع وجود الجزئية مع عدم الوجوب و لو فى الظاهر، و لا عدمها مع الوجوب كذلك، فإن هذه النتيجة فرع عدم المانع عن أصل الجريان، و ما ذكرنا موجب لعدم انطباق مورد الأدلة على الشكّ فى الجزئية المسبوق باليقين.

و اجيب عن الإشكال أولاً: بأنّ حاله ليس بأدون من استصحاب الموضوع كحياة الزيد، فإنّ العمل أولاً و بالذات لحكم الشرع عليه بكذا و إسناده أولاً إلى يقين الحكم، و ثانياً إلى يقين الموضوع، فكما صحّ هناك هذه المسامحة و لم يوجب خروجه عن مورد الدليل، فليكن الحال فى المقام أيضا كذلك؛ إذ ليس المسامحة فى إسناد عمل الوجوب على العشرة من حيث إضافته إلى كلّ من الأحاد إلى جزئية كلّ واحد إلاّ مثل تلك المسامحة، فكما يصحّ أن يقال: إنّ يعمل العمل لأجل كونه متيقّنا بوجوبه الضمنى، كذلك يصحّ أن يقال لأجل جزئيته للمأمور به.

و ثانياً: نمنع عدم العمل للجزئية و الشرطية و نحوهما، فإنّ عنوان صحّة العمل و فساده لا يتحقّق بالجعل الأولى، و إنّما ينتزع من الجزئية و الشرطية، فهما متأخران فى الانتزاع عن انتزاع الجزئية و الشرطية؛ فإنّ الصحّة عبارة عن كون العمل موافقا للمأمور به فى الأجزاء و الشرائط، و الفساد عبارة عن خلافه، و هكذا نفس الصحّة و الفساد، فإنّ عنوان الإجزاء و عدمه مترتبان عليهما.

و حينئذ نقول: لا شبهة أنّ هذه العناوين أعنى الجزئية و شبهها قابلة للجعل، غاية الأمر تبعاً، فكما أنّ جاعل الأربعة جاعل للزوجية و يصحّ أن يقال: جعل

الزوجيّة تحت ولايته، كذلك جاعل الوجوب فى المربّك و المقيّد يكون جعل الزوجيّة و الشرطيّة تحت ولايته، و يكفى فى عموم «لا تنقض» قابليّة المورد للجعل و لو بهذا النحو، فيكون جعل الجزئيّة فى الظاهر أيضا ملازما لجعل الوجوب فى ذات الجزء، و ليس كنجاسة الثوب، حيث يمكن التفكيك فى الظاهر بينهما و بين نجاسة الماء بأن يحكم بنجاسته و طهارة الماء، و كذلك الحال فى جعل الصّحة فى قاعدة الفراغ، فإنّه ملازم حتّى فى الظاهر لجعل المنشأ و هو تقبّل الناقص مكان الكامل.

و بالجملة، لا يعتبر فى المتيقّن سابقا المشكوك لا حقّا أن يكون بنفسه أو بأثره مجعولا بالاستقلال، بل المعتبر قابليّته للأعمّ منه و من الجعل بالتبع.

و إذن فالمعتبر فى الاستصحاب أن يكون فى البين عمل كان باقتضاء اليقين، و كان العمل أيضا من وظيفة الشارع أن يتعبّدنا فى حال الشكّ و كان فى البين أثر شرعى قابل للجعل بأحد النحويّن، 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 الشرطيّة للتكليف، حيث منعت الأوّل و جوّزت الثانى.

قلت: المنع السابق من جهة توهم الأثر لعنوان المانع حتّى يندرج استصحابه فى استصحاب موضوع الأثر، و لو اريد إثبات استصحاب المانعيّة للتكليف أيضا بهذا الوجه توجه عليه المنع، و المدعى فى المقام إثبات جوازها من طريق كون نفس المانعيّة من المجعولات من غير ملاحظة ثبوت أثر لها و عدمه، و لو اريد إثبات استصحاب عدم عنوان المانع أيضا بهذا الوجه بأن يكن المصحّح هو التصرف فى المنشأ لم يكن به بأس.

بقى فى المقام الفرق بين الاستصحاب حيث منعنا عن إثبات اللوازم

الشرعية المترتبة على المستصحب بتوسط اللوازم أو الملازمات العقلية أو العادية، أو الملزومات مطلقا، وبين الطرق و الأمارات، حيث لا يقتصر فيها على الآثار الشرعية المترتبة على مؤدياتها بلا- واسطة، فإنّ مفاد دليل الحجية أيضا معاملة الواقع مع مؤدى الأمانة و الطريق، فيجوز عين ما تقدّم في دليل الاستصحاب حرفا بحرف، فإنّ ترتيب الآثار المترتبة على لوازم المؤدى أو ملازماته أو ملزوماته ليس عملا مضافا إلى المؤدى ابتداء.

و محصل الفرق أنّه فرق بين لسان الدليل هنا و لسانه هناك، فلسانه هنا التعبد بعدم نقض اليقين بالشكّ، لا جعل الكون السابق من حيث إفادته للظنّ النوعى بالبقاء حجة و معتبرا، فلا محالة لا بدّ من الاقتصار على موارد صدق عنوان النقض.

و لسانه هناك جعل الأمانة أو الطريق من حيث كشفه و إفادته للظنّ النوعى بمطابقة الواقع حجة و معتبرة، و بعبارة اخرى: إيجاب تصديقها و عدم الاعتناء باحتمال كذبها، لا التعبد و إيجاب العمل بمؤدى قولها، و مشابهته للمقام إنّما هي على هذا التقدير، إذ المقول منصرف إلى المقول الابتدائي.

و أمّا على التقدير الأوّل فاللازم التعدى من المقول إلى ما يترتب عليه بواسطة ملزوماته أو ملازماته أو لوازمه إذا كنّا قاطعين من الخارج بأصل الملازمة و عدم انفكاك وجود الواسطة عن وجود المقول واقعا؛ إذ حينئذ عدم تحقّق ذلك الأمر الشرعى المترتب و لو بألف واسطة ينحصر فى أحد أمرين، إمّا كذب الأمانة، و إمّا سهوها، إذ بطلان الملازمة غير محتمل حسب الفرض، و إذا كان باب سهوها أيضا مسدودا بالأصل العقلاني ينحصر الأمر فى كذب الأمانة، و قد فرضنا أنّ الشارع ألغى احتمال كذبها، فلم يبق إلّا الحكم بترتيب ذلك الأمر.

و بعبارة اخرى: إذا جعل الشارع المرتبة الخاصة من الظنّ النوعى أعنى

الحاصل من قيام الأمانة حجة، والمفروض أنّ عين تلك المرتبة حاصلة في ذلك الأمر المترتب بألف واسطة كما في مقول قولها، كما هو المشاهد لو كان مكان الظنّ النوعي الظنّ الشخصي، وقد حصلت من الأمانة، فتكون مشمولة لدليل الاعتبار بلا واسطة، فإنّ المفروض عمومها لكلّ كشف نوعي حاصل من قولها مرتبط بأمر شرعي، فلا حاجة إلى إجراء دليل الاعتبار في كلّ واحد واحد من الوسائط على الترتيب حتى يقال ليست هي قابلة لأن يعتبر فيها الأمانة.

الإشارة إلى بعض الموارد التي توهم كونها من موارد الاصول

إشارة

المثبتة وليس منها]

ثمّ لا بأس بالإشارة إلى بعض الموارد التي توهم كونها من موارد الاصول المثبتة وليس منها.

أحدها: ما إذا نذر التصدّق بدينهم عند حياة الولد

، فيتوهم أنّ استصحاب الحياة في زمان شكّ فيها مثبت؛ لأنّه محتاج إلى وساطة أنّ التصدّق وفاء بالنذر حتى يترتب الوجوب، وإلاّ فنفس التصدّق من حيث هو غير موضوع للوجوب، لكن لازم حياة الولد عقلا كونه ملتزما به و منذورا، فيترتب عليه الوجوب بتوسّط هذا العنوان الملازم العقلي.

و من هذا القبيل استصحاب حياة زيد لترتب وجوب الانفاق على زوجته، فإنّه أيضا بتوسّط عنوان الزوج، ومثله استصحاب حياة زيد الموقوف عليه لإثبات الاستحقاق من الوقف، فإنّه بتوسّط عنوان الموقوف عليه، وهكذا.

و أجاب المحقّق الخراساني قدّس سرّه بما هذا لفظه: والتحقيق في دفع هذه الغائلة أن يقال: إنّ مثل الولد في المثال وإن 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.

وبالجملة، إنّما يجب بهذا الخطاب ما يصدق عليه الوفاء بالحمل الشائع، وما يصدق عليه الوفاء بهذا الحمل ليس إلّا ما التزم به بعنوانه بخصوصيّاته، فيكون وجوب التصدّق بالدرهم ما دام الولد حيّاً في المثال مدلولاً عليه بالخطاب لأجل كون التصدّق به كذلك وفاء لنذره، فاستصحاب الحياة لإثبات وجوب التصدّق به غير مثبت.

ووجه ذلك أى سرّاية الحكم من عنوان الوفاء بالوعد أو العقد أو النذر وشبهه من الحلف والعهد إلى تلك العناوين الخاصّة المتعلّقة بها أحد هذه الأمور حقيقة هو أنّ الوفاء ليس إلّا منتزعا عنها، وتحقّقه يكون بتحقّقها، وإنّما اخذ في موضوع الخطاب مع ذلك دونها لأنّه جامع لها مع شتاتها وعدم انضباطها، بحيث لا يكاد أن يندرج تحت ميزان، أو يحكى عنها بعنوان غيره كان جامعاً مانعاً كما لا يخفى.

وهذا حال كلّ عنوان منتزع عن العناوين المختلفة المتّفة في الملاك للحكم عليها المصحّح لانتزاعه عنها، كالمقدّميّة والضيديّة ونحوهما، ولأجل ذلك يكون النهى المتعلّق بالضدّ بناء على اقتضاء الأمر بالشىء له من باب النهى فى المعاملة أو العبادة، لا من باب اجتماع الأمر والنهى.

لا يقال: إنّ الغصب مثلاً له عنوان منتزع، فكيف إذا اجتمع مع الصلاة يكون من باب الاجتماع، لا النهى فى العبادات والمعاملات.

لأنّنا نقول: إنّ الغصب وإن كان منتزعا، إلّا أنّه ليس بمنتزع عن الأفعال بما هى صلاة، بل بما هى حركات وسكنات، كما ينتزع عنها عنوان الصلاة أيضاً، وهذا بخلاف عنوان الضدّ؛ فإنّه منتزع عن الصلاة بما هى صلاة فى ما إذا زاحمت هى كذلك واجبا مضيقاً، فإذا اقتضى الأمر به النهى عن ضده يكون النهى متعلّقاً بالصلاة، فاحفظ ذلك؛ فإنّه ينفعك فى غير مقام.

قال شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته الشريفة: أمّا ما يستفاد من ظاهر كلامه من

أنّ المناط كون العنوان المأخوذ في موضوع الحكم على نحو الجهة التعليلية أو على نحو التقييدية، فعلى الأول يجرى الاستصحاب لإجراء الحكم في المصاديق، وعلى الثاني لا يجرى، فهو حق لا محيص عنه.

وذلك لما هو واضح من أنّ الموضوع بالحقيقة على الأول نفس المصاديق بما هي هي، والعنوان بمنزلة المصالح والمفاسد التي هي ملاك الأحكام.

وأما على الثاني فالموضوع نفس العنوان بما هو هو وفي عالم تجريده عن الخصوصيات، فاستصحاب الزيد لإثبات أثر نفس الإنسان بهذا المعنى يكون مثبتاً، كما تقدّم الإشارة إليه في مبحث استصحاب الكلّي.

ولكنّ الكلام كلّ في ما ذكره قدّس سرّه معياراً للجهة التعليلية وأنّه إذا كان العنوان أمراً منتزعا عن الأمور الخارجة عن الذات ولم يكن بحذائها شيء في الخارج مثل الملكيّة والغصبيّة وغير ذلك، فالجهة تعليلية وإن كان منتزعا عن الأمور المتأصلة الخارجة عن مرتبة الذات مثل الضارب والعالم، وغير ذلك، فالجهة تقييدية. فإنّنا لا نعقل الفرق بين المقامين.

إلاّ أنّ الأول شيء ينتزعه العقل ولا يضاف إليه الوجود في الخارج، وبعبارة أخرى: ليس بحذائه شيء في الخارج، فإنّ الموجود هو الزيد مثلاً وليس الملك موجوداً آخر وفي مقامنا الموجود هو الولد والتصدّق والدرهم، وليس مطابقة التصدّق للمندور التي هي عبارة عن الوفاء موجوداً آخر.

والثاني أيضاً شيء ينتزعه العقل، ولكن يضاف إليه الوجود في الخارج، وبعبارة أخرى: يكون بحذائه شيء في الخارج، فالزيد موجود، والضرب أو العلم موجود آخر، ولكنّهما في الحمل على المصاديق على نحو واحد وكيفية واحدة وإن كان أهل المعقول يسمّون كلاّ باسم خاصّ به، فيسمّون الأول بالخارج المحمول، والثاني

بالمحمول بالضميمة، وبالجمله، لا يتصور مدخلية في هذا الفرق في صيرورة أحدهما جهة تعليلية، والآخر تقييدية.

والذى يمكن أن يقال فى ملاك الجهتين: إنه متى وقع العنوان باعتبار الوجود السارى تحت الحكم من غير فرق بين الانتزاعى والأصالى فهو جهة تعليلية، والحكم يعبر عنه إلى المصاديق.

و الشاهد صحة تشكيل القياس، فيقال مثلاً: هذا عالم، وكل عالم يجب إكرامه، ينتج: هذا يجب إكرامه، وكذلك يقال: هذا إنسان، وكل إنسان ضاحك، ينتج: هذا ضاحك، فإنه بعد وضوح أن المشار إليه بهذا ليس إلا الذات لا هى معنونة بالعنوان، لا محيص عن القول بكون الجهة تعليلية، وإلا كان اللازم عدم صحة الانتساب إلى الذات إلا مع تقييدها بالعنوان.

و السرّ فى أن معنى تعلّق الحكم بالطبيعة بهذا الاعتبار جعلها مع أى وجود اتّحدت ذات أثر كذا، بحث اضيف الأثر إلى ذلك الموجود المتّحد معها، كما هو الحال فى حرارة النار، فإنّها تسرى بسرّاية النار، فكما أن نفس النار متّحدة مع هذه النار الشخصية المدوّرة مثلاً، مع أنّ المدوّرية خارجة عن حقيقة النار، كذلك حرارتها أيضاً قائمة فى الخارج بهذه النار الشخصية المدوّرة، ولا يخفى أنّ هذا مقتضى طبع الطبيعة، وخلاف ذلك أعنى التجريد عن الخصوصيات مع حفظ السريان هو المحتاج إلى المثونة.

وعلى هذا فالجهة التقييدية إنّما يتحقّق بملاحظة التقييد فى الموضوع الخاص، كأن تعلّق الحكم على الزيد المقيّد بالصدّاقة أو العلم.

و حاصل ما ذكرنا أنّ الحكم المتعلّق بالطبيعة بلحاظ الوجود السريانى -نحو أكرم العالم- يكون متعلّقاً بعين الأشخاص الخاصّة من الزيد و العمرو و البكر و

غير ذلك، غاية الفرق أنّ هذه عناوين تفصيليّة، والملحوظ بمرآتيّة العالم نفس تلك الذوات بطريق الإجمال.

و الشاهد على هذا المدّعى صحّة تشكيل القياس، حيث إنّ من المعتبر في إنتاج الشكل الأوّل كون الكبرى محصورة حتّى يكون الأصغر محكوما عليه فيها بالعنوان الإجمالي، فيكون الفرق بينها وبين النتيجة في صرف كون الحكم فيها بالعنوان التفصيلي، دون الكبرى.

وبالجملة، فحال العنوان حال «هؤلاء» و«من في الصحن» في كونه غير مقصود بالأصالة، وإنّما جيء به للإحاطة بتمام الجزئيات المشتتة حتّى لا يشذّ عنها شيء، فشأنه السورية والإحاطة.

ولكنّ الفرق بينه وبين «هؤلاء» وشبهه أنّ فيه مضافا إلى هذه الفائدة فائدة أخرى ليست في «هؤلاء» وشبهه، وهي الإشارة إلى علّة الحكم و أنّه وجود هذا العنوان، فالحكم أوّلا على الفرد، والعلّة تحقّق الطبيعة في ضمنه، لا أنّ الحكم على الطبيعة وهو علّة لثبوته على الفرد حتّى يقال: لا سببيّة ولا مسببيّة بين الكلّي والفرد، لا في ذاتهما ولا في عرضهما.

و الحاصل أنّه تارة يقال: الحكم على العالم بالوجود السرياني سبب للحكم على الزيد والعمرى والبكر، وهذا مخدوش بما عرفت، وأخرى يقال: الحكم على الزيد والعمرى والبكر، والعلّة وجود العلم فيهم، وهذا يستفاد من مناسبة الحكم والموضوع.

ويمكن أن يكون هذا وجهاً لعدّ الأصل الجارى في حكم العنوان والجارى في حكم الشخص من باب الأصل في السبب والأصل في المسبّب، مثلاً إذا شككنا في نسخ حكم أكرم العالم فهنا شكّان، أحدهما في بقاء هذا الحكم، والآخر في حكم الزيد الشخصى، فتارة يقال: وجهه سببيّة حكم الكلّي لحكم الفرد، وهذا

منقوض، و أخرى يقال: وجهه كون الشكّ في بقاء حكم الزيد ناشئاً عن نفاذ عليّة العلم للوجوب أو بقائها، فاستصحاب حكم الكلّي - حيث إنّّه رافع للشكّ في بقاء العليّة - يكون مقدّماً على استصحاب حكم الجزئي، وبهذا يمكن تقريب تقدّم الاستصحاب التعليقي أيضاً على الفعل المخالّف، فإنّ الشكّ في بقاء حكم الحرمة مسبّب عن نفاذ عليّة الغليان و عدمه، فالاستصحاب التعليقي يرفع هذا الشكّ.

فإن قلت: تمام ما ذكرت إلى هنا مبني على أن يكون الأفراد الملحوظة هي الذوات المعرّاة عن وصف تلّبسها بالعنوان؛ إذ هذا معنى التعليقيّة، ولو كان الوصف مأخوذاً لكان العنوان جهة تقيديّة، وكذلك يكون النتيجة في القياس أيضاً و هو قولنا: العالم حادث مثلاً 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 محمولاً مقابلاً للعالم، وهكذا قولنا: زيد جاهل يكون ملحوظ المتكلّم عند قوله: زيد، معنى غير قابل لحمل غير الجاهل، وعلى هذا تكون الجهة تقيديّة لا تعليلية، كما هو واضح.

قلت: نعم ما ذكرت أيضاً ممكن، لكنّ الأمر على هذا دائر بين ما ذكرنا - فلا إشكال - و بين ما ذكرت، و حينئذ يمكن دعوى خفاء الواسطة، فإنّ وجود هذا التقيد في الموضوع على فرض ثبوته يكون بمثابة من الدقّة و الخفاء، بحيث يشبه الأمر على العرف و يتوهّمون كونه نفس الذات.

و الحاصل إمّا ندعى أنّ ملحوظ القائل في جميع الموارد ليس إلّا معنى واحداً، 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 التقيّد، و على هذا أيضاً لا إشكال في الاستصحاب لخفاء الواسطة.

ثانيها: الاستصحاب فى الموضوعات الخارجيّة بتوهم أنّه لا أثر لها شرعا إلاّ بواسطة انطباق العناوين الكلّيّة عليها، ضرورة أنّ الأحكام الشرعيّة يكون لها لا للموضوعات الخارجيّة الشخصيّة، فيكون استصحابها بملاحظة تلك الأحكام مثبتا.

قال شيخنا الاستاد دام أّام إفاداته الشريفة: يمكن توجيه الإشكال بثلاثة وجوه.

الأول: أن يكون المراد استصحاب وجود الموضوع بتوهم أنّه محتاج إلى انطباق عنوان الكلّى عليه، مثل استصحاب وجود الزيد، فإنّه يحتاج إلى تطبيق «هذا زوج» عليه، فإنّ الحكم مرّتب على الزوج لا الزيد، وهذا إشكالا و دفعا مثل المورد المتقدّم حرفا بحرف.

الثانى: أن يكون المراد استصحاب اتّصاف الموجود الخارجى مع الفراغ عن وجوده بعنوان كذائى، مثل استصحاب خمريّة هذا المائع الموجود إذا شكّ فى انقلابها خلاّ بتوهم أنّ ما هو شأن الشارع هو الكبرى، و هو أنّ الخمر حرام، و أمّا الصغرى و هو أنّ هذا خمر، ثمّ النتيجة و هو أنّه حرام، فهو من فعل العقل، فاستصحاب خمريّة المائع محتاج إلى تطبيق خطاب «لا تشرب الخمر» على هذا المائع و هو عقلى.

و جوابه أنّ التطبيق هنا بنفسه من فعل الشرع، و معنى تطبيق الخمر أيضا ترتيب حكمه - و هو الحرمة - على هذا المائع، و الحاصل أنّ العقل بالنسبة إلى الأفراد الواقعيّة للخمر يرتّب القياس و يدرك حكم الشرع فى موضوعه، فشأنه الإدراك فقط، لا الحكم أو ترتيبه، و أمّا الفرد التعبدى فما كان يفعل العقل فى الواقعى بنحو الإدراك يتصدّاه الشرع فيه بنحو الجعل و التنزيل، و لا دخالة للعقل بوجه.

الثالث: أن يكون المراد استصحاب الاتّصاف فى الموجود الخارجى أيضا، لكن بتوهم أنّ الحكم الشرعى لم يترّتب 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 المانع خمرا يحتاج إلى واسطة أن شربه شرب الخمر، وعلى هذا يسرى الإشكال إلى موارد كثيرة.

مثلا- استصحاب القلّة فى الماء يحتاج إلى إثبات أن ملاقة هذا الماء ملاقة القليل، واستصحاب نجاسة اليد مثلا يحتاج إلى إثبات أن ملاقاتها ملاقة النجس.

واستصحاب الطهارة فى الماء مع حدوث الكرية فى اللاحق، أو استصحاب الكرية مع حدوث الإطلاق فى اللاحق يحتاج إلى إثبات أن الكرية المضافة إلى هذا الماء هى الكرية المضافة إلى الطاهر، أو أن الطهارة المضافة إلى هذا المانع هى الطهارة المضافة إلى الماء.

واستصحاب الطهارة الحديثة فى المصلّى يحتاج إلى إثبات أن صلاته صلاة شخص طاهر واقعى، إلى غير ذلك من موارد كثيرة يجدها المتأمل.

وحاصل الجواب عن الكلّ أن خطاب «لا تنقض» بحسب ما مرّ من البيان مخصوص بما إذا كان للمستصحب أثر مرتّب عليه بلا واسطة حتّى يكون الشارع جاعلا لهذا الأثر عليه بلسان «لا تنقض».

ونقول فى المقام: إذا رتب الشارع حكم الحرمة على شرب الخمر بنحو التقييد بالموضوع ينحلّ إلى شرب و خمر، فما كان من هذا الحكم حصّة الخمر وأثرها بلا واسطة هو أن الشرب المتقيّد بها حرام، فاستصحاب الخمرية ناظر إلى هذا الأثر، فمفاده أن الشرب المتقيّد بهذا المانع بمنزلة الشرب المتقيّد بالخمر.

وكذا إذا رتب حكم العصمة على الماء الطاهر الكرّ بنحو التقييد، فالموضوع منحلّ إلى أجزاء، فما يصير حصّة الماء الطاهر هو أن الكم الخاصّ القائم به عاصم، فاستصحاب الطهارة مع حدوث الكرية ينزل الكمّ المضاف بهذا المشكوك منزلة الكمّ المضاف بالطاهر الواقعى.

وكذا إذا رتب حكم الوجوب على الصلاة الصادرة عن الشخص الطاهر بنحو التقييد، فما يكون حصّة للشخص أنّ الصلاة الصادرة منه واجبة، فمعنى استصحاب الطهارة الحديثة أنّ الصلاة الصادرة من هذا الشخص صلاة صادرة من الطاهر الواقعي.

نعم هذا إنّما يستقيم إذا اعتبرت الطهارة وصفا في الفاعل، كما هو الواقع، وأما إذا

في الفرق بين ما إذا اعتبر الطهارة قيدا للمصلي او قيدا للصلاة

اعتبرت وصفا في الصلاة فاستصحابها لا يثبت تقيّد الصلاة بها.

وحاصل الفرق بين المقامين أنّ تقيّد الصلاة في الأول بشخص هذا المصليّ محرز بالوجدان والاستصحاب أيضا يفيد تنزيل صدورها منه منزلة صدورها عن الطاهر الواقعي، وأما في المقام الثاني فليس للصلاة تقيّد وجداني حتّى ينزل منزلة الواقعي، ولا يتكفّل الاستصحاب أيضا أزيد من الحكم بالطهارة مع كون الأمر بحسب الواقع مردّدا بين تقيّد الصلاة بالطهارة وعدمها.

والحاصل أنّ التقيّد ليس ممّا تكفّله الاستصحاب، ولا هو وجداني حتّى يلحقه التنزيل، ولا يتوهم أنّ هنا أيضا تقيّدا بحالة المكلف أيّا ما كانت، فإنّ استصحاب الطهارة لا يفيد كون الحالة طهارة، بل يفيد نفس الطهارة، وبعبارة أخرى: مفاده أنّ الطهارة باق بنحو مفاد كان التامة، لا أنّ هذه الحالة طهارة بنحو مفاد كان الناقصة.

وضابط المقام أنّه كلّما اعتبر القيد في محلّ واعتبر إضافة المقيّد إلى ذلك المحلّ، فاستصحاب القيد ينزل المقيّد بهذا المحلّ منزلة المقيّد بالمحلّ المتلبّس الواقعي، فتلبّس المحلّ محرز بالأصل، وتقيّد الذات بالمحلّ محرز بالوجدان، فصار الموضوع محزرا بكلا جزئيه، وكلّما اعتبر القيد أولا في الذات فاستصحاب القيد غير مثمر؛ لأنّ مفاده أنّ الذات المقيّدة به محكوم بكذا، ولكن التقيّد غير محرز لا بالأصل ولا بالوجدان.

اعلم أنّه لا فرق فى 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 القسمان مشتركان فى أنّه يجرى الاستصحاب إلى آخر أزمنة الشكّ، فلو علم انقلاب العدم بالوجود و لم يعلم متى انقلب فالعدم المحرز فى الزمان السابق مجرور بالاستصحاب الى أن يتيقّن بالانقلاب.

نعم هذا مختصّ بما إذا كان الأثر ثابتاً لذات العدم، وأمّا الأثر المترتب على عنوان الحدوث فلا يترتب بهذا الاستصحاب، لكونه مثبتاً إلاّ على تقدير كون الحدوث عبارة عن نفس العدم السابق و الوجود اللاحق.

وهكذا الحال فى جانب الوجود إذا احرز فى زمان سابق و شكّ فى أنّه فى هذا الزمان انقلب أو فى الزمان البعد مع مفروغيّة أصل الانقلاب، فإنّه لا شبهة فى الاستصحاب فى الزمان المشكوك بالنسبة إلى أثر أصل الوجود، هذا هو الكلام فى ما لو اريد الاستصحاب بالقياس إلى ذات الأمر الحادث، وأمّا بالقياس إلى حادث آخر كما إذا كان هنا حادثان فلو كان الأثر لتأخّر أحد الحادثين عن الآخر فلا إشكال فى عدم إثبات عنوان التأخّر بالاستصحاب، و لو كان لعدم كلّ منهما فى زمان وجود الآخر، فهذا يتصوّر له ثلاث حالات.

الاولى: أن يعلم تاريخ حدوث كليهما، الثانية: أن يجهل تاريخ كليهما، الثالثة: أن يعلم تاريخ أحد الحادثين و يجهل الآخر، فالاولى لا كلام فيها، لعدم الشكّ فيبقى الكلام فى الاخيرين.

أمّا صورة الجهل بالتاريخين فذهب شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف إلى أنّ أصالة العدم فى كلّ منهما جارية ذاتاً، ولكنّهما يتساقطان بالمعارضة، مثاله ما إذا

ص: 560

علمنا بملاقاة اليد النجسة لهذا الماء و علمنا بقلّة الماء سابقا و صيرورته كَرّا فى بعض الأزمنة اللاحقة إجمالاً، ولكن يحتمل كون الكريّة قبل الملاقاة و العكس و كونهما متقارنين، فاستصحاب القلّة المعلومة إلى حال حدوث الملاقاة يفيد كون الملاقاة الوجدانيّة لهذا الماء بمنزلة الملاقاة للقليل، و استصحاب عدم الملاقاة المعلومة إلى حال حدوث الكريّة يفيد كون الملاقاة الوجدانية لهذا الماء بمنزلة الملاقاة للكُرّ، و أثر الأوّل التنجّس و الثانى عدمه، فيتعارضان.

الاستصحاب فى صورة الجهل بتاريخ أحدهما و العلم بالآخر

و أمّا صورة الجهل بأحدهما و العلم بالآخر فالاستصحاب فى المعلوم التاريخ غير جار؛ لعدم الشكّ فى الأجزاء الخارجيّة؛ إذ ما قبل ذلك التاريخ نقطع بعدمه، و بعده بوجوده، فيبقى استصحاب العدم فى الطرف المجهول إلى حال الحدوث المعلوم للآخر جاريا بلا معارض.

قال شيخنا الاستاد دام أيّام إفاداته الشريفة: ما ذكره قدّس سرّه فى المجهول تاريخ أحدهما متين، و أمّا حديث المعارضة فى مجهولى التاريخ فمخدوش بعدم جريان الاستصحاب رأساً، لا أنّه جار و يسقط بالمعارضة، و ذلك لأنّ كلاً من الموردين شبهة مصداقيّة لنقض اليقين بالشكّ.

بيان ذلك أنّا لو فرضنا العلم فى أوّل الزوال بوجود كليهما، و لكن احتملنا حدوث كلّ واحد فيه و فى ما قبله، فاستصحاب عدم كلّ إلى زمان حدوث الآخر بعد احتمال كون زمان حدوث الآخر هو أوّل الزوال الذى فرض العلم فيه بانتقاض ذلك العدم بالوجود يكون من الشبهة المصداقية لنقض اليقين بالشكّ؛ لاحتمال كونه نقضا لليقين باليقين.

توضيح المقام أنّ المقصود تارة إثبات أو نفى حقيقة الوجود لكلّ من الحادثين فى الأزمنة المشكوكة، و اخرى مع قيد زائد على أصل الوجود، كالوجود المتّصف بصفة المقارنة للحادث الآخر أو التقدّم أو التأخّر.

لا- إشكال فى كون الثانى مسبوقا بالعدم بنحو مفاد كان التامّة، سواء فى معلوم التاريخ أم مجهوله، و ليس له حالة سابقة بنحو مفاد كان الناقصة، من غير فرق بينهما

أيضاً، فالكلام كلّ في ما إذا أريد إيراد النفي و الإثبات على أصل وجود كلّ من الحادثين، بدون إضافة قيد إليه أصلاً.

الفرق بين ما إذا كان أحد الحادثين معلوم التاريخ و بين مجهولى التاريخ

و حينئذ يفترق الحال في ما كان أحد الحادثين معلوم التاريخ و الآخر مجهوله، و في ما كان كلاهما مجهوله، ففي الأوّل لا استصحاب في المعلوم التاريخ، إذ الفرض أنّ حدوث الملاقاة مثلاً- في أوّل طلوع الخميس معلوم، فلا- شكّ في عدم الملاقاة قبله، و لا شكّ في انتقاض عدمها بالوجود بعده.

و هذا بخلاف الحال في المجهول التاريخ، فإنّ أصل انتقاض عدم الكريّة 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 الملاقاة.

هذا هو الحال في مجهول تاريخ أحدهما، فيكون عدم الكريّة محرّزا بالأصل و الملاقاة التي هي جزء آخر للموضوع محرزة بالوجدان، فيكون الماء قد لاقى النجس بالوجدان، و هو ليس بكّر في حال حدوث الملاقاة بالأصل.

الاستصحاب في مجهولى التاريخ

و أمّا المجهول تاريخ كليهما فالمقصود فيهما أيضاً استصحاب أصل الوجود إثباتاً أو نفياً، لا الوجود المضاف بأحد الاعتبارين، فإشكال عدم الحالة السابقة على تقدير و عدم الفرق بينهما و بين المجهول أحد التاريخين و إن كان مدفوعاً، و لكن هنا شبهة أخرى و هي أنّ قيد زمان الحادث الآخر في قولنا: شكّ في وجود أحد الحادثين و انتقاض عدمه في زمان الحادث الآخر ليس جزواً من المستصحب حتّى يكون هو الوجود الخاص بأحد الاعتبارين، بل المستصحب نفس العدم الأزلى في كلّ منهما بلا أخذ شيء فيه.

و حينئذ لا محالة يصير قيد زمان الآخر إشارة صرفة إلى الأجزاء الخارجيّة من الصبح و العصر و الظهر و غير ذلك، فلا بدّ أن يكون الشكّ متحقّقاً في نفس الزمان الخارجى المشار إليه بهذا العنوان.

ونحن إذا راجعنا الخارج رأينا من جملة قطعات الزمان الخارجى الذى يحتمل كون عنوان زمان الآخر منطبقا عليه وإشارة إليه زمانا نقطع باجتماع كلا الحادثين فيه، ونحتمل كونه ظرفا لحادث كليهما، ونحتمل حدوث كليهما أو أحدهما فى ما قبله، والمفروض أنه لا شك لنا فى هذا الجزء الخارجى، وقد كان المعتبر 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 تردد فرد الكلّى بين البقّ المقطوع الزوال و الفيل المقطوع البقاء، بحيث جعل عنوان الفرد الواقعى عبرة وحكاية عن نفس الجزئى الواقعى لا- يصح الاستصحاب؛ إذا المعتبر حينئذ تحقق الشك فى البقاء فى كل شخص خارجى محتمل انطباق هذا العنوان عليه، وليس فى شىء من الخارجيين شك فى البقاء.

وهنا أيضا لنا قطعتان خارجيتان من الزمان، إحداهما طلوع الخميس، وهى ظرف الشك فى انتقاض كل من العدمين بالوجود، والآخرى زواله، وهى ظرف القطع بالوجود وانتقاض العدم، فإذا لوحظ عنوان زمان حدوث الآخر واشير به إلى نفس حقيقة الزمان الخارجى من الطلوع والزوال، و اريد استصحاب نفس العدم الغير المقيّد بشىء إلى هذا الزمان فلا بدّ من تحقق الشك فى أى زمان خارجى فرض مصداقا لهذا العنوان، والمفروض تحقق القطع فى الزوال، مع كونه محتمل المصادقية لهذا العنوان.

فإن قلت: زمان حدوث الآخر وإن كان إشارة، لكنّه مع ذلك مفترق عن الصورة التفصيليّة المشار إليها، فإنّها بين المشكوك انتقاض العدم فيها والمعلوم، ولكن هذه الصورة الإجماليّة الحاكية حيث إنّها ذات تقديرين، بأحدهما يكون مقطوعه؛ لأنّها إن انطبقت على قطعه الزوال كانت ظرفا للقطع، وإن انطبقت على الطلوع كانت ظرفا للشك، كان المتحصّل من اجتماع التقديرين هو الشكّ.

قلت: نعم الحاصل فعلا من اجتماعهما هو الشكّ، لكن لا فى الانتقاض وعدمه، بل فى الشكّ و القطع، يعنى أنّه لا يدري هل هو شاكّ 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 الثانى.

ألا ترى أنّك لو علمت بأنّ زيدا عادل، وشككت في عدالة عمرو، فعنوان أحدهما بما هو هذا العنوان وإنّ كان لا محالة مشكوك العدالة، ولكنّ العنوان المشير إلى الفردين مثل «كلّ منهما» أو «أىّ منهما» ليس مشكوكا، بل محتمل الانطباق على المشكوك والمعلوم، ومن هنا نقول في استصحاب الحيوان المرّد بين الفرد القصير والطويل: إنّما يجرى لو جعل الحيوان موضوعا، وأما لو جعل عبرة و معرّفا للفردين فلا مجرى للاستصحاب فيه؛ لعدم الشكّ في البقاء في شىء من الفردين.

فإن قلت: لا- نجعل زمان حدوث الآخر جزء المستصحب، بل هو نفس العدم، ولكن لا نجعله عبرة وإشارة أيضا، بل ملحوظا على وجه الموضوعيّة والاستقلال، وقد اعترفت بحصول الشكّ فيه على هذا التقدير.

قلت: إذا اعترفت بكون المستصحب نفس العدم فلا يجدى حصول الشكّ فيه بملاحظة اقترانه بأمر خارجى كطيران الغراب ونحوه، بل لا بدّ من لحوق الشكّ في قطعة الزمان المتأخّر الذى يراد استصحابه إليه بنفس المستصحب، والمفروض أنّ نفس العدم بلا لحاظ شىء معه أصلا إذا اريد جرّه إلى زمان الحدوث الواقعى الخارجى للآخر، يكون أمره متردّدا بين الجزّ إلى زمان الشكّ في انتقاضه، وبين الجزّ إلى زمان القطع بانتقاضه، وإن كان انتقاضه بملاحظة انضمام بعض العناوين الخارجة مشكوكا فيه، وهذا واضح لا ستره عليه.

فإن قلت: كما أنّه في مورد العلم الإجمالى بنجاسة أحد الإنائين مثلا يكون عنوان الأحد معرّفا، ومع ذلك هو معروض العلم، وكلّ من الإنائين مشكوك ولا يلزم اجتماع الضدّين بواسطة عدم سريّة العلم من الصورة الإجمالية إلى التفصيليّة وهما صورتان منحازتان، كذلك نقول بعينه في المقام أنّ قطعة الزوال بهذه الصورة التفصيلية معروض القطع، ولا ينافى كون العنوان المجعول عبرة إلى إحدى القطعتين منها و من قطعة الطلوع معروضا للشكّ؛ لاختلاف الصورتين.

قلت: ما ذكرته في مورد العلم الإجمالي أيضا في محلّ المنع، وكيف يكون العنوان عبرة و اللازم منه اجتماع الضدين، بل متعلّق العلم هناك عنوان الأحد بنحو الاستقلال و الموضوعيّة و عدم سراية النجاسة إلى كلا الفردين منه؛ لأجل أنّ النجاسة المعلومة ليست متعلّقة بعنوان الأحد ابتداء، بل في ضمن الخاصّ، فالمعلوم لنا بالحقيقة 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 نجاسة كلا الإنائين واقعا فلا مفرّ لك عن القول بعدم الميز الواقعي للمعلوم إجمالا، و أنّه أمر متساوى النسبة إلى الطرفين، و لا- ميز له واقعا، و الفرق بينه و بين صورة نجاسة أحدهما، فيه ما لا- يخفى من عدم اختلاف متعلّق العلم حسب الاختلاف في الواقع و نفس الأمر.

ملخص الكلام في مجهولى التاريخ

و ملخص الكلام في مجهولى التاريخ أنّا إذا قطعنا تفصيلا بأصل وجود كلا الحادثين في أوّل الزوال مع التردّد في كونه زمان الحدوث أو قبله، فاستصحاب العدم الأزلى لكلّ منهما إلى الآن المتّصل بالزوال قبله لا إشكال في تحقّق أركانه، لفرض كونه ظرف الشكّ في البقاء، و لكنّ الموضوع بمجرد هذا لا يتمّ بواسطة عدم إحراز جزئه الآخر و هو حدوث الآخر في هذا الآن.

كما لا إشكال في أنّ استصحاب العدم إلى نفس الزوال الذى فرض القطع التفصيلي فيه بالانتقاض لا مجرى له، لعدم الشكّ.

فيبقى استصحاب العدم إلى الزمان الواقعي لحدوث الآخر، و هو مردّد بين أن قبل الزوال الذى قلنا بتحقّق المجرى للاستصحاب، و نفس الزوال الذى قلنا بعدم تحقّق المجرى له، و هذا معنى كونه شبهة مصداقيّة.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه حاول في الكفاية عدم جريان الاستصحاب في مجهولى التاريخ ببيان آخر، و هو عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

قال شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته الشريفة: ليس مقامنا محلاً لهذا الكلام؛ إذ المفروض أنّ أزمّة الشك في بقاء العدم الأزلى متّصلة بزمان اليقين به، وإنّما محلّة ما إذا كان الحادثان اللذان تكلمنا في استصحاب عدمهما الأزلى بحيث وجود كلّ منهما كان ناقضاً للآخر، مثل الطهارة و الحدث في ما اريد استصحاب وجودهما، حيث إنّّه لو علم المكلف بتعاقب حالتي الطهارة و الحدث عليه في ساعتين و لم يعلم بأنّ أيّهما مقدّم و أيّهما مؤخّر، فهو لا- محالة في الساعة الثالثة شاكّ في بقاء كلّ من الحالتين مع علمه بأصل حدوثهما في إحدى الساعتين، فتارة يقال بجريان الاستصحاب في الطرفين و التساقط بالمعارضة.

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 جرّه بطريق القهقريّ متّصلاً بزمان تكون فيه الحالة السابقة المتيقّنة، و في المقام لا يحرز ذلك؛ إذ لا يحرز اتّصال أزمّة الشكّ في الطهارة مثلاً بزمان الطهارة المتيقّنة، لاحتمال اتّصالها بزمان الحدث المتيقّن، فهذا الاستصحاب شبهة مصداقيّة من طرف الأوّل لكبرى الاتّصال، كما كان في المقام المتقدّم شبهة مصداقيّة من طرف الآخر لكبرى نقض اليقين بالشكّ.

و أمّا البرهان على اعتبار الاتّصال وجهان:

أحدهما: أنّ مفاد الاستصحاب جرّ المستصحب، يعنى أنّ نضيف إلى العمر المتيقّن للمستصحب عمراً آخر و نجعل عمره مطوّلاً، و في ما نحن فيه لا نضيف عمراً إلى عمره، بل على فرض الجريان يطبّق مطوّل العمر الذي فرغ عنه على المستصحب.

مثلاً نفرض أنّ أيّاً من الطهارة و الحدث كان متقدّماً كان مدّة بقائه ساعة، و أيّاً منهما كان متأخراً، فهو إلى الآن الذي هو زمان الاستصحاب باق، و نفرض أنّ

الساعات المتوسطة بين الساعة الاولى و زمان الاستصحاب ست ساعات، فحينئذ لسنا بشاكين في أنّ عمر كلّ منهما على فرض التأخر ست ساعات لا أزيد منها.

إنّما الكلام في أنّ المتأخر هو الطهارة حتى يكون هو واحد هذه الست ساعات، أو الحدث حتى يكون هو كذلك، فلا استصحاب يفيد على فرض الجريان تعيين هذه المدّة المطوّلة المحدودة التي لا- تزيد و لا- تنقص في الطهارة أو في الحدث، وقد فرضنا أنّ شأن الاستصحاب إعطاء البقاء للمستصحب، لا تعيين البقاء المفروغ عنه في المستصحب.

و الحاصل أنّ عدم النقض الاستصحابي متعلّق باليقين بملاحظة استمرارها الجاني من قبل استمرار متعلّقه، وإلّا كان قاعدة الشك الساري، و حينئذ فمفاد الاستصحاب تحصيل عدم النقض في مقام الدوران بين أصل حصول هذا العدم و نقيضه، فلسانه جعل العدم في هذا التقدير مضافا إلى اليقين، و لازم ذلك أطوليّة عمر اليقين و انجرار استمراره.

و أمّا لو كان هذا العدم حاصلًا، يعنى نعلم بأنّ في البين عدم نقض محققًا، و شك في إضافته إلى اليقين أو إلى أمر آخر، فليس تحصيل هذه الإضافة من وظيفة الاستصحاب، ففي المثال السابق و إن كان لنا يقين بالحدوث و شكّ في البقاء بالنسبة إلى كلّ من الطهارة و الحدث في الساعة الأخيرة، و لكنّ الشرط المذكور و هو كون التبعّد في أصل حصول عدم النقض في قبال نقيضه مفقود، و إنّما يكون موجودا لو كنّا نحتمل كون مدّة كلّ من الأمرين سبع ساعات، و ليس هذا بمحتمل.

فالذى نعلم أنّ لنا موجودين، أحدهما في ساعة واحدة، و الآخر في ستّ ساعات، و لا يحتمل في البين موجودا في سبع ساعات، و الذى نشكّ هو أنّ الموجود الأطول هل هو الطهارة أو الحدث، و حيث إنّ الاستصحاب حكم ظاهري فهو لا محالة معمول في مورد الشكّ، و هنا بعد التحليل صار المشكوك لنا

تعيين الغير المنقوض، وأنه هذا أو ذاك، لا أنّ المشكوك هو أنّ هذا منقوض أو لا، و مجرى الاستصحاب هو الشكّ الثانى دون الأول، هذا.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ المعبر فى الاستصحاب ليس إلّا يقينا و شكّا موجودين بالفرض، وعند ذلك يجرى حكم «تعبّد بالبقاء» وليس فيه أن يكون منشأ الشكّ فى البقاء ما ذا، فقد يتحقّق الشكّ فى بقاء الشىء بواسطة عدم العلم بأنّ المنطبق عليه أى من الموجودين الذين أحدهما قصير و الآخر طويل.

فالمحصّل بالآخرة حينئذ هو الشكّ فى أنّ هذا الشىء باق أو لا، وهذا المقدار كاف، ولو لا ذلك لما كان مجرى للاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقة، فإنّ لنا موجودين، أحدهما منتقض قطعاً، و الآخر غير منتقض كذلك، فهذا الطرف المعين مثلاً شكّ فى كونه هو المنتقض أو غير المنتقض، و حينئذ يبقى ما ذكرتم من لزوم أطوليّة عمر المستصحب بالاستصحاب، و هو موجود فى أطراف العلم و غير موجود فى المقام.

و يمكن جوابه أيضاً بأنّه إن كان المقصود أنّ الشارع بالاستصحاب يجعل العمر الواقعى للمستصحب أزيد و أطول، فهذا المعنى مقطوع العدم فى جميع المقامات؛ إذ الاستصحاب تعبّد ظاهرى مع بقاء المستصحب على ما هو عليه من العمر الواقعى بحده الواقعى.

و إن كان المقصود أنّه مع دوران أمره واقعا بين الحدين الأقلّ و الأكثر يتعبّدنا الشارع فى الظاهر بالبناء على الأكثر، فهو فى المقام موجود؛ إذ من المعلوم أنّ قول الشارع: ابن على بقاء الطهارة فى المقام، لا مانع منه فى الظاهر أصلاً، سواء كان عمره الواقعى ساعة واحدة أو ستّ ساعات، و ليس مفاده: ابن على أنّه سبع ساعات، حتّى يقال: إنّّه مقطوع الخلاف؛ فإنّ لسانه عدم نقض اليقين بالشكّ فى البقاء من دون نظر له بأنّ الواقع ما ذا.

نعم لو علمنا أنّ مبدأ وجود الطهارة أوّل السبع ساعات كان اللازم من هذا الحكم الظاهري مع هذا العلم كونه سبع ساعات، وبالجملة، لا نظر للاستصحاب في تعيين المبدأ أو تعيين كمّ الوجود، وإنّما ينظر إلى تعيين المنتهى.

ولكنّه دام أيّام إفاداته الشريفة أجاب بأنّنا ولو قلنا بالاستصحاب من باب الأخبار، ولكنّ الموضوع المحكوم عليه في الأخبار متّحد مع ما يقوله القائل بأنّ ما ثبت يدوم، وكما أنّ مجرى هذه القاعدة على فرض ثبوتها ما إذا كان الشكّ في الطول و الدوام للشئ الثابت، ويزيد بسببها على مقدار ثبوته المتيقّن زمان آخر مشكوك فيه الثبوت، كذلك الحال في الاستصحاب المأخوذ من الأخبار، فيكون من المعتبر فيه زيادة زمان على أزمنة الثبوت المتيقّن للمستصحب، فلا مجرى له في ما لا مجال لزيادة شئ بواسطة الاستصحاب.

وإن شئت الدليل على أنّ المقام من هذا القبيل فافرض أنّا علمنا بأنّ مدّة ثبوت كلّ من الحدث و الطهارة كانت ستّ ساعات و شككنا في المتقدّم و المتأخّر، فهل نشكّ في أنّه بالاستصحاب لا يزداد مدّة الطهارة أو الحدث على الستّ ساعات، وعلى هذا فقس سائر الأمثلة، هذا.

و الوجه الثاني على اعتبار الاتّصال في الاستصحاب أنّا ولو قلنا بأنّنا لا ندور في الاستصحاب مدار الشكّ في البقاء و الارتفاع، ولهذا قلنا بجريانه في ما ليس له البقاء و الارتفاع كالتدريجيّات، ولكنّه من المعتبر فيه بحسب الانصراف تحقّق زمان كان المكلف شاكّا في الوجود و العدم بملاحظة ذلك الزمان، بحيث احتمل كونه ظرفا للوجود أو للعدم، وليس الحال في زمان الشكّ في المقام على هذا المنوال؛ لأنّ أحد طرفي الاحتمال هو الوجود فيه، و الآخر هو العدم، لكن لا فيه، بل من السابق على هذا الزمان، و هذا هو الحال في تمام آفات زمان شكّنا.

فإن قلت: قوله عليه السلام: «بل انقضه بيقين آخر» معناه حصر نقض اليقين

باليقين، ولو نقصنا يقيننا في المقام بالطهارة لكنّا نقصناه لا باليقين.

قلت: المدعى أنّ هذا المورد حسب الانصراف خارج عن طرفى المستثنى منه والمستثنى، فلا تشمله قضية انقضى ولا لا تنقضى.

هذا هو الكلام في اعتبار الاتصال في الاستصحاب، وقد عرفت تفرّع عدم جريان الاستصحاب في الوجوديين الذين أحدهما ناقض الآخر عند العلم بتحققهما وعدم العلم بالسبق واللاحق.

ويظهر من المحقق الخراساني قدس سرّه أنّه يتفرّع عليه أيضا عدم جريان الاستصحاب في العدميين الأزليين للحادثين المجهولين التاريخ الذي استندنا في منع جريانه بكونه شبهة مصداقية لنقض اليقين بالشكّ.

قال في كفايته بعد ذكر عدم المورد للاستصحاب في ما كان المستصحب وما له الأثر هو العدم المضاف، ما لفظه: وكذا «يعنى لا مورد للاستصحاب» في ما كان «أى الأثر» مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعا وإن كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما؛ لعدم إحراز اتصال زمان شكّه و هو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه، لاحتمال انفصاله عنه باتّصال حدوثه به.

وبالجملة، كان بعد ذلك الآن الذى قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانان، أحدهما زمان حدوثه والآخر زمان حدوث الآخر، وثبوته الذى يكون ظرفاً للشكّ في أنّه فيه أو قبله، و حيث شكّ في أنّ أيّهما مقدّم وأيّهما مؤخّر لم يحرز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين، ومعه مجال للاستصحاب، حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشكّ من نقض اليقين بالشكّ.

لا- يقال: لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين بذاك الآن، وهو بتمامه زمان الشكّ في حدوثه، لاحتمال تأخّره عن الآخر، مثلاً إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة، وصار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة اخرى

بعدها و حدوث الآخر فى ساعة ثالثة 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 شبهة أنّ زمان شكّه بهذا اللحاظ إنّما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر و حدوثه، لا الساعتين، انتهى كلامه قدّس سرّه.

أقول: إجراء القاعدة المذكورة على الاستصحاب فى العدميين فى مجهولى التاريخ مبنى على القول بكون العلم الإجمالى ناقضا؛ إذ حينئذ نقول: نعلم بانتقاض العدم الأزلّى للكرّيّة، غاية الأمر تردّد زمانه بين الساعة الاولى بعد الزوال مثلا، و الساعة الثانية.

فتارة نجعل مجموع الزمانين ملحوظا و ظرفا للشك، فنقول: كنّا قاطعين بعدم انتقاض العدم الأزلّى إلى الزوال، و شكّ فى انتقاضه فى هذا الزمان و نشير إلى الزمان الخارجى الذى مبدؤه الساعة الاولى، و منتهاه الساعة الثانية، باستثناء مقدار من آخرها يحصل فيه العلم بالانتقاض، إمّا فيه و إمّا فى ما قبله، فحينئذ لا شبهة فى اتّصال زمان الشكّ بزمان العدم المتيقّن، لكن موضوع الاثر لا يحرز بذلك؛ إذ لا يحرز انطباق زمان حدوث الملاقاة على شىء من أجزاء هذا الزمان، و قد كان الموضوع للأثر هو عدم الكريّة فى هذا الزمان بالفرض، لا العدم المطلق، فإنّه الفرض الأوّل، أعنى ما إذا اريد استصحاب عدم الحادث بالقياس إلى نفس أجزاء الزمان، لا بالقياس الى حادث آخر.

و اخرى لا- نلاحظ إلّا- زمان حدوث الملاقاة، أعنى نشير بهذا العنوان إلى زمانه الواقعى الخارجى المردّد عندنا بين الساعة الاولى و الثانية، فنقول: فى ذلك الزمان الواقعى للملاقاة اجتمع لنا يقين بعدم الكريّة فى السابق و شك فى انتقاضه فى ذلك الزمان بالوجود.

فحينئذ حيث إنّ هذا الزمان الذى ظرف الشكّ مردّد بين الساعة الاولى و الثانية، وانتقاض عدم الكريّة الذى قلنا: إنّّه معلوم لنا أيضا مردّد بين الساعتين، فيكون إحدى الاحتمالات كون ذلك الانتقاض ثابتا فى الساعة الاولى، و كون ذلك الزمان منطبقا على الساعة الثانية، فيكون فى هذا التقدير زمان شكّا إذا جرّ بطريق القهقرى لا يتّصل بزمان عدم 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 الطهارة مثلا زمان الشكّ فيها بزمان الحدث المتيقّن، غاية الأمر الاشتباه هناك مع زمان الحالة السابقة المتيقّنة و هو الطهارة مع تعيّن زمان الشكّ و عدم اشتباهه، و هنا الأمر بالعكس، فيكون الاشتباه مع زمان الشكّ مع تعيّن زمان الحالة السابقة المتيقّنة و هو العدم الأزلى و عدم اشتباهه، فتكون نتيجة الاشتباه فى كلا المقامين عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان الحالة السابقة المتيقّنة.

و من هنا يعلم عدم جريان هذا الكلام فى استصحاب الطهارة فى الإنائين المعلوم وقوع نجاسة فى أحدهما لا بعينه، فإنّّه ليس انتقاض الطهارة 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 الطهارة فى كلّ من الإنائين فى حدّ ذاته بلا مانع.

كما أنّه لا مانع منه فى مجهول التاريخ من الحادثين إذا كان الآخر معلوم التاريخ، فإنّّه 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 أزمنة اليقين، و لو كان تاريخ المعلوم هو الزمان المتّصل بالزوال فالأمر أوضح.

اعلم أنه لو دلّ الدليل الدال على الحكم فى الزمان السابق عليه فى اللاحق إثباتاً أو نفيًا، فلا إشكال فى عدم جريان الاستصحاب، لأنّ مورد عدم وجود الدليل الاجتهادى.

إنّما الكلام فى أنّه لو كان لنا عامّ يدلّ على ثبوت الحكم لأفاده، ثمّ خرج منه فرد فى زمان ففى ما بعد ذلك الزمان هل نرجع إلى استصحاب حكم المخصّص، أو إلى عموم العام؟ مثلاً 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 أولاً- من تعيين موضوع البحث، فنقول وبالله المستعان وعليه التكلان: إن لاحظ المتكلّم قطعات الأزمنة أفراداً، كما لو قال: أكرم العلماء فى كلّ زمان، فلا شبهة فى أنّه إذا خرج فرد فى زمان يحكم بدخوله فى حكم العامّ فى ما بعد ذلك الزمان، سواء جعل تلك القطعات بحسب عناية الدليل قيّداً للفعل المأمور به أم ظرفاً للنسبة الحكميّة، فإنّه على الفرض الأوّل يصير الإكرام فى كلّ زمان فرداً مستقلاًّ للعامّ غيره فى زمان آخر، وعلى الثانى يصير القضية متعدّدة بتعدّد الأزمنة.

ولا إشكال فى أنّ خروج زيد يوم الجمعة لا يوجب سقوط العام عن الحيّة فى ما بعده على التقديرين، فإنّه على الأوّل إكرام زيد يوم الجمعة فرد من الإكرام، وإكرامه فى يوم السبت فرد آخر، فإذا خرج فرد من العام نتمسك فى الباقي بعمومه، وعلى الثانى القضية فى حكم القضايا المتعدّدة، فكأنّه صدرت من المتكلّم قضية فى يوم الجمعة وخرج منها زيد، وأيضاً صدرت منه تلك القضية فى يوم السبت ولم نعلم بخروجه من تلك القضية الثانية.

ص: 573

و الحاصل أنّ المقام مقام الأخذ بالعموم دون الاستصحاب، بل قال شيخنا المرتضى قدّس سرّه: إنّ في هذا المورد لم يجز التمسك بالاستصحاب وإن لم تتمسك بعموم العام أيضا.

لكن في ما أفاده قدّس سرّه نظر بّته عليه سيّد المشايخ الميرزا الشيرازي قدّس سرّه، وهو أنّ المانع من الأخذ بالاستصحاب مع قطع النظر عن العموم ليس إلّا عدم اتحاد الموضوع، والموضوع في الاستصحاب بعد عدم أخذه من العقل - كما سيّجىء إن شاء الله تعالى - إمّا مأخوذ من الدليل، وإمّا من العرف.

فإن اعتبرنا الأوّل فالمعيار هو الموضوع المأخوذ في دليل الحكم المستصحب، وربّما يكون الزمان قيّدا بحسب الدليل الدالّ على العموم و ظرفا للحكم بحسب الدليل الدالّ على المخصّص، وإن اعتبرنا الثاني فالأمر أوضح، فإنّه قد يكون الزمان قيّدا في دليل المخصّص أيضا، لكنّ العرف يراه ظرفا للحكم، مع ما عرفت من عدم ملازمة ملاحظة الأزمنة أفرادا مع كونها قيّدا للمأمور به، لما مضى من وجه آخر أيضا، هذا على تقدير ملاحظة الأزمنة أفرادا.

و أمّا على تقدير عدم ملاحظة ذلك فالظاهر أنّ الحكم في القضية المفروضة يتعلّق بكلّ فرد، ويستمرّ ذلك دائما، حيث إنّ لم يحدّد بحدّ خاص، ولم يقيّده بزمان خاص بالفرض، ولا يخفى أنّ الاستمرار المستفاد هنا من مقدّمات الإطلاق حاله حال الاستمرار المستفاد من دليل الاستصحاب، فيقتضى إطاعات عديدة بتعدّد الأزمنة، ويكون له عصيانات كذلك.

و الحاصل أنّه فرق بين استمرار نفس الحكم وبين استمرار المأمور به، فالأوّل يفرض له إطاعات وعصيانات، والثاني لا يفرض له إلّا إطاعة واحدة وعصيان واحد، والمقام من قبيل الأوّل.

و كيف كان فرّما يدّعى في هذه الصورة 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

فأتى لنا بعموم يشمل ذلك الفرد يوم السبت حتّى يشمل الحكم، ويحكم باستمرار ذلك الحكم أيضا من أول يوم السبت؟.

والحاصل أنّه على الفرض الأول كان الفرد الخارج يوم الجمعة فردا، والفرد الذى يتمسك بالعموم له فى السبت فردا آخر، أو كان لنا فى يوم الجمعة قضية عامة خرج منها فرد، وفى يوم السبت أيضا قضية عامة مثلها نشكّ فى خروج الفرد منها، ولا إشكال فى كلا الاعتبارين فى التمسك بالعموم فى المشكوك؛ لأنّ عدم دخول الفرد المفروض تحت العام يستلزم تخصيصا آخر زائدا على التخصيص المعلوم، وهذا واضح، بخلاف الفرض الثانى، فإنّ الفرد المفروض خروجه يوم الجمعة لو كان خارجا دائما لم يلزم إلّا مخالفة ظاهر واحد، وهو ظهور وجوب إكرامه دائما.

فإن قلت: كيف تتمسك بالإطلاقات بعد العلم بالتقييد و تقتصر فى عدم التمسك بها على المقدار الذى علم بخروجه، والحال أنّ مفادها واحد، وبعد العلم بالتقييد يعلم أنّه ليس بمراد.

مثلا لو فرضنا ورود الدليل على وجوب عتق الرقبة، وعلمنا بالدليل المنفصل أنّ الرقبة الكافرة عتقها غير واجب، فيلزم أن لا يكون الموضوع فى الدليل الأول هو المفهوم من اللفظ المذكور فيه، وبعد ما لم يكن هذا المعنى مرادا منه لا يتفاوت فى كونه خلاف الظاهر بين أن يكون المراد منه الرقبة المؤمنة، أو مع كونها عادلة، وليست مخالفة الظاهر على تقدير إرادة المفهوم الثانى من اللفظ أكثر حتّى يحمل اللفظ بواسطة لزوم حفظ مراتب الظهور بقدر الإمكان على الأول؛ إذ ليس فى البين إلّا تقييد واحد كثرت دائرته أم قلت، والمفروض أنّنا نرى أنّ ديدن العلماء قدّس أسرارهم على التمسك بالإطلاق فى المثال المذكور والحكم ببقاء الرقبة المؤمنة، سواء كانت عادلة أم فاسقة تحت الإطلاق.

قلت: الفرق بين المطلق و ما نحن فيه أنّ المطلق يشمل ما تحته من الجزئيات فى عرض واحد، والحكم إنّما تعلق به بلحاظ الخارج، فظهور القضية استقرّ فى الحكم على كلّ ما يدخل تحت المطلق بدلا، أو على سبيل الاستغراق على

اختلاف المقامات، فإذا خرج بالتحديد المنفصل شيء الباقي بنفس ذلك الظهور الذي استقرّ فيه أولاً.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الزمان في حدّ ذاته أمر واحد مستمرّ ليس جامعا لأفراد كثيرة متباينة، إلّا أن يقطع بالملاحظة و جعل كلّ من قطعاته ملحوظا في القضية كما في قولنا: أكرم العلماء في كلّ زمان، وأمّا إذا لم يلاحظ على هذا النحو كما في قولنا: أكرم العلماء، ومقتضى الإطلاق أنّ هذا الحكم غير مقيّد بزمان خاصّ فلازمه الاستمرار من أوّل وجود الفرد إلى آخره، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد في يوم الجمعة 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 غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الدعوى.

ولكنّه مع ذلك قد استشكل فيه شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته الشريفة أولاً:

أنا نتصوّر المعنى الواحد الذي لا ينثلم وحدته بالاستثناء من وسطه، وذلك كما في العموم المجموعى مثل قولك: أكرم زيدا في مجموع السنة إلّا يوم كذا في وسطها، وكما في عنوان الاستمرار لصحّة قولك: أكرم زيدا مستمرا إلّا يوم كذا، فوجود الحكم في ما بعد يوم كذا لا شبهة في كونه حفظا للعموم المجموعى في الأوّل، ولمعنى الاستمرار في الثانى، وعدمه مخالفة ظاهر آخر فيهما.

نعم يتصوّر أيضا معنى واحدا ينثلم وحدته بالاستثناء كما في عنوان البقاء، فليس الوجود بعد تخلّل العدم بقاء للوجود السابق، ولهذا لا نتمسك بالاستصحاب لو خرج منه فرد في زمان في ما بعد ذلك الزمان، ولكن أتى لنا بإثبات أنّ المعنى الواحد الذى هو مفاد المقدمات عنوان البقاء، فمن الممكن أن يكون عنوان الاستمرار الذى قد عرفت أنّ حاله حال العموم المجموعى.

وثانيا: سلّمنا أنّ مفاد المقدمات معنى البقاء الذى يفيد الاستصحاب، لكنّ الملاك الجارى فى الأخذ بالإطلاق فى سائر المطلقات بعد ورود التقييد بالنسبة إلى ما عدا مورده بعينه جار فى المقام، وما ذكرت من عرضيّة الأفراد فى غير المقام

بخلاف المقام غير فارق.

بيان ذلك أنكم قلتم في وجه التمسك هناك: إننا نجمع بين دليل المقيّد و ظهور المطلق بحمل المطلق على الإرادة الإنشائيّة المنشأة بغرض التوطئة و ضرب القانون، و هي محفوظة كما كانت من غير تصرّف فيها، غاية 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 بالجملة، دليل المقيّد يحكى عن ثبوت الإرادة الجديّة على خلاف المطلق في موردّه، لا عن كون المطلق مستعملا في غير الإطلاق، و حينئذ فظهور المطلق في استعماله في الإطلاق يبقى بلا مزاحم، فيحمل على الإرادة الإنشائيّة المنطبقة مع الجدّ تارة و المنفكة عنه أخرى.

و بعبارة أخرى: كون المتكلّم في مقام البيان من حيث الإرادة الإنشائيّة التوطئيّة لا ينثلم بظهور المقيّد، و الذي تقيده المقدمات ليس إلّا ظهور المطلق في هذه الإرادة، و تطبيقها على الجدّ خارج من وظيفة المقدمات، و يكون بمقتضى الأصل العقلائي الآخر.

و حينئذ فنقول: عين هذا المعنى جار في المقام، فإنّ ظهور المقيّد في بعض الأزمان لا ينثلم بسببه ظهور المطلق في بقاء الإرادة الإنشائيّة، فإنّها كما عرفت باقية بحالها غير مرتفعة في زمان من الأزمنة، و إنّما التصرّف في أصالة الجدّ.

و بالجملة، حال معنى البقاء الذي يفيد المقدمات هنا حال العموم البدلي أو الاستغراق الذي يفيد في الأفراد العرضيّة، فكما أنّ مصبّ الأخيرين هو الإرادة الإنشائيّة، 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 البقيّة، و كذلك لو ورد منفصلا عدم جواز أكل ذلك الجزء، فإنّه يؤخذ بدليل: كل هذا الرغيف، بالنسبة إلى البقيّة.

و الإشكال بأنّه بعد عدم إرادة المعنى الشامل لهذا الجزء، الأمر دائر بين أمور، والتجوّز في كلّ منها من حيث الانس اللفظى على نسق واحد، مثلاً إرادة ما سوى هذا الجزء و ما سوى الجزئين و الثلاثة إلى أن يبقى مقدار لا يصحّ فيه التجوّز كلّها في القرب و البعد على حدّ سواء، فتعيين الأول من بينها بلا مرجّح، مدفوع بأنّ الاستثناء ليس عن الإرادة الاستعماليّة، بل اللفظ قد أعطى معناه، وإنّما الاستثناء يتعلّق بمقام الجدّ، فيكون المتّبع في ما بقى أصالة التطابق بين الاستعمال و الجدّ.

و هذا الإشكال عين الإشكال الذى أوردوه على العام الاستغراقى المخصّص بالمنفصل على القول بحجّيته في الباقي و على المطلقات المقيّدة بالدليل المنفصل على القول بالحجّية في الباقي، فإنّ تقريب إشكالهما أنّه بعد ورود المخصّص و المقيّد نعلم بعدم إرادة المتكلّم ما هو معنى الكلّ من الاستيعاب، و ما هو معنى الإطلاق من وقوع الطبيعة بنفسها بلا ضمّ شيء إليها تحت الحكم، و بعد معلوميّة ذلك يبقى الأمر دائراً بين المراتب، و ليس المرتبة الثالثة للعموم و الإطلاق أقرب من حيث الانس، وإنّما هو أقرب من حيث السعة و الكمّ، و المعيار الأوّل.

و جواب هذا الإشكال الذى أوردوه ففى ذينك البابين عين ما ذكرنا من أنّ التّخصيص و التقييد ليسا إخراجاً عن المراد الاستعمالي، بل اللفظ مستعمل في معناه و الإخراج إنّما هو عن المراد اللبّي الجدّي، فالمتّبع في ما عدى مورد التخصيص و التقييد هو الأصل العقلانى على تطابق الارادتين.

و على هذا فنقول: عين هذا المعنى إشكالا و جوابا وارد في 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 في زمان فقد انقطع الاستمرار، و شمول العامّ لما بعده فرع دلالته على هذا الجزء من الزمان بعنوانه و مستقلاً، و أمّا إذا كانت الدلالة بتوسّط عنوان الاستمرار فبعد تخلّل العدم في البين لا يبقى الأمر الواحد المستمرّ، بل الموجود شيئان متماثلان مفصولان، و هذا معنى كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه من أنّه لا يلزم من ثبوت

حكم الخاص في ما بعد الزمان المتيقن الخروج زيادة تخصيص في العام حتى يقتصر فيه على المتيقن بل الفرد خارج واحد، دام زمان خروجه أو انقطع، فليس الأمر دائرا بين قلة التخصيص وكثرته حتى يتمسك بالعموم في ما عدا المتيقن.

والحاصل أن الاستمرار إذا انقطع فلا دليل على العود إليه، كما في جميع الأحكام المستمرة إذا طرأ عليها الانقطاع.

وحاصل الجواب أنه بعد أن التخصيصات المنفصلة ليست إخراجا عن المراد الاستعمالي، فالاستمرار في المقام بوحده باق، من غير انثلام فيه أصلا بحسب الاستعمال، ولم يطرأ عليه الانقطاع بحسبه، وبعد ذلك يبقى الأمر منحصر في الأصل العقلاني على التطابق، ومن المعلوم لزوم الاقتصار في مخالفته على المقدار المعلوم.

نعم لو كان التخصيص يوجب انثلاما وانصداما في المراد الاستعمالي لكان تمام ما ذكره واردا؛ إذ الأمر الوجداني لم يبق بعد تخلل العدم في البين، ولكن لو بنينا على هذا ليسرى الإشكال في العموم الاستغراقي أو الإطلاق الحالي أيضا، فإنه يقال: إن المعنى الوجداني البسيط غير مراد من اللفظ، والتجوز بالنسبة إلى غيره من مراتب التخصيص والتقييد على نسق واحد.

وبالجملة، لا نعقل فرقا أصلا بين مفاد الكلّ ومفاد لفظ «دائما» ونحوه، فكلّ منهما أمر وحداني لا ينحفظ مع خروج بعض ما يشمل، فكيف لا يرتفع هذه الوحدة في الأول بسبب التخصيص، ويرتفع في الثاني، وقد عرفت الحال في مثال الرغبة؟.

وكذا الحال في دليل الاستصحاب الذي مفاده الإبقاء وعدم نقض ما كان؛ فإنه قد ينقطع البقاء فيه بواسطة تبدل الشكّ باليقين بخلاف الحالة السابقة، ولا كلام فيه، فإنه من تبدل الموضوع، وقد ينقطع هذا الحكم الظاهري من الوسط مع بقاء الشكّ بالنسبة إلى الواقع وإن كان هذا مجرد فرض لا واقع له، فحينئذ يجري فيه ما ذكرنا من أنه بعد انقضاء الزمان المتيقن من الدليل المخرج نرجع إلى عموم إبقاء ما كان.

وعلى هذا لا يبقى فرق بين منقطع الوسط والابتداء والآخر في جواز التمسك في الكلّ كما هو واضح بعد ملاحظة ما ذكرنا من أنه بحسب الاستعمال قد أعطى كلّ

من العموم الفردى و الإطلاق الزمانى معناه، وإنّما التصرّف بحسب الجّد، فيقتصر فى مخالفته على مقدار العلم و يرجع فى ما زاد إلى أصالة الجّد.

و نقل شيخنا الاستاد دام ظلّه عن سيّده الاستاد طاب ثراه أنّه استدلّ على عدم جواز التمسّك بالعموم فى جميع الصور الثلاث المذكورة بأنّ الاستمرار الذى يفيدّه 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 حكمة قاضية بالاستمرار، لانتفاء موضوعها، والعمل بالعموم يكفيه دخول الفرد زمانا ما و لو كان فى آخر وجوده.

نعم لو كان هنا فى مدلول القضية و ما هو ملحوظ المتكلّم ملاحظة الزمان سواء بنحو العموم الأفرادى أم المجموعى كان للأخذ بالعموم الزمانى بعد انقضاء الزمان المتيقّن مجال، و لكنّه خلاف الفرض و أنّه من باب الإطلاق و عدم لحاظ الزمان أصلا، و حينئذ فعقد المقدّمات منوط بالعموم الفردى، و هذا ما استفاده هذا الحقيير من نقله دام ظلّه فى مجلس الدرس.

و لكن للحقيير إشكال فى هذا و هو أنّ العموم الفردى إذا كان يكفيه زمان ما و لو فى آخر أزمّة الوجود، و الإطلاق الزمانى أيضا تابع للعموم الفردى فيلزم جواز الرجوع إلى استصحاب عدم الحكم من أوّل وجود الفرد و الحال أنّ هذا خارج عن قضية كلّ من العموم و الإطلاق، و ليس فى البين حسب الفرض ظهور آخر كان قضيتّه ذلك، و لهذا صرّحوا بأنّ الأمر فى صورة خروج الفرد من أوّل الأمر دائر بين رفع اليد عن أحد الظهورين من العموم و الإطلاق، و على هذا لا منافاة فيه لشيء منهما.

هذا مضافا إلى عدم تماميّة أصل الكلام على فرض السلامة عن هذه الخدشة، لورود الإشكال السابق عليه، و قد اعترف بذلك الاستاد دام علاه؛ إذ بعد محفوظيّة مرتبة الاستعمال عن ورود التصرّف عليه لا مجال للكلام المذكور، كما هو واضح من البيان المتقدّم.

فى ما يتعلّق بمسألة بقاء الموضوع فى الاستصحاب.

يعتبر فى الاستصحاب كون الشكّ فى بقاء القضية المحقّقة فى السابق بعينها فى الزمان اللاحق، وهذا المعنى يتوقّف على بقاء الموضوع، والموضوع مختلف حسب اختلاف القضايا، ففى قضية «زيد موجود» وكذا «قيام زيد موجود» هو الطبيعة المقرّرة ذهنا، وفى قضية «زيد قائم» هو الطبيعة بوصف وجودها الخارجى، فلا بدّ من تحقّق الموضوع فى اللاحق على النحو الذى كان معروضا فى السابق.

وعلى 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 القضية الشرعية على النحو الأوّل، ولا يصحّ إذا كانت على النحو الثانى.

أمّا الأوّل فواضح؛ لأنّ الشكّ قد تعلّق بعين ما كان متيقّنا وهو مفهوم قيام زيد، وأمّا الثانى فلأنّ القضية الشرعية هو زيد قائم، وهى محتاجة إلى وجود زيد والفراغ منه، وهو منتف حسب الفرض، فما كان موضوعا للأثر ليس مشكوكا حتّى يستصحب، والذى هو مشكوك ليس له أثر شرعى.

لا- يقال: فى صورة عدم الموضوع يكون نقيض القضية متحقّقا، وإلاّ يلزم ارتفاع النقيضين، ففى جانب الثبوت وإن ثبت الاحتياج إلى فراغ الوجود، ولكن فى جانب اللابوت يكفى عدم الموضوع، كما يكفى عدم المحمول، فالقضيتان مشتركتان فى صحّة الاستصحاب.

والحاصل: لا إشكال فى صورة الشكّ فى أصل حدوث الزيد، فإنّ المستصحب إمّا عدم تحقّق قيام زيد، وإمّا عدم تحقّق قضية «زيد قائم» وأثر ارتفاع الأثر المترتب على الأمرين، وكذا لا- إشكال أيضا فى صورة العلم بحدوثه وبقائه مع العلم باتّصافه سابقا إمّا بالقيام، وإمّا بنقيضه، فإنّ المستصحب هو الحالة السابقة

على كلا الفرضين، إنّما الإشكال فى صورتين.

إحدهما: صورة العلم بالحدوث و الشكّ فى البقاء إمّا مع وجود الحالة السابقة فى الاتّصاف بالقيام أو بنقيضه، أو مع عدمها، والثانية: صورة العلم بالحدوث مع البقاء وعدم الحالة السابقة فى الاتّصاف، ففى كلتا الصورتين مع عدم الحالة السابقة يستصحب عدم تحقّق قضية «زيد قائم» وعدم خروجها عن العدم الأزلى إلى الوجود، وكذا فى الصورة الاولى مع سبق الاتّصاف بعدم القيام، وفى الصورة الاولى مع سبق الاتّصاف بالقيام نقول: الأصل بقاء قضية «زيد قائم» وبقائها فى عالم الكون، وعدم انقلابها بالنقيض.

لأنّا نقول: استصحاب عدم تحقّق القضية أو تحقّقها لا يثبت اتّصاف شىء خارجى بعدم المحمول أو بثبوتها، وإنّما يثبت معنى بسيطا وهو ثبوت الشىء أو نفيه، وهو غير ثبوت شىء لشىء، ونفى شىء عن شىء.

مثلا لو شككنا فى الماء الموجود فى اتّصافه بالكريّة أو عدمها من أوّل وجوده فعلى قولك يصحّ استصحاب عدم تحقّق قضية «هذا الماء كزّ فى الازل» فيحكم بترتب آثار قلّة هذا الماء الخارجى، ويقال: إنّّه بالملاقاة تنجّس، وذلك لأنّ عدم الانفعال مرتّب على قضية «هذا الماء كزّ» فإذا استصحب نقيض الموضوع لا يبقى شك فى نقيض الحكم، ونقيض عدم الانفعال هو الانفعال، فيحكم بانفعال الماء الخارجى، هذا ما يلزم من قولك، مع أنّه لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ الانفعال أثر الاتّصاف بالقلّة وعدم الكريّة، والاستصحاب المذكور لا يثبت حال الماء الخارجى و أنّه كزّ أولا، وإنّما يثبت أنّ قضية هذا كزّ غير متحقّق، وهذا غير أنّ هذا الماء غير كزّ.

وكذلك استصحاب عدم حيضية هذا الدم من الأزل لا يفيد بحال هذا الدم، ولا يحكم بأنّه استحاضة، فيرتّب عليه ما يرتّب على دم الاستحاضة من الآثار.

ومن هذا الباب استصحاب عدم التكليف الأزلى الذى تمسّك به للبراءة فى الشبهة الحكميّة، فإنّ عدم مجعولية الحرمة فى شرب التتن من الأزل لا يفيد بحال

هذا المكلف وهذا التتن، فإنَّ المستصحب عدم القضية لا جعل قضية موضوعها الأفراد الفرضية، و محمولها عدم الحرمة، فإنَّ هذا ليس له حالة سابقة، فلعله كان من الأزل الملازمة بين الوجود و الحرمة ثابتة.

لا يقال: يمكن إثبات حال الموضوع الخارجى أيضا بأن يقال: هذا الشيء المفروغ عن وجوده لم يكن فى الأزل موجودا أو موصوفا بوصف كذا، فالفراغ عن الوجود حالى، و ظرف النسبة استقبالى فيقال: هذا الماء الذى فرغ عن وجوده فى الحال لم يكن فى الأزل متصفا بالكرية.

و بعبارة اخرى: كما يقال: زيد كاتب و شاعر و قائم مع الإشارة إلى الوجود المفروغ، كذلك يقال: زيد حادث بعين العناية الاولى، بلا فرق أصلا، و معنى حدوثه انعدامه فى الأزل، و كذلك يقال: هو بحيث ينعدم، و ليس هذا اجتماعا للنقيضين؛ لاختلاف الزمان، و إنما يلزم مع اتحاده، كما قيل: زيد كان معدوما، كما يقال: كان كاتباً، و يلاحظ عناية وجوده فى ظرف النسبة، و المفروض أنَّ عناية 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 الأول، فكذا فى الثانى، غاية الأمر لاختلاف المكان فى الأول و لاختلاف الزمان فى الثانى، ثم بعد ما صحَّ سلب أصل الوجود الأزلى و لم يناف مع عناية الوجود فليس حال أعراض الوجود من القيام و غيره بأعلى منه، فكما أنَّ وجود زيد حادث، كذلك كتابته و قيامه و غير ذلك من عوارضه، فكما يقال: زيد المتلبس بالوجود فعلا غير متلبس بالوجود فى الأزل، كذلك يقال: زيد المتلبس فعلا بالوجود غير متلبس بالكتابة الكائنة فى الأزل.

لأنَّما نقول: لا- يخلو الحال إمّا [أن] يجعل الزمان و الأزل قيذا للمحمول، أو يجعل ظرفا للنسبة، فعلى الأول لا ينافى مع عناية الوجود كما ذكرت، و لكن هذا المعنى غير قابل للاستصحاب؛ لأنَّ العدم الأزلى غير مشكوك حتّى يستصحب، و على الثانى فلا بدَّ من تعليق العدم فى ظرف الأزل بالموضوع مع عناية 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 بالنسبة إلى ظرف الأزل، بأن يقال: هذا الزيد المتلبس بالوجود لم يكن فى الأزل موجودا أو كاتبا، فالذى يتعلق به النسبة إنما هو الذات المعرّاة، و عناية الوجود يكون من قبيل ضمّ الحجر.

و حينئذ فحقّ الكلام أن يقال: لا- مانع من استصحاب نقيض قضية «زيد قائم» فى صورة الشكّ فى أصل الحدوث، و فى صورة العلم بالحدوث مع عدم الحالة السابقة، سواء مع العلم بالبقاء، أم مع الشكّ فيه، و لكن فى صورة 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 قضية «زيد ليس بقائم» أيضا، فيتعارض الاستصحابان لو كان فى البين مخالفة عمليّة.

و أمّا فى صورة العلم بالحدوث مع الشكّ فى البقاء مع الحالة السابقة القياميّة، فلا يمكن استصحاب قضية «زيد قائم»؛ لأنّه لا يفيد لنا وجودا خارجيّاً يحكم عليه بأنّه قائم، فهو نظير ما قلنا من عدم إفادة استصحاب نقيض القضية أنّ هذا الموجود غير قائم.

و بعبارة أخرى: فرق بين قولنا: قضية زيد قائم موجود، و بين قولنا: زيد قائم، فإنّ الأوّل من مفاد كان التامّة، 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 حاجة إلى توسّط تشكيل قضية كان الناقصة، نعم هذا فى ما إذا كان فى كلّ منهما شكّ مستقلّ.

وأما لو كان الشكّ في القيام مسبباً عن الشكّ في الموضوع فلا يجرى إلاّ استصحاب الموضوع وحده؛ إذ ليس في القيام على تقدير الوجود شكّاً مستقلاًّ حتى يجرى فيه الاستصحاب، ولعلّ من هذا القسم وجود المجتهد واجتهاده وأعلميّة في موضوع التقليد، فالموضوع هو الشخص الحيّ الذي كان على تقدير حياته مجتهداً أعلم.

لا يقال: ما ذكرت من قبيل الاستصحاب التعليقي في الموضوع، وقد منع عنه في محله.

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 موضوعيّة قيام زيد للأثر الشرعيّ انحاء ثلاثة يختلف حكمها في جريان الاستصحاب.

ثمّ إنّ الدليل على اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب توقّف صدق البقاء و النقض عليه، فليس عدم الحكم بقيام عمرو نقضاً لقيام زيد، و لا عدم الحكم بقيام زيد نقضاً لزيد قائم، وهكذا، وعلى هذا فلا يحتاج إلى إقامة برهان وإن 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، وإمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، و من المعلوم أنّ هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض و إمّا هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقاً بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده.

وبعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخر، إمّا لاستحالة انتقال العرض، وإمّا لأنّ المتيقّن سابقاً وجوده في الموضوع السابق و الحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقّن السابق، انتهى كلامه قدّس سرّه.

واعترض عليه المحقق الخراساني طاب ثراه بأنّ المحال إنّما هو الانتقال والكون في الخارج بلا موضوع بحسب وجود العرض حقيقة، لا بحسب وجوده تبعّداً، كما هو قضية الاستصحاب، ولا حقيقة لوجوده كذلك إلّا ترتيب آثاره الشرعيّة وأحكامه العمليّة، ومن المعلوم أنّ مئونة هذا الوجود خفيفة، مع أنّه أخصّ من المدعى، فإنّ المستصحب ليس دائماً من مقولات الأعراض، بل ربّما يكون هو الوجود، وليس هو من إحدى المقولات العشر، فلا جوهر بالذات، ولا عرض وإن كان بالعرض.

إن قلت: نعم لكنّه ممّا يعرض على الماهيّة كالعرض.

قلت: نعم إلّا أنّ تشخّصه ليس بمعرضه، فيستحيل بقاءه مع تبدّله، بل يكون القضية بالعكس، ويكون تشخّص معرضه به - كما حقّق في محلّه - بحيث لا ينثلم وحدته و تشخّصه بتعدّد الموجود و تبدّله من نوع إلى نوع آخر، فينتزع من وجود واحد شخصى ماهيّات مختلفة حسب اختلافه نقصاً و كمّالاً، ضعفاً و شدّة، فصحّ استصحاب هذا الوجود عند الشكّ في بقاءه و ارتفاعه و لو مع القطع بتبدّل ما انتزع عنه سابقاً من الماهيّة 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 خارجاً وجوده الخارجى البحث، بل المقصود وجوده الذهني الحاكى عن الخارج، كما في وجوده التقرّرى، و لهذا يصرّح بعد هذا في كلامه بجريان استصحاب العدالة على تقدير الحياة.

و بالجملة، من الواضح أنّ المقصود ليس العارض و المعارض في الخارج، بل المقصود بالمعروض، الموضوع في القضية الاستصحابيّة، و بالعارض المحمول فيها؛ فإنّ المحمول عارض في الذهن في مقام تشكيل القضية على الموضوع، و لهذا يقال:

الأخبار بعد العلم بها أوصاف.

و حينئذ نقول: إنّّا عند إبقاء هذا العارض بالحكم ببقاءه في القضية الاستصحابيّة

فى ما كانت القضية المتيقنة: الصلاة واجبة، أو هذا المانع خمر مثلاً، إمّا نقول واجبة، أو خمر ولا ترتبطها بشىء أصلاً، فهذا يلزم منه تركب القضية من جزئين، وبقاء هذين العارضين بلا معروض، وإمّا نقول: واجبة أو خمر و ترتبطها بشىء آخر غير الصلاة وهذا المانع، وحينئذ فإمّا نجعل المرتبط نفس المحمول العارض على الصلاة وهذا المانع، فهذا انتقال للعرض، وإمّا نجعله محمولاً مستقلاً أجنياً عنه، وهذا ليس إبقاء للمحمول السابق، بل حكم بحدوث مثله فى موضوع جديد.

وعلى هذا فالكون بلا موضوع والانتقال إمّا هما بالنسبة إلى وجود العرض حقيقة، غاية الأمر لا فى الخارج، بل فى الذهن، ولا فرق أيضاً بين حمل الوجود وغيره من العوارض.

لا- يقال: لا شبهة أنه يجوز عند الشك فى وجود الزيد مثلاً تشكيل قضية «زيد قائم» على وجه الكذب، ولا شبهة أن التعبد أيضاً من سنخه، غاية الأمر أنه مجوز، فيصح أن يقال فى صورة الشك: إن الاستصحاب مفيد لبقاء هذه القضية حتى ينحل إلى تعبدين، تعبد بوجود الزيد وآخر بقيامه على تقدير الوجود لو كان مشكوكاً، بل وإن لم يكن مشكوكاً أيضاً كان جارياً بملاحظة التعبد الأول، فهذا أنفع من الاستصحابين المتقدمين.

لأننا نقول: لا يخفى أن التعبد الجائى من قبل الحكم الاستصحابى إنما هو فى المحمول فى القضية الاستصحابية، لا فى موضوعها، وإلا يلزم اشتغالها على نسبتين، فلا محيص عن إجراء الاستصحابين، أحدهما مفاده التعبد فى وجود الموضوع، والآخر فى ثبوت المحمول للوجود المفروض.

فيما يتعلق بتعيين معيار الوحدة.

اعلم أن المعيار لتشخيص وحدة القضيتين، والحاكم باتّحاد الموضوع فى القضيتين تارة هو العقل، وأخرى هو الدليل، وثالثة العرف، فعلى الأول لا يجرى

فى الشبهات الحكمية اصلا بناء على تبعية الأحكام الشرعية للأحكام العقلية، ذلك لأن الموضوع فى القضية العقلية هو العلة التامة للمحمول، ولا يعقل انتفاء المحمول مع بقاء الموضوع، ولهذا لا تخصيص فى الأحكام العقلية، فكل موارد عدم المحمول راجع إلى التخصيص، لأن جميع ما له دخل فى الحكم حتى عدم المانع مأخوذ فى موضوع حكمه، فكلما انتفى عنه الحكم فلا محالة خارج عن دائرة الموضوع، فلا يمكن الشك مع حفظ الموضوع، بل لا بد من الشك فى بقاءه.

نعم لو قلنا بالمصلحة فى نفس الحكم كما هو الحق أمكن الشك مع حفظ الموضوع لاحتمال مفسدة فى نفس الحكم، ولكنه نادر، وبالجملة، على هذا يختص الاستصحاب بالشبهات الموضوعية دون الحكمية، كما هو مذهب أصحابنا الأخباريين، ولا يمكن عد هذا دليلا على بطلان هذا الوجه كما هو واضح، بل الوجه ما سيأتى إن شاء الله تعالى فى بطلان الوجه الثانى.

وعلى الثانى يختص بما إذا كان فى البين دليل لفظى وكان الموضوع المعتبر فيه باقيا، فلا يجرى فى ما كان الدليل لبييا، ولا إذا كان لفظيا، ولكن لم يبق الموضوع الدليلي، فيفرق إذن بين ما إذا كان مفاد الدليل اللفظى نحو قولنا: الماء نجس إذا تغير، فيحكم بالبقاء بعد زوال التغير، وبين ما كان نحو قولنا: الماء المتغير نجس، فلا يحكم، وكذا بين قولنا: ثمرة الكرم إذا كان عنباً لو غلى ينجس، فيحكم بالبقاء عند الجفاف، وبين قولنا: العنب لو غلى ينجس، فلا يحكم، وبالجملة، لا بد من اتباع دليل المستصحب فى كل باب، واللازم سد باب الاستصحاب كثيرا.

وعلى الثالث يجرى ولو كان مفاد الدليل نحو قولنا: الماء المتغير نجس، وقولنا:

العنب لو غلى ينجس؛ إذ بعد زوال التغير والعينية يرى العرف مشارا إليه محفوظا، فيقول: هذا كان متغيراً أو عنباً، فيصدق فى نظره بقاء النجاسة فى هذا وارتفاعها عن هذا، وأما وجه عدم جرمه من نفس الدليل فلاجل احتمال اشتراط النجاسة ببقاء التغير العينية.

تنزيل الخطابات على المصاديق العرفية

ثم الحقّ تعين الوجه الأخير، والدليل عليه أنّ الخطابات المعلقة على العناوين

منزلة بقرينة حكمة الشارع على المصاديق العرفية دون الدقة، فإن القضايا الملحوظ فيها وجود الطبيعة بنحو السريان حال العنوان فيها حال «هؤلاء» في كونه إشارة إلى الأفراد، ومحط الحكم نفس الأفراد، غاية الفرق أن الحكم في مثل هؤلاء يمكن أن يكون بملاكات عديدة، وأما هنا فالظاهر أنه في الجميع بملاك واحد وهو وجود العنوان فيها.

وإذن فنقول: إما يلحظ الشارع بتوسط العنوان المصاديق الواقعية، ويجعل نظر العرف طريقاً، وإما يضيق العنوان تارة ويوسعه أخرى، مثل أن يقيده بقيد العرفي، وإما ينزل نظره ويصير بمنزلة أحد من العرف ويتكلم مع العرف بلسانهم، نظير من يتكلم مع أهل بلدة كلهم إلا نادراً أحول يرى الواحد اثنين؛ فإنه في تفهيم مراده يتكلم معهم بلسانهم ويشير إلى الواحد ويقول: يا هذا ايتني بهذين الاثنين.

وليس هذا منه تصرفاً في لفظ اثنين واستعمالاً له في غير معناه، بل هو سنخ المجاز السكاكي، غاية الأمر كان التنزيل والتصرف هناك في الشيء الخارجى المطبق عليه العنوان، ويكون هنا في نظر المتكلم، فيجعل نفسه أحولاً ثم يتكلم مثل الأحول بلا تصرف، لا في الكلمة ولا في الإسناد ولا في الأمر العقلي.

ثم المتعين من بين الوجوه الثلاثة هو الأخير؛ لأنه المحفوظ عن المحذور، بخلاف الأولين، أما محذور الأول فهو أنه في مقام التفهيم ما أتى بشيء مفهم للمقصود، بل أتى بما يدل على خلاف المقصود في بعض الموارد، وذلك للعلم بتخلف نظرهم نوعاً عن الواقع، وأما الثاني فهو تصرف في اللفظ على وجه بارد، فيدفعه ظاهر اللفظ، فتعين الثالث، ولازمه عدم رجوع أحد من العرف لو اتضح له الواقع عن الحكم؛ لأنه وإن كان يصدق عدم مصداقية المورد، ولكن يحكم بكونه مصداقاً لموضوع حكم الشارع بالدقة، أو أنه مع كونه مصداقاً للعنوان ليس بمصداق لموضوع الحكم كذلك.

إذا عرفت ذلك فنقول: من جملة الخطابات قول الشارع: «لا تنقض اليقين بالشك» ولو قال واحد من أهل العرف هذا الكلام لآخر لا شبهة أنه يعامل على نحو ما مضى في الوجه الثالث من عدم الاعتناء بالموضوع الدليلي ولا العقلي، وإتما

يلاحظ أنّ المشار إليه المحفوظ في أىّ موضع تحقّق وفي أىّ موضع غير متحقّق، فيعمل القاعدة في الأوّل دون الثاني، هذا.

تذييل: وإذا قد عرفت أنّ المتّبع هو العرف فاعلم أنّ العرف يختلف نظره، فتارة يرى المشار إليه محفوظا واخرى يراه مرتقعا وأنّ الموجود فعلا مباين معه، وعلى الأوّل تارة يجزم بالحكم بعد زوال العنوان بنفس الدليل من غير حاجة إلى الأصل، واخرى لا يجزم، بل يحتاج في حكمه ببقاء الحكم إلى الأصل المقتضى للبقاء، فهذا ثلاثة أقسام.

مثال الأوّل- أعني ما كان المشار إليه محفوظا ورأى بقاء الحكم بنفس الدليل - مثل قولك في الحنطة المغصوبة: هي حرام على الغاصب، فإنّه يحكم ببقاء الحرمة على ذات الحنطة في أىّ صورة دخلت من الدقيّة والعجيّة والخبيّة.

مثال الثاني هو هذه الصورة مع الاحتياج في الحكم بالبقاء إلى الاستصحاب، مثل ما تقدّم من مثالي الماء المتغيّر والعنب.

مثال الثالث نحو ما إذا صار الخشب رمادا، فإنّهم يحكمون بأنّهما وجودان، أحدهما صار منشأ للآخر وسببا لتوليده، ونظير الأب والابن، وكما في الماء والسماد الغائرين في الأرض، فيورث الثمر في الشجر المغروس فيها، فإنّه بحسب الدقّة وإن كان عين ذلك الماء والسماد، ولكنّ العرف يراهما منعدمين في أعماق الارض ومورثين لاستعداد الشجر لحمل الثمر.

وعلى هذا فنقول: لا- فرق بين استحالة النجس والمتنجّس في أنّه متى صارت الاستحالة إلى حدّ صار المستحال منه مبائنا ومعدّا عند العرف لحدوث المستحال إليه، كما في العذرة يصير دودا، والخشب يصير رمادا، فهنا لا مجرى لاستصحاب النجاسة، بل نرجع إلى إطلاق دليل طهارة المستحال إليه لو كان، وإلاّ فإلى قاعدة الطهارة، ومتى لم يصل إلى هذه الحدّ، بل كان عندهم شيء مشار إليه بهذا محفوزا كما لا يبعد أن يكون منه استحالة الجسم النجس أو المتنجّس ملحا، فاستصحاب النجاسة حينئذ جار في كليهما، والله العالم.

اعلم أنّ فى مسألة بقاء الموضوع فى الاستصحاب مطلبين لا يحتاج شىء منهما إلى زيادة مئونة.

أولهما: أنّ البقاء بمعنى اتّحاد القضيتين المتيقّنة والمشكوكة موضوعا ومحمولا إلّا فى جهة اليقين والشكّ ممّا لا بدّ منه، فإنّه بدونه لا يصدق النقض العملى، فإنّا لو علمنا سابقا بوجوب الجمعة و عملنا بها، وشككنا فى اللاحق فى وجوب الدعاء عند الرؤية فلم نعمل، فلا يصدق فى حقّنا أنّا نقضنا عملنا السابق.

وبالجملة، لا إشكال فى احتياج صدق عنوان خطاب «لا تنقض» إلى وحدة الموضوع والمحمول، ولا نحتاج إلى إقامة برهان كما تكلفه شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف.

وثانيهما: أنّ الوحدة المذكورة تارة تكون بالدقّة، وأخرى بالعرف بحسب النظر فى المدلول اللفظى للدليل الدالّ على الحكم المستصحب، وثالثة بالعرف بحسب تشخيص الموضوع الذى شكّ فى محموله، ولا يخفى الفرق بين الأوّل والأخيرين، فإنّ العقل يدرج الشرائط وعدم الموانع فى الموضوع، فباختلاف كلّ من الامور المحتملة الدخل نحتمل اختلاف موضوعه، نعم إلّا فى ما إذا شكّ فى محمول الوجود للماهيّة، أو إذا احتملنا ارتفاع الحكم لمحض طرؤ مفسدة فى نفس الحكم مع القطع بتماميّة ملاكه فى المتعلّق على ما هو عليه.

و أمّا الفرق بين نفس الأخيرين فهو أنّ الأوّل إعمال نظر العرف فى تشخيص موضوع القضية اللفظيّة الحاكية للحكم، والثانى إعماله فى تشخيص الموضوع الذى شكّ فى محموله، وهما مقامان ولا تلازم بينهما.

لا يقال: كيف لا تلازم والحال أنّه إذا حكم العرف بأنّ الموضوع فى القضية اللفظيّة مثلا هو الماء المقيد بالتغيّر، ثمّ شككنا بعد زوال التغيّر من قبل نفسه فى

زوال النجاسة، فكيف نحكم بأن موضوع هذه النجاسة المشكوكة هو الماء، فادّعاء ذلك مساوق لادّعاء أنّ العرف لا يرى التفاوت بين المطلق والمقيّد، بل لا حاجة حينئذ إلى التشبّث بذيل الاستصحاب، بل تشبّث بنفس دليل نجاسة الماء المتغيّر.

لأنّنا نقول: المقصود أنّ العرف بعد جزمه بأن الموضوع المقيّد والموضوع المطلق متغايران لا يراهما موضوعين كزيد وعمرو، ولا يرى بينهما المباينة والتعدّد الموضوعي بحيث لا يرى بينهما هديّة محفوظة.

مثلا لو علّق البيع بهذا الفرس بشرط كونه عربيا، فتبيّن أنّه عجمي، فهو يفهم أنّ واجد القيد غير فاقده، ولكنّه لا يرى هذا الفرس غيره في حال العربيّة مثل تفاوت الفرسين، بل يقول: هذا هو الذي وقع العقد عليه، فوجه عدم التشبّث بالدليل أنّه قد أخذ فيه القيد، والمفروض انتفائه، والمقيّد لا يصدق على فاقد القيد، فلا يمكن التمسك بإطلاق الدليل.

و أمّا التمسك مع ذلك بالاستصحاب مع احتمال دخالة القيد حدوثا وبقاء فهو أنّ هاهنا هديّة محفوظة، ولهذا لو قطع بأنّ القيد دخيل حدوثا وبقاء يصدق عند العرف عنوان الارتفاع والذهاب، ولو قطع بعدم دخالته بقاء يصدق عندهم عنوان البقاء، وهذا كاشف عن محفوظة الموضوع، فلو شكّ في الأمرين فلازمه الشكّ في البقاء والارتفاع، ولازم ذلك أن يصدق على عدم ترتيب العمل السابق أنّه نقض عملي.

إذا عرفت ذلك فنقول: المعتبر من هذه الوحدات الثلاثة هو الأخيرة، وهذا المطلب أيضا كالمطلب السابق لا يحتاج إلى زيادة مئونة؛ لأنّ الخطاب الصادر في المقام ينصرف إلى ما هي مصاديق بنظر العرف لكبرى نقض اليقين بالشكّ، لا إلى مصاديقها العقلية كما هو الحال في كلّ مقام.

فإذا فرضنا أنّ الدليل اللفظي قد أخذ الموضوع للنجاسة، الماء المتغيّر، فالموضوع بحسب الدليل والعقل كليهما غير باق مع زوال التغيّر، ولكن مع ذلك رأينا العرف يطلقون بواسطة روية الهدية المحفوظة عنوان نقض اليقين بالشكّ على

ترك الامتناع من التوضؤ بالماء المذكور بعد ما كان ممتنعا منه، كُنّا تابعين لنظر العرف دون نظر العقل، كما فى اختلافهما فى تشخيص مصداق الدم فى اللون، حيث يراه العقل مصداقا، ولا يراه العرف، فكما نتبع فى ذاك الباب طريقة العرف ونقول بعدم نجاسة اللون من هذه الجهة، نقول هنا أيضا بأنّ المعيار فى الوحدة هى الوحدة العرفية بالطريق الثالث، دون الوحدة العقلية و دون العرفية الدليلية.

و هذا لا إشكال فيه بناء على مذاق من يقول بأنّ العناوين الواقعة فى لسان الشارع يقع عبرة و مرآة للأفراد العرفية، بمعنى أنّ الشارع ينظر بها إلى الأفراد بالنظر العرفى المسامحى، لا الدقّى العقلى، فيقع حكمه بالدقّة على المصاديق العرفية للعناوين.

و إنّما الإشكال يكون بناء على مذاق آخر فى المسألة و هو أنّ العناوين يجب أخذ مفهومها و مدلولها اللفظى من العرف لو وقع الاختلاف بين الحقيقة الواقعية للشئ و بين مدلوله و متفاهمه من لفظه، كما فى حقيقة الدم و الماء و مدلولى لفظهما فى اللون و الماء الممزوج بمقدار كثير من التراب، حيث إنّ الحقيقة الواقعية بخواصّها و آثارها باقية فى الموردين، و لكن لا يصدق مفهوم لفظى الماء و الدم.

و وجهه أنّ الواضع هو العرف و هم ينتزعون من المصاديق الخاصة بخصوصية مفقودة فى الموردين - كالكون ذا جسميّة محسوسة أو غير ممزوج بشئ آخر بمقدار - جامعا و يضعون اللفظ لهذا الجامع، هذا فى الموارد التى يكون بين العرف و العقل اختلاف مفهومى.

و أمّا فى ما إذا لم يكن بينهما اختلاف فى المفهوم كالبيع و الباطل، فإنّ المبادلة المسببية 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 تعلّق بالمصاديق الحقيقية لهذه العناوين.

و أمّا وجه كوننا آخذين بنظر العرف ما لم يرد تخطئة من الشرع فهو من باب تقرير الشارع و عدم تخطئته لنظرهم، كما فى سائر السير العرفية الغير المخطئة 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 الحقيقية لمحل الحكم، و كذا فى ما لو ورد من الشرع حكم بعدم ترتيب الأثر على مصداق عرفى، فإنه تخصيص بناء على المذاق الأول و ليس بتخصيص بناء على المذاق الثانى، وإنما هو تخطئة للطريق و أن ما عيّنه الطريق مصداقا ليس بمصداق.

و بالجملة، فعلى هذا المذاق الثانى يشكل الحال فى مسألتنا هذه كما فى مسألة حجية الاستصحاب فى ما إذا كان فى البين واسطة خفية، و وجه الإشكال أن صاحب هذا المذاق يلتزم فى موارد اختلاف العقل و العرف إما باختلاف المفهومى كما فى الدم و الماء، و إما بالطريقة لنظر العرف، و شىء من الأمرين لا يجىء فى هذين المبحثين.

أما الثانى فواضح؛ لأن الطريق إنما هو طريق ما لم ينكشف خطائه بالقطع، و قد فرضنا أنه لا يصدق كبرى نقض اليقين بالشك بحسب الدقة العقلية فى الموردين، أعنى فى مورد خفاء الواسطة و فى مورد تخلف الوصف الذى يراه العرف تخلف حال الموضوع لا تخلف ذاته، فكيف مع القطع بهذا نتبع نظره؟.

و أما الوجه الأول فلأن فى لفظى الدم و الماء أمكنه أن يقول بأن هنا جامعا مغايرا للجامع الدقى الحقيقى مثل ما هو ذو الجسمية المحسوسة أو ما هو ممتاز عما عداه غير مخلوط بغيره، و أما فى المقام فالفاظ اليقين و الشك و النقض ليس فى شىء منها تطرق لمثل هذه الدعوى؛ إذ كما أن اليقين ليس بين العقل و العرف فى مفهومه خلاف و كذا لفظ الشك، كذلك حال لفظ النقض، فإنه بمعنى واحد عندهما و هو ضد الإبرام، و إذا كان مفردات الدليل هكذا فكيف يحصل الخلاف من هيئة تركيبهما؟.

و الحاصل أن فى العناوين الواقعة فى الخطابات الشرعية مذاقين.

أحدهما للمولى الخراسانى و هو أنها مرايا للمصاديق الواقعية الحقيقية التى لا مسامحة فى مقام التطبيق أصلا، بل العقل يشخصها بمصاديق لتلك العنوانات، نعم فى مقام أخذ حدود أصل المفهوم يكون المرجع هو العرف، و أما بعد أخذه بماله من

السعة والضيق عندهم فهي عبرة للمصاديق النفس الامرية فلو فرض ان العرف تخيل خطأ ما ليس بمصداق مصداقا فهو اجنبى عن الحكم، وإلا يلزم ان يكون الالفاظ استعمال اللفظ فى معناه الغير الواقعى، بل التخيلى للسامع، وهو مقطوع الخلاف، كما هو الحال فى عامة الألفاظ، فمن يقول: أنا مجتهد، يريد بلفظ المجتهد معناه الواقعى، لا المقيّد بالعنديّة، وهكذا الشارع إذا قال: حكم العنوان الكذائى كذا. يريد به افراده النفس الأمريّة لا الخياليّة المعتمدة عند المخاطبين والمكلفين.

ثانيهما للسيد المحقق الفشاركى الأصفهانى استاد استادنا اعلى الله مقامه، وهو أنّ الالفاظ لا- يريد فى مقام الاستعمال غير معناه الحقيقى، بل يجعله قالبا له، لا المقيّد بالعنديّة للسامع حتى يقال: إنّه مقطوع الخلاف مخالف للوجدان، بل اللفظ المعطى معناه قد استعمال على نحو يستعمله واحد من أهل العرف و ينزل المتكلّم نفسه مع كونه عالما بحقيقة الحال وأنّ مخاطبيه مخطئون كثيرا فى تشخيص المصاديق كواحد منهم، وبعد جعل عينه إلى المصاديق الخارجيّة عينا عرفيا يجعل المفهوم عبرة للخارج، ولا محالة يقع حكمه حينئذ على المصاديق العرفيّة، ولنعم ما قيل فى الفارسيّة:

چون كه با كودك سر و كارت فتاد پس زبان كودكى بايد گشاد

فهذا مشترك فى النتيجة مع التقييد فى مقام الاستعمال بقيد العنديّة العرفيّة، ولكنّه سالم عن محذوره، ألا ترى أنّ واحدا من أهل العرف متى يستعمل اللفظ لا- يريد منه غير معناه الحقيقى، ومع ذلك لا- يريد بالإرادة الجديّة إلاّ الأفراد التى هى أفراد فى نظره، لا الأفراد النفس الأمريّة، فلا فرق بينه وبين الشارع غير أنّ الشارع عالم بحقيقة الحال و جاعل نفسه كذلك عن التفات و عمد، وهم مجبولون غير شاعرين بذلك.

مثلا- لو أردت من عبدك الأ-حول العين المجىء برجل واحد أمامكما، فأمرك دائر بين أن تقول: جئنى بهذا الرجل الواحد، فيبقى عبدك متحريرا؛ لأنّه لا يرى فى أمامه إلاّ اثنين ولا يرى فى غيرهما شخصا.

وبين أن تقول: جئنى بهذين الاثنين حتى تصل إلى مقصودك بسهولة، فأنت تختار هذا الطريق الثانى، وأنت حين تقول: لفظ الاثنين، لا تريد به غير معناه فى سائر الأحيان، ولكنّ التفاوت إنّما هو فى نظرك التطبيقى، فمورد حكمك جدّا هو

الواحد الحقيقي، والاثنتان الحقيقيّان غير مورد لحبّك جدّا.

وهكذا فى خطابات الشرع، فالمصاديق النفس الأمرية التى لا يفهما العرف غير متعلّق لحبّ الشارع وبغضه وجعله جدّا ودقّة و حقيقة، والأشياء الأجنبية التى يتخيّلونها أفرادا موضوعات لأحكامه كذلك أعنى دقّة و حقيقة.

إذا عرفت المذاقين فنقول: موارد اختلاف الحقيقة النفس الأمرية عن النظر العرفى على قسمين، أحدهما: ما يمكن إرجاعه إلى الاختلاف المفهومى، بمعنى أنّ الحقيقة النفس الأمرية وإن كان أعمّ أو اخصّ، لكنّ العرف فى وضعهم اللفظ اعتبروا خصوصيّة زائدة غير دخيلة فيها، مثلا حقيقة الدم التى هى واحد من الأخلاط الأربعة لها واقعيّة محفوظة لا مدخليّة فى تحقّقها وجود الجرم المحسوس لها، ولهذا يراه العقل مع اللون أيضا، ولكنّ العرف قد أخذوا فى مفهوم لفظ الدم كونه مع الجسميّة المحسوسة.

وكذا حقيقة الماء التى من أحد العناصر الأربع له حقيقة محفوظة ولو مع الاختلاط بمقدار كثير من التراب، بحيث صار اسمه عند العرف طينا، فإنّ حقيقة المائيّة والترابيّة محفوظتان فيه قطعا، ولكنّ العرف فى وضعهم لفظ الماء اعتبروا خلّوه عن المزج بالغير بهذا المقدار.

فالاختلاف بين العقل والعرف فى أمثال هذه الموارد يكون فى أصل العنوان، ويمكن فى مثله القول بأنّ العنوان العرفى عبّارة لمصاديقه بالنظر التدقيقى العقلى، لا- المسامحى العرفى، فالمسامحة وإن عملت فى عالم استعمال اللفظ وإرادة المفهوم، ولكن فى عالم التطبيق روعى التدقيق والتحقيق.

و القسم الثانى ما لا- يجرى فيه الكلام المذكور أعنى القول بأنّ هنا حقيقة واقعيّة نفس أمرية و مفهوما عرفيّا مخالفا له بالعموم و الخصوص، بل المقطوع أنّ الحقيقة الواقعيّة و المتفاهم العرفى واحد لا تفاوت بينهما أصلا، بل منشأ الاختلاف إنّما هو ضعف و نقصان فى فهم العرف، حيث يرون غير المصداق مصداقا، أو المصداق أجنبيّا، كما كان المنشأ فى الأحوال ضعفا و نقصانا فى حاسته، وإلاّ فليس للأحول

فنعول: هكذا الكلام فى عنوان نقض اليقين بالشكّ فى مورد خفاء الواسطة وفى مورد زوال الوصف المحتمل الدخل عن الموضوع، فإنّه بحسب الحقيقة ونفس الأمر لا مصداق للنقض فى الموردين؛ لاختلاف الواسطة و ذبها حقيقة و عدم ترتيب أثر شىء على شىء آخر لا يسمّى نقضا حقيقة، وكذلك الموصوف بالوصف العنوانى إذا زال عنه الوصف وقد كان الحكم منوطا به وجودا و عدما، فقد تبدّل ما هو الموضوع للحكم حقيقة؛ إذ لا فرق بين تبدّل الذات و تبدّل الوصف مع بقاء الذات فى أنّ الموصوف بما هو موصوف قد انتفى فى كليهما حقيقة.

و على هذا فإن احتملنا دخالته فى الحكم بقاء بعد القطع بدخالته حدوثا فزال، كان من باب الشكّ فى بقاء الموضوع و تبدّله.

هذا بحسب الحقيقة ونفس الأمر، وأمّا بحسب نظر العرف فلو فرض القطع أيضا بدخالة الوصف حدوثا و بقاء و دوران الحكم مداره وجودا و عدما، فزال الحكم بزوال الوصف، فالعرف يحكمون مع ذلك بأنّ الحكم على هذه الذات قد ارتفع بعد ما ثبت، كما أنّه لو حدث فيه الحكم متّصلا بزوال الوصف بواسطة ملاك آخر يقولون: حكمه ما ارتفع، وليس الحال هكذا عندهم فى ما إذا تبدّلت الصورة النوعيّة للشىء، كما إذا صارت النطفة إنسانا، فلا يقولون: هذا كان نجسا ثم ارتفع عنه حكم النجاسة، بل يقولون: النطفة شىء آخر و هذا موضوع آخر، و لم يكن قطّ محكوما هذا الموضوع بالنجاسة حتّى يرتفع عنه.

وقد عرفت أنّ ما يحكمونه فى هذه الصورة هو الحقّ الواقع فى صورة تبدّل الوصف العرضى أيضا إذا فرض تقيّد الحكم به وجودا و عدما.

ففى صورتين لا- يكون مصداق للبقاء و الارتفاع حقيقة، وفى صورة الشكّ فى الدخالة بحسب البقاء يكون من باب الشكّ فى بقاء الموضوع، فليس تصحيحهم لإطلاق عنوانى البقاء و الارتفاع فى صورة تبدّل الوصف العرضى إلّا ناشئا عن أحوليّة عين عقلهم و التباس الأمر عليهم، حيث مع التفاتهم إلى دخالة الوصف فى

الحكم ثبوتاً وعدمًا و التفاتهم إلى أنّ الكلّ ينتفى بانتفاء جزئه، و الموصوف بما هو موصوف ينتفى بانتفاء واحد من الذات و وصفه يرون في صورة زوال الوصف صحّة إطلاق الانتقاض و الارتفاع حقيقة.

فنعول:صاحب المذاق الثاني في فسحة في هذا المقام، فإنّه يقول:قد ألقى الشارع خطاب«لا تنقض»بالنظر العرفي،فوقع نظره على هذه الأشياء الموهومة المتخيّلة للعرف كونها نقضا، مع أنّه لا واقعيّة لنقضيّتها،فوقعت موردا لحكمه بالدقّة و الحقيقة.

و أمّا صاحب المذاق الأوّل فلا مخلص له هنا بالذهاب إلى الاختلاف المفهومي بأن يقول:هنا نقض حقيقي نفس أمرى،و نقض خيالى موهومى و العرف فى وضعهم لفظ النقض أخذوا الجامع ممّا يشمل الأفراد الموهومة،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 حقائقتها النفس الأمريّة،كما عرفت فى مثال الاثنين عند الشخص الأ-حول العين،بحيث كان لها حقائقا يدركها العقل،و كان لها مفاهيم يدركها العرف،و كان بينهما العموم و الخصوص المطلقان أو من وجهين،و إنّما نشأ الاشتباه من نقص الفهم كما نشأ فى الأحوال من نقص الحاسة.

تتميم:حكى شيخنا المرتضى قدّس سرّه عن بعض المتأخّرين أنّه فرّق فى الاستحالة بين نجس العين و المتنجّس،فجعل الأوّل طاهرا بعدها دون الثانى،نظرا إلى أنّ النجاسة فيه غير معلقة إلّا على عنوان الجسميّة المحفوظ بعد الاستحالة،و بالجملة،الموضوع فى نجس العين قد زال،فارتفع النجاسة بارتفاع الموضوع،و أمّا فى المتنجّس فهو محفوظ غير زائل؛ لأنّه مطلق الجسم من غير مدخليّة صورة من الصور.

و أورد عليه شيخنا المرتضى قدّس سرّه بأنّه وإن كان جسما فى بady النظر،ولكن دقيق النظر يقتضى خلافه؛إذ لم يعلم أنّ موضوع النجاسة فى المتنجّس مطلق الجسم،و أمّا قاعدة«كلّ جسم لاقى النجس برطوبة فهو نجس»فليست مورد خبر،و إنّما هى معقد الإجماع،و من الممكن أنّ المقصود بها الإشارة 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 خاصية، فليس مراده أن الخاصية قائمة بعنوان الجسمية بحيث لو تبدلت صورته النوعية أو الصنفية أيضا لم يزل تلك الخاصية، بل المقصود منه إلقاء العموم، وإلا فالخاصية فى كل جسم قائمة بصورته النوعية أو الصنفية، فمن المحتمل أن يكون الأمر فى مقامنا أيضا كذلك؛ إذ بعد احتمال أن يكون منشأ القاعدة هى هذه الأخبار، فالمدرک فى الحقيقة ليس إلا تلك الأخبار.

ولو كنّا نحن وهذه الأخبار التى قد وردت فى الموارد المختلفة فى الثوب و اليد و الإناء و القربة إلى غير ذلك، لم يكن لنا استفادة أن قوام التنجس بالملاقاة إنما هو بعنوان الجسمية، نعم الذى كنّا نستفيد هو العموم و عدم الاختصاص بفرد من أفراد الجسم، وأما أن القوام بحيث الجسمية أو بحيث الصورة الفعلية فليس على شىء منهما دليل؛ إذ العموم مع كل منهما تمام.

وبعبارة أخرى: يمكن أن يكون الأثر قائما بالهيولى القابلة للصور التى ليس إلا صرف الاستعداد و الشائبة لقبول الصور، ويمكن أن يكون للوجود الفعلى الحاصل حال الملاقاة، و لازم الأول بقاءه بعد التبدل، و لازم الثانى انتفائه، فإذا تردد الأمر بين الوجهين فلا دليل لنا عند تغير الصورة، بحيث عدّ الوجود الفعلى عند العرف غير الوجود الفعلى الثابت حال الملاقاة يدلّ على ثبوت التنجس، و حينئذ فالموارد بين ثلاثة.

أحدها: ما يستقلّ العرف بنفس الدليل الأول، لعدّهم التغير من باب تغير الحال، و لعلّ منه تبدل الحنطة المتنجسة بالدقيق.

و ثانيها: ما يقع فى 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 فى الشكّ من حيث الدليل و لكن يراه موردا للاستصحاب، و لعلّ منه تبدل الخشب المتنجس بالفهم، كما أن هذه الأقسام بعينها موجودة فى طرف الأعيان النجسة، فعلم أن الحقّ عدم الفرق، هذا محصل ما يستفاد من كلماته

قدّس سرّه فى هذا المقام.

ولكن استشكل عليه شيخنا العلامة الاستاد أدام الله علينا وعلى المحصّمين أيام إفاداته بأنّ احتمال كون العموم المذكور ملقاة لأجل محض العموم، ولو كان معقدا للإجماع، خلاف الظاهر، ألا ترى أنّه لو قام الإجماع على أنّ كلّ جسم نجس كان الظاهر أنّ النجاسة معلّقة بعنوان النجاسة، فكذلك إذا قام على أنّ كلّ جسم ملق للنجس نجس يفهم أيضا بملاك الجسميّة والملاقة.

وأما التنظير بقولهم: كلّ جسم له خاصيّة، فالإنصاف أنّه مع الفارق، فإنّ أشخاص الأجسام فى أشخاص الخاصيّة مختلفة، فكّل صنف أو نوع يفيد خاصيّة غير ما يفيد الآخر، وهذا بخلاف ما نحن فيه، حيث إنّ المحمول شىء واحد وهو النجاسة، فالظهور المذكور إنّما نشأ من اختلاف المحمولات هناك، فلا ربط له بالمقام المفروض فيه وحدة المحمول.

قال الاستاد دام ظلّه: وما ذكرناه فى الدرر أيضا غير مرضى، وهو أنّ الموضوع هو مطلق الجسم، ولكن نحتمل أن يكون تبدّل الصورة من المطهّرات والمزيلات للنجاسة، والدليل 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 الوحدة العرفيّة، فحينئذ لا يكفى الدليل، لما مرّ، ولا الاستصحاب، لعدم الموضوع العرفى.

إذ فيه أنّا بعد تسليم كون الموضوع مطلق الجسم لا نحتمل كون التبدّل الصورى من المطهّرات الشرعيّة، بل من المقطوع كونه من باب زوال الحكم بزوال الموضوع، والاعتراف المذكور سدّ لهذا الباب.

فالأولى والأسدّ بعد تسليم موضوعيّة مطلق الجسم أن يقال: إنّ الجسم إذا لاقى يصير هو ما دام محفوظيّة هذائته العرفيّة نجسا، وأما بعد ما صار جسما آخر وجودا آخر بنظرهم، فلا يبقى موضوع الملاقى، لأنّهم يقولون كان فى البين جسم لاقى وهو ارتفع، وهذا جسم آخر ولم يلاق من أوّل وجوده.

نعم يقولون: هذا كان كذا، كما يقولون مشيرا إلى الآدمي: هذا كان نطفة، لكن محطّ الإشارة عندهم هو الهيولى التى قلنا: إنّه وجود استعدادى، لا فعلى، وليس محطّها الوجود الفعلى، والمعيّار فى التمسّك بالدليل وتشكيل الصغرى والكبرى إنّما هو الوجود الفعلى بأن أمكننا أن نقول: هذا لاقى النجس، وكلّ ملاق للنجس نجس، فهذا نجس، وهذا منتف مع فرض استحالة الموضوع وتبدّل الوجود الفعلى وعدّه عرفا وجودا مغايرا للوجود الأوّل.

نعم كلام البعض المتقدّم ذكره من الفرق بين النجس والمتنجّس صحيح فى بعض الموارد وهو صورة انقلاب العنوان إلى عنوان آخر مع عدم الوصول إلى حدّ الاستحالة وتبدّل الحقيقة العرفيّة وإن كان محلّ كلامه هو الاستحالة، مثلا إذا علّق الشارع حكم النجاسة العينيّة على عنوان الخمر فزال وتبدّل بالخلّ فالدليل قاصر عن شموله، نعم لا مانع من الاستصحاب، وهذا بخلاف ما إذا لم يجعل الخمر نجسا ذاتيا، ولكن تنجّس عرضا بالملاقاة ثمّ تبدّل خلا، فإنّ الدليل هنا واف بنجاسته من غير حاجة إلى الاستصحاب.

فإن قلت: لو صنع لبن نجس العين سمنا، فكيف تحكمون بنجاسته مع زوال العنوان عنه بنفس دليل نجاسة الكلب والخنزير.

قلت: وجهه أنّ النجاسة لم يعلّق بعنوان اللبن من حيث أنّه لبن، بل بالكلب والخنزير والأجزاء المنفصلة منهما، وهذا وإن صار سمنا لا يخرج عن كونه من الأجزاء المنفصلة منها.

نعم لو كان الحكم فى الدليل معلّقا على عنوان اللبن لتوقّفنا عن الحكم بعد صيرورته جبنا أو سمنا، ولكن لا نتوقّف فى اللبن المتنجّس؛ لأنّ ذلك ليس مغيّر الحقيقة العرفيّة، بل يعدّ من اختلاف الحالات والطوارئ مع محفوظة الموضوع، وقد قلنا: إنّ هذا المقدار كاف فى دليل المتنجّس.

وحاصل الكلام أنّ الفرق بين النجس والمتنجّس فى باب الاستحالة غير صحيح، وفى باب الانقلاب صحيح بحسب الدليل وإن كان لا فرق أيضا بحسب أصل الحكم بالنجاسة بالأعمّ من كونه بالدليل أو بالاستصحاب.

لا إشكال في عدم حجّية الاستصحاب مع وجود الدليل الاجتهادي، لكن لو ورد عام و خرج منه فرد في زمان و شكّ فيه في ما بعد ذلك الزمان فهل يرجع فيه إلى عموم العام، أو إلى استصحاب حكم المخصّص؟ فيه خلاف بين إمامي الفن المحقّق الثاني و الشيخ العلامة الأنصاري أعلى الله مقامهما، فذهب الأوّل إلى الأوّل و الثاني إلى الثاني.

ولا بدّ أوّلا من تحرير محلّ النزاع، ثمّ التكلّم بما يقتضيه المجال و على الله التوكّل في كلّ حال، فاعلم أنّه لا كلام في ما إذا كان المخرج يخرج الفرد بالعنوان، كما لو وجب على كلّ مكلف الصلاة الرباعيّة، ثمّ أخرج الدليل المنفصل عنوان المسافر، فكان زيد يوم الجمعة حاضرا، ثمّ صار يوم السبت مسافرا، ثمّ عاد يوم الأحد حاضرا، فلا شكّ لأحد في أنّ المرجع هو عموم العام دون الاستصحاب.

فمحلّ الكلام ما إذا لم يكن للدليل المخرج اعتبار عنوان، بل إنّما أخرج ذات الفرد في زمان خاصّ مع السكوت عمّا بعده.

و حينئذ نقول: حال المتكلّم بالعام بالنسبة إلى الزمان لا يخلو من أحوال؛ لأنّه إمّا أن يلاحظ أجزاء الزمان بنحو التقطيع، و إمّا يلاحظها بنحو الوحدة و الاستمرار و كونه شيئا واحدا و على الأوّل إمّا يلاحظ أجزاء الزمان قيودا في الموضوع أو في المحمول، و إمّا يلاحظها ظروفًا للنسبة الحكميّة، فالأوّل كأن يقول:

كلّ عالم في كلّ زمان أكرمه، بحيث ينظر إلى زيد في يوم الجمعة بنظر وراء النظر إليه في يوم السبت، و الثاني كأن يقول: إكرام كلّ يوم لكلّ عالم واجب، بحيث جعل كلّ إكرام يوم مصداقا ورائه في يوم آخر، و الثالث كأن يقول: إكرام العلماء واجب في كلّ يوم، فكأنّه قال: هذه النسبة الانشائيّة يتجدّد كلّ يوم، فقضيّة يوم الجمعة غير قضيّة يوم السبت و هكذا.

إذا عرفت ذلك فمحلّ الكلام ما إذا لم يكن الزمان بأحد هذه الأنحاء ملحوظا له، أعني بأنحاء التقطيع بجمعها، بل إنّما قال: أكرم العلماء مثلا، فحينئذ إذا خرج زيد

العالم لا بعنوان من العناوين في يوم الجمعة مثلا فشكّ في يوم السبت فمختار المحقق هو الرجوع إلى العام، ومختار شيخنا عدمه.

أمّا تقريب كلام الأوّل فهو أنّ المفروض أنّ الحكم تعلّق بالطبيعة بلحاظ الوجود السارى دون صرف الوجود الذى يقنع فيه بفرد واحد، وذلك بقضيّة المقدمات، فكما أنّ قضيّة 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.

وأمّا تقريب مرام الشيخ الذى هو العمدة فى المقام ومحلّ التشاجر بين الأعلام، فنقول وبالله الاعتصام: إنّ شيخنا الاستاد العلامة أدام الله على جميع المسلمين ولا سيّما المحصّلين أيامه ذكر وجهين لذلك.

الأوّل: أن يقال إنّ الأخذ بالإطلاق إنّما هو فى موضع كان فى البين ملحوظ فشككنا فى أنّ الزائد عليه هل له مدخل أو لا؟ ومفروض كلامنا أنّه لم يتعلّق بجنس الزمان لحاظ من المتكلّم أصلا.

توضيحه أنّ الحكم تارة يعلّق على الطبيعة باعتبار صرف الوجود، وهذا لا يقتضى أزيد من فرد ما فى زمان ما، وليس هذا محلا للكلام، وأخرى يعلّق على الطبيعة بلحاظ سريانها، أعنى أنّ المنشئ ينشئ الإيجاب فى طبيعة الإكرام ويجعله لازم وجود ماهيته، نظير لازم الوجود للماهية فى التكوينية، مثل حرارة النار، فكما أنّ النار الكبيرة حرارتها أشدّ و النار الصغيرة حرارتها أضعف و تسرى الحرارة معها أينما سارت و تجرى معها فى الزمان، كذلك الأمر أيضا جعل الوجوب لوجود طبيعة الإكرام أيضا لازما لوجود ماهيته بحيث لا ينفك عنه، ولازم هذا قهرا أن يجرى معها بجرى الزمان و يدوم معها بدوامه، لا أنّ الدوام أو جنس الزمان وقع تحت لحاظ منه، وإجراء 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 التسوية بين أجزائه، هذا.

ولكنه دام ظله استشكل فى هذا الوجه بأنّ الجعل الإنشائي الذى ينتزع منه السريان الزمانى و يكون هو لازما قهريّا له يكون بحسب مرحلة الاستعمال محفوظا، و التقييد إنّما هو وارد على اللب، فلا نحتاج إلى لحاظ الزمان، بل يكفيننا لحاظ الطبيعة بنحو السريان الذى هو ملزوم للسريان الزمانى.

الوجه الثانى: أن يقال: إنّ الزمان أيضا ملحوظ باللحاظ الإطلاقي، كالأحوال، إلا أنّ بينهما فرقا من حيث إنّ الأحوال بذاتها أشياء متعدّدة متبدّدة متعدّدة، فيلزم من تسرية الحكم إليها تعدّد الحكم و انحلاله أيضا، فإذا ورد التصرّف فى لبّ بعض هذه الأحكام فأصالة التطابق بالنسبة إلى باقى المنحلّات محفوظة، و أمّا أجزاء الزمان فليست أشياء متعدّدة فى نفسها، ألا ترى أنّ الزيد فى اليوم ليس بغيره فى أمس و الغد، و المفروض أنّ المتكلّم أيضا لم يقطعها فى اللحاظ، فهي باقية على وحدتها خارجا و ذهنا.

فكما أنّ الزيد شخص واحد بمرور الزمان لا ينثلم وحدته، كذلك قضية أكرم العلماء المنحلّ إلى: أكرم زيدا و أكرم عمروا و هكذا، أيضا كلّها أحكام واحدة لا ينثلم وحدة كلّ من هذه الأحكام بمرور الزمان و إن كان فى كلّ جزء من الزمان له أثر الأحكام المستقلّة، بمعنى أنّه له بحسب أجزاء الزمان إطاعات و عصيانات، و لكن لا يضّرّ هذا بوحدته، فإنّ تعدّد الأثر لا يضّرّ بوحدة المؤثّر.

و حينئذ فليس لنا أحكام عديدة حتّى نقول: إذا تبين مخالفة بعضها مع الجدّ فأصالة التطابق فى الثانى محفوظة، بل إنّما هو حكم واحد كوحدة موضوعه، فكما إذا قتل الزيد فى زمان فليس لحياته فى اليوم البعد أثر، كذلك إذا مات حكمه فى زمان أيضا لا يبقى لمؤثّره الأوّل تأثير فى ما بعد، بل يحتاج إلى مؤسّس جديد، بل نقول: لو لوحظ مثل هذه الوحدة فى جانب الموضوع أيضا مثل أن يلاحظ العشرة بما هى واحدة و شىء واحد و علّق عليها حكما، فعلم عدم الحكم فى شىء من تلك الأشياء العشرة.

فيجىء هنا ما ذكره القائل بعدم حجية العام المخصّص في الباقي من استكشاف عدم الإرادة الاستعمالية للعموم من الابتداء، ثم بعد عدم إرادته الأمر دائر بين المراتب الأخر، وكلّها متساوى النسبة إلى المعنى الحقيقي، وليس أقربها كما أقربها انسا، وهو المعتبر في العلاقة المجازية، فيجرى في هذا الموضوع أيضا نظير هذا الكلام.

نعم يبقى على هذا علينا الإشكال بأنّه لا يبقى وجه للتمسك بالعام بمجرد خروج فرد من الأفراد عن تحته في شيء من أزمنة عمره، سواء من الابتداء أم الوسط أم الآخر، فلا يجوز في منقطع الأول أيضا التمسك للأزمنة المتأخرة، ولا في منقطع الآخر للأزمنة المتقدمة لعين ما ذكرت من عدم إمكان حفظ ذلك المعنى الوجداني أصلا، إلّا إذا لم يخرج من أجزاء الزمان من أول عمر الفرد إلى آخره شيء أصلا.

غاية الأمر أنّ أصالة العموم الفردي مقتضية لعدم خروج الفرد بالمرّة عن تحت الحكم؛ لأنّه إذا دار الأمر بين ورود التصرف على الظهور الإطلاقي أو وروده على العموم الفردي، فحيث إنّهما في كلام واحد، والأول متقوم بعدم البيان المتّصل، فالعموم مقدّم بمراعاة عدم ورود التخصيص عليه، ويصير قرينة 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؛ لأنّه فرع إمكان تقييد الإطلاق.

وبالفرض أنّه أمر واحد غير قابل للتقطّع والتجزّي كنفس الفرد في أزمنة عمره، ولكنّ 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، وإنّما جعل الحكم متعلّقا بالموضوع ولم يقيّده بزمان، ولازم هذا هو السريان بسريان الزمان.

وهكذا في ما إذا لاحظ الزمان بنحو الاستمرار مثل قوله: دائما أو مستمرا، فإنّه أيضا ليس فيه تعيين المبدءا والمنتهى، وإنّما يتعيّنان 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 الثانى في ما قبل زمان حدوثه، وأما إذا حدث في وسط عمر الفرد فليس لنا عموم يقتضى الشمول للفرد مرة أخرى، والشمول في المرة الأولى قد حصل مقتضاه في ما قبل حدوث المخرج.

وبالجملة، حاصل إشكال المستشكل أن مقدار زمان الخروج من الأول في منقطع الأول و مقداره من الآخر في منقطع الآخر يكون بتقييد في إطلاق أكرم العلماء، وبالفرض اطلاقه يفيد معنى واحداً وهو من أول الفرد إلى آخره وليس لنا إطلاق آخر، نعم لنا عموم فردى لا إطلاق له وهو يقتضى أنا ما، وأما الاستمرار فهو ببركة الإطلاق المفروض القطع بعدم إرادته.

و الجواب أن الإطلاق إنما اقتضى من أول الفرد إلى آخره بواسطة عدم المخرج، وإلا فليس فيه تعرض للأول والآخر.

وإن شئت قلت: إننا بأصالة العموم إنما نحرز الإرادة الجديّة، وإلا فالإنشائية في كلّ فرد مقطوع لا يحتاج إلى إجراء الأصل، وهذا الحكم المستفاد في الفرد من بركة أصالة العموم ليس فيه تقييد بزمان دون زمان، ولازم عدم تقييده بزمان هو أنه متى دخل الفرد تحت هذا الحكم الجدوى بقى في سلسلة الزمان، وبعد انقضاء المخرج في منقطع الأول يكون الفرد داخلاً، كما يكون كذلك قبله في منقطع الآخر، ولازم ذلك استيعاب ما عدى زمان المخرج في القسمين.

وأما عدم اندراج الفرد في منقطع الوسط بعد انقضاء زمان المخرج فلاجل عدم أصالة عموم أخرى غير ما أجريناه من الأول، وأما 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 ولا آخراً ولا وسطاً.

فإن قلت: إنه باقتضاء الإنشاء، قلت: كلاً، بل الإنشاء في ظرف الزمان، وهو غير إنشاء المقيّد بالزمان، فلا يبقى إلا أنه شمول قهرى من جهة وجود المقتضى وعدم المانع، وهو بعينه موجود بعد زمان انقضاء المخرج في منقطع الأول.

مقدمة: قد يتوهم من قولهم فى مقام تصحيح بعض الأجزاء بالأصل وبعضها بالوجدان أنه إن كان اعتبارها بنحو التركيب جاز، وإن كان بنحو التوصيف والتقيد لم يجر، فربما يتوهم من هذا الكلام أن موضوع النجاسة هو الماء الملاقى للنجس مع عدم الكرية، بحيث يعرض النجاسة على المجموع فى عرض واحد.

و هو توهم بارد، بل المقصود من قولهم اعتبار التركيب أن الموضوع هو الماء الملاقى فى حال عدم الكرية لا بوصف عدمها، فلو لاقى اليد النجسة الماء وجدانا و استصحب عدم كريته فإن اعتبر عدم الكرية فى التنجس حالا جاز، وإن اعتبر وصفا لم يجر.

و ليس المراد بالحال هو الحال النحوى أعنى ما عبّر عنه فى الألفية بقوله:

«الحال وصف فضلة منتصب» فإنه أيضا وصف لذى الحال، وقد اعتبر اتّصافه به، مثلا إذا قيل: لو مات الميت و الحال أن عليه الدين فكذا، أو تولّد الولد حال كونه حيّا فكذا، فلا يجوز ضميمه استصحاب الحياة و الدين إلى الولادة و الموت الوجدانيين، لعدم إحراز الاتّصاف إلاّ على الأصل المثبت، نعم قد تصوّرنا وجهًا لجريانه بإرجاعه إلى إسقاط الوصف، لكنّ الكلام الآن مع الغصّ عنه و المماشة على طريقة القوم.

بل المراد به هو ما يعبر عنه فى الفارسية بـ «گاه و هنگام» أعنى أنه إنّما اعتبر مجرد أن يكون زمان واحد مجمعا للأمرين، أعنى الملاقاة و عدم الكرية، بدون ملاحظة لزائد على هذا.

فكلّ موضع اعتبر أحد الشئين فى حال الشئ الآخر بهذا المعنى جاز إثبات أحدهما بالأصل و الآخر بالوجدان، سواء كان ذلك بنحو مفاد كان التامة، أعنى

ص: 607

اعتبر مجموع الأمرين بما هو شئ واحد كالملاقاة في حال عدم الكرية، أو بنحو مفاد كان الناقصة أعنى اعتبر أحد الأمرين مفروغا عنه و اعتبر كونه في زمان الآخر، كالملاقاة المفروغة المعتبر كونها في حال عدم الكرية.

ففي كل من الصورتين جاز استصحاب عدم الكرية و جرّه إلى حال الملاقاة، فإنّ المجموع المركّب بعناية الشئ الواحد أو بعناية الشئين متحقّق بعضه بالأصل وبعضه بالوجدان، فلا يبقى مجال لجريان الأصل في المركّب، أعنى أنّه لم يكن أزلا، فالآن كما كان، لأنّ الشكّ فيه مسبّب-كما في كل مركّب-عن الشكّ في أجزائه، فإذا جرى الأصل المنقّح للسبب لا يبقى للمسبّب مجال.

فإن قلت: هذا على تقدير الاعتبار بنحو كان التامة-أعنى الملاقاة الخاصة موضوعا لأثر النجاسة-حسن، وأمّا على تقدير الاعتبار بنحو كان الناقصة-أعنى أنّ الملاقاة المفروضة الوجود اعتبر كونها في حال الكرية موضوعا للأثر المذكور-فلا نسلم جريان الاستصحاب فيه لا بلحاظ مجموععه ولا بلحاظ جزئه.

أمّا الأول فلعدم الحالة السابقة؛ إذ في أي زمان كنّا عالمين بحال هذه الملاقاة المعيّنة من حيث كونها في زمن عدم الكرية وعدمه حتّى نستصحيه في اللاحق؟.

وأمّا الثاني فلمنافاته مع ما قلتم في مثل هذه القضية أعنى مفاد كان الناقصة من أنّ جرّ العدم الأزلى بالاستصحاب إلى حال الموضوع المحرز بالوجدان لا يتحقّق لنا القضية المذكورة، مثلا جرّ عدم القيام إلى حال وجود الزيد المفروغ لا يحقّق لنا قضية زيد ليس بقائم، فكذا في المقام جرّ عدم الكرية إلى زمان وجود الملاقاة لا يحقّق لنا قضية الملاقاة كائنة في حال عدم الكرية، وبيان ذلك في محله.

قلت: أمّا ما ذكرت في عدم جريانه في المجموع لأجل عدم الحالة السابقة فمتين، بل الحالة السابقة على الخلاف متحقّق، بمعنى أنّه بعد الغصّ عن استصحاب الجزء نقول: الأصل عدم تحقّق هذا المجموع المركّب، أعنى القضية بموضوعها و محمولها، فإنّها حادثة و لم تكن في الأزل، فيرفع أثر التنجّس بارتقاع موضوعه.

وأمّا ما ذكرت من عدم الجريان في الجزء ففيه أنّ هذا الكلام غير مناف مع ما

قرّناه فى محلّه؛ لأنّ العدم الأزلى فى موضوع الماء له حالة سابقة متيقّنة، ولم نقصد بالعدم الأزلى إحراز الاتّصاف فى الماء، وإنّما اريد جرّ هذا الاتّصاف بالعدم فى الماء الذى له حالة سابقة إلى زمان وجود الملاقاة لينتج جمعها فى الوجود فى زمان واحد، فيقال: هذا الماء غير كرّ بحكم الاستصحاب، وهذه ملاقاتة للنجاسة فى زمانه، فقد اجتمع كلا جزئى الموضوع.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول فى الحادثين المشكوك تقدّم أيّهما وتأخّر أيّهما كالكرية والملاقاة للنجاسة 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، وكذا بين اعتبار خصوصيّة عدم الكرية حالا للملاقاة فى جانب النجاسة، وعدم الملاقاة حالا للكرية فى جانب الطهارة، وبين اعتبارهما وصفين لهما أعنى الملاقاة المقترنة بعدم الكرية، أو الكرية المقرونة بعدم الملاقاة.

فعلى تقدير دخالة وصف الاقتران لا يجرى إلّا استصحاب عدم هذا المجموع؛ لأنّ الخصوصية مشكوكة و لو كان أصل الوجود معلوما، من غير فرق بين الاعتبار بنحو مفاد كان التامة أو الناقصة، و من غير فرق أيضا بين مجهولى التاريخين و المجهول أحدهما، وهذا واضح.

و على تقدير الدخالة بنحو الحاليّة لا إشكال أيضا فى احراز وجود هذا المجموع جزءا بالأصل و جزءا بالوجدان، من غير فرق بين مفاد كان الناقصة أو التامة 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 لعلّة من العلل، نرجع إلى أصالة عدم المجموع أيضا، كما هو أيضا واضح.

و أمّا فى مجهولى التاريخ بناء على الاعتبار بنحو الحاليّة فلا غبار على إحراز المجموع أيضا، سواء اخذ بنحو كان التامة أو الناقصة، جزءا بالأصل و جزءا بالوجدان من جهة المثبتية كما مرّ تقريبه فى المقدّمة.

نعم هنا إشكال آخر و هو كون المورد شبهة مصداقيّة لنقض اليقين بالشكّ أو لنقض اليقين باليقين كما هو مبين في محلّ آخر، فلا مجرى للأصلين في الجانبين أصلاً، لا أنّهما يجريان و يتعارضان.

نعم هذا حال الأصلين الجاريين في مجموع القضيتين، لكونهما معدومتين في الأزل، أعني قضيّة الملاقاة كانت في زمن عدم الكريّة، و بارتفاعها يرفع أثر النجاسة، وقضيّة الكريّة كانت في زمن عدم الملاقاة و بارتفاعها يرفع أثر الطهارة، فيتعارضان، هذا هو الحال في الحادثين الذين ليس أحدهما ناقضاً للآخر كما مرّ من المثال.

بقى الكلام في الناقضين كالحدث و الطهارة إذا علم بحدوث كليهما و لم يعلم المتقدّم منهما، فنشكّ لأجله في الحال الفعلية، فقد يتوهم أنّ الاستصحاب في كلّ من الحدث و الطهارة جار في حدّ ذاته، غاية الأمر أنّهما يتعارضان.

و ليعلم أنّ محلّ الكلام ما إذا لم يعلم الحالة السابقة مع معلوميّة تحقّقهما بوصف الناقضية، فإنّه حينئذ لا يبقى شكّ في الحال الفعلية؛ إذ على تقدير كون الحالة السابقة هي الطهارة يعلم أنّه طاهر، و على تقدير كونها الحدث يعلم أنّه محدث، كما هو واضح.

فمحلّ الكلام ما إذا لم تكن حالة سابقة معلومة، أو كانت و لم يعلم وصف ناقضية السابق منهما، بأن احتمل أنّه كان الوضوء على الوضوء، أو الحدث على الحدث. و حينئذ نقول: الحقّ عدم الجريان الذاتي لوجوه ثلاثة و إن كان الظاهر رجوعها إلى الواحد.

أحدها: أنّ المعتبر في الاستصحاب أن يكون في البين شكّ بمقدار عمر زائد على مقدار عمر متيقّن للمستصحب، و هاهنا ليس الأمر هكذا؛ إذ كلّ من الحدث و الطهارة معلوم محدود عمره لا يزيد و لا ينقص، فإنّا نعلم أنّ طول مدّة السابق منهما مثلاً خمس ساعات، و اللاحق أربع، فعلى تقدير اللحق لا نحتمل الزيادة، و على تقدير سبق أيضاً لا نحتمل الإضافة على عمر كلّ منهما على المقدار الذي نعلمه.

ثانيها: أنَّ المعتبر في الاستصحاب أن يكون الشك في ارتفاع المستصحب وبقائه في زمان واحد، وهو هنا منتف؛ إذ كل من الحدث و الطهارة لا- نحتمل ارتفاعه حالا، كما لا نحتمل بقاءه في رأس الساعة السادسة في المثال، بل نحتمل بقاءه هنا وارتفاعه هناك، وفي سائر المواضع هذا المعنى متحقق و لو دفعة، كما في الحيوان المردّد بين البقّ والفيل، فإنّه في آخر الزمان الذي هو آخر عمر البقّ نحتمل البقاء و الارتفاع، فنجري الاستصحاب، وهو بوحدة كاف لجميع الأزمنة المتأخّرة، ولا يحتاج إلى إجراء مستقلّ بالنسبة إلى كلّ جزء جزء من الزمان.

ثالثها: إنّ لا بدّ في الاستصحاب أنّا إذا رجعنا قهقري وردنا من حالة شكّنا إلى حالة اليقين بالوجود في استصحاب الوجود، وإلى حالة اليقين بالعدم في استصحاب العدم، ولو كان يقينا تقديرًا مردّدًا بين زمانين، كما في استصحاب الحدث في ما إذا علم بتحقيقه إمّا في الساعة الاولى و إمّا في الثانية، ولكن شكّ على كلّ تقدير في بقاءه إلى الثالثة، بل يحتمل زواله عقيب حدوثه بسرعة، فإنّا حينئذ وإن كنّا لا نصل إلى زمان اليقين بالوجود التفصيلي، ولكن نصل إلى الإجمالي.

وهذا المعنى في المقام مفقود، فإنّا وإن كنّا شاكّين في الحدث و عدمه، ولكن لا يصل هذا الشكّ بطريق القهقري إلى زمان يقين و لو مردّد بين زمانين؛ إذ على تقدير لحوق الحدث لا نشكّ في بقاءه، وعلى تقدير تقدّمه لا نشكّ في ارتفاعه.

نعم هذا المعنى الذي ذكرنا في مثال الحدث المتقدم متحقّق في ما نحن فيه بالنسبة إلى جامع الحدث و الطهارة لو كان بينهما جامع، و لكن لا جامع بينهما، و أمّا بالنسبة إلى شخص كلّ منهما فلا يتحقّق فيهما شكّ و يقين متّصل ذلك الشكّ بذلك اليقين؛ إذ مع تقدير اليقين في الزمان اللاحق لا يبقى شكّ، و مع الغصّ عن هذا التقدير يتحقّق الشكّ، و لكن لا يتّصل باليقين أبداً، بل جميع الأزمنة مستوعب بحال الشكّ و التردّد؛ لأنّ المعتبر حال إجراء الاستصحاب، لا ما تقدّمه من الأزمنة، و في هذا الحال إذا نظرنا إلى الأزمنة السابقة فكلّها يكون حالنا فيه مردّدًا بين الحدث و الطهارة كهذا الحال.

نعم كان في موطنه لنا يقين بالحدث و يقين بالطهارة، لكنهما فعلا زالا و تبدّلا بالشك، و المعيار هو الحال الفعلي.

إشكال: و هو أنّ من المقرّر عندهم جواز استصحاب الطهارة للمصلّي و عدم الإشكال فيه بأنّه مثبت؛ لإحراز تقيّد الصلاة و اتّصافها بكونه حاصلة عن طهارة، فلا يعلم الفرق بينه و بين استصحاب عدم لبس جزء الغير المأكول و إن اعتبر قيدا في الصلاة، و كذا في استصحاب حياة الولد إلى حال الولادة لإثبات إرثه، و استصحاب دين الميّت إلى زمن الموت، فيقولون: لا يثبت بهذه الاصول اتّصاف الصلاة بكونها واقعة في جزء غير المأكول، و اتّصاف الولادة بكونها في حال الحياة، و اتّصاف الموت بكونه في حال الدين.

و حاصل الإشكال أنّ كلّ شيء فرض في الخطاب مفروغا بمعنى أنّه لم يحمل إيجاده على المكلف، بل أو كل إلى أسبابه، مثل ذات المكلف في قوله: أيّها المكلف افعل كذا، فهذا الشيء متى اعتبر فيه قيد فاللزام أن لا يتعلّق به التكليف الذي يتعقّب هذا الشيء، فمتى اعتبر في قوله: أيّها المكلف خصوصيّة فاللزام عدم إحاطة التكليف بهذا الخصوصيّة، بل يكون المكلف الواقع تحت الخطاب مكلفا مخصوصا، كما هو الحال في أيّها المكلف المسافر قصّر، فإنّ تكليف قصّر لا يحيط بوصف المسافرين، كما لا يحيط بموصوفه، فإن كان قيد الطهارة في الصلاة من هذا القبيل فاللزام 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 المسلّم من كونه مكلفا به تكليفا غيريا، و هو لا يمكن إلّا بملاحظة القيد في جانب الفعل، بأن يقول: أيّها المكلف افعل الصلاة المخصوصة بكونها في 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 طهارة اللباس يفيد أنّ الصلاة في هذا اللباس بمنزلة الصلاة في اللباس الطاهر، فلو كان الخطاب هنا أيضا هكذا، بأن يجب تحصيل صلاة صادرة من فاعل طاهر بحيث كما يجب

تحصيل الصلاة يجب تحصيل الفاعل أيضا ولو بالإجارة والتسبيب كان أيضا جريان الاستصحاب بلا مانع.

لكنَّ العمدة هو أنَّ المحلَّ أعنى الفاعل قد اخذ موردا للخطاب و مفروغا عنه، فلا يقع التكليف إلاَّ متعلِّقا بما بعده، فكلَّما اخذ فيه من الصفات، لا محالة يقع التكليف متعلِّقا بما بعده كالوصوف، فالمحيص منحصر في أن يلاحظ قيدا في نفس العمل الصلّاتي فيقال: أيُّها المكلف افعل الصلاة عن طهارة، ولا يصحَّ: أيُّها المكلف الطاهر افعل الصلاة.

و إذن فيرد الإشكال بأنَّه ما الفرق بين هذا المورد حيث تسالموا على جريان الاستصحاب، بل وقد ورد فيه النصّ، وبين الموارد الأخر التي اخذ القيد في نفس الموضوع، حيث يقال: إنَّ استصحاب القيد إلى حال الموضوع لا يثبت اتّصاف الموضوع بذلك الوصف، كما في قيد عدم وقوع الصلاة في جزء غير المأكول و تقييد ولادة الولد في إرثه بكونه حيّا، و تقييد الموت في الحكم بصرف التركة في الدين بكونه في حال الدين؟.

ويمكن التخلّص عن إشكال المثبّتيّة في جميع تلك الموارد بأنَّه إنّما يلزم الإشكال لو اريد بالأصل إثبات المتّصف أو الاتّصاف، ولكن 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 واسطة، أو مع واسطة شرعيّة و كونه مجعولا بتبع المنشأ كما في استصحاب الشرطية، حيث ليست بنفسها مجعولة و لا لها أثر مجعول، فإنَّ جواز الدخول في المشروط عند حصول الشرط أثر عقلي، ولكنّها بالمنشأ تناله يد الجعل، كذلك يكون من مصحّحات جريان الاستصحاب كون المورد قابلا للتّصرف الشرعي، بأن يكون معني عدم نقضه عملا- إسقاطه عن المكلف في بعض الموارد، كما في استصحاب الطهارة أو تحميله عليه في بعض آخر، كما في استصحاب الحدث، فإنَّه قد تحقّق للمكلف في هذين الموضوعين يقين سابق و شكّ لا حق، و

كان يعمل في حال يقينه بها عملاً و هو كونه آتياً ببقية الأمور به في الأول و بها مع الطهارة في الثاني، فالشارع بلسان: أبق عملك الذي كنت تعمله في حال اليقين بهذين يسقط القيد عن العمل في صورة استصحاب الطهارة و يضيفه إليه في صورة استصحاب الحدث، وهكذا الحال في سائر الموارد الأخر.

و الحاصل لا إلقاء إلى انتهاء الأمر إلى إثبات الموضوع المتّصف في قابلية 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 قابلية المحلّ للتصرّف الشرعي بأحد أنحائه، و قد فرضنا حصولهما بالنسبة إلى نفس القيد، فلا حاجة إلى إثبات المتّصف أو الاتّصاف به.

نعم قد يكون الوجود الاستصحابي للقيد غير كاف إمّا للتكليف (1) بالبقية، و إمّا لتحقيق عنوانه، توضيح ذلك أنّ بعض التكاليف لا يقنع فيها بالوجود الأصلي، بل و لا بالوجود الأماري، بل لا بدّ فيها من وجود الموضوع تحقيقاً مثل تكليف تقبيل اليد، فإنّه لو شهدت البيئة أيضاً بالحياة لا يتوجّه إلى المكلف تكليف «قبّل» فضلاً عن قيام الأصل على الحياة، و ذلك للشكّ في مقدوريته بدون القطع الوجداني.

و بعضها يكون كذلك لأجل تقوّم عنوان التكليف بالوجود الحقيقي، و ذلك مثل عنوان القتل لو وقع مورداً لتكليف، فرأينا جثة ملقاة على الأرض و شككنا في حياتها و موتها، فقدّها رجل نصفين، فلا يمكن استصحاب الحياة إلى زمان الضرب نصفين؛ لأنّ القتل ليس عبارة عن الضرب في حال حياة المضرّوب، بل هو إزهاق للروح الحقيقي، و لا يكفي الروح الاستصحابي.

و الفرق بين هذا المثال و المثال السابق أنّ الأمانة هنا لو قامت على الحياة كانت مفيدة لإثبات القتل، بخلافها هناك كما عرفت.

و حينئذ نقول: يمكن أن يكون إشكالهم في استصحاب حياة الولد حين انفصاله

ص: 614

لإثبات إرثه من هذه الجهة، لا لعدم إثبات الاتّصاف، وذلك لأنّ مفهوم الإرث والوارثيّة قد اخذ فيه كون الشخص حيّاً، لا أنّه عبارة عن انتقال مال إلى شخص مطلقاً، غاية الأمر شرط وجوده ووقوعه الحياة، بل في حاقّ معناه و مفهومه قد اخذ قيد الحياة، فهو كعنوان القتل في المثال الثاني من المثالين.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّا لم نعثر بعد التأمّل على وجه لما قالوه من الفرق بين القيد المأخوذ في الفاعل و المأخوذ في الفعل وإن كنّا نعتقده سابقاً.

كلام صاحب الكفاية في المقام

في الكلام على مرام الكفاية في الحادثين المجهول تقدّم أيّهما و تأخّر الآخر، فإنّه قدّس سرّه قسّم الموضوع إلى أنحاء يختلف باختلافها الحال في جريان الاستصحاب و عدمه و في وجه عدم جريانه.

منها: أن يكون الموضوع هو الوجود المتّصف لكلّ منهما بعنوان التقدّم أو التأخّر أو التقارن بالإضافة إلى الآخر، فإن كان بنحو مفاد كان التامّة فالاستصحاب جار في مجهولى التاريخ و في المجهول أحدهما، و يتعارضان، وإن كان بنحو مفاد كان الناقصة فلا حالة سابقة لهذا الاتّصاف في الوجود المفروغ عنه، فلا استصحاب أصلاً في شيء من مجهولى التاريخ و شيء من المجهول أحدهما.

و منها: أن يكون الأثر للعدم في زمان الآخر، وهذا على قسمين:

أحدهما: أن يعتبر الاتّصاف بهذا العدم في الوجود بأن يكون الأثر للوجود المتّصف بالعدم في زمان، فهذا أيضاً لا حالة سابقة فيه للوجود المفروغ حتّى يستصحاب.

و ثانيهما: أن لا- يعتبر الاتّصاف به في الوجود، بل كان الموضوع نفس العدم في زمن الآخر، و في هذا القسم يختلف الحال في مجهولى التاريخ و المعلوم أحد التاريخين، فلا مجرى للاستصحاب في المجهولين، و له المجرى في المجهول أحد

التاريخين بالنسبة إلى مجهولهما دون معلومهما.

أمّا عدم المجرى في المعلوم من الأ-خيرين، فلأجل عدم الشكّ في عدمه ووجوده في زمان حتّى يستصحب، وأمّا عدم الجريان في المجهولين، فلأجل عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ باليقين، بخلاف الحال في المجهول التاريخ من المختلفين؛ فإنّ الاتّصال فيه محرز.

وقد بيّن مرّاه قدّس سرّه على سبيل الاحتمال شيخنا الاستاد دام ظلّه في مجلس بحثه الشريف بأنّ الملاقاة مثلاً إمّا حدث سابقاً على الكريّة وإمّا العكس، فاستصحب عدم الملاقاة إلى الزمان الواقعي لحدوث الكريّة غير جار؛ إذ زمان اليقين بعدم الملاقاة يحتمل فصله عن زمان شكّه بتخلّل حدوثها بأن كان زمان حدوثها أسبق من حدوث الكريّة، وعلى تقدير هذا يكون متعلّقاً لعلمنا؛ لأنّنا نعلم إجمالاً بحدوثها إمّا فيه وإمّا في اللاحق، فإذا فرضنا ثلاثة آتات و كان الآن الأوّل زمان قطعنا بعدم كليهما، والآن الثاني زمان القطع بواحد منهما، والثالث زمان القطع بالآخر لا على التعيين، فاستصحب عدم الملاقاة مثلاً إلى الآن الثالث غير جائز؛ لاحتمال انفصال الآن الأوّل بحدوث الملاقاة في الآن الثاني، فيكون نقض اليقين بعدم حينئذ نقضاً باليقين بالوجود، لا بالشكّ، وهكذا الحال في استصحاب عدم الكريّة.

ولا- يخفى عدم رجوع هذا إلى مختاره دام ظلّه؛ لأنّه دام ظلّه يدّعي ذلك بالنسبة إلى زمان العلم التفصيلي بوجود الملاقاة الأعمّ من حدوثها وبقائها على تفصيل مرّ في ما تقدّم، وهذا كما ترى مبنّى على ناقضيّة العلم الإجمالي أيضاً.

وعلى هذا فأورد عليه أوّلاً بجريانه في المجهول التاريخ من المختلفين أيضاً؛ لأنّنا نعلم إجمالاً بحدوثه إمّا قبل معلوم التاريخ، وإمّا بعده، فبجرّ عدمه بالاستصحاب إلى زمان معلوم التاريخ مشكوك كونه نقض اليقين باليقين أو بالشكّ؛ لاحتمال تقدّم حدوثه على حدوث المعلوم التاريخ.

و ثانياً بجريان نظيره في أطراف العلم الإجمالي كالإناءين المشتبهين الذين

حالتهم السابقة هي الطهارة مع القطع ببقاء الطهارة في أحدهما، والتبدل بالنجاسة في الآخر فإن استصحاب الطهارة في كل منهما غير جارٍ فإن ترتيب اثر النجاسة على كلّ يحتمل كونه نقضا لليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة، ويحتمل كونه مخالفة لليقين الفعلي الحاصل بالطهارة، فلا يحتمل كونه من مصاديق نقض اليقين بالشك.

بل وكذا الحال في ما نحن فيه؛ فإنّ الآنين الذين تقطع بحدوث واحد لا بعينه من الملاقاة والكريّة في كلّ منهما يكون ترتيب أثر الوجود فيهما مردّدا بين كونه نقضا لليقين باليقين أو مخالفة لليقين الفعلي، فلا وجه لاحتمال كونه نقضا لليقين بالشك.

وثالثا بأنّ العلم الإجمالي غير قادح في صدق الشكّ، فإنّ اليقين التقديرى مع مشكوكيّة التقدير يكون شكّا فعلا، وأمّا عدم جريان الأصل مع ذلك فلا احتمال انطباق زمان حدوث الآخر على زمان القطع التفصيلى بوجود المستصحب كما تقدّم بيانه.

ورابعا بأنّه قدّس سرّه في طيّ شرحه لمرامه ذكر إيرادا على نفسه بأنّا نفرض أنّ هنا ثلاث ساعات، والساعة الاولى تقطع بعدمهما، والساعتان الاخرتان تقطع فيهما بحدوث الأمرين، غاية الأمر نشكّ في أنّ حدوث أيّهما في الساعة الثانية، وحدث أيّهما في الثالثة، فمجموع هاتين الساعتين ظرف الشكّ في الحدوث لكلّ منهما.

فذكر في الجواب تسليم ذلك لو كان المقصود هو استصحاب العدم في نفس أجزاء الزمان، وأمّا مع كون المقصود استصحاب العدم بالقياس إلى الآخر، فزمان الشكّ في خصوص زمان حدوث الآخر، لا مجموع الساعتين، هذا ما ذكره.

وأنت خبير بأنّه بعد فرض القطع بحدوث الأمرين مع الشكّ في التقدّم والتأخّر في هذين الآنين، فكيف يقول بإمكان جريان الاستصحاب إذا لوحظ بالنسبة إلى نفس الزمان إلى الآن الثاني منهما، والحال أنّ من المقطوع فيه الوجود لكلّ منهما بالأعمّ من الحدوث والبقاء، والأثر غير مرتّب على خصوص العدم في زمان الحدوث حتّى يقال: إنّ عنوان الحدوث مشكوك في كلا الآنين، بل مرتّب على الأعمّ منه ومن البقاء.

فالإنصاف أنّ ما ذكره في الإيراد تأييد لما ذكرناه من التقريب لعدم جريان الاستصحاب فتذكّر، هذا حاصل ما ذكره العلامة الاستاد دام ظلّه في هذا المقام.

ولكن ذبّ الإشكال عن وجه مرام المحقّق الخراساني طاب ثراه بعض الأفاضل الحاضر في مجلس بحث الاستاد دام ظلّهما، وحاصل بيانه لمرام المحقّق المذكور أنّ المحقّق المذكور لا يقول بأنّ العلم الإجمالي مناف لصديق الشكّ، بل مقصوده من جعل الاستصحاب في المجهولي التاريخ شبهة مصداقيّة للا تنقض اليقين بالشكّ أنّ المفروض لمّا كان عدم ترتّب الأثر على عدم في نفس الزمان بلا إضافته إلى الآخر بل للإضافة أيضا مدخل في الأثر، فلا محيص عن ملاحظة الإضافة، ومع ملاحظتها لا يحرز اتّصال زمان اليقين بعدم-وهو الآن الأوّل ما قبل الآتين- بزمان الشكّ، أعني زمان حدوث الآخر الذي هو معروض الأثر، لا مطلق الزمان.

وجه عدم إحرازه أنّه يحتمل أن يكون هو الآن الثاني من الآتين، وعلى هذا التقدير حصل الطفرة؛ لأنّنا قد جرّنا عدم من الآن الأوّل إلى الآن الثالث بدون توسيط للآن الثاني؛ إذ لم يتحقّق فيه الإضافة المذكورة التي فرضنا مدخليتها في ترتّب الأثر، وعلى هذا فلا يرد عليه قدّس سرّه شيء من الإشكالات بأسرها.

أمّا إشكال ابتناؤه على ناقضيّة العلم الإجمالي مع بداهة عدم منافاته مع الشكّ الفعلي، فلوضوح عدم الابتناء عليه على هذا التقرير.

وأمّا إشكال لزوم عدم جريان الاستصحاب في المجهول أحد التاريخين، فلوضوح إحراز الاتّصال فيه بهذا المعنى الذي ذكرنا.

وأمّا إشكال النقض بأطراف العلم الإجمالي كالإناءين المشتبهين، فلما عرفت من عدم قوله بناقضيّة العلم الإجمالي، ولا إشكال في اتّصال زمان الشكّ في كلّ إناء بخصوصه بزمان يقينه.

وأمّا الإشكال الأخير فقد أصلحه في حاشية الكفاية فراجع.

والحاصل أنّ مراده قدّس سرّه لزوم اتّصال زمان الشكّ في ما هو الموضوع والمنشأ للأثر بزمان يقينه، والمنشأ هاهنا حيث إنّ خصوص عدم في زمان حدوث

الآخر، فلا جرم لا بدّ من مراعاة هذه الإضافة إلى الآخر في الزمان الذي نريد جرّ العدم بالتعبّد إليه، وإلاّ فلا يفى دليل الاستصحاب بجرّ العدم إلى نفس الزمان من دون تطبيق الإضافة المذكورة عليه.

و حينئذ فكما يحتمل انطباق الزمان بوصف الإضافة إلى الحادث الآخر 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 عهدة «لا تنقض اليقين بالشك»، وهذا شكّ في الاتّصال من جانب تردّد زمان الشكّ بين المتقدّم والمتأخّر مع تبين حال زمان القطع.

و مثله الحال في عكسه أعنى تبين زمان الشكّ وتردّد زمان القطع والمستصحب بين المتأخّر المتّصل بزمان الشكّ والمتقدّم المنفصل عنه، كما هو الحال في مسألة توارّد الحالتين الحدث و الطهارة، فإنّ الساعة الثالثة زمان الشكّ، والثانية والاولى مجموعهما زمان القطع، و لكن لا نعلم أنّ الاولى زمان الطهارة والثانية زمان الحدث أو بالعكس.

فاستصحاب كلّ من الحدث و الطهارة إذا أردناه في الساعة الاولى فلا قطع لنا فيها إلاّ بواحد غير معيّن منهما، وإن أردناه في الساعة الثانية فالعلم حاصل لكليهما حينئذ، و لكن لا نعلم أنّ أيّا منهما حدث في الساعة الاولى وقد ارتفع جزماً، وأيّاً منهما حدث في الثانية، و مع هذا التردّد لا يحرز اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ، فإنّ من المحتمل أنّا قد جرّنا الطهارة المتيقّنة الكائنة في الساعة الاولى إلى الساعة الثالثة و الحال أنّ الساعة الثانية في ما بينهما فاصلة، فيكون هذا أيضاً طفرة و خارجاً عن صدق لا تنقض، هذا.

و لكنّك خبير بأنّ ما ذكره في توارّد الحالتين إن رجع إلى ما حقّقه استادنا العلامة أدام الله أيّامه فهو، وإلاّ فلا نسلّم وإنّما هو دعوى بلا بيّنة.

وأما ما ذكر في الحادثين المجهولى التاريخ فمجرد كون الأثر مرتباً على العدم في زمن حدوث الآخر لا يوجب عدم جريان الاستصحاب في الآن الأول من الآن المتصل بأن اليقين بالعدم؛ فإنّ للعدم أثر الجزء الموضوعى، فإشكاله إنّما هو في عدم إحراز الجزء الآخر، وهو حدوث الآخر في زمان هذا العدم، فلو اقتصر إلى ما قبل زمان القطع التفصيلي بكلا الحادثين بالأعم من الحدوث والبقاء فلا يحرز ذلك، وإن اشير إلى واقع زمان حدوث الآخر ويجزّ العدم بالاستصحاب إليه كان من المحتمل انطباقه على زمان القطع التفصيلي، وهذا ما حققه شيخنا الاستاد العلامة أيضاً، فلا إشكال وراء ما ذكره، ألا ترى صحة الاستصحاب في ما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهوله في مجهولهما.

والحاصل أنّ زمان الحادث الآخر إن اعتبر قيداً للمستصحب، بأن كان المستصحب عدم الكريّة المتّصف بكونه في زمان الملاقاة مثلاً، فالمستصحب حينئذ عدم هذا العدم الخاص لا نفسه إن اعتبر الاتّصاف بنحو مفاد كان التامة، وإن اعتبر بنحو مفاد كان الناقصة فلا حالة سابقة أصلاً.

وإن لم يعتبر قيداً بأن كان المستصحب نفس عدم الكريّة بدون قيد له فلا جرم يكون عنوان زمان الملاقاة إشارة إلى الزمان الخارجى، ولا شك أنّ الزمان الخارجى منقسم إلى قسمين، قسم يكون فيه الشكّ التفصيلي في وجود الكريّة، ولكن لم يحرز فيه وجود الملاقاة، وقسم احرز فيه وجود الملاقاة، ولكن يكون ظرفاً للعلم التفصيلي بوجود الكريّة، فالاستصحاب غير جار؛ لكونه شبهة مصداقيّة لنقض اليقين بالشكّ أو باليقين الآخر، وأين هذا من عدم إحراز اتّصال زمان شكّه بزمان يقينه كما هو مرام المحقّق المزبور وأيده الفاضل المذكور.

وإن شئت توضيح المقام ازيد من هذا فارجع إلى ما كتبناه من تقارير بحث الاستاد العلامة أدام الله على المحصّنين أيامه في الدورة السابقة، والله العالم وهو الهادى إلى الصواب في كلّ باب.

لا إشكال في جريان استصحاب الحكم التعليقي في حد ذاته، لتحقق الأركان فيه، فإنه حكم وله نحو ثبوت ونفس أمرية، فإذا صار متعلقا لليقين والشك مع وحدة الموضوع عرفا، فلا مانع من عموم دليل الاستصحاب.

وتوهم أنه ليس بحكم أصلا قبل وجود المعلق عليه- كما يظهر من كلام بعض الأكابر أعلى الله مقامهم- وبعد وجوده يكون مشكوك الحدوث، قد بين دفعه في محله من أن الوجوب المشروط يكون للمنشأ فيه وجود وثبوت وتحقق.

نعم قد يستشكل في المثال الذي دار في الألسن لهذا الاستصحاب من قضية «إذا غلى العصير يحرم» إذا تبدل العنبيّة بالزبيبة و صار منشأ لشكنا في زوال الحرمة التعليقية المذكورة عن الزبيب، بأن سنخ الحكم الذي كان في السابق غير محتمل البقاء في الحال اللاحق؛ لأنه حرمة عصير العنب في تقدير الغليان، وهذا يعلم بعدم تحققه في موضوع الزبيب المفروض كونه جافا لا ماء له.

نعم يمكن وضعه في الماء حتى يتداخل منه أجزاء لطيفة في ذلك الماء، لكن هذا لا يصح إضافة ذلك الماء إليه إلا بضرب من المسامحة، والحاصل كانت الحرمة التعليقية في العنب متعلقة بمائه الحقيقي، وليس للزبيب ماء حقيقي حتى يتعلق ببركة الاستصحاب التعليقي الحرمة المذكورة أيضا به، وإنما قال من قال بحرمة العصير الزبيبي بواسطة الأخبار الخاصة، كما يعلم بمراجعة الفقه.

وكيف كان فهذه مناقشة في المثال لا يضر بأصل المطلب وهو تحقق الأركان في الاستصحاب في الحكم التعليقي في ما إذا كان محتمل البقاء لاحقا مع حفظ الوحدة العرفية في الموضوع، إنما الإشكال في معارضته مع الاستصحاب الفعلي الموجود في غالب الموارد على خلافه وإن أمكن تفكيكه في بعض الموارد لتحقيق الموافقة بينهما.

ص: 621

و تقريب المعارضة أنّ العصور الزببى مثلاً كان قبل الغليان محكوماً بالإباحة التنجيزية، و بعده صارت مشكوكة البقاء، فنستصحبها، و قد كان مقتضى استصحاب الحرمة التعليقية الحرمة الفعلية بعد الغليان.

لا يقال: كما كانت الحرمة معلقة بالغليان كانت الحلية أيضاً مغيية به، و هما مع القطع بثبوتهما كما فى حال العينية لم يكن بينهما تضادّ، بل كانتا مجتمعتين، فكيف يتحقّق التضادّ من وجودهما الاستصحابى.

لأنّنا نقول: ليس مقصودنا استصحاب حكم «يحلّ إذا لم يغل» حتّى نقول: لا معارضة بينه و بين استصحاب «يحرّم إذا غلى» بل المقصود استصحاب الحلية الفعلية الثابتة قبل الغليان، و هى من المحتمل أن تكون محدودة بالغليان كما كانت فى حال العينية، و أن تكون باقية بعده و كان ذلك من خواصّ حال الزببية، فنستصحب الحلية المتيقّنة قبل الغليان إلى ما بعده.

و الظاهر أنّه ممّا لا إشكال فى جريانه و معارضته مع استصحاب الحكم المعلق و إن جزم بعض الأساطين بوحدة الشكّين خارجاً، أعنى الشكّ فى بقاء الحكم المعلق و فى بقاء الحكم المطلق.

تقدّم الاستصحاب التعليقى على التنجيزى للحكومة و الاشكال عليه

و بالجملة، قد أجاب شيخنا العلامة الأنصارى أعلى الله مقامه الشريف عن إشكال المعارضة بتقدّم الاستصحاب التعليقى على التنجيزى للحكومة.

و قد استشكل عليه شيخنا الاستاد العلامة أدام الله أياّمه فى كتاب الدرر، و حاصل مراده أنّا نسلّم أنّ الحكم التعليقى سواء كان واقعياً أم ظاهرياً أصلياً، يكون من اللوازم الثابتة له بحكم العقل الفعلية عند ثبوت المعلق عليه، فإذا شككنا فى الثانى كان هذا الشكّ مسبباً عن الشكّ فى منشأه أعنى الحكم المعلق.

و بعبارة اخرى: نسلّم أنّ هنا حكّمين، أحدهما ثابت قبل حصول المعلق عليه، و الآخر يحدث بحدوثه، و الثانى من توابع الأوّل و لوازمه العقلية، فمن يحكم بحرمة

العصير إذا غلى، يحرمه تنجيذا لا محالة بعد حصول الغليان خارجا، والشك في الثاني مسبب عن الأول، إلا أن مطلق تسبب أحد الشكّين عن الآخر لا يكون ملاكا للحكومة، 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 للتحيّر عن الواقع فيه، حتى يرتفع عنه حكم الأصل بنحو التخصّص، ولا كذلك العكس، بمعنى أننا لو قدّمنا الأصل في المورد الآخر لم يكن رافعا لتحيّرنا عن الواقع وطريقا شرعيّا إلى الواقع بالنسبة إلى مورد الأصل الأول، بل تحيّرنا باق، فلو ارتفع الأصل عنه كان تخصيصا.

ولا إشكال في عدم جريان هذا الملاك في هذا المقام؛ فإنّ الحكم الفعلى وإن كان مرتبا على التعليق إلا أنّ الحاكم بترتبه عليه ليس هو الشرع، فالحكم المنسوب إلى الشرع حكم واحد وهو الحكم التعليقي في موضوع الشك فيه، وليس 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 المعلّقة بالإبقاء لها، والعقل أيضا حكم بعد هذا الحكم في موضوعه الذى هو الشك بصيرورتها فعلية، فالحكم بالفعلية ناش من العقل وفي موضوع الشك، وقد فرضنا أنّه يلزم في الحكومة وجود الحكم من الشارع وناظرا إلى مرحلة الواقع بالنسبة إلى مورد الشكّ المسبّب.

وإن كان صرف حكم العقل في مرحلة الشكّ والظاهر كافيا لرفع موضوع الأصل عن الجانب الآخر، لكان الأصل الجارى في جانب الحكم التنجيزى أيضا كافيا لرفع الموضوع بالنسبة إلى الاستصحاب التعليق، فإنّ التضادّ ثابت بين الإباحة الفعلية وعدم علّة ضدّها، سواء في الواقع أم الظاهر.

وقد عرفت جريان مثل هذا الإشكال بعينه في حكومة استصحاب الوجوب في جانب مطلق الجلوس على استصحاب العدم في جانب الجلوس المقيّد في الفصل المتقدّم آنفاً، هذا محصّل الإشكال.

ولكنّه دام بقاءه قد أجاب عن هذا الإشكال في كلا الموضوعين في مجلس درسه الشريف بما حاصله: أمّا ما ذكرتم من حديث الحكومة العقلية في جانب الحكم الفعلي و ترتّبه على التعليق فمحلّ المنع، بل التحقيق أنّ الحكم شرعي و ترتّبه على التعليق أيضاً شرعي، بمعنى أنّ نفس المرید بالإرادة التعليقية بشيء متى التفت بحصول المعلّق عليه لا محالة يريد به إرادة فعلية، و أنّما نصيب العقل في هذا المقام هو الإدراك و الكشف عمّا يفعله الشارع.

و حينئذ نقول: كما أنّ الشارع رتبّ على طهارة الماء واقعا و جعل من آثاره كذلك طهارة الثوب المغسول به مع الشرائط، فيكون الأصل الذي مفاده طهارة الماء، طريقاً شرعياً حاكماً بطهارة المغسول به واقعا، لا في موضوع الشكّ فيها، كذلك الشارع الذي جعل الوجوب في مطلق الجلوس، أو جعل الحرمة التعليقية حكم في موطن الواقع و نفس الأمر بالوجوب في المقيّد و بالحرمة التنجيزية عند حصول المعلّق عليه مترتباً كلّ منهما على ذينك الحكمين الأولين ترتّب الأثر على مؤثّره الشرعي.

فالأصل الذي مفاده إثبات الحرمة التعليقية أو وجوب مطلق الجلوس يكون طريقاً شرعياً و مثبتاً للحكم الشرعي بالنظر إلى الواقع و نفس الأمر بالنسبة إلى حكم ما بعد المعلّق عليه و حكم الجلوس المقيّد، يعني يفيد أنّ حكمها عند الشارع هو الحرمة و الوجوب، وليس هذا الحكم في موضوع الشكّ في هذين، بل في موضوع الشكّ في الملازمة و حكم مطلق الجلوس.

و هذا بخلاف الحال في العكس، بمعنى أنّ الأصل الجارى في نفى الوجوب عن

المقيّد، أو فى الإباحة التنجيزيّة لا يفيد شرعا انتفاء الوجوب فى المطلق، أو انتفاء الحرمة التعليقيّة واقعا وبحسب نفس الأمر حتّى يكون طريقا رافعا للتحيّر عنهما، بل العقل حاكم بأنّه متى ثبت الرخصة فى المقيّد أو الإباحة التنجيزيّة فى مرحلة الظاهر و مقام الشكّ فلا يتمسّى من جاعلهما أن يجعل فى مرحلة الظاهر و مقام الشكّ أيضا الحكم بالوجوب فى المطلق أو الحرمة المعلّقة، لتهاافت ما بين الحكمين فى أىّ عالم كان.

ففى عالم الواقع يلازم جعل الرخصة و الإباحة المذكورتين عدم جعل الوجوب و الحرمة التعليقيّة المذكورين فى ذلك العالم، وفى عالم الظاهر و الشكّ أيضا يلازم عدمه فى هذا العالم، فالأصل المثبت للرخصة و الإباحة غاية ما يثبت به بتوسّط الملازمة العقلية الثابتة للأعمّ من الظاهر و الواقع إنّما هو انتفاء الجعل الاستصحابى فى جانب المعلّق و الجلوس المطلق، و أين هذا عن الكشف لحال الواقع مع قطع النظر عن الشكّ.

و بالجملة، مفاده أنّ الشاكّ فى هذين الحكمين إذا جعل فى حقّه دستورا لمقام شكّه استصحاب الإباحة الفعلية، فهذا ملازم مع أن لا يجعل فى حقّه الدستور الظاهرى الآخر، اعنى استصحاب الحرمة المعلّقة، لمكان المصادرة بين الحكمين بمرتبة استصحابيّتهما، و هذا كما ترى معناه ارتفاع حكم الاستصحاب عن الحرمة المعلّقة مع حفظ موضوع تحيّرهما، و هو تخصيص.

و أمّا استصحاب الحرمة المعلّقة فهو وإن كان حاكما فى موضوع الشكّ فى الملازمة ببقاء الحرمة المعلّقة، إلّا أنّه حاك عن ثبوت الحرمة الفعلية بعد حصول المعلّق عليه بعنوان أنّه نفس أثر الحرمة التعليقيّة الواقعية بدون ملاحظة الشكّ فى نفس هذا الحكم فى موضوعه، فيكون رافعا للتحيّر عن مورد الأصل التنجيزى و هو تخصّص، و عليك بالتأمّل التامّ فى المقام.

فى جريان الاستصحاب فى الزمان و الزمانى، و جامعهما الامور التدريجية الغير القارة التى يتجدد شيئا فشيئا، التى يقال لها بالفارسية: «دارد موجود مى شود» و فى المقيّد بأحدهما.

و مجمل الكلام فى المقام أنّ الموضوع للحكم تارة يكون الحركة التوسطية التى هى عبارة 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 تعلّق الشكّ بعنوان البقاء؛ لأنك عرفت أنّ البيّنة أمر ذو بقاء بالحقيقة و الدقّة.

و اخرى تكون الحركة القطعية و هى المحدودة بالحدود الفرضية الخيالية الوهمية فى ما بين المبدأ و المنتهى بدون واقعية لتلك الحدود، و إلاّ يلزم كون الغير المتناهى محصورا بين حاصرين، فإنّ الحدود الفرضية غير متناهية بعد بطلان الجزء الغير المتجزّى، فكلّ جزء و لو بلغ التقسيم إلى ما لا نهاية له قابل للانقسام و التحديد و التجزئة، فلو كان الحدود واقعيّات و خارجيات لزم ما ذكرنا.

بل هى صرف التخيل، و ينتزع الحركة القطعية من هذه الحدود الموهومة، فيتخيّل أمر ممتدّ متّصل مركّب من هذه الحدود الفرضية، و هذا المعنى كما ترى ليس له بقاء، بل أبدا يكون فى الحدوث و التجدد، و لهذا يقال بالفارسية: «دارد هست مى شود» و لكنّه وجود واحد بالوحدة الشخصية الحقيقية بالدقّة العقلية، لما ذكرنا من لزوم محصورية غير المتناهى بين الحاصرين لو فرض التعدّد.

نعم بالمسامحة العرفية يصحّ إطلاق البقاء، بأن يلاحظ ذلك الأمر الطولانى الغير

ص: 626

المتحقّق في كلّ آن إلّا جزئه، ثمّ ينعدم ويتحقّق جزئه الآخر، كأنّ مجموعه من البداية إلى النهاية قد تحقّق أول جزء منه، ولهذا يقال: تحقّق الليل بمحض الغروب، وفي الفارسيّة: «شب شد» ومع ذلك يطلقون النصف، فيقولون: انتصف الليل.

فالتعبير بالانتصاف بملاحظة الواقع، والتعبير بالتحقّق مبنّى على المسامحة التي ذكرنا، فباعتبار هذه المسامحة يصحّ إطلاق البقاء وإن كان ليس مطروفا للزمان، بل هو نفسه الزمان، فإنّه من قبيل: مضى الزمان، وعلم الله، فليس في حاقّ البقاء والمضىّ عناية الزمان، ولهذا صحّ إطلاقهما بلا عناية على نفس الزمان وعلى 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 المسامحة المذكورة، وإن لم نعتبره كما هو الحقّ فالوحدة الشخصيّة هنا متحقّقة بالدقّة العقلية بلا حاجة إلى المسامحة أصلا، ولكنّ تحقّق اليقين والشكّ بهذا الأمر المحدود محتاج إلى المسامحة، وإلّا فلا يفرض اليقين به إلّا بعد تحقّق جزئه الأخير، ومعناه قطع بارتقاعه ولا نشكّ في بقائه.

و الوجهان كما ترى مشتركان في الجريان بين الزمان والزمانى أعنى الامور التدريجيّة غير الزمان مثل التكلّم والمشى والحركة ونبع الماء وسيلان دم الحيض ونحوها، والمقيّد بأحد الأمرين كما لورّتب أثر على قيام زيد في النهار فشككنا في النهار أو في قيامه.

فإنّ الوجهين جاريان في التكلّم وأمثاله كما في الزمان، غاية الأمر نقول في الزمان: إنّ التوسّط عبارة عن كون الشمس بين المشرق والمغرب فوق الأرض في النهار، وكونها بينهما تحتها في الليل، والقطعية عبارة عن حركتها المحدودة بحدود المسافة، وفي التكلّم مثلا نقول: التوسّط عبارة عن كون الكلام والأصوات والحروف بين المبدأ والمنتهى، والقطع عبارة عن الأصوات المحدودة المتّصلة المعدودة شيئا واحدا، وهكذا قياس البواقى.

وعلى هذا فلو ترتّب على وجود النهار وجوب التصدّق ب درهم بنذر ونحوه أو على وجود تكلم زيد متصلا إلى ساعة مثلا، أو على قيامه فى النهار، فشكّ فى الاول فى انقضاء النهار ودخول الليل وعدمه، وفى الثانى فى انقضاء التكلم قبل الساعة، وفى الثالث فى وجود النهار مع القطع بقيامه على تقدير الوجود أو فى قيامه مع القطع بالوجود، فلا- إشكال فى الاستصحاب فى الجميع بناء على جميع المباني فى الاستصحاب، بدون حاجة إلى المسامحة العرفية لو اخذ النهار و التكلم على معنى الحركة التوسطية موضوعا للأثر.

كما أنّه لو أخذ على المعنى الآخر فالاحتياج ثابت على جميع المباني، كما يتّضح وجهه من البيان السابق.

نعم هنا استصحاب آخر فى المقيّد بالزمان وهو الاستصحاب الحكمى بعد القطع بتحقيق انقضاء زمانه وعدم الشكّ الموضوعى فى البين، وهذا الاستصحاب لا وجه لتوهم جريانه بعد فرض أخذ الزمان قيّدا للواجب، كما هو المفروض، لا ظرفا للوجوب، فإنّ وجوب المقيّد مقطوع وليس بمشكوك حتّى يستصحب، فضلا عن أن ينتفع به لإثبات الوجوب فى المقيّد بالزمان المتأخّر، كما لو كان الجلوس إلى النهار واجبا وشككنا فى وجوبه فى الليل، فإنّ استصحاب وجوب المقيّد بالنهار غير جارٍ أولا، وغير نافع بحال وجوبه فى الليل ثانيا.

نعم يمكن أن ينتزع مهمة وجوب مضافة إلى مهمة جلوس، فيقال: هذه المهمة المتعلقة بتلك المهمة كانت مقطوعة فى النهار ونشكّ فيها فى الليل، فيكون مستصحة، ومن استشكل فيه، ولكنّه من استصحاب القسم الثالث من الكلّى كشيخنا المرتضى قدس سرّه لا بدّ أن يستشكل فيه، نعم لا غبار عليه على المختار من جريانه.

وربّما يتخيّل أنّ الحركة القطعية أمر خيالى كالشعلة الجوّالة لا واقعية لها، وليس كما يتخيّل، فإنّ الشعلة الجوّالة يخفى عن الحسّ انفصال الأجزاء، فلهذا يتخيّل الدائرة المتّصلة، وأمّا المقام فليس رأس الأمر المستطيل الممتدّ من مبدأ الحركة إلى منتهاها وآخره مجتمعين فى الحسّ المشترك حتّى يتشكّل مثل تلك الدائرة شىء متّصل فى الخيال.

فالحقّ الذى تصوّره أنّ هنا أمرين واقعيين، أحدهما موجود خارجى وهو كون الجسم بين المبدأ والمنتهى الذى هو الحركة التّوسّطية، والآخر أمر واقعى يتحصّل من عدمين، عدم الحركة الثابت قبل المبدأ، وعدمها الثابت بعد المنتهى، مثل شروع الطائر فى الطيران من محلّ ونزوله فى محلّ، والفرق بينه وبين الخطّ أنّ الخطّ قد حواه بجميع أجزائه زمان واحد، ولكنّه منبسط الأجزاء على أجزاء الزمان، فلو اجتمع شتاته أيضا لصار خطّا واقعيا، لا خياليا، والمقصود حساب الواقع، ولنا بصدد بيان مراد اصطلاح أهل المعقول.

وعلى كلّ حال ففى الحركة القطعية لا يمكن حصول القطع والشكّ بواسطة انبساط أجزائه على أجزاء الزمان، فهو أمر أنّى الحصول، وليس كالخطّ موجودا بوجود استقرارى حتى يتعلّق به اليقين والشكّ 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.

ولكنّ العمدة فى المقام التى صارت معضلة وعويصة غامضة فيه فهم مرام شيخنا الأعظم الأجل المرتضى أعلى الله مقامه فى هذا الموضوع من رسائله، فإنّه قدّس سرّه أولا قسم المستصحب فى هذا الموضوع إلى ثلاثة أقسام: الزمان والزمانى والمقيّد بالزمان وقال: لمّا كان المعترى فى الاستصحاب هو الشكّ فى البقاء وهو وجود ما كان موجودا فى الزمان الأوّل فى اللاحق، وهو غير معقول فى الأقسام الثلاثة، فلا- مجرى له فيها، نعم يظهر من كلمات جماعة جريانه فى الزمان، ولو فرض إمكان جريانه فيه لكان جاريا فى القسمين الآخرين بطريق أولى.

ثمّ صار بصدد تحقيق المقام، فقال فى القسم الأوّل ما محصّ له أنّه لا يعقل له البقاء حقيقة وبلا تجوّز وعناية، نعم مبنيا على المسامحة والتنزيل بأن ينزّل مثلا وجود الجزء الأوّل من الليل منزلة وجود كلّ، وينزّل وجود الأجزاء الباقية منزلة بقائه، صحّ اعتبار اليقين والشكّ وإجراء الاستصحاب فى الليل مثلا بهذه الملاحظة عند الشكّ فى انقضائه، ولكنّه لا ينفع لتطبيق عنوان الليل على الجزء المشكوك فيه لو

كان المطلوب ذلك، نعم فى نفسه لا مانع منه بعد المسامحة المذكورة.

و مثل ذلك قال فى القسم الثانى إلى أن انتهى إلى القسم الثالث فقال فيه: ينبغى القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه، هذا محصل موضع الإشكال من كلامه قدس سره.

أمّا بيان الإشكال فهو أنّ المراد من القسم الثالث الذى هو المقيّد بالزمان الذى جعله فى أوّل الكلام موردا للاستصحاب بطريق أولى لو فرض جريانه فى الزمان، وفى ذيل الكلام جعله ممّا ينبغى القطع بعدم الجريان فيه غير معلوم، فإنّ الأنحاء المتصورة فى مراده قدس سره لا يتمّ فى شىء منها هذان المطلبان، أعنى الأوليّة و الجزم بالعدم.

فإنّه إمّا يقال بأنّ مراده الموضوع المقيّد إذا شكّ فى انقضاء زمانه الذى هو قيده، مثل ما لو تعلّق الوجوب بالجلوس المقيّد بالنهار، فشكّ فى انقضاء النهار، وهذا 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، وهذا يتصوّر له صور.

الاولى: أن يفرض مثلاً- أنّ خطاب الصوم توجه إلى المكلف فى يوم الجمعة بنحو يكون يوم الجمعة ظرفا للخطاب، لا عنوانا و قيда له، ثمّ شكّ فى يوم السبت فى وجود الصوم و عدمه، وهذا لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه.

و الثانية: أن يفرض يوم الجمعة فى المثال عنوانا و قيدا للخطاب، و لكنّا نحتمل تعدّد المطلوب بأن يكون الصوم المطلق أيضا مطلوبا مع القيد، ففى السبت يبقى المطلق و إن انتفى المقيّد، وهذا 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 الثالثة: أن يفرض قيда و بنحو وحدة المطلوب، و لكن يكتفى بوجود 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 يتم فيه أولويّة الجريان على تقدير الجريان في نفس الزمان.

الرابعة: أن يعلم بالوجوب مثلاً و كونه مقيّداً بالزمان، ولكن دار الأمر بين كون الزمان الذى قيده هو النهار مثلاً، أو مجموع النهار و الليلة، وهذا أيضاً له شبهة في جريان الاستصحاب فيه.

فهذه خمسة أنحاء، وقد عرفت عدم مباينة الأول منها مع نفس الزمان، والبقية لا يتم في شيء منها كلا الأمرين الذين أثبتهما الشيخ العلامة أعلى الله مقامه.

هذا حاصل الإشكال على ما استفدته من بحث شيخى الأجلّ أدام الله علينا وعلى المحصّلين بركات أنفاسه الشريفة.

ويختلج بخاطر هذا القاصر في مقام التفصّي عن هذه العويصة أنّ مراد شيخنا العلامة أعلى الله مقامه هو الحكم المقيّد بالزمان، لكن تقييد الحكم إذا كان هو الطلب بل مطلقاً لا يمكن إلاً بتقييد متعلّقة على ما اختاره قدّس سرّه في بحث الواجب المشروط، فلو تعلّق في صورة العبارة بالطلب أيضاً فهو لا محالة راجع إلى المطلق، لكن بعد تقييد المطلق لا محالة يصير الطلب مقيّداً بمتبعه، مثلاً لو قال:

مطلوبى هو الجلوس المقيّد بالنهار، فلا محالة يصير الطلب مقيّداً بالنهار.

و حينئذ فتقريب القطع بعدم جريان الاستصحاب أعني استصحاب الوجود لو احتمل وجود الملاك في المقيّد الآخر، وفرض عدم دليل في البين يرتفع به الشكّ واضح، كما أنّ الفرق بين صورة التقييد و صورة الظرفيّة و المظروفيّة بجواز استصحاب الوجود في الثانية أيضاً لا يكاد يخفى.

و أمّا تقريب أنّه كيف يكون حال استصحاب الوجود في صورة التقيّد أولى و أسهل من الاستصحاب في نفس الزمان، فهو أنّ مراده قدّس سرّه أنّه لو فرض محالاً- تصوّر البقاء في نفس الزمان، و قلنا بجريان الاستصحاب فيه على حسب الدقّة مع كونه متمحّضاً في التدرّج و مأخوذة التدرّج في حاقّ ذاته، ففي الأمر

الذى يكون التدرّج فيه عرضيًا وبواسطة الزمان-وإلاّ ففي ذاته لا تدرّج فيه مع قطع النظر عن الزمان، كالتكلّم و الوجوب المقيّد بالزمان- يكون جاريا بطريق أولى.

و ينادى بأنّ مراده قدّس سرّه ما ذكرنا من استصحاب الحكم المقيّد امور، الأوّل: ما أشار إلى سبق التكلّم 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 لوحظ الزمان قيّدا له أو لمتعلّقه، بأن لوحظ 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 الأوّل إن لوحظ مغايرا من حيث القيود المأخوذة فيه للموجود الثانى، فيكون الموجود الثانى حادثا مغايرا للحادث الأوّل، فلا مجال لاستصحاب الوجود؛ إذ لا يتصوّر البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأوّل من مقوماته.

و منها: قوله قدّس سرّه: و إن اخذ قيّدا له «يعنى الزمان للشيء» فلا يجرى الاّ 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 مكثّرا لأفراد العام، و كونه ظرفا لها، فعلى الأوّل صرّح بالرجوع إلى العام، بل لو لم يكن عام لما يرجع إلى استصحاب حكم الخاص، و وجهه هو ما فصلّه فى هذا المقام.

وبالجملة، لا يكاد يشك أحد في كون مراده قدّس سرّه من القسم الثالث هو ما ذكرنا، الذي هو الوجه الرابع من الوجوه المتقدّمة، دون الوجوه الأربعة الأخر؛ إذ لا يلائم أحد منها مع ما نقلناه من عبارته، كما هو أوضح من أن يخفى، فراجع.

تنبيه: في ما إذا شككنا في امتداد وجوب فعل إلى أمد أو إلى أزيد منه و لم يكن في الدليل إطلاق زمانى

وقع بين إمامي الفنّ الاستاد المحقّق النراقي والاستاد المحقّق المرتضى الأنصاري أعلى الله مقامهما تشاجر في هذه المسألة في ما إذا شككنا في امتداد وجوب فعل إلى أمد أو إلى أزيد منه و لم يكن في الدليل إطلاق زمانى، فذهب الأول إلى أنّ استصحاب بقاء ذلك الوجوب إلى ما بعد ذلك الأمد معارض باستصحاب عدم وجوب الفعل مقيّدا بالزمان المتأخّر.

مثلا- لو وجب علينا الجلوس في ظرف الزمان بحيث لم يلاحظ تقطيعه بقطعات الأزمان، بل لوحظ شيء مستمرّ باستمرار الزمان، ولكن شككنا في العشاء مثلا- أنّه يمتدّ إلى هذا الحين أو لا، فاستصحاب الامتداد إليه معارض باستصحاب عدم وجوب الجلوس الخاص بخصوصيّة كونه في العشاء.

لا يقال: لا معارضة في البين؛ لأنّ الأول مثبت للوجوب في الجلوس بما هو جلوس مع قطع النظر عن الخصوصية الآتية من قبل الزمان، والثاني ناف له بملاحظة الخصوصية الزمانيّة، ولا منافاة بين الأمرين أصلا.

لأنّا نقول: نعم لو كان الحكم متعلّقا بصرف وجود الجلوس، ولو كان في سنة بعد الخطاب كان الأمر كما ذكرت من عدم المنافاة، ولكن الأمر ليس على هذا النحو، بمعنى أنّ زمان الخطاب بعينه هو زمان الفعل، ففي الحقيقة الطلب يوجّه نحو الفعل المقيّد بكونه في هذا الزمان، وهذا بديهيّ المنافاة مع الرخصة في ترك المقيّد الذي معناها أنّه مرخّص في تركه رأسا، وهو مع وجوب الفعل ممّا لا يجتمعان، وليس معنى الرخصة رفع البأس من حيث الخصوصية حتى لا ينافي مع وجوده من حيث الذات، بل معناها رفعه عنه بشر اشهر، وهو مع الخطاب الفعلى الحالى نحو

الفعل ممّا لا يجتمعان، هذه غاية تقريب مرام المحقّق النراقي أعلى الله مقامه الشريف.

وأما شيخنا الأجلّ العلامة الأنصاري عليه رضوان الله الملك الباري، فذهب إلى عدم المعارضة 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 ظرفيّة الزمان، لكن لنا اعتبار الزمان المتأخّر قيّداً في الفعل، ويكون هو موضوعاً مستقلاً متعلّقاً لليقين والشكّ باعتبار سبقه بعدم جعل الحكم فيه من الأزل، والشكّ في انقطاع سلسلة العدم الأزليّ فيه و تبدّله بالوجود أو لا، فيجرى فيه دليل الاستصحاب ويعارض استصحاب الوجود بالتقريب المتقدّم.

كما أنّه على تقدير اعتبار قيديّة الزمان في لسان الدليل يمكن إجراء استصحاب الوجود على مذاق من يقول بجريان استصحاب المهملة عن الخصوصيّات في ما إذا قطع بزوال خاصّ وشكّ في حدوث خاصّ آخر مقارنة 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 المهملة في الصورة المذكورة، هذا ما يورد على ظاهر عبارته.

ولكن وجه مرّامه شيخنا الاستاد العلامة أدام الله علينا أيّامه في مجلس بحثه الشريف بإمكان أن يكون نظر شيخنا أعلى الله مقامه إلى أنّ الاستصحابيين وإن كانا في حدّ ذاتهما جاريين في صورة اعتبار الزمان في لسان الدليل ظرفاً، والجلوس شيئاً واحداً يمرّ عليه الزمان، إلّا أنّ استصحاب امتداد حكم الوجوب إلى زمان الشكّ يرفع بلسانه الشكّ عن وجوب الجلوسات الخاصّة بخصوصيّات الأزمان التي منها هذا الجلوس الخاصّ العشائي مثلاً.

وذلك لأنّه لو فرض بحسب موطن الثبوت أنّ حكم الوجوب كان متعلّقاً بالجلوس المطلق الممتدّ من حيث الزمان، فلا محالة يسرى منه الوجوب إلى

الجلوسات الخاصة بتبع ذلك الجلوس العام الذي هو القدر المشترك بينها، والمفروض انحصار شكنا في وجوب الجلوس الخاص في سراية الوجوب إليه من ناحية المطلق أو لا- ولا- يحتمل أن يكون واجبا بوجوب مستقل آخر، ولو فرض كونه محتملا- كان منفيًا بحكم الاستصحاب بلا معارض، فالشك ممحّض في وجوبه من جهة السراية المذكورة و العدم.

و حينئذ فالاستصحاب المثبت لا امتداد الوجوب في موضوع الجلوس المطلق رافع للشك بلسانه بالنسبة إلى وجوب الجلوس المقيّد، فإنّ السراية المذكورة ثابتة للحكم الأعمّ من الظاهري والواقعي، ولا عكس.

فاستصحاب عدم الوجوب للمقيّد لا ينفي الامتداد في المطلق بلسانه الاولى، بل بالملازمة، وهي وإن كانت ثابتة أيضا للأعمّ من الظاهري والواقعي- حيث إنّ عدم الوجوب للمقيّد لا يجمع مع امتداد الوجوب للمطلق لا في الظاهر ولا في الواقع- إلاّ أنّه لا فرق بين الانتقال من حكم إلى حكم آخر بواسطة الملازمة، وبين إثبات الملزوم الذي لازمه شيء، وخصوصا كان ذلك اللازم أيضا حكما شرعيّا كما في المقام، حيث إنّ حكمه بأنّ الجلوس واجب حالا، يثول إلى أنّ الجلوس الحالى واجب.

وأما الحكم بأنّ الجلوس الحالى غير واجب فليس لسانه أنّ الامتداد في حكم مطلق الجلوس غير ثابت، بل هو ممّا يحكم به العقل بعد ملاحظة عدم إمكان الجمع بين الأمرين، لا نقول: إنّ حكم الوجوب في المطلق عين الوجوب في المقيّد، كيف ويمكن في حقّ غير الشارع أن لا يخطر الثاني بباله حين إنشاء الأوّل، بل نقول: إنّ الحكم الأوّل متضمّن للثاني بنحو الإجمال، فالأصل الذي مفاده الحكم الأوّل يكون رافعا للتخيّر عن مرحلة واقع تلك الأحكام الجزئية، لا عن موضوع شكّها، كما يأتي مزيد توضيحه في المبحث الآتي إن شاء الله تعالى.

وإن شئت التعبير بالفارسيّة قلت: «حكم أول سايه مى اندازد بر أحكام جزئية و سايه اش آنها را فرا مى گيرد» وهذا بخلاف العكس؛ فإنّه لا يرتفع تخيّرنا في الواقع بواسطة أصالة عدم وجوب المقيّد بالنسبة إلى حكم امتداد المطلق.

نعم الذى يثبت أنّ الجاعل الذى جعل الاستصحاب الأول فى مرحلة الظاهر و الشكّ، لا يجعل الاستصحاب الثانى أيضا فى هذه المرحلة، و يجرى إن شاء الله تعالى مزيد توضيح فى الاستصحاب التعليقى.

ثمّ هذا كلّهُ هو الكلام فى صورة ظرفيّة الزمان للحكم، كما استظهر شيخنا الاستاد دام بقاءه كونها مورد كلام المحقّق النراقى.

و أمّا الصورة الاخرى فعلى ما تقدّم فى محلّه من جريان الاستصحاب فى المهملة عن القيود لتحقّق اليقين و الشكّ بالشىء الواحد حقيقة كان اللازم جريانه فى المقام، و معارضته مع استصحاب العدم فى المقيّد المتأخّر.

نعم الذى يزيده مقامنا على سائر المقامات أنّه يحتاج إلى انتزاع المهملة عن شيئين، أحدهما عن الموضوع و هو الجلوسات المقيّدة، فينتزع منها أصل الجلوس، و الثانى عن الحكم و هو الأحكام الجزئية 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 إنّ جعل الأثر لا مانع منه، و أمّا استصحاب جامع الحكم فحيث إنّ 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 الجزئية - 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: أنّهم من قوله عليه السلام: لا تنقض اليقين الخ إلا - أنّ كلّ مورد كان عمل مربوط بالشرع و الآن نشكّ فى بقاءه، فالشرع يحكم بإبقاء ذلك العمل و عدم نقضه بواسطة الشكّ؛ فإن تحقّق بواسطة ذلك جعل مماثل فهو، و إلا فلا مانع من إجرائه بعد تحقّق موضوعه، و فى مقامنا أيضا نشكّ فى بقاء العمل الذى كان لمهملة الوجوب فى مهملة الجلوس، فيحكم بعدم جواز نقضه، و هذا معناه إيجاب جزئى فى مهملة الجلوس، و لا بأس به بعد مساعدة الدليل.

وفى تعارض الاستصحابين

(1)

ونذكر ذلك فى طىّ مقالات.

الاولى:فى حالها مع أصالة الصحّة فى فعل النفس التى يعبر عنها بقاعدة الفراغ، وفى فعل الغير، ومع قاعدة التجاوز.

فنقول:أما بناء على الطريقيّة فى القاعدتين فالحال واضح، وأما على الأصليّة فلتقديم القاعدتين على الاستصحاب طريقان،الأول لزوم اللغويّة،ولا بدّ أولاً من ملاحظة النسبة بين مفادى القاعدتين مع مفاد الاستصحاب وأنها التعارض أو الحكومة؟الظاهر حكومة القاعدتين على الاستصحاب تارة،و حكومته عليهما اخرى،ولا ثالث.

وتفصيل الموارد أنّ كلّ ما اعتبر من وجودى أو عدمى فى المركّب فى الموضوع المفروغ عنه فشكّ فى ثبوته وعدمه نظير الموالاة فى الصلاة والعريّة فى العقد،فلا مجرى للاستصحاب لا فى طرف الوجود ولا العدم،لعدم الحالة السابقة،نعم يمكن جريانه فى الصلاة المقيّدة أو العقد المقيّد،ولكن شكّهما مسبّب عن الشكّ فى التقييد، والقاعدتان رافعتان للشكّ فيه،فتكونان حاكمتين على الاستصحاب.

و كلّ ما اعتبر من وجودى أو عدمى فى المركّب بلا عناية الفراغ عن الموضوع، فالاستصحاب جار و هو حاكم على القاعدتين،وذلك مثل طهارة الفاعل فى الصلاة،و بلوغ العاقد فى العقد،فإنّه إذا استصحب طهارة المصلّى أو عدمها،أو عدم بلوغ العاقد كان الشكّ فى التقييد مرتفعاً.

بيان ذلك أنّ الطهارة من حيث نفسها ومع قطع النظر عن ارتباطها إلى مركّب لا يتصوّر فيها الشكّ بعد المحلّ ولا بعد الفراغ؛إذ ذلك مع فرع وجود المحلّ والعمل

ص:637

الذى اعتبر أصل الطهارة فيه، و من المعلوم أنّ الطهارة فى أى وقت صحيحة و مع أى عمل حاصلة، و لا اختصاص لها كصوم رمضان بوقت دون وقت، و لا- كالركوع بعمل دون عمل، و إذن فالشك فيها من حيث إنّها شىء بحiale و حال من حالات المكلف لا يكون مصداقا إلاّ لموضوع الاستصحاب إذا كانت مسبقة بحالة سابقة، و أمّا القاعدتان فصيرورتها مصداقا لموضوعهما متوقفة على لحاظ تقيّد عمل بالطهارة.

و إن شئت قلت: الطهارة المتقيّد بها الصلاة شك فيها بعد المحلّ أو بعد الفراغ، و من المعلوم أنّ الشكّ فى عنوان التقيّد أو فى الطهارة المتقيّد بها الصلاة مسبّب عن الشكّ فى نفس الطهارة، فإذا جرى الاستصحاب فيها ارتفع موضوع القاعدتين.

فإن قلت: إذا صدق الشكّ فى الطهارة الخاصّة بعد المحلّ أو بعد الفراغ فقد صدق بالنسبة إلى أصل الطهارة، لوجود المقسم فى القسم.

قلت: هذا على سبيل المسامحة و الوصف بحال متعلّق الموصوف؛ فإنّ قولنا:

الطهارة المتقيّد بها الصلاة مضى محلّها أو فرغ عن عملها بمعنى أنّ تقيدها مضى محلّه أو فرغ عن عمله، و ذلك لأنّ المحلّ و الفراغ إنّما يتحقّقان بالنسبة إلى ما هو جزء العمل و هو التقيّد؛ فإنّه الداخِل، و أمّا القيد فخارج، غاية الأمر أنّ 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 أصالة الصّحة فى فعل الغير مقدّمة على الاستصحابات الموضوعيّة، ببيان أنّ الاستصحاب إنّما يفيد كون هذا العقد صادرا عن غير البالغ، و هو لا يفيد فى نفى الأثر إلاّ بعد القطع بعدم فرد آخر صادر من البالغ، و القاعدة تقيّد العقد الصادر من البالغ، و هو و إن ذكر ذلك فى أصالة الصّحة فى فعل الغير، و لكنّك خبير بجريانه فى قاعدة الفراغ أيضا، فعند الشكّ فى تحقّق الركوع مقتضى الاستصحاب أنّ هذه الصلاة غير واجدة الركوع، و الإعادة أثر عدم وجود الصلاة مع الركوع، و أمّا القاعدة فتفيد تحقّق الصلاة مع الركوع.

وفيه أنّه كما أنّ من مقتضى القاعدة كون هذا العقد صادرا من البالغ، و كون هذه

الصلاة مع الركوع و أثرهما صحّة هذا الشخص، كذلك مقتضى الاستصحاب كون هذا العقد صادرا من غير البالغ و كون هذه الصلاة بلا ركوع، و أثرهما فساد هذا الشخص، فيحصل التنافي بين المضمونين.

و إذن فحاصل المقام أنّ الاستصحاب حاكم في الطائفة الثانية من الموارد على القواعد الثلاث، و هو غير جار، أو جار و محكوم لتلك في الطائفة الاولى، فاللغوية إنّما يلزم إذا كان ندرة الطائفة الاولى بحدّ يوجب الاقتصار عليها في إجراء القواعد الثلاث صيرورتها كاللغو، و الإنصاف حصول ذلك.

و الطريق الثاني شهادة نفس أخبار القاعدتين، حيث اجريت فيها قاعدة التجاوز في موارد يجرى فيها لولاها الاستصحاب، و كذا قاعدة الفراغ فراجع.

ثمّ إنّ ما ذكرنا في الطريق الأوّل غير جار في الأجزاء؛ لأنّها معتبرة في المركّب بنحو العرضيّة، يعنى كلّ واحد في عرض الآخر، و ليس حالها كالشرط حتّى يكون التقيّد داخلا و القيد خارجا، فإذا شكّ في وجود الحمد فمقتضى الاستصحاب عدمه، و مقتضى قاعدة التجاوز و الفراغ وجوده، فيتعارضان من دون حكومة بينهما أصلا، هذا.

و لكنّ الحقير يقول: يمكن نظير ما ذكر هناك هنا أيضا، بأن يقال: الذى هو مجرى القاعدتين هو الجزء بالنظر الاندكاكى في الكلّ الذى باعتباره يحمل عليه عينيّة الكلّ، و كونه ذا المقدّمة و مجرى الاستصحاب هو بلحاظه الاستقلالى الذى بهذا الاعتبار يتّصف بالغيريّة مع الكلّ و المقدّميّة له، و لا شكّ أنّ الشكّ فيه بالاعتبار الأوّل مسبّب عن الشكّ فيه بالاعتبار الثانى؛ إذا الشكّ في ذى المقدّمة مسبّب عن الشكّ في مقدّمته، هذا.

لا يقال: ما ذكرتم من الحكومة من كلّ من الجانبين أعنى من جانب القاعدتين، بل القواعد على الاستصحاب و من جانب الاستصحاب عليها مبنية على الترتّب الشرعى، و ليس، و المتحقّق هو العقلى؛ فإنّ إثبات المقيد بإثبات التقيّد عقلى، و كذلك اثبات التقيّد بإثبات القيد.

لأننا نقول: كلاً، بل هو في كلا الموردین شرعی، أمّا الأول فلأنّ إثبات المقيّد نفس مفاد قاعدة الفراغ و الصّحة، فإنّ مفاده أنّ المركّب من ناحية الخلل المشكوك غير مختلّ، فالحكم بثبوت المقيّد من نفس حكم الشرع، وكذلك في قاعدة 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 الصادرة منه بمنزلة الصلاة الصادرة من الطاهر الواقعي.

نعم يبقى الكلام في ما ذكره الحقير من إلحاق الأجزاء بالشروط، فإنّ ترتيب وجود ذي المقدّمة على مقدّمته عقليّ، وإن شئت قلت: ترتّب الكلّ على الجزء عقليّ.

في حال الاستصحاب مع القرعة

(1)

فنقول: في رواية الخاصّة: «كلّ مجهول ففيه القرعة، قلت له: إنّ القرعة يخطئ و يصيب، قال: كلّ ما حكم الله به فليس بمخطئ».

وفي رواية العامّة على ما حكى «القرعة لكلّ أمر مشكل» وفي أخرى «لكلّ أمر مشتبّه».

أمّا الأولى فلا- إشكال في تقديم دليل الاستصحاب، بل كلّ أصل شرعيّ عليها؛ لأخصّيّة دليله عن دليلها، و أمّا في غير مورد الأصول الشرعيّة، سواء كان حكم عقليّ مثل موارد البراءة و الاشتغال و التخيير أو لم يكن- وإن كان في هذا إشكال؛ إذ لا مورد إلّا و للعقل فيه تعيين الوظيفة عند انقطاعه عن الشرع، و على كلّ حال فحيث نعلم إجمالاً بورود التخصيص على عموم القرعة في تلك الموارد أيضاً و ليست مواردنا تفصيلاً- فلا بدّ في العمل به من ملاحظة جبره بعمل الأصحاب.

إن قلت: إن كان سنده صحيحاً و كان دلّالته تامّة فنحن لا نقلّد في الدلالة، وإن كان السند صحيحاً و لم تكن الدلالة تاماً فلا يكفي عمل الأصحاب.

ص: 640

قلت: نعم ولكن وجه اتّباعهم أنّه يكشف كثرة موارد التخصيص عن احتفاف الكلام بقرينة إمّا لفظيّة وإمّا حالّيّة لم يلزم معها التخصيص المستبشع، فبواسطة العمل نستكشف كون المورد من موارد تلك القرينة، أو يقال: وإن لم يلزم التخصيص المستبشع، لكن حيث إنّ لنا علما إجماليّا بأزيد من الموارد المعلومة تفصيلا فبعملهم نستكشف كون المورد خارجا عن مصداقيّة عنوان المخصّص، وهكذا الكلام في رواية العامّة على تقدير رواية المشتبه.

وأمّا على رواية المشكل فيشكل العمل حتّى في موارد وجود حكم من العقل؛ إذ لا يصدق أنّه أشكل الأمر على الإنسان إلّا بعد انسداد جميع الطرق والحيل عليه، نعم بعض الأحكام من العقل محمول على موضوع المشكل، مثل حكمه بالتخير في دوران الأمر بين المحذورين، فحينئذ يقدّم عموم القرعة مع عدم العلم بالتخصيص، ولكن في هذه الموارد مع قلّتها أيضا نحتاج إلى الجبر بعمل الأصحاب، للعلم الإجمالي بالتخصيص وعدم وضوح عنوان المخصّص علينا ووضوح خروج المورد عن مصداقيّته بعد عملهم.

في حاله مع اليد.

(1)

أمّا على أماريّة اليد فلا إشكال، وأمّا على الأصليّة فوجه تقديم اليد هو ما أشار إليه الإمام عليه السلام في رواية حفص بن غياث من أنّه لو لا ذلك لم يقيم للمسلمين سوق، إذ لو بنى على ترجيح الاستصحاب لزم ذلك.

وأمّا تحقيق كون اليد أمانة أو أصلا حتى يظهر الثمر في إثبات اللوازم، وعلى تقدير الأماريّة هل لها الأماريّة المطلقة أو المقيّدة الغير المفيدة لإثبات اللوازم؟ الظاهر من ارتكازيّات العرف والعقلاء هو المعاملة معها معاملة العلم وسائر الطرق.

نعم لا دلالة في رواية الحفص المتقدم إليها الإشارة على الأماريّة بملاحظة جواز

ص: 641

الشهادة بالملكية الواقعية بسبب اليد و جواز الحلف على طبقها، فإنّ هذا موجود في الاستصحاب مع عدم الأمارية، فمن الممكن كون اليد من هذا القبيل، وأمّا الارتكاز و السيرة فلا شبهة فيه.

فإن قلت: فما وجه حكمهم بأنّ ذا اليد إذا اعترف بانتقال الملك إليه من المدعى انقلب مدعى، مع أنّه لو كانت اليد أمانة مطلقة كان اللازم إثبات اللازم، وهو سبب الملك الذي بالفرض منحصر في الانتقال عن المدعى، ومعه لم ينقلب صاحبها مدعى، لمطابقة قوله مع الأمانة، فحكمهم يشهد بأنّ المحكم في تعيين السبب هو استصحاب عدم الانتقال، والمطابق له قول الطرف الآخر، فهو المنكر و صاحب اليد هو المدعى، فهذا يدلّ إمّا على أصليّة اليد، أو قصور أماريته عن إثبات اللوازم.

قلت: ما ذكرت إنّما يتوجّه لو كان من المفروغ عنه أنّ المطابقة للأمانة لا ينفكّ عن المنكريّة و لا يجتمع مع المدعية، وهو محلّ الإنكار، بل المدعى مفهوم من المفاهيم المرجوع في تعيينها إلى العرف و هو من ينشئ الخصومة، و من الممكن بمكان دعوى صيرورة ذى اليد في الفرض المذكور هو المنشئ للخصومة بعد ما كان المنشئ لها قبل اعترافه هو خصمه.

و إذن فينطبق كلامهم مع أماريّة اليد و لهذا لو لم يكن في قبالة مدّع، أو كان و لكن اسند الملك السابق إلى غيره بأن ادّعى 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 التوقّف عن الحكم بملكيّته في هذين أيضا.

و حينئذ نقول في ما إذا كان في قبالة منكر أيضا لم يخرج اليد عن الأماريّة، و الاستصحاب في السبب محكوم لها، و لكن ذاها مدّع عرفا، و قد استقرّ حكم الشارع على اختصاص الفاصل للخصومة بالبيّنات و الأيمان.

و من هنا صحّ للصديقة الطاهرة سلام الله عليها تشبّثها 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 البيّنة 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 مخاصمة و خصومة، فإنّ الشاك أيضا تكليفه الرجوع إلى هذه الأمانة و رفع الشكّ بها، لعدم اختصاص حجّيتها بواحد دون واحد.

فوجه الاحتجاج أنّ مقام مطالبة البيّنة صورة وجود خصومة فى البين، و أمّا مع اقتران الدعوى باليد و عدم منكر فى القبال، فليس مطالبة البيّنة إلّا ديدن الجهال.

فى حاله مع الأمارات و الأدلّة الاجتهادية، و يعتبر عن الكلّ بالطرق

الشرعية.

(1)

اعلم أنّه لا ريب حسب الارتكاز و شهادة الطبع فى تقديم الطرق على الاصول أعنى قول الشارع: خذ بحكاية الأمانة الفلانية على قوله: خذ بالحالة السابقة عند الشكّ، أو ابن على الحليّة أو الطهارة كذلك.

إنّما الكلام فى أنّ هذا التقديم هل هو من باب التخصيص أو التخصّص أو الحكومة؟

اختر شيخنا المرتضى قدّس سرّه أنّه من باب الحكومة، و ذكر فى توضيح الحكومة 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 مرتبة، و رفع اليد عن ظهور المفسر و إن كان فى أعلى مرتبة، و تطبيق ذلك على المقام أنّ الشارع جعل فى حقّ الجاهل طائفتين من الوظيفة.

الاولى: بلسان حفظ الشكّ فى الواقع و الحكم على موضوع الشكّ، و الثانية:

بلسان رفع الشكّ و إزالته، فيشترك مع الإخبار فى هذه الجهة، أعنى كما أنّ نظر المخبر إلى الواقع المشكوك و رفع حجاب الشكّ عنه، كذلك الشارع فى قوله: قول

ص: 643

الثقة عين الواقع، نظر إلى الشكّ بعنوان إزالته، غاية الأمر أنّ الرفع في الإخبار وجداني و هنا تعبدى، فكأنّه قال بعنوان التعبد قد اتّضح الواقع فلا شك 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 معلوميّة أنّ نفى الموضوع تعبدًا إنّما هو بلحاظ رفع آثاره، كما أنّ إثباته كذلك بلحاظ إثباتها، هذا.

و استشكل عليه قدّس سرّه بأنّ ما ذكره في ضابط الحكومة لا إشكال في مصححيّته للتقديم متى تحقّق، ولكنّ الشأن في إثباته في المقام و سائر المقامات التي يقولون بالحكومة فيها، بيان ذلك أنّ اللازم من هذا التقرير أن يكون الدليل الحاكم لغوا و بلا مورد لو لم يكن الدليل المحكوم، فإنّه بمنزلة «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 قرّره قدّس سرّه.

و لا شبهة في عدم حصول هذا المعيار في شيء من موارد الحكومة، فإنّ منها قاعدة لا ضرر في الإسلام، و من المعلوم أنّ القائل بهذا الكلام يفيد هذا الكلام منه، و لو لم يصدر منه لعارض في مرحلة الإظهار و عالم الإثبات شيء من المجعولات الاسلاميّة، فإنّ الإسلام عبارة عن الوجود اللوح المحفوظي، و هكذا في قوله: لا شكّ لكثير الشكّ، فإنّه لو لم تكن الأدلّة المتكفّلة لحكم الشكوك في ركعات الصلاة لما خلّى من الفائدة، فإنّ عدم الحكم في نفسه أمر واقعي، و هكذا في «لا حرج» و كذا في المقام، لوضوح عدم لغويّة قوله: الحكاية الفلانيّة 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

اللوّح المحفوظى فى حقّ الشاك كذا، ومفاد الأمانة أيضا إثبات خلاف ذلك فى اللوّح المحفوظ، من دون نظر أحدهما إلى ما يفيدّه الآخر فى مرحلة الإثبات.

وقد ذكر للحكومة ضابط آخر مسلّم الانطباق على غير المقام، وهو كون أحد الدليلين متكفّلا للحكم على غير الحكم من الموضوعات الأخرى، والآخر متعرّضا للحكم على الحكم ولو بوجوده النفس الأمرى الثبوتى لا الإثباتى.

مثلا لا ينقدح التعارض بين قوله: أكرم العلماء وقوله: إرادتى للإكرام فى الفاسق غير ثابتة، أو إرادتى للإكرام فى حقّ زيد الجاهل ثابتة، ولا يلاحظ الترجيح فى مرتبة الظهور، بل يرجّح الثانى ولو كان أضعف ظهورا على الأوّل.

فإن قلت: كيف تقول: ليس الحكم فى قضية أكرم العلماء على الإرادة، مع أنّ مفاد الهيئة هو الطلب.

قلت: فرق بين إيجاد الطلب الحقيقى فى النفس متعلّقا بفعل من الأفعال-ففى هذا اللحاظ لا- يمكن الحكم على الإرادة- وبين لحاظ الطلب بما هو كسائر العناوين والحكم عليه.

ولعلّ السرّ فى التقديم أنّ نسبة الإرادة إلى المتكلّم فى قضية أكرم العلماء خارج عن مفاد اللفظ، وإنّما هو حكم العقل فى مقدار، والعقلاء فى الزائد عليه، فيتحصّل من العقل والعقلاء حكم على موضوع إرادة المتكلّم وطلبه، وهو نسبته إليه، وأمّا فى القضية الأخرى فهذا المطلوب صار مفادا لفظيّا، وقد تكفّله نفس المتكلّم، فإذا اريد بالحكم العقلى العقلانى أن يحكم على مورد التصادق بثبوت إرادة الإكرام للقائل يعارضه نفس قول القائل: إرادتى غير موجودة هنا، وإن كان هذا أيضا محتاجا إلى إجراء الأصل العقلانى فيه، لكن هذا الأصل العقلانى ينتهى إلى قول من القائل له إثبات ونفى فى نفس مورد القضية العقلانية فى الجانب الآخر.

لا يقال: حكم العقل إنّما هو بمطابقة الاستعمال للجدّ، ولأزم هذا ثبوت الإرادة، وحكم الشارع فى الحاكم بنفى الإرادة على وجه المدلول المطابقى، فما حصل التكاذب بينهما فى المدلول المطابقى.

لأننا نقول أولاً: حيثية المطابقة تعليلية، يعنى يحكم بالإرادة الجدوية بعلية مطابقتها للاستعمالية، وعلى فرض التسليم فالعقل يحكم بالإرادة الخاصة، والشرع ينفي الإرادة المطلقة، فيحصل التنافى.

ثم لا يجرى هذا الضابط أيضاً فى المقام؛ لأنّ الشارع ما حكم فى دليل اعتبار الطريق إلاّ بواقعية المؤدى، ولم يحكم بنفى الشكّ تعبداً حتى يرجع إلى نفي أحكامه فيجىء فيه التقريب المذكور.

فإن قلت: بعد أن لسان التعبد بالأمانة إنما هو لسان الإرشاد إلى الواقع فكما أن المخبر حقيقة إنّما يخبر بغرض رفع الشكّ بإخباره بأن يحصل العلم الحقيقى فيرتفع الشكّ حقيقة، أو العلم العادى فيرتفع تعبدًا، كذلك التعبد بلسان الإرشاد أيضاً ظاهر فى كونه بغرض رفع الشكّ تعبدًا، فهاهنا تنزيلا ن طوليان، أحدهما غرض للآخر، فلا يقال: يلزم اجتماع الحافظين.

قلت: مضافا إلى أنّه يلزم ترتيب الآثار المترتبة على صفة اليقين- لأنّ غرض المخبر الحقيقى حصوله أيضا فى التعبد يكون الغرض هو التعبد بثبوته، فيرجع إلى ثبوت آثاره، ولا تلتزمون به- يرد عليه أنّا لو سلّمنا هذا الظهور فإنّما هو فى رفع الشكّ بلحاظ ما له من الأثر بالنسبة إلى الواقع، وأمّا الأثر المترتب على صفة الاحتمال والترديد فلا، هذا.

وهاهنا تقريب لورود أدلة الطرق على أدلة الاصول وهو أن يقال: إنّ العلم المجعول غاية فى الاصول- أعنى قوله: لا تنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر، وكذا قوله: كلّ شىء حلال حتّى تعلم أنّه حرام، وقوله: كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر، ونحو ذلك- يراد بحسب لفظه ما يقابل الثلاثة من الظنّ والوهم والشكّ، ولكنّ المناسبة المقامية مقتضية لتعميم الحكم إلى غيره من سائر أفراد الحجّة وما يوجب رفع الحيرة عن الواقع.

وذلك بدعوى أنّ الأحكام المعلقة عند العرف على صفة اليقين يفهمون منها إلغاء هذه الصفة فى ترتيب تلك الأحكام وأنّها منوطة 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 القذارة، حيث يفهم أنه بملاك يشمل اللبادة وسائر اللباس، فإنه إذا قيل: لا ينبغي رفع اليد عن اليقين بالشك، يفهمون أنه بملاك مطلق عدم الحيرة عن الواقع وثبوته في اليد ولو بحجة غير علمية، و إذن فيراد بالشك ما يقابله وهو عدم الطريق، فعند قيام الطريق يرتفع موضوع عدم الطريق وجدانا.

لا يقال: كما يكون الشك في الاصول بهذا المعنى، كذلك في جانب الطريق؛ إذ لا شك أن التعبد إنما يصح في مورد عدم العلم، فدلّل اعتبار الطريق حيث إنه تعبد يكون مختصا بغير العالم، فيراد بعدم العلم المعتبر فيه عقلا أيضا عدم الطريق للمناسبة المقامية.

لأننا نقول: ليس في دليل اعتبار الطريق لفظ اليقين أو الشك المذكور، وإنما ورد التعبد على سبيل الإطلاق، والمناسبة المقامية مستفادة من ذينك اللفظين، نعم العقل حاكم بالتحديد، والقدر المسلم الحاكم به العقل إنما هو عدم العلم بمعنى الصفة، والزائد عليه تقييد بلا داع يقتضيه.

و إذن فيلزم من تقديم دليل الطريق التخصّص في دليل الأصل، ويلزم من تقديم الأصل التخصيص في دليل الأمانة، وإذا دار الأمر بين الأمرين فالتخصّص أولى.

وهنا تقريب آخر للورود اختاره بعض الأساطين طاب ثراه، وهو أن الشك وإن كان باقيا، إلا أن ما تعلّق النهى به وهو نقض اليقين بالشك يرتفع بعد قيام الأمانة، فيصير النقض بالأمانة لا بالشك.

فإن قلت: قد جعل الغاية هو اليقين؛ لقوله: بل انقضه بيقين آخر.

قلت: الطريق أيضا مفيد لليقين، غاية الأمر بالحكم الظاهري لا الواقعي.

والحاصل أن كلا من الطريق والأصل مشتركان في أنه يحصل بسببهما اليقين مع وجود الشك في الواقع بوجه في كليهما، ولكن الفرق أن العلم جعل غاية في أدلة الاصول، ولم يجعل كذلك في أدلة الطرق فمع تقديم الأصل 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 غاية، فالمراد به عدم ذلك اليقين، فإذا كان المراد اليقين بوجه فالمراد هو الشكّ من جميع الوجوه.

و ثانيا: لا يتم هذا في الشبهة الموضوعيّة، مثل الشكّ في حياة زيد مع قيام البيّنة على موته، فإنّه لم يحصل القطع الذي هو الغاية بواسطة البيّنة بشيء من الوجوه؛ لأنّ الحياة غير قابلة للجعل.

و ثالثا: التعبير بالوجه لا يحسن؛ لأنّ عنوان تصديق الطريق و أخذ حكايته ليس كعنوان الغصبيّة، بل هو إشارة إلى العنوان الواقعي، فالذي يناسب هو التعبير بأنّ الحكم الفعلي في عنوان الفعل الكذائي صار معلوما بعد قيام الطريق، فحصل الغاية.

و لكن فيه أنّ الظاهر كون المراد بالشكّ و اليقين في أدلّة الاصول تعلّقها بالواقع، فإنّها وظائف مقرّرة لرعاية الواقع، فالملحوظ فيها نفسه، لا الأعمّ منه و من المجعول في مرتبة الشكّ فيه.

في حاله مع سائر الاصول.

(1)

و الأمر هنا أشكل من المسألة السابقة، فإنّ الشكّ في كلا الطرفين مأخوذ، فإن جعل عبارة عن الصفة فتقريب الحكومة و ارد في كليهما، و إن جعل عبارة عن عدم الطريق فالورود و ارد في كليهما.

و الذي اختاره هنا أيضا بعض الأساطين قدّس سرّه أنّ أصالة الحلّيّة أو الطهارة حكم على الشكّ ما دام لم يحصل العلم بوجه من الوجوه بالحرمة و النجاسة، و الاستصحاب يوجب حصول هذه الغاية وجدانا، و هو أيضا و إن كان معيّنا بمثل ذلك، و لكن ذينك الأصلين ليس مفادهما إلّا نفس الحلّيّة و الطهارة، و

ص: 648

هو عين تجويز نقض الحالة السابقة، ولا يثبتانها بتوسط عنوان من العناوين غير الشك، بخلاف الاستصحاب، فإنه يثبت ضدّيهما بعنوان نقض اليقين بالشك.

وقد استشكل عليه شيخنا الاستداد دام أيام إفاداته الشريفة بأنّ المفروض عدم الطريقيّة في جانب الاستصحاب، وإنّما هو صرف التعبد الشرعى وإن كان بلحاظ الكشف النوعى الحاصل من حكاية الثبوت السابق عن الدوام، وحينئذ ففى كلّ من الطرفين المتحقّق حكم من الشارع، غاية الأمر فى أحدهما بلسان: هذا حلال أو طاهر، وفى الآخر بلسان: لا يجوز نقض الحالة السابقة، وأى مرجّح لتقديم الثانى حتّى يحصل غاية الأول، ولم لا يجوز العكس حتى يحصل غاية الثانى؟.

واختار شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف الحكومة، ببيان أنّ الاستصحاب معمم للنهى السابق إلى زمان الشكّ، فهو ناظرا إلى رفع الحكم المغيّيا بورود النهى فى قوله: كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى، فالاستصحاب مفيد لبقاء النهى السابق، يعنى أنّ الغاية حاصله.

ولكن فيه أولا: أنّ الغاية هو العلم لا- واقع النهى، وثانيا: كما أنّ مفاد الاستصحاب أنّ النهى الواقعى باق، مفاد أصالة الحلّ و الطهارة أنّ الترخيص الواقعى حاصل، فلم لا يقدّم هذان ويحكم بحصول غاية الاستصحاب، وما الترجيح للعكس.

ويمكن أن يقال: إنّ مفاد لا- تنقض الخ: أبقى آثار اليقين وعامل معاملته، ولا- داعى للحمل على المتيقّن، ولهذا يشمل الشكّ فى المقتضى؛ لأنّ صفة اليقين مشتملة على إبرام يصحّ بلحاظه إتيان مادة النقض، غاية الأمر أنّ مصاديق هذا المفهوم فى الخارج مرايا للمتعلّقات، يعنى أخذه المتكلّم جامعا لتلك المصاديق الخاصّة، لكنّه نظر إليه بنظرة موضوعيّة، لا أنّه جعله عبّرة 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.

ولا يخفى أن صاحب اليقين المرآتى كما يتحرّك سمت الواقع و آثاره، لا يحتاج

أيضاً إلى دستور لأجل الواقع؛ لأنّ من وجد نفس الواقع غير محتاج إلى الدستور، فالتنزيل المفاد للاستصحاب يشمل هذا الأثر أيضاً، يعنى: كن كحال يقينك طالبا و عاملا بآثار الواقع و غير متفحص عن الدستور المضروب لأجله.

و حينئذ نقول: تارة نقول: إنّ الشكّ و العلم فى دليلى البراءة و الطهارة مثلا- يراد بهما الصفتان الخاصّةتان بملاك خاص بهما، و اخرى نقول: علّق الحكم عليهما بملاك أعمّ شامل للطريق المعتبر و عدم الواجديّة له.

و على كلّ حال فالظاهر أنّ المراد بالعلم المجعول غاية هو العلم المصيب إلى الواقع لا الأعمّ منه و من الجهل المركّب؛ إذ هى بمقام إعطاء دستور للواقعيات فى حال الجهل، فالمفاد أنّك 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 إنّّه واجد الواقع، و واجد نفس الواقع لا يحتاج إلى دستور له.

و على هذا فتقريب الحكومة أو الورود واضح من طرف الاستصحاب على أصالة البراءة و الطهارة؛ لأنّ مفاده على الحكومة: إنّك ذو يقين بالواقع، و قد فرضنا الغاية فى الأصليين هو اليقين بالواقع، و لا عكس.

إن قلت: بل العكس أيضا ممكن؛ لأنّ الأصليين أيضا مفادهما: هذا حلال واقعا، و طاهر كذلك، و مفادهما و إن لم يكن واجديّة الواقع، لكنّ الواجديّة قهرىّ عقيب وجود الحكمين للمكلّف، فيحصل بذلك غاية الاستصحاب، أو يرتفع موضوعه تعبدا؛ إذ الموضوع كما مرّ ليس الشكّ إلّا بحيثيّة الاحتياج إلى دستور الواقع، فيرفع هذا الموضوع بدليل كان لسانه إعطاء الواقع، كما يرفع بدليل كان لسانه إعطاء يقين الواقع و كونه فى اليد على نحو الجزم.

قلت: نعم، لكن رتبة الدليل الثانى أعنى ما كان لسانه إعطاء الواجديّة و الكون فى اليد أسبق من رتبة الدليل الأوّل الذى مفاده جعل الواقع الأوّل بلسان التنزيل؛

إذ كما أنّ جعل الواقع الأولى الحقيقى أمر، وواجديته أمر آخر، كذلك ما يتصدّاه الدليل المفيد للتنزيل ليس إلا نفس الجعل بلسان الواقع، و أمّا الواجديّة فخارج عن مدلوله المطابقى و الالتزامى، وإتّما هى لازمة لوجوده و متأخّرة عنه، وهذا اللازم لمتأخّر مصرّح به فى القضية فى الجانب الآخر، والحاصل أحدهما يعطى الواقع ليصير المكلف واجدا لواقع، والآخر يقول: أنت واجد الواقع، فلسان الثانى أقدم حكومة من الأوّل.

وبهذا البيان يتّضح الحال بناء على الورد، فإنّه وإن كان كلّ لو قدّم صار واردا على الآخر، لكن هذا اللسان للاستصحاب يوجب تقدّمه للحكومة، فهو ورود للحكومة.

ثمّ إنك من مطاوى هذه الكلمات قدرت على إجراء الحكومة فى الأمارات على الاصول بناء على أخذ الشكّ و العلم فى الاصول بالمعنى الصفتى بالملاك الأخصّ؛ فإنّها دستورات للشاك الغير العالم بالواقع من حيث احتياجه إلى دستور للواقع الذى جهله، و الأمانة أيضا وإن 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 حاكمة على الاصول المعلّق فيها الحكم على المنقطع اليد عن الواقع المحتاج إلى دستوره، هذا.

فى تعارض الاستصحابين:

(1)

و هو على قسمين:، أن يكون أحدهما جاريا فى الشكّ السببى، والآخر فى المسببى، وأن يكونا جاريين فى شكّين مسببين عن ثالث.

أمّا القسم الأوّل، فمثاله ما إذا علم بطهارة ماء قليل ثمّ شكّ فيه لاحتمال وقوع نجاسة فيه ثمّ غسل الثوب القطعى التنجّس بصبّ ذلك الماء القليل عليه مع مراعاة شرائط التطهير، فإنّ هنا استصحابين، واستصحاب طهارة الماء من أثره طهارة

ص: 651

الثوب، واستصحب نجاسة الثوب ليس من أثره نجاسة الماء؛ إذ لو كان نجسا ليعلم أنه بغير نجاسة الثوب.

وعلى هذا فالتقريبان المتقدمان من الحكومة والورود تأمان في الاستصحاب الجارى في السبب، بيانه أمّا على الحكومة فلاّنه يحكم في موضوع الشكّ في الماء بطهارته، وفي الطول بطهارة الثوب المغسول به، فحكمه بطهارة الثوب نظير حكم الأمانة حكم بالثبوت بلسان الواقع بدون التعليق على الشكّ، وإنّما علّق على الشكّ في شىء آخر، وأمّا الحكم بالنجاسة في جانب استصحاب المسبّب فهو حكم معلق على الشكّ في نفسه، فمفاد أحدهما «الثوب طاهر» ومفاد الآخر الثوب عند الشكّ فيه نجس، فيكون الأوّل حاكما لو اريد من الشكّ الصفة بالملاك الأخصّ، وواردا لو اريد به ذاك بالملاك الأعمّ، ولا عكس؛ إذ استصحاب المسبّب ليس له نفى وإثبات في جانب السبب، لعدم حجّة الأصل المثبت.

نعم يتمّ فيه أيضا ذلك لو قيل بطريقيّة الاستصحاب وأنّه من باب جعل الظنّ النوعى بأنّ ما ثبت يدوم معتبرا و حجّة، أو بأصليّته مع القول بحجّة الأصل المثبت، وقد رام على هذين شيخنا الاستاد في درره أيضا تقديم الأصل السببى بواسطة تقدّم الرتبة طبعا.

ولكنّه -كما تبيّن- هو دام بقاء في مجلس بحثه -مخدوش أولا بأنّا نرى وجدنا انقذاح التعارض بين أمارتين إحداهما تخبر بالعلّة والآخرى بعدم المعلول، أو تقول إحداهما: هذا الرجل ابن زيد والآخرى: زيد لا يقتل ابنه، ثمّ رأينا الزيد قتل الرجل، ولو كان التقدّم الطبعى كافيا في حيازة الأمانة الأسبق حكم الحجّة والاعتبار لما انقذح التعارض في المثال، والتالى باطل بالضرورة.

وثانيا بأنّ التقدّم والتأخّر في الرتبة بين الفردين للعام بحسب الوجود الخارجى لا ينافى عرضيّتها بحسب المشموليّة للعام وفي لحاظ المنشئ للعموم، فالمنشئ لأكرم العلماء لاحظ العالم الأب والعالم الابن في فرض واحد وإن كانا في الخارج مترتبين.

إن قلت: نعم لكنّ الكبرى بدون الصغرى غير مفيدة، والصغرى أبداً محققة في المتقدم أسبق منها في المتأخر.

قلت: وإن كان الحكم على الفرد المحقق فعلياً دون الغير المتحقق، لكنّه في غير المتحقق أيضاً موجود في تقدير الوجود، فيتحقق المنافاة بين الحكمين الفعلي والمشروط، وهذان الإشكالان كما ترى وارد في عامة مقامات الترجيح بالتقدم الطبعي.

و ثالثاً وهو خاص بالمقام، بأنّ الترتّب بين طهارة الماء و طهارة الثوب بحسب الواقع كما لا يلزم الترتّب بينهما بحسب العلم فقد يكون علم المعلول سبباً لعلم العلّة، وقد يكونان معلولين لثالث، فكذا الحال في شكّيهما، فليس أبداً شكّ طهارة الثوب متولّداً عن شكّ الماء، بل قد ينعكس، فيتولّد شكّ الماء من شكّ الثوب، وقد يكونان حاصلين دفعة، فالكلام المذكور لا يصحّح المطلب على وجه الكلية، بل يوجب عكس المدّعى في بعض المقامات.

ورابعاً وهو أيضاً خاص بالمقام، بأنّه كما لا- تنافى بين الأحكام الواقعيّة والأحكام الظاهريّة، كذلك لا تنافى بين طبقات الأحكام الظاهريّة، أعني ما بين الأحكام الطريقيّة والأحكام الاستصحابيّة، وما بين الأحكام الاستصحابيّة والأحكام البرائيّة؛ إذ عين النسبة الكائنة بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة حاصلة بين الطائفتين في المقامين الأخيرين، مثلاً لو كان طريق في الواقع حجّة 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 يجري أولاً أصلاً في عدم وجود الطريق المعتر، ثمّ يعمل بالاستصحاب حتّى يكون حكماً ظاهريّاً في ظاهري، بحيث لو تبين الخلاف له انقذ أنّه ما كان موظفاً بوظيفة 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 المعتر أيضاً بوجوده الواقعي غير مقيّد و رافع للحكم الأصلي، وإنّما يرفعه بلسان الحكومة أو

الورود على المذاقين السابقين بوصله و حجّيته و صيرورته علميًا عند المكلف.

وكذا الحال في الاستصحاب السببي مع المسببي وفي الاستصحاب مع سائر الاصول، مثلا لو اعتقد أحد بعدم جريان الأصل السببي باعتقاد خطائي فلا شبهة أنّه محكوم بالأصل المسببي.

والحاصل: لا تنافي بين المجعولين في جميع هذه المقامات بحسب واقعتهما، وإنّما يحدث التنافي في مرتبة الوصول و العلم.

و حينئذ نقول: تعدّد الرتبة لو سلّم في المقام فإنّما هو في مقام أصل الجعل، يعني جعل الأصل السببي أسبق من المسببي، وقد عرفت عدم التنافي بينهما في هذا المقام، و المقام الذي يحدث التنافي بينهما و هو عند علم المكلف فلا تعدّد و ترتّب بينهما، لأنّهما في رتبة واحدة معلومان، و لو فرض حصول الترتب بين العلمين أحيانا بملاك ترتّب المتعلّقين أعنى الحكمين فإنّما هو أحيانا و في بعض المقامات، و أين هذا من دعوى الكلية.

و أمّا القسم الثاني و هو ما إذا كان الشكّ في كليهما ناشئا عن أمر ثالث، و مثاله لو علم إجمالا- بنقض الحالة السابقة في أحد المستصحبين، و محصّل القول في ذلك أنّ العمل بالاستصحبين تارة يوجب المخالفة القطعية العملية، و اخرى لا يوجب ذلك، أمّا الأول و هو ما إذا كان العلم الإجمالي بالتكليف، و الاستصحابان نافيين له، كما لو علم بنجاسة أحد الإنائين و كان مقتضى الاستصحاب طهارتهما.

تنقيح المقام يبتنى على الكلام أولا في إمكان الترخيص على الخلاف في مورد العلم الإجمالي بالتكليف و عدمه.

فنقول: أمّا على قول من يجعل للحكم مراتب من الشائئية و الفعلية فإمكان الترخيص في كلا الطرفين فضلا عن الطرف الواحد واضح، بل و كذا مع العلم التفصيلي، نعم لمّا يكون الإيصال من مرتبة الشائئية إلى الفعلية أمرا وظيفته للشارع أمكن أن يجعل الشارع العلم الإجمالي كالتفصيلي موصلا.

و أمّا على ما هو الحقّ من عدم المرتبة 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 المخالفة القطعية للزوم اللغوية، ولكن يحتمل حدوث غرض أقوى وأهم من إدراك الموافقة القطعية، وحيث إنَّ هذا الغرض يعلم عدم مربوطيته بالغرض المعلوم الإجمالي فهو كالاضرار إلى واحد لا معين، لا إلى الواحد المعين، فلا- يوجب التقييد في الواقع، بل هو على ما عليه من المطلوبة التامة، و المكلف قادر على امتثاله، غاية الأمر جاهل به تفصيلا، وهو غير مناف مع قدرته واختياره المصحح لتكليفه.

ولا يصح القول بأنَّ التكليف حينئذ مشروط بعدم اختياره دفع ذلك المحذور الأقوى في الواقع وفي علم الله في ضمن الطرف المشتمل على الواقع، وأما مع ذلك فلا تكليف؛ إذ الفرض أنه مع اختياره ذلك أيضا يفعله باختياره لا خارجا عن قدرته واختياره.

وبالجملة، يصير مع وجود هذا المزاحم حال المقام حال الحرج المخل بالنظام اللازم من الموافقة القطعية، فكما أنَّ العقل يستقل حينئذ برفع اليد عن الموافقة القطعية مع ثبوت التكليف الواقعي على ما هو عليه من المطلوبة التامة، ولهذا لا ينقلب العلم احتمالا، كذلك مع وجود هذا الغرض الذي لا يدركه عقولنا.

إن قلت: نعم لكن الفرق أنَّ الحاكم بالترخيص هناك هو العقل، ولا يلزم من حكمه نقص وكسر في ناحية حكم الأمر، وأما هنا فالأمر والمرخص واحد وهو الشارع، فحينئذ فلا محالة يرفع اليد عن أمره عند وجود متعلقة في الطرف المرخص فيه؛ إذ لا يمكن طلب الواقع مطلقا بنحو الإيجاب الكلي مع الإذن في مخالفته في بعض التقادير، ضرورة مناقضة الإيجاب الكلي مع السلب الجزئي، وحينئذ فيلزم من الترخيص ارتقاء العلم الإجمالي، فلا مقتضى للاحتياط بالنسبة إلى الطرف الآخر الغير المرخص فيه أيضا.

قلت: يمكن دفع الإشكال بأنّ 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 الحيتين، و كم له من نظير.

و بالجملة، فلا مانع عقلا من شمول أدلة الترخيص لبعض أطراف العلم الإجمالى جمعا بين الغرضين و بما أنّ الشارع حكيم مرشد لعباده إلى مصالحهم، هذا بحسب الثبوت.

أمّا بحسب الإثبات فاعلم أنّ العلم الإجمالى غير رافع لموضوع الاصول؛ إذ العلم الذى غايتها و يرفع موضوعها هو ما يزول الشكّ و يتبدّل هو به، و أمّا مع محفوظية 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 مرجّح، لوضوح كون نسبة العموم إلى هذا كنسبته إلى ذاك.

فيبقى القول بإبقاء الواحد المبهم المعرّى عن الخصوصية تحته، و هو مبتن على كونه مدلولاً للعموم حتّى يكون حفظه حفظ ظهور للعام، و غاية ما يمكن أن يقال لتقريب ذلك أنّه كما أنّ الجمع مفاد التزامى للعام عند بقاء كلا الفردين تحت العموم، كذلك لو لم يمكن بقاء كلا الفردين لمحذور فى الجمع يكون الأحاد المبهم حينئذ مدلوله الالتزامى، و الدليل على ذلك صحّة الاستثناء.

ألا ترى صحّة قولك: جئنى بهذه العشرة إلاّ واحدا، و الاستثناء دليل العموم، و لهذا نراهم يتمسّكون ظاهرا بعموم قوله تعالى: «أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» لجواز نكاح إحدى الاختين بعد خروج الجمع بقوله تعالى «وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ».

فإن قلت: العلم الإجمالى إنّما هو مقتضى بالنسبة إلى إيجاب الموافقة القطعية بمعنى الاكتفاء بجعل البديل، بمعنى أنّه لو كان العلم بالحرام يجعل أحد الأطراف حراما ظاهريا، و لو كان بالواجب يجعل أحدها واجبا كذلك، فحينئذ لا مانع من الرخصة فى ارتكاب أو ترك البقية.

وَأَمَّا بَلَا جَعْلَ بَدَلٍ أَصْلًا لِلْوَاقِعِ فِي مَرَحَلَةِ الظَّاهِرِ فَالْعَقْلُ لَا يَجُوزُ الْمَخَالَفَةُ الْإِحْتِمَالِيَّةَ حِينَئِذٍ، وَوَجْهُ الْاِكْتِفَاءِ فِي الْأَوَّلِ أَنَّهُ جَازِمٌ بِإِتْيَانِ الْوَاقِعِ إِمَّا نَفْسًا، وَإِمَّا بَدَلًا، وَأَمَّا بَدُونِ ذَلِكَ فَلَا جَزْمَ بِالْإِمْتِثَالِ بِأَحَدِ النِّحْوَيْنِ، نَعَمْ يَحْتَمِلُ الْإِمْتِثَالُ، وَالْإِمْتِثَالُ الْإِحْتِمَالِي لَا يَجُوزُهُ الْعَقْلُ، وَ عَلَى هَذَا فَحَيْثُ لَيْسَ فِي أَدَلَّةِ التَّرْخِيصِ فِي الْمَشْكُوكَاتِ عَيْنٌ وَلَا أَثَرٌ مِنْ جَعْلِ الْبَدَلِ، فَلَا يُمْكِنُ الْقَوْلُ بِشُمُولِهَا لِلْمَقَامِ.

قلت: لم يحدث للمقام شيء زائد على سائر المقامات التي تحكمون بورود دليل الترخيص الجائي من غير ناحية الشك في أطراف العلم، مثل دليل رفع الاضطرار ورفع الحرج إذا كانا شرعيين، فكما تقولون بشمول تلك الأدلة لمورد العلم وتعضون في الاحتياط فكذلك نقول في أدلة المشكوكات والحل في الكل هو الكشف إنا عن جعل البديل وجعل الطرف الآخر حراما ظاهريًا وممنوعا.

إن قلت: ما ذكرت حق لو كان الترخيص حكما فعليًا، وأما إذا كانا حيثييًا فمعناه أنك لا تعاقب لأجل أنك ارتكبت أو تركت المشكوك، وهذا لا ينافي بثبوت العقاب من حيث ارتكاب أو ترك المعلوم الإجمالي، وعلى هذا ففي كل مورد كان العلم الإجمالي موجبًا للاحتياط بحسب العقل ولم 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 حكمًا حيثييًا، وهو غير نافع، فيبقى اقتضاء العلم بحاله.

قلت: كونه حكمًا حيثييًا خلاف الظاهر، فكما أنه قبل العلم حكم فعلي، فكذلك بعده، ويشهد له فهم العلماء منه ذلك، فهم بين مرخص في جميع الأطراف تدريجًا، وبين مرخص في أحد لا بعينه تخييرًا قائلًا بجعل البديل، ويشهد له أيضًا قوله عليه السلام في بعض الأخبار الواردة في الجبن ونحوه مما يعلم إجمالًا بوجود الحرام فيها: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» وقد مضى في أصل البراءة.

هذا غاية ما يمكن أن يقال، ولكنه مع ذلك لا يخلو عن الخدشة، وذلك لأن أحد الذي قلنا بدخوله تحت العام إنما هو أحد منكم في المعينات والحكم عليه

من باب أنّ الحكم إذا تعلّق بالمعيّنات كما هو المفروض من كون القضية محصورة أو طبيعية ملحوظا فيها الطبيعة بالوجود السارى يتعلّق بالمهملة فيها أيضا بالتبع، فيصحّ نسبة الحكم إليه بالحقيقة، ولكن هذا الحكم المتعلّق بالمهملة بهذا النحو لا إطلاق فيه ولا تقييد، وليس اختيار تطبيقه بيد المكلف.

و الحاصل فرق بين وقوع الأحد تحت الحكم أولا وأصالة. فحينئذ نحكم بمقدّمات الإطلاق بأنّ تطبيقه على كلّ مصداق شاء المكلف جائز، وبين المقام الذى وقع تحت الحكم بتبع الحكم على المصاديق، فليس هذا الحكم بأزيد من علمنا، لأنّا نعلم أيضا بأنّ الأحد لا منع منه، ولكنّ الشأن كلّه فى إثبات أنّ لنا اختيار تعيينه فى ما شئنا، وليس فى البين مقدّمات إطلاق حتى نحكم بواسطتها بذلك، هذا.

و لإثبات الرخصة فى الواحد التخييرى طريقان آخران، الأوّل التمسك بإطلاق المادّة بعد سقوط الهيئة فى المعيّنات، للزوم المخالفة القطعية والترجيح من غير مرجّح، فيكون الحال كما لو ابتلى المكلف بغريقين لا يقدر إلاّ على إنقاذ أحدهما، حيث إنّ الهيئة ساقطة ويحكم بإطلاق المادّة بمطلوبية الإنقاذ، و حيث لا ترجيح فالعقل حاكم بالتخيير، فكذا هنا بعد سقوط الهيئة للقصور اللفظى و المانع العقلى العقل حاكم بعد استظهار وجود مقتضيين للترخيص فى الطرفين من إطلاق المادّة وعدم إحراز الأهميّة بالتخيير، وليس الحكم من الشارع حتّى يقال بعدم الاستظهار من الدليل، بل من العقل، كما فى أمثال المقام.

وفيه أنّ الفرق بين المقام و مثال الإنقاذ عدم ابتلاء المكلف بجهة أخرى احتمال مزاحمتها لمطلوبية الإنقاذ، ولهذا استقلّ العقل بالتخيير، و أمّا هنا فيزاحم التخيير مع وجوب الموافقة القطعية الذى اقتضاه العلم الإجمالى و لم يحرز أهميّة مقتضى الترخيص عن هذا المقتضى لعدمه.

فإن قلت: كما يستكشف بإطلاق المادّة عن وجود المقتضى، كذلك يستكشف به عن عدم المانع و المزاحم، و المفروض تسليم كون الهيئة على تقدير جريانها فى أطراف العلم مفيدة لحكم فعلى ناظر إلى جميع الطوارئ حتّى هذا الطارى، و لازم ذلك أنّها على تقدير السقوط أفادت مادّتها الاقتضاء الغير المزاحم بشىء فى هذا الحال.

قلت: أولاً يمكن منع استكشاف عدم المانع من إطلاق المادّة، والقدر المسلّم بمناسبة الحكم مع الموضوع هو وجود المقتضى، وعدم المانع إنّما يستكشف إنّما من فعليّة الحكم المستفاد من الهيئة، فإذا سقط الهيئة فلا دليل على عدم المانع.

و ثانياً: سلّمنا استكشاف عدم المانع أيضاً، لكنّ المسلّم هو وجود العلّة التامة من حيث القيود و الشروط الراجعة إلى الغرض المولوى، دون الجهات الراجعة إلى صحّة الحكم و عدمها عقلاً، فالخطاب من حيث هذه الجهات ساكنة، و من المعلوم أن اقتضاء العلم لوجوب الموافقة حكم عقليّ فى مرحلة الامتثال غير راجع إلى أغراض الشرع.

فإن قلت: حكم العقل باللزوم فى جانب الموافقة حكم تعلّقى معلّق على عدم الترخيص و المؤمن فى بعض الأطراف، و ليس كحكمه بحرمة المخالفة القطعيّة حكماً مطلقاً غير قابل للرفع، و على هذا فبعد فرض أنّ المقتضى للتخصيص فى بعض الأطراف من حيث الغرض الشرعى موجود و المانع منه من هذا حيث أيضاً مفقود بواسطة إطلاق المادّة، فهذا مؤمن.

قلت: المفروض عدم مزاحمة ذلك الغرض المقتضى للتخصيص بالغرض المعلوم الإجمالى، و إنّما يزاحم الموافقة القطعيّة له، فحاصل إطلاق المادّة أنّ هنا مقتضياً تاماً للتخصيص غير مزاحم بشيء أصلاً فى الأغراض الآمرى، مع السكوت عن حاله من حيث مزاحمة احتمال مخالفة الغرض المعلوم الذى هو محذور عقليّ فى مرحلة الامتثال، و الذى علّق عليه حكم العقل هو الترخيص المطلق حتّى من هذا حيث.

نعم لو فرض حفظ الهيئة كان ذلك مستكشفاً من فعليّة الحكم بطريق الإنّ، إذ ليس هذا من الشرائط العقلية لحسن الخطاب حتّى لا يمكن استكشافها من أصالة العموم لاشتراط الخطاب الظاهرى أيضاً كالواقعى، بل هو كالمصالح و المفسدات المستكشفة من العموم و الإطلاق فى الحكم الفعلى.

الطريق الثانى، التمسك بإطلاق الهيئة، بمعنى أن الترخيص فى كلّ طرف شامل لحال ارتكاب الآخر و حال تركه، فيتقيّد عقلاً فى الشبهة التحريميّة بحال تركه، و فى

الوجوبية بحال فعله، ولا مانع من هذا الوجه إلا أمور كلها مردودة.

الأول: أنه يلزم التفكيك في مدلول دليل الترخيص بالنسبة إلى الشبهات البدوية و المقرونة بالعلم بحمله على الترخيص المطلق في الاولى و المشروط في الثانية، و جوابه أن التصرف إنما هو في اللب مع بقاء الاستعمال بحاله.

و الثاني: أنه يلزم الترخيص في كلا الطرفين في صورة تحقق شرط الترخيص فيهما و هو تركهما في التحريمية و فعلهما في الإيجابية، و جوابه أن إطلاق الحكم تكليفا و ترخيصا لا يشمل حال وجود المتعلق، و لا حال عدمه، لا امتناع 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 دائر بين التقييد على الوجه الذى ذكرت و بين التخصيص بالأخذ إما مخيرا و إما مبهما، و حيث قد مرّ عدم فائدة الإذن في الأحد المبهم فيحصل الإجمال و يسقط الدليل عن قابلية 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 جهة، و حينئذ فيدور الأمر بينهما، و كلّ منهما كان فنتيجته الرخصة في الواحد و المخير بشرط لا، و لا وجه لتساقطهما في ما توافقا عليه.

أما القسم الثاني فهو على قسمين، أحدهما: أن يكون مقتضى الاستصحاب في أحد الطرفين ثبوت التكليف و فى الآخر عدمه، و نحن نعلم بعدم التفكيك بينهما، و الثاني: أن يكون مقتضاه ثبوت التكليف فى كليهما، و نحن نعلم بعدمه فى أحدهما.

أما الأول فلا مانع من الأخذ بالاستصحاب فيه، لعدم لزوم المخالفة القطعية، و مجرد العلم بعدم التفكيك واقعا لا يؤثر شيئا إلا أن يعلم بعدم التفكيك و ثبوت الملازمة حتى فى مرحلة الظاهر، كما لو قام الإجماع على وحدة المائين المختلطين طهارة و نجاسة حتى فى الظاهر، فيتعارض استصحاب طهارة أحدهما و استصحاب نجاسة الآخر، و يرجع إلى قاعدة الطهارة فى الماء المذكور.

أمّا الثّاني فإنّ احتمال وجود التّكليف في الآخر فالظاهر عدم المانع من الاستصحاب أيضا، ففائدته تنجيز ذلك التّكليف المحتمل في كلّ طرف على تقدير ثبوته.

وأمّا إن علم بثبوته في الآخر، كما علم بنفيه في أحدهما، فإن ترتّب على الاستصحابين أثر آخر غير تنجيز الواقع المعلوم مثل نجاسة الملاقي في الإنانين المشتبهين المعلوم نجاسة أحدهما و طهارة الآخر فلا مانع أيضا، وإن انحصر الفائدة في تنجيز المعلوم بالإجمال فالظاهر عدم الجريان؛ لأنّ الأحكام الظاهرية ليست بنفسية مجعولة لمصلحة في متعلقاتها، وإنّما روعي حال الواقعيّات في جعلها، والمفروض في المقام العلم بعدم التّكليف في أحد الطرفين، والعلم بثبوته في الآخر، فالتّكليف الموجود معلوم، وقد مرّ في محلّة أنّ التّكليف بعد ما علم لا- محلّ لأمر مولوي آخر بنفس متعلّقه؛ لأنّ شأن الأمر المولوي هو الصّالحية لإيجاد الدّاعي في المكلف، والأمر الثّاني غير صالح لذلك، بل إمّا لغو وإمّا جزء المؤثّر.

فإن قلت: مؤثريّة العلم في التحريك إنّما هو بحكم العقل، وهو معلّق على عدم بيان من الشرع، فإذا ورد حكم الشرع ارتفع موضوع حكم العقل، كما هو الحال في البراءة الشرعيّة، حيث إنّها واردة على العقليّة، ولا يوجب استقلال العقل في موردّها بالبراءة لغويّتها وسقوطها عن المولويّة، فكذلك المقام بلا فرق.

قلت: الظاهر الفرق بين المقامين، فإنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب هو عدم البيان مطلقا، لا على الوجود ولا على العدم، والبراءة الشرعيّة بيان العدم، وأمّا المقام فبابه باب التّكليف، ولا بدّ فيه من صلاحية العلّة التّامة المفقودة بالفرض.

وبعبارة أخرى: يمكن القناعة في باب البراءة بالتأكيد بأن يكون الغرض من بيان العدم مع كفاية اللابيانّة هو التأكيد، ولكن لا يمكن في باب الأمر والنهي المولويين، فتدبر، والحمد لله ربّ العالمين.

لا إشكال أنه يعتبر فى الاستصحاب ثبوت الیقین بالمستصحب بالنظر إلى زمان السابق، وتمحض الشكّ فيه بالنظر إلى الزمان اللاحق، فلو سرى الشكّ إلى الزمان السابق فليس هو استصحابا، نعم يمكن ورود التعبد فيه أيضا بعدم الاعتناء بالشكّ، ويسمى حينئذ فى لسانهم بقاعدة الیقین وقاعدة الشكّ السارى.

وربما يتوهم إمكان إرادة الجامع بين الاستصحاب و القاعدة من قولهم صلوات الله عليهم: لا تنقض الیقین بالشكّ، ومن كان على یقین فأصابه شكّ فليمض على یقینه، وتقريب ذلك يكون بأحد وجهین.

الأول: أن المتكلم بالكلام المزبور لا يخلو حاله من ثلاثة وجوه لا رابع لها؛ لأنه إذا قال مثلا: لا تنقض الیقین بعدالة زيد بالشكّ فيها، فإما يريد من قوله: بعدالة زيد، عدالته المقيّدة بالزمان السابق، كعدالة زيد المقيّدة بيوم الجمعة، فحينئذ لا محالة يرجع الضمير فى قوله: بالشكّ فيه، أو أصابه شكّ فيه إلى ذلك المقيّد، لا إلى غيره، لوضوح اختلاف المتعلّق حينئذ مع وضوح استفادة اتّحاده من القضية المذكورة، وحينئذ يتعيّن الكلام فى القاعدة.

وإما يريد عدالة زيد باعتبار الزمان السابق بحيث يجعل الزمان طرفا لا-قيدا، ويريد من الشكّ فيها الشكّ باعتبار الزمان اللاحق كذلك، لوضوح عدم اختلاف النظر و اللحاظ فى الكلام الواحد، فإذا لاحظ الزمان طرفا فى جانب الیقین فيكون هكذا الحال فى طرف الشكّ، نعم يمكن اعتبار الزمان الأول أيضا طرفا فى جانب المشكوك حتّى ينطبق أيضا على القاعدة، لكن لا يمكن الجمع بين لحاظ ظرفيّة الأول و لحاظ ظرفيّة الثانى، وقد عرفت أن قوام القاعدة بالأول، وقوام الاستصحاب بالثانى.

ص: 662

وإما يريد نفس عدالة زيد مجردة عن ملاحظة الزمان رأسا، لا بنحو الظرفية، ولا بوجه القيدية، فاليقين بأصل وجود عدالة زيد لا بد أن لا ينقض بالشك في أصل وجود تلك العدالة.

و الكلام على هذا قابل للانطباق على القاعدة والاستصحاب كليهما، وجه ذلك أنا نفرض شخصين أحدهما قاطع بعدالة زيد يوم الجمعة مثلا و شاك فيها في يوم السبت، و الآخر كان قاطعا بعدالته يوم الجمعة، ثم تبدل يقينه بالشك في نفس عدالته يوم الجمعة، فهما معا في عرض واحد في شمول عموم «لا تنقض» لهما.

فمقتضاه في حق الأول أن لا يرفع اليد عن يقين عدالة يوم الجمعة بالشك في يوم السبت، و معناه البناء على العدالة يوم السبت، و مقتضاه في حق الثاني أن لا يرفع اليد عن يقين عدالة يوم الجمعة بالشك في يوم الجمعة، و معناه البناء على ترتيب آثار العدالة يوم الجمعة لو كان له آثار في المستقبل، و بالجملة، فاليقين بأصل الشيء إذا قوبل بالشك في أصل الشيء يجب الأخذ باليقين و طرح الشك، و هذا حاصل تقريب الوجه الأول.

وقد أجاب عنه شيخنا الاستاد العلامة أدام الله علينا أيامه بما حاصله يحتاج إلى تمهيد مقدّمة، و هي أن الطبيعة المهملة للشيء التي يكون لها أنحاء من الوجود و يعرضها الحياة بعدد ما لها من الأفراد لا يمكن أن يطرها العدم و الحال أن أحد أنحاء وجوده ثابت، للزوم اجتماع النقيضين، مثلا طبيعة الإنسان لا يعرضها العدم إلا إذا انعدم تمام ما له من الأفراد، فلو انعدم العمرو و كان الزيد موجودا فلا يصدق عدم الطبيعة؛ إذ المفروض صدق وجودها بواسطة وجود الزيد، و بعد صدق الوجود يستحيل بدهة صدق العدم.

فإن قلت: ما ثبت لأحد المتحدين ثبت للآخر بالضرورة، و لا ينقض هذا بجزئية الزيد و كلية النوع؛ لأن الجزئية و الكلية من عوارض المفهوم، و هما متغايران مفهوما و إن اتّحدا خارجا، فالعارض على أحدهما في الخارج الذي هو موطن اتّحادهما لا محالة يثبت للآخر، و إلا كان خلفا في الاتّحاد، 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 ضد الشيء يلزم نقيضه، يصدق أيضا: ما قعد الإنسان، ولكن الحصّة المتّحدة مع الزيد غير الحصّة المتّحدة مع العمرو، ولهذا لا يلزم اجتماع النقيضين ولا الضدين في الشيء الواحد.

و الحاصل: كما أن عوارض الوجود و نقائضها مضافة إلى الطبيعي بواسطة اتّصاف الأفراد المختلفة بها، كذلك الوجود و العدم أيضا مضافان إليها بواسطة إضافتهما إلى الفردين له، ويرفع غائلة اجتماع الضدين و النقيضين تعدّد الحصص المتّحدة من الطبيعي مع الأفراد و كونها كالآباء مع الأولاد، لا الأب الواحد مع الأولاد المتعدّدين.

قلت: الحقّ الفرق بين الضدين و النقيضين في الطبيعي بصدق الأولين معافى زمان واحد فيه بواسطة اتّصاف فردين منه بهما، و عدم صدق الثانيين، أمّا الأول فلاّن محلّ عروض الضدين هو الوجود، لا نفس الطبيعة المهملة، فالقيام و القعود مثلا إنّما يعرضان مهمة الإنسان بتبع عروض الوجود عليها، فإنّ العارض على العارض عارض، فإذا فرض تعدّد أنحاء الوجود للمهملة و أمكن تلبّس كلّ وجود منها بضدّ غير ما تلبّس الآخر به صحّ إضافة الضدين إلى المهمة في زمان واحد.

و أمّا الثاني فلاّنّه إذا تعدّد أنحاء الوجود العارضة على الطبيعي، فنحو من وجوده وجوده مع زيد، و نحو منه وجوده مع عمرو، و هكذا إلى آخر الأفراد، و هكذا الحال في الأعراض العارضة عليه بتبع عروض الوجود مثل القيام و القعود، فلا محالة لا يصدق الانعدام مضافا إلى الطبيعي أو إلى أحد الأعراض المتأخّرة عن الوجود مضافا إلى الطبيعي إلّا بعد سلب جميع تلك الأنحاء الوجوديّة عنه؛ إذ مع ثبوت واحد من تلك الأنحاء لا مجال لصدق الانعدام مع ضرورة النفاضة بينه و بين الوجود.

و على هذا فلا ضير في اجتماع الضدين في الطبيعي في زمان واحد، إذ قد عرفت

أنَّهما لا يعرضان عليه بلا واسطة حتَّى يمتنع حين اتّصافه بالقعود مثلاً اتّصافه بالقيام، بل هما عارضان أوّلاً على الوجود، و العارض الأوّلى على الطبيعة منحصر فى الوجود و العدم، وإذا تعدّد الوجودات العارضة على الطبيعة المهملة بوحدتها و كان واحد من تلك الوجودات قائماً و الآخر قاعداً، فلا مانع من عروضهما الثانوى على الطبيعة فى زمان واحد، فالممتنع اجتماعهما فى الوجود الواحد من وجوداته فى زمان واحد، لا فى مطلق وجوده الصحيح إضافته إليه، فإنّه لا محذور فى اجتماع الضّدين فيه بحسب هذا الوجود لاّ تساعه و سعته للضّدين بدون حدوث مضادّة و مزاحمة بينهما، و هذا واضح.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: كما أنّ الانعدام لا يعرض الطبيعى إلّا إذا ارتفع جميع أنحاء وجوده، و لا يصدق الانعدام مع بقاء واحد منها فى دار الوجود، كذلك لا- يتلبّس الطبيعى بمشكوكية الوجود و العدم إلّا مع تلبّس جميع أنحاء وجوده بالشكّ، و لا يصدق الشكّ فيه مع كون أحد أنحاء وجوده مقطوعاً.

و حينئذ فى الفرض الثالث من الفروض الثلاثة المتقدّمة التى فرضتم فيه الشكّ فى أصل وجود عدالة زيد فى العالم بالأعمّ من يوم الجمعة و يوم السبت لا بدّ فى تحقّق هذا الشكّ من الشكّ فى عدالته الخاصّة فى كلّ من اليومين؛ إذ مع القطع بأحد الخاصّتين كيف يمكن تعلّق الشكّ بالعام الجامع بينهما؟ و الحال أنّك عرفت أنّ الشكّ فى المقسم لا يطرأ إلّا بطرؤ الشكّ فى جميع الأقسام، و على هذا فالكلام يكون كالفرض الأوّل ممحّضاً فى الشكّ السارى، لا جامعاً بينه و بين الاستصحاب كما ادّعاه المدّعى.

الوجه الثانى: نظير ما ذكره صاحب الفصول فى قاعدة «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» من إمكان استفادة الاستصحاب و قاعدة الطهارة منها صدراً و ذيلاً، و قد وافقه المحقّق الخراسانى مصرّاً عليه، فقال هنا بنظير ذلك، و حاصل تقرّيبه أن يقال: إنّنا نعتبر المتيقّن مقيّداً بالزمان، و لكن نقول: الشكّ فيه تارة مقرون بالقطع فى ما بعده، و اخرى بالشكّ.

مثلا إذا قطعنا بعدالة زيد المقيّدة بيوم الجمعة، ثمّ شككنا في هذا المقيّد، فتارة نقطع بعدالته أو فسقه في ما بعد يوم الجمعة، و أخرى نشكّ فيهما بعده أيضا، فقاعدة لا تنقض اليقين بالشكّ بإطلاقه يعمّ كلا الشّكين، فمفاده عدم رفع اليد عن عدالته يوم الجمعة بواسطة الشكّ، بل البقاء عليها و المعاملة معه معاملة العدالة ما دام الشكّ، و يؤيّدده قوله عليه السلام: بل تنقضه بيقين مثله، فما دام لم يحصل اليقين الآخر بالفسق يبقى على اليقين الأوّل.

قال شيخنا الاستاد دام ظلّه: قد أجبنا في ما تقدّم عن نظير هذا التوهّم في قاعدة «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر» و يجرى مثله في المقام، و حاصله أنّ القضية غير مشتملة إلّا على نسبة تامّة واحدة، و هي لا محالة 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 النسبة التامة في أحدهما غير النسبة التامة في الآخر، و لا يمكن أن يجتمعا في قضية واحدة.

وقوله: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم...» في قوّة قولك: كلّ شيء مشكوك طاهر، و دوام الحكم بدوام موضوعه و هو الشكّ لا يسمّى استصحابا؛ إذ يعتبر فيه الدوام المسبوق بالحدوث المفروغ، لا مطلق الدوام.

ففي المقام أيضا إذا فرضتم أن المتيقّن هو العدالة المقيّدة بيوم الجمعة، و الدليل دالّ على عدم نقض هذا اليقين بالشكّ ما دام الشكّ باقيا، و عدم رفع اليد عنه إلّا بيقين آخر، فهذا معناه أنّ أحكام هذه العدالة المقيّدة بيوم الجمعة لا بدّ من ترتيبه في المستقبل و لو إلى آخر العمر، و أين هذا من ترتيب آثار العدالة يوم السبت و الأحد و ما بعدهما؛ إذ متعلّق اليقين و الشكّ لا بدّ من وحدتهما، فإذا فرضتم أخذ الزمان في متعلّق اليقين قيدا فلا بدّ من أخذه في متعلّق الشكّ أيضا كذلك، و إلّا خرجا عن الاتّحاد.

و لو فرض تجريد المتيقّن عن قيد الزمان رأسا حتّى بنحو الظرفيّة-كما مرّ في

الوجه الثالث-فعدم نقض يقينه حينئذ بالشك في أصل الشيء وإن كان يعم الشكوك المتأخرة، فيلزم البناء على آثار العدالة مثلا في يوم السبت والأحد وما بعده في المثال المتقدم، إلا أنه حينئذ تصير قاعدة نظير قاعدة الطهارة، وليست بقاعدة الاستصحاب ولا قاعدة اليقين، وذلك لعدم المفروغية عن أصل الثبوت فيه المعتبر في الاستصحاب وكونه متعرضا للشكوك المتأخرة المفقودة في قاعدة اليقين.

وقد تحقق مما ذكرنا أن المعتبر في قاعدة اليقين أخذ الزمان قيدا في المتيقن والمشكوك، فمتعلقهما شيء واحد من جميع الخصوصيات حتى الزمان، ولا-اختلاف بينهما حتى في الزمان والاختلاف الزماني إنما هو لوصفي اليقين والشك، وإلا فالمتعلق واحد لا اختلاف فيه، والمعتبر في الاستصحاب تجريد المتعلق عن الزمان بنحو القيدية وملاحظة الوحدة بين ما كان منه في الزمان السابق وما كان في اللاحق، ولكن ملاحظة الزمان أيضا لا-بد منه لكي يكون اليقين متعلقا بالحدوث والزمان السابق، والشك بالبقاء والزمان اللاحق، والجمع بين هذين أعنى الاتحاد بين المتعلقين ومفروغية أصل الثبوت إنما هو بلحاظ الزمان السابق واللاحق طرفين للموصوفين لا للوصفين.

و أنت خبير بأن ملاحظة الزمان قيدا في الشيء وظرفا له-فينثلم وحدته في الأول ولا ينثلم في الثاني-لحاطان متغايران غير مجتمعين في لحاظ واحد، وهذا مع ملاحظة الزمان بنحو ما في المتعلق.

و مع تجريده عنه رأسا بنحو من الوجهين أيضا قد عرفت عدم صيرورة القضية جامعة بين المعنيين، وقد عرفت حال الغاية أيضا آنفا.

وقد أشار شيخنا المرتضى قدس سره إلى الوجه الثاني لوجهي الجمع الذي هو نظير ما توهم في قوله: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر» و رده بأنه مستلزم للاستعمال في معنيين، ومقصوده قدس سره ما ذكرنا، لا ربما يتوهم في بادى النظر من أن محط كلامه إرادة بقاء الحكم ببقاء الشك، كيف وقد أوضح هو نفسه في طي

الكلام على قوله عليه السلام، كلّ شيء ظاهر الخ أنّ هذا المعنى غير منطبق على الاستصحاب المصطلح وأنّ 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 التكفل فيه للحكم بأصل الثبوت، وغرضه قدس سرّه فى هذا الكلام الذى أفاده فى هذا المقام أيضا هذا المعنى، أعنى دفع توهم الجمع بين الاستصحاب والقاعدة بهذا النحو، فلا تغفل.

ثمّ لمّا فرغ قدس سرّه عن بيان عدم الإمكان بشيء من النحويين فى كلامه، أورد بناء على المماشة وتسليم إمكان الجمع بأنّ اللازم حينئذ وقوع المعارضة بين القاعدة والاستصحاب، فإنّ من يتقن بعدالة زيد يوم الجمعة ثمّ شكّ فيها، فلهذا الشكّ فردان معارضان من اليقين، أحدهما اليقين بعدم العدالة المطلقة قبل يوم الجمعة، والآخر اليقين بعدالته المقيّدة فى يوم الجمعة، ومقتضى عدم نقض اليقين الثانى هو البناء على وجود العدالة يوم الجمعة، ومقتضى عدم نقض الأوّل هو البناء على عدمها، فيسقط الكلام بسبب ذلك عن قابليّة التمسك.

واعترض عليه المحقّق الخراسانى قدس سرّه فى حاشيته بما حاصله أنّ التعارض وإن كان حاصلًا، إلّا أنّ بين القاعدة والاستصحاب السببيّة والمسببيّة، وليس المراد هو السببيّة والمسببيّة الواقعتين بين فردين من الشكّ، كما فى الأصل السببى والمسببى، لفرض وحدة الشكّ هنا، ولكنّه حيث إنّ له طرفان: احتمال الوجود واحتمال العدم، فلكلّ من طرفيه يقين مناقض، لا أنّ هنا شكّان مستقلّان.

فالمقصود بالسببيّة والمسببيّة نظير ما نقول فى دليل حجّة الأمانة فى مورد جريان الأصل حيث إنّ الشكّ هناك أيضا واحد، ولكن لو قدّم دليل الأمانة يوجب ارتفاع الشكّ وهو الموضوع لدليل الأصل، ولكن لو قدّم الأصل فحيث إنّ حكم فى موضوع الشكّ ودليل الأمانة ليس حكما فى موضوع الشكّ، فيكون موضوعه محفوظا.

نعم لا يمكن الجمع بينه وبين الأصل المخالف لمؤداه فى المشموليّة لدليلها، فلا بدّ

من تخصيص دليل الأمانة على فرض تقديم الأصل، ولكن لا- يلزم ذلك فى دليل الأصل على تقدير تقديم الأمانة، بل اللازم فيه هو التخصّص، فمراده قدّس سرّه فى المقام إثبات مثل هذه السببية بين القاعدة و الاستصحاب.

و الذى ذكره الاستاد و دام ظلّه لتوجيه هذا المعنى بينهما أن يقال: إنّ اليقين بعدم العدالة المطلقة قبل يوم الجمعة قد انتقض حقيقة بواسطة حصول اليقين بالعدالة المقيّدة يوم الجمعة، بخلاف العكس، فلم يحدث انتقاض لهذا اليقين الثانى باليقين الأول، لفرض تأخّره عنه.

و حينئذ فمتى تبدّل هذا اليقين الثانى بالشكّ السارى، فالموضوع للاستصحاب و إن كان يتحقّق، إلّا أنّ القاعدة تنزل الشكّ المزبور منزلة اليقين بالعدالة المقيّدة الذى كان بوجوده مانعا و رافعا لليقين بمطلق العدالة، 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 العدالة صفة الناقضية ليقين الوجود حتى ينزل الاستصحاب الشكّ الطارى بمنزلته فى هذه الجهة، فالقاعدة يثبت وجود الناقض التنزيلي للاستصحاب، و لكنّ الاستصحاب لا يفيد وجود الناقض كذلك للقاعدة، نعم لا يمكن مع جريانه جريان القاعدة، فلا بدّ من رفع اليد عن حكمه مع بقاء موضوعه، هذا غاية تقريب مرامه.

و لكن استشكل عليه شيخنا الاستاد دام ظلّه بأنّ صفة الناقضية إنّما هى ثابتة لنفس اليقين، سواء كان صفة 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 بالنسبة إلى آثار المتيقّن، و عبارة اخرى إلى الآثار المترتبة على اليقين من حيث كونه طريقا، فلا ينظر إلى ما يرتّب على نفسه، سواء حملنا العبارة على الاستصحاب أم على القاعدة، فعلى كلّ منهما يكون المفاد عدم النقض لآثار العدالة المتيقّنة.

وعلى هذا لا يبقى ترجيح لأحدهما على الآخر، بل هما في عرض واحد، فأحدهما يثبت وجوب ترتيب آثار وجود العدالة، والآخر وجوب ترتيب آثار عدمها، وبين هذين المضمونين تهافت و تناقض بدون سبق لأحدهما على الآخر.

ثم إن الظاهر من كلام شيخنا العلامة قدس سره أن وجود هذا التعارض دائمى.

واستشكل عليه شيخنا الاستاد دام ظلّه بأنه إنَّما يتم لو اريد من اليقين بالعدم الثابت قبل يوم الجمعة اليقين بعدم هذا المقيّد، فإنّه حينئذ دائمى؛ إذ ما من مقيّد بزمان إلّا وهو مسبوق بعدمه قبل ذلك الزمان.

وأما لو اريد به اليقين بعدم العدالة المطلقة كما هو الظاهر، بل الصريح من كلامه، ففيه أنّه لا يلزم أن يكون هذه المعارضة دائميّة؛ إذ ربّما لا يكون هنا حالة سابقة من أول وجود الزيد، نعم حينئذ يجرى أصالة عدم العدالة بنحو مفاد ليس التامّة، لكن إنَّما يفيد هذا لو كان مورد الأثر هو بهذا المعنى، وأما إذا كان الأثر لثبوت العدالة لزيد ونفيها عنه فلا يكفى هذا الاستصحاب فى إثباته، فلا معارضة حينئذ؛ لعدم الجرى للاستصحاب، فتدبرّ.

ثم بعد ما عرفت من عدم إمكان إرادة القاعدتين من هذه الأخبار فنقول: لا بدّ من حملها على الاستصحاب بملاحظة تطبيق العبارة عليه فى بعض الأخبار بقريئة المورد، حيث إنّ مورد بعضها الشكّ فى الطهارة الحديثيّة، والآخر الشكّ فى الطهارة الخبيثة بقاء مع العلم بالحدوث، فيكون سائر الأخبار التى وردت العبارة فيها بلا سبق سؤال و تطبيق على مورد محمولا على هذا المعنى حتّى لا يلزم اختلاف السياق والمضمون فى العبارة الواحدة المتكرّرة فى الموارد العديدة. وعلى هذا لا يبقى على قاعدة اليقين دليل.

نعم ربّما يتمسك بقاعدة التجاوز عن المحلّ، و لكنّها غير قاعدة اليقين، لعدم اعتبار اليقين السابق فيها، بل من المحتمل الغفلة فى المحلّ عن المشكوك، نعم يعمّ موارد الشكّ السارى أيضا بناء على تعميم تلك القاعدة لجميع الأبواب، فاللازم التكلّم فى تلك القاعدة، و ملاحظة مقدار مدلولها.

ذكر الأخبار الواردة فى القاعدة

إشارة

ولا بدّ أولاً من التيمّن بذكر الأخبار الواردة فى تلك القاعدة فنقول:

منها: صحيحة زرارة «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجل شكّ فى الأذان وقد دخل فى الإقامة؟ قال عليه السلام: يمضى، قلت: رجل شكّ فى الأذان والإقامة وقد كبر؟ قال عليه السلام: يمضى، قلت: رجل شكّ فى التكبير وقد قرء؟ قال عليه السلام: يمضى، قلت: شكّ فى القراءة وقد ركع؟ قال عليه السلام: يمضى، قلت شكّ فى الركوع وقد سجد؟ قال عليه السلام يمضى على صلاته، ثمّ قال عليه السلام: يا زرارة إذا خرجت من شىء ثمّ دخلت فى غيره فشككت فليس بشىء» (خ ل) فشكّك ليس بشىء.

وعن إسماعيل بن جابر عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث قال: «إن شكّ فى الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شكّ فى السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شىء شكّ فيه ممّا قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه».

وفى الموثّق عن عبد الله بن أبى يعفور عن أبى عبد الله عليه السلام «قال: إذا شككت فى شىء من الوضوء وقد دخلت فى غيره فليس شكّك بشىء، إنّما الشكّ إذا كنت فى شىء لم تجزه».

وفى الموثّق عن محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليهما السلام قال: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو».

والتكلّم فى مدلول هذه الأخبار يكون فى مقامات.

المقام الأول: الظاهر من هذه الأخبار

اعلم أنّ الظاهر من هذه الأخبار أنّه متى شكّ فى وجود الشىء وقد كان مضى محلّه، كما لو شكّ فى قراءة «غير المغضوب» والحال أنّه فى قراءة «ولا الضالين» أو فى كفيّة قائمة بالشىء بعد إتيان ذلك الشىء الذى اعتبر فيه الكيفيّة،

ص: 671

كما لو شك في الجهر بالقراءة بعد إتمام القراءة، فإن محل الكيفية هو الشيء المكيف، أو في نفس العمل المأمور به بعد مضى محله ووقته مثل الشك في أصل الصلاة بعد الوقت، فكل ذلك بملاك واحد محكوم بعدم الاعتناء، وهو كون الشك بعد مضى محل المشكوك.

و العبارة وإن كانت قابلة للتطبيق على معنى آخر وهو الشك في جزء المركب المأمور به أو شرطه بعد الفراغ منه، بل قد يستظهر هذا المعنى بملاحظة أنه لا يحتاج إلى تقدير المحل للمجاوزة والمضى؛ لأن المتجاوز عنه على هذا هو المركب، وقد شككنا فيه، أعني في جزئه أو قيده، ولكن حيث قد طبقت العبارة في صحيحة زرارة ورواية إسماعيل بن جابر على الشك في وجود الشيء بعد مضى محله كان هذا-بقريئة استبعاد إرادة معنيين من عبارة واحدة واردة في موارد-دليلا على إرادته في الخبرين الأخيرين أيضا.

فالمعيار في الكل شيء واحد وهو الشك في الشيء، سواء كان جزءا، أم شرطاً، أم وصفاً كيفية، أم عملاً مأموراً به بعد مضى محله، غاية الأمر في بعض المقامات لا يتحقق المضى إلا بالدخول في الغير كما في الأجزاء، وقد يتحقق بلا حاجة إلى الدخول في الغير كما مثلنا من مثال الشك في الكيفية بعد الفراغ عن الذات ولو لم يدخل في الغير.

ولكن يرد على هذا الذي استظهرناه أنه لا يتم في موثقة ابن أبي يعفور بملاحظة الإجماع والأخبار الواردة بالاعتناء في باب الوضوء بالشك في أجزائه ما دام في أثناؤه ولو دخل في الجزء الآخر، ونحن وإن أرجعنا الضمير في غيره إلى الوضوء بقريئة هذا الإجماع والأخبار، ولكن الذيل يفيدنا أن الصدر أحد مصاديق هذه القاعدة، فيحصل المحذور وهو مخالفة الإجماع من جهة الذيل؛ إذ بعمومه شامل لما إذا شك في أحد أجزاء الوضوء بعد الدخول في غيره مع كونه في أثناء الوضوء، ولا يقبل التخصيص بهذا الفرد، لأنه من قبيل تخصيص المورد بخلاف سائر الأخبار.

وإن شئت قلت: قيد الدخول في غير الوضوء في مصداقية الشك 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 مضرورية للشك في الشيء بعد تجاوز المحلّ، وهي مستفادة من الصحيحة ورواية إسماعيل بن جابر، والثانية مضرورية للشك في المركّب و المقيّد بعد الفراغ منه في جزئه و قيده، وهي المستفادة من الموثّقين، فلا يلزم المحذور المذكور أعني تخصيص المورد.

و هو قدّس سرّه ارتكب هذا مع كونه مخالفا لظاهر الأخبار من وحدة المضمون، لأجل التخلّص عن الإشكال المذكور و التمهّل الذي ارتكبه شيخنا المرتضى قدّس سرّه في مقام دفعه من أنّ المطلوب بالأفعال الوضويّة حيث إنّ شيء واحد، فنزلت هذه الأفعال منزلة الشيء الواحد البسيط، فيكون الشك فيه بعد المحلّ لا محالة بعد الفراغ عن مجموعه، و أمّا في أثناؤه فالشكّ شكّ قبل مضى المحلّ.

و أنت خبير بأنّه قدّس سرّه أيضا محتاج بعد ما ارتكبه من خلاف الظاهر إلى هذا التمهّل أيضا؛ لأنّا نقول: من أحد مصاديق الكلية المذكورة في الذيل أعني قوله:

إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه، هو الشكّ في غسل المرفق بعد الفراغ عن غسل اليد في الوضوء، فإنّ غسل اليد شيء مركّب و قد وقع مأمورا به في قوله تعالى:

(فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) فيكون داخلا تحت الكبرى المذكورة، 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 التمهّل المذكور حتّى لا يجعل كلّ جزء من الوضوء شيئا مستقلاّ، أو دعوى أنّ كلمة «الشيء» عبارة عن المركّبات المأمور بها، و المركّب لا يشمل مثل غسل اليد، و مثل الفاتحة في الصلاة؛ لأنّها جزء للمركّب لا نفس المركّب، و على هذا فيكون ما ارتكبه من خلاف الظاهر بلا وجه.

بل احتمال شيخنا الاستاد دام ظلّه أن يكون المراد بقوله عليه السلام في الرواية المصرّحة بلفظ الفراغ عن الصلاة و أنّه لا اعتناء بالشكّ في شيء منها بعد الفراغ أيضا هو ذكر أحد مصاديق قاعدة التجاوز، و النكتة لذكر قيد الفراغ أنّ الشكّ في الأثناء له حالتان، قبل التجاوز و بعده، فالمقصود أنّ الشكّ بعد الفراغ محكوم بالمضىّ بنحو الكلية و بلا تفصيل.

ثم أنّه قدّس سرّه جعل الروايتين الأوليين خاصّتين بباب الصلاة و ما يحسب منها من الأذان و الإقامة، و الأخيرتين عامّتين لجميع أبواب العبادات، بل المعاملات، و جعل الوجه في تخصيص الاولى أنّ العموم فيه إنّما هو بمعونة مقدّمات الحكمة و من جملتها عدم القدر المتيقّن في مقام الخطاب و هو موجود بواسطة سبق السؤال عن غير واحد من الأفعال الصلّاتية و ما يحسب منها، فلا يكون له عموم بالنسبة إلى سائر الأبواب.

و في تخصيص الثانية مع اشتمالها على كلمة «كلّ» في قوله: كلّ شيء شكّ فيه الخ أنّ عموم الكلّ إنّما هو بتبع سعة المدخول و ضيقه، و المعيار في تعيين حاله من هذه الجهة هو المقدّمات، و هو أيضا كسابقه محفوف بالسؤال عن الأجزاء الصلّاتية، فيكون القدر المتيقّن منه ذلك الباب، و لا ينفع بعده عموم كلمة الكلّ، فهاتين الروايتين غير شاملتين لباب الوضوء، و أمّا الأخيران فليس فيهما ما يوجب التخصيص بباب دون باب، أمّا الأخيرة فواضح، و أمّا الاولى فلا يوجب كون السؤال فيها عن الوضوء تخصيص الكلية 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 وحدة المضمون مع عدم نفعه في رفع الإشكال السابق بأنّ: ما ذكره في وجه اختصاص الاولى مبنيّ على مختاره قدّس سرّه في باب المطلقات من أنّ من جملة شرائطها عدم وجود القدر المتيقّن في مقام الخطاب، و نحن قد استشكلنا على هذا الكلام في الباب المذكور، فلا نطيل بالإعادة، فلو

فرض أنّ سبق الأسئلة المذكورة أورث انصرافا في الكلام المذكور فهو، وإلاّ فصرف كونها قدرا متيقّنا لا يفيد بالاختصاص.

وأما ما ذكره قدّس سرّه في وجه اختصاص الثانية مع كونه مشتملة على كلمة «كلّ» ففيه أنّا ولو سلّمنا مختاره في باب المطلق من شرطية عدم القدر المتيقّن في مقام الخطاب، فلا بدّ أن نقول بعدم شرطية في ما إذا وقع اللفظ الدالّ على الطبيعة تلو كلمة «كلّ» وشبهها، فإنّ العموم المستفاد من هذه الكلمة إذا انضمّ مع مفاد لفظة «الشيء» أو الرجل مثلا وهو الطبيعة المهملة يصير المحصّل استيعاب تمام أفراد هذه الطبيعة المهملة، ويكون هذا بيانا لفظيا رافعا لاحتمال دخالة قيد آخر ولو كان متيقّنا في مقام الخطاب؛ إذ المفروض أنّ لفظة «رجل» ليس معرّفا لشخص خاص، كما في قوله تعالى: «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ»، لأنّ هذا خلاف الظاهر، بل استعملت في نفس معناها وهو المهملة الجامعة بين المطلق والمقيّد، وهو غير كون المعنى مردّدا بين المطلق والمقيّد.

والحاصل: تارة تكون كلمة «رجل» مجملا من حيث المعنى إمّا لأجل كونه معرّفا لشخص خاص وهو مردّد بين الخصوصيات، وإمّا لأجل كون معناه مردّدا بين المطلق والمقيّد، وحينئذ لا محالة لا يفيد عموم الكلّ شيئا، وكذا لو أورث قرينة المقام انصرافا في معناه إلى قيد خاص، فإنّه أيضا في حكم الذكر اللفظي.

وأما إذا فرضنا عدم شيء من هذه الوجوه فإنّ المهملة معنى معيّن لا تردّد فيه أصلا، نعم التردّد حاصل في وجودها في الذهن، حيث أنّها لا ينفكّ عن أحد الأمرين، إمّا المتحقّق في ضمن المطلق، وإمّا في ضمن المقيّد، وأين هذا عن كون اللفظ مردّدا بين المعنيين وجملا.

وكذلك كونه معرّفا عن المتخصّص بخصوصية أيضا خلاف الظاهر، ولا انصراف في لفظه أيضا، وإنّما المتحقّق صرف أنّ المتيقّن بحسب الخطاب خصوص صنف خاص من الرجل كالبعثادى مثلا.

فحينئذ وإن قلنا: إنّ لو لا كلمة «كلّ» لتوقّفنا عن الحكم بالعموم، لأنّ برهان

نقض الغرض غير تامّ مع كون القيد قدرا متيقّنا، إذ لا يلزم نقض غرض على تقدير إرادته المقيّد، فإنّ القيد قدر متيقّن بالفرض، ولكن لا يمكننا هذا الكلام في ما إذا لم تتكل في الحكم بالعموم إلى ذلك البرهان، بل كان اتكالنا إلى كلمة «كلّ» فإنّ مفادها اللفظي مع مفاد لفظة «الرجل» يكفي في دفع احتمال القيد المذكور.

و الحاصل أنّ موضع «كلّ» و موضع المقدّمات كليهما هو المهملة، فكما يفيد الثانية وصف العموم و السراية في المهملة، فكذلك الأوّل، لا أنّ موضع الكلّ هو المهملة بعد جريان المقدّمات عليها، و اتّصافها ببركتها بوصف الإطلاق، و لعلّ عرقيّة المسألة أغنتها عن زيادة شرح و بيان، فراجعهم، فالعرف بابك و العرب جنابك، فتراهم لا- يتوقّفون عن الحكم بالعموم بعد وجود كلمة «كلّ» و أمثاله في الكلام، و إذن فالأقوى هو العموم و عدم العبرة بخصوصيّة المورد.

و حاصل ما اخترنا أنّ القضايا الواردة في أخبار المقام باختلاف تعبيرها من الشكّ في الشيء بعد الخروج عنه و الشكّ فيه بعد مجاوزته و الشكّ فيه بعد مضيّه كلّها آتلة إلى المضمون الواحد، و مفيدة لمعنى فارد، نظير العبارات المختلفة الصورة المتّحدة المعنى في باب الاستصحاب من قولهم عليهم السلام: لا- تنقض اليقين بالشكّ، و لا- يدفع اليقين بالشكّ، و اليقين لا- ينقضه الشكّ، فكما قلنا بوحدة المضمون فيها فكذا في المقام.

و ذلك المعنى الواحد في ذاك المقام كان مردّدا بين الاستصحاب و القاعدة و الجامع، لكن استحالة 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 الصحّة للشيء المفروغ الوجود و الجامع بين الشكين.

و كما قلنا في ذلك المقام أنّ الشكّ في الحدوث كما هو موضوع القاعدة، و الشكّ في البقاء مع مفروغيّة الحدوث كما هو موضوع الاستصحاب يستحيل اجتماعهما في اللحاظ؛ إذ يلزم اجتماع الفراغ و اللافراغ، كذلك هنا أيضا يجري مثل هذا الكلام، حيث إنّ الشكّ في الوجود الذي هو موضوع قاعدة التجاوز يكون لا محالة مع عدم

الفراغ، والشكّ في الصّحة الذي هو موضوع قاعدة الفراغ يكون مع الفراغ عن وجود الشئ، والجمع بينهما غير ممكن.

و حينئذ يدور الأمر بين خصوص إحدى القاعدتين، ولكن تطبيقهما على الشكّ في الوجود منصوص في روايتين من الأخبار المتقدمة، فيكون هذا دليلاً على حمل البقية على قاعدة التجاوز كما قلنا في أخبار الاستصحاب حرفاً بحرف، هذا ما ربّما يقال في هذا المقام.

ولكنّ الحقّ إمكان إرادة الجامع في مقامنا وإن قلنا باستحالته في المقام المتقدم؛ لأنّ وجه الاستحالة في هذا المقام أمران، أحدهما: ما تقدّم من عدم إمكان إرادة الشكّ في الشئ مع الفراغ ومع عدمه من قولنا: كلّ شئ شكّ فيه، والآخر أنّه لا بدّ في الشكّ في الوجود من تقدير المحلّ في قولنا: وقد جاوزت منه، أو خرجت منه، أو مضى، بأن يكون المراد مجاوزة محلّ الشئ المشكوك، وأمّا في الشكّ في الصّحة فلا حاجة إلى التقدير؛ لأنّ الخروج والمجاوزة يكون عن نفس الشئ المشكوك في صحّته.

أما الوجه الأوّل فمدفوع بأنّ الشكّ إذا اضيف إلى الشئ الغير الملحوظة معه وجود ولا عدم ولا شئ من الأعراض، فلا معنى له، فلا بدّ من ملاحظة شئ خارج عن ذاته حتّى يصحّ إضافة الشكّ إليه وتعلّقه به.

وذلك الشئ تارة يكون الوجود والعدم، وأخرى يكون الصّحة والفساد، وبعبارة أخرى الكيفيّة القائمة بالوجود والوصف العارض عليه، وثالثة يلاحظ مطلق التعلّق والتماس للشكّ بذات الشئ، سواء كان من جهة الوجود، أو من جهة كيفيته، فنحن لا نتصوّر حين قولنا في شئ إلّا ذات الشئ بلا أخذ الوجود معه، ونلاحظ تعلّق ما للشكّ به، فيكون جامعاً بين القسمين.

ولا غرو في استعمال لفظة «في» في جامع التعلّقين، كما استعملت في وثيقة ابن بكير الواردة في باب لباس المصلّي من قوله: فالصلاة في وبره وشعره وروثه وبوله الخ، في جامع التعلّق بوجه الظرفيّة المتحقّقة في اللباس وبوجه المصاحبة المتحقّقة في المحمول.

لا يقال: مثل هذا يرد في أخبار الاستصحاب؛ لأنّ الملحوظ هناك أيضا ذات العدالة المعرّاة عن الوجود و العدم، ويراد من الشكّ المتعلّق بهذه الذات هو جامع التعلّق الحاصل بالشكّ في الحدوث و الشكّ في البقاء.

لأنّنا نقول: ما ذكرنا سابقا إنّما كان مبنيا على أخذها باعتبار الوجود- كما هو الظاهر- بمعنى أن يكون المراد الشكّ في وجود العدالة، لا الشكّ المماسّ بماهيّة العدالة مساسا ما، وإلاّ فمع هذا المعنى و الغصّ عن الظاهر المذكور الحقّ في ذاك الباب أيضا إمكان الجمع بين الاستصحاب و القاعدة.

و أمّا الوجه الثاني فمدفوع أيضا بإمكان تقدير المحلّ في كلا الشكّين، مثلا إذا دخل المصلّي في السورة و شكّ في أصل وجود الحمد، أو شكّ في صحّته بعد فراغ وجوده، فكلاهما شكّ مماسّ بالحمد بعد مضى محله الشرعي، فإنّ محله شرعا قبل السورة.

نعم لو شكّ في صحّته و جهره بعد فراغه قبل السورة لا يكون على هذا محكوما بالصّحة بقاعدة الفراغ، كما أنّه لو شكّ في الركعات بعد فراغ الصلاة، فلا بدّ من الفرق بين بقاء الوقت و عدمه، فيحكم بالصّحة مع العدم و بالإعادة مع البقاء بمقتضى هذه الأخبار.

هذا بحسب مقام الإمكان، و أمّا بحسب الظهور فيمكن دعواه في الجامع بقرينة قوله عليه السلام: هو حين العمل أذكر؛ فإنّه يعلم منه أنّ المناط في الحكم بالمضى في الكبريات المذكورة هو الأذكريّة حال العمل، و من المعلوم تحقّقه في مورد كلتا القاعدتين و لكن الإنصاف أنّ إرادة الجامع خلاف الظاهر، بل ظاهرها هو الشكّ في الوجود، خصوصا مع تطبيقها في روايتين على الشكّ في وجود الأجزاء الصلّاتية.

بل نقول في موثقة ابن أبي يعفور الواردة في الوضوء أيضا يكون من ذلك القبيل، و أمّا الاستيحاش السابق في التقييد بقوله: ودخلت في غيره فيمكن رفعه بدون الحاجة إلى تمحّل شيخنا المرتضى قدّس سرّه، بأن يقال: إنّ التقييد تارة لأجل

أنّ الشئ ناقص في المصدقية للكبرى المذكورة في الذيل بدون هذا القيد، وهذا هو المستوحش، واخرى لا لأجل ذلك، بل لأجل أنّه ورد التخصيص في الصحيحة الاخرى بالنسبة إلى الشكوك الواقعة في أثناء الوضوء، وبعد هذا التخصيص المنفصل يكون الحكم في الأفراد الباقية معللاً بتلك الكبرى، فكان الإمام عليه السلام حاله حال المفتي المستدلّ في فتواه بكلام المعصومين صلوات الله عليهم.

فكما أنّه لو بلغه العام والخاص المذكوران منفصلين فأراد بيان الفتوى في الشكوك الحادثة بعد الوضوء مع الاستدلال، لكان يقول: الشكّ الذي في بعض أجزاء الوضوء إذا حدث بعده يكون غير معتنى به بقولهم عليهم السلام: إنّما الشكّ إذا كنت في شئ لم تجزه، فكذلك حال الإمام عليه السلام.

وبالجملة، الإمام عليه السلام قد يكون لسان الله في بيان الكبرى عن الله، وقد يكون مفتياً، فيتمسك بالكبرى التي يبينها عن الله في مقام آخر، فيكون مقامنا نظير ما إذا قال عليه السلام: الزوجة يرث من غير العقار، لقوله تعالى: ولهن الربع.

وبالجملة، مجرد هذا التقييد لا يخرج الكلام عن الظهور في وحدة السياق، ألا ترى أنّه لو قال المتكلم: أكرم علماء هذا البلد لوجوب إكرام العلماء، وهكذا قال بالنسبة إلى علماء بلدان كثيرة في كلمات منفصلة معللاً في الجميع بوجوب إكرام العلماء، وقال في بلد مخصوص: أكرم علماء هذا البلد إن كانوا فقهاء، لوجوب إكرام العلماء، وعلمنا أنّ القيد المذكورة في كلامه احترازي لأجل الإخراج، فهل ترى أنّه يدخل في ذهننا كبرى اخرى وراء ما سبق إليه ذهننا في الكلمات السابقة؟ لا أراك تشكّ في ذلك، ومقامنا من هذا القبيل.

و حينئذ فالروايات المذكورة غير متعرّضة للشكّ بالصّحة بهذا العنوان، نعم يمكن أن يقال: إنّ يعلم منها حكم هذا الشكّ باعتبار أنّ منشأ الشكّ في الصّحة هو الشكّ في تحقّق أمر وجودي معتبر في الصلاة مثلاً، جزاء كان أم وصفاً أم كفيّة، وعلى كلّ حال يكون مصداقاً للشئ، والروايات ناطقة بأنّه متى شككت في الشئ

وقد جاوزت عن محلّه فلا تعتن بالشكّ، ولا وجه لدعوى انصراف الشىء إلى غير الكيفيّة و الوصف أعنى ذا الكيفيّة، فإنّ الجهر في القراءة مثلاً شىء، ونفس القراءة أيضاً شىء، فكلاهما مشمولان للقاعدة في عرض واحد.

هذا مضافاً إلى عموم التعليل المستفاد من قوله عليه السلام في بعض أخبار الشكّ في الموضوع بعد الفراغ منه: هو حين يتوصّأ أذكر منه حين يشكّ؛ إذ لا فرق في عموميه بين الكيفيّة و ذى الكيفيّة.

وقد يقال في تقريب إدراج الشكّ في الكيفيّات في عموم الشكّ في الشىء بعد تجاوزه: بأنّ المقيّد بما هو مقيّد بالكيفيّة المشكوكة مشكوك التحقّق فبهذا الاعتبار يصحّ إدراجه في العموم، مثلاً القراءة الجهرية مشكوك الوجود بواسطة الشكّ في كيفيّتها، لا نقول ذلك باعتبار الشكّ في تحقّق عنوان الصحيح حتى يقال: الظاهر من الشىء هو بعنوانه الأولى دون مثل هذا العنوان الانتزاعى، بل نقول: إنّ المشكوك منشأ انتزاع هذا العنوان و هو القراءة الجهرية، فإنّه داخل في عموم الشىء قطعاً وقد 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 السورة مثلاً، 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، محققاً لعنوان التجاوز و ليس له موضوعيّة، وإلاّ فلا فرق بينهما.

و هذا التقريب و إن لم نستشكل عليه بانصراف الشكّ في الشىء إلى الشكّ الأولى، و هذا أعنى الشكّ في المقيّد شكّ ثانوى، و ما يتحقّق الشكّ فيه ابتداء إنّما هو الجهر و الكيفيّة، و ذلك لأنّه لو صحّ هذا الانصراف لما صحّ شمول الأصل المسبّبي في شىء من الاصول و هو خلاف بنائهم، يرد عليه أنّه بعد صحّة التقريب الأوّل تكون القاعدة باعتبار الشكّ في نفس الكيفيّة أصلاً في الشكّ السبّبي، و باعتبار الشكّ في المتكيّف في الشكّ المسبّبي، فلا يبقى للثاني مجال مع جريان الأوّل، نعم له مجال مع

عدم جريانه كما هو الشأن في كل أصلين، أحدهما سببي و الآخر مسببي.

فعلى هذا لو قلنا بأنّ الشئ منصرف إلى الأشياء الوجودية فلا يدخل في عمومه الكيفيات العدمية المعتبرة في الصلاة مثل عدم التكفير و عدم التكلّم و عدم الحدث، إلى غير ذلك، فلا مجرى للقاعدة باعتبار الشكّ في نفس هذا الأمر العدمي للانصراف، ويكون لها المجرى باعتبار الشكّ في المكيف به، لأنّه أمر وجودي.

فنقول حينئذ: لو شكّ في تحقّق التكفير في صلاة 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 فلا انصراف الشئ عنه، و أمّا باعتبار الصلاة المقيّدة به فلعدم مضيّ وقته و محلّه، نعم التمسك بعموم التعليل المتقدّم له وجه.

كما يصحّ التمسك بقوله في رواية محمّد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكره فامضه و لا إعادة عليك فيه، و المقصود نفى إمكان التمسك بالأخبار العامة المتضمّنة للشكّ في الشئ بعد التجاوز عنه.

فإن قلت: صلاة الظهر متى شكّ فيها بعد الدخول في العصر فقد مضى محلّها، و لا حاجة إلى مضيّ الوقت بأجمعه.

قلت: كلا؛ فإنّ الترتيب شرط في العصر دون الظهر، ألا ترى أنّه لو صلّى الظهر و لم يصلّ العصر كانت صلاته صحيحة؟ فبعدية العصر ليست من قبيل الشرط المتأخّر للظهر، بل يكون شرطا في العصر فقط، هذا.

و لكن يمكن لنا التشبّث بذيل الأخبار العامة المذكورة في الشكّ في العدميات أيضا بتقريب أنّ الشئ و إن كان منصرفا إلى الوجودي، و لكنّ الحكم بعدم الاعتناء في هذه الأخبار ليس عبارة 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 وشككنا في شيء من العدميات المعتبرة فيها فنقول: هنا شيء وجودي وهو الحدث، أو الاستدبار، أو التكلم، أو التكفير، وقد وقع الشك فيه بعد مضي محله الذي اعتبر فيه عدمه وهو الصلاة، فهذا الشك بحكم الأخبار ليس بشيء، ويكون غير معتنى به.

وبالجملة، لا نسلم انصراف قولك: إذا شككت في شيء وقد جاوزته فليس شكك بشيء إلى الوجوديات المعتبر وجودها، بل المراد من الموضوع هو الشك في تحقق الأمر الوجودي ولا-تحققه وفي المقام هذا الموضوع متحقق؛ إذ المفروض هو الشك في تحقق الأمر الوجودي ولا تحققه، وأما المحمول فهو قوله: ليس شكك بشيء، وما هو إلا مثل قوله في أخبار كثير الشك: لا شك لكثير الشك، فكما أن المراد به هناك هو البناء على الوجود في ما اعتبر فيه وجود المشكوك، وعلى العدم في ما اعتبر فيه عدمه، فكذلك هاهنا بلا فرق، فلا وجه لدعوى الانصراف لا موضوعا ولا محمولا.

نعم هذا كله بالنسبة إلى ما إذا شك في تحقق المانع أو القاطع بعد الفراغ من الصلاة، وأما لو شك وهو في الركعة الثانية مثلا في تحقق المانع أو القاطع في الركعة الأولى، فإن كان المانع اعتبر عدمه في فعل مخصوص من أفعال الصلاة مثل ما لو اعتبر عدم التكفير في قيام الصلاة، فهذا الشك شك في الشيء بعد محله؛ لأنه مضي القيام الأول بدخوله في الركوع، وأما إن اعتبر في تمام الصلاة من أولها إلى آخرها من دون تخصيص بجزء دون جزء فمحله ما دام في الصلاة باق، وليس هذا مخصوصا بالموانع، بل يجري في الشرائط أيضا.

مثلا لو شك وهو في الركعة الثانية في تحقق الاستقبال في الركعة الأولى كان شكّا في الشيء مع بقاء محله، إذ محلّ الاستقبال هو الصلاة، وهو بعد في الصلاة، وليس حاله حال ما لو شك وهو في آخر القراءة في الجهر بالنسبة إلى أولها؛ فإن محلّ الجهر هو الكلمات والحروف، فكُلما مضت كلمة فقد مضى محلّ الجهر الذي اعتبر فيها.

و هذا بخلاف ما اعتبر وجوده أو عدمه فى الصلاة من حيث إنها صلاة، فعدم التكلم من حيث إنه فى الركعة، أو فى القراءة، أو فى الركوع غير معتبر فى الصلاة، وإنما المعتبر عدمه فى الصلاة، وهذا لا يمضى محلّه إلا بعد لخروج عن الصلاة.

و الحاصل أنّه يشكّل الحال فى عامّة الشرائط و العدميّات المعتبرة فى الصلاة لو شكّ فيها فى أثناء الصلاة؛ لعدم اندراجها فى عموم أخبار الشكّ بعد مضى المحلّ، و كذا فى عموم التعليل المتقدّم؛ إذ المفروض أنّه لم يمض حين العمل ما دام فى الصلاة، فهو فى هذا الشكّ مثله لو شكّ فى أصل وجود الصلاة و الوقت باق، فإنّه لا يشمل الأخبار و لا التعليل قطعاً، و كذا لا يستفاد حكمه من الرواية المتقدمة: كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك الخ، فإنّ كلمة «من» ببيانية لا تبعيضية، لئلاّ يلزم خلاف الإجماع بالنسبة إلى أجزاء الوضوء لو شكّ فى واحد منها و قد دخل فى الآخر، و لا أقلّ من الإجماع المسقط عن الاستدلال.

المقام الثانى: المراد بالمحلّ الذى يعتبر التجاوز عنه

هل المراد بالمحلّ الذى يعتبر التجاوز عنه هو المحلّ الشرعى أو العادى النوعى، أو العادى الشخصى؟ الظاهر عدم العبرة بالآخر، فإنّه لا ينصرف عنوان المضى عن محلّ الشئ بقول مطلق إلى الأخير، فلو اعتاد شخص الوضوء عقيب الحدث بلا فصل أو إتيان عمل بعد الصلاة كذلك، فشكّ فى الوضوء بعد مضى زمان عن الحدث، أو شكّ فى الصلاة و قد رأى نفسه فى 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 مجاوزة المحلّ الشرعى، كما لو شكّ فى الحمد بعد الدخول فى السورة، أو العادى النوعى، كما فى اعتبار نوع الناس على إتيان أجزاء الغسل متوالية فى مجلس واحد، و إتيان الظهرين و العشاءين كذلك، فشكّ فى إتيان العصر أو العشاء مع القطع بإتيان الظهر أو المغرب، و مضى الزمان المعتاد فيه إتيان العصر أو العشاء، أو شكّ فى غسل الجانب الأيسر مع تخلّل الفصل المخلّ بالموالة العادية.

أو شكّ في غسل مخرج البول مع تخلّل الفصل المحلّ بالموالاة العاديةّ بينه وبين غسل مخرج الغائط.

وبالجملة، فالمعيار صدق هذا العنوان بلا إضافة إلى شخص خاص عادة خاصّة، ولا شبهة في استواء ذلك بين الموضوعين، أعني مورد التجاوز عن المحلّ الشرعى وعن المحلّ العادى النوعى.

فإن قلت: كما يصدق المجاوزة عن المحلّ بملاحظة عادة النوع، يصحّ إطلاق عدمها بملاحظة 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، وصدق الثانى يحتاج إليه، والمعيار هو الصدق المطلق، وليس هذا من استعمال اللفظ فى أكثر من معنى بملاحظة شمول موردى المحلّ الشرعى والنوعى، وذلك لأنّ منشأ الصدق مختلف والمعنى واحد، فالمجاوزة عن المحلّ أمر واحد تارة يكون منشأ صدقه جعل الشارع، وأخرى استقرار عادة النوع، وإذا تحقّق الموضوع من أى منشأ كان تعلّق عليه حكمه.

ولا يرد أنّ العرف ليس لهم تعيين المحلّ، وإنّما ذلك وظيفة الشارع، فإنّه يجاب:

نعم ليس لهم تبديل ما جعله الشارع، وأمّا الموضوع الذى جعل إليهم الخيار فى 7 تيان العمل فوراً، أو فى وقت مترخ فجعلوا بنائهم على الإتيان متعاقباً، فلا مانع عن ذلك، ثمّ يصير هذا منشأ لصدق عنوان المضىّ عن المحلّ قهراً، ومن المعلوم أنّ هذا العنوان إذا لم يلحظ فيه خصوصيّة، ينصرف إلى مصاديقه العرفيّة، وهى ما ذكرنا من الموردين.

نعم يعتبر فى مورد تحقّق العادة النوعيّة عدم استقرار العادة من شخص الشاكّ على خلاف عادة النوع، فإنّ فى صدق عنوان المجاوزة عن محلّ العمل حينئذ بالنسبة إليه محلّ إشكال، ولا يبعد دعوى تبادل أن يكون المضىّ عن المحلّ حاصلًا حتى بالنسبة إليه، لا أن يكون هو خارجاً، فلا يفهم الإنسان من العبارة عدم

التفات الشاك إلى شكّه بمحض مضمي المحلّ بحسب استقرار عادة نوع الناس غيره، هذا.

و يظهر من شيخنا المرتضى الاستشكال في الاعتماد على العادة النوعية، نظرا إلى أنّ فتح هذا الباب يوجب الالتزام بفروع يبعد التزام الفقيه بها، ومثّل بأمثلة كلّها من قبيل العادة الشخصية، وقال: إنّّه يوجب مخالفة إطلاقات كثيرة.

قال شيخنا الاستاد دام ظلّه: أمّا استبعاد الالتزام في الفقه بالموارد المذكورة أعنى موارد العادة الشخصية فمسلّم، ولكنّه لا يضرّ بالمدعى من العادة النوعية، وقد ذكر هو قدّس سرّه ان مسألة معتاد الموالاة في الغسل المذكورة في كلام جماعة من الأصحاب مع اختيار عدم الاعتناء إذا شكّ في الجزء الأخير.

و أمّا مخالفة الإطلاقات الكثيرة فالظاهر أنّ مراده إطلاقات أدلّة الوضوء والصلاة، ولا يخفى أنّ تلك الإطلاقات غير متعرّضة لحال الشكّ في وجود العمل، وإّما المتكفّل له قاعدة الاشتغال واستصحاب العدم، ومن المعلوم ورود قاعدة التجاوز على فرض الشمول على الاولى، وتقدّمها لأجل الحكومة أو لزوم اللغوية على الثاني.

و الحاصل: لم يعرف ما مراده قدّس سرّه بهذه الإطلاقات الكثيرة، فإن كان إطلاقات الصلاة والوضوء فشأنه أجلّ من حمل كلامه عليه؛ لأنّ تلك الأدلّة غير متعرّضة لحال الشكّ في الوجود، بل هي متعرّضة لأصل التكليف، وهذا واضح، وإن كان إطلاق دليل الاستصحاب فلا وجه له، لما مرّ.

نعم قد يحتمل أن يكون مراده إطلاق ما دلّ على اعتبار الشكّ في الصلاة في الوقت، وفيه مضافا إلى أنّه إطلاق، لا إطلاقات فضلا عن كونها كثيرة، أنّه يكون بينهما عموم من وجه، فمقتضى ذلك الاعتناء بالشكّ، ومقتضى هذا عند تحقّق العادة المزبورة عدمه، فلا وجه لتقديم ذلك، والحاصل هو قدّس سرّه أعلم بما أفاد.

المقام الثالث: هل الدخول في الغير معتبر في الحكم بالمضي، أو يكفي مجرد التجاوز

، وتظهر ثمرة هذا البحث في القيود بناء على شمول الكبرى في الأخبار للأعمّ من الأجزاء والقيود لأعميّة الشئ منهما، فإنّ الأجزاء ينحصر الشكّ بعد

التجاوز فيها فى الدخول فى الغير، فلا يتحقق التجاوز فيها إلا بذلك، وأما القيود فيمكن تحقق التجاوز من دون الدخول فى شىء آخر، فإذا خرج من الحمد و لو لم يدخل فى السورة فهو قد جاوز عن الجهر المعتبر فى الحمد و موالاة أجزائه و ترتيبها، وهكذا من سائر قيودها.

و تظهر فى الشكّ فى بعض أجزاء القراءة و قد حصل الفصل المخلّ بالموالاة على فرض عدم الإتيان بالجزء المشكوك فيه، و فى الشكّ فى السلام بعد حصول السكوت الطويل، فإن محل «غير المغضوب» مثلاً قبل حصول هذا البعد عن «أنعمت عليهم» و محل السلام قبل حصول هذا السكوت الطويل فالشكّ بعد تحقق ذلك شكّ فيهما بعد مضى محلّهما، مع أنّه لم يتحقق الدخول فى غيرهما.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا يخفى ندرة الموارد التى فرضناها للشكّ بعد التجاوز المنفكّ عن الدخول فى الغير، و الغالب هو الشكّ فى الأجزاء على نحو لا يتحقق التجاوز إلا بالدخول فى الغير.

و حينئذ فمن المحتمل قريباً أن تكون النكتة فى ذكر قيد الدخول فى الغير الواقع فى صحيحة زرارة و رواية ابن جابر هذه الغلبة، فلا يضرّ بإطلاق أحد الموثّقين و ذيل الآخر، لما تقرّر فى محلّه من أنّه يشترط فى التقييد أن لا يكون لذكر القيد نكتة نحتمل ورودها لأجلها، فإذا كانت فلا يبقى له ظهور فى التقييد، و حينئذ فالمطلق المتّصل به أيضاً لا يصحّ التمسك بإطلاقه، لأنّ ثلثاً مقدّماته فيه، و ذلك لاحتفافه بما يصلح للقيديّة، و أما المطلق المنفصل فلا مانع من الأخذ به.

فإذا قال: جنّى بماء عذب، و احتمل كون القيد وارداً مورد الغالب، لا- يبقى له ظهور فى التقييد، و لكن يوجب الإجمال فى لفظ الماء المتّصل به فى هذا الكلام، و أمّا إذا كان هذا القائل قال فى كلام منفصل له فى مقام آخر جنّى بماء و لم يقيده هناك بالعذب فإطلاق ذلك الكلام مأخوذ به، و ما نحن فيه من هذا القبيل، كما هو واضح.

نعم قد يكون الغلبة بحدّ يوجب انصراف اللفظ إلى الغالب، و لكنّه فى هذا المقام ممنوع، فالمقدّمات بناء على الحاجة إليها، أو الظهور اللفظى الذى ادّعيناه فى محلّه كلاهما تامّ بالنسبة إلى المطلق المنفصل فى المقام، أعنى ذيل موثّقة ابن أبى يعفور: إنّما

الشكّ إذا كنت فى شىء لم تجزّه، وكذلك الموثقة الاخرى: كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو.

إن قلت: الشكّ فى القيود الذى هو أحد موارد ظهور الثمرة كيف يمكن إدراجه فى ذيل الموثقة، فإنّه كيف يمكن الشكّ فى جهر الحمد مثلاً فى محلّه، فإذا لم يمكن إدراجه فى المنطوق فالمفهوم تابع للمنطوق، فهذا دليل اختصاص الذيل بالأجزاء.

قلت: مضافاً إلى كفاية الموثقة الاخرى أنّه فرق بين عقد المنطوق فى شىء خاص، فلا بدّ من تحقّق المصدق له فى هذا الخاصّ، وبين عقده فى عام هذا الخاص أحد مصاديقه، فيكفى وجود المصدق للمنطوق فى بعض أفراده فى توسعة المفهوم لجميع أفراده.

فإذا قيل: الشىء المربوط بالصلاة إذا شككت فيه فى محلّه يجب الاعتناء به، لا فى غير هذه الصورة، فالشىء الصلاتى شامل للحمد و لكيفيّته، والحمد وإن كان مشمولاً لعمومى المنطوق والمفهوم، إلّا أنّ الكيفيّة غير داخلة فى المنطوق، لعدم وجود المصدق له فيها، ولكن لا- يوجب ذلك عدم اندراجها فى المفهوم، وبالجمله، إطلاقاً- الموثقين لما قبل الدخول وما بعده محكّم فى القيود وغيرها من الموردين المتقدّمين.

لا يقال: ما ذكرت من احتمال ورود القيد لأجل الغلبة غير متمسّ فى رواية ابن جابر؛ وإذ يعلم منه علاوة على دخل الدخول فى الغير أنّه لا يكفى كلّ غير، بل لا بدّ أن يكون من الأشياء المعتبرة فى الصلاة والمعدودة من أفعال الصلّاتية، فلا يكفى كونه من مقدّماتها، وذلك لأنّه اعتبر فيها فى عدم الاعتناء بالشكّ فى الركوع الدخول فى السجود، وفى السجود الدخول فى القيام، ولا يجرى فيه احتمال الورود مورد الغالب، وإلّا- لكان الأنسب ذكر الهوى فى الأوّل والنهوض للقيام فى الثانى؛ لأنّهما أقرب بالركوع والسجود من غيرهما، إلّا أنّهما من مقدّمات الأفعال الصلّاتية، فيعلم أنّ وجه الإعراض عنهما ذلك، لا أنّ الغرض من ذكر السجود والقيام مجرد التمثيل للمجاوزة.

لأنّما نقول: يمكن دعوى غلبة أخرى، وهى أنّ الشكّ فى الركوع فى الغالب لا- يتحقّق فى حال الهوى، وكذلك فى السجود فى حال النهوض، وذلك لقرب عهدهما بالمشكوك، فالشكّ إمّا لا يحدث فيهما، وإمّا لا يستقرّ، بل يزول و يرتفع، فالشكّ الحادث الغير الزائل يكون أوّل أوقات إمكان حصوله بحسب الغالب ما إذا بعد عن الركوع بالدخول فى السجود، وعن السجود بالدخول فى القيام، فذكر الدخول فى الغير لأجل محقّقته للمجاوزه، وذكر الغير الخاصّ لأجل غلبة عدم وقوع الشكّ فى الركوع و السجود فى ما قبل هذا الغير.

كما أنّ هذا هو السرّ أيضا فى فرض زرارة الشكّ فى الأذان بعد الدخول فى الإقامة، مع أنّ بينهما أيضا بعض الأدعية والأعمال.

وبالجملة، فلا يبقى لهذه الرواية أيضا- كرواية زرارة- ظهور فى التقييد، حتّى يزاحم ظهور ذلك الإطالقين المنفصلين.

هذا مع أنّه قد ورد فى رواية أخرى الحكم بعدم الاعتناء، مع أنّ السائل فرض الشكّ فى الركوع فى حال الهوى، وهذه عبارتها:

«قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال عليه السلام قد ركع».

وفى رواية أخرى: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام أسستم قائما، فلا- أدرى ركعت أم لا-؟ قال عليه السلام: بلى قد ركعت، فامض فى صلاتك، فإنّما ذلك من الشيطان.

والشيخ قدّس سرّه وإن حمل هذه على القيام من السجدة إلى الركعة التالية، إلّا أنّه لا داعى ولا شاهد على هذا الحمل، فإنّ استتمام القيام كما يصدق بذاك، كذلك بالقيام من الهوى للركوع ثمّ شكّ فى أنّه بلغ هويّه حدّ الركوع أو لا، فالحقّ أنّ الدخول فى الغير غير معتبر فى جريان القاعدة، نعم الشكّ فى السجود خرج عن هذه الكليّة، بواسطة ورود النصّ بعدم اعتبار الشكّ فيه إلّا بعد القيام.

المقام الرابع: فى الاشكال فى اختصاص الموثقة باب الوضوء

قد خرج من هذه الكليّة باب الوضوء بواسطة النصّ بالاعتناء

بالشكّ في بعض أجزائه ما دام مشغولا به، وهذا ممّا إشكال فيه، إنّما الإشكال في أنّ ذيل الموثّقة المتقدّمة يدلّ على جريان القاعدة في باب الوضوء؛ لأنّه قال في مقام الضابط: إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزّه، ولا يخفى وحدة 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 لئلاّ يخالف الإجماع، وإن قيل:

لا مدخلية ولكن خرج ما عدى هذا الفرد عن تحت العموم، قيل: إنّ تارة تكون الكبرى واردة غير منطبقة على باب الوضوء، فحينئذ يقبل هذا التخصيص، وأمّا إذا كان تطبيقها على مورد الوضوء فحينئذ يكون التخصيص بشيئا.

ولأجل التفصّي عن هذا الإشكال اختار المحقّق الخراساني أعلى الله مقامه كون الذيل منزّلا على قاعدة 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 شكّا في صحّة غسل اليمنى بعد الفراغ محكوم بالصحة، ومن حيث كونه شكّا في صحّة الوضوء قبل الفراغ محكوم بالاعتناء بحكم الضابط.

فأجاب عن هذا نقضا بما إذا شكّ في صحّة الحمد بعده قبل الفراغ من الصلاة؛ فإنّ هذا التهافت موجود بعينه، وحالا بأنّ المراد بالشىء الامور التي لها عنوان مستقلّ، وغسل اليمنى ليس له عنوان مستقلّ كالوضوء والصلاة.

ثمّ استشكل على ما ذهب إليه شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف في وجه التفصّي عن الإشكال من أنّ الوضوء لبساطة أثره نزّل منزلة الشىء البسيط الذي لا جزء له، ولا أوّل له ولا آخر حتّى نفرض الشكّ الحادث بينه شكّا بعد المحلّ؛ لأنّه فرع وجود الأجزاء، وهو مناف مع نظر البساطة والوحدة.

فاستشكل عليه بأنّ بساطة الأثر غير مختصة بباب الوضوء، بل في كلّ مركّب امر بها بغرض واحد، كالصلاة بغرض الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، فإن كان بساطة الأثر مورثة لنظر البساطة إلى المؤثر فلا بدّ منه في كلا المقامين، وإن لم

يوجب ذلك فلا بدّ أن لا يوجهه في شيء منهما، فلا وجه للتفكيك.

قال شيخنا الاستاد دام ظلّه: الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال على شيخنا المرتضى أعلى الله مقامه؛ لأنّه إنّما جعل المصحح لنظر البساطة في السبب وحدة المسبّب الذي وقع بنفسه تحت الأمر، كما هو الحال في باب الوضوء، حيث وقعت الطهارة التي هي مسببة منه مأمورة بها، وأين هذا من بساطة مسبب لم يقع تحت أمر أصلا، قال شيخنا الاستاد دام ظلّه: قد مضى التحقيق في رفع الإشكال هنا، والإنصاف عدم ارتفاعه بشيء ممّا اختاره شيخنا المرتضى، ولا ما اختاره المحقّق الخراساني قدّس سرّهما اللطيف.

أمّا الأول: فلأنّ نظر البساطة والوحدة كيف يجتمع مع الإتيان بـ«من» التبعية في قوله: شيء من الوضوء، وأمّا حملها على كونها للتمييز فبعيد غاية، بحيث يكون الكلام معه خارجا عن قانون المحاورة، وبالجملة، بعد ما هو ظاهر فيه لو لا النصوصيّة من تبعيّة «من» لا نعلم كيف يجتمع في نظر المتكلّم لحاظ الوحدة والبساطة.

وبعبارة أخرى: إمّا نفرض هذا البسيط أمّا تدريجي الحصول كالخطّ المستطيل، فإنّه بسيط بناء على بطلان الجزء الذي لا يتجزّى، وإمّا أنّي الحصول، فعلى الأوّل يكون فيه للشكّ بعد التجاوز مجال، وعلى الثاني كيف يتصور الشكّ في بعض منه، كما هو مفاد قوله عليه السلام: إذا شككت في شيء من الوضوء؟

وأمّا الثاني: ففيه-مضافا إلى ما عرفت سابقا من عدم نفعه في التخلص عن الإشكال ما لم يضمّ إليه-أنّ الشارع نظر إلى الوضوء بنظر البساطة، كما عرفته من شيخنا المرتضى قدّس سرّه، فإنّه لو يضمّ إلى كلامه هذا لورد عليه الإشكال بأنّ الشكّ في جزء من غسل اليد اليمنى بعد الدخول في اليسرى من صغريات الضابط المذكور في الذيل، وقد كان اختيار حمله على قاعدة الفراغ لأجل التخلص من هذا.

وهذا غير إشكال التهافت الذي أشار إليه في كلامه؛ فإنّه غير وارد بعد كون أحد الشكّين وهو الشكّ في الكلّ مسببا عن الآخر وهو الشكّ في الجزء؛ لأنّ

الشيء المذكور في الذيل عبارة عن الشيء المذكور في الصدر، وقد كان هو جزء من أجزاء الوضوء، فتكون المجاوزة أيضا معتبرة بالنسبة إليه، وهذا عين قاعدة التجاوز.

وأما حمل الشيء في الذيل على الوضوء ففي غاية البعد والمخالفة للظاهر، كما عرفت أنّ حمل «من» في الصدر على التبيين كما في الرواية الاخرى: كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك، يكون أيضا في غاية البعد و مخالفة الظاهر.

فالحق في المقام أحد الأمرين، إمّا الحمل على قاعدة التجاوز و التزام التخصيص بالنسبة إلى الشك في أجزاء الوضوء في أثناءه - كما مرّ تقريبه - وإمّا القول بمخالفة الرواية مع روايات الاعتناء بالشك في أثناء الوضوء و مع الإجماع، ولكن مجرد ذلك لا يوجب إلّا طرح صدره دون ذيله، فيكون كتلك الكبريات الغير المنطبقة على باب الوضوء، و مثله غير عزيز، و على هذا فيبقى قاعدة الفراغ غير ممكن الاستفادة من هذه الأخبار.

نعم في خصوص بابي الصلاة و الوضوء ورد أخبار بعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ، مثل صحيحة زرارة في باب الوضوء، و مثل ما روى محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليهما السلام: كلّ ما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض، و مثل قوله عليه السلام: كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكرا فامضه و لا إعادة عليك فيه، بناء على جعل «من» ببيانية - كما هو الظاهر - لا تبعيضية، و إلّا كان دليلا على قاعدة التجاوز.

ثمّ إنّّه قد يستشكل في هذا المقام بأنّ الشكّ المسببي أصله محكوم لأصل الشكّ السببي، فإن كان الأصلان مفادى دليل واحد، فلا إشكال، و أمّا إذا ورد دليل بالخصوص في الشكّ المسببي و المفروض ورود الدليل المستقل في السببي، كان الدليل الأوّل لغوا دائما.

لكن ندفع هذا الإشكال بأنّ التسبب فرع تعدّد الشكّ، فإن جعلنا موضوع إحدى القاعدتين هو الشكّ في الجزء و موضوع الاخرى هو الشكّ في الكلّ لزم ما

ذكر، وأما إذا جعلنا الموضوع في كليهما هو الشك في الجزء، غاية الأمر في إحداهما بقيد كونه بعد الفراغ عن الكل فلا إشكال، ولا يخفى أن هذا هو مفاد صحيحة زرارة في باب الوضوء، وكذا رواية محمد بن مسلم: كل ما شككت فيه بعد ما تفرغ الخ، واحتمال كون الفراغ محققا لمصداق عنوان التجاوز خلاف الظاهر؛ لأن ظاهر العناوين هو الموضوعية.

نعم موضوع الرواية الثالثة هو الكل، فينحصر مورده في الشك في الجزء الأخير قبل الفصل الطويل إذا رأى نفسه منصرفا، فإنه لا مجرى لقاعدة التجاوز حينئذ لبقاء المحل، وكذا في الشروط إن قلنا بعدم شمول قاعدة التجاوز إياها، وعلى كل حال لا إشكال في الخبرين الآخرين أصلا.

فإن قلت: لكن ينقدح المعارضة في الشك بعد المحل قبل الفراغ بين القاعدتين، لأن مقتضى قاعدة التجاوز هو المضى، ومقتضى قاعدة الفراغ بمفهومها عدمه.

قلت: أولا لا نسلم كون كلمة «إذا» و«كل ما» مثل كلمة «إن» في إفادة الإناطة والعلية الانحصارية، وإنما مفادها العموم الزماني، وثانيا: سلمنا ذلك لكن في خصوص المقام لم يسق القضية لأجل المفهوم، فإن التعبد إنما هو في المنطوق، وأما المفهوم فهو مطابق لقاعدة الاشتغال، وثالثا: سلمنا ذلك، لكنه حينئذ كقضيته إذا خفى الأذان، وإذا خفى الجدران.

المقام الخامس: في أنه هل يكفي الشرط المحرز بهذه القاعدة لمشروط آخر محلّه باق بالنسبة إليه أو لا

قد عرفت ممّا ذكرنا سابقا أنّ حكم الشك في الشرط حكم الجزء في عدم الاعتناء إذا كان بعد المحل، لعموم لغوية الشك في الشيء بعد تجاوز محلّه، والكلام هنا في أنه هل يكفي الشرط المحرز بهذه القاعدة لمشروط آخر محلّه باق بالنسبة إليه أو لا؟ مثلا إذا شك في الطهارة بعد صلاة الظهر، فلا شبهة في صحّة صلاة الظهر، ولكن هل يحكم بصحّة العصر أيضا، أو لا بدّ من تجديد الطهارة؟

قد يقال بالكفاية نظرا إلى أنّ الشرط ليس إلّا حقيقة الطهارة من دون دخل شيء آخر؛ إذ قيد المقارنة أيضا وارد على تلك الحقيقة، ولا شبهة أنّ الحقيقة الواحدة إذا كان لها محالّ متعدّدة ومضى بعضها وبقي الآخر، فإمّا أن يقال بصدق

القاعدة، فلا بدّ من عدم التكليف بين الصلوات فى الصّحة، وإما أن يقال بعدم الصدق إلّا بعد مضى الجميع، فلا بدّ من عدم التفكيك فى البطلان، فما وجه التفكيك؟

نعم لا يرد هذا الإشكال فى قاعدة الفراغ؛ لأنّ الحكم بالصّحة يكون على مجموع العمل المفروغ منه بلحاظ الخلل المحتمل، ولا ربط لهذا بعمل آخر لم يشرع فيه، وأمّا هنا فالمفروض جريان الحكم بالوجود فى المحتمل العدم وهو نفس الطهارة، فاللازم الكفاية فى كلّ مشروط بالطهارة، هذا.

ولكن يمكن أن يقال بأنّ الحكم وإن كان بوجود الطهارة، ولكن حيث إنّ اعتبار المحلّ لها إنّما هو بالإضافة إلى أشخاص الصلوات فالقدر المتيقّن من الحكم هو الثبوت لهذا المركّب الذى فرض انقضاء المحلّ بالنسبة إليه، ولا يمكن التعدّى إلى غيره، لكن هذا بناء على كون القاعدة من قبيل الأصل.

وأمّا بناء على الطريقيّة فلا شبهة فى الكفاية لفرض القطع بالبقاء على تقدير الحدوث، فاللازم التكلّم فى هذا المجال، فنقول وبالله المستعان فى كلّ حال:

مطلقات الأخبار ظاهرة فى كون القاعدة من قبيل الأصل، إلّا أنّ رواية الوضوء الواردة فى من يشكّ بعد ما يتوضّأ، حيث قال فى مقام القاعدة: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» ربّما يستظهر منه الطريقيّة، بمعنى أن يكون المراد بذلك رفع شكّ الشاك المذكور، فإنّ الطريقيّة قائمة بالكشف بالنوعى مع عناية كون الحكم بعنوان الواقع ورفع الشكّ عنه.

ولكن يمكن الخدشة بأنّه مع فرض حفظ الشكّ حكم بعدم الاعتناء بهذه العبارة، فالغلبة الكاشفة عدّة لتشريع الحكم على الشكّ، لا محكومة بنفسها بالاعتبار.

وحاصل الكلام فى المقام أنّ الاحتمالات هنا ثلاثة، الأوّل: أن يكون المطلقات باقية بإطلاقها، وتكون الرواية المذكورة بمقام الحكمة و التقريب، والثانى: أن تكون الرواية بمقام التعليل، فيوجب تضيق دائرة الإطلاق بما إذا كان احتمال الخلل ممحّضا فى السهو على ما سيأتى من عدم شموله للخلل العمدى، والثالث: أن يؤخذ بإطلاق المطلقات وتكون الرواية أيضا مفيدا لحكم طريقي فى موارد احتمال الخلل

السهوى، بأن يقال: إنَّ من المسلّم المستمرّ عليه سيرة 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 فى أفعاله.

و على هذا فالكلام المذكور إمضاء لهذه الطريقة، فتكون قاعدة الشكّ بعد المحلّ محكوما فى موارد احتمال السهو بهذا الطريق العقلانى الممضى نظير قاعدة الطهارة فى موارد وجوب البيّنة على الطهارة، و لعلّ الاحتمال الأخير سالم عن ارتكاب مخالفة ظاهر شىء من الدليلين، هذا حاصل تقريب الطريقة.

و لكنّه مع ذلك محلّ الخدشة بملاحظة أنّه ليس من المسلّم استمرار السيرة على عدم السهو عند احتمال ترك شىء فى مقام إتيانه، و بعبارة اخرى: عند الشكّ فى الوجود، و إنّما المسلّم هو الأخذ به عند مفروغيّة صدور عمل من العاقل، و شكّ فى أنّه بتمامه أو ببعض أجزائه و كيفيّاته اتى به سهوا أو عمدا.

فإذا علمنا صدور عمل مشتمل على تسعة أجزاء مثلا و احتملنا أنّه أراد عشرة فنقص واحدا سهوا، أو ثمانية فزاد واحدا كذلك، ندفع الاحتمالين بالأصل، و أمّا إذا لم نعلم المأتى به ما ذا حدّه، هل العشرة أو التسعة مع العلم بأنّ ما أراده هو العشرة فلا أصل هنا يعول عليه فى نفى احتمال التسعة و نقصان الواحد.

فالمقام نظير أصالة الحقيقة حيث إنّّه عند تميّز المعنى الحقيقى عن المجازى مع الشبهة فى المراد جارية، و أمّا مع تميّز المراد و الشبهة فى المعنى الحقيقى غير جارية، و الدليل على عدم الجريان فى المقام عند تردّد المأتى بين الزائد و الناقص، و بعبارة اخرى: فى مطلق موارد الشكّ فى الوجود أنّه إذا علمنا أنّ زيدا يريد اشتراء دار عمرو، و عمرو أيضا يريد شرائه منه، و عيّنا لذلك يوما كذا، و علمنا بعدم حصول البدء و أنّ ترك البيع على فرضه مستندا إلى سهوهما عن إيقاعه، فنحن فى هذا الفرض بعد انقضاء اليوم الكذائى هل نعامل مع تلك الدار معاملة ملك زيد؟ لا نرى من وجداننا المساعدة لذلك.

وإذن فالحق في المقام أن يقال: إنّ الرواية المذكورة في مقام التعليل بأمر غير ارتكازي، نظير تعليل حرمة الخمر بالإسكار.

و حينئذ فهل الرواية في مقام التعليل حتّى يضيّق تلك الإطلاقات، أو بمقام التقريب و الحكمة، يشهد للثاني أمران.

الأول: كثرة الإطلاقات الواردة بمقام البيان مع عدم ذكر القيد فيها.

و الثاني: ما رواه ثقة الإسلام عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد عن علي بن الحكم عن الحسين بن أبي العلاء «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال: حوّله من مكانه، وقال في الوضوء: تديره، فإن نسيت حتّى تقوم في الصلاة فلا امرك أن تعيد الصلاة».

وربّما يجاب بأنّه إنّما حكم بصحّة الصلاة من باب قاعدة الفراغ، فلا ربط له بقاعدة التجاوز في الوضوء.

وفيه مع عدم جريانه على ما نقلناه من قوله: «حتّى تقوم في الصلاة» و إنّما يصحّ بناء على ما نقل عن الصدوق من نقل «حتّى تقوم من الصلاة» بدل «في الصلاة» أنّ التعليل المذكور كما يجري في قاعدة التجاوز، يجري بعمومه في قاعدة الفراغ أيضا، بل يمكن أن نقول بوروده في مورد قاعدة الفراغ في باب الوضوء، كما في بعض روايات قاعدة الفراغ أيضا.

و الحاصل تظهر ثمرة التقييد و الإطلاق في ثلاث صور، الأولى: صورة تمخّض الترك المحتمل في العمدي، و الثانية: صورة تردّده بين السهو و العمدي، و الثالثة: صورة القطع بالغفلة حال العمل و احتمال حصول الانغسال اتّفاقا، كما هو مورد الرواية المذكورة.

فبناء على الإطلاق يجري الحكم في الجميع، و على التقييد يختصّ بصورة تمخّض الخلل في السهو، و ذلك بناء على استظهار كون المقدّمة الاخرى المطوية

فى كلام الإمام عبارة عن مفروغية عدم الترك العمدى عمّن يريد إتيان الصلاة وإطاعة مولاه، فلو وقع الخلل منه فلا محالة كان عن سهو، و فى هذا الفرض تمّ قوله عليه السلام: «إنّ حين العمل أذكر» فلم يصدر عنه سهو، فوقع المشكوك فى محلّه، فالتعبّد إنّما هو فى عدم السهو، لا فيه وفى عدم العمد، كما ربّما يدعى، فإنّه خلاف الظاهر.

و كيف كان فالحقّ فى مسألتنا المتقدّمة عدم الاكتفاء بالطهارة المحرزة بالقاعدة لصلاة الظهر مثلاً فى صلاة العصر، لما ذكرنا من عدم الطريقية، 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 كيفية اعتبار قيد وجودى أو عدمى فى الصلاة مثلاً- يتصوّر على نحوين، الأوّل: أن يعتبر ذلك الوجود أو عدمه مقارناً لأوّل أجزاء المركّب إلى آخرها، كما فى الاستقرار وعدم التكلم، غاية الأمر أنّ الأوّل فى الاحوال المتخلّلة غير معتبر، والثانى معتبر.

و الثانى: أن يعتبر أمر واحد متّصل من أوّل الأجزاء إلى آخرها فى جميع الأجزاء، ويلاحظ ذلك الأمر المستمرّ ملاك ارتباط تلك المتشتملات و اتّصال بعضها ببعض، و ذلك مثل وجود الطهارة الحديثية وعدم الحدث، و يسمّى الأوّل فى العدمى بالمانع، والثانى فيه أيضاً بالقاطع.

و لازم النحو الأوّل أنّه لو فقد بعض الأجزاء ذلك الأمر الوجودى أو العدمى لا يوجب ذلك نقصاً فى الأجزاء السابقة على تلك الأجزاء التى هى واجدة له، بل هى باقية على صحّتها التأهيلية، يعنى هى بحيث لو انضمّت إليها باقى الأجزاء واجدة للشرط المذكور صلحت للانضمام معه و يلتزم المركّب من المجموع، فلو فات الاستقرار فى السورة سهواً فاعيدت مع الاستقرار انضمت مع الحمد السابق.

ولا يُلزم النحو الثاني عدم قابليّة السابق أيضا كاللاحق الفاقِد، فلو فاتت الطهارة الحديثيّة في السورة لا يمكن تجديد الطهارة وإتيان سورة أخرى؛ لأنّ الحمد السابق خرج عن القابليّة؛ إذ كما كانت السورة المأْتى بها أوّلا مشروطة بالطهارة حالها، كان الحمد أيضا مشروطا بتلك الطهارة، والحاصل أنّ الطهارة في حال التسليمه شرط للتكبيره، كما أنّ الطهارة في حال التكبيره شرط للتسليمه، وبعبارة أخرى الطهارة في حال الكلّ شرط في الكلّ.

و حينئذ نقول: لو شككنا في القسم الأوّل لا شبهة في جريان القاعدة بالنسبة إلى ما مضى من الأجزاء، كما لا بدّ من الإحراز بالنسبة إلى ما يأتي، فيبني عند الشكّ في الاستقرار حال الحمد بعد مصيّة على ثبوته، ونأتى بالاستقرار في بقيّة الأجزاء.

نعم لا- يأتي هذا في الطهارة التي يحتاج إحرازها إلى المحصّل ولو في فرض عدم الإخلال في الصلاة بالفعل الكثير لو اتى بالوضوء في الأثناء، وذلك للقطع بالغويّة، إذ هو إمّا طاهر واقعا، وإمّا محدث، وعلى كلّ حال نقطع بالغويّة، أمّا على الأوّل فواضح، وأمّا على الثاني فلفوات الترتيب بين الأجزاء بفساد السابقة.

نعم يمكن إتمام الكلام في الطهارة أيضا بناء على كونها من هذا القسم بتقريب آخر، وهو أن يقال: إنّ المحصّل محلّه الشرعي إنّما هو قبل الصلاة، لقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا» الخ، وإذا اجريت القاعدة بالنسبة إلى المحصّل ارتفع الشكّ بالنسبة إلى المحصّل؛ لأنّ الشكّ فيه حيث إنّ المقطوع عدم مجيء الناقص إنّما هو ناش عن الشكّ في وجود المحصّل، فإذا حكم بمقتضى القاعدة بوجوده ارتفع الشكّ عنه تعبداً.

لا يقال: فلم لا يكتفى في صلاة العصر بهذه الطهارة المحرزة بالقاعدة في محصلها.

لأنّما نقول: وجه عدم الاكتفاء أنّ محلّ محصّلها بالنسبة إلى العصر ما مضى، وبعبارة أخرى كلّ فرد من أفراد الصلاة له اقتضاء إيجاد الغسلتين والمسحتين قبله،

فإذا كان إيجادها قبل الصلاة السابقة على هذه الصلاة محرزا وجدانا كان هذا كافيا عنه، وأما إذا لم يحرز وجدانا والتعبد إنما أثبتته من حيث اضافته إلى الصلاة السابقة، ومن المعلوم أنّ الغسلتين بهذه الإضافة لا يكفي للاحقة، وأما بالنسبة إلى أجزاء صلاة واحدة، فمحلّ محصلّ طهارة الكلّ جعل قبل الصلاة وقد انقضى.

فالذى يحرز بالقاعدة ليس له إضافة بخصوص بعضها دون بعض، وإنّما له إضافة إلى الكلّ، فيفيد الطهارة للكلّ حدوثا وبقاءً أمّا حدوثا فواضح، وأما بقاء، فللقطع بعدم الناقض، وحكم الشرع على موضوع وجود الغسلتين والمسحنتين وعدم الناقض بالبقاء، هذا.

ولكن هذا التقريب لا- يجيء فى مثل ما إذا شكّ فى أثناء العصر أنّه توضّأ له وللظهر قبل الظهر أو لا؛ إذ لا يحتلّ الوضوء قبل العصر، وقاعدة التجاوز مثبتة للوضوء بالنسبة إلى الظهر، هذا كلّهُ فى القسم الأوّل.

وأما القسم الثانى فلو شككنا فى وجوده وعدمه فى أثناء الصلاة فقد انقضى المحلّ بالنسبة إليه حتّى بالإضافة 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 بالنسبة إلى الماضية ولا بالنسبة إلى اللاحقة، بحيث يقطع بلغويّة الوضوء فى الأثناء على كلّ حال.

وبالجملة نقول: إنّ المحلّ بالنسبة إلى المجموع المركّب الممتدّ من أوّل الصلاة إلى آخرها من الطهارة قد انقضى بانقضاء أوّل جزء الصلاة، إذ لا يمكن بعده إحراز هذا الأمر الوجدانى الملحوظ على نحو البساطة، هذا.

مضافا إلى إمكان تقرّيبين آخرين فى هذا القسم فى خصوص الطهارة أيضا، الأوّل: ما مرّ من الإجراء فى المحصلّ، لكن عرفت عدم جريانه فى جميع الأمثلة،

الثانى: وهو عام لجميع الأمثلة وهو أن يقال: سلّمنا عدم إفادة القاعدة فى نفس هذا المعنى الوجدانى البسيط إلا إحراز الحدوث، وأما البقاء فمحلّه باق ولم يمتض، وإثباته محتاج إلى تعبد آخر، لكن نقول: يثبت البقاء بتعبد آخر غير قاعدة التجاوز بعد إثبات أصل الحدوث بالقاعدة بضميمة القطع بعدم طرؤ الناقض و حكم الشرع بثبوت الطهارة عند حدوثها إلى أن يرفعها الرافع.

و بعبارة اخرى: كما أنّه لو احرز بالقاعدة حدوث الطهارة على وجه الإطلاق يحكم بالبقاء- كما إذا شكّ بعد الوضوء فى بعض أجزائه أو شروطه حيث تجرى القاعدة فى نفس الوضوء و يحرز بسببها حدوث أصل الطهارة على وجه الإطلاق المفيد لجميع الصلوات، مع أنّ الكلام المذكور جار فيه بعينه؛ إذ يمكن أن يقال: إنّ غاية ما أثبتته القاعدة هو تماميّة الوضوء الموجبة لحدوث الطهارة، وأما بقائها فبم يثبت؟ فيحتاج إلى ضميمة القطع بعدم طرؤ الناقض و تعبد الشارع ببقاء الطهارة عند حدوثها حتّى يجىء الرفع- كذلك لو احرزت الطهارة على وجه التقييد و بالإضافة إلى جميع أجزاء الصلاة المخصوصة أيضا يحكم بالبقاء لهذا الموضوع الخاص أيضا؛ إذ التعبد الشرعى بالملازمة بين الحدوث و البقاء لا فرق فيه بين كون الحدوث ثابتا على نحو الإطلاق أو لموضوع خاص.

مثلا لو قلنا: إنّ التيمّم سبب للطهارة 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 أصالة الصحّة فى فعل النفس.

استدلّ عليها بالأدلة الأربعة، فمن الكتاب.

بقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و«تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» بناء على جواز التمسك بالعام في الفرد المشتبه أنّه من أفراد المخصّص، ولكنّه قد حقّق في الاصول فساد، مع أخصّيته من المدّعى، فإنّه يعمّ المعاملات والعبادات.

وقوله تعالى: «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»

و«اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» بناء على إرادة الظنّ والاعتقاد من القول في الآية للأولى، فيصير المحصّل من الآيتين وجوب حسن الظنّ في حقّ الغير وحرمة ظنّ السوء به، وحيث إنّ نفس الصفة النفسانيّة غير قابلة للتكليف لخروج أسبابه عن حيّز الاختيار-بخلاف الاعتقادات الراجعة إلى اصول العقائد، فإنّ أسبابها وبراهينها محقّقة في محلّها ويمكن لكلّ أحد المراجعة إليها وتحصيل القطع-فاللازم إرجاع التكليف إلى مقام الإظهار بالجوارح وترتيب الآثار، يعنى لا- تظهروا آثار سوء الظنّ، وأظهروا آثار حسن الظنّ، فاحتمال فساد المعاملة أو العبادة الصادرة من الغير سوء الظنّ، واحتمال الصحة حسن الظنّ، فيحرم ترتيب آثار الأول، ويجب ترتيب آثار الثاني.

ومنه يظهر تقريب الاستدلال بالأخبار الدالّة على وجوب وضع أمر أخيك على أحسنه، وتكذيب السمع والبصر، وتكذيب خمسين قسامة وتصديقه لو شهدوا أنّه قال قولاً وقال: لم أقله، وحرمة اتّهام المؤمن.

وفيه أنّ هذه الآيات والأخبار في مقام تبرئة الفاعل عن القبيح وانه مجتنب

ص: 700

عنه، وبعبارة أخرى: مفادها أنه عند احتمال صدور شيء من الأخ ينافى -مقام الاخوة و يوجب سدّ باب العشرة و طرح المرافقة يجب البناء العملى على أنه ما فعل شيئاً من ذلك و عدم سدّ باب رفاقته، بل البناء على أنه طاهر الذيل من هذه النسبة، فالمعاملة معه كما فى السابق.

و أين هذا من ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على فعله، و ممّا ينادى بإرادة هذا المعنى خبر تكذيب القسامة، ألا ترى أنه لو شهد خمسون قسامة عند متولّى الحدود الشرعية بشرب المؤمن الفلانى الخمر، فالخبر يحكم بأنّه لا يجرى عليه الحدّ بمحض قول نفسه، لم أشربه؟ و حينئذ فإذا احتملنا صيرورته فاسقاً و غير مبال بالفساد فى المعاملة أو العبادة لا نغيّر معه سلوكنا فى مقام المعاشرة، و لكن لا دليل على عدم الاعتناء بهذا الشكّ فى مقام ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على تلك المعاملة أو العبادة.

و بالجملة، التعدّى عن مقام المعاشرة إلى الآثار المترتبة شرعاً على الأفعال لا دلالة عليه فى الأدلة المذكورة.

و أمّا الإجماع فالإنصاف وجود القولى منه و العملى، فإنّهم لا يختلفون فى تقديم قول مدعى الصحة معللاً بموافقته للأصل، و كذلك سيرة جميع الناس من المتدينين و غيرهم على حمل أفعال الغير على الصحيح و عدم المداقّة فيه، و لا اختصاص هذا بالمسلم من حيث إنّه مسلم و متحرّز عن القبيح، كما يظهر من كلمات شيخنا المرتضى قدّس سرّه.

ألا ترى أنّ الدهريّة و الطبيعيّة أيضاً 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 المداقّة فيه إذا صدر عن الغير، فهذا أصل عقلايى موضوعه العاقل أعمّ من المسلم و الكافر.

وأما العقل، فللزوم اختلال نظام المعاش و المعاد لو بنى على المدافّة فى كلّ جزئى جزئى من الامور المرتبطة من الإنسان بغيره، فإنّ هذا الاشتغال يشغله عن جميع المهام، وإلاّ فلا بدّ من ترك العشرة، وهو أيضا موجب للاختلال، فالعقل بعد ملاحظة ذلك يحكم بحقيّة الأصل المذكور، لأنّ ما كان نقيضه مستلزما لامور باطلة كان نقيضه باطلا، لأنّ مستلزم الباطل باطل، فلا محالة يكون ذلك الشىء حقّا، لأنّ نقيض الباطل حقّ.

ثمّ لا شبهة فى أنّ المحمول عليه عند العقلاء هو الصّحة الواقعيّة، فيحكمون بتفكيك الزوجة عقيب طلاق الغير واقعا، و ملكيّة المال عقيب بيعه كذلك، فيقدمون على تزويج المرأة و شراء المال من المشتري و انتقاله إلى وارثه و هكذا، دون الصّحة الاعتقادية، وهذا واضح جدّا، إلاّ أنّ تشخيص موارد هذا الأصل من حيث الضيق و السعة و أنّه جار مطلقا حتّى يعلم الخلاف من غير فرق بين الموارد، أو يختصّ مورده ببعض المقامات فمحلّ الشبهة و الإشكال، و القدر المتيقّن من مورده ما إذا جهل حال الفاعل رأسا من حيث كونه عالما بالصحيح و الفاسد أو جاهلا معذورا، أو مقصّرا مباليا بالصّحة أو غير مبال فى اموره، أو علم علمه بالصحيح و لم يعلم عدم مبالاته.

و أمّا إذا احرز أنّه معتقد لخلاف الواقع باجتهاد خطائى أو تقليد كذلك، أو جاهل مقصّر، أو أنّه غير مبال فى أفعاله بالصحيح، فلا يعلم وجود البناء فى هاتين الصورتين.

قد تمسك لتقديم الثانية بلزوم اللغوية لو قدم الأول؛ إذا ما من مورد من موارد القاعدة إلا ويجرى هناك الاستصحاب إما على الوفاق أو على الخلاف إلا المورد النادر، فيلزم جعل القاعدة لهذا المورد النادر، بيان ذلك يحتاج إلى تفصيل الموارد.

فنقول: منها ما إذا كان الشك في القيد المعتبر في الفاعل كالطهارة التي هي شرط المصلّى، ومنها ما إذا كان الشك في قيد العمل، كالجهل في الحمد والعربية في الصيغة، ومنها ما إذا كان الشك في جزء العمل، كالشك في نفس الحمد.

أما القسم الأول فلا إشكال في جريان الاستصحاب في إحراز القيد أو نفيه مع وجود الحالة السابقة ومع عدمها، فالأصل عدم تحقق العمل المقيّد بصدوره من الفاعل الخاص، إلا أن شكّه مسبّب عن الشك في القيد، وقد قرّنا في السابق أن كلاً من قاعدتي التجاوز والفراغ لسانهما إثبات القيد المشكوك، لا المقيّد، فيكونان في هذه الصورة مقدّمين على الاستصحاب لأجل الحكومة، وهكذا في جميع موارد القسم الثاني؛ إذ الأصل فيه أيضاً جاري في نفي المقيّد لعدم الحالة السابقة في القيد، والقاعدتان مثبتتان للقيد.

وأما القسم الثالث فالاستصحاب جاري في نفي الجزء، وليس ارتباط الأجزاء شيئاً آخر حتّى يقال: ليس له حالة سابقة كما في القيد، فيكون الاستصحاب أبداً مقدّماً على القاعدتين في هذا القسم، ولا يخفى كثرة موارد هذا القسم، لكن لا بدّ من صيرورة القسم الثاني بتمام موارد و القسم الأول في صورة عدم الحالة السابقة نادريّن.

لكن يمكن أن يقال: إنّ حكومة الاستصحاب على الأصول الآخر ليس على حدّ الحكومة الاصطلاحية، ولا من التخصيص، أما الثاني فواضح، وأما الأول فلأنّه ليس بين الاستصحاب مع الأصول الآخر تناف مدلولي، بل كلّ ملائم مع الآخر في موطن نفسه، كيف وليس حالهما بأعلى من الواقعى والظاهرى، وقد

ثبت عدم التنافى بينهما فى مرحلة الثبوت.

نعم العلم بالواقعى موجب لرفع الشكّ الذى هو الموضوع للظاهرى، وكذا الحال فى الاستصحاب، فهو غير مجامع مع سائر الاصول بحسب الإثبات لا الثبوت.

وإذن فالاستبشاع اللازم فى موارد التخصيص بالكثير أو الأكثر، وكذا الحكومة المصطلحة فى الكثير أو الأكثر غير لازم فى هذا المقام، لأنّه ليس إلّا مثل ما إذا جعل الشارع قانونا كليّا لأجل الشكّ و كان مصداقه فى جميع الأعصار منحصرًا فى مسألة واحدة لكثرة الطرق الموصلة إلى الواقع علما، فإنّ جعل تلك القاعدة ليس فيه استبشاع التخصيص بالأكثر و التخصيص بالكثير و اللغوية؛ إذ يكفى فى الخروج عن اللغوية وجود المورد الواحد المبتلى به للعامة، وعلى هذا فهذا الطريق مخدوش.

نعم هنا طريق آخر سالم عن الخدشة و هو أنّه قد عدّ فى غير واحد من أخبار القاعدة الشكّ فى غير واحد من الأجزاء الصلاتيّة موردا لها على وجه يعلم منه المثاليّة، مع أنّك عرفت جريان الاستصحاب النافى فيها، فهذا دليل على تقديمها على الاستصحاب، هذا حال تعارض الاستصحاب مع قاعدة التجاوز. و أمّا مع أصالة الصّحة فى عمل الغير فعلى فرض صّحة الطريق المتقدّم إليه الإشارة أعنى لزوم اللغوية فى المقام المتقدم يكون غير صحيح فى هذا المقام، إذ دليل هذا الأصل ليس لفظيّا حتّى يقال بلزوم اللغوية أو التخصيص بالكثير المستبشع، و إنّما المتحقّق بناء العقلاء، فغاية ما يلزم ردع هذا البناء، فالذى هو المهمّ أنّه هل البناء فى مورد جريان الاستصحاب ثابت أو لا، ثمّ بيان أنّ عموم دليل الاستصحاب أو إطلاقه غير قابل للردع.

أمّا الأوّل فالظاهر أنّه ممّا لا شبهة فيه، و أمّا الثانى فلأنّ الأمر الارتكازى الذى صار العقلاء مجبولين عليه، لا يحتملون خلافه حتى يكون إطلاق دليل «لا تنقض» رادعا لهم، بل يجعلونه منصرفا عن هذا المورد، و أمّا الأوحدى الذى ينقدح عنده احتمال الخلاف يصير هذا برهانا عقليّا عنده على رضى الشارع، أعنى أنّه لو لم يرض الشارع لتبّتهم بلفظ صريح، لا مثل الإطلاق الذى لا يوجب الاحتمال فى حقّهم فضلا عن الظهور.

اعلم أنّ الأخبار فى القرعة وردت على ثلاثة مضامين، الأول أنّها لكلّ أمر مشكل، والثانى أنّها لكلّ أمر مجهول، والثالث أنّها لكلّ أمر مشتبّه.

ولا يخفى أنّ عنوان المشكل أخصّ من الأخيرين، إذا الظاهر منه هو الأمر الذى ليس فيه من العقل ولا من الشرع حيلة ولا خلاص، كالمال المرّدّد بين اثنين إذا لم يتراضيا على الصلح وكذا تمييز الحقوق المشاعة فى مقام القسمة، وتعيين بعض مفروز من العين لشريك وبعض آخر لشريك آخر، فإنّّه ليس فى العقل ولا من النقل من غير دليل القرعة ما يزيل الحيرة.

ولا يخفى أيضا أنّ إجراء حكم المطلق والمقيّد المبتين لا يجوز فى هذا المقام؛ لأنّه مختصّ بما إذا لم يلزم التقييد بالأكثر أو الكثير كما هو كذلك فى المقام، فإنّّه غير جائز، كما أنّنا نعلم من هذه الجهة أيضا بعدم إرادة المعنى الظاهرى من العنوانين الأخيرين بهذه الوسعة؛ لأنّنا نقطع بجعل الطرق والأمارات والاصول الشرعية فى كثير من الشبهات الحكمية والموضوعية بحيث يستلزم خروج تلك الموارد عن هذا العموم بقرينة منفصلة التخصيص المستبشع ولو فرض ورود القرينة قبل زمان العمل، فإنّ قبحه ليس من جهة الإغراء بالجهل، بل من جهة أنّ أداء الكلام بصورة العموم ثمّ تضيقه بحيث يبقى تحته واحد واثنان خارج عن قانون المحاورة.

وبالجملة، فنعلم إجمالاً بورود القرينة المتّصلة بصورة القيد، لا الاستثناء، فإنّّه لا مانع مع القيد عن الإتيان بكلمة «كلّ» ولو كان منحصرافى واحد كما هو واضح،

ص: 705

وحيث إنّ هذا القيد المتّصل غير معلوم لنا فكلّ مورد نحتمله غير مصداق لذلك القيد فلا جرم يحتاج إلى ضميمة عمل جماعة من الأصحاب يورث عملهم القطع أو الاطمئنان بكون القيد المتّصل منطبقاً على المورد.

ولا يتوهم أنّ العمل حينئذ إنّما يكون بالقطع أو الاطمئنان، لا بدليل القرعة؛ إذا الفرض كون عمل الجماعة على التمسك بحيث أوجب الاطمئنان على انطباق القيد لا بنفس الحكم، لكن لا يخفى عليك أنّه يوجب هذا العلم إجمال ذاك العنوانين.

وأما عنوان المشكل فهو سالم عن العلم الإجمالى المذكور، لأنّنا لا نعلم بالتخصيص فيه إلّا فى مورد الدرهم الودعى و تقتصر على مورده، ولا يلزم منه محذور، ولعلّه كان القرينة المتّصلة بسائر الأخبار المشتملة على العنوانين الآخريّن أيضاً منطبقاً مفاداً مع هذا العنوان، فلا نحتاج فى العمل بالقرعة فى مورد المشكل إلى الجبر بعمل الأصحاب رضوان الله عليهم، نعم فى الزائد عليه نحتاج إليه بالبيان المتقدّم.

اعلم أنّ الظاهر من معاملة السيرة و بناء العقلاء كون اليد عندهم أمانة، 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 البرزخيّة من لسان التعبد و ليس البناء و الارتكاز أمرا لفظيّا ذا لسان، فالمتصوّر أحد أمرين، إمّا معاملة الطريقيّة، بمعنى أنّهم يحكمون بمفاده فى حقّ جميع أهل العالم حتّى المتيقّنين بالخلاف، و إمّا معاملة الأصليّة، بمعنى أنّهم يخصّونه بعنوان الشاك فيحكمون بمؤدّاه فى حقّ الشّاكين، و الظاهر من معاملاتهم فى اليد الدالّة على الملكيّة هو الأوّل.

و هو الظاهر أيضا من رواية 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: أفيحلّ 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 الأماريّة لا التعبد عند الشكّ، و لكنّ السائل توهم أنّه فى مقام الشهادة لا يكفى غير العلم الوجدانى، فردعه الإمام عليه السلام عن هذا.

ص: 707

و الحاصل أنّ هذا الخبر وإن كان ليس بمقام التأسيس، بل بمقام تقرير ما هو عند العقلاء، ولكن يظهر منه أنّ ما هو المرسوم عندهم هو معاملة العلم مع اليد، وقوله عليه السلام: لو لم يجز إلخ حكمة لإمضاء الشرع هذه الطريقة.

وبالجملة، فعلى هذا لا يبقى إشكال في تقديم اليد على الاستصحاب، مع أنّه لو سلّم كونه أصلاً تعدياً عند العقلاء كان لنا تقديمه على الاستصحاب أيضاً من قوله عليه السلام: لو لم يجز هذا إلخ، إذ ما من مورد من موارد اليد إلّا ونحن نعلم بسبق ملكيّة الغير، فلو كان الاستصحاب مقدّماً لما كان للمسلمين سوق، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في ما اسند إلى المشهور من حكمهم بأنّ ذا اليد لو أقرّ بانتقال الملك إليه من المدّعى انتزع العين من يده وصار مدّعياً و المدّعى منكراً، فإنّه مبنّى على تقديم الاستصحاب على اليد، وإلّا لم يكن وجه لما حكموا به، فإنّ شأن الأمانة إثبات اللوازم والملازمات و الملزوم، فإذا انحصر السبب حسب إقراره في الانتقال من الخصم إليه فاللزام حجّة هذه بالنسبة إلى هذا المطلب الملازم لملكّيّته.

و الجواب بأنّ بقاء أماريّة يده لا ينافي مع انقلاب كونه منكراً إلى كونه مدّعياً- فإنّ معيار تشخيص العنوانين هو العرف، ولا يخفى أنّ العرف حاكمون بعد الإقرار المذكور بالقلب و لو كان معه أمانة-مدفوع بأنّه ما وجه حكمهم بالانتزاع قبل إقامة البيّنة منه أو صدور الحلف من خصمه.

و الذى أفاده شيخنا الاستاد لتصحيح كلام المشهور أن يدّعى أنّ بناء العقلاء على حجّة اليد و اعتباره مقيّد بعدم إقرار صاحبه في مقام المنازعة بالملكيّة السابقة لخصمه، أو لمورث خصمه، أو لمن هو قائم مقامه، وإلّا سقط يده عن الحجّة بمحض الاعتراف اللسانى المذكور الراجع إلى الاعتراف بأنّه لو لا النقل من ناحيته، فيده يد غاصبة عادية.

ولهذا ترى أنّه صار من دأب الخصوم فى مجلس المرافعة إذا سألهم خصمهم من أين حصل لك هذا المال؟ يقولون: سقط من السماء و صار ملكى، فإنّه أيضا فرار من الاعتراف الموجب لبطلان يدهم.

و الحاصل أنّه لو اعترف بالنقل من شخص آخر لا يضّرّ، ولو كان معلوما لنا أنّه لو كان مالكا لكان مسببا من يد خصمه، ولكن لم ينطق هو بهذا لسانا لا يضّرّ أيضا، فالمضّرّ هو إقراره اللسانى لخصمه فى مقام المنازعة، وأمّا سؤال أنّه ما وجه هذا التقييد مع أنّه لا فرق فى الكشف و الطريقة بين ما قبل الاعتراف و ما بعده فليس علينا الفحص عنه، و هل هو إلّا نظير السؤال فى عدم حجّة بعض الظنون مع عدم قصورها فى الطريقة عن بعض الظنون المعتمدة.

و بالجملة، فعلى هذا يصير القلب و الانتزاع المذكوران على طبق القاعدة، فإن بطل حسب الفرض و صار كالمعدوم فنرجع إلى الاستصحاب للملكية الثابتة بإقراره للخصم، فهو مدّع و خصمه منكر، و ثبوت العين فى يده أيضا على خلاف الاستصحاب.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من بطالن 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 أمّا إذا لم ينكر و إنّما أظهر الجهل، فلا يسقط اليد عن الحجّة أصلا.

و من هنا يظهر أنّ مطالبة أبى بكر البينة من سيّدتنا فاطمة سلام الله عليها كانت على خلاف قوله صلى الله عليه و آله: البينة على المدعى 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 وليّهم بزعمهم الكاسد، فقد أبطلت يدها دعواها هذه و صارت مدّعية و المسلمون منكرين، و ذلك لأنّه لم يقم بقبالها صلوات الله عليها أحد بالدعوى الجازمة بتكذيبها صلوات الله عليها فى دعوى النحلة و العطية، و قد قلنا: إنّ بطالن اليد مع عدم إظهار الجزم من الطرف غير صحيح.

، ولا إشكال عند الكلّ في تقديمها عليه، فضلا عن سائر الاصول العملية، سواء كانت موافقة أم مخالفة.

إنّما الكلام في وجه التقديم، فالجاري على لسان شيخ الأساتيد وبعض الأساتيد ممّن بعده هو أنّ الوجه حكومة تلك على الاستصحاب و سائر الاصول الشرعية، والذي أفاده شيخنا المذكور قدّس سرّه في بيان معنى الحكومة على ما يوجد من كلامه في التعادل و التراجع هو أنّ يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحا و مفسّرا للمراد لمدلول الآخر و بمنزلة «أعنى و أى» المفسّرة بالنسبة إليه، حتّى يلزم كونه لغوا و بلا مورد لو فرض عدم وجود الدليل المحكوم، كما هو الحال في «أى و أعنى» لو لم يتقدّمهما كلام.

و هذا المعنى و إن كان متى تحقّق يورث التقديم و لا يعامل معاملة التعارض من ملاحظة الأظهرية و النسبة، بل يقدّم و لو كان الدليل الشارح في لسان الشارحية أضعف ظهورا من المحكوم في معناه، على خلاف بعض الأساتيد حيث اعترض على الشيخ و اعتبر كونه في الشرح أظهر، إلّا أنّ هذا المعنى ليس بضابط و منطبق على الموارد التي يقولون فيها بالحكومة، مثل دليل لا ضرر، و دليل لا شكّ لكثير الشكّ، و أدلة الطرق بالنسبة إلى أدلة الشكوك، لوضوح أنّه لا يلزم خلوّ المورد و اللغوية في شيء ممّا عرفت لو لم تكن الأدلة التي محكومة لها، بل يكفيها النظر إلى نفس الأمر.

فكما أنّ مفاد أقيموا الصلاة» إثبات هذا الحكم بالنظر إلى نفس الأمر بدون نظر إلى مرحلة إثبات حكم آخر، كذلك هذه الأحكام أيضا ناظرة إلى نفس الأمر

بدون نظر إلى علم المكلف وجهله، وهذا واضح.

بيان ضابط الحكومة

فالأحسن في مقام تعيين الضابط اختيار طريق آخر منطبق على هذه الأمثلة، ولا بدّ أولاً أن يعلم أنّ مرادنا من أنّ دليل كذا حاكم على دليل كذا أنّه مقدّم بدون رعاية الأظهرية، بل لو كان مقابله، أظهر، وكذا بدون لحاظ النسبة، فيقدّم ولو كان النسبة عموماً من وجه.

و حينئذ نقول: معيار هذا المطلب أن يكون حال الدليلين عند إقائهما على أذهان العرف بحيث لا يحدث من ملاحظتهما في أذهانهم تناقض و تناف، سواء كان ذلك من جهة أنّ أحدهما شارح و مفسّر للآخر و بمنزلة «أى و أعنى» بالنسبة إليه، فإنّ المعنى المذكور متحقّق معه، أم كان من جهة أنّ أحد الدليلين متعرّض للحكم على الموضوع الخارجى، والدليل الآخر للحكم المحمول على تلك القضية الاولى من ناحية العقل أو العقلاء.

فالأوّل كما في أدلّة إثبات الجزئية و الشرطية، حيث إنّ حكم العقل لزوم الاعادة لو أُخلّ بالجزء و الشرط سهواً، وليس 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 قضية: «الستر شرط للصلاة» و أمثالها.

و الثانى كما في هذا المثال بناء على القول الآخر، فإنّ دليل إثبات الشرطية ليس مدلولها إلّا جعل الشرطية و الإيجاب، و أمّا أنّ هذا المدلول مراد جدّى، فليس من مدلول هذا الدليل، بل هو من حكم العقلاء في كلّ قضية صادرة من كلّ متكلم شاعر عاقل، و دليل لا تعاد مفاده نفى الشرطية الجديّة في حال السهو، فكأنّه قال:

أنا متبرئ من الحكم بجزئية و شرطية هذا الامور في حال السهو، ففى كلتا هاتين الصورتين ليس للفظ لسان الشرح، بل هو ناظر إلى مطلب نفس أمرى من غير نظر إلى علم و جهل المكلف بهذا الحكم أو بغيره أصلاً.

ولكنّ 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 ناحية المتكلم خلافه، وإلا فلا اعتبار به.

و حاصل الفرق بين الحاكم والمحكوم وبين المطلق والمقيّد أنّ المصادمة هناك في موضوع واحد، أعنى في إكرام الزيد مثلاً، فأكرم العالم يقتضى بعمومه وجوب إكرام الزيد، ولا تكرم زيداً يقتضى عدمه، فالمصادمة بين نفس ما هو مفاد القضيتين ابتداءً وهو الحكم على الموضوع الخارجى، وأما في الحكومة فالمصادمة ليس بين نفس المفادين، بل المفاد المطابقى للحاكم مصادم مع الأصل العقلاني الجارى في مفاد المحكوم، أو مع الحكم العقلى كذلك.

ولا يخفى عدم انتقاض هذا الضابط بالدليلين الذين أحدهما متعرض للعنوان الأولى، والآخر للثانوى، مثل دليل حليّة الغنم، ودليل حرمة الغضب، وكذا الأدلة الواقعيّة مع الأدلة الظاهريّة، فإنّه لا منافاة بين هذين الدليلين حتّى باللازم أيضاً، وأما في الحكومة فعدم التنافى إنّما هو في النظرة الاولى، وأما عند التأمل فالتنافى ثابت.

وعلى كلّ حال، هذا الميزان الذى ذكرنا منطبق على جميع الموارد، فإنّ منها قاعدة لا ضرر مع الأدلة الواقعيّة، فنقول: دليل «توضاً» مثلاً ليس مفاده الأولى أنّ الوضوء الشينى مراد للشارع جدّاً ومحبوب له واقعاً، بل إنّما مفاده الأولى جعل الإيجاب بحسب الإنشاء الشامل حتّى لمورد الضرر، وأصالة الجهة والتطابق بين الجدّ والصورة حاكمة بأنّه مراد في مورد الضرر، وهذا حكم صادر من العقلاء، وأما لا ضرر فهو حكم من ناحية نفس المتكلم بأنّه لا يصدر منى حكم ضررى ولا ينقدح فى نفسى وقلبي إرادة ضرريّة، وهذا المفاد ليس مقابلاً للمفاد الأولى من القضية الاولى، بل لأصالة جهته.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى ما هو المقصود من أنّ وجه تقديم الأدلة والأمارات على الاستصحاب وسائر الأصول التعبدية هل هو الحكومة أو الورود، فاعلم أنّ لازم الحكومة على أى معنى فسّرناها تخصيص المحكوم بحسب الواقع بغير مورد

الحاكم، وعلى هذا فكيف يمكن القول بها في المقام، فيلزم أن لا يكون «لا تنقض» و سائر أدلة الشكوك مجعولة واقعا في حق من قام عنده دليل معتبر أو أمانة معتبرة.

و هذا وإن كان لا تالي فاسدا له عقلا ولا نقلا، ولكن من البعيد التزامهم به، كما أنه لا تظهر له ثمرة في مقام العمل إلا ما ربما يتخيّل من الإجزاء بناء على القول بإجزاء الأمر الظاهري على الورد وعدمه على الحكومة، لما هو واضح من أنه على الأول يتحقّق امتثال الأمر الظاهري ما لم ينكشف له الطريق المخالف، وعلى الثاني يتخيّل أنه امتثله، وبعد انكشاف الطريق يتبيّن أنه ما كان هناك أمر ظاهري، وهو مدفوع بأنّه على الحكومة تتمسك في مقام الشكّ في الطريق بأصالة العموم في «لا تنقض» ونحوه، وهو أصل ظاهري ممضى للشارع، وكفى به حكما شرعيّا، فيكون حكما ظاهرا في ظاهري.

وعلى كلّ حال لا تظهر في البين ثمرة عملية بين القولين، ولا يترتب على عدم جريان «لا تنقض» واقعا في مورد الدليل والأمانة الواقعيين خدشة إلاّ استبعاد كون الواقع الثانوي حاله أعلى من الواقع الأولي؛ فإنّه بوجوده الواقعي غير مناف مع لا تنقض وشبهه، والأول على هذا مناف ومخصّص.

وبالجملة، فمع الغضّ عن هذا يرد على الحكومة أنّه لا يتمّ حكومة دليل اعتبار الطريق إلاّ بالنظر التنزيلي فيه إلى الشكّ في مورده وجعله بمنزلة العدم، وهو غير ممكن الاجتماع مع النظر التنزيلي الآخر إلى نفس المؤدّي والمدلول من جعله بمنزلة الواقع، فكيف يمكن تكفّل إنشاء واحد لهذين التنزيلين حتى نحكم بمقتضى أحدهما بلزوم اتباع الطريق والمعاملة معه معاملة العلم، وبمقتضى الآخر بحكومته على الأصل الموجود في مورده.

و هذا نظير الإشكال الذي اورد على قيام الطرق والأمارات مقام العلم المأخوذ جزءا للموضوع على نحو الطريقة، وقد تخلصنا منه هناك بأنّ المراد من العلم المأخوذ جزء الموضوع هو مطلق الطريق المعتبر.

ونقول على حسبه فى هذا المقام أيضا بأن العلم والشكّ المأخوذين فى دليل الاصول هو وجود الطريق المعتبر وعدمه، فمتى ورد دليل معتبر أو أمانة كذلك فى مورده ارتفع موضوعه، وهذا معنى الورود، فلا وجه للحكومة.

و العجب من شيخنا المرتضى قدس سرّه حيث إنّه قدّس سرّه مع فرض جعل العلم والشكّ بمعنى الطريق واللا طريق استشكل فى تقديم الأمانة والدليل على الاصول بأنّ التحير فى حدّ ذاته قبل الأخذ بأحدهما محفوظ، فما وجه الأخذ أولاً بالأمانة حتّى يتحقّق الورود، ولم لا يعكس الأمر، ولا يندفع مغالطة هذا الكلام إلّا بالحكومة.

هذا ما كنّا نورده عليه أعلى الله مقامه فى سالف الزمان، ولكن الآن نقول: كلامه رفع فى الخلد أعلامه فى غاية المتانة ونهاية الجودة، ليس فوقه مزيد.

و حاصل تقرّبه أنّ كلّ حكم رتبّ على عنوان و لو كان عنوان الشكّ فهو حكم واقعى لهذا العنوان، فلو اخذ فى دليل آخر الشكّ فى هذا الحكم موضوعاً للحكم كان الدليل الأول مقدّماً على الثانى بلسان الحكومة، ولهذا نقول: يتقدّم الأصل فى الشكّ السببى و لو كان قاعدة الطهارة على الأصل فى المسببى وإن كان هو الاستصحاب، والأمانة والأصل كلاهما مشتركان فى كون جعلهما مخصوصاً بالشاك و غير العالم، وإنّما الفرق باللسان، فالموضوع فى كليهما واحد، إمّا هو الشكّ بمعنى الصفة، وإمّا هو التحير وعدم الطريق، فإنّه كما لا وجه لجعل الطريق للعالم، كذلك لا معنى لجعله لذى الطريق.

فإن جعلنا موضوع الأصل والأمانة كليهما هو الشكّ فنقول: الفرق بينهما أنّ الأصل مجعول فى موضوع الشكّ مع حفظه، وأمّا دليل الأمانة فحال حال الأخبار، فهو مجعول بغرض رفع الشكّ غاية الأمر تعبداً لا وجداناً، كما أنّ الغرض من الخبر رفعه وجداناً، وهذه فائدة يترتب عليه طولاً، فكذلك هذا التبعّد فى دليل الأمانة يكون طولياً بالنسبة إلى التبعّد بأصل المدلول، فيكون هذا وجه حكومة الأمانة والدليل على الأصل على هذا التقدير.

وأما إن جعلنا موضوعهما التحير وعدم الطريق فنقول حينئذ: وإن كان يتحقق الورد لو قدّمنا كلاّ منهما ومن الأصل فإنّ الموضوع فى كلا الطرفين هو المتحير، والحكم فى كليهما بلسان الواقع، ولكنّ الفرق أيضا باللسان المذكور أعنى أنّ الأصل لسانه إعطاء الواقع فى موضوع التحير، ولكن دليل الأمانة والدليل لسانه إعطاء الواقع بغرض رفع التحير، فهذا اللسان يوجب تقديم هذا الدليل على دليل الأصل وإن كان بعد تقديمه يتحقق الورد بالنسبة إلى دليل الأصل.

فغرض الشيخ أعلى الله مقامه أنّه لا محيص عن القول بالحكومة، سواء فسّرنا الشكّ والعلم المأخوذ شرعا فى موضوع الاصول والمعتبرين عقلا فى أدلّة الأمارات والأدلة بمعنى الصفة النفسانية، أم فسّرناهما بمعنى التحير واللاتحير، فعلى كلّ تقدير يحتاج إلى إثبات الحكومة والنظر التنزيلي المذكور فى دليل الأمانة والطريق، وليس اختيار الثانى تفصّيا عن التزام الحكومة، كما يظهر من المتوهم الذى ذكره الشيخ قدّس سرّه هذا الكلام فى دفع توهمه.

ثمّ إنّ قد بان ممّا ذكرنا وجه دفع للإشكال المتقدّم فى مبحث حجّية القطع على قيام الأمارات وبعض الاصول مقام العلم المأخوذ جزء الموضوع على نحو الطريقيّة بما مرّت الإشارة إليه، وقد أجابنا عنه بأنّ مراد الشيخ قدّس سرّه من القطع الطريقي جامع الطريق المعتبر.

فاستشكل بأنّه حينئذ تكون الأمانة مصداقا حقيقيا، فلا معنى للتعبير بالقيام مقامه الظاهر فى كونه تنزيليا، إذ بناء على ما مرّ هنا نقول فى دفع الإشكال المذكور مع تسليم أنّه ليس بالمراد باليقين الطريقي جامع الطريق أنّ الملحوظ فى دليل اعتبار الأمانة أولا تنزيل المؤدى والمفاد منزلة الواقع، وثانيا وفى الطول تنزيل الظنّ منزلة العلم بالتقريب المتقدّم، فلا مجال للإشكال.

ثمّ إنّ ذهب المحقّق الخراسانى قدّس سرّه إلى ورود الأمارات والطرق على الاستصحاب وسائر الاصول العمليّة، والذى أفاده فى تقريب المدعى يرجع

حاصله إلى أنّ الشكّ الذى هو موضوع الاصول وإن كان محفوظا، وليس الدليل المعتبر والأمانة كذلك رافعا بوجوده لهذا الموضوع، لكنّ العنوان الذى وقع تحت النهى، أعنى نقض اليقين بالشكّ ينقلب بعد قيام الدليل والأمانة، فإنّه لا نقض بعده بالشكّ، بل يكون بالدليل.

لا- يقال: مقتضى قوله عليه السلام فى بعض أخبار الاستصحاب، بل تنقضه يقيّن آخر إيجاب نقضه باليقين الآخر والدليل المعتبر غير اليقين.

لأنّما نقول: وإن كان لا- يقيّن فى مورد الدليل بالعنوان الأوّل، لكنّه بالعنوان الثانوى موجود، فصلاة الجمعة بعنوان ذاتها وإن كان لا نعلم وجوبها، لكن بعنوان ثانوى وهو كونه ممّا قام عليه خبر العادل بالوجوب واجب قطعاً، فقد تحقّق النقض باليقين، هذا ملخص ما أفاده طاب ثراه.

وقد استشكل عليه شيخنا الاستاد دام بقاءه بوجه

الأوّل: أنّ فى كلامه طاب ثراه شبهة تناقض، فإنّه أوّلاً سلّم وجود المورد للأصل مع قيام الطريق، ومقتضى ذيل كلامه أنّ الغاية هو القطع ولو ببعض الوجوه، ومقتضى المقابلة أن يكون المراد بالشكّ ما يقابله، أعنى الشكّ من جميع الوجوه، وحينئذ لا يبقى فى مورد الطريق مورد للأصل، إلّا أن يقال بأنّ المورد هو الشكّ من بعض الوجوه، والغاية هو العلم من بعضها أيضاً، وهو خلاف الظاهر.

الثانى: ليس المقصود من قولهم: «لا تنقض الخ» إلّا نقض اليقين فى حال الشكّ، وليس المنظور «بالباء» السببية والاستناد، وإلّا فيلزم جواز النقض استناداً إلى إجابة مؤمن، وحينئذ فالنقض بالدليل لا يخرج عن كونه نقضاً فى حال الشكّ، وإن كان ليس نقضاً بسبب الشكّ بل بسبب الدليل.

إن قلت: الكلام متعرّض للحكم من حيث الشكّ، فلا منافاة له مع العنوان الطارى وقيام الدليل كذلك.

قلت: هذه الدعوى إنّما ينفع فى ما إذا قطع بتحقيق عنوان طار، لا فى مثل المقام ممّا

يكون التكلّم فى وجه التوفيق بين دليلين كلّ منهما رتبّ فيه الحكم على موضوع واحد، وهو الشاك من جميع الجهات فإن ادّعى الحيثيّة فى أحدهما جرت مثلها فى الآخر.

الثالث: أنّ عنوان تصديق العادل ليس بما هو موضوعا للوجوب مثل الإحسان لليتيم حتّى يقال: إنّ الفعل بعنوانه الأوّلى وإن كان مشكوك الحكم، لكن بعنوانه الثانوى مقطوع، وكفى ذلك فى مقطوعيّة الاستصحاب وسائر الاصول، بل سمت ذلك سمت الطريقيّة، ومعناه كونه عبرة وواسطة لعبور الحكم منه إلى العنوان الأوّلى للفعل، فالوجوب ثابت لصلاة الجمعة التى أخبر العادل بوجوبها، غاية الأمر فى الرتبة الثانية.

وإذن فكما أنّ الدليل يفيد القطع بوجوبها بعنوانها وجوبا ثانويّا، كذلك الاستصحاب لو قدّم يفيد القطع بحرمتها بعنوانها حرمة ثانويّة، فأى مزية لأحدهما على الاخرى.

والحاصل تارة نقول: الموضوع فى الأصل عدم الطريق، وفى الأمانة القيد الذى يحكم العقل باعتباره صفة الشكّ والترديد، فلا محيص حينئذ عن الورود، لكنّ الفرض أنّهما معا متّحدا فى أنّ الموضوع فيهما صفة الشكّ من جميع الوجوه مع قطع النظر عن حكم نفسه، وهذا المعنى فى حدّ ذاته متحقّق، وبالأخذ بكلّ منهما مرتفع حقيقة، فما وجه الترجيح لدليل الأمانة والطريق على دليل الأصل.

الرابع: عدم تمايّه فى الشبهة الموضوعيّة، فإنّه لا يثبت بالأمانة حقيقة كما كان يثبت الحكم بسببها كذلك، لا أعنى أنّ مرجع الأمانة الموضوعيّة جعل الحكم حتّى لا يصحّ الحكومة أيضا، ضرورة أنّه يصحّ التعبير بجعل الموضوع بمصحّة جعل حكمه، وفائدته الحكومة على أصل حاكم ابتداء بجعل الحكم، ولكنّ المقصود أنّه لا يتحقّق حقيقة الموضوع الخارجى بالتعبّد بوجوده، كما هو واضح، بل هو بعد باق على مشكوكيّة الوجود، فلا يتحقّق فيها إلّا الحكومة. وقد نقل شيخنا الاستاد دام بقاءه أنّه اورد بذلك على المحقّق المذكور فى مجلس درسه وبعده، فاعترف بوروده و أنّه لا محيص فى هذا الشبهة عن التزام الحكومة.

لا- إشكال فى وروده على العقلية منها، سواء الموافق أم المخالف، فإن العقاب يكون مقرونا ببيان الوجود أو ببيان العدم من جانب الشارع، فيخرج عن كونه بلا- بيان من طرفه، وكذلك قاعدة دفع الضرر المحتمل ما دامت لم يكن ترخيص شرعى، فإنه معه لا يحتمل الضرر، وكذلك لم يكن أمر شرعى، فإنه موضوع لوجوب الإطاعة، وكذلك قاعدة التخيير العقلى إنما يكون إذا لم يرد من الشارع حكم بتخيير أو ترجيح، وإلا فلا حكومة للعقل؛ إذ لا حيرة مع الاطلاع على حكم الشرع.

إنما الكلام فى تقديمه على الاصول التعبدية الشرعية مثل أصالة الحل المأخوذة من قوله عليه السلام: «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» و مثل أصالة الطهارة.

والذى أفاده شيخنا المرتضى قدس سرّه فى هذا المقام أنّ الاستصحاب معمم للنهى السابق بالنسبة إلى أزمة الشكّ، مثلا إذا شكنا فى حكم العصير بعد صيرورة العنب زبيبا، فهذا الموضوع مشمول لكلتا القاعدتين؛ لأنّه شىء مشكوك الحلية و الحرمة، وكذلك الطهارة و النجاسة، ولكن الاستصحاب يعمم و ينزل قول الشارع: «اجتنب عن العصير العنبى» منزلة كونه مطلقا و عاما بالنسبة إلى حال طرّو الزبيبية، و هذا معنى الحكومة.

وربما يستشكل عليه طاب ثراه بأنّه إن جعلنا اليقين فى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين الخ» بمعناه و لم نفسره بالمتيقن كما فعله شيخنا المذكور، و لهذا قوى قول المحقق الخوانسارى طاب ثراه باختصاص الحجية 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 المتيقن بهذا اللسان، و لكنّه بغرض التعبد بحصول اليقين و إثبات آثاره من حيث الطريقة أعنى الغائية للأصل و رافعية حكمه، فهذا التعبد يكون فى طول

ص: 718

التعبد الأول، وأما سائر الاصول فليس مفادها إلا إثبات نفس الواقع من غير نفى واثبات فى موضوع اليقين.

وأما إذا حملناه على المتيقن فهو و الاصول سواء حينئذ من حيث النظر إلى نفس الواقع، فهذا تعبد بالحرمة أو النجاسة مثلا، وهما تعبد بالحلية و الطهارة، فأى ترجيح لأحدهما على الآخر.

لكن يمكن دفعه بأنه على الثانى ناظر إلى الشك و إلى إصلاح معارضته فى مقام التأثير مع المتيقن، فإنه فرض اجتماعهما فى موضوع واحد؛ إذ المفروض إلغاء خصوصية الزمان، و بعد هذا الاجتماع و التعارض فى التأثير حكم بترجيح جانب المتيقن و إلغاء الشك، فيكون له لسان الحكومة على سائر الاصول، و يتحقق له مقام البرزخية بين الأصل و الأمانة، فإن دليل الأمانة لسانه جعل الحكم بغرض رفع الشك، و الأصل لسانه جعل الحكم فى موضوع الشك و مع حفظه، و أما الاستصحاب فالشك معه محفوظ، و لكنه يفيد أنه بلا حكم، و إن كان هذا حكما أيضا، لكن تعبيره هكذا يوجب حكومته على الأصل، فإنه قد حكم على موضوع الشك بلسان أنه موضوع و له حكم.

و أما الاستصحاب فلسانه أنه لا قابلية له بإعطاء الحكم فى مقابل اليقين، و لا اعتناء بشأنه فى جنبه، فليس لسانه رفع الشك وجودا، كما فى الأمانة، و لا - لسانه إعطاء الحكم للشك كما فى الأصل، بل لسانه نفى الحكم عن الشك، كما فى قوله عليه السلام: لا شك لكثير الشك، و هذا معنى برزخيته و تقدمه على سائر الاصول، و لعل هذا مراد شيخنا المرتضى طاب ثراه.

و حاصل المقام أن الاستصحاب و أصل الإباحة و إن كانا بحسب اللب شيئا واحدا؛ فإن الأول جعل الحكم المماثل مثلا فى موضوع الشك، و هذا جعل حكم الحلية فى موضوع الشك أيضا، إلا أن الفرق فى اللسان و صورة الأداء اللفظى، فالثانى إعطاء الحكم للشك و الأول عدم الاعتناء بالشك الموجود فى مقابل اليقين، فهما مفارقان لدليل الأمانة فى أنه بلسان «لا ينبغي الشك» كما فى قوله عليه السلام:

لا عذر لأحد من موالينا التشكيك الخ، وهذان حكمان في موضوع الشكّ الموجود، أمّا القاعدة فواضح، وأمّا الاستصحاب فلأنّ المفروض فيه اجتماع اليقين مع الشكّ والحكم بعدم نقض أحد هذين المجتمعين في الوجود وهو اليقين بالآخر، فمن هذا الحيث أعنى لحاظ وجود الشكّ يفارق الأمانة، حيث كان الملحوظ فيه رفع الشكّ، ومن حيث إنّ الحكم فيه وإن كان لبّا جعل المماثل، إلّا أنّه بلسان شكّ ليس بشكّ أو ليس له حكم يفارق القاعدة.

فإن قلت: بل الملحوظ في الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن، وأمّا تنزيل الشكّ منزلة اليقين فيحتاج إلى لحاظ وإنشاء آخر لا يكفيه اللحاظ الأوّل، والعبارة وإن كان بصورة «لا تعمل بشكّك في مقابل اليقين» لكنّ المقصود منه عدم التوقّف في ترتيب آثار اليقين، وأين هو من التعبّد بعدم ترتيب الآثار المرتبة على الشكّ شرعا.

قلت: إن كان مرجع دواك أنّه لا يستفاد من العبارة إلّا الأمر بالاعتناء باليقين، وأمّا عدم الاعتناء بالشكّ فلا يستفاد منه، فهو خلاف الظاهر من الكلام، فإنّ ذكر الشكّ في مقابل اليقين والنهي عن نقض الثاني بالأوّل مستلزم بالتزام البين بالمعنى الأخصّ لمفاد قولنا: لا تعتن بالشكّ، وطرحه في مقابل اليقين، لا أنّه خصوص مفاد قولنا: اعمل باليقين في مقابل الشكّ.

وإن كان مرجعها إلى أنّه وإن كان يستفاد القضيتان بطريق المطابقة والالتزام، إلّا أنّه لا يلزم منه الحكومة على أدلّة الشكوك إلّا بالنظر إلى مفادها اللفظي بنظر الشارحيّة الموجودة في أعنى وأمثاله.

ففيه ما مرّ سابقا من عدم الاحتياج في الحكومة إلى ذلك، فنحن نفرض أنّ القائل من الابتداء تكلم بمفاد قولنا: لا تعتن بالشكّ في مقابل اليقين، أو لا- شكّ لمن اجتمع له شكّ مع اليقين، فهل يتوقّف حينئذ عن الحكومة، وأي فرق بينه وبين قوله عليه السلام: لا- شكّ لكثير الشكّ، فإنّه أيضا وإن كان لبّا بمقام جعل الحكم بالبناء على وجود المشكوك، إلّا أن يضرّ، فالبناء على العدم، ولكنّه لمّا كان بلسان

عدم الاعتناء بهذا الشكّ وعدم الحكم له صار مقدّماً على أدلّة الشكوك.

وإن كان لا- نظر له إليها بمثل أعنى ونحوه، وكذلك قوله عليه السلام: لا شكّ لمن كان له شكّ مع اليقين وإن كان معناه جعل الحكم المماثل مثلاً- إلّا- أنّه لمّا كان بلسان عدم الاعتناء بهذا الشكّ وعدم ترتيب الأثر عليه، صار هذا اللسان موجبا لتقدّمه على أدلّة الشكوك، حيث إنّها بأصالة الإطلاق مقتضيه لإسراء حكمها إلى هذا المورد، وهذا بلسانه اللفظي يقوم بإزاء أصالة الإطلاق المذكورة كما تقدّم بيانه.

والحاصل: إن كان الإشكال من جهة عدم المعقوليّة للزوم اجتماع الحافظين الذي أورد نظيره المحقّق الخراساني في أدلّة الأمارات، فجوابه بالطوليّة بينهما، والممتنع هو الجمع العرضي، وإن كان عدم الاستظهار من الدليل فالمحكّم فيه العرف.

ويكفيه شاهداً بأنّه يستفاد من عبارة «لا تنقض اليقين بالشكّ» قضيتان، أوليهما مدلول مطابق، وهو الالتزام باليقين وعدم نقضه، والآخر مدلول التزامي وهو عدم الاعتناء بالشكّ وعدم ترتيب الأثر عليه مع وجود اليقين، وبعد إثبات هاتين المقدّمتين يدخل تحت الضابط المتقدم للحكومة، كما في «لا شكّ لكثير الشكّ» بلا فرق.

ثمّ هذا على تقدير أخذ الشكّ في كلا- الطرفين بمعنى صفة التردد النفساني، وإن جعلناه فيهما بمعنى التحير وانقطاع اليد عن الحكم الشرعي مع قطع النظر عن حكم نفس القاعدة فيها ونفس الاستصحاب فيه، فحينئذ وإن كان الأخذ بكلّ منهما يوجب رفع موضوع الآخر، ولكنّ الوجه في تقديم الاستصحاب أيضاً هو اللسان المذكور، فإنّه بلسان أنّه إذا اجتمع التحير مع وجدان الطريق فلا بدّ من الأخذ بالثاني وطرح الأوّل، فالورود على هذا مبنيّ على الحكومة، كما ذكرنا نظيره في توجيه كلام لشيخنا المرتضى قدّس سرّه في تقديم الأمارات على الاصول.

ثمّ إنّّه بقي في المقام مطلب وهو أنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه ذكر في الحاشية في وجه تقديم الاستصحاب ما حاصله يرجع إلى ما اختاره في تقديم الأمارات على الاصول من تقريب الورود، وأنّه لا يبقى الشكّ الموضوع في سائر الاصول، لأنّه

شكّ من جميع الوجوه، وعنوان نقض اليقين وجه من الوجوه، وقد علمت الحرمة بهذا الوجه وإن لم تعلمها بوجه العنوان الأوّل، وهذا يكفي في ارتفاع موضوع قاعدة الحلّ، لأنّه شكّ في الحرمة بجميع عناوين الشئء أوليا كان أم ثانويّا.

وفيه أنّه إن أراد بالوجه الحيثيّة التقيديّة، ثمّ تقريب الورود، حيث إنّ لم يؤخذ في هذا الطرف عنوان غير عنوان الشكّ فحكم الشئء مجهول بجميع العناوين، وأمّا المأخوذة في الطرف الآخر عنوان من العناوين، ولكن فيه أنّ الوجه المذكور ليس حيثيّة تقيديّة، بل تعليلية.

ألا ترى أنّه لو سألك أحد إذا أردت الذهاب إلى المسجد لأنّ تصلّى الجمعة لحكم الاستصحاب: لم تذهب إلى المسجد؟ فقلت في جوابه: أذهب لأنّ لا- أنقض اليقين بالشكّ، كان مستهجنّا باردا؟ وهذا دليل على أنّ المجهول حكم ظاهريّ في موضوع الشكّ في العنوان الأوّل، غاية الأمر بعليّة هذا العنوان، فنقول في جواب السائل: أذهب لأنّ أصلّى الجمعة التي أوجبها الشارع بعلة 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 الجهة هو التعليلية، ولكنّ الشكّ المأخوذ في الاصول عبارة عن الشكّ المطلق من جميع الوجوه، أعني من حيث الاحكام الظاهريّة والواقعيّة وأمّا في الأمانة فحيث إنّ أخذه بحكم العقل مع إطلاق اللفظ، فيكفيه مهملة الشكّ وشكّ ما، وهو الشكّ في الواقع، وهذا المعنى لا يرتفع بالأخذ بالاصول، وأمّا الشكّ المطلق فهو يرتفع بالأخذ بالأمانة.

وهذا التوجيه غير متأتّ هنا كما لا يخفى، فإنّ الشكّ معتبر في الدليل اللفظي في كلا الطرفين، ولا بدّ بناء على المبنى المذكور من جعله بمعنى الشكّ المطلق في كليهما، وعنوان الموضوع أيضا في كلا- الطرفين ليس إلّا- عنوان الأوّل، والفرق ممحّض في أنّ العلة للحكم معلومة في أحد الطرفين، وغير معلومة في الآخر، ومجرّد هذا لا يجدي شيئا أصلا، فينحصر المخلص بما ذكرنا من تقريب الحكومة، والله العالم.

التعليقة 1-اعلم أنّ هنا إشكالا وهو أنّ المراد بالتثليثين أعنى المذكور فى كلام الإمام والمذكور فى كلام النبى صلى الله عليه وآله إنّما هو العمل الخارجى دون الفتوى والقول، وقوله فى تثليث الإمام: «يردّ حكمه إلى الله» محمول بقرينة قوله:

فيتّبع ويجتنّب، وتثليث النبى صلى الله عليه وآله على الاحتياط العملى، فيراد من ردّ الحكم إلى الله بطريق الكناية الاحتياط فى العمل، وحينئذ فما وجه تطبيق ذلك على أخذ المجمع عليه وترك الشاذ معلّلا بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه الذى هو مقام الأخذ حجّة والنسبة إلى الشرع.

والحاصل أنّ هنا موضوعين، أخذ المجمع عليه بعنوان الحجية ونسبة مضمونه إلى الشرع، وأخذ النادر كذلك، والأول داخل فى بين الرشد، والثانى فى بين الغى، لأنّه تشريع محرّم، وظاهر الرواية تطبيق بين الرشد على الأول، والمشكل، والشبهة على الثانى.

فإن كان من جهة اشتباه المضمون فى حدّ ذاته فقد عرفت أنّ التثليثين متعرّضان لمقام العمل، ومقصود الإمام عليه السلام تحريم النسبة وإسناد المضمون.

وإن كان من حيث أنّ نفس الأخذ والنسبة عمل من الأعمال فقد عرفت أنّه ليس ممّا اشتبه حكمه، بل هو من بين الغى.

ويمكن الدفع بمنع الاختصاص بالعمل، بل المقصود أنّ فى الشبهة لا بدّ من الانتهاء إلى الشرع سواء فى القول أم العمل، غاية الأمر أنّ أنحاء الانتهاء والوصول إلى حكم الشرع مختلفة، فتارة بتحصيل حكم الواقعة بعنوانها الأولى، وأخرى بتحصيل حكمها بعنوان كونها مشتبّهة، وثالثة باختيار الطرف الذى يخلو عن

المحذور على كلّ حال كاختيار جانب الترك في الشبهة التحريميّة عملاً، واختيار المجمع عليه إذا دار الأمر بينه وبين النادر أخذاً، فإنّه يعلم أنّه غير واقع في مخالفة الشرع عملاً في الأوّل وقولاً في الثاني.

وعلى هذا فالرواية دالة على المنع عن اختيار طريقه اخرى غير الانتهاء إلى الحكم الشرعي، فكلّ شبهة ورد فيها بعنوان كونها شبهة حكم من الشارع بالبراءة مثل الموضوعية والوجوبية فهو، وإلّا كما في الشبهة الحكميّة التحريميّة فاللازم عدم الانتهاء إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و لزوم الانتهاء إلى حكم الشرع باختيار طريقة الاحتياط، وعلى هذا يصلح مستنداً للأخباري، فينحصر الجواب في أظهرية أخبار البراءة.

ويمكن الدفع أيضاً بمنع كون المقصود بأخذ المجمع عليه الأخذ بعنوان الحجية، والبناء على أنّ مضمونه حكم الله تعالى، بل المقصود العمل الخارجي بمضمونه، وذلك لشهادة صدر الرواية، فإنّ مفروض السؤال رجلان تنازعا في دين أو ميراث هل يحلّ لهما الترافع إلى السلطان أو إلى القضاة؟ وأجاب الإمام عليه السلام بمنع ذلك وأنّ التحاكم إليهم بحكم التحاكم إلى الطاغوت، وما يأخذه بحكمهم سحت وإن كان حقّه ثابتاً، فقال السائل: فكيف يصنعان؟ فأجاب بالرجوع إلى العارف بالحلال والحرام من الشيعة فقال: إن اختار كلّ منهما رجلاً فاختلف الرجلان في الحكم لأجل اختلافهما في الحديث؟ فأجاب بتعيين الأعدل والأفقه والأصدق في الحديث والأورع، وفرض السائل تساويهما في الصفات المفروضة، فأجاب بتعيين ما كان من الحديثين مجمعا عليه إلى آخر ما ذكره.

فمن جملة موارد التنازع في الميراث التنازع في سلاح الأب بين الولد الأكبر و سائر الأولاد، فدلّ أحد الحديثين على أنّه من الحبة، فيختصّ بالولد الأكبر، و

الآخر أنّه من جزء التركة، فيقسّم بين الأولاد، فما زاد عن سهم الولد الأكبر مردّد بين الاختصاص بالأكبر والاختصاص بالأصغر، وهذه شبهة لا سبيل للعقل إلى حلّها، لدوران الأمر بين المحذورين، فأجاب عليه السلام بأنّه يعمل على طبق مضمون الخبر المجمع عليه، لأنّه لا ريب فيه، يعنى أنّه طريق ظاهري متّبّع لدى العقلاء وإن كان بحسب الواقع و مرحلة الثبوت يحتمل كون حكم الله على طبق مضمون الخبر الشاذ، ولهذا سمّي الأوّل «لا ريب فيه» يعنى ظاهريا وإثباتا، والثاني بقرينة المقابلة ممّا فيه الريب، يعنى باطنا وثبوتا، ومن المعلوم أنّ مثل تلك الشبهة التي لا سبيل للعقل فيها ينحصر مرجعها إلى الشرع، وهذا معنى قوله في 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 النبي صلّى الله عليه وآله: «و شبهات بين ذلك، فمن ترك شبهات نجى من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم» فإنّ المراد بالشبهات بين الحلال البيّن و الحرام البيّن، فينحصر في الشبهة المحصورة و هي الشبهة التي تكون خطيرة.

فالحاصل من مجموع التعليل و التثليثين هو أنّ كلّ شبهة فيها احتمال الخطر بواسطة تحيّر العقل في حكمها و عدم السبيل إلى علاجها لا بدّ من الرجوع إلى طريق ظاهري شرعي إن كان، وإلاّ الاحتياط، و على هذا فالرواية غير مرتبطة بمرام الأخباري و الاعتصام في كلّ الأمور بالله الملك الباري.

التعليقة 2-الحكم بالبراءة فى هذه الصورة مقتضى النظر البدوى، ولكن دقيق النظر يقتضى الاحتياط، وبيانه كما أفاده شيخنا الاستاد دام أيام إفاداته الشريفة أنّ المقام من قبيل الشكّ فى القدرة، حيث تقطع بمطلوب مطلق للمولى ونشكّ فى التكليف الفعلى من جهة الشكّ فى القدرة، والعقل لا يرخص فى مثله ترك الاقدام.

لا يقال: كيف تقطع 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 بالمرّة لا فى التامّ ولا فى الناقص.

لأنّا نقول: الاحتمال الأخير مبنى على تقييد مادّة الأمر بالقدرة على الجزء المعجوز عنه، فتكون القدرة شرطا شرعيّا، وهذا خلاف إطلاق مادّة الأمر و أنّ المطلوب هو ما وقع تحت الهيئة، والقدرة إنّما هى شرط عقلى، فالأمر منحصر فى الاحتمالين الأولين.

و حينئذ فنقول: متى أحرزنا من المولى مطلوباً على الإطلاق أعنى رأيناه صار بصدد تحصيل شىء متّاً بتوسيط الأمر و أنّه لا قيد لطلبه بحسب ما يرجع إلى غرضه و إن كان ليس له طلب بملاحظة ما عدا ذلك من الامور المعتبرة عقلاً فى المأمور لقابليّته، لتوجّه الخطاب، فإنّ الأوامر ليست ناظرة إلى هذه الطوارى، ويعبر عن هذا المعنى بإطلاق المادّة، فحكم العقل هو الاشتغال لو فرض الشكّ من هذه الجهات.

و لا فرق بين اتفاق ذلك فى موضوع مفصّل كما لو شكّ فى القدرة على إنقاذ الغريق، و بين اتفاقه فى موضوع مردّد بين أمرين و لو متباينين، و ذلك مثل ما

قَوَّيناه 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 للجزئية إطلاق و إمّا لا، فعلى الأول يحكم بمقتضى إطلاق المادّة و كون القدرة على ذلك الجزء شرطاً عقلياً لا شرعياً بكون المطلوب هو التام، و على الثانى نحكم بمقتضاه أيضاً بكونه هو الناقص، و لا ثالث لهذين، فنعلم إجمالاً بوجود الطلب المطلق، يعنى ما لا قيد له أصلاً، أو له قيد و لكنّه حاصل إمّا متعلّقاً بالتامّ أو بالناقص، و لكنّا نشكّ فى فعلية الخطاب من جهة احتمال تعلّقه بالتامّ، و مقتضى ذلك العلم هو الاحتياط بالموافقة الاحتمالية.

لا يقال: إنّنا ندور فى متابعة الغرض مدار الأمر، فالمقدار الذى وقع تحت التحميل بالأمر هو اللازم، و غيره غير لازم و إن بقى احتمال بقاء الغرض، كما مرّ ذلك مفصّلاً فى بيان الانحلال فى الأقلّ و الأكثر، و هنا أيضاً نقول: حيث إنّ المفروض أنّه لا إطلاق فى شىء من أمرى الناقص و التامّ، فلو كان هنا غرض فى الناقص لكان عليه جعل الأمر بالناقص مطلقاً، و المفروض عدمه، فالقصور من قبل الأمر، و لا ربط بالمكلف.

قلت: مضافاً إلى عدم الفرق بين هذا و بين المثال المسلم من الشكّ فى القدرة إلّا فى كون الشكّ هناك موضوعياً ليس رفعه وظيفة الشارع، و هنا حكماً رفعه من وظيفته، و قد قرّر فى محله أنّ مجرد ذلك لا يجدى فرقاً فى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، أنّ المفروض فى المقام أيضاً هو العلم بأحد الأمرين، إمّا بالتامّ و إمّا بالناقص، فالأمر بالناقص طرف للعلم الإجمالى و إن كان ليس له طريق إثبات تفصيلي. و بالجملة، صار بصدد تحصيل غرضه بالأمر، و إتيان الناقص يكون باقتضاء ما علم من أمره، لا أنّه خارج عن ذلك حتّى يجرى فيه الكلام المتقدم.

ثمّ هذا الذى ذكرنا فى تقريب الاشتغال يجرى فى الصورتين الاخرين من العجز الطارى فى الواقعة الواحدة وفى الوقائع المتعدّدة، كما هذا هو الكلام فى الأصل العقلى.

وأما النقلي وهو قاعدة الاستصحاب والميسور فى صورتى طرق العجز بناء على كون قاعدة الميسور قاعدة تعبدية-كما يظهر من تمسك العلماء بها-لا عقلية إرشادية، فيكون محطّها ما إذا كان المقتضى للمطلوبية فى الميسور مفروغا عنه مطلقا، فلا يخفى عدم تمامية أحد تقريبيهما وهو المسامحة فى عدم عدّ الغيرية والنفسية معدّين 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 وحدث فيه طلب نفسى بهذا الموضوع، يعدّ العرف هاتين الحالتين منه فردين متغايرين من الطلب، أحدهما حدث بعد زوال الآخر، والاستصحاب والقاعدة بملاحظة شخص الوجوب غير جاريتين، فلا بدّ من ملاحظتهما بالنسبة إلى الجامع حتّى يكون من قبيل استصحاب الكلّى من القسم الثالث، وهو أيضا غير جار فى خصوص المقام.

وأما التقريب الثانى -وهو المسامحة فى الموضوع وإجراء القاعدتين بالنسبة إلى الحكم النفسى- فقد يورد عليه بأنّ لازم هذا التقريب جواز الاكتفاء بالناقص حتّى فى حال التمكن من التام.

وبعبارة أخرى: إن رأى العرف للشرط والجزء المعسورين مدخلية فى الموضوع فلا يعقل أن يرى عين القضية السابقة بموضوعها ومحمولها باقية بعد التعذّر، وإن لم يفهم المدخلية فاللازم التوسعة فى القضية من أوّل الأمر قبل طرق العجز.

والجواب أنّ رؤية المدخلية لا تنافى مع رؤية الموضوع هو الناقص، ألا ترى أنّ الماء ما لم يتغيّر لا يتّصف بالنجاسة، والعرف أيضا ملتفت من الشرع إلى ذلك، ومع

ذلك عند زوال وصف التغير يرى البقاء و الارتفاع بالنسبة إلى النجاسة.

و السرّ أنّ الشرط وإن كان بالدقّة يورث تضيقاً في الموضوع، لكنّ العرف يرى الموضوع هو الذات الجامعة بين الواحد و الفاقد، و يرى الشرط أمراً خارجاً عن كلا الطرفين مع الموضوع و المحمول.

و بالجملة، فكما أنّه في المثال مع ذلك لا يحكم بحدوث النجاسة ما لم يتغير، كذلك هنا أيضاً ما دام التمكن لا يحكم بثبوت الوجوب في الفاقد، فحال الجزء و الشرط الزائدين حال التغير، و حال تعدّدهما بعد التمكن حال زواله بعد الثبوت، و حينئذ فمصدق النقض و عدمه متحقّق عرفاً و إن لم يتحقّق عقلاً، هذا.

و لكن قد يورد على التقريب المذكور بوجه آخر، و هو أنّه إذا اتّصف موضوع خارجي بالوجوب و نحوه لأجل صفة غير دخيلة في قوام ذاته بنظر العرف، ثمّ زالت عنه تلك الصفة، فالحكم كما ذكرت من صدق البقاء و النقض عرفاً، و ذلك كما في مثال الماء المتغير، حيث إنّ النجاسة اتّصفت بها الماء الخارجي لأجل اشتماله على وصف التغير.

و أمّا إذا لم يكن موضوع خارجي في البين و علّق الحكم على عنوان كلّ معتبر فيه وصف كذا، كما إذا علّق الحكم على كلّ الماء المتغير و لم يوجد له مصداق في الخارج، فلا يصحّ الحكم في الأفراد الغير المتغيرة من الماء بالنجاسة بمقتضى الاستصحاب، و ذلك لأنّ كلّ الماء المتغير مغاير لكلّ الماء الغير المتغير عند العرف أيضاً، فالمسامحة العرفيّة و رؤية الموضوع واحداً مختصّاً بحال انطباق الكلّي الواحد على موجود خارجي ثمّ زال عند الوصف.

و لهذا تراهم يفتون في باب البيع بأنّه لو باع هذا الفرس العربي مشيراً إلى الفرس الغير العربي فالبيع صحيح، و قد تخلف الوصف، فيثبت الخيار، و لو باع سلماً كلّى

الفرس العربى فسَلَّم الغير العربى فهو من تسليم غير المصدق كتسليم الحجر، لا أنه سَلَّم المبيع فاقدًا لوصفه.

فنقول:المقام من قبيل الثانى، لأنَّ المتيقَّن السابق هو الوجوب النفسى للعنوان العام الذى هو الصلاة التامة أو المقيّدة، والمقصود إسراء حكمه إلى عنوان كلّى آخر وهو الصلاة الناقصة، وهذا حال الاستصحاب.

وأما القاعدة، فإن قلنا:إنَّ السقوط وعدمه بالنسبة إلى حكم الميسور والمعسور، أى لا يسقط حكم الميسور أعنى الناقص بواسطة حكم المعسور أعنى الكلّ أو المقيّد فالكلام فيه هو الكلام فى الاستصحاب حرفًا بحرف؛ فإنَّ عدم السقوط كالبقاء بالنسبة إلى الوجوب النفسى كما هو محلّ الكلام يحتاج إلى حالة سابقة مفقودة بالنسبة إلى كلّى الصلاة الفاقدة.

وأما إن قلنا بأنَّهما ملحوظان بالنسبة إلى نفس الميسور والمعسور أعنى نفس الصلاة الفاقدة والواجدة باعتبار أنَّ نفس العمل كالدين، بل هو حقيقة دين الله فيصح فيه اعتبار الثبوت فى الذّمة و السقوط عنها، فلا غبار حينئذ على التقريب المذكور؛ إذ نقول:كان الحمد و كذا و كذا فى الذّمة حال التمكن من جزء أو شرط كذا، فهذه الذوات باقية غير ساقطة عن عهدة المكلف عند عسرهما.

ويمكن أن يقال:إنّه وإن 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، ولكن لنا انتزاع الجامع فى الطرفين، فنقول:أصل الوجوب النفسى الجامع بين الضمنى و الاستقلالى متعلّقًا بالمهملة عن حدّى الإطلاق و التقييد و النقص و التمام كان متيقَّن الحدوث مشكوك البقاء.

أما الأول فواضح، وأما الثاني فلا نَحْتَمِلُ بقاء هذا الجامع بواسطة حدوث الوجوب النفسى الاستقلالى فى موضوع المطلق أو الناقص عند زوال الوجوب النفسى الاستقلالى فى موضوع المقيّد أو التام بناء على صدق البقاء بالنسبة إلى الكلّى عند حدوث فرد منه بعد زوال فرد الآخر، كما هو الحق، على خلاف ما اختاره شيخنا المرتضى قدّس سرّه، كما نرى صدق قولنا: وجود الإنسان باقٍ فى الأرض من لدن آدم عليه السلام إلى زماننا، وبالجمله، عموم قضيه لا تنقض بالنسبة إلى الجامع من حيث صدق البقاء والنقض لا قصور فيه.

نعم قد يستشكل فيه فى خصوص ما إذا كان الجامع حكما من حيث كونه خارجا عن وظيفة الشارع ولا تناله يد الجعل، بخلاف ما إذا كان موضوعا لحكم، والفرق أنّ مفاد الاستصحاب فى الثانى جعل الأثر، والمفروض أنّه أثر واحد شخصى، وأما فى الأول فمفاده جعل نفس الحكم وتكوينه، والمفروض أنّه الجامع الملغى عنه الخصوصيّتان، وهو غير قابل للجعل بالاستقلال، وإنّما القابل له هو الخاص.

ولكن يمكن دفعه أيضا بأنّه يكفى قابليّته للجعل بالتبع، أعنى بتبع جعل الخاص، وهو فى المقام جعل الوجوب النفسى فى موضوع المطلق أو الناقص، وهذا المقدار من القابليّة يكفى فى شمول لا تنقض، ألا ترى أنّ من المسلّم استصحاب الصحّة، مع أنّ الصحّة بنفسها غير قابلة للجعل مستقلا؛ لأنّها أمر قهرى الانتزاع عن موافقة المأتّى به للمأمور به، لكنّها قابلة له تبعا لجعل منشأ الانتزاع، هذا.

ولكنّه مع ذلك غير خال عن الخدشة، وبيان الخدشة موقوف على تقديم مقدّمة وهى أنّ معنى لا- تنقض ليس «أبقيت السابق» حقيقة، لوضوح أنّه خطاب إلى المكلف، وليس مفاده إعطاء وظيفة التشريع والجعل إياه، فبقى أن يكون المراد هو القول والاعتقاد بوجود السابق أو العمل على طبقه، وحيث إنّ التصديق الجنانى

غير مقصود، فبقى أن يكون المراد هو عدم النقض العملى، كما أن المراد بقضية «صدق العادل» هو التصديق العملى.

نعم يلزمه غالبا إبقاء السابق حقيقة بنفسه فى ما كان هو الحكم، أو بأثره فى ما كان هو الموضوع، فإنّ اللازم من إبقاء وجوب صلاة الجمعة عملا هو وجوبها، واللازم من إبقاء حياة الزيد المترتب عليها وجوب الإنفاق على عياله من ماله عملا وجوب الإنفاق.

و من هنا يندفع الإشكال بأنّه كيف يمكن إرادة إبقاء السابق بنفسه فى بعض الموارد وبأثره فى بعض آخر من عبارة «لا- تنقض اليقين بالشك» مع أنّه مستلزم لاجتماع اللحاظين فى لحاظ واحد.

وحاصل وجه الاندفاع أنّ المدلول المطابقى للقضية ليس هو إبقاء ما كان تشريعا وجعلا الذى هو فعل الشارع، وإنّما هو لازم المدلول المطابقى بحسب الغالب، والمدلول المطابقى هو إبقاء ما كان عملا، وهو أمر واحد فى جميع الموارد، ولكن لازمه مختلف حسب اختلافها.

وإنّما قيّدنا بالغالب على خلاف ما يظهر من كلمات شيخنا المرتضى و من تأخّر عنه قدّس أسرارهم من كون أحد الأمرين لازما للاستصحاب دائما، بل داخلا فى معناه، للاحتراز عن استصحاب عدم الوجوب أو الحرمة الأزليين، مثل استصحاب عدم جعل الشارع الحرمة فى موضوع شرب التتن أزلا.

فعلى قولهم رضوان الله عليهم من كون المعنى إبقاء الشارع جعله السابق فهو منحصر فى موارد وجود الجعل سابقا، فلا يجرى فى مثل المثال المتحقّق فيه عدم الجعل، وهو وإن كان اختياريّا بملاحظة تمكّن الشارع من قلبه بالوجود، ولكن ليس مجعولا، لأنّ عدم غير قابل للجعل، والحاصل أنّ المتحقّق سابقا عدم القضية

رأساً، لا القضية التشريعية التي محمولها عدم.

وعلى ما قلنا من كون المعنى إبقاء المكلّف عمله السابق، فهو غير منحصر في تلك الموارد، نعم غالباً يكون كذلك، فيجرى في المثال أيضاً لأنّ المكلّف في الزمان السابق المفروض عدم الجعل فيه رأساً كان عمله ولو باستقلال من عقله هو الإطلاق وعدم الالتزام بأحد من الفعل و الترك، فإبقاء ذلك عدم الأزلي عملاً هو الإطلاق المذكور، ولازمه الترخيص الشرعي، مع أنّ المفروض عدم تحقّق حكم مجعول في السابق رأساً، لا رخصة ولا غيرها.

إذا تمّدت هذه المقدّمة فنقول: إبقاء المهملة الموجودة في ضمن المقيّد سابقاً بإيجاد فردّها الآخر أعني المطلق وإن كان إبقاء لها، ولكن لا- يصدق على العمل على طبق الوجوب المطلق أنّه إبقاء عملي لوجوب المهملة المعلوم في السابق، وذلك لأنّ عمل المهملة المعلوم قيدها ليس الإتيان بها في ضمن فاقد القيد، بل هو أجنبيّ عنها، وإنّما هو الإتيان بها في ضمن المقيّد لا غير، والمفروض في اللاحق عدم إمكان هذا العمل، والعمل بإتيان المهملة في ضمن الفاقد ليس إبقاء العمل السابق، ولا يخفى أنّ هذا الإشكال خاصّ باستصحاب الجامع بين الوجوب النفسى الضمنى والنفسى الاستقلالى في المهملة، كما هو محلّ الكلام، وأمّا استصحاب الجامع بين الوجوب الغيرى الاستقلالى والنفسى كذلك في الناقص فهو سليم عن هذا الإشكال؛ لأنّ عمله لم يكن إلّا إتيان الناقص.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا من أوّل البحث إلى هنا أنّ الأصل العقلي هو الاشتغال، وكذا الشرعى، لا من جهة الاستصحاب، بل من جهة قاعدة الميسور إن تمّ فيها التقريب المتقدّم، أعني كون المراد عدم سقوط نفس الميسور لا حكمه، وإلّا فالأصل الشرعى على البراءة من جهة استصحاب عدم وجود الناقص، هذا.

التعليقة 3-محصل ما اختاره المحقق الخراساني بعد ما اختار في الحاشية الجمع بالشأنية و الفعلية فرأى أن ذلك يوجب عدم تنجيز الأمارات للوقائع، فإن الوصول من مرتبة الشأنية إلى الفعلية على هذا لا بد وأن يكون بجعل الشارع، ففي العلم قد استرحنا بواسطة قوله: «الناس في سعة ما لم يعلموا» الذي مفهومه أنهم ليسوا في سعة متى علموا، فيستفاد منه أن العلم يوصل إلى مرتبة الفعلية، فالعلم موضوعي في هذا الأثر، ولهذا صرح بأن قول الأخبارية على هذا يمكن تصحيحه بأن يجعل الشارع لبعض العلوم اختصاصا، ولكن هذا المعنى غير متمشٍ في الأمانة لقصور دليل الحجية عن شمول هذا الأثر فيكون الشك متعلقا بالشأن مع عدم الوصول إلى الفعلية، ومن المعلوم أن العلم و الشك المتعلقين بالحكم الشأن لا أثر لهما أصلا.

فلهذا عدل عن هذا الطريق في الكفاية وفصل بين الأمارات والاصول، فاختار في الاولى أن الواقع فعلى من جميع الجهات، وجعل الأمانة إنما هو جعل حجيته لا جعل الحكم، واختار في الثانية حيث لا حجية مجعولة في البين أن الواقع فعلى بجميع الحثيات سوى حيثية جهل المكلف وشكّه ومقتضى الترخيص الذي تحقق فيه.

وبعبارة اخرى: الحكم في ذاته بالغ مرتبة الفعلية، والجهل مانع، لا أن يكون المقتضى في ذاته قاصرا، فإذا ارتفع تحير المكلف في وظيفته في مقام العمل و علم بواسطة الحكم الأصلي أنه الحلية يصير الواقع على تقدير كونه الحلية فعلياً قهراً، وعلى تقدير كونه غيرها يرتفع المضادة، لأجل عدم تمامية فعلية الواقع.

وبعبارة ثالثة: للحكم ثلاث مراتب، الاولى: مجرد الإنشاء المتحقق بقصد تحقق المفهوم عند التلفظ أو الكتابة أو الإشارة، وهذا كالجسد بلا روح، والثانية: أن يترقى من هذه المرتبة وينفخ فيه روح الفعلية الثابتة بحسب الاقتضاء و السالمة عن المزاحم من جميع الحثيات غير حيثية الشك و الترخيص، فلا فعلية له من هذه

الجهة فقط، ولا نقص فيه من هذه الجهة اقتضاء أيضا، بل هذه الجهة أعنى ورود الترخيص والإذن في موضوع الشكّ جهة غالبية ووجب مغلوبيّة الحكم المذكور، فالحكم المذكور يصير مقتضيا تامّا للبعث و الزجر مغلوبا للجهة العارضة الغالبة أعنى الحكم الأصلي بالخلاف.

و مثل هذا لا يحتاج في تنجيز العلم المتعلّق به إلى تتميم من الشارع كما كان كذلك في المرتبة الاولى، فالعلم في المرتبة الاولى موضوع على وجه الطريقيّة و كان له أثران، أحدهما شرعى و هو إعطاء الفعلية، والآخر عقلى و هو التنجيز.

ولهذا استشكل المحقّق لمذكور في قيام الطرق والاصول مقامه على حسب مذاقه قدّس سرّه، وأمّا في هذه المرتبة فهو طريقى محض لا أثر له إلاّ التنجيز، فإنّ إعطاء الفعلية قد تمّ فيه نفسه، والمزاحم الذى يغلبه و هو الحكم الأصلي المخالف معدوم بالفرض، فلا يؤثّر العلم فيه أثرا شرعيّا، بل يتمحّض تأثيره فى العقلى و هو التنجيز. ولهذا لا إشكال فى قيام الإمارات والاصول مقام هذا العلم، هذا.

فتحقّق من هذا أنّ الموضوع للأصل أيضا متحقّق، فإنّه الشكّ فى حكم لو تعلّق به بدون إمداد جعل آخر شرعى إليه العلم لا أثر للتنجيز و هو موجود فى المقام، بخلاف الحال بناء على مختار الحاشية.

و المرتبة الثالثة هى الفعلية التامة من تمام الجهات الملازمة للبعث و الزجر فى النفس النبوية أو الولوية صلوات الله عليهما، فالذى يتولّد منه المحذور احتمال وجود هذه المرتبة فى مورد الأصل المرخّص، فإنّه احتمال التناقض، وأمّا الفعلية المترقّبة عن محض الإنشاء المنحصر مانعة فى الترخيص الناشئ عن المقتضى والملاك الموجود فى الشكّ فاحتمال وجودها فى مورد الأصل المرخّص لا محذور فيه، فإنّه إن كان الموجود فى الواقع هو الترخيص فليس من اجتماع المثليين لكون الحليّة الأصلية متّحدة وعينا مع ذلك الترخيص، لكونها ناطرة إلى الواقع و من سسخ الحكم الطريقى، وإن كان الموجود هو الإيجاب أو التحريم فلا تناقض، لعدم البعث و الزجر و مجرد الفعلية المنفكّة عنهما بواسطة المغلوبيّة لا تضادّ الإذن و الترخيص.

التعليقة 4- و حاصل الجواب أنّ حجّية الخبر على وجه الطريقيّة ليست معناها الأخذ بمفاد قوله مطابقة أو التزاما حتّى لا يتعدّى عن هذا الميزان، كما لا يجوز لنا في قوله عليه السلام: «لا تنقض» الخروج من دائرة نقض اليقين بالشكّ، بل يجب الجمود عليه، وجه ذلك أنّنا أخذ بما هو ملازم للمخبر به علما، لا لازم ولا ملزوم ولا ملازم له عادة أو عقلا بملاحظة أثره الشرعي، وليس هذا أخذا بمدلول قوله، وكذلك ليست معناها التعبد بالمدلول ثمّ بعده جعل الملازمة بمعنى أن يرد التنزيل أولا على حياة زيد-مثلا-المخبر به ثمّ على بياض لحيته، أو على الملازمة بينهما ثمّ على صلاة ركعتين، فإنّه مضافا إلى عدم قابليّة الوسائط للجعل لا عين ولا أثر لتنزيل اللوازم والملزومات و الملازمات في الدليل.

و الحاصل: لسنا دائرين مدار عنوان الاخبار و الاندراج تحت عنوان المخبر بهيّة، و إلاّ لم يشمل ما ليس في الكلام إشعار به ولا في ذهن قائله احتمال له، إذ كيف يصحّ حينئذ إطلاق أنّه قاله، أو أخبر به، أو دلّ عليه لفظه، أو أمثال ذلك؟ ولا أن تكون هنا تنزيلات في كلّ واسطة واسطة طوليات مترتّب كلّ لا حق على سابقه، إذ ليس في البين اسم لهذه التنزيلات المتعلّقة باللوازم وغيرها، بل من الواضح أنّ هنا تنزيل واحد متعلّق بلا واسطة بما هو الحكم و الأثر الشرعي حتى يلزم على التقدير الأوّل أنّه بواسطة «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 صلاة ركعتين.

و على التقدير الثانی أنّه یجرى حکم «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 صلاة ركعتين حتى يقال على التقديرين أن الأثر المنتهى إليه بالأخرة لما يكون هو وجوب التصديق فيلزم أن يكون التنزيل بلحاظ نفسه.

بل الحق في استكشاف حقيقة معنى الطريقة أن يتبع الطرق العقلية، ونحن إذا راجعناهم نراهم أن كل انكشاف يحصل في أنفسهم و يكون مستنده و جهته حسن الظن بعدم كذب العادل، وبعد احتمال الكذب في حقه فهم يرتّبون أثر الصدق عليه.

فلو أخبر ثقة أنه أخبر ثقة فلاني وهكذا إلى عشر ثقات أن العاشر قال كذا فانكشف هذا المعنى قد حصل من جهة ذلك الخبر الوجداني الأول بضميمة إحرازهم موثوقية الوسائط، وبعد ذلك فعين ذلك الدرجة من حسن الظن وبعد الكذب الذي يحصل عند الإخبار بلا واسطة يحصل بعينها و بلا تفاوت من هذا القول، إذ لو لم يكن المقول الأخرى يلزم الأمر المستبعد و هو كذب أحد الثقات المذكورة في السلسلة.

وبالجملة، معنى الطريقة عندهم الأخذ بكل انكشاف كان منشؤه و مبناه حس الظن بالعادل و بعد احتمال الكذب في حقه، وهذه الانكشافات وإن كانت في الوجود مترتبة، لكن في ملاك الأخذ كلّها في عرض واحد.

فيصير هذا المعنى العرفي العقلاني شاهدا على حمل ما ورد في الشرع من الأدلة اللفظية في باب الطريقة على هذا المعنى، يعني كلّ انكشاف حصل و نشأ من الاعتماد بقول العادل -و لو كان مطرح قوله شيئا آخر أجنبيا بالمرّة عن المنكشف بحيث يلزم على تقدير عدم هذا المنكشف كذب العادل في ذلك الإخبار بذلك الشيء الأجنبي - فالشارع حكم من الابتداء بلزوم الأخذ بهذا الانكشاف، فالتنزيل أولا يتعلّق به بدون تعلّق له بما قبله و لو كان ألف واسطة.

فافهم حتّى لا تشتهه في المراد ولا تورّد أنّ السيرة العقلائيّة ليست إلّا على العمل، فلعلّه كان لأجل المناط أو القضية الطبيعيّة لو كان لفظ في البين، والكلام هنا مع قطع النظر عنهما، فإنّ المقصود هنا استفادة الفرق من هذه السيرة بين «لا تنقض» وبين «صدّق العادل» وأنّ مفاد الأوّل هو الدوران مدار هذا العنوان، وأمّا الثاني فمفاده بشهادة هذه القضية الارتكازية هو الأخذ بكلّ انكشاف كذلك من دون موضوعيّة لعنوان المخبر بهيّة أو المفاديّة أو المدلوليّة وأمثال ذلك، ولا لعنوان ملازم المخبريّة أو لازمه أو ملزومه، بل العنوان الموضوع في هذا الباب هو الانكشاف المذكور.

فيلزم على هذا في موارد اللوازم العقليّة والعاديّة والملزومات والملازمات كذلك تعلّق التنزيل أوّلاً وابتداءً بذلك الانكشاف الأخير، لأنّه القابل للتعبّد من بين الانكشافات من دون حاجة إلى إجرائه في ما قبله.

وبعد ذلك نقول في المقام: إذا قال الشيخ: قال المفيد: قال الصدوق: قال الصّفار:

قال العسكري عليه السلام: صلاة الجمعة واجبة فلا نحتاج بعد إحراز أمرين أحدهما: وجود صدق في ذات كلّ من خبر المفيد والصدوق و الصّفار ولو بنحو القضية التعليقيّة يعني: لو أخبروا فصدّقهم، والآخر: إحراز عدالة هؤلاء، وفي الحقيقة بعد إحراز الأوّل، إذ الثاني موضوع للأوّل إلّا إلى تعبّد واحد بتصديق واحد، إذ بعد ذلك نقول: خبر الشيخ محرز وجدانا وهو كاشف نوعاً عن خبر المفيد، وهكذا المكشوف النوعي كاشف نوعاً عن خبر الصدوق إلى أن ينتهي إلى وجوب الجمعة.

فيحصل لنا انكشاف ناقص لوجوب صلاة الجمعة، لأنّ الكاشف عن الكاشف كاشف، والكشف الناقص كما في كلّ مقام يصير بواسطة «صدّق» تامّاً - يعني

كشّف خبر الشيخ عن وجوب الصلاة-فيصدق على هذا الانكشاف لصلاة الجمعة أنّه انكشف حاصل من قول العادل، ومنشؤه حسن الظنّ بالعادل وبعد احتمال الكذب في حقّه بحيث لو لم يكن المنكشف يلزم إمّا كذب الشيخ أو المفيد أو الصدوق أو الصفار.

نعم لو كان واحد من السلسلة خارجا عن تحت «صدق» لا يتمّ ما ذكرنا بأن كان فاسقا أو مشكوك الحال، فلا يرد النقض بما إذا كان في الوسائط أولويّة ظنيّة أو غيرها من الظنون الغير المعتمدة، فإنّا نقول: نحتاج إلى وجود دليل الاعتبار في كلّ واسطة ولو على نحو التعليق، ولا نحتاج إلى إحراز موضوعه قطعاً، إذ يلزم حينئذ عند عدم ترتيب الأثر إمّا كذب الشيخ، ولو صدق هو كذب المفيد، ولو صدق هو كذب الصدوق، ولو صدق هو كذب الصفار وكلّ منهم ورد الأمر بتصديقهم وعدم تكذيبهم بلا تقييد بوصول شخص خبرهم إلينا تفصيلاً، إذ الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمريّة لا للمعاني الواصلة المحرزة عند المكلف تفصيلاً.

وبالجملة، لا نحتاج في إجراء دليل التعبد في هذا الانكشاف إلى إدراجه تحت عنوان مقول العادل حتّى يحتاج إلى التعبدات المترتبة، ولا نحتاج أيضاً إلى تصحيح الملازمات الكائنة قبل هذا المنكشف لنحتاج أيضاً إلى التعبدات المترتبة، بل يجرى أولاً دليل التعبد في نفس هذا الانكشاف لاتصافه بما هو المعيار وهو كون الانكشاف حاصلًا من قول العادل وأنّه لولاه لزم كذب العادل ولو في إخباره بشيء آخر.

التعليقة 5-لا- يخفى عدم تمامية الإشكال على الدعوى الأولى، في مثل «بعت» الإخباري و«بعت» الإنشائي، وذلك أن معنى البيع لا إشكال أنه سهم المادة ولا ربط له بما وضع له الهيئة وإنما الموضوع له للهيئة هو النسبة بين المسند و المسند إليه باعتبار نفس الامرية و الخارجية لا باعتبار اللحاظ و التصور الذهني، فإن النسبة لا موطن لها ولا نفس الأمر لها سوى في النفس، ولكن كما يتصور سائر المفاهيم مثل مفهوم الضرب وغيره كذلك يتصور هذا المفهوم أيضا و هو الموضوع له لمادة الطلب، وأما الموضوع له للهيئة فهو حقيقة الطلب و الصفة الخارجية القائمة بالنفس.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن عقد القلب و البناء القلبي الذي هو النسبة الحاصلة في الذهن بين الموضوع و المحمول يكون لوجودها في النفس نحوان و كيفيتان، الأول أن يحصل على نحو الحكاية عن وقوع أمر في الخارج، و الثاني أن يحصل على نحو لا حكاية له عن شيء و كان له اقتضاء وجود الشيء.

مثلا القضية المعقولة التي نتصورها عند التكلم بقضية «أنت حرّ» لا إشكال أنه مشتمل على عقد قلب فيما بين «أنت» و«حرّ» فتارة توجد هذه العقدة في نفسك على وجه يحكى عن وقوع الحرية في الخارج، و اخرى توجد على نحو ليس لها حكاية عن وقوع ذلك وإنما له اقتضاء أن يقع و يوجد الحرية بنفس هذا العقد و البناء.

و حينئذ نقول: يتحقق كمال المشابهة و الاتحاد بين هذا المقام أعنى الإخبارية و الإنشائية و بين الاسمية و الحرفية في معانى الأسماء و الحروف، فلا إشكال هنا زاندا

على ما هناك، فقد يقال: ما الدليل على أنّ الواضع عند وضع هذه القضية وضعها للجامع بين الكيفيتين ولم يضعها للخاصّةين، وهذا مشترك بين هذا المقام ومعانى الحروف والأسماء وقد تقدّم تفصيل الكلام فيه.

وقد يقال: إنّ هنا إشكالا مختصّا به ولو سلّمنا القول المذكور فى الحروف والأسماء وهو أنّ كيفيّات الملاحظة والتصور للمعنى لا شكّ أنّها يعدّ من أطوار المعنى وأطوار المستعمل فيه وأطوار الاستعمال كما فى معنى من ولفظ الابتداء، فإنّ حيث الاستقلاليّة والاندكائيّة كلاهما راجعان إلى كيفيّة اللحاظ وذات المعنى واحد وإن كان لنا فيه كلام أيضا.

وما فى القضية الخبريّة والإنشائيّة فليس الخصوصيّتان راجعتين إلى كيفيّة ملاحظة الموضوع له، فإنّ الموضوع له بالفرض هو القدر المشترك بين الحكاية والإيجاد وهو مطلق عقد القلب المهمل من الجهتين، وليس لحاظ إحدى الخصوصيّتين مع هذا الجامع معدودا من كيفيّات ملاحظة هذا الجامع.

ألا- ترى أنّ لفظ الإنسان الموضوع للجامع بين زيد وعمرو وغيرهما لو اوجد فرد منه فى الخارج عند مقام استعماله فليس الراجع إلى استعمال هذا اللفظ سوى الملاحظة والتصور المتعلّق بأصل الإنسان، وأمّا التصوّر الحاصل بالخصوصيّة فهو كالحجر فى جنب الإنسان بالنسبة إلى هذا الاستعمال.

والحاصل أنّا نسلّم أن القائل المذكور يقول بوضع الإنشاء والإخبار لواقع عقد القلب ونفس أمره- وإن كان لنا فى كونه قائلا بذلك أيضا تأمل- لكن نقول: ليس المرتبط بالاستعمال إلّا الملاحظة الحاصلة حين إيجاد عقد القلب حيث تلتفت إلى أنّ فعلك ما ذا، فالقدر الراجع إلى الاستعمال ما كان من هذه الملاحظة متعلّقة بالجامع وإن كان لا ينفكّ عن ملاحظة إحدى الخصوصيّتين، لكن هذا لا يعدّ من

أنحاء ملاحظة الجامع حتّى يعدّ من أطوار استعمال اللفظ الموضوع للجامع، بل هو من باب ملاحظة شىء و شىء آخر، و مجرد كون الموضوع هو الجامع بواقعه و خارجه و أنّ الجامع لا- يوجد فى الخارج إلا- فى ضمن الفرد لا يوجب كون ملاحظة الفرد من كميّات ملاحظة الجامع.

فتحصّل أنا و إن تصوّرنا رجوع الاستقلاليّة و الاندكاك إلى كميّات ملاحظة المعنى الواحد فى الحروف و الأسماء، لكن لا يعقل رجوع ملاحظة إحدى الخصوصيتين من الحكاية عن الخارج و عدمهما إلى كميّات ملاحظة 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 التصرّوى كما فى لفظ الإنسان، فإنّ ملاحظة الزيدية خارجة عن كميّة ملاحظة أصل الإنسان. و أمّا إذا فرضنا الفرق بين وضع المفردات و وضع هيئة القضايا بأنّ المعنى فى الثانى هو الوجود النفس الأمري و كان الموضوع له هو الجامع فليس الاستعمال حينئذ إلاّ التلفّظ باللفظ و إيجاد المعنى عنده، و حيث إنّ الإيجاد لا يتعلّق بالجامع إلاّ فى ضمن الخصوصية فلا محالة يكون من أطوار إيجاد الجامع إيجاده فى ضمن خصوصيّة كذا، و حيث إنّ استعماله أيضا عبارة عن هذا الإيجاد فتكون هذه الخصوصية 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 عبارة عن تصوّر المعنى عند اللفظ فيكون كميّات التصرّو من أنحاء الاستعمال فكذا فى المقام استعمال اللفظ عبارة عن إيجاد عقد القلب عند التلّفظ، فيكون أنحاء إيجاده من أنحاء الاستعمال، هذا.

و لا يخفى أنّ الحكاية عن الخارج فى القضية الخبريّة على هذا ليست من شأن اللفظ بلا واسطة، بل هو يحكى عن الصفة النفسيّة التى هى عقد القلب و هو يحكى عن الخارج، فيكون اللفظ حاكيا عن الخارج بالواسطة و يصحّ بهذه الملاحظة إسناد الحكاية عن الخارج إلى نفس اللفظ أيضا، لفنائه فى ما هو الحاكى، كما أنّ لفظ زيد مثلا حاك عن الصورة الذهنية و هى حاكية عن الجثّة الخارجيّة و مع ذلك يصحّ إسناد الحكاية عن الجثّة الخارجيّة إلى لفظ زيد.

و لكن لا يتمّ كلام القائل أعنى كون الإنشائيّة و الإخباريّة راجعين إلى أطوار الاستعمال فى صيغ الأمر و النهى و ما يتّحد معها بحسب المادّة من القضايا الإخباريّة مثل اضرب، أو لا تضرب، و ضرب زيد، أو لم يضرب زيد، حيث إنّ ما هو المحكى فى الخبريّة هو نسبة الضرب إلى زيد و ليس هذا موجودا فى اضرب بل هو الطلب المتعلّق بالضرب و ليس هو من مقوله النسبة التامة بل من الناقصة، مثل نسبه «فى الدار» فى ما إذا قلت: اضرب فى الدار، فلم يتحقّق الجامع إلّا أن يقال: إنّ المفاد هنا أيضا إيجاد التصاق الضرب بالزيد، فكما أنّه لو اوجد الضرب تكويننا كان يوجد النسبة فى الخارج إلى زيد و اتّصاف الزيد به، فكذلك فيما إذا توجد هذه الإرادة تشريعا فكأنّه يلصق الضرب بالزيد، هذا.

المقصد السابع فى الاصول العلمية المسألة الاولى: الشكّ فى التكليف و حجج الاخباريين لوجوب الاحتياط فيه 5

هل يكون فى البين بيان 7

هل نفس احتمال التكليف بيان 12

هل يستفاد من الآيات و الاخبار وجوب الاحتياط 16

الاخبار ثلاث طوائف 17

الطائفة الثانية 25

الطائفة الثالثة 30

التمسك بالمعقولات لوجوب الاحتياط 33

التمسك بالعلم الاجمالى 33

الجواب بوجه 37

الوجه الاول 37

الوجه الثانى 37

الوجه الثالث 46

فى حجج الاصوليين للبراءة 49

حديث الرفع 49

الخدشة فى حديث الرفع من حيث صحّة الاستدلال به و جوابها 49

الخدشة فيه من حيث المعنى و جوابها 59

الخدشة الثانية و جوابها 60

الخدشة الثالثة و جوابها 60

تخصيص الناسى بالخطاب 65

صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج 68

حديث كل شىء فيه حلال 72

حديث كل شىء مطلق 78

التمسك بالاستصحاب للبراءة 80

الشبهة الموضوعية 83

اصل عدم التذكية 89

الموارد التى يكون الاصل الحاكم على البراءة موجودا 93

المسألة الثانية: الشك فى المكلف به مع العلم الاجمالى بالتكليف 95

ما يستفاد من حديث الرفع وغيره فيه 96

كيفية شمول حديث الرفع لاطراف العلم الاجمالى 101

قصور حديث الرفع للشمول 102

الوجه الثانى: التمسك باطلاق المادّة 108

الوجه الثالث: التمسك بالاطلاق الحالى و العموم الحالى 111

التنبية على امور:

الامر الاول فى بيان شرط تنجيز العلم الاجمالى 124

صورة الاضطرار الى واحد لا بعينه 132

صورة خروج احد الطرفين عن محلّ الابتلاء 135

الامر الثانى لو تعقّب العلم الاجمالى بالتفصيلى و له صور 142

الامر الثالث فى الشبهة الغير المحصورة 157

فصل فى الشك بين الاقل والاكثر 160

بيان القائلين بالاشتغال فيه 161

ص:745

تقريب البراءة العقلية فيه 164

البراءة النقلية فيه 176

التنبية على امور 179 الامر الاول إذا دار الامر بين التعيين والتخير 179

الامر الثاني الشبهة الموضوعية بين الاقل والاكثر 181

وهم ودفع 187

في بيان الفرق بين المتعلق والموضوع للحكم 188

الحكم في المسألة الماهوتية 194

الكلام في الشبهة الماهوتية بحسب الروايات 203

الامر الثالث لو شك في الجزئية من حيث عمومها لحال العمد وغيره 205

قاعدة لا تعاد 210 الامر الرابع لو شك في ثبوت الجزئية والشرطية مطلقا حتى في حال العجز 219

الامر الخامس اذا دار الامر بين اعتبار وجود شيء بالجزئية وعدمه بالمانعية 226

الامر السادس في شرط اجراء البراءة وهو الفحص 229

وجوب التعلم والتفقه والفحص 237

في الوجوب الطريقي 240

الشرطان الآخران لاجراء البراءة 241

في بيان ضابط الحكومة 253

الفرق بين التزاحم والتعارض 256

قاعدة الضرر 246 و 480 في بيان النسبة بين هذه القاعدة وسائر الادلة 252 و 483

ص: 746

المسألة الثالثة: في دوران الامر بين المحذورين 263

قاعدة الاستصحاب 269 تعريف الاستصحاب 269

تعتبر فيه فعالية اليقين و الشك 270

تقسيمات الاستصحاب 274

الامور التي تكون محلاً للنقض و الابرار في مباحث الاستصحاب 274

الامر الاول استصحاب حكم العقل 275 و 494

الامر الثاني في ادلة حجية الاستصحاب 281

صحيحة زرارة 286

صحيحة ثانية لزراعة 292 و 501

صحيحة ثالثة له 298 و 506

موثقة عمّار 302 و 510

رواية الخصال 303 و 510

الكلام في امكان الجمع بين قاعدة اليقين و الاستصحاب في عبارة واحدة 305

مكاتبة القاساني 308

الروايات المؤيدة 309

الامر الثالث في الاستصحاب الكلّي 314 و 526

الامر الرابع في استصحاب الزمان و الزماني 328 و 536 و 626

الامر الخامس في الاستصحاب التعليقي 335 و 542 و 621

الامر السادس في استصحاب احكام الشرائع السابقة 338

مناظرة بعض اهل الكتاب 341

الامر السابع في الاصل المثبت 344 و 545

تنبيه نافع 350

ص: 747

اتباع نظر العرف فى المفهوم و تطبيقه على المصداق 351

اذا كان العنوان موضوعا للحكم بالوجود السارى ينتشر حكمه فى الوجودات الخاصة 353

بعض الموارد التى توهم كونها من الاصول المثبتة 352 و 551

الامر الثامن فى اصالة تأخر الحادث 357 و 607 و 560

الامر التاسع فى استصحاب حكم الخاص 361 و 573 و 602

الامر العاشر فى اعتبار بقاء الموضوع لجريان الاستصحاب 371 و 581

الثانى من شروط تحقّق الاستصحاب 381

قاعدة التجاوز و الفراغ 384 و 671 روايات القاعدة 384

لنا قاعدتين 385

هل يمكن ارادة الاعم من قاعدة التجاوز و قاعدة الصحة من الروايات ام لا 389

المراد من المحلّ الذى يعتبر التجاوز عنه 392 و 683

هل الدخول فى غير المشكوك معتبر فى اجراء هذه القاعدة 393 و 685

حول رواية ابن ابى يعفور 395

قاعدة التجاوز تشمل الشروط 396

قاعدة اصالة الصحة 397 تقدّم اصالة الصحة على الاستصحاب 399 و 637

الامر الحادى عشر فى بيان وجه تقديم الامارات على الاستصحاب 406 و 643 و 710

تتمّة فى وجه تقديم الاستصحاب على سائر الاصول 416 و 648 و 718

الامر الثانى عشر فى تعارض الاستصحابيين 419 و 651

ص: 748

التعادل و الترجيح البحث فى تعارض الدليلين 423

فى انه لا معنى للحكومة فى الليّات 426

فى تعارض الخبرين 431

الكلام فى الخبرين المتكافئين على حسب ما تقتضيه القاعدة 431

الكلام فى الخبرين المتكافئين مع النظر الى الاخبار 436

بناء على التخيير فهل يختصّ بالمجتهد ام يشمل المقلّد 439

هل التخيير ابتدائى او استمرارى 440

هل يجب الترجيح بواسطة وجود المزية فى احد الخبرين 442

فى المتزاحمين 445

ادلة وجوب الترجيح 449

هل يقتصر فى الترجيح على المزايا المنصوصة 463

بناء على التعدّى هل يعتبر الظنّ الشخصى 464

التنبه على امور 466 الامر الاول هل يشمل التخيير و الترجيح الاظهر و الظاهر و النصّ و الظاهر 466

الامر الثانى ما قيل لتشخيص الاظهر 469

الامر الثالث فى انقلاب النسبة 471

الامر الرابع 475

الامر الخامس 477

تاريخ تأليف الكتاب 479

قاعدة لا ضرر و الاستصحاب 480 و 246 فى احتمالات لا ضرر 481

ص:749

نسبة قاعدة لا ضرر مع سائر الأدلة 483 و 252

حكومة لا ضرر على قاعدة «الناس مسلطون» 486

دوران الضرر بين شخصين 488

التنبه على أمور 491 الأمر الأول 491

الأمر الثاني في إثبات خيار الغبن بقاعدة لا ضرر 491

الأمر الثالث النقص القيمي مصداق لضرر أم لا 492

الأمر الرابع تخصيص الأكثر في قاعدة لا ضرر 493

الاستصحاب 494 في استصحاب حكم العقل 494 و 275

في حجية الاستصحاب في الشك في المقتضى 498

صحيحة زرارة الثانية 501 و 292

صحيحة زرارة الثالثة 506 و 298

موثقة عمّار 510 و 302

رواية الخصال 510 و 303

كلّ شيء طاهر حتى 510

الاحكام الوضعية 519

استصحاب الكلّي 526 و 314

القسم الثاني منه 527

القسم الثالث منه 532

استصحاب الزمان 536 و 626 و 328

في أشكال صاحب الدرر على ما في الدرر في مجلس الدرس 540

الاستصحاب التعليق 542 و 621 و 335

الاصل المثبت 545 و 344

فى الفرق بين الاصول و الامارات 545

الموارد التى توهم كونها من الاصول المثبتة 551 و 352

شأن المعقل فى ترتيب حكم الكلى على الفرد الادراك فقط 557

فى الفرق بين ما اذا اعتبر الطهارة قيда للمصلى او قيда للصلاة 559

فى عدم جريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ للشبهة المصادقية للا تنقض 565

استصحاب تأخر الحادث 560 و 607 و 357

استصحاب حكم الخاص 573 و 602 و 361

اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب 581 و 371

فيما يتعلّق بتعيين معيار الوحدة 587

الخطابات منزلة على المصاديق العرفية 588

استصحاب حكم الخاص 361 و 602 و 573

استصحاب تأخر الحادث 607 و 560 و 357

كلام صاحب الكفاية ره 615

الاستصحاب التعليق 621 و 524

فى بيان ملاك الحكومة 622

استصحاب الزمان و الزمانى 626 و 536

حال الاستصحاب مع اصالة الصحة 637 و 399

الاستصحاب مع الفرعة 640 و 705

الاستصحاب مع اليد 641 و 707

حال الاستصحاب مع الامارات 643 و 710 و 406

حال الاستصحاب مع سائر الاصول 648 و 718 و 416

فى تعارض الاستصحابين 651 و 419

ص: 751

فى قاعدة الیقین 662

فى قاعدة التجاوز 671 و 384

المقام الاول 671

المقام الثانى فى بيان المراد من المحلّ 683 و 392

المقام الثالث: هل الدخول فى الغير معتبر 685 و 393

المقام الرابع: خروج باب الوضوء بالنصّ 688

المقام الخامس 692

اصالة الصحة 700 تعارض الاستصحاب مع قاعدة التجاوز 703

تعارضه مع قاعدة القرعة 705 و 640

تعارضه مع اليد 707 و 641

حاله مع الطرق الشرعية 710 و 643

فى بيان ضابط الحكومة 711

حاله مع سائر الاصول 718 و 648

تعليقة حول حديث التثليث 723

تعليقة ص 220 من المجلّد الاول 726

تعليقة حول الاشكال فى شمول آية النبأ للاخبار مع الوسطة 736

تعليقه ص 18 من المجلّد الاول 740

فهرست المطالب 752-743

ص: 752

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلات:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصحان
الغمامي



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايضاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

